

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE CİN TEOLOJİSİ

HAKAN YILDIZHAN

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ**

KONYA-2025



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hakan YILDIZHAN		
	Numarası	21810601011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Çağdaş İslam Düşüncesinde Cin Teolojisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hakan YILDIZHAN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hakan YILDIZHAN		
	Numarası	21810601011		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
Tezin Adı	Çağdaş İslam Düşüncesinde Cin Teolojisi			

Bu çalışma İslam Düşüncesinde gaybi varlıklar olarak kabul edilen cinlere çağdaş dönemde nasıl bakıldığı ve bu bakış açılarının imkanının objektif bir şekilde ele alınarak değerlendirilmesidir. Çalışmanın temel konusu Çağdaş İslam düşüncesi olmakla beraber, tam bir mukayesenin yapılabilmesi için klasik dönemde bu varlıklara nasıl bakıldığına da temas edilmiştir. Çalışma, bir giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde cin ve bu kavramla ilişkili olan şeytan, İblis, büyü ve sihir kavramları incelenmiş, ardından tarih boyunca cin kavramının yaşadığı serüven tarihsel perspektif gözetilerek ele alınmıştır. Birinci bölümde cinlerin varlığı ontoloji ve dil açısından ele alınmış, klasik ve modern dönemde bu varlıklara nasıl bakıldığı değerlendirilmiştir. Bölümün devamında çağdaş dönemde cinler hakkında yapılan farklı yorumların doğurabileceği problemler ele alınmış ve modern dönem İslam düşünürlerinin konuya farklı yaklaşımlarının sebepleri ortaya konmuştur. Ayrıca toplumdaki yanlış cin algısının doğurduğu problemler değerlendirilmiş, cin inkarının imani boyutu incelenerek bölüm sonlandırılmıştır. İkinci bölümde cin-insan ilişkisi peygamber-cin ve sıradan insan-cin ilişkisi şeklinde iki kısımda ele alınmış, peygamber-cin ilişkisinde Kur'an'dan hareketle bunun imkânı değerlendirilmiştir. Sıradan insan ve cin başlığı altında cinlerin insanlarla ilişki kurabilmeleri, insanın çarpmaları, cin-insan evliliğinin imkânı, akıl hastalıkları ve bulaşıcı hastalıklarla cinlerin ilişkisi incelenmiştir. Ardından büyü ve cin ilişkisi incelenmiş, büyüün mahiyeti, cinlerle ilişkisi ve İslam dininin büyüye bakışı detaylandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İslam, Çağdaş Dönem, Cin.



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Hakan YILDIZHAN		
	Student Number	21810601011		
	Department	Basic Islamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	The Theology of Jinn in Contemporary Islamic Thought			

This study presents an objective evaluation of how the jinn, considered unseen beings in Islamic thought, are viewed in the contemporary period and the possibility of these perspectives. While the primary focus of the study pertains to contemporary Islamic thought, a comparative analysis of historical perspectives, particularly from the classical period, has been incorporated to provide a comprehensive understanding of the subject. The study is composed of an introduction and two chapters. In the introduction, the concepts of jinn and related concepts such as Satan, Iblis, magic, and sorcery are examined. Subsequently, the historical development of the concept of jinn is discussed from a historical perspective. In the initial chapter, the subject of jinns is examined within the framework of ontology and language, with an evaluation of how these beings have been perceived in both classical and modern eras. In the subsequent sections of the chapter, the challenges that may emerge from divergent interpretations of the jinn in the modern era are examined, and the rationales behind the varied approaches of contemporary Islamic scholars to this subject are elucidated. Furthermore, the text delves into the societal ramifications of misperceptions surrounding jinn, culminating in an examination of the faith dimension of jinn denial. In the second part, the relationship between the jinn and human beings is discussed in two sections: the relationship between the prophet and the jinn, and the relationship between ordinary human beings and the jinn. The possibility of the relationship between the prophet and the jinn is evaluated based on the Qur'an. The text is organized into sections, each addressing a specific topic related to the relationship between humans and jinn. These topics include the possibility of jinn-human marriage, mental illnesses and infectious diseases, and the relationship between jinn and humans.

Key Words: Kalam, Islam, Contemporary Period, Jinn

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	İV
Önsöz.....	V
Giriş.....	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi	2
3. Literatür Taraması.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

CİN İLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE TARİHTEN GÜNÜMÜZE CİN ALGISININ GEÇİRDİĞİ MERHALELER

1. Cin İle İlgili Kavramlar.....	5
1.1. Cin Kavramının Etimolojik Tahlili.....	6
1.2. Şeytan Kavramının Etimolojik Tahlili	10
1.3. İblis Kavramının Etimolojik Tahlili	13
1.4. Sihir Kavramı.....	18
1.5. Büyü Kavramı	21
2. Cin Algısının Tarihten Günümüze Geçirdiği Merhaleler	23
2.1. Kadim İnanışlarda Cin İnancı.....	24
2.2. Yahudilikte Cin İnancı	30
2.3. Hristiyanlıkta Cin İnancı	35
2.4. Cahiliye Araplarında Cin İnancı.....	42

İKİNCİ BÖLÜM

CİN ONTOLOJİSİ

2. Cinlerin Ontolojik İmkânı ve Mahiyeti	53
2.1. Ontolojik İmkân Açısından Cinlerin Varlığı	54
2.2. Felsefi Açıdan Varlık ve Mahiyet	61
2.3. Mahiyet Açısından Cinlerin Varlığı	65
2.4. Nasslar Bağlamında Cinlerin Varlığı	67
2.5. Bilim Felsefesi Açısından Cinlerin Varlığı	74
2.2. Dil Açısından Cinlerin Varlığı	79
2.2.1. Dilin Mahiyeti Açısından Cinlerin Varlığı	79
2.2.2. Dilin Delaleti Açısından Cinlerin Varlığı	85
2.2.2.1. İsim-Müsemma Konusu	88
2.2.2.2. Kur'an Dilinin Özellikleri	93
1. Din Dili	96
2. Tefsir ve Te'vil	99
3. Temel Anlam ve Kontekst Anlam	102
4. Dilde Çokanlamlılık (Lafz-ı Müşterek)	106
5. Dilde Zıt Anlamlılık	107
6. Dilde Mecaz	108
2.3. Cin Teolojisine Farklı Bakışlar	111
2.3.1. Çağdaş Döneme Kadar İslam Düşüncesinde Cin Algısı	115
2.3.1.1. Cin-Şeytan İlişkisi	125
2.3.2. Cinlerle İlgili Çağdaş Yorumlar	129
2.3.2.1. Cinlerin Mevcudiyetini İnkâr Edenler	129
2.3.2.2. Cinlerin Fiziki Varlıklar Olduğunu İleri Sürenler	138
2.4. Çağdaş Dönemde Cin Algısındaki Değişimin Nedenleri	158
2.4.1. Çağımızdaki Fikir Akımlarının Etkisi	159
2.4.2. İslam Dinini Farklı Toplumlara Kabul Ettirme Çabası	168
2.4.3. Anlatı Kültürü ve Hurafeler Nedeniyle Oluşan Cin İnkârı	171
2.4.4. İnsan Zihninin Metafizik Aleme Bakışı	185
2.4.5. Kur'an'ın Tarihselliği Meselesi	187
2.5. Cinlerin Farklı Algılanmasının Kabulü Sonucunda Ortaya Çıkan Problemler	193
2.5.1. Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Sorunu	193
2.5.2. Görünmeyen Varlıkların Mevcudiyeti Sorunu	198
2.5.3. Kur'an Ayetlerinin Farklı Anlaşılmasında Ölçsüzlük Sorunu	200
2.6. Cinlerin İnkârı ve Bunun İmânî Boyutu	203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CİN-İNSAN İLİŞKİSİ

3. Cin-İnsan İlişkisinin İmkân ve Mahiyeti	208
---	------------

3.1. Cin-Peygamber İlişkisi	210
3.1.1. Hz. Âdem Kıssası.....	211
3.1.2. Hz. Süleyman Kıssası.....	214
3.1.3. Hz. Peygamberin Cinlerle İlişkisi	226
3.1.4. Cinlerin Temessülü ve Görülmeleri Meselesi.....	242
3.1.5. Cinlerin Haber Çalması/Kulak Hırsızlığı Meselesi.....	254
3.2. Cin-Sıradan İnsan İlişkisi	265
3.2.1. Cin-İnsan Evliliği	266
3.2.2. Cinlerin İnsanı Çarpması.....	272
3.2.3. Cinlerin İnsanların Emrine Girmesi	277
3.2.4. Hastalık-Cin İlişkisi	282
3.2.4.1. Akıl Hastalıkları ve Cin İlişkisi.....	282
3.2.4.2. Bulaşıcı Hastalıklar ve Cin İlişkisi.....	295
3.3. Büyü ve Sihir Bağlamında Cin Algısı	300
3.3.1. Büyü ve Sihrin Mahiyeti.....	300
3.3.2. Hz. Peygambere Büyü Yapıldığı Meselesi	312
3.3.3. Büyü- Sihir ve Cin İlişkisi.....	322
3.3.4. İslam'a Göre Sihir ve Büyünün Hükümü	330
Sonuç	332
Bibliyografya	334
Ekler	360

Kısaltmalar

A.g.e.:	Adı geçen eser
A.g.m.:	Adın geçen makale
A.s.:	Aleyhi selam
b.:	Bin, İbn
Bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
Cc.:	Celle celaluhu
Çev.:	Çeviren
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.:	Editör
Haz.:	Hazırlayan
H.z.:	Hazreti
Krş.:	Karşılaştırınız
Nr.:	Numara
Nşr.:	Neşreden
Ra.:	Radiyallahu anhu
Thk.:	Tahkik eden
Tsz.:	Tarihsiz
Ö.:	Ölümü, ölüm tarihi
S.:	Sayı
s.:	Sayfa
Sad.:	Sadeleştiren
S.a.v.:	Sallallahu aleyhi ve sellem.
Vb.:	Ve benzeri.

Önsöz

Tarih boyunca insanoğlu gaybî varlıklarla ilgili çeşitli telakkiler geliştirmiş, evrende yalnız olmadığını düşünmüştür. İlahi kitaplar da insan türünün dışında farklı boyutlarda yaşayan başka varlıkların bulunduğunu beyan etmiş, gaybi varlıkların mevcudiyeti Kur'an ve sünnette belirtilmiştir. Klasik İslam düşüncesinde Kur'an ve hadislerden hareketle metafizik varlıkların mevcudiyeti kabul görmüştür. Ancak özellikle 19. yüzyıl itibariyle metafizik varlıkların varlığı ve naslardaki melek, cin, şeytan ve iblis gibi kavramlar hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Çağdaş dönemdeki bu anlayışta çok çeşitli yorumlar yapılmış, kimi zaman bu varlıkların mevcut olmadığı, kimi zaman bahse konu varlıkların insanın kötücül duyguları olduğu kimi zaman da fiziki varlıklar oldukları iddia edilmiştir. Dolayısıyla modern dönem itibariyle gaybi varlıkların mevcut olup-olmadığı konusu önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Bu çalışmada gaybi varlıklardan oldukları beyan edilen cinlerin mevcudiyetine, çağdaş İslam düşüncesinde nasıl yaklaşıldığı kelâmi boyutlarıyla ele alınacaktır.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve yöntemine değinilmiş, literatür taraması yapılarak konuyla ilgili çalışmalardan bahsedilmiştir. Birinci bölümde cin kavramı ve onunla ilişkili olan şeytan, iblis, sihir ve büyü kavramları incelenerek, tarihsel süreçte cinlere nasıl bakıldığı detaylandırılmıştır. Ayrıca tarihsel süreçte cin algısının geçirdiği merhaleler incelenmiştir. İkinci bölümde cin kavramı ontolojik ve dilsel açıdan incelenmiş, ardından klasik ve çağdaş dönemde cinlere bakış değerlendirilmiştir. Aynı bölümde modern dönemde cinlerin farklı anlaşılmasının sebepleri ve muhtemel problemler detaylandırılmıştır. Üçüncü bölüm insan-cin ilişkisinin imkânına ayrılmıştır. Öncelikle peygamber-cin, ardından sıradan insan-cin konusu değerlendirilmiştir. Konunun devamında cinleri emir altına alma, cinlerle evlilik, cin çarpması, cinlerin temessülü, hastalık cin ilişkisi, sihir ve cin ilişkisi konularına yer verilmiş ve çalışma nihayete erdirilmiştir.

Amacımız çağdaş dönem ekseninde cinlere bakışın nasıl olduğu ve bu varlıklar hakkında ortaya konulan görüşlerin isabetli olup-olmadığının değerlendirilerek, modern insanın gaybî varlıklara bakışı hakkında bir perspektif

sunmaktır. Bu çalışma ile metafizik varlıklar hakkında yapılan tartışmalar ve modern insanın zihin dünyasına kelam ilminden hareketle bir katkı sağlamak gayretinde olunmuştur.

Araştırma süreci boyunca bana rehberlik eden, yöntem ve kaynak kullanımı konularında değerli bilgilerini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Kamil Güneş'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Bu konunun belirlenmesinde öncü rol oynayan, görüşleriyle her zaman yeni fikirler sunan ve sınırsız desteğinden yararlandığım değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Emin Günel'e derin şükranlarımı arz ederim. Çalışmam boyunca tüm yoğunluğuna rağmen adeta ikinci danışmanlık görevi yürüten, daima desteğini bulduğum kıymetli hocam Prof. Dr. Veysi Ünverdi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Tez izleme komitesinde yer alarak çalışmamın şekillenmesine önemli katkılar sağlayan Doç. Dr. Mustafa Derviş Dereli, Prof. Dr. Hüseyin Aydın ve Prof. Dr. Sefa Bardakcı hocalarıma da değerli katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Son olarak çalışmanın tüm safhalarında daima teşvikleriyle yanımda bulunan ve çalışmanın tamamlaması için büyük bir gayret sarf eden kıymetli eşime şükranlarımı sunarım.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tan.

Hakan Yıldızhan
Konya, 2025

Giriş

Tarih boyunca insanın duyularıyla algılayamadığı varlıkların mevcudiyeti meselesi gerek dini gerekse felsefi düşünce sistemlerinde sürekli olarak tartışılan önemli bir konu olmuştur. Gözlemlenememelerine rağmen bu varlıkların düşünce tarihinde geniş bir yer edinmesinin temel nedeni, hem ilahî kitaplarda onlara dair açık beyanların bulunması hem de farklı kültür ve inanç sistemlerinde bu tür varlıklara yönelik güçlü bir kabulün mevcut olmasıdır. Dolayısıyla insanlık tarihi boyunca metafizik alana ait varlıkların var olduğuna dair ortak bir kanaatin şekillendiği söylenebilir.

Bu varlıklar arasında özellikle melek, cin ve şeytan, metafizik varlıkların en çok bilinen ve tartışılan örnekleri olarak öne çıkmaktadır. İyilik, hayır ve hidayet ile ilişkilendirilen varlıklar melek kavramı çerçevesinde değerlendirilirken; kötülük ve şer bağlantılı varlıklar ise genel olarak cinler, daha özelden ise İblis ve şeytan kavramlarıyla ifade edilmiştir. Nitekim söz konusu varlıkların insan duyularıyla algılanamaması, onlar hakkındaki bilgimizi doğrudan vahye dayalı kaynaklarla sınırlı kılmıştır. Bu bağlamda ilahî kitaplar ve peygamberlerin beyanları, gaybî varlıklar hakkındaki temel bilgi kaynaklarımızı teşkil etmektedir. İslam düşünce geleneğinde ise bu varlıklar, özellikle kelim ilminin sem'iyat başlığı altında ele alınarak incelenmiştir.

Metafizik varlıkların mahiyetine ve özelliklerine dair farklı dönemlerde birçok görüş ortaya atılmıştır. Bir yandan klasik İslam düşünürleri Kur'an ve hadislerde yer alan bilgileri esas alarak bu konuyu ele alırken, diğer yandan farklı kültürlerin etkisiyle çeşitli yorumların ortaya çıktığı da görülmektedir. Bu durum, cinler ve şeytan başta olmak üzere gaybî varlıklarla ilgili tartışmaların sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyolojik, psikolojik ve kültürel boyutlar taşıdığını göstermektedir.

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Çalışmanın temel konusu, duyu ötesi aleme ait oldukları kabul edilen cinlerin ve aynı zamanda bu kavramla ilişkili olan şeytan, İblis ve cânn kavramlarının incelenmesi şeklinde gerçekleşecektir. Konu bu varlıklar ekseninde işlenmekle

beraber, özellikle Modern dönemde bu varlıklara bakış hakkında genel bir perspektif çizilmesi hedeflenmektedir.

Gaybî varlıklar konusunda kelim geleneğinde genel olarak bir fikir birliği bulunmaktadır. Buna göre bu varlıklar tıpkı insanlar gibi mükellef, idrak ve şuur vasfına sahip, duyu organlarıyla algılanamayan varlıklardır. 19. yüzyıla kadar bu özelliklere sahip oldukları kabul edilen bu varlıklar, bu yüzyıldan sonra çağdaş İslam düşünürleri tarafından oldukça farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmışlardır. Çalışmanın temel amacı, çağdaş İslam düşüncesinde cinler özelinde gaybî varlıklar hakkındaki görüşlerin tespiti ve bu görüşlerin isabetli olup-olmadığının irdelenmesidir. Bununla beraber klasik İslam düşüncesi ile modern dönemdeki Müslüman düşünürlerin konuya nasıl baktıkları incelenerek, Kur'an'dan hareketle cin kavramının delalet ettiği varlık veya olgunun mukayesesi de temel amaçlardandır. Bu doğrultuda araştırma, modern dönemde Müslüman düşünürlerin gaybî varlıklara dair görüşlerini toparlayıcı ve sistematik bir çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece hem genel bilim literatürüne hem de özelde Kelâm ilmine katkı sunmayı hedeflemektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada öncelikle Kur'an-ı Kerim'de cin, şeytan, iblis ve cânn kavramları ile ilgili ayetler incelenmiştir. Zaman zaman konuyu desteklemek amaçlı hadis külliyatından rivayetler aktarılmakla birlikte, çalışmanın büyük bir çoğunluğu Kur'an ekseninde ele alınmıştır. Zira çağdaş İslam düşüncesinde cinlerle ilgili ortaya konan görüşlerin Kur'an eksenli olması ve hadis rivayetlerinin göz ardı edilmesi, kimi zaman da zayıf veya uydurma olduklarının beyanı böyle bir metot izlememizi zorunlu kılmıştır.

Klasik eserler titizlikle taranarak fişlenmiş, ardından çağdaş İslam düşünürlerinin konuyla ilgili çalışmalarına müracaat edilmiştir. İlaveten konu hakkında yazılmış olan makale ve tezlerden faydalanılarak karşılaştırmalar ve açıklamalar yapılmıştır.

Araştırmamız metot olarak literatüre dayalı deskriptif bir çalışma olmakla birlikte, incelenen eserler üzerinde çözümleneye dayalı tasviri bir okuma metodu

benimsenmiştir. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, yer yer eleştirel yöntemlerden de faydalanılmıştır.

3. Literatür Taraması

Konuya ilişkin yapılan çalışmalar incelendiğinde çeşitli yüksek lisans ve doktora tezlerinin bulunduğu görülmektedir. Yüksek lisans düzeyinde Adem Cırık'ın *Cin Suresi Tefsiri*, Nuran Göker'in *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Cin ve Şeytan*, İzat Jabar Salman Salman'ın *el-Cin fi'l-Kur'ân ve's-Sünne ve'l-İlmi'l-Hadîs*, Deniz Beyaz'ın *Türk Halk Kültüründe Cinler*, Turgay Şirin'in *Metafizik Varlıklardan Cinlere İncanın Psiko-Sosyal Boyutları*, Mustafa Kılıç'ın *Kur'an-ı Kerim'in Cinlere Hitap Oluşu Açısından Değerlendirilmesi*, ve Veysel Olkan Yeşil'in *İslam İncasında Cinler* adlı çalışmaları mevcuttur. Doktora düzeyinde ise Mustafa Tuncer'in *Kur'an'da Cin ve Şeytan* ve Saadettin Merdin'in *Geleneksel İslam İncasında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* başlıklı çalışmaları bulunmaktadır. Bununla birlikte, konuya dair çok sayıda müstakil makale de mevcuttur. Ancak literatür taraması bölümünün gereksiz yere uzamaması amacıyla söz konusu çalışmalara burada ayrıntılı olarak değinilmemiştir.

Çağdaş İslam düşüncesinde cinlere yönelik yaklaşımlara dair çalışmaların sınırlı oluşu ve bu konuda müstakil bir araştırmancının bulunmaması, meselenin önemini ve alandaki boşluğu açıkça ortaya koymaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu gidermeyi ve literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CİN İLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE TARİHTEN GÜNÜMÜZE CİN ALGISININ GEÇİRDİĞİ MERHALELER

Yaşadığımız alemde sayılamayacak kadar varlığın olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. İnsan, hayvan ve bitki gibi duyu organlarıyla müşahede edilen varlıkların yanında, bir de duyu organlarımızın dışında kalan birçok varlık bulunmaktadır. Özellikle bilim ve teknolojinin gelişmesi sonucu insanoğlu bu duruma daha net bir şekilde tanıklık etmiştir. Bu tür varlıkları algılayamamamızın nedenleri bazen bizde bulunan duyuların sınırlılığı bazen de bu varlıkların kendilerinde mevcut olan özelliklerden ileri gelmektedir. Nitekim günümüz dünyasındaki bilimsel ve teknolojik gelişmeler, insanoğlunun duyu organlarının sınırlı olduğunu daha net bir şekilde göstermiştir. Örneğin normal bir göz, bir cismi 25 cm uzaklıktan net olarak görebilmekte,¹ insan kulağı 20-20.000 Hz (Hertz) arasındaki sesleri duyabilmekte, bunun dışında kalan infrasonik (alçak) ve ultrasonik (yüksek) sesleri duyamamaktadır.² Bu itibarla belirli şartlar altında çevremizi algılamamıza imkân sağlayan duyu organlarımızla tüm varlıkları idrak etmek mümkün değildir.

Bakıldığında daha önce duyu alanımıza kapalı olan varlıkların bir kısmının bugün mevcudiyetini kabul edebilmekteyiz. Zira duyu alanımıza açılan bu varlıklar, genel olarak fiziki alanda mevcut olsa da duyu organlarımızın sınırlılığı nedeniyle fark edemediğimiz şeyler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bahsettiğimiz varlıkların maddi yönleri bulunmasına rağmen onları görememekteyiz. Bununla birlikte günümüz biliminin hala varlığı ya da yokluğu hakkında söz söyleyemediği ruhâni varlıklar da mevcuttur. Bahse konu varlıklardan birisi de cinlerdir. Kur'ân'da zikri geçen bu kelimenin kavramsal çerçevesini çizmek önem arz etmektedir.

1. Cin ile İlgili Kavramlar

Bir konuyu incelemeye başlarken konu ile alakalı temel kavramların dilbilimsel çerçevesini çizmek önemlidir. Bu sebeple özellikle bazı araştırmacılar

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Coşkun İşçi, "Cisimleri Nasıl ve Ne Kadar Ayrıntılı Görebiliriz? Resim ve Görmede Çözünürlük", **Yaşar Üniversitesi E-Dergisi** 3/10 (Haziran 2008), 1175-514.

² Bkz: Hüseyin Doğan- Özden Aslan Çataltepe, "Gürültünün İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", **Sağlık ve Spor Bilimleri Dergisi**, 1/1, (2018), 29-38.

tarafından geleneksel kabulün hilafına, değişik şekillerde anlamlandırdıkları cin kavramının etimolojik tahlilini yapmak iktiza etmektedir.

1.1. Cin Kavramının Etimolojik Tahlili

Cin kelimesi Arapça “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamlarına gelen جَنَّ (cenne) fiilinden türeyen bir sözcüktür. Türkçede cin olarak telaffuz edilen kelime Arapça جِنِّي (cinni), çoğulu ise جِنَّانٌ (cinânün) ve جِنَّةٌ (cinnetün) şeklinde gelmektedir.³ Cin kelimesi cins isimdir.⁴ Araplar gece olduğunu ifade etmek için جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ (cenne aleyhi'l-leylü) “gece üzerini örttü” derler.⁵ Yine cenne fiilinden müştak olup göğsün içinde örtülü olmasından dolayı “kalp” için ve bedeni örtmesi nedeniyle “elbise” için جِنَّانٌ (cenânün)⁶, ölüyü örtmesinden dolayı “kefene” ve “kabre” جِنْنٌ (cenenün), arkasındakini örttüğü, gizlediği için “kalkan”a مَجْنٌ (micennün)⁷, taşıdığı, örtme, gizleme, saklama anlamları için “zırh” ve “sütire/örtü”ye جِنَّةٌ (cünnetün)⁸, yine “örtünme” anlamında اِجْتِنَانٌ (ictinânün), cemaatin yanılma ve hatalarını örttüğü için imama⁹, savaşta temsil ettiği konum itibariyle ve arkasına sığınılmasından dolayı

³ Bununla beraber cinlerin atası olarak “Cânn” (جَانٌ) da geçmekte ve bu kavram hem cinlerin atası hem de cin anlamında kullanılmaktadır. Zira kelimenin çoğulu “جِنَّانٌ” (cinânün) olarak geçmektedir. (Ebû'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el- Mısırî İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, Dâru Sadr, Beyrut, 1990, 13/97.) Ayrıca bkz. İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali el-Endelüsî, **el-Muhassas**, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, 3/53-55.

⁴ جِنٌّ (Falan kişi, cinin misafiri olarak geceledi.) Araplarda bu deyim “boş, kimsenin olmadığı mekân” için kullanılmaktadır. Yani kişi tek başına kaldı. Nitekim Arap şairi Ahtal (ö. 92/710-711) bu manada şu mısrayı söylemiştir; وَ بَشَا كَأَنَّا ضَيْفٌ جِنٌّ بَلِيلَةٌ (Bir gece sanki bir cinin misafiri olarak geceledik.) [İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/96.]

⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/92. Ayrıca cenne fiilinin bu manada kullanımı Kur'an'da da mevcuttur. Bkz; فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا (Üzerine gece basınca (İbrahim) bir yıldız gördü...) [En'am 6/76] Bu itibarla gözün görme işlevini yerine getirememesine neden olan yoğun karanlık durumunu ifade etmek için de aynı fiil kullanılmıştır. Dolayısıyla gecenin çökmesi sonucu hem kişinin görme organı işlevsiz kalmakta hem de gece adeta bir örtü gibi görme organına engel olmaktadır. “جَنَّ عَلَيْهِ” bu terkip “üzerini örttü, sakladı” anlamında deyim olarak da kullanılmaktadır.

⁶ Araplar ruh içinde “cenân” ifadesini kullanmaktadır. Bunun sebebi ise ruhun beden tarafından saklanması, örtülmesi dolayısıyla. Aynı zamanda bedeni örtmesinden dolayı elbise için de “cenân” kelimesi kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/93-94.)

⁷ Yine جِنَّةٌ (mecennetün) “siper” anlamına gelmektedir. Bununla beraber “قَلْبُ فُلَانٍ مَجْنَةٌ” deyim olarak kullanılmakta ve “utanmazlaştı (utanma duygusunu kaybetti) ve dilediğini yaptı/işi eline aldı, yönetimi ele geçirdi” anlamlarında da kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/94.)

⁸ Hz. Peygamberin bir hadisinde de الصَّوْمُ جِنَّةٌ (oruç kalkandır) bu manada kullanılmıştır. (Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, “Savm” 2; “Tevhid”, 35; Ebû'l-Hüseyn el-Haccac en-Neysâbü'rî el-Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., “Sıyâm” 161, 162.) Yine Kur'an-ı Kerim'de de bu manada اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جِنَّةً (Onlar yeminlerini siper edinip) [Mücâdele 58/16] kullanılmaktadır.

⁹ الإمام جِنَّةٌ (İmam, örtendir/engelleştirir.) Müslim, “Salât”, 88.

komutana **جَنَّة** (cünnetün)¹⁰, yine ergenlik çağına ulaşmadan önce ölen çocuğun anne ve babasını cehennem azabından koruyacağı için kendisine **جَنَّة** (cünnetün)¹¹ şeklinde cenne fiilinden müştak kelimelerin kullanımı mevcuttur. Ayrıca cenet (**جَنَّة**) kelimesi de içerisinde birbirine geçmiş ağaçlar ve dallarla bezenmiş, bu ağaçların toprağı örtmesi ve gizlemesi dolayısıyla da cenne fiilinden türetilmiş bir kelimedir.¹² Zira Arapçada ağaçsız bahçeye **حَدِيقَةٌ** (hadiygatün) denmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de bahse konu cennetin bizlerin algısına kapalı olması nedeniyle bu şekilde isimlendirilmiş olması da cenne fiilinin kapsamı içinde değerlendirilebilir.

Yine anne karnındaki bebeğin gizli, örtülü olması nedeniyle kendisine **جَنِين** cenîn (sekizinci haftaya kadar) denilmiştir.¹³ “*Tecenni*” kelimesi de kişinin işlemediği bir suçla suçlanması anlamına gelmektedir. Psikiyatri alanında şizofreni ve aklın örtülmesi manasındaki delilik için de **جُنُون** (cünûn)¹⁴ kavramı kullanılmaktadır. Son olarak **مَجْنُون** (mecnûn) kelimesi de aklını bir şeye kaptıran ve bundan dolayı aklı örtülü kimse anlamında bu fiilden türetilmiştir.¹⁵

Tüm bu örneklerden sonra cenne ve türevlerinin Arap dilinde yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buraya kadar yaptığımız kelime tahlillerinin genelinde bazen maddi bazen de manevi gizlilik, kapalılık mevcuttur.¹⁶ Sözlüklere baktığımızda “*جِنُّ النَّاسِ /cinnü'n-nâs*” ve “*جَنَانُ النَّاسِ /cenânü'n-nâs*” gibi terkiplere de rastlanmaktadır.¹⁷ Bu terkiplerden de “*insan yığınlarının arasına girip, fark edilmeyen, dikkat çekmeyen, adeta görünmeyen kimseler*” kastedilmek suretiyle

¹⁰ Buhârî, “Cihâd”, 109; Müslim, “İmâret”, 47; Ebû Dâvûd, Sünen, “Cihâd”, 151.

¹¹ Mâlik b. Enes, **el-Muvattâ'**, İstanbul, 1992, “Cenâiz”, 39,

¹² Bkz: el-Kehf 18/39. Cennet nimetlerinin bizlere gizli olması “*مَا أَخْفَى لَهُمْ*” dolayısıyla da bu ismi almış olabilir. Bkz. es-Secde, 32/17.

¹³ Bkz: en-Necm 53/32; **وَإِذْ أَنْتُمْ آجِنَةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ** (annelerinizin karınlarında cenin olarak bulunuşunuzu)

¹⁴ Ayrıca bu kavram çok, aşırı beğenmek anlamında da kullanılmıştır. Nitekim yaptığı ameli beğenmekten Allah'a sığınırken Hz. Peygamberin şöyle söylediği kaydedilir; **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ جُنُونِ الْعَمَلِ** (İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/98.) Modern Arapçada da delilik manasında “cünûn” kelimesi defaatle kullanılmaktadır. Örneğin; (deli dana hastalığı) **جُنُونُ الْبَقَرِ** (cünûnu'l-bakar), (büyüklenme çılgınlığı/deliliği, güç zehirlenmesi) **جُنُونُ الْعِظْمَةِ** (cünûnu'l-azameti) gibi.

¹⁵ Bkz: Sâffât, 37/36.

¹⁶ Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb İsfehânî, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 138-139; İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/93-100.

¹⁷ Bu terkipler “insanların önde gidenleri/akıncıları, kişiyi bir şeyden gizleyen şey” anlamlarında da kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/95.)

mecazi bir kullanım bulunmaktadır.¹⁸ Bu itibarla cin kelimesinin asıl ve temel anlamının gizli, saklı, örtülü, duyu idrakinden uzak manalarında olduğunu belirtmek gerekir. Geleneksel kabule göre cinlerin varlığı nasslarda beyan edildiği üzere kesin olmakla birlikte, cin kelimesi Kur'an ve sünnette her zaman aynı anlamda kullanılmamıştır. Zaman zaman şeytanla eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi özellikle hadislerde sözlük anlamı göz önünde tutularak görme sınırının ötesinde kalan canlılar (mikroplar) için de kullanıldığı görülmektedir.¹⁹

Ayrıca metafizik manada görünmeyen varlıkların tümü için de cin kavramı kullanılmaktadır. Genel olarak üç kısma ayrılan bu varlıkların mutlak iyi olanlarına “*melek*”, salt kötü olanlarına “*şeytan*” ve hem iyisi hem de kötüsü bulunanlarına ise “*cin*” denmektedir.²⁰

Cin kelimesinin Latince “*genius*” kelimesinden mülhem olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.²¹ Bakıldığında genius kavramı “*dâhi ve deha*” anlamlarına gelmektedir. Bu da akıllara bu kelimenin Latince'den alındığını akla getirebilir. Zira Cahiliye Araplarının düşünce yapısına bakıldığında onlar şairleri toplumun en dâhileri olarak görüyor ve bunu da onların cinlerle irtibatına bağlıyorlardı.²² Nitekim Türkçede de zeki ve kurnaz kimseler için “*cin fikirli, cin gibi*” deyimleri kullanılmaktadır. Dolayısıyla gerek genius kavramının gerekse de cin kelimesinin hem Arapların hem de Batı düşüncesinde aynı fonksiyonda kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu, cin kelimesinin genius kavramından geldiğini göstermemektedir. Bununla birlikte Cahiliye Arap şiirinde cin kavramının kullanılıyor olması ve “*Binbir Gece Masalları*” adlı eserin Arapçadan İngilizceye tercüme edilirken, cin kelimesi için “*genius*” kavramının tercih edilmesi, cin

¹⁸ Muhammed Murtazâ Zebîdî, **Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs**, (thk. Ali Hilâlî), et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt, 2001, 34/368; Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Düreyd, **Cemheratü'l-lüga**, (thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, 1/93; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye**, (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, Beyrut, 5/2094; İbn Manzûr, **Lisânü'l Arab**, 13/94.

¹⁹ Bu manada kullanım için bkz. Müslim, “Eşribe” 96, 99; Ebû Davud, “Eşribe” 22; Tirmizi, “Et'ime” 15; Ahmed b. Hanbel, 3/301,306,319, 386; 4/395,413.

²⁰ Cevad Ali, **el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm**, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2001, 6/706-709.

²¹ D.B. Macdonald, “Cin” md., **İslâm Ansiklopedisi**, MEB. Yayınları, İstanbul, 1977, 3/192-193

²² Bkz: Faruk Çiftçi, “Arap Geleneğinde Şair ve Cin ilişkisi”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 6, Sayı:13, Güz 2002, s. 315-324.

kavramının Arapçadan Batı dillerine geçtiğini göstermektedir.²³ Ayrıca Alman oryantalist Theodor Nöldeke (ö. 1930) gibi kimi düşünürler Araplarda bulunan “*cinnet*” ve “*cünun*” gibi hastalıkların sebebinin cinler olduğu inancının²⁴ İranlılardan geçtiğini iddia etmekte, İranlılara ise bu düşüncenin Ehl-i kitap vasıtasıyla geçtiğini belirtmektedir. Zira İranlıların, mecnûn için “*divâne*” kelimesini kullandıklarını, bu kelimenin ise cin anlamına gelen “*dev*” sözcüğünden müştak olduğunu belirtir. “*Dev*” kelimesinin ise Batı dillerindeki İblis, cin ve şeytan anlamlarına gelen “*devil*” ve “*demon*” kelimeleri ile yakından ilişkisi bulunmaktadır.²⁵

Terim olarak cinlerin üzerinde ittifak edilen bir tarifi bulunmamaktadır. Kanaatimizce bunun temel sebebi kelimenin görülmeyen tüm varlıklara şamil çokanlamlı (zü-vücûh) ve duyu idrakine kapalı bir varlık olması sebebiyle tanımlanmasının zorluğu olmalıdır. Ancak genel olarak insan gibi akıl ve irade sahibi, Allah’ın emir ve yasaklarına karşı mükellef, gözle görülmeyen ve çeşitli şekillere girebilen metafizik varlık olarak tarif edilmektedirler.²⁶

Rağib el-İsfahani’nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) cinleri taksimi de oldukça dikkate değerdir. Zira onun ifade ettiğine göre cinler iki kısma ayrılır. Birincisi cin kelimesinin umum ifade eden, insanlardan gizli kalan ve insanın mukabili her şey için kullanıldığı manadır. Dolayısıyla cin kavramının bu ilk tanımının kapsamına melek, şeytan ve mikropları da dahil etmek mümkündür. Zira bu bahse konu varlıklardan ilk ikisi günümüzde de duyular vasıtasıyla

²³ Willim Wontgomery Watt, **Dünya’da İslam Vahyi**, (trc: Mehmet Aydın), Hülbe Yay., Ankara, 1982, s. 62. Aynı kanaati Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) da taşımaktadır. (Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili, Eser Neşriyat**, İstanbul, 1979, 8/5383.)

²⁴ Araplardaki cin anlayışına çalışmamızın ilerideki bölümlerinde temas edileceğinden dolayı konuyu burada detaylı şekilde irdeleneceğiz.

²⁵ Theodor Nöldeke, "Arabs (Ancient)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Edinburg, 1981, 1/670.

²⁶ Cinlerle ilgili tanımlar için bkz. Nasiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, Daru İhyai’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Beyrut, ts., 5/251; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftazânî, **Şerhu’l-makâsîd fi ilmi’l-keîâm**, Dâru’l-Meârif, Pakistan, 1981, 3/368; Şehâbeddin Mahmûd Âlusî, **Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî**, ts., 29/102; Muhammed Tâhir İbn Aşur, et-Tahir, **Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Daru’t-Tunusiyye, Tunus, 1984, 29/218; Muhammed Ferit Vecdî, **Dâiratu Meârifî’l-Karni’l-İşrîn**, Daru’l-Marife, Beyrut, 1971, 3/185; Seyyid Sâbık, el-Akâidu’l-İslamiyye, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1998, s.135; Ömer Süleyman el-Aşkar, **‘Âlemü’l-Cin ve’s-Şeyâtîn**. Kasrû’l-Kitab, Kuveyt, 1973, s.11.

algılanmamakta, mikroplar ise o dönem için bu şekilde telakki edilmekteydi. O cin kelimesinin ilk anlamını şu şekilde detaylandırır;

- a) Tamamı hayırlı olan varlıklar; melekler,
- b) Tamamı şerli olan varlıklar; şeytanlar,
- c) Bir kısmı hayırlı, bir kısmı şerli olan varlıklar; cinler.

Bu üç varlık da görünmeyen tüm varlıklar için şemsiye bir kavram olan cin kelimesinin kapsamına dahildir.

Cin kavramının ikinci anlamında ise kapsam daha da daraltılarak “*hem iyisi hem de kötüsü bulunan*” ve genelde cin dendiğinde aklımıza ilk gelen gaybî varlıklar kastedilmektedir.²⁷

Bu açıklamalardan sonra melekler için de görülmeyen varlık anlamında cin kelimesinin kullanılması, bu konuda bazı karışıklıkların yaşanmasına neden olabileceğinden dolayı, cin kavramının insan ve melek dışındaki görülmeyen varlıklar için kullanılması ve bu yolla meleklerin özel manadaki cin kavramıyla ifadesinin önüne geçilmesi elzem gözükmektedir.²⁸ Zira Kur’an-ı Kerim’de belirtildiği gibi Allah Teâlâ’nın kıyamet günü inkarcıları toplamasının ardından meleklerle hitaben “...*Bunlar mıydı size tapmakta olanlar?*”²⁹ ve meleklerde buna cevaben “...*Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı.*”³⁰ ifadelerinden melekleri cin şeklinde telakki etmemek daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü zikrettiğimiz ayetten de anlaşılacağı üzere melekler kendilerini cinlerden ayrı bir varlık grubu olarak nitelendirmektedir.

Cin kavramının kapsam ve etimolojik tahlilinden sonra cin konusuyla doğrudan ilişkisi bulunan şeytan kelimesini inceleyebiliriz.

1.2. Şeytan Kavramının Etimolojik Tahlili

Şeytan kavramı sözlükte “*öfkesinden yanıp tutuşmak, yanmak, helak olmak*” anlamındaki شَيْطَان (şeyeta) fiilinden türediğini söyleyen dilbilimciler olduğu gibi,

²⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/53; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 138-139.

²⁸ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb, (et-Tefsiru'l-Kebir)*, Daru İhyai'Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts, 1/80.

²⁹ Sebe', 54/40.

³⁰ Sebe', 54/41.

“*muhalefet etmek, uzaklaşmak, haktan ve hayırdan uzak olmak, karşı çıkmak*” anlamındaki شَطَن (şetane) kökünden geldiğini kabul eden dilbilimciler de vardır. Kavram ister “ş-y-t” ister “ş-t-n” fiilinden türemiş olsun genel olarak “*rahmet ve hayırdan uzaklaşmış varlık*” manasında olumsuz bir anlama gelmektedir. Kelimenin çoğulu (شَيَاطِين) “*şeyâtîn*” dir.³¹

Bazı dilbilimciler şeytan kelimesinin Arapça kökenli olduğunu, fakat teolojik anlamlarını Yahudi- Hristiyan gelenekten aldığını iddia ederler. Diğer taraftan bazı dilciler ise kelimenin İbraniceden Arapçaya geçtiğini belirtmektedir. Bu görüş sahiplerine göre Yahudi gelenekte “*cin*” anlamında kullanılan şeytan kavramı, İslam öncesi Cahiliye Arapları tarafından “*insanüstü varlık*” şeklinde anlaşılmış, İslami dönemde ise kelimenin hem “*cin*” hem de “*insanüstü varlık*” manalarının birleştiği öne sürülmüştür.³² Oryantalist Theodor Nöldeke’ye göre ise bu kelime Aramice şeytan anlamına gelen “*shedhan*” sözcüğünden türemiş ve Farsçaya da “*shedha*” şeklinde geçmiştir.³³ Dolayısıyla tüm bu görüşlere geniş bir perspektiften bakıldığında, şeytan kelimesinin Ortadoğu topraklarında ortaya çıktığı söylenebilir.

Şeytan kelimesinin Yunancadaki karşılığı ise “*kötü ruh*” anlamındaki “*daimonion*” kavramıdır. Ancak Yunancadaki daimonion kelimesiyle beraber daimon kavramına da bakmak gerekmektedir. Nitekim başlarda bu kelimenin tıpkı cin kelimesinde olduğu gibi melekler ve semâvi varlıklar için kullanıldığı görülmektedir.³⁴ Yunanlılarda daimonlar ile theos (Tanrı) arasında net bir ayırım yapılmamış olsa da özellikle Hesiodos gibi düşünürler daimonları tanrısal varlık olarak anlamışlardır.³⁵ Aynı şekilde Homeros da bu kelimeyi theos/tanrı ile eş anlamlı kullanmaktadır. Başlangıçta kavram tanrısal, iyi varlıklar (melekler) için kullanılırken zaman içerisinde anlam kayması yaşamış, “*şerir ve kötü ruh*”

³¹ İbn Side, *el-Muhassas*, 6/153; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 196; İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 18/128.

³² A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Baroda, 1938, s. 47, 187-190.

³³ Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, 1/670.

³⁴ Jeffrey Burton Russell, *Şeytan*, (çev. Nuri Plümer), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 33; Gustav Davitson, *A Dictionary of Angels*, Free Press, Newyork, 1971, s. 20.

³⁵ Haydar Akın, *Antikça’dan Yeniçağ’a Delilik, Melankoli ve Cinlenme*, Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2014, s. 218.

anlamında kullanılır olmuştur.³⁶ Batı dillerine de daimonion sözcüğü “*demon*” şeklinde geçmiştir.³⁷

Kavramın terim anlamını incelediğimizde ise “*insana musallat olup, onu haktan ve hakikatten uzaklaştırmaya çalışan rûhâni varlığa*” verilen isimdir.³⁸ Kur’an-ı Kerim’de on sekizi çoğul olmak üzere yetmiş yedi yerde “*şeytan*” kelimesi geçmektedir. Yine Kur’an’da İblis ve şeytan kavramlarının geçtiği ayetlerin dışında kalan pek çok ayette de verilen akıl ve fitrat nimetleri dolayısıyla insanın şeytanla olan konum ve mücadelesine temas edilmektedir.³⁹ Çeşitli ayetlerde şeytanın azgın, sinsi, yanıltıcı ve kışkırtıcı olduğu haber verilmekte, hile ve tuzaklarına dikkat çekilmektedir. Şeytanın şerrinden Allah’a sığınılması ve ondan uzak durulması emredilmekte, bununla beraber önceki peygamberler döneminde yaşamış olan insanlara yönelik mânevî tahribatı da anlatılarak mü’minler ikaz edilmektedir.⁴⁰

Şeytan kelimesi Kur’an-ı Kerim’de bazen İblis için bazen de farklı varlıkların sıfatı şeklinde kullanılmaktadır. Örnek vermek gerekirse Hz. Âdem’in yaratılışı ve müteakip olaylarda olayın kahramanı İblis şeklinde ifade edilirken; Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yasak meyveden yemesi, ardından cennetten kovulmalarına neden olan varlık ise şeytan olarak tavsif edilmektedir.⁴¹ Dolayısıyla şeytanın kötülüğün ve dalaletin simgesi olduğunu, bir şahsa bu sıfat iliştiğinde iliştiği varlığın şeytanlaştığını söylemek mümkündür. Ancak bu durum şeytan adlı kötü bir varlığın olmadığı, şeytandan kastın sadece o sıfata haiz birtakım kimselerin olduğu iddiasını haklı çıkarmamaktadır.⁴² Zira Kur’an-ı Kerim’e baktığımızda şeytan kavramı bazen insanlar için, bazen de çok azgın, insanları aldatan, yoldan çıkaran, vesvese veren ve küfür telkin eden cinler için kullanılmaktadır.⁴³

Arap dilinde şeytan kelimesi olumsuz kişileri nitelemek için bir sıfat olarak da kullanılmaktadır. Nitekim kelimenin şetane kökü uzaklığa delalet etmektedir.

³⁶ M. Süreyya Şahin, “Cin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 8/5.

³⁷ Davitson, **A Dictionary of Angels**, s. 20.

³⁸ İsfehâni, **el-Müfredât**, s. 261.

³⁹ Konuyla alakalı bir çalışma için bkz. Mehmet Emin Günel, “Şeytan’ın Saptırmasına İlişkin Kur’an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi”, **Kader** 17/1 (Haziran 2019), 185-206.

⁴⁰ el-A’raf, 7/175, 200, 201, 202.

⁴¹ el-Bakara, 2/36; Karşılaştırma için bkz: el-A’raf, 7/20, Tâhâ, 20/120.

⁴² Bu konuya çalışmanın üçüncü bölümünde temas edilecektir.

⁴³ el-En’âm, 6/112, en-Nas, 114/6, Âl-i İmran, 3/175, el-Bakara, 2/14.

Şeytana bu ismin verilmesi onun hakka uzak olması ve inatçılığı nedeniyledir. Bu sebeple hem insanlar hem cinler hem de hayvanlardan her isyankâr varlık için şeytan tabiri kullanılmaktadır.⁴⁴ Bununla beraber Araplar bir şeyin çirkinliğini belirtmek için de “*sanki şeytanın başı gibi*”, “*sanki şeytanın yüzü gibi*” şeklinde deyimler kullanarak kişinin veya durumun çirkinliğini belirtirler.⁴⁵ Kur’an’ı Kerim’in zakkum ağacını şeytanların başlarına benzetmesi⁴⁶ bu duruma bir örnek olarak verilebilir.⁴⁷

1.3. İblis Kavramının Etimolojik Tahlili

Dil bilimcilerin bir kısmına göre İblis kelimesi, بَلَسَ (belese) fiilinden türetilmiş olup Arapça olmadığı için gayri munsarif bir kelimedir. Diğer bir kısım dil bilim alimine göre, kelimenin اَبْلَسَ (eblese) fiilinden geldiği ve Arapça menşeli olduğu belirtilmekte, “*Allah’ın rahmetinden uzak, sekteye uğramış, pişman olmuş, ümitsizliğe düşmüş*” manalarına geldiği ifade edilmektedir.⁴⁸ Kaynaklarda yeryüzünde cinlerin fesat ve bozgunculuk çıkardıkları ve bu sebeple isyanından önce meleklere başında “*Azâzil*” veya “*Hâris*”⁴⁹ olarak adlandırılan İblis’in gönderildiği ve cinleri dağlara sürdüğü ifade edilmektedir. Bir süre yeryüzünde cinlere hakemlik etmesi nedeniyle “*el-Hakem*” ismiyle anılan İblis, bu görevindeki gurur ve kibri nedeniyle göğe çekilmiştir. Yine rivayetlerde İblis’in gökyüzüne çekilmesinin Hz. Âdem’in yaratılışına kadar sürdüğü ve göğün en alt tabakasında cinlerin komutasını üstlendiğinden bahsedilmektedir.⁵⁰

Kur’an’da ve muteber hadis kaynaklarında ismi geçmeyen Azâzil ise daha çok İbn Abbas’tan rivayet edildiği söylenen birtakım tefsirlerdeki nakillere dayanır.⁵¹

⁴⁴ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru’l-Fikr, 1399, 3/183-184.

⁴⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, 13/238.

⁴⁶ Saffât, 37/65.

⁴⁷ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Beğavi, **Meâlimü’t-Tenzil**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Usman Cum’a Dımevriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Daru Taybe, Riyad, 1409, 7/42. Geniş bilgi ve İbn Abbas’ın konuya yaklaşımı için ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, s. 242; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s.86.

⁴⁸ İsfehani, **el-Müfredât**, s. 60; İbni Manzur, **Lisânü’l Arab**, 6/29.

⁴⁹ Süleyman Ateş, “İblis”, **Kur’ân Ansiklopedisi**, Kuba Yayınları, İstanbul, 1989, 9/75; Salih Tuğ, “Azâzil”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, 4/311-312.

⁵⁰ Cafer b. Muhammed b. Cerir, et-Taberî, **Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Ayi’l-Kur’ân**, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan 2009, 1/502-503; Yazır, **Hak Dini**, 1/320; Süleyman Ateş, **Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1982, 1/58.

⁵¹ Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, 1/178.

Yahudi ve Hristiyan geleneğinde “*azazel*,” “*azael*,” “*hazazel*” şekillerinde geçen kelime, “*tanrının güçlendirdiği, kuvvetlendirdiği*” anlamlarına gelmektedir. Azâzil’le alakalı en eski bilgiler Yahudi inancında apokrif kabul edilen *Ölüdeniz Yazmaları*, diğer adıyla *Enoch (Hanok: Hz. İdris) Kitabı*’nda geçmektedir. Buna göre 200 kişilik bir ordunun komutanı olarak yeryüzüne inen Azâzil, ordusuyla beraber insan kızları ile birleşmeleri sonucu devler (nefilimler/nefiller) meydana gelmiş ve yeryüzünü ifsat etmeye başlamışlardır.⁵² Bu ifsat dolayısıyla tufan yeryüzünü kaplamadan önce tanrı bu melekleri cezalandırmış ve Azâzil de elleri ve ayakları melek Rafael tarafından bağlanarak, Dudael’deki bir çukura atılmıştır.⁵³ Nitekim İsrailiyat edebiyatında bu olay “*düşmüş melekler*” olarak geçmektedir.⁵⁴ Konunun İslam’ın temel kaynaklarında geçmemesi İsrailiyat’ın tefsire bir yansıması olarak okunabilir. Bu itibarla Azâzil ile ilgili nakilleri, Yahudi kültüründen tevarüs etmiş anlatılar olarak görmek daha isabetlidir.

Batılı dilbilimciler arasındaki yaygın kanaate göre ise İblîs kelimesi Grekçede “*en büyük şeytan*” manasındaki “*Diabolos*” kelimesinden Arapçaya geçmiştir.⁵⁵ Yine İblis için kullanılan “*Devil*” kelimesi de Grekçeden Latinceye geçen “*diabolos*” (iftiracı/suçlayıcı) kavramından türemiştir.⁵⁶ Fark edileceği üzere kelime Grekçede büyük şeytan anlamına gelirken, Latinceye ise iftiracı/suçlayıcı anlamlarına evrilmiştir. Dolayısıyla her iki mana da olumsuzluk içermektedir.

Kur’an-ı Kerim’e baktığımızda İblis kavramı toplamda on bir yerde geçmektedir. İblis’in geçtiği ayetleri iki kategoride toplamak mümkündür. Bunlar;

a) Hz. Âdem’in yaratılışı ve ardından verilen secde emrinin yerine getirilmemesini konu edinen ayetler,

⁵² Bkz. Tekvin, 6/1-4.

⁵³ Bu durum Enoch Kitabı’nda şöyle geçmektedir; *Sonra Tanrı Rafael’e dedi ki: “Azâzil’in elini ayağını bağla ve onu karanlığa koy. Dudael’deki çölde bir yer aç ve onu oraya koy. Üzerine sivri ve sert kayalar koy. Tamamen karanlıkla örtülsün ve sonsuza kadar orada kalsın. Yüzünü de kapat ki ışığı göremesin. Büyük yargı gününde Azâzil ateşe atılacak.* (Günyüz Keskin, **Enoch Kitabı**, Hermes Yayınları, İstanbul, 2011, s. 35.)

⁵⁴ Tarihten Günümüze Cin İnancının Geçirdiği Merhaleler başlığı altında konuyu ayrıntıları ile işleyeceğiz.

⁵⁵ Jeffery, **The Foreign Vocabulary of the Qur’ân**, s. 47.

⁵⁶ Russell, **Şeytan**, s. 33.

b) Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın cennetten çıkarılmasını konu edinen ayetler.⁵⁷

Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'de İblis kelimesinin kendisinden türediği eblese fiilinden türemiş “*müblisün*”⁵⁸ ve “*yüblisü*”⁵⁹ şeklinde “*ümitsizlik, ümidini yitirmek*” anlamında kullanımlar da mevcuttur. İblis kelimesinin bu çeşit fiil formunda kullanımlarının olması Batılı dilbilimcilerin kelimenin Latince “*Diabolos*” kavramından geldiği görüşünün isabetli olmadığını göstermektedir. Zira genel olarak isimlerin diller arası geçişlerde, fiil formunda da kullanıldıkları rastlanan bir durum değildir.

İblis'le ilgili bu değerlendirmelerden anlaşılıyor ki Hz. Âdem'e secde emrine kadar, onu isyana teşvik edecek ve kibirlenmesine neden olacak herhangi bir olay yaşanmamıştır. Ancak Hz. Âdem'e secde etmesi emredildiği vakit gurura kapılmış ve bu emri yerine getirmemiştir. Bunun devamında herhangi bir af talebinde bulunmamış ve Allah'ın rahmetinden ümidini kesmiştir. Bunun sonucunda da eblese fiilinin kapsamındaki “*ümidi kırılan, ümitsiz olan*” anlamında İblis adını almıştır.⁶⁰

Hz. Âdem'e secde etmeyerek hem huzurdan kovulan hem de İblis olarak işaret edilen bu varlığın⁶¹ aynı zamanda verilen emri yerine getirmemesi sonucu özgür irade sahibi olduğu da ortaya çıkmıştır. Artık İblis ve Âdem bir imtihan sürecine girmiş, Âdem sade bir insan halini almasına karşın, İblis onu ve soyunu yoldan çıkarmak için desiseler kuran⁶² salt kötücül bir varlığa evrilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de İblis'in mahiyeti hakkında pek bilgi verilmez. Sadece Âdem'e secde etmemesi sebebiyle “*Ben Âdem'den daha hayırlıyım. Çünkü beni ateşten, Âdem'i ise çamurdan yarattın.*”⁶³ demek suretiyle kendisinin hammaddesinin ateş olduğu kendi dilinden ifade edilmiştir. Dolayısıyla İblis'in melek mi, cin mi veya başka tür bir varlık mı olduğu Kur'an'da açıkça belirtilmez.

⁵⁷ Ayetler için bkz; el-Bakara, 2/34, el-A'râf, 7/11, el-Hicr, 15/31,32, el-İsrâ, 17/61, el-Kehf, 18/50, Tâhâ, 20/116, eş-Şuarâ, 26/95, Sebe', 34/20, Sâd, 38/74-75.

⁵⁸ el-En'âm, 6/44

⁵⁹ er-Rûm, 30/12

⁶⁰ Ebû Hayyan el-Endülüsî, **el-Bahru'l-Muhit**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, 1/304; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 1/509.

⁶¹ el-A'râf, 7/11-12, el-Bakara, 2/34, el-Hicr, 15/28-30, el-İsrâ, 17/61.

⁶² el-A'râf, 7/16-17, el-İsrâ, 17/62, en-Nisa, 4/118-119.

⁶³ el-A'raf, 7/12; Sa'd, 38/76.

Her ne kadar “*O cinlerdendi.*”⁶⁴ ifadesi geçmekteyse de buradaki “*cin*” kavramı hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu sebeple İslam alimleri İblis’in mahiyeti hakkında çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşleri iki başlık altında toplamak mümkündür;

1. İblis’in melek olduğunu savunanlar,⁶⁵

2. Onu cinlerin atası kabul edenler,⁶⁶

Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713)⁶⁷ ve Taberî (ö. 310/923) gibi ilk görüş sahiplerine göre⁶⁸, İblis başlangıçta melekler arasında buluyordu. Âdem’in yaratılması ve akabinde meleklerle secde emrinin verilmesi sonucu İblis’in secde etmekten imtina ettiği görülür.⁶⁹ Meleklerin secde emrini yerine getirip, İblis’in hariç tutulması emre uymadığını göstermekte ve buradaki istisna bu görüş sahiplerine göre aynı cinsten yapılan bir istisnadır. Bu tür istisnalara Arapçada “*istisna-i muttasıl*”⁷⁰ denilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için örnek vermek gerekirse “*Tüm çocuklar geldi, Ali hariç.*” cümlesinde tüm çocuklar insan cinsindedir, bununla beraber Ali de gelmemiş olmakla birlikte insan kavramı içine girmektedir.⁷¹

İblis’in melek olduğuyula alakalı İbn Abbas (ra)’tan da çeşitli rivayetler gelmiştir. Bu rivayetlere göre Allah’ın Âdem’i yaratmasından önce yeryüzünde cinler bozgunculuk çıkarmış, bu sebeple de İblis’in komutasında bir grup melek gönderilmiştir. İblis’in komutasındaki melek ordusu ile cinler arasında yaşanan savaş sonucu cinler dağlara ve adalara sürülmüş, yeryüzüne ise İblis ve ordusu yerleşmiştir.⁷² Diğer bir rivayette ise İbn Abbas, meleklerden cin adlı bir kabilenin

⁶⁴ el-Kehf, 18/50.

⁶⁵ Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb, **Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî**, (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), **Külliyetu’l-Âdâb**, Tanta, 1999, s. 151; Beğavî, **Meâlimu’t-tenzîl**, 1/104; Şihâbuddîn Mahmud el-Âlûsî, **Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî**, (thk. Ali Abdalbârî Atıyye), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1415, 1/231.

⁶⁶ Ahmet Saim Kılavuz, “Cann”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, 7/139-140.

⁶⁷ Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, 15/169-170.

⁶⁸ Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, 1/180-181.

⁶⁹ el-Bakara 2/34.

⁷⁰ İstisna konusu için bkz; Ebi Muammed Abdurrahman ed-Diyân İbn Hişam, **Şerhu Katru’n-Neda ve Bellu’s-Sada**, Daru’l-Mustafa, Dimeşk, 2010, s. 292

⁷¹ Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, 1/240-262-263-264; Kurtubî, **el-Câmi’**, 1/438-439; Âlûsî **Rûhu’l-Meânî**, 8/87.

⁷² Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, 1/238-239; Râzî, **Mefâtihu’l-gayb**, 19/184-185; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, **el-Ma’ârif**, (trc: Hasan Ege), Şelale Yay. İstanbul, ts., s. 18.

olduğu ve İblis'in de bu kabileden olduğunu söylemekte, isyanı sonucu Şeytan'a dönüştürüldüğünden bahsetmektedir. Yine rivayetin devamında *eğer melek olmasaydı secde emriyle emrolunmazdı* demektedir.⁷³ Tâbiînden Dahhak b. Müzahim (ö. 105/723)'in naklettiğine göre ise İbn Abbas İblis'in melek kabilesinden olup, ateşten yaratıldığını, "*Haris*" isimli bir cennet bekçisi olduğunu belirtmiş ve bu sınıfın dışında kalan meleklerin ise nurdan yaratıldıklarını söylemiştir.⁷⁴

İkinci görüş sahipleri ise Kur'an'ın "*Hani biz meleklerle, "Âdem'e secde edin" demiştik; İblis'ten başka hepsi secde ettiler. O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı...*"⁷⁵ ayetinden hareketle İblis'in cinlerden olduğunu belirtmektedir. Bu görüş sahipleri buradaki istisnada secdeyi reddeden İblis'in, meleklerden istisna edilmiş olduğunu ve bunu da iki farklı cins arasında yapılmış bir istisna kabul etmişlerdir. Bu istisna çeşidinin Arap dilindeki terimsel ifadesi "*istisna-ı munkatı*"dır.⁷⁶ Buna bir örnek olması kabilinden "*Tüm çocuklar geldi, fakat evin kedisi gelmedi.*" dediğimizde burada kedi (hayvan), çocuklardan (insan) istisna edilmiş olmaktadır. Buna göre meleklerin secde emrini yerine getirmesine karşın İblis'in bu emre itaat etmemesinin nedeni melek cinsinden olmamasıdır.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde İblis'in ateşten yaratıldığı açıkça beyan edilmekte⁷⁷ meleklerin ise yaratıldıkları hammadde açıklanmamaktadır. Ancak meleklerin de nurdan yaratıldıklarını Hz. Peygamberin hadislerinden öğrenmekteyiz.⁷⁸ Ayrıca Kur'an, İblis'in cinlerden olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Bu sebeple İblis'in menşeyini farklı bir cevherde aramak yersizdir. Şayet İblis meleklerden olsaydı, Allah'a isyan etmemesi gerekirdi. Bilindiği gibi melekler Allah'ın emrinden çıkmaz ve ona isyan etmezler.⁸⁰ İblis'in melek olmadığını

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/236-238-455-457; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/440.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/238-239-240-265; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/438-440.

⁷⁵ el-Kehf 18/50.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/439; Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Temyimi Bağdadî, *Usulü'd-din*, (thrc. Şemse'd-din, Ahmed), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002, s. 324; Ayrıca İstisna-i Munkatı hakkında bkz: İbn Hişam, *Şerhu Katru'n-Neda*, s. 293. Kur'an'daki başka istisna-i munkatı örnekleri için bkz: Zuhruf, 43/26, 27; el-Vakıa, 56/25, 26; Meryem, 19/62; en-Nisâ, 4/29, 92, 157; Yâsîn, 36/43, 44.

⁷⁷ Sâd, 38/76; el-A'râf, 7/12.

⁷⁸ Müslim, "Zühd", 60.

⁷⁹ el-Kehf, 18/50.

⁸⁰ et-Tahrim, 66/6; el-Enbiya 21/26-27.

delillerinden birisi de cinlerin çoğalma ve nesillerinin olmasının yanında,⁸¹ meleklerin erkeklik- dişilik ve soylarının devamının söz konusu olmamasıdır.⁸² Bu deliller ışığında baktığımızda İblis'in meleklerden olma durumu mümkün görünmemektedir. Ayetteki istisnadan maksadın melek ve cinlerin aynı cins iki varlık olduğu değil, aksine meleklerin ve İblis'in bir arada yaşadığını belirtmek için olmalıdır. Ayrıca daha önce bahsettiğimiz İblis'in meleklerden olduğu görüşünün de menşei kanaatimizce İsrailiyat kaynaklı Azâzil adlı Yahudilikteki düşmüş melek fikri olsa gerektir. Zira bu düşüncede de İblis'in önceleri melek olduğu ancak daha sonra işlediği birtakım suçlar dolayısıyla İblis'e dönüştüğü ifade edilmektedir.

Cinler denince akla ilk gelen kavramlardan birisi de sihir kavramıdır. Bu itibarla cinlerle ilintili olduğu kabul edilen hem sihir hem de onun kapsamına giren büyü kavramlarını ele almayı uygun görüyoruz.

1.4. Sihir Kavramı

Arapça “s-h-r” harflerinden oluşan “bir şeyi olduğundan farklı gösterme, hile, aldatma, birinin gönlünü çelme, ilgisini çekme” anlamlarındaki fiilden mastar olan sihir (سِحْرٌ) kelimesi, “hile yapma, aldatma, sebebi gizli kalan iş” anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır.⁸³ Râğıb el-İsfahânî sihri daha çok illüzyon manasında “göz boyama, el çabukluğu, yaldızlı sözler söyleme, şeytanla yakınlık kurarak ondan yardım alma ve bununla eşyaların şeklini değiştirme iddiası, hile ve aldatma” şeklinde açıklamaktadır.⁸⁴ Ayrıca sihri “kötü ruhlu varlıkların meydana getirdiği fiiller” ve “meydana geliş şekli müphem olan şeyleri, gerçeğe aykırı şekilde gösterme işlemi” olarak açıklayanlar da bulunmaktadır.⁸⁵ Türkçede sihir anlamında daha çok büyü tabiri kullanılmakla beraber, el çabukluğu ve illüzyon gibi teknikleri

⁸¹ Bkz; el-Cin, 72/6; el-Kehf, 18/50.

⁸² Sâffât, 37/149; el-Zuhuf, 43/19; Konu hakkındaki görüşler için bkz. Neseî, **Akâidu'n-Neseî**, s. 3; Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 305.

⁸³ Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, **Müntehabu min Sahih el-Cevherî**, ts., (Şamile içinde), 1/2271; Cevherî, **a.g.e.**, 2/679; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzî, **Muhtaru's-Sihah**, el-Mektebetu'l-Asriyyetü, Beyrut, 1999, s. 143.

⁸⁴ İsfahânî, **el-Müfredât**, “shr” md.; Ebû'l-Hasen İbn Side, **el-Muhassas** (thk: Halil İbrahim Ceffal), Dar'u İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1996, 1/290. Kur'an'da bu manada kullanım için bkz: Mûsâ: “Yok, (önce) siz atın” dedi. Bir de ne görsün, onların ipleri ve değnekleri yaptıkları sihirden dolayı kendisine hızla sürünür gibi görünüyor. (Tâhâ, 20/66)

⁸⁵ Cessâs, **a.g.e.**, 1/51-57; Râzî, **Mefâtifu'l-gayb**, 3/187; Ebü'l-Beka el-Kefevî, **el-Külliyât** (nşr. Adnân Dervîş- Muhammed el-Misrî), Dımaşk, 1981-82, s. 510.

de içinde barındırmasından dolayı sihrin büyüden daha genel bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.

İlkel topluluklarda önemli bir yere sahip olan sihir Mısır, Babil, Hint gibi birçok kadim medeniyette var olagelmıştır. Ancak sihrin tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığını tespit etmek çok zordur. Bununla birlikte sihrin tarihçesiyle ilgili araştırmalarda, Babilliler döneminde yaygın bir şekilde sihir yapıldığı ve aynı zamanda yıldızlarla ilgili çalışmaların da mevcut olduğu görülmektedir. Yıldızlarla ilgili bu tür çalışmaların ise Hz. İdris (Hanok, Enoch) peygamber döneminden kaldığı ifade edilmektedir. Belki de bu anlayış Hz. İdris'in kalemle yazı yazan, yıldızlar ve hesaplama işleriyle uğraştığı bilinen ilk kişi olması dolayısıyladır.⁸⁶ Öte yandan Yahudi ve Hristiyan inancında her ne kadar büyü yapanlar şiddetli bir cezaya çarptırılmış olsalar da bu tür uygulamaların önüne geçilememiştir. Cahiliye Araplarına baktığımızda da sihrin oldukça yaygın olduğunu görürüz. Onlar tılsım,⁸⁷ havas,⁸⁸ rukye,⁸⁹ azâim⁹⁰ ve şa'beze⁹¹ gibi büyü ve sihir çeşitlerini biliyor ve yapıyorlardı. Ayrıca büyü ve sihrin cinler vasıtasıyla yapıldığına inanıyorlardı. Cahiliye Araplarının en fazla uyguladıkları sihir türü cinlerle bağlantı kurularak yapılan "*azâim*" idi. Kaynaklarda daha çok Cahiliye döneminde Yahudilerin büyü ve sihir uygulamaları yaptıkları, ancak bununla beraber Necranlı Arapların sihir eğitimi aldıkları ve Yemenlilerin kalelerini İranlılara karşı korumak amaçlı tılsımlar yaptıkları bildirilmektedir.⁹² Yine Cahiliye Arapları usta şairlerin ve gelecekte haber veren kâhinlerin/müneccimlerin bu yeteneklerini "*reîy/tâbi*" dedikleri cinler

⁸⁶ Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevil** (Mecmau't-Tefasir Kenarında), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 4/165.

⁸⁷ Tılsım: Aktif semavî güçlerin pasif yer güçleriyle temasa geçerek onları etkilemesinden söz eden bir ilim. (Bkz. Hacı Halife Mustafa Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, 2/1114.)

⁸⁸ Havas: Nesnelere harf, kelime ve duaların gizli özelliklerinden faydalanarak gaybdan haber verdiği veya varlıklar üzerinde etkili olduğu ileri sürülen ilim. (İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, "hss" md.)

⁸⁹ Rukye: Hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme anlamında bir terim. (Canan İbrahim, **Kütüb-i Sitte Muhtasar Tercüme ve Şerhi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, 9/330; Yazır, **Hak Dini**, 10/476.)

⁹⁰ Azâim: Melek, cin ve şeytan gibi gaybi varlıkların çeşitli metotlarla (kişinin manevi ve ruhi gücüyle bu varlıklara yönelmek suretiyle) itaat altına alındığı iddia edilen ilimdir. (Süleyman Uludağ, "Azâim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, 4/299-300.)

⁹¹ Şa'beze: El çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme, hokkabazlık. (İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, "şa'beze" md.)

⁹² Müslim, "Zühd", 73; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, 2/181, 217.

yoluyla elde ettiklerini zannettiklerinden dolayı Hz. Peygamber için “*kâhin*”, “*sâhir*” ve “*mecnûn*” demişlerdir.⁹³

Sihirle ilgili verdiğimiz bu tarihi gelişimden de anlaşılacağı üzere, olağanüstü durumlardan birisi olarak kabul edilen sihrin ve bununla beraber sihrin bir alt dalı olan büyüünün ilk defa nerede, ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı belli değildir.⁹⁴

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda sihir kelimesi türevleriyle birlikte altmış yerde geçmektedir. Bununla beraber, Kur'an'daki “*sihir*” kavramı büyüü de içine alacak derecede daha geniş anlamlıdır.⁹⁵ Kur'an'daki sihir kavramının büyük çoğunluğu Hz. Mûsâ, Hz. Harun ve Hz. Peygamberle ilgili ayetlerde geçmektedir. Ayrıca Hz. Salih, Hz. Şuayb ve Hz. İsa'nın geldikleri kavimler tarafından kendilerine “*sihirbaz*” veya “*büyücü*” denildiğinden bahsedilirken, yine sihir kelimesinin türevleri kullanılmıştır. Peygamberler hakkında söylenen bu sözlerin iftira olduğunu belirten Kur'an, öteden beri inkarcıların peygamberlere bu tür sözler söylediklerini belirtmektedir.⁹⁶ Bununla birlikte, inkârcıların peygamberlere nispet ettikleri “*sâhir*” nitelemesinden gerçek anlamda bir sihre maruz kalındığı sonucunun çıkarılması isabetli değildir. Burada “*sihir*” kavramı, daha çok peygamberin getirdiği vahyin insanlar üzerinde oluşturduğu derin tesiri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu bağlamda, inkârcılar hem peygamberin davetinin muhataplar üzerinde etkili olduğunu kabul etmekte, hem de bu etkiyi toplum nezdinde itibarsızlaştırmak amacıyla onu “*mecnûn*” ve “*sihirbaz*” gibi sıfatlarla nitelendirmektedirler. Böylelikle peygamberin çağrısına icabet etme potansiyeli taşıyan bireylerin zihinleri bulandırılmakta ve toplumun peygamberden uzaklaştırılması hedeflenmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de genel olarak sihrin üç şekline temas edildiği müşahede edilmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz; **1-** Hz. Mûsâ döneminde Mısır'da icra

⁹³ et-Tûr, 52/29; el-Kalem, 68/2.

⁹⁴ Nâsır Mekârim Şirâzî, **el-Emsâl fi Tefsiri Kitâbillahi'l-münzel**, Dar'u İhyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, 2005, 1/229.

⁹⁵ Hikmet Tanyu, “Büyü”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, 6/501-506.

⁹⁶ Muhammed Fuad Abdülbaki, **el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Şur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, 1945, “şhr” md.

edilen sihir; günümüzde “*illüzyon*” denilen göz boyama şeklindeki uygulamadır.⁹⁷ 2- Bakara Sûresi 102. ayette⁹⁸ geçen ve semavî güçlerden yardım alınarak yapılan sihir çeşididir. 3- Felak Sûresi 4. ayette “*النَّفَّاثَات*” (üfürükçüler, düğümlere üfleyen kadınlar) ifadesiyle Allah’a sığınılması emredildiği sihir çeşididir. Sihrin birçok çeşidi olmakla beraber, konumuz açısından azâim uygulamasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Azâim yoluyla itaat altına alınan varlıkların gölgeler haline yani fizik alemdeki görünür hale getirilerek yapılan biçimine “*teshîrû'l-cin*” veya “*istihdar*” denilmektedir. Bu işlemin tam tersi için yapılanına ise “*ilmü'l-ihfâ*” denir. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu böyle bir uygulamanın mümkün olduğu kanaatindedir. Hatta Taşkoprizade azâimle savunulan bir kalenin, yine azâimle etkisiz hale getirilerek Gazneli Mahmud tarafından fethedildiğinden bahsetmektedir.⁹⁹

1.5. Büyü Kavramı

Tarihi süreçte büyü ve büyücülüğe baktığımızda büyü ve cencilik daima beraber ve yan yana bulunmuş iki olgudur. Dolayısıyla büyü ve cin sürekli iç içe geçmiş, büyüün olduğu yerde cin, cinin olduğu yerde ise daima büyüün varlığından bahsedilmiştir. Çalışmamızla bu derece ilintili olması hasebiyle büyüün etimolojik tahlilini yapmakla iktifa edeceğiz. Ancak konuyu üçüncü bölümdeki *Büyü ve Sihir Bağlamında Cin Algısı* başlığı altında detaylı bir şekilde işleyeceğiz.

Eski Türk dilinde “*bügi, bügü*” şeklinde yazılan kelime “*sihirbaz ve din adamı*” gibi anlamlara gelmekteyken, sonraki süreçte kelime “*akıllı*” anlamını kazanmış ve “*bilge*” kelimesiyle eşanlamlı hale gelmiştir.¹⁰⁰ Batı dillerinde Grekçe “*magos*” kelimesinden türetilmiş “*magi*”, “*magic*” ve “*magie*” şeklinde

⁹⁷ Tâhâ, 20/66; Râzî'nin illüzyon hakkındaki değerlendirme ve verdiği örnekler için bkz: Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 3/624; Bugün ülkemizde de sihir kelimesi daha çok bu anlamda kullanılmaktadır.

⁹⁸ Onlar, Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil zarar verenini öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilserlerdi! (el-Bakara 2/102).

⁹⁹ Ahmed Efendi Taşkoprizâde, **Mevzûâtü'l-ulûm** (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), İstanbul, 1313, 1/398; Uludağ, “Azâim”, 4/299-300.

¹⁰⁰ Bkz; Kâşgarlı Mahmud, **Dîvânu Lûgati't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin**, (çev. Ahmet B. Ercilasun- Ziyat Akkoyun), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2018, 1/428; 3/228.

kullanılmıştır. Eski İnan dili olan Pehlevicede büyü kavramı “*magu*” sözcüğüyle ifade edilmekte ve kadim İnan’da doğaüstü güçleri kullanabildiğine inanılan Med kabilesi mensuplarına da “*maguş*” denilmektedir.¹⁰¹ İslami kaynaklarda “*mecûs*”, ve “*mecûsî*” olarak ifade edilen bu kimselerin büyücülük faaliyetleriyle uğraşan ve gaybdan haber verdiği iddia edilen kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Kavramın tüm anlamları göz önüne alındığında büyüü “*İnsan ve tabiatla ilgili olarak, birtakım gizli güçlerle insanın geleceği üzerinde etkiler meydana getirme, yönlendirmede bulunma gibi işlem ve davranışlar*” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁰² Büyünün temel amacı insanları veya doğayı etki altına alarak kontrol etme ve çeşitli varlıklara iyilik veya kötülük yapmak suretiyle menfaat sağlamak şeklinde gerçekleşmektedir. Bu menfaat amaçlarını kadın elde etme, çocuk sahibi olma, çok mal elde etme, düşmanı yenme ve hastalıktan kurtulma şeklinde sıralayabiliriz. Büyü, olağanüstü güce veya bilgiye sahip olduğuna inanılan kişilere yaptırılır. Bu tür kişiler toplumdan topluma değişmekle birlikte *şaman, hekim, sihirbaz, büyücü* gibi isimlerle anılır ve güçlerini iyiye veya kötüye kullanabileceklerine inanılır. Büyü yapılırken genel olarak cinler, şeytanlar, ruhlar, çeşitli cisim ve şekiller, canlı veya ölmüş hayvanlar kullanılmaktadır. Büyücü tılsımlı sözleri, iksirleri, büyü teknik ve usullerini bilen kişidir.

Tarih boyunca büyü uygulamaları yapılmakla beraber özellikle Mezopotamya bölgesinin önemli olduğu görülmektedir. Zira bölgede hüküm süren Akadlılar, Babilliler ve Asurlular kötü cinlerden korunmak için çeşitli muskalar kullanıyordu. Özellikle Babillilerde büyü hayatın her alanında oldukça yaygındı.¹⁰³

İslamiyet’ten önceki Arap coğrafyasına baktığımızda ise Cahiliye Araplarının yaygın bir şekilde büyü ve sihirle meşgul olduğu müşahede edilmektedir. Onlar cencilik, fal okları, yıldızlara bakmak, düğüm atma, üfleme gibi uygulamalarla büyücülük faaliyetlerini yürütüyorlardı. Ayrıca büyücülerden çekiniyor ve onlara saygı gösteriyorlardı. Aynı durumu İslam’ın neş’et ettiği dönemde Hz. Peygamber’i

¹⁰¹ Magu kökünden türemiş bulunan “*mecûs*” ve “*mecûsî*” kelimeleri, büyü vasıtasıyla birtakım işleri gerçekleştirdiğine inanılan din adamları grubu anlamına gelir.

¹⁰² Tanyu, “Büyü”, 6/501; Komisyon, TDK (Türk Dil Kurumu), **Büyük Türkçe Sözlük**, Ankara, 2018, s. 611.

¹⁰³ Sedat Veyis Örneç, **100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, İstanbul, 1971, s. 127, 133, 150.

inkâr amacıyla kullanarak, Hz. Peygamber için “*sâhir*” (sihirbaz) demişlerdir.¹⁰⁴ İslam dini ise büyü ve sihir gibi uygulamalara kesin bir dille karşı çıkmış ve bu tür faaliyetleri büyük günahlardan saymıştır.¹⁰⁵

Büyü ile ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra bakıldığında büyüde menfaat amaçlı bir durum bulunmaktadır. Allah, peygamber veya kutsal kitap gibi dinin esasını oluşturan öğeler büyücülükte önemsenmez, hatta kimi zaman büyü yapmanın temel gayesi tanrının irade ve kudretinin ötesinde bir durum ortaya koyma iddiasıdır. Belki de bundan dolayıdır ki büyü, semavî dinlerde büyük günahlardan kabul edilmiştir. Zira bir anlamda büyü, Allah’ın evrene koyduğu sünnetullahı (evrensel yasaları) devre dışı bırakıp, bu yolla insanın kendisini ilah mertebesine yükseltme çabası olarak görülebilir.

Cin kavramıyla ilgili kavramları açıkladıktan sonra, insanlık tarihi boyunca cin algısının geçirdiği merhaleleri irdeleyebiliriz.

2. Cin Algısının Tarihten Günümüze Geçirdiği Merhaleler

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için eski topluluklardan günümüze kadar cin ve şeytan algısının geçirdiği merhaleleri incelemek yerinde olacaktır. Bu itibarla tevhit inancından sapmış veya tevhit inancının dışında kalan dinlerde tanrının yardımcıları ya da onun işlerini yürüten varlıklar olarak telakki edilen cinler, insanlık tarihi kadar eski ve neredeyse her dinde bulunan ortak paydalardan birisi olduğu görülmektedir. Ancak her ne kadar cin inancı insanlık tarihi kadar eski olsa da bu durum bazı kişi veya grupların cinleri farklı şekilde anlamalarına engel olamamıştır. Zira bahsi geçen bu kişi veya gruplar,¹⁰⁶ Kur’an ve hadislerde geçen cinlerle alakalı bilgilerin tarihsel süreç içerisinde başka kültürlerden alınıp, Cahiliye Araplarının zihin dünyalarında yer edinmesi sebebiyle İslam’ın temel kaynaklarında yer edindiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla cin olarak bilinen varlıkların aslında var olmadıklarını, fakat Cahiliye Arapları böyle varlıkların mevcudiyetine inandıkları

¹⁰⁴ Müşriklerin bu tutumu için bkz; Sâd 38/4; ez-Zâriyât 51/52.

¹⁰⁵ Bkz: Buhârî, “Vasâya”, 23; Müslim, “İman”, 141-146; Ebû Davûd, “Vasâya”, 10.

¹⁰⁶ Örneğin; Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2012, C:10, S:2; Saadettin Merdin, “Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme” Basılmamış Doktora Tezi, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2019; Muhammed Reşîd b. Ali Rıza, **Tefsîrü'l-Menâr**, Mısır, 1990, 1/215; Mevlâna Muhammed Ali, **Meal-Tefsir**, 813, Dipnot: 14a.

için Kur'an onların bu kabullerini baz alarak bu tür varlıklardan bahsetmektedir. Diğer bir yaklaşımda ise cin kavramını fiziki düzleme çekme gayreti öne çıkmaktadır. Bu düşünceye göre aslında cinler yeryüzünde bulunan fiziki varlıklardır. Dolayısıyla İslami kaynaklarda bu kavramla ilgili ifadeler gaybî bir varlık olan cinler olarak değerlendirilmemelidir.¹⁰⁷ Bu sebeple biz, konunun daha iyi kavranması ve ileride detaylandıracağımız bu görüş sahiplerine vereceğimiz cevaplara temel olması amacıyla bu başlık altında tarihsel süreci geniş bir perspektiften inceleyeceğiz.

Her ne kadar çalışmamızın konusunu cinler oluşturuyor olsa da cin inancı, melek ve şeytan kavramlarından ayrı düşünülemez. Zira daha önce de bahsettiğimiz üzere cin kavramı genel manası itibariyle tüm görünmeyen varlıklara şamildir. Bu sebeple de tarihsel süreç içerisinde cin, melek, şeytan ve yeri geldiğinde tanrı kavramı iç içe geçmekte, bazı kültürlerde cin dendiğinde bugün kullandığımız manadaki metafizik varlıklar anlaşılırken, kimi zaman da bu kavramdan melekler veya alt ilahlar kastedilebilmektedir. Bu itibarla cin inancını tarihsel bir süreç içerisinde incelememiz gerekirse şu şekilde bir sıralama takip edilebilir;

2.1. Kadim İnanışlarda Cin İnancı

1- Sümerler: Sümer inancında cinler/demonlar, hibrit/karma varlıklar olarak kabul ediliyordu. Bu varlıklar kimi zaman tanrıların yardımcıları olur, kimi zaman da kendilerini efsunlayan kişilerin koruyucuları olabilirdi. Bu varlıkların büyük çoğunluğu iyi-kötü ayırmadan insanlara saldırır, az bir kısmı ise insanları koruyan melekler olarak telakki edilirdi.¹⁰⁸ Sümerlerde hastalıkların ve kötülüklerin sebebi olarak cinler kabul edilir ve bundan korunmak için büyü veya sihir kullanılırdı.¹⁰⁹ Zaman içerisinde Sümerler cinleri iyi ve kötü cinler olarak tasnif etmiş, kötü olanlarına “*Kötü Utukku*”, iyi olanlarına da “*İyi Utukku*” adını vermişlerdir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Bkz. Adem Dölek, “Mikroplar Cinlerin Bir Nev’i mi?: Bir Hadis Yorumunun Tenkidi”, **Hadis Tetkikleri Dergisi** 3/1 (Haziran 2005), 107-118; Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 813, Dipnot: 14a.

¹⁰⁸ Lorenzo Verderame, “Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature”, arege-2012-0008, s. 118-119

¹⁰⁹ Jean Bottero, **Kötülük Sorunu**, (çev. M. Emin Özcan), **Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, (Ed.: Y. Bonnefoy), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, 1/1021-1033.

¹¹⁰ Teresa Bane, **Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures**, McFarland & Com., North Caroline 2012, s. 321.

Ayrıca Bâbil, Asur ve Sümer inançlarında “*Lilu*”, “*Lilutu*” ve “*Ardat*” şeklinde üçlü bir grup da bulunmaktadır ve bu varlıklar kimi zaman cin, kimi zaman melek ve bazen de şeytan olarak yorumlanmaya müsait görünmez varlıklar olarak anlaşılmaktadır.¹¹¹ Yine Sümer inancına baktığımızda dişi şeytan/cin Lilith’de¹¹² oldukça önemli bir karakterdir. Bu karakter, geceleyin erkeklerin rüyalarına girerek onlarla cinsi münasebet yaşar,¹¹³ insanlığa düşman olması ve kısır olması nedeniyle yeni doğan bebekleri zehirleyip, öldürür. Zaman içerisinde dönüşüm yaşayarak Yahudi Talmud’un da Hz. Âdem’in ilk eşi olarak gösterilen dişi cin de bu varlıktır.¹¹⁴

Sümerler insanın yaratılışını da cinlere/şeytanlara dayandırmaktadırlar. Bu inanişâ göre insanlar, evrene kötülük tohumları saçan cinlerin veya şeytanların başı Kingu’nun kanını ve ilkel tanrıça Tiamat’ın parçalanan gövdesinden alınmış bir miktar topraktan doğmuşlardır.¹¹⁵ Yine Sümer ve Sami dinlerinde başa gelen felaketler iblislerden geliyor, Bâbil ve Asur inançlarında ise insanların bedenleri iblislerin ikametgahı olarak telakki ediliyor ve bu varlıkların insanlara musallat oldukları kabul ediliyordu.¹¹⁶ Ancak Sümer inancındaki tanrılar, zaman içerisinde dönüşüm yaşayarak azalmıştır. Bu tanrıların bir kısmı kötü cin olarak kalmış, bir kısmı da meleğe dönüşmüştür.¹¹⁷

¹¹¹ Ali Erbaş, “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy: 1, 1996, s. 109-111; Şahin, “Cin”, 8/4.

¹¹² Sümer dilinde “*fırtına*” ve “*rüzgâr*” anlamlarına gelen “*lil*” kelimesinden türeyen Lilith kavramı, yine Sümer dilinde cin ve şeytan tasallutundan kurtulmak için yazılan eserlerde de “*lilu*”, “*lilitu*” ve “*ardat lili*” şekillerinde kullanılır. Bu terkiplerin hepsi “*fırtınalı rüzgarlara hükmeden ruhlarla*” ilişkilidir. “*Lil*” kelimesinin başka bir anlamı da “*zehir ve salgın hastalık*” demektir. Mezopotamya inançlarında “*şeytan*” olarak tasvir edilen *lil*, “*hastalık getiren rüzgâr*” manasında kullanılır. Ayrıca Yahudi inanişında Lilith’in kocası olduğu söylenen “*Samael*” de etimolojik olarak bakıldığında “*samm*” kelimesinden gelmekte ve bu kelime “*zehir*” anlamına gelmektedir. Kelimenin ilişkili olduğu başka bir kavram ise Asya ve Afrika çöllerinde genelde ilkbahar-yaz aylarında ortaya çıkan “*Simum*” adlı salgın hastalık ve veba taşıdığı söylenen bir rüzgârdır. Detaylı bilgi için bkz; Aynur Çınar, “Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça’nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni”, **bilimname**, Sy: 35, 2018, s. 363-395. Ayrıca Anadolu’da Umay Ana, Alkarası, Albasması, Ümmü Sıbyan ve Cahiliye Araçlarındaki Si’alâh (dişi cin) gibi cinni varlıklar da Lilith’in bir dönüşümü olabilir. (Mehdi Rezaei, “Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir El Yazmasında Ümmü Sıbyan’ın Tasviri”. **Milli Folklor**, 2021, C.17, S.132, s. 114-25.)

¹¹³ Hartmut Schmökel, “Sümer Dini II” (çev. M. Turhan Özdemir), **Ankara ÜFD.**, C.21. S.1, s. 368.

¹¹⁴ Çınar, **Lilith**, s. 363-395; Schmökel, “Sümer Dini II”, s. 367-390.

¹¹⁵ Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, (çev. Sema Rifat), Om Kuram, İstanbul, 2001, s. 124.

¹¹⁶ Gerald Messadie, **Şeytanın Genel Tarihi**, (çev. Işık Ergüden), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 172-176.

¹¹⁷ Emil G. Hirsch vd., “Demonology”, **Jewish Enc.**, 4/514; Ali Erbaş, “Melek”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2004, 29/38.

2- Asur ve Babilliler: Asur ve Babillilerde de cin ve ruh inancı mevcuttur. Asurluların “*edimmu*” adını verdikleri kötü ruhlar bulunuyordu. İnanışa göre edimmular öldükten sonra kendileri için ayin yapılmayan ve bundan dolayı da dünyaya geri dönen ruhlardı. Asur ve Bâbil inançlarında tıpkı Sümerlerdeki gibi cinlerin genel adı “*Utukku*” idi. Genel olarak Sami kavimlerde cinler, yaratılış itibariyle insanlardan farklı ve çeşitli sınıflara ayrılmış varlıklardır. Bazı cinler melez/hibrit, bazıları erkek, bazıları kadın kimisi de kötü karakterli ve yarı insandır. Cinler felaketlerin, salgın hastalıkların ve daha pek çok kötülüğün müsebbibi olarak kabul edilirler. Boğa, panter, kuş ve yılan gibi çeşitli hayvanların şekillerine bürünebilirler. Bununla beraber cinlerin şerrinden korunmak amacıyla başta çocuklar olmak üzere insanlara efsunlu tabletlerden muskalar takılırdı.¹¹⁸

Kadim Mezopotamya toplumlarının genelinde şeytan, insan bedenine giriyor ve bunun sonucunda da çeşitli hastalıklara sebep oluyordu. Şeytanın vücuttan dışarı atılması için çeşitli ayinler yapılıyor ve bununla beraber şeytanın tasallutuna uğrayan kişi kırbaçlanıyordu.¹¹⁹

3- Mısırlılar: Eski Mısırlılarda da cin inancı mevcuttur. Cinler Tanrı “*Ra*”nın düşmanları olarak görülürlerdi. Yine onlar eşek, yılan, kertenkele gibi hayvanlar ve siyah tenli insanların şekillerine girebilirlerdi. Bununla beraber Antik Mısırlılar gökteki cinlerin de kuş gibi uçan hayvanların şekillerine girdiklerini düşünüyorlar, cinlerin sar’a ve delilik gibi hastalıklara sebep olduğuna da inanılıyordu. Ayrıca yılan, timsah ve maymun şeklinde olan cinler, sık sık öteki aleme gidebilirlerdi.¹²⁰

4- Yunanlılar: Antik Yunan düşüncesine baktığımızda Heredot (M.Ö. 485)’un belirttiğine göre Homeros (M.Ö. 8. yy.) ve Hesiodos (M.Ö. 7. yy.) gibi şairler, çok tanrılı Yunan dininin meydana gelmesinde önemli rol üstlenmişlerdir.¹²¹ Bu düşünürler tüm nesnelere içlerinde bir ruh (psyhe) taşıdığını ve yine bu

¹¹⁸ Ernest Zbinden, **İslam’da ve Eski Ortadoğu’da Cin ve Ruh İnançları**, (trc. Ekrem Sarıkcıoğlu), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts., s. 122- 124; Şahin, “Cin”, 8/5.

¹¹⁹ M. Cemil Uğurlu, “Hipokrat”, **Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası**, c.50, Sy: 2, 1997, s. 68.

¹²⁰ Şahin, “Cin”, 8/5.

¹²¹ Ahmet Aslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, Bilgi Üniversitesi Yayınları., İstanbul, 2010, s. 366.

nesnelerin tanrılarla dolu ve canlı olduğuna inanıyorlardı.¹²² Ayrıca Antik Yunan kültüründe daha önce de bahsettiğimiz gibi bir daimon fikri de mevcuttu. Daimonlar ile tanrılar ilk ayıran ve onları iyi-kötü şeklinde kategorize eden kişi Hesiodos'tur. Ona göre bir kimse öldüğünde ruhu bu dünyada daimon olarak yaşamını sürdürmeye devam eder.¹²³ Daimon kavramına baktığımızda ilk zamanlar daha çok “*melek*” ve “*ulvî varlık*” şeklinde anlaşılırken, zaman içerisinde “*insanları taciz eden, zihnen ve bedenen onları çeşitli sıkıntılara düşüren habis ruhlar*” haline evrilmiştir.¹²⁴

Platon (M.Ö. 347) ise daimonları bir çeşit alt tanrı, arabulucu/muhafız ruh, diğer bir deyişle bir tür tanrıların vekilleri şeklinde anlamış, böylelikle onları melek kategorisine indirmiştir. Yine daimonların hem ölümsüz ve tanrısal özelliklere sahip oldukları hem de bedensel veya yarı bedensel, aynı zamanda da zeki ve duygusal özelliklere sahip insani vasıflara haiz oldukları görülmektedir. Yine Platona göre daimonlar üst alem ile dünya arasında elçilik yapıyor, bununla beraber bu varlıklar arasında sadece cinler insan hayatına müdahale edebiliyorlardı.¹²⁵ Buradan da anlaşılmaktadır ki daimon kavramı zaman içerisinde farklı anlamlar kazanmış bazen melek/yüce varlık olarak bazen de kötü/habis ruh olarak anlaşılmıştır. Nitekim ilk zamanlar ulvî varlık anlamında kullanılan *daimon* ve *daimonion* kavramları, günümüz batı dillerinde “*demon*” haline dönüşmüş ve “*kötü, habis ruh*” anlamını kazanmıştır. Hatta batı kültüründe geniş bir demonoloji külliyatı da oluşmuştur.¹²⁶

Platon'un cin anlayışı zaman içerisinde Aristo (M.Ö. 322), Empedokles (M.Ö.?), Demokrit (M.Ö. 370)'in cin/demon kavramına bakışlarını da etkiledi. Cin inancı Plutarch (M.Ö. 120)'a kadar geldikten sonra tamamen teşekkül etti ve bunun sonucunda Plutarch demonolojinin kurucusu oldu. Plutarch'a göre cinlerin/demonların bazıları iyi bazıları ise kötüdür.¹²⁷ Yunan demonlarının tam

¹²² Şafak Ural, **Bilim Tarihi I**, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994, s. 65-67

¹²³ Çiğdem Dürüşken, “Antikçağ'da ‘Psyche’ Kavramına Genel Bir Bakış I”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, sy: 29, 1994, s. 83-84.

¹²⁴ Akın, **Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik**, s. 218; Şahin, “Cin”, **DİA**, 8/5.

¹²⁵ Valentino Gasparini, “Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism”, **Numen**, sy: 58, 2011, s. 703-710.

¹²⁶ Russell, **Şeytan**, s. 33; Demonoloji ile ilgili **Demonology and devil-lore** (Moncure Daniel Conway), **Demoniality Or Incubi and Succubi** (Ludovico Maria Sinistrari), **The Dictionary of Demons: Expanded & Revised: Names of the Damned** (Michelle Belanger) eserlerini örnek verebiliriz.

¹²⁷ Jeffrey Burton Russell, **İblis**, (çev. Ahmet Fethi), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 53.

olarak nasıl meydana geldiği hakkında birkaç düşünce mevcuttur. Zira Antik Yunan düşüncesinde demonları, tanrılar ve nymphs/perilerin birlikteliği sonucu dünyaya gelen gayr-i meşrû çocuklar olarak gören düşüncenin aksine, ilk nesil insanların veya ölen kahramanların ruhları şeklinde düşünenler de mevcuttur.¹²⁸

Özetle Antik Yunanda daimonlar, kimi zaman tinsel varlık olarak, kimi zaman koruyucu melek olarak, kimi zaman da ikinci dereceden tanrılar olarak kozmik düzlemde insanlar ile tanrılar arasında bir seviyede kendilerine yer bulmuşlardır.¹²⁹

5- İrânlılar: Kadim İrân inancında kozmik düzenin korunması birçok tanrı tarafından üstlenilmiştir. Antik Yunan'da Zeus'un üstlendiği role karşılık olarak eski İrân'da Zerdüş (M.Ö. 6.yy.) büyük bir dönüşüm yaparak Mithra-Ahura'yı, Ahura Mazda'ya dönüştürmüştür. Bunun devamı olarak da diğer tanrıları Ahura Mazda'nın yardımcıları olarak nitelemiş (bir nevi melek olarak), bu itibarla da bir tür tek tanrıcılık sistemi kurmuştur. Böylelikle Ahura Mazda ezeli tek tanrı, diğer tanrılar ise onun tarafından yaratılmışlardır. Yine Zerdüş'e göre Yazatalar/Yezdan ise "*melekler ve iyi huylu cinler*" olarak telakki ediliyordu.¹³⁰ Zerdüş birçok eski tanrı ve tanrıçayı yazatalara/tapılan cinleri dönüştürerek onları Ahura Mazda'nın yardımcıları haline getirmiş ve eski İrân dininden kalma cinlere kurban kesilmesi geleneğini de yasaklamıştır.¹³¹ Kadim İrân dinindeki cinler erkek olarak kabul edilirken, zamanla dişi cinlerin olduğu inancı da gelişmiştir. Cinlerin Zerdüşlük'teki "*dakhma*" denilen ölü bedenlerin bırakıldığı kuleleri sık sık ziyaret ettikleri inancı hakimdir.¹³²

Yine Zerdüşlük'te Ahura Mazda'nın karşısında iblislerin başı olarak kabul edilen Ehrimen (Zerdüş öncesindeki Angra Mainyu) vardır. Yalan ve karanlığın simgesi ve aynı zamanda bozguncu bir ruh olan Ehrimen'in birkaç grup şeklinde

¹²⁸ Alexander Kulik, "How the Devil Got His Hooves and Horns: The Origin of the Motif and the Implied Demonology of 3 Baruch", *Numen* 60, 2013, s. 222-224.

¹²⁹ Kulik, *Demonology*, s. 222-224; Akın, *Antikça'dan Yeniçağ'a Delilik*, s. 219.

¹³⁰ Jean Varenne, Ahura Mazda, (çev. Kemal Özmen), *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, (Ed.: Y. Bonnefoy), Alfa Yayınları, İstanbul 2016, 1/49; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev. Lale Aslan), Kibalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 91.

¹³¹ Jean Varenne, İslam Öncesi İrân, (çev. Kemal Özmen), *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1/814; Şahin, "Cin", 8/6.

¹³² Tümer vd., *Dinler Tarihi*, s. 143-145.

yardımcıları vardır; bunlar ilk grupta yalan ve hırsın temsilcisi olan büyük şeytanlar, ikinci grup olarak da'evalar ve üçüncü grupta ise sayılamayacak derece çok olan küçük şeytanlardır.¹³³ Zerdüş, kadim İran inancındaki yüzlerce tanrıyı iyi ve kötü da'evalara/kötülük cinlerine, ahuraları da meleklerle dönüştürmüştür. Bu itibarla o Ehrimen'e birçok cin ve şeytanın özelliklerini eklemiştir.¹³⁴

Tanrı ve cin inancı Zerdüştlükte zamanla gelişim göstermiştir. Başlangıçta Ahura Mazda ve Ehrimen arasında geçen mücadele, bir vakit sonra iki tarafın da yardımcılarının bu mücadeleye katılmalarıyla genişlemiştir. Ahura Mazda (Hürmüz)'nin yardımcıları olan Amea Spentalar, Yazatalar, Îzedân bir tarafta iken karşı tarafta Ehrimen'in destekçileri olan altı baş şeytan, da'evalar ve drujlardan (küçük şeytanlar ve cinler) oluşan bir grup bulunmaktadır.¹³⁵ Dolayısıyla evren Ahura Mazda ile Ehrimen'in destekçilerinin mücadelesi içinde oldukları bir kaos halindedir. Hatta bir gün Ehrimen, Zerdüş'ü öldürmek amacıyla üç cinini göndermiş, fakat Zerdüş Avesta'dan 21 ayet okumak suretiyle bu cinlerden kurtulmuştur. Zerdüştlükte kötülüğün temsilcisi olan Ehrimen'in sebep olduğu 99.999 hastalığa çareler bulunmaya çalışılmıştır. Bu sebeple Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'nın "*Videvdât*" adlı bölümünde da'evalardan/şeytanlardan korunmak amacıyla bir takım tılsım ve büyüler de mevcuttur.¹³⁶ Bu itibarla Zerdüştlükte, Ehrimen ve onun ordusundan korunmak amacıyla çeşitli uygulamalar bulunmakta ve bu yolla bu tür varlıklardan korunulmaktadır.

6- Hint İnancı: Eski Hint metinleri olan "*Vedalar*"da da cinni varlıklar mevcuttur. Bu varlıkların gökte bulunanları iyi; yeryüzünde, mağara ve yeraltında yaşayanları ise kötü olarak kabul edilmektedir. Yeryüzünde bulunan bu kötü varlıklar, başta insan ve hayvan olmak üzere canlılara zarar verir, bunun ötesinde ölü

¹³³ Hayreddin Kızıl, "Mecûsî Dünya Görüşünde İnsanın Konumu", **Dicle Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sy: 13, 2015, s. 100.

¹³⁴ Bunları şu şekilde sıralayabiliriz; İndra (ölüm tanrısı), eski Vedacı Nasatya tanrılarında Saurva (ölüm ve hastalık cini), Akoman (Kötü Ruh), Tauru, Aeshma (şiddet, öfke, suç güdülerini cini), Âz (tenzel istekler cini), Mitrandruj (yalan söyleyen, sahtelik cini), Jeh (insan soyunu küçük düşürmek için Ehrimen tarafından sonradan yaratılan fahişe cin) vd. şeklindedir. (Gerald Messadie, **Şeytanın Genel Tarihi**, (çev. Işık Ergüden), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 140-141.)

¹³⁵ Jean Varenne, **İslâm Öncesi İran, Dinler ve Mitolojiler Tarihi**, 1/814; Zbinden, **Cin ve Ruh İnançları**, s.161.

¹³⁶ Mehmet Alıcı, "Şehristânî'nin 'el-Mecûs' Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki", **İslâm Aratırmaları Dergisi**, Sy: 31, 2014, s. 110; Tanyu, "Büyü", 6/503; Tümer vd., **Dinler Tarihi**, s.108.

insanların ruhlarını bile taciz ederler.¹³⁷ Hint inancında cin, melek ve tanrı inancı iç içe geçmiş durumdadır. Melek tabiatında varlıklar bulunmamakla beraber, güzel ve bakire kızlar şeklinde tezahür eden, su ve ağaçlarda yaşayan su perileri bulunmaktadır. Kötülüğün ve karanlığın sembolü olan diğer grupta ise ölülerin yakıldığı yerlerde bulunan kırmızı gözlü, korkunç pençeli ve insan yiyen kötü bir cin bulunmaktadır. Bu kötü varlıklar tanrıların özellikle de hava ve savaş tanrısı İndra'nın düşmanıdır. Yine Budist inancında da ıssız yerlerde rahipleri korkutan vahşi hayvan veya kuş şeklinde temessül eden kötü cinler mevcuttur.¹³⁸

7- Eski Türkler: İslam öncesi Türk kültüründe de cinlerin varlığı benimsenmiştir. Buna göre tüm dünya ruhlarla doludur. Nehirler, göller, dağlar tamamı canlı varlıklardır. Evrendeki bu ruhların/cinlerin bir kısmı iyi, bir kısmı ise kötüdür. Tanrı Ülgen'nin emrinde olan iyi ruhlar hem Ülgen'in emirlerini yerine getirir hem de insanlara yardım ederler. Bu iyi ruhlardan “*Yayıık*”, insanlarla tanrı arasında aracılık yapmakta, “*Ayısııt*” ise insanlara bereket ve refah getirmektedir.¹³⁹ Bunu İslam'daki melek inancıyla özdeşleştirmek mümkündür. Karşı tarafta ise yer altı dünyasının prensi “*Erlık*” ve onun “*kara nemeler*” veya “*yekler*” denen kötülük ordusu vardır. Bu kötü ruhlar/cinler hem insanlara hem de hayvanlara çeşitli hastalıklar bulaştırmaktadır. Her türlü hastalık ve kötülüğün sebebi olan bu cinler şamanlar tarafından hastalardan uzaklaştırılmaktadır.¹⁴⁰

2.2. Yahudilikte Cin İnancı

Yahudilikteki cin inancına geçmeden önce onların melek inancının irdelenmesi gerekmektedir. Zira Yahudi inancında cinler ve şeytanlar dediğimiz varlıklar, aslında düşmüş meleklerdir. Aynı zamanda Yahudi inancında melekler ile tanrı inancı da iç içedir. Nitekim Eski Ahit metinlerinde geçen *ilah*, *rabb*, *göklerin ilahı* gibi bazı kavramlardan kastedilenin melekler olduğu belirtilmektedir.¹⁴¹ Eski

¹³⁷ Tümer vd., **Dinler Tarihi**, s. 177; Şahin, “Cin”, 8/6.

¹³⁸ Şahin, “Cin”, 8/6.

¹³⁹ Şahin, “Cin”, 8/6-7.

¹⁴⁰ Abdülkadir İnan, **Eski Türk Dini Tarihi**, İstanbul, 1976, s. 22-72; Şahin, “Cin”, 8/6-7.

¹⁴¹ İfadelerin geçtiği yerler için bkz: Tesniye, 10/17; Ezra, 7/23; Nehemya, 1/4-5. Ayrıca bkz. Erbaş, “Melek”, 29/37.

Ahit'te ruhlarla ilgili olarak fazla bilgi bulunmamaktadır. Yahve (Tanrı) cinlere atfedilen bütün yapıp-etmeleri kendi üzerine almaktadır.¹⁴²

İbranicede cinler için kullanılan “şed” kavramı Akadca “sedu” kelimesinden gelmekte ve “kötü ruh, zarar verici melek” anlamına gelmektedir. Bununla beraber Eski Ahit'te cin için “lilith, dever, şedim, elilim, şiyyam ve yesûd” gibi kelimeler de kullanılmaktadır.¹⁴³ Bâbil sürgünü öncesi Yahudi inancında özellikle Mezopotamya ve Ken'anlılardan etkilenilmesi sonucu, metafizik varlıklarla ilgili kavramlar ortaya çıkmıştır. Ancak bununla beraber bu dönemde cinlere ve kötü ruhlara inanma, Yahudi inancında henüz tam olarak yerleşmemiştir.¹⁴⁴

İsrâiloğulları Ken'an diyarına geldikleri vakit Ken'anlıların diğer inançları gibi cin inançlarını da almışlardı. Hatta cencilik ve bununla bağlantılı uygulamalar öyle bir hal almıştı ki, Kral Yoşiya cencilikle ilgili tüm uygulamalara karşı büyük bir mücadele vermişti.¹⁴⁵ Bununla beraber Hoşea Peygamber de cin için kesilen kurbanlara karşı mücadele etmiştir.¹⁴⁶ Ken'an dinindeki ruhlara/cinlere Eski Ahid'in pek çok yerinde rastlamak mümkündür. Mesela Eski Ahit'te geçen hastalık yapan cinler Ken'an dini kaynaklıdır. Ancak belirtmek gerekir ki İsrâiloğulları daha Hz. Mûsâ döneminde cinlere tapıyor ve onlara kurban kesiyorlardı.¹⁴⁷ Yine Tevrat'tan öğrendiğimiz kadarıyla Yahudiler Hz. Mûsâ sonrasında yeniden cinlere tapmaya başladılar.¹⁴⁸ Dolayısıyla Yahudiler Ken'anlılardan çeşitli kavram ve uygulamaları almış olsalar da bunun öncesinde de cin inancıyla ilgili belirli bir müktesebata sahiptiler. Yahudiler ne zaman ekonomi ve refahla ilgili ilerleme katetse hemen ardından Tanrı Yehova'yı bırakıp komşularının “Baal” ve “Astarte” adlı bereket ve verimlilik tanrılarına tapıyorlardı.¹⁴⁹ Yahudilerin Astarte dedikleri bu tanrıça, pek çok medeniyette bulunmuş ve o medeniyetler tarafından çeşitli isimlerle anılır

¹⁴² Tümer vd., **Dinler Tarihi**, s. 297- 300

¹⁴³ Tekvîn, 32/1-2; I. Krallar, 22/19; İşaya, 24/21; Eyub, 5/1; Mezmur, 89/5; Zekarya 14/5; Daniel, 8/13 vd. Ayrıca bkz. Ali Erbaş, **Melekler Âlemi, (İlahi Dinlerde Melek İnancı)**, Bsr Yayın Grubu (Nun), İstanbul, 2012, s. 29-30.

¹⁴⁴ Şahin, “Cin”, 8/7; Cemil Sena, **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, Remzi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 93-94.

¹⁴⁵ Bkz: II.Krallar, 23. Bab.

¹⁴⁶ Hoşea, 12/12; Levililer, 17/7.

¹⁴⁷ Tesniye, 32/17.

¹⁴⁸ Mezmur, 106/37.

¹⁴⁹ Mircea Eliade, Ebedi Dönüş Mitosu, (çev. Ümit Altuğ), İmge Yayınları, Ankara, 1994, s. 104; Eliade, Mitlerin Özellikleri, s.129.

olmuştur. Nitekim Yahudilerin bu tanrıça için *Astar/Astarte/Aşerah/İştar* isimlerini kullanmalarının yanında, Mısırlılar *Attharte*, Sümerlilerin savaş ve aşk tanrıçası *İnanna* ve Cahiyeye Arapların *Uzza* dedikleri put, tamamı aynı tanrıçadır. O aynı zamanda bir gece cinidir.¹⁵⁰

Yahudilikte şeytan kavramı da bir dönüşüme uğramıştır. Başta şeytan kavramıyla karşılaşılmazken Mûsâ Kitapları, Krallar ve Tarihler’de şeytan figürüyle ilk kez karşılaşılır.¹⁵¹ Başlarda Tanrı Yahve’nin sarayında bir melek olarak tasvir edilen şeytan, I. Enoch(Hanok) Kitabı’nda kötü bir karaktere dönüşür. Önceleri melek olan bu varlık, kademeli olarak tanrının karşısındaki kötü güç olur. Evren yukarıda/gökyüzünde olan “*Bene Elohim*” (tanrının oğulları olan melekler) ile yeryüzüne/dünyaya düşmüş ve şeytanlaşmış melekler arasında iki bölüme ayrılmıştır.¹⁵² Yahudi düşüncesinde şeytanlar, isyanları dolayısıyla tanrının huzurundan kovulmuş olan meleklerdir. Ayrıca onlar için şeytanın cennetten kovulması,¹⁵³ ardından cinlerin komutanı olması, bunun sonucunda da Mihail ve semavî ordusu tarafından mağlûbiyeti¹⁵⁴ oldukça önemli bir olaydır. Mistisizmle uğraşan Yahudiler (Kabalacılar), bu kovulmuş varlıkların başlarına “*Sammael*” adını vermiş ve bu tür kötü varlıklardan korunmak için çeşitli tılsım ve muskalar geliştirmişlerdir.¹⁵⁵ Yahudilikte hem iyi hem de kötü tüm ruhanî varlıkların Tanrı’nın kontrolünde olduğuna inanılmaktadır. Aynı şekilde şeytan da insanları Tanrı’ya ulaştırmada bir uyarıcı ve aracı olarak görülmektedir.¹⁵⁶

Babil sürgününün ardından Yahudilikte cinlerle ilgili anlatımların çoğaldığı görülmektedir. Özellikle Yahudi mistik düşüncesi kabalada, metafizik varlıklarla ilgili çeşitli özelliklerden bahsedilmektedir. Herhangi bir şekle sahip olmayan, gölgeye benzeyen, özel görevleri bulunan cinlerden bahsedilmekte; bununla beraber yarı melek, yarı insan biçiminde olan ve ıssız mekanlarda yaşayan, gece vakti ortaya

¹⁵⁰ Bane, **Encyclopedia of Demons**, s. 57; İbnü’l-Kelbî, **Kitâbu’l-Asnâm**, (çev. Beyza Bilgin), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 53. (131 nolu dipnot.)

¹⁵¹ Eyüp, 1/6 ve 2/1; Zekeriya, 3/1.

¹⁵² Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, 1/306; Ayrıca Bkz. Russell, **Şeytan**, s. 202

¹⁵³ **Kitab-ı Mukaddes, (Eski ve Yeni Ahit)**, İstanbul Matbaacılık A.Ş, İstanbul, 1969, Tekvin, 3/1-24.

¹⁵⁴ Yuhanna’nın Vahyi, 12/7.

¹⁵⁵ Yazır, **Hak Dini**, 8/5385; Ateş, **Kur’ân ve Hadislere Göre Şeytan**, s. 95.

¹⁵⁶ Şahin, “Cin”, 5/7.

çıkan cinlerden de söz edilmektedir.¹⁵⁷ Babil Talmudu incelendiğinde Kudüs Talmudu'nün aksine hem cin ve melek inancı hem de büyü ve astrolojiyle ilgili konulara yer verilmekte, bunun yanında bu kitap menkıbevî bilgiler de içermektedir.¹⁵⁸ Dikkat çekici bir husus da Klasik Yahudi mezheplerinden Sadukiler'in tutumudur. Zira Sadukiler yazılı olan Tevrat'ı kabul ediyor, fakat şifahî olan Tora'yı kabul etmemektedirler. Diğer taraftan Sadukiler'in melek ve cinlerin varlığını inkârı, diğer bir Yahudi mezhebi olan Esseniler'in cinleri ve şeytanları kovmak için gerçekleştirdikleri çeşitli ritüellere de inanmadıklarını göstermektedir.¹⁵⁹ Essenî Yahudilerinin İsa'dan önce egzorsizm/şeytan-cin çıkarma yoluyla cinlenmiş kişileri tedavi ettikleri bilinmektedir. İbranî egzorsistler/cin-şeytan çıkarıcılar farklı yöntemlerle cinleri hastanın bedeninden kovar ve bu şekilde kişiyi tedavi ederdi.¹⁶⁰ Dolayısıyla bu örneklerden de anlaşılacağı üzere melek ve cin inancının, tüm Yahudi mezhepleri arasında aynı şekilde benimsenen bir inanç olmadığı söylenebilir.

Yahudilere göre her yer, cin ve meleklerle doludur. Örnek vermek gerekirse meyve ağaçları bile cin ve meleklerle doludur. Mesela “*Alpiel*” adlı bir melek veya cin, meyve ağaçlarını hükümranlığı altına almış ve oraları mesken edinmiştir.¹⁶¹ Yine Yahudi inancında cinler de tıpkı melekler gibi kanatlı olmalarından dolayı çok hızlı hareket edebilir, bununla beraber çeşitli şekillere girebilirler. Cinlerin gaybı/geleceği görebilme yetenekleri; yeme, içme, çoğalma ve ölme gibi özellikleri de bulunmaktadır. İnsanlarla cinsi münasebet kurmak suretiyle nesillerini devam ettirirler. Ancak onların maddî olarak bedenleri bulunmadığından dolayı, insanlarla cinsi münasebetleri rüyalar veya diğer fiziksel olmayan temaslarla meydana gelmektedir.¹⁶²

¹⁵⁷ Şahin, “Cin”, 8/7; Sena, **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, s. 93.

¹⁵⁸ Salime Leyla Gürkan, “Talmud” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, 2010, İstanbul, 39/551-552.

¹⁵⁹ Blau Ludwig, “Angelology”, **Jewish Enc.**, 1906, 1/584; Kaufmann Kohler, “Saducees”, **Jewish Enc.**, 10/630.

¹⁶⁰ Akın, **Antikça'dan Yeniçağ'a Delilik**, s. 203.

¹⁶¹ Davitson, **A Dictionary of Angels**, s. 14.

¹⁶² Rabbi David A. Cooper, **God is a Verb, Kabbalah and Practise of Mystical Judaism**, Riverhead Books, New Yorks, 1997, s. 139.

Yahudi düşüncesinde cinler “*ruhlar, şeytanlar ve Lilith*” olmak üzere üç sınıftır. Ruhlar ne bedene ne de bir şekle sahiptir. Şeytanlar tam bir insan şeklinde, Lilith ise kanatlı bir insan şeklinde tasvir edilir.¹⁶³ Ayrıca ruhları emri altına almış bulunan Kral Süleyman’ın önünde bir köçek gibi dans eden yine Lilith’in kendisidir.¹⁶⁴ Midraş (Yahudi tefsiri) metinlerine göre Lilith, şeytan olmadan önce Âdem’in ilk eşidir. Bu itibarla cinler de Âdem’in Lilith’den olma çocukları¹⁶⁵ veya kadınlarla cinsel yakınlık kuran düşmüş (kovulmuş) meleklerin soyundan gelmektedir.¹⁶⁶ Zira rivayete göre Âdem bir büyü tesirindeyken tüm ruhlar ondan çıkmış, Havvâ da 130 yıl boyunca, erkek ruhlara cin doğurmuştur. Yine başka bir rivayette Âdem günahının cezasını çekmek için 130 yıl boyunca Havvâ’dan uzaklaşmış, bu zaman dilimi içerisinde yeryüzü “*Shedim, Lilith*” gibi cinlerle dolmuştur. Yani Âdem, 130 yıllık bu süre boyunca Lilith’i metres olarak kullanmış ve cinler bu birliktelik sonucu Lilith’ten doğmuştur.¹⁶⁷ Çoğunluğu Ken’an kültüründen alınmış bulunan bu cinler, aslında veba ve kıtlık gibi felaketlerin kişileştirilmiş halleridir.¹⁶⁸

17. yüzyıla gelindiğinde Eşkenazi Yahudileri arasında “*Dybbuk(Dibbuk)*” adlı ayrı bir cin türü daha ortaya çıkmıştır. Yahudi mitolojisindeki Dibbuk isimli bu varlık, bedeni olmayan habis bir insan ruhu olarak anlaşılmıştır. Bu ruh bir kimsenin ölümü sonucu bedeninden ayrılıyor ve ardından yaşayan birinin bedenini ele geçiriyordu. İlk bedeninde işlediği günahlar sebebiyle, yeryüzünde huzursuz bir şekilde dolaşıyor ve yerleşeceği uygun bir beden bulunca da o bedene girip yerleşiyordu. Bedenine yerleştiği kişinin ağzından konuşuyor, beden sahibi farklı bir kişiliğe bürünüyordu. Dibbuk amacını gerçekleştirdikten sonra kimi zaman da dış müdahaleler sonucu işgal ettiği bedeni terk ediyordu. İşte bu ruhlar bir süre sonra cin olarak anlaşılmaya başlandı. Orta Çağ’a gelindiğinde Hristiyanlıkta da yaygın olan bu inanç 16. yüzyılda ruh göçü (Gilgul) inancı ile birleştirilerek Yahudi toplumlar arasında da geniş bir yayılım kazandı. Yahudi mistisizmi Kabala’da dibbukim

¹⁶³ Emil G. Hirsch, “Demonology”, **Jewish Enc.**, 1906, 4/517.

¹⁶⁴ Emil G. Hirsch, “Lilith”, **Jewish Enc**, 1906, 8/88.

¹⁶⁵ Hirsch, “Demonology”, 4/517.

¹⁶⁶ Hirsch, “Demonology”, 4/517; Şahin, “Cin”, 8/7.

¹⁶⁷ Hirsch, “Demonology”, 4/517.

¹⁶⁸ Russell, **Şeytan**, s. 252-254.

(şeytan çıkarma) ile ilgili birçok hikâye mevcuttur. Bu şeytan/cin musallatı dolayısıyla kişiler Yahudi din adamlarına götürülür, hahamlar da bir tür şeytan çıkarma ayiniyle bu habis cini/ruhu kovardı.¹⁶⁹

Ancak şunu belirtmek gerekir ki geleneksel Yahudilik incelendiğinde cinlere kurban kesme ve büyücülük faaliyetleri gibi durumlar yasaklanmış, fakat bununla beraber pagan kültürde cinlerin sebep olduğu çeşitli olaylar tanrı Yahve'ye atfedilmiştir. Sözelimi salgın hastalıklar için tanrı Yahve meleklerini görevlendiriyor veya hastalık cinlerini gönderiyordu. Artık doğa olaylarını cinlerin aksine, Yahve gerçekleştiriyordu. Dolayısıyla tıpkı Bâbil inancındaki tanrıların cinleri elçi olarak kullanmaları gibi Tanrı Yahve de melekleri elçi olarak kullanıyordu.¹⁷⁰

Toparlamak gerekirse Yahudi inancında tanrı, melek ve cin kavramları iç içe geçmiştir. Zira melekler bazen Âdem kızlarıyla cinsel ilişki kuruyor, bunun sonucunda cinler meydana geliyor, bazen insanlara eziyet ediyor, bazen onlara büyü ve sihir öğretiyordu. Kimi zaman bir varlık, melek olarak tasvir edilirken kimi zaman da aynı varlık cin/şeytan olarak betimleniyordu.¹⁷¹ Cin inancını Hz. İsa'nın gönderilişinden sonra ona da teşmil eden Yahudiler, Hz. İsa'daki olağanüstü durumları onun cinlerle temasına bağlamışlardır.¹⁷²

2.3. Hristiyanlıkta Cin İnancı

Hristiyan inancında cin akidesi, Maniheizm ve Greko-Romen düşüncesinin yanında, en fazla M.Ö 1. ve 2. yüzyıllardaki Yahudi düşüncesinden etkilenmiştir. Bunun devamında da cinler, tıpkı Yahudilikte olduğu gibi düşmüş melekler ve onların insan kızlarıyla yasak ilişkilerinden doğan bir topluluk olarak anlaşılmıştır.¹⁷³ Yeni Ahit'te cin olgusu oldukça yaygındır. İncillere baktığımızda Hz. İsa'nın defaatle cinlenmiş kişilerden cin çıkardığı görülmektedir. İncillerde putperestlerin,

¹⁶⁹ Encyclopaedia Britannica, "Dybbuk", www.jewishvirtuallibrary.org. (E.T: 08.11.2023); Bkz: Cyrus Adler vd., "Dibbukim", Jewish Enc., 4/574-575; İbrahim Hilmi Karslı, "Kur'an'da Yahudi Din Adamlığı -Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma", **Milel ve Nihal**, c. 7, sy: 1, 2010, s. 70-71

¹⁷⁰ Zbinden, **Cin ve Ruh İnançları**, s. 149.

¹⁷¹ Rosemary Ellen Guiley, **The Encyclopedia Of Demons and Demonology**, Facts on File Inc, New York, 2009, s. 20.

¹⁷² Yuhanna 8/45,49; 17/19-20; Konuyu Hristiyanlıktaki cin anlayışı bahsinde ele alacağımız için burada detaya girmiyoruz.

¹⁷³ Şahin, "Cin", 5/7.

cinleri tanrılar olarak kabul ettikleri ve onlar için kurbanlar kestikleri ifade edilmekte,¹⁷⁴ aynı zamanda da bedenî ve rûhî hastalıklara neden oldukları belirtilmektedir.¹⁷⁵ Cinler, insanların bedenlerine girebilir ve hastalıklara neden olabilirler. Fakat Tanrı'nın adı anılmak suretiyle bedenden çıkarılabilmektedirler.¹⁷⁶ Nitekim İncillerde Hz. İsa'nın insanların bedenlerinden cin ve şeytan çıkardığıyla alakalı pek çok örnek mevcuttur.¹⁷⁷ Buna birkaç örnek vermek gerekirse;

*Havrada cinli, içinde kötü ruh olan bir adam vardı. Adam yüksek sesle, "Ey Nâsıralı İsa, bırak bizi! Bizden ne istiyorsun?" diye bağırdı. "Bizi mahvetmeye mi geldin? Senin kim olduğunu biliyorum, Tanrı'nın Kutsalı'sın sen!" İsa, "Sus, çık adamdan!" diyerek cini azarladı. Cin adamı herkesin önünde yere vurduktan sonra, ona hiç zarar vermeden içinden çıktı.*¹⁷⁸

İncillere göre Hz. İsa hastalardan cin çıkarırken cinler "Sen Allah'ın oğlusun" diye bağırarak çıkıyorlardı.¹⁷⁹ Yine Hz. İsa'nın kendisinden cin çıkardığı dilsiz bir adam, bu tedaviden sonra konuşmaya başlıyor.¹⁸⁰ Buna benzer bir olay da kör ve dilsiz bir kişinin başına gelir. Bu kişiye cin musallat olmuş ve Hz. İsa bu kişiyi tedavi etmiştir. Bunun sonucunda da adam hem görmeye hem de konuşmaya başlamıştır.¹⁸¹ Hz. İsa, havarilerine de habis ruhları çıkarma gücü vermiştir.¹⁸² Hatta havarilerin dışında 70 kişiye daha ayrıcalık tanıyarak, onlara da cin çıkarma yetkisi vermiştir.¹⁸³ Başka bir olayda Ken'anlı bir kadın Hz. İsa'ya gelip kızına cinlerin musallat olduğunu söyleyerek, kendisinden yardım ister. Ancak Hz. İsa bunu başta reddeder. Kadının uzun süre kendisine yalvarması sonucu acır ve hasta kızıdan cini çıkarır.¹⁸⁴ Yine Hz. İsa, Mecdelli Meryem'den yedi cin çıkarmıştır.¹⁸⁵ İncillerde Hz. İsa'nın kendisine toplu bir şekilde getirilen mecnûnları tek bir sözle tedavi ettiği ve cinleri

¹⁷⁴ Yuhanna'nın Vahyi, 9/20; Resullerin İşleri, 17/18.

¹⁷⁵ Matta, 12/28; Luka, 11/20.

¹⁷⁶ Matta, 7/22.

¹⁷⁷ Bkz: Markos, 3/20-30; Luka, 11/14-23, 12/10.

¹⁷⁸ Luka, 4/33-35.

¹⁷⁹ Luka, 4/41.

¹⁸⁰ Matta, 8/28-34.

¹⁸¹ Matta, 9/32.

¹⁸² Matta, 10/1; Markos, 6/13.

¹⁸³ Luka, 10/17.

¹⁸⁴ Matta, 15/21-28.

¹⁸⁵ Matta, 12/22-25.

kovduğundan da bahsedilir.¹⁸⁶ Hz. İsa'nın insanları cinlerden kurtardığıyla alakalı olarak İncillerde buna benzer daha birçok örnek bulunmaktadır.

Yeni Ahit'teki cin inancına göre, cinlerin “Tanrı'nın Krallığı”nın kurulmasını engellemek için başvurdukları temel yöntem, insanların ruhlarını ele geçirmektir. İsa da Şeytan'ın Krallığı'nı engellemek için cinlenmiş insanlardan cinleri çıkararak bu krallığı yıkmaya çalışır.¹⁸⁷ Hristiyanlıkta egzorsizm (cin çıkarma) işlemi yavaş yavaş evrilmiştir. Önce Hz. İsa'nın cin çıkarmasıyla başlayan süreç, Hz. İsa'nın havarilerine yetki vermesiyle onlara geçmiş, devamında 70 kişiye daha egzorsizm yetkisi verilmiştir. İncil'de cinlerin çıkarılmasıyla ilgili yapılan tedavilerin Mezopotamya'daki egzorsizm ile benzer yanları da bulunmaktadır.¹⁸⁸ Aynı zamanda havarilerin cin çıkarmak için uyguladığı tedavi yöntemleri de antik dönemlerde yapılan cin çıkarma ritüelleriyle oldukça benzerlik arz etmektedir. Cinlenmiş birinden bu hastalığı uzaklaştırmak için “*git, çık, defol*” gibi tek bir emirle bu habis ruhlar uzaklaştırılabilmektedir. Doğal olarak bu tedavi bir tanrı veya cinin ismiyle yapılmalıdır. Nitekim Antik Yunanlılar cin çıkarma tedavisini Apollo ve Herakles ile yaparken, bu ritüel Hristiyan inancında Hz. İsa tarafından yerine getirilmiştir.¹⁸⁹

Bir süre sonra cin çıkarma ritüeli Hristiyanlığın ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmiştir. İlerleyen süreçte bu durum öyle bir hal almıştır ki özellikle Katolik kilisesi vaftiz öncesi cin çıkarma işlemi yerine getirmeye ve bu ritüeli belirli kurallara bağlama yoluna gitmiştir. Hatta bunun devamında, cin çıkarma görevini yerine getirmek için bir rahip grubu da oluşturulmuştur. Sonunda M.S. 200'lü yıllarda cin çıkarma ve vaftiz uygulaması birleştirilmiştir.¹⁹⁰

Hristiyan düşüncesinde şeytan ve İblis kavramları da Yahudiliğe nispeten daha açıktır. Hristiyanlıkta Şeytan, insanın en büyük düşmanı olarak görülmüş ve Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılmalarına neden olmuştur. Cin, cin çarpması, cin

¹⁸⁶ Matta, 8/16-17.

¹⁸⁷ Russell, Şeytan, s. 281.

¹⁸⁸ M. Cemil Uğurlu, “Hipokrat”, **Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası**, c.50, sy: 2, 1997, s. 68.

¹⁸⁹ Hendrik Simon Versnell, **Magic And Ritual in the Ancient World**, (Ed.: Paul Mirecki vd.) Brill, Leiden, 2002, 141/117-118.

¹⁹⁰ Russell, **İblis**, s. 114.

tarafından çarpılan kişinin tedavisi gibi meseleler, Eski Ahit'e nispetle İncillerde daha fazla yer alır.¹⁹¹ İncil yazarlarının şeytan tahayyülü ise şöyledir; O, insanlığı yoldan çıkararak (asli günah doktrinine atıfla), İsa'nın en büyük düşmanı Deccâl'dir. Tüm fiziksel ve ruhsal hastalıkların nedeni, kötü cinlerin veya habis ruhların kralıdır. Dünyanın sonunda meydana gelecek olan savaşı (Armageddon) tasvir eden Vahiy Kitabı'nda ise şeytan gücünün doruk noktasına ulaşmıştır. O, adeta Tanrı'dan daha güçlü, ondan bağımsız bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesih ve Tanrı'nın baş düşmanı olarak tasvir edilen şeytan, artık somut bir karaktere bürünmüş, kırmızı renkli, boynuzları olan, kuyruklu bir ejderha şekline gelmiştir. Sonunda da Mesih ile şeytan arasında meydana gelecek olan kıyametten önceki Armageddon Savaşı'nın sonunda cinler ve demonlar cezalandırılacak ve şeytan 1000 yıl yerin altına hapsedilecektir.¹⁹²

Hristiyanlığın şeytana bakışıyla alakalı eski pagan Aurelius Augustinus (ö. 430) da oldukça önemli bir konuma sahiptir. Antik Yunan düşüncesini Hristiyanlığın inşası için kullanan Aziz Augustinus, şeytanların tanrıya karşı iş birliği içinde olduğunu söyleyen ilk kişi olmuştur. Zira Augustinus "*Tanrı'nın Şehri (De Civitate Dei)*" adlı eserinde meleklerin ve iyi insanların Tanrı ile beraber tanrı şehrini oluşturduklarını, kötü insanlar ve demonların ise "*Şeytan Devletini (Civitas Diaboli)*" oluşturduğunu söyler.¹⁹³ Ona göre demonlar tanrı tarafından başlangıçta iyi melekler olarak yaratılmış, fakat kibir ve bencillikleri nedeniyle tanrı katından kovulmuşlardır. Augustinus'a göre, demonlar büyücülüğü kullanarak insanlara zarar vermeleri ve onları yoldan çıkarmaları dolayısıyla iyi olamazlar. Demonlar bir yerden başka bir yere çok hızlı hareket etmeleri ve uzun ömürlü olmaları nedeniyle, insanlar hakkında bilgi sahibi olur, tecrübe bakımından da insanlardan ileridirler. Bu durum ise onları kibir ve büyüklenmeye sevk etmektedir.¹⁹⁴ Yine Augustinus'un asli günah düşüncesini Hristiyanlığın temel inancı haline getirmesi ve kadını ölümcül bir

¹⁹¹ Sena, **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, s. 92-93.

¹⁹² Gürkan, "Şeytan", 39/102. Ayrıca bkz: Russell, **İblis**, s. 25.

¹⁹³ Ahmet Aslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 421.

¹⁹⁴ Russell, **İblis**, s. 255.

şehvet olarak lanse etmesi de özellikle konumuz açısından Orta Çağ'da kadınlara bakışı önemli ölçüde etkilemiştir.¹⁹⁵

Augustinus'un bu düşüncelerine ilk katkı Sevilalı Piskopos İsidor (ö. 636) tarafından kaleme alınan *Etymologiae* adlı eseri yoluyla yapılmıştır.¹⁹⁶ Bu inancın bir yansıması olarak, sürecin devamında Orta Çağ'da cin ve şeytanlar her tarafı kaplamıştır. *Incubus* (Karabasan) adlı erkek şeytanlar kadınları geceleri rahatsız ediyor, kadınların koynuna düşmüş/kovulmuş melekler girerek, onlarla cinsi birliktelik yaşıyordu. Aynısı erkekler için *Sukkubus* denilen dişi şeytanlar/cinler tarafından yapılıyor ve erkekler günaha sokuluyordu. Augustinus tarafından diğer nymphs/periler, birçok erkek ve dişi şeytan kilise doktrini haline getirilmiş ve skolastik düşüncenin babası kabul edilen Thomas Aquinas (ö. 1274) tarafından da bu durum onaylanarak resmiyet kazanmıştı.¹⁹⁷ *Incubus* adlı şeytanlar kadınlara musallat olduğu vakit, kadınlar onu bir rüya olarak tanımlıyorlardı. Başta rahibeler olmak üzere diğer kadınlara da musallat olan *Incubuslar*'dan kurtulmak oldukça zordu. Kilise bunun için çeşitli ritüeller geliştirmiş, önce şeytan/cin çıkarma, bu etkili olmadığında haç (istavroz) çıkarma, bunun da etkili olmadığı durumda etki altındaki kadını aforoz etme yoluna gidiyordu. Bunun yanında hastanın yatağının yanına sarımsak asılması da önerilirdi. *Incubuslar* tecavüz ettikleri kadınlardan çocuk sahibi de olabilir, bu çocuklara "*kambiyon*" denirdi.¹⁹⁸

Başlangıçta kilise, cinler ve melekler hakkında ciddi bir fikir geliştirememiştir. Bahsi geçen dönem içerisinde kimileri cinlerin tabiatı üzerinde dururken, bazıları cin ve meleklerin tanrı ve insan arasındaki konumunu tartışmışlardır. Tüm bu çabalara rağmen ilk dönem Hristiyanlıkta cinler konusunda kapsamlı fikirler yürütülemedi, daha çok melekler ve ruh üzerinde durulmuştur. İlerleyen süreçte cinleri kullanma ve büyücülük faaliyetleri yaygınlık kazanmış 12.

¹⁹⁵ Armstrong, **a.g.e.**, s. 171-172.

¹⁹⁶ Akın, **Antikça'dan Yeniçağ'a Delilik**, s. 228-235.

¹⁹⁷ Muhammed Abdülmüîd Hân, **Esâtîru'l-arabiyyeti kable'l-İslâm**, Mısır, 1938, s. 52; Messadie, **a.g.e.**, s. 458-459.

¹⁹⁸ Bane, **Encyclopedia of Demons**, s. 177.

asır itibariyle cinler Hristiyan düşüncede her türlü kötü durum, deprem, sel gibi doğa olayları ve kişisel ızdırapların müsebbibi olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁹⁹

Hristiyanlıkta cinlerin, tıpkı öteki kültür ve inançlarda olduğu gibi harabe ve metruk yerlerde yaşadıkları inancı hakimdir. Nitekim bu düşünce Yuhanna'nın Vahyi'nde şu şekilde ifade edilmiştir: “*Melek gür bir sesle bağırdı: “Yıkıldı! Büyük Babil yıkıldı! Cinlerin barınağı, her kötü ruhun uğrağı, her murdar ve iğrenç kuşun sığınağı oldu.”*”²⁰⁰

Hristiyan inancında şeytan/cin düşüncesi zamanla evrilmiş meçhul hastalıklar ve cinlenme olaylarının yanında bilimsel keşiflerin bile şeytan vasıtasıyla geliştirildiği kanaati oluşmuştur. Örneğin M.S 1000 yılında papalığa seçilen Piskopos Gebert, seçildikten kısa süre sonra şeytanla anlaşma yaptığına dair halk arasında söylenti çıkmıştır. Bu şeytanın temel sebebi Gebert'in papalıktan önce mekanik saati keşfetmesiydi. Zira dönemin halkı açısından sıradan birinin böyle bir keşif yapması mümkün değildi. Bu ancak şeytanla/cinlerle anlaşma yoluyla elde edilebilecek bir durumdu. Halktaki bu inanış nedeniyle de papa bir süre sonra şeytanla yaptığı anlaşma dolayısıyla, zehirlenerek öldürüldü.²⁰¹

Hristiyan düşüncesinde şeytan düşüncesi de cin inancında olduğu gibi çeşitli merhaleler geçirmiştir. Zaman içinde Şeytan'a shevi duygular atfedilmiş ve onunla anlaşma yapan, ona ruhlarını satan kişiler ortaya çıkmıştır. Tıpkı Faust'ta²⁰² olduğu gibi Şeytan da bu ticaretin karşılığında bahsi geçen kişilere gençlik, şöret, mal-mülk ve aşk gibi birtakım şeyler veriyordu. Nitekim Paris Üniversitesi 1398 yılında, şeytanla yapılan bu tür anlaşmaların gerçekliğini kabul etmiş ve buna ceza tayin etmiştir. Bu da Orta Çağ'da büyücülerin şeytanın en büyük destekçileri kabul edilmelerine, şeytan korkusunun ileri boyutlara taşınmasına ve bunun bir sonucu olarak da “*cadı avı*”nın başlamasına neden olmuştur.²⁰³ Bununla beraber Orta Çağ halkının cin ve şeytanla alakalı farklı inanışları da vardı. Mesela onlar cadıların

¹⁹⁹ Şahin, “Cin”, 8/7.

²⁰⁰ Yuhanna'nın Vahyi, 18/2.

²⁰¹ Russell, **Şeytan**, s. 33; August Bebel, **Hız. Muhammed ve Arap- İslam Kültürü Dönemi**, (çev. Veysel Atayman), Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 137-138.

²⁰² 1832 yılında Johann Wolfgang von Goethe tarafından yazılan, büyü gücü elde etmek ve bilinmeyenleri öğrenmek için ruhunu Mephistopheles adındaki şeytana satan gezgin hokkabazın öyküsünü anlatan kitap.

²⁰³ Scognamillo, **Batının İnanç Temelleri**, s. 107-109.

şeytanla cinsel münasebet kurduklarına ve uçarak şeytanların toplu cinsel âlemlerine katılmaya gittiklerine inanıyorlardı.²⁰⁴ Aynı zamanda toplum, sihirbaz ve büyücülerin şeytanlarla iş birliği yaptığını düşünüyor, cadıların başta kadınlara olmak üzere kötü ruhları ve şeytanları musallat ettiklerini, bunun bir sonucu olarak da insanların çeşitli hastalıklara yakalandıklarına inanıyorlardı. Dolayısıyla da cadıları kötülük kaynağı olarak görüyorlardı.²⁰⁵ Bu sebeple de Kilise cadıları tespit ediyor, ardından onları canlı canlı yakmak suretiyle hastaların ruhlarını arındırdığını iddia ediyordu. Kiliseler özellikle kimsesiz yaşlı kadınlar başta olmak üzere, milyonlarca insana tahayyül edilemeyecek derecede işkenceler uyguluyor ve yüz binlerce insanı diri diri yakıyordu. Bu süreç “*Cadı Avı*” olarak tarihe geçmiş ve insanlık tarihinin en şiddetli olaylarından birisi olarak kaydedilmiştir. Uzun bir zaman dilimini kapsayan bu işkenceler dönemi, 1233’te kurulan Engizisyon Mahkemeleri ile başlamış ve 1834 yılına kadar devam etmiştir.²⁰⁶ Nitekim bu cadı avı öyle bir hal almıştı ki deneysel bilgiye oldukça önem veren Francis Bacon (ö. 1626) ve Blaise Paskal (ö. 1662) gibi aydınlar ve bununla beraber büyük Protestan reformculardan olan Martin Luther (ö. 1546) bile bu işkencelere destek veriyor, acaba gerçekten cadı denen bir şey var mı? sorusunu kendilerine sormuyorlardı.²⁰⁷

Sonuç olarak Hristiyan inancında, kilisenin kurtardığı bazı ruhlar ve mekanlar dışında kalan her yer şeytanın hakimiyeti altındadır. Bu inançta dünyada Şeytanın Krallığı (Civitas Diaboli) egemendir. Kilisenin görevi ise şeytanı alt etmektir. Bu nedenle kilise kendi krallığını kurmuştur. Bunun bir sonucu olarak milyonlarca insan, şeytan oldukları veya şeytan ve cinlere hizmet ettikleri iddiasıyla şiddetli işkencelere ve katliamlara maruz kalmış, bu duruma bir tepki olarak Satanizm inancı doğmuştur.²⁰⁸ Devamında ise önce deizm ardında da ateizm gibi akımlar ortaya çıkmış ve batıda dini inanç yoğun bir şekilde sorgulanır olmuştur.²⁰⁹ Avrupa’da yaşanan bu tür vahim olaylardan sonra, şeytan kavramı da kötü bir varlık olma

²⁰⁴ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, (çev. Dilek Şendil), Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2005, s. 89.

²⁰⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 3/258-264.

²⁰⁶ Scognamillo, *a.g.e.*, s. 110; Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 128-139.

²⁰⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 3/266, 271-272.

²⁰⁸ Güç, *Satanizm*, s. 287.

²⁰⁹ Geniş bilgi için bkz: Coşkun, *a.g.e.*, s. 113-170.

düşüncesinden, soyut bir hale evrilerek kötü kişi yerine kötü kişilik şeklini almıştır.²¹⁰

2.4. Cahiliye Araplarında Cin İnancı

Tarihten başlayarak cin inancını tahlil ettiğimiz bu başlık altında kanaatimizce cinlere nasıl bakıldığıyla alakalı en önemli tarihsel süreç, Cahiliye Arap insanının metafizik varlık telakkisidir. Çünkü Kur'an-ı Kerim evrensel olma iddiasıyla ortaya çıkmakla birlikte, ilk muhatap kitle olan Arap yarımadası insanının düşünce ve anlayışını da göz ardı etmemiştir. Kimi zaman bu düşünce ve anlayışı tashih etmiş kimi yerde de yanlışlığını beyan ederek yasaklamıştır. Nitekim Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin çeşitli inanç ve düşüncelerinin olması, modern dönemde bazı tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalardan birisi de Kur'an'daki bazı ayetlerin hitap-muhatap ilişkisi nedeniyle gönderildiği, aslında nasların zahiri manalarından ziyade temsili oldukları iddiası ve dolayısıyla ilk muhatap kitlenin kabulleri sebebiyle bu şekilde vahyedildikleri iddiasıdır.²¹¹ Bu sebeple İslam öncesi Arap insanının metafizik varlık anlayışı oldukça önem kazanmaktadır. Cahiliye Araplarının düşünce yapısında cin kavramı hem çok geniş hem de özel bir anlama sahiptir. Zira Arapların hayatında cinlerin bu derece etkili olması, onların Allah inancı ile de sıkı bir ilişkiye sahiptir. Çünkü onlar tanrı tasavvurlarındaki birtakım zafiyetlerini, metafizik varlıklara inanarak giderme yoluna girmişlerdir.²¹² Ruhâni varlıklara oldukça önem atfeden Araplar, meleklerde dahil olmak üzere gizli ve görünmez tüm varlıklara "cin" adını veriyorlardı.²¹³ Nitekim "*Cinleri Allah'a ortak koşular. Oysa onları da Allah yaratmıştır. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Allah, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.*"²¹⁴ ayetinden yola çıkarak birçok müfessir, müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak kabullerinden²¹⁵ hareketle ayette geçen "cin" kelimesiyle kastedilenin melekler olduğunu belirtmiştir.²¹⁶ Zira Mukatil b. Süleyman tefsirinde Cüheyne, Beni Seleme

²¹⁰ Russell, **Mephistopheles**, s. 23; Güç, **a.g.e.**, s. 287.

²¹¹ İkinci bölümde konu ile alakalı kapsamlı değerlendirmeler yapacağımız için burada detaya girmiyoruz.

²¹² Cevâd Alî, **el-Mufasssal**, 6/707.

²¹³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, "c-n-n" md.

²¹⁴ En'âm, 6/100.

²¹⁵ Müşriklerin bu inancı için bkz: Nahl, 16/57.

²¹⁶ Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 9/455; Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 13/92.

ve Huzâa gibi bazı Arap kabilelerinin meleklerden bir kısmını cinler olarak telakki ettiklerini aktarmaktadır.²¹⁷ Ayrıca kaynaklarda Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları'nın meleklerle ve cinlere taptıkları belirtilmekte ve “*Gerçek şu ki Allah'ın dışında yalvarıp yakardıklarınız da tıpkı sizin gibi birer kuldur. Eğer iddialarınızda doğruysanız haydi onlara dua edin de karşılık versinler!*”²¹⁸ ayetinin nüzul sebebi olarak bu durum aktarılır.²¹⁹ Yine Kinâne ve Huzâa kabilelerinin Allah ile cinler arasında soy bağı kurdukları ve “*O müşrikler Allah'la görülmeyen varlıklar arasında soy birliği yakıştırmalarında bulundular.*” ayetinde²²⁰ bu duruma işaret edildiği belirtilmektedir.²²¹

Ancak İslam öncesi Arap düşüncesinde cin kavramının hem melek hem de metafizik varlık olarak cinler için kullanılması,²²² o dönemki Arap toplumunun bu varlık türlerini karıştırmaktan dolayı gerçekleşmiş olmalıdır. Zira ilerleyen bölümlerde de belirteceğimiz gibi Araplar hem cinler hem de melekler arasında bir soy bağı kuruyorlardı. Böyle bir algıda elbette ki cin kavramı şemsiye görevi görecek ve bu iki farklı varlığı da kapsayacaktır. Dolayısıyla onların inanç dünyasında cin ve melek birbiriyle iç içe geçmiş ve karışmış kavramlar haline gelmiştir.

Cahiliye Arapları ıssız çöllerde, تنها bölgelerde yolculuk yaptıklarında veya yollarını kaybettikleri vakit, cinlerin kendilerine tecavüz edeceklerinden korkuyorlardı. Bu sebeple de uğradıkları تنها yerlerde “*Bu vadinin seyyidine/efendisine sığınırım*”²²³ diyerek cinlerin şerlerinden korunmaya çalışıyorlardı.²²⁴ Cinlerin de insanlar gibi topluluklar halinde yaşadıklarına, birbirleriyle

²¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, **Tefsiru Mukâtil b. Süleyman**, (thk. Abdullah Mahmud eş-Şehhâte), Dâru İhyâi'tTurâsi'l-Arabî, Beyrut, 1423, c. 1, s. 581.

²¹⁸ el-A'râf 7/194

²¹⁹ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, **Kitâbu'l-asnâm**, thk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 2000, 34.

²²⁰ Sâffât 37/158

²²¹ İbn Âşûr, **a.g.e.**, 14/182.

²²² Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd, **Cemheratu'l-lüga**, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, 1/93; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Seyyidih el-Mursî, **el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam**, thk. Abdülhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, “c-n”, 7/216.

²²³ el-Cin, 72/6.

²²⁴ Abdülmelik İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, (thk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), Daru'l-Hadis, Kahire, 2006, 1/153; Ebû's-Suud, **a.g.e.**, 9/43. Nitekim çölde böyle bir sığınmada bulunan ancak oğlu aslan tarafından öldürülen bir baba, bunun üzerine şöyle bir şiir söylemiştir; Sığındık biz vadinin büyüğüne/her türlü düşmanın şerrinden/Fakat koruyamadı o bizi/düşman olan aslandan. (Âlûsî, **Bulûğu'l-Ereb**, 2/320.)

savaştlıklarına inanan Araplar, bazı cinlerin insanlarla yardımlaştlıklarına hatta onlarla insanlar arasında evliliklerin olduğuna inanıyorlardı.²²⁵ Yine cinlerin kimi zaman kendilerine görüldüğüne inanıyor,²²⁶ tıpkı insanlar gibi akrabalık ilişkilerinin bulunduğunu kabul ediyorlardı. Bu inanişaya göre cinlerin insanlar gibi aşiret ve kabileleri bulunuyor, onların da reis ve efendilerinin olduğu kabul ediliyordu.²²⁷ Cinler kendi aralarında çeşitli savaşlar yapıyor ve bu savaşlarda düşmanlarını alt etmek için kasırğa, fırtına gibi doğa olayları çıkarıyorlardı.²²⁸ Bu tür doğa olayları dolayısıyla ortaya çıkan ses ve gürültülerin sebebinin cinlerin çeşitli şekillere girmesi nedeniyle meydana geldiğini ve zaman içerisinde cinlerin putları mekân edindiklerini (hulul) kabul ediyorlardı.²²⁹ Bu düşünceye göre cinler, insanlara fayda ve zarar verebilirlerdi. Bunun bir sonucu olarak da Cahiliye Arapları cinlerden gelebilecek tehlikelere karşı yine onlara sığınırldı.²³⁰

Cinlerle insanlar arasında ilişki kurulabileceğini kabul eden Cahiliye Arap toplumu, onların sevdikleri kişileri takip ettiklerini söylüyor ve bu çeşit cinler için “*reîy*”, “*tâbi*” ve “*tâbia*” tabirlerini kullanıyorlardı. Kâhin ve şairlerin bu cinlerle iletişim kurduklarına inanır, bu kimselerin cinlerden çeşitli bilgiler aldıklarını kabul ediyorlardı. Bu tür bilgilere akıl ve tecrübe yoluyla ulaşmanın mümkün olmadığını, ancak cinlerle içsel münasebet kurulması sonucu ulaşılabilceğine inanırldı. Bu sebeple de kâhin ve münecimlere derin bir saygı besler, kâhinlerin buldukları bir eve cinlerin giremeyeceğine inanırldı.²³¹

Onların inancına göre her cin yeryüzünden bir kişiyi kendisine hedef seçer ve onunla konuşurdu. Eğer bu kişiyi severse onu kendisine sözcü olarak seçerdi.

²²⁵ Aşkar, ‘*Âlemü’l-Cin ve’s-Şeyâtîn*, s. 18-19; İbn Şâhzeddin Velizar, *el-Cin fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne*, Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut, 1996, s. 16; Neşet Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Marst ve S.A.Ş. Matbası, Ankara, 1957, s. 91.

²²⁶ Kurtubi, *el-Câmi’*, 14/309.

²²⁷ İbn Manzur, *Lisân*, ‘a. z. v.’ md; Ebü’l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Matba’atü’l-hükûmeti Kuveyt, Kuveyt, 2004, ‘a. z. v.’ md.

²²⁸ Cevad Ali, *a.g.e.*, 6/711; Tevrat’ta da cinlerin bu çeşit uygulamalarından bahsedilmektedir. Bkz; Mezburlar 104/4.

²²⁹ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİBY., Ankara, 2007, s. 54-55.

²³⁰ Cin Suresi’nin 6.ayetinde Cahiliye Araplarının bu davranışından bahsedilerek; “*İnsanlardan bazıları, cinlerden bazı kimselere sığınırldı da onların taşkınlıklarını artırırldı.*” şeklinde işaret edilmektedir. (el-Cin 72/6.)

²³¹ Halil Ebü Abdirrahman b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrî), Mektebetü’l-Hilâl, ty, s. 274; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 129-130.

Dolayısıyla onun ağızından birtakım bilgileri aktarırdı. Örneğin meşhur Cahiliye şairi Meymûn b. Kays el-A'sâ (ö. 7/629[?]) kendisini hicveden bir şaire cevap veremeyince, bunu kendisinin başarısızlığı veya şairliğindeki beceriksizlikten dolayı değil, aksine hadiseyi ilham aldığı "*Mishal*" adlı cinine bağlamış ve kendisine ilham getirmediğini söylemiştir.²³² Bu durumun bir yansıması olarak İslami dönemde de Cerir (ö. 729) ve Farazdak (ö. 732) gibi ünlü Arap şairleri, kendi şeytanlarının olduğunu belirtmişlerdir.²³³ Cahiliye Arapları şair, kâhin ve münecim gibi kimselerin bazı bilgileri cinler vasıtasıyla elde ettiklerine inanmaktaydılar. Nitekim bu inançları dolayısıyla onlar, Kur'an-ı Kerim'in de belirttiği gibi Hz. Peygamber için "*kâhin*", "*sâhir*" ve "*mecnûn*" diyorlardı.²³⁴ Aynı zamanda Kur'an, Firavun ve etrafındakilerin Hz. Mûsâ'ya, Medine'deki Yahudi ve Hristiyanların ise Hz. Peygamber'e "*mecnûn*" (cinlenmiş) dediklerini de belirtmektedir.²³⁵ Dolayısıyla İslam öncesi Arapları cin inançlarını öyle bir boyuta taşımışlardı ki adeta bu inancı nübüvveti inkarın temel dayanaklarından birisi olarak telakki ediyorlardı.

Teoride cinlerle insanların evlenebileceğini kabul eden İslam öncesi Arap toplumu, pratikte de bunun gerçekleştiğini belirtiyordu. Cinlerin insanlara tecavüz edebileceklerini de kabul eden Araplar, yine bunun bir sonucu olarak "*Gûl*" (erkek cin)²³⁶ ve "*si'alat*" (dişi cin) adıyla cinlere çeşitli cinsiyetler atfediyorlardı.²³⁷ İnsan ve cinin münasebeti sonucu doğan varlıklara *el-hiss* (الْحِسَّ), babası insan annesi gûl/cin olan varlıklara *el-ğumlûk* (الْغُمْلُوكَ), insan ve meleklerin çocukları olan varlıkları *el-ilbân* (الْعِلْبَانِ) şeklinde adlandırıyorlardı. Nitekim bu düşüncenin bir yansıması olarak, Cürhüm kabilesinin insan ve meleklerin münasebeti sonucu dünyaya geldiğine inanıyorlardı.²³⁸ Yine aynı inancın bir sonucu olarak Sebe'

²³² Toshihiko İzutsu, **Kur'an 'da Allah ve İnsan**, (trc: Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 158- 160.

²³³ Mehmet Aydın, **İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı**, Palet Yayınları, Konya, 2018, s. 81

²³⁴ et-Tûr, 52/29; el-Kalem, 68/2.

²³⁵ el-Hicr, 15/6; ez-Zariyat, 51/39.

²³⁶ Gûl için erkek cin olduğunu söyleyenler olduğu gibi, dişi cin olduğunu kabul eden kabilelerde bulunmaktaydı. (İbn Manzûr, **a.g.e.**, 2/1031) Yine kimi Araplar Gûl'ün insan suretinde ve ayaklarının eşek ayağı gibi toynaklı olduğuna inanıyorlardı. (Demîrî, **Hayât**, 193.) Hatta kimi zaman form değiştirerek kurt şekline giren Gûl, insanları avlayıp parçalayabilirdi. (Demîrî, **Hayât**, 192.) Hz. Peygamber bu inancın yanlışlığını beyan etmek üzere; "Gûl yoktur" buyurmuştur. (Bkz. Müslim, "Selâm", 107,108,109; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/393, 312)

²³⁷ Hayati Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi** 21/3 (2017), 1650-1653, 1668.

²³⁸ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Se'âlibî, **Fıkühü'l-Lüğa ve Sırru'l-Arabiyye**, (thk. Abdürrezzak el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, s. 67.

melikesi Belkis²³⁹ ve Zülkarneyn²⁴⁰ gibi bazı kimselerin, ebeveynlerinden birinin cin olduğunu kabul eden Araplar, Amr b. Yerbû b. Hanzala et-Temîmî gibi bazı kişilerin de cinlerden eşlerinin olduğuna ve kendisinin de babası insan neslinden annesinin ise cinni olduğuna inanıyorlardı.²⁴¹

Cahiliye Arapları cinlerin genelde görünmeden kaynağı belirsiz bir ses (hâtif) şeklinde insanlarla iletişim kurduklarını kabul ediyor; bu varlıkların maddi bedenlerinin bulunmadığını düşünüyorlardı. Nitekim bunun bir yansıması olarak klasik kaynaklarda meşhur bir beyit bulunmaktadır. Buna وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ فَفَرٍ ... وَلَيْسَ [Harb'in (Harb b. Ümeyye) kabri ıssız bir yeredir. Harb'in kabri yakınında kabir de yoktur.] Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyin*'de aktardığı bu beyite göre cinler belağat ve fesahata sahip değillerdir. Bu beyitle alakalı çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Zira, bir rivayete göre Harb b. Ümeyye, vücudunun yarısı insan, yarısı cin suretinde olan bir cin türü tarafından Arapların meşhur Abkar²⁴² Vadisi'nde öldürülmüştür. Bu cinler, tek başına yolculuğa çıkanları hedef almakta ve onları öldürmektedir. Alkame b. Safvân da bu cinlerden biriyle karşılaşmış ve onunla savaşmış, bunun sonucunda da ölmüştür. Cahiliye Arapları, Harb'in de bu cinler tarafından öldürüldüğüne ve beyitin cinler tarafından söylendiğine inanmaktaydılar.²⁴³ Bir başka rivayete göre ise Harb b. Ümeyye, "hâtif" adı verilen bir cin türü tarafından öldürülmüştür. Bu cinler, insanlara bağırarak onları öldürmektedir. Harb'e de bu şekilde seslenen cin, onun ölümüne neden olmuş ve

²³⁹ Belkis için bkz: Orhan Seyfi Yücutürk, "Belkis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, 5/421- 422.

²⁴⁰ Zülkarneyn için bkz: Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, 4/564- 567; Ayrıca bkz: İsmail Yiğit, "Sebe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, 36/241- 243.

²⁴¹ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, 2/349; Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., 4/471.

²⁴² "Abkar" kelimesinin Arapça zeki, dahi ve cin fikirli anlamlarına gelmesi de vadiye bu ismin verilmesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim tüm Cahiliye Arap şairlerinin bu vadiye şiir öğrendiği ve cinlerden bir arkadaşlarının olduğu, bu cinlerden aldıkları ilhamla da şiir söyleme yeteneklerini geliştirdiklerine inanılırdı. Abkar Vadisi günümüzde Yemâme bölgesinde bulunan Nehd yakınlarındaki derin bir vadinin adıdır. (İbn Şüheyd Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî el-Kurtubî, **Risâletu't-Tevâbi ve'z-Zevâbi**, çev. Nevzat H. Yanık ve Mustafa Aydın, Der Yayınları, İstanbul, 2008, s. 25-30.)

²⁴³ Ebû Osmân Amr b. Mahbûb el-Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, Dâru sa'b, Beyrut, 1968, s. 49; Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **Rebîu'l-ebâr ve nusûsu'l-ahbâr**, Müessetü'l-a'lemî, Beyrut, 1412, 1/316.

ardından cinler bu beyiti söylemişlerdir.²⁴⁴ Birçok müellif, bu beytin insanlara değil cinlere ait olduğunu savunmaktadır.²⁴⁵ Gerekçeleri ise bu iki beyiti art arda üç defa kekelemeden ve takılmadan söylemenin insan için zorluğudur. Oysa ki insan bu beyitten daha zor ve daha ağır beyitleri kekelemeden okuyabilir. Bir diğer husus ise beyitteki “ك” ve “ر” harflerinin kelimedede peş peşe gelmesi ve tekrar etmesi, bunun da beyite bir ağırlık ve zorluk getirerek sözün fesahatini bozmuş olmasıdır.²⁴⁶

Araplar, cinlerin ağaç gövdeleri, mağara, kuyu, mezarlık, dağ, metruk ve harabe mekanlar gibi yerlerde yaşadıklarına inanıyor ve her eve musallat olan bir cinin bulunduğunu kabul ediyorlardı.²⁴⁷ Bundan dolayı da bu tarz yer ve mekanlara ziyaretler yapıyor ve tevessülde bulunuyorlardı.²⁴⁸ Hatta bu cinlerin şerrinden korunmak ve rızasını kazanmak amacıyla “*zebâihu'l-cin*” (cin kurbanı) adlı bir kurban kesiyorlardı. Kurban kesme uygulamasını yeni bir eve geçtiklerinde veya yeni bir kuyu kazdıklarında da yapıyorlardı.²⁴⁹ Nitekim İslam dininin neş'et etmesinden sonra Allah dışındaki varlıklar için kesilen bu tür kurbanlar yasaklanmıştır.²⁵⁰

İslam öncesi Arap toplumu başta vebâ (tâûn), sar'a gibi hastalıkların yanında birçok bedeni ve ruhi hastalığın da cinlerin kişinin bedenine sızması sonucu olduğuna, hatta cinlerin insanları öldürebileceklerine inanıyorlardı. Bu hastalıkların tedavisi için özel dua ve rükyeler yapıyorlardı.²⁵¹ Cahiliye Arapları cinlere bu tür tasarrufları nispet ediyor ve onlardan korkuyorlardı. Hatta onlar bazı insanların cinler/şeytanlar tarafından kaçırılıp çöllere götürüldüklerini ve orada terk

²⁴⁴ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâfi sînâati'l-inşâ**, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1987, 2/292.

²⁴⁵ Câhîz, **el-Beyân ve't-tebyîn**, s. 49; Câhîz, **el-Hayevân**, 6/207; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-meârif, Kahire, ts., s. 269. Zemahşeri, **Rebû'l-Ebrâr**, 1/317.

²⁴⁶ Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm et-Tâlibî, **et-Tirâzü li-esrâri'l-belâğa**, Beyrut, 1423, 3/30. Nitekim Arap belağatıyla ilgili eserlerde bir kelimenin söylenişinin zor olması ve kulağa rahatsız edici gelmesi için kullanılan “*tenâfuru'l-kelimât*” kavramı için genelde yukarıda bahsettiğimiz şiir örnek olarak zikredilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Nevzat Hafis Yanık, **Edebi Bilgiler**, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2014, s. 13.)

²⁴⁷ Şiblî, **a.g.e.**, s. 65-67; İsfehânî, **Sevâir**, s. 483.

²⁴⁸ Mes'ûdî, **Murûcu'z-zeheb**, 1/161-163; Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/705-706.

²⁴⁹ Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/705-706, 720.

²⁵⁰ Cevad, Ali, **a.g.e.**, 6/720. Hz. Peygamberin cin kurbanını yasaklaması ile ilgili bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübra**, Haydarabad-Dekkan, 9/314.

²⁵¹ Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/705-706; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/302; Aşkar, **Âlemü'l-Cin ve's-Şeyâtîn**, s. 18-19; Velizar, **el-Cin fi'l-Kur'ân ve's-Sünne**, s. 16; Çağatay, **a.g.e.**, s. 91.

edildiklerini kabul ediyorlardı. Nitekim Kur'an-ı Kerim onların bu inanışına "...şeytanların kendisini nefsi arzularına uymaya davet edip açık arazide şaşkın bıraktığı kimse gibi..."²⁵² ifadesiyle işaret etmektedir.²⁵³

Taptıkları putların içinde de cinlerin olduğuna inanan Araplar,²⁵⁴ cinleri çeşitli kategorilere ayırırlar ve onlara çeşitli isimler verirlerdi. Bu kategorilerden birine göre cinleri "cin" ve "hinn" olarak iki gruba ayırıyor, hinn grubunda olanların daha zayıf, alt tabakada olduklarını kabul ediyorlardı.²⁵⁵ Yine hinn kelimesi cinlerden koyu siyah olan köpekler için de kullanılmakta ve bu tür canlılar insan-cin arası bir canlı (ara form) olarak kabul edilmekteydi.²⁵⁶ Dolayısıyla Arap düşüncesinde cinler, çeşitli canlıların şekillerine girerek temessül edebiliyorlardı. Cinleri çeşitli sınıflara ayıran Cahiliye Arapları, onları kötü ve iyi olarak da iki gruba ayırıyordu. Yine başka bir tasnife göre "cin" adını bu türün köpekleri ve aşağılık olanlarına veriyor, "Cânn" ismini ise cinlerin atası anlamında kullanıyor,²⁵⁷ "Si'alâh" (سِعْلَاة) adını ise büyü ile uğraşan dişi cinler için kullanıyorlardı.²⁵⁸ Cinleri insanlarla ilişkilerine göre de çeşitlendiren Araplar; insanlarla beraber bulunanlarına "Âmir/Ummâr", yetişkinlere musallat olanlarına "Şeytan", küçük çocuklara musallat olanlarına "Ruh/Ervâh", şeytanların kötü olanlarına "Mârid", kötülükte aşırı olanlarına ise "İfrit"²⁵⁹ adını veriyorlardı. Cinlerin salihlerine ise "Melek" diyorlardı.²⁶⁰ Aynı inancın bir devamı olarak "Benû Mâlik, Benû Hannâm ve Harş" gibi cin kabileleri, bunun yanında "Lâkis, Velhân, Haffâf ve Murre" gibi İblis'in

²⁵² el-En'âm, 6/71.

²⁵³ İbn Âşûr, a.g.e., 7/404-406.

²⁵⁴ Velizar, a.g.e., s. 21.

²⁵⁵ İbn Manzûr, a.g.e., 2/1031; Kefevî, el-Külliyyât, 407; Câhiz, el-Hayevân, 7/108.

²⁵⁶ İbn Manzûr, a.g.e., 2/1031; Kefevî, el-Külliyyât, 407.

²⁵⁷ Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, Hizânetu'l-Edeb, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1997, 6/175. Nitekim kavram Kur'an'da "Cinleri de yalnız ateşten yarattı." (er-Rahman, 55/15) ve "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştı." (el-Hicr, 15/27) ayetlerinde "Cânn" şeklinde geçmekte ve cinlerin atası anlamında kullanılmaktadır. (Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Cânn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 7/139-140.)

²⁵⁸ İbn Manzûr, a.g.e., 2/150,1031.

²⁵⁹ İfrit kavramı genelde insan bedenli, yarı insan yarı hayvan olan ve insanlara hastalık yayan varlıklar için kullanılır. Bu itibarla Arapların "hinn" dedikleri varlığı da içine aldığı söylenebilir. (Jeremy Black-Anthony Green, Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü, Tanrılar İfritler Semboller (haz. Necdet Hasgöl), Aram Yayınları, İstanbul, 2003, 106- 107.)

²⁶⁰ Cevad Ali, a.g.e., 6/706-709.

çocukları olduğuna inanılan cin gruplarının da olduğunu kabul ediyorlardı. Onların iddiasına göre İblis'in bu çocuklarının annesinin adı ise “*Turtubba*” idi.²⁶¹

Arap düşüncesinde cinlerle alakalı dilden dile dolaşan bazı durumlar da vardır. Sözgelimi, cinlerin sığırların sırtına bindiği, su içmeye giden bu hayvanları su kaynağından uzaklaştırarak engellediklerine inanırlardı. Boynuna tavşan ayağından kolye asan kişiye cin yaklaşmazdı.²⁶² Arapların yılanları cin zannettikleri, onlarla cinler arasında irtibat kurdukları da bilinen bir husustur. Onlar iri bir yılan öldürdükleri zaman, cinin intikam almasından korkar ve öldürdükleri yılanın başına bir tezek koyarak bu intikamdan korunmaya çalışırlardı. Bazen de yılanın başına kül dökerek “*senin intikamın yok, seni göz değmesi (nazar) öldürdü*” derlerdi.²⁶³ Yine Cahiliye Arapları arasında horoz, tavşan, kertenkele, karga, güvercin ve yılan gibi hayvanların içine cinlerin girdiğine inanan, bu hayvanların cinlerden bir grup olduğunu zannedenler de bulunuyordu.²⁶⁴

Cinlerin insanlara maddi ve manevi hastalıklar verebileceği endişesinden dolayı Araplar, onlara tazim ediyor, onlara yaklaşmayı ilahlara yaklaştırmaya önceliyorlardı.²⁶⁵ Onlara göre cin-insan etkileşimi sonucu cünûn/delilik oluşuyor ve bunun en hafif derecesi olarak kişi “*müvesves*” (vesveseli) olarak telakki ediliyordu. Bu vesvesenin de çeşitli dereceleri bulunuyor; en hafifi “*memrûr*” (kendisine uğranılmış, cinlerin kendisine uğradığı kimse), ardından “*memsûs*” (çarpılmış, dokunulmuş), biraz daha ağır şekli olarak “*ma'tûh*” (cinler dolayısıyla sersemlemiş, bunamış) ve en ağır şekli olarak da “*mecnûn*” (cinlenmiş, delirmiş) şeklinde isimlendiriliyordu.²⁶⁶

²⁶¹ Ebû'l-Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, **Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kübrâ**, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2005, 1/258; Muhammed Emin Uzunyaylâlî- Nevzat Hafis Yanık, “Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler (Câhiliye-İslâmî Dönem)”, **Istanbul Journal of Arabic Studies** 5, sy. 2 (Aralık 2022), s. 186,189.

²⁶² Hamza el-İsfehânî, **Sevâiru'l-Emsâl alâ Efâ'l**, thk. Fehmî Said, 'Âlemü'l- Kütüb, Beyrut, 1988, s. 481-82. Bu uygulamayı ev yılanlarından korunmak için de yaparlardı. Zira Cahiliye Araplarına göre yılanlar, cinlerin temessül etmiş şekilleriydi. (Bkz. Âlusi, **a.g.e.**, 2/432.)

²⁶³ Âlusi, **a.g.e.**, 2/358. Hz. Peygamber bu inancın yanlışlığını açıklamak için “Cinler tarafından intikam alınma korkusuyla yılanları öldürmeyi terk eden kimse bizden değildir” buyurmuştur. (Bkz. Ebû Dâvud, “Edeb”, 174/5248-5250; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/348, 420; 2/432.)

²⁶⁴ Âlusi, **a.g.e.**, 2/360.

²⁶⁵ Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/706-709; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Lağtü'l-mercân fi aḥbâri'l-cân**, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, ts, s. 15-16; Şiblî, **a.g.e.**, s. 11.

²⁶⁶ Se'âlibî, **a.g.e.**, s. 108.

Kur'an-ı Kerim'in inzalinden sonra peyder pey Arapların birçok konudaki yanlış inancı gibi cinler hakkındaki düşünceleri de Kur'an tarafından eleştirilmiş ve tashih edilmiştir. Zira onlar Allah ile cinler arasında akrabalık ilişkisi kurmaya çalışmakta,²⁶⁷ cinlere ibadet etmekte,²⁶⁸ cinlerin gaybı bildiklerine inanmakta²⁶⁹ ve onları Allah'a ortak koşmaktaydılar.²⁷⁰ Buna mukabil Kur'an cinlerin Allah tarafından yaratıldığını beyan etmekte,²⁷¹ insanlar üzerinde Allah'ın izni dışında herhangi bir etkilerinin bulunmadığını açıklamaktadır.²⁷² Kur'an'ın cinlerle ilgili çizdiği portreyi ilerleyen bölümlerde detaylı şekilde ele alacağımız için burada sadece konuya işaret etmekle yetiniyoruz.

Bu itibarla gözle görülmeyen varlıklar insanlık tarihinin her safhasında hem dini açıdan hem de uygulama alanı açısından büyük bir öneme sahip olmuştur. İnsanlık genellikle bu metafizik varlıklardan gelebilecek kötülüklerden kendisini korumaya çalışmış, onların çok üstün güce sahip olduğuna inanmış, hatta kimi zaman ilahlaştırmıştır. Kimi zaman daha da ileri giderek onları emirleri altına almak için uğraş vermiş ve kendi amaçları doğrultusunda kullanma yoluna gitmiştir. Nitekim insanlık tarihi içinde bu iddialarla ortaya çıkan birçok kişi bulunmaktadır. Bunlar çeşitli kültürlerde kâhin, münecim, şaman ve falcı gibi birçok isimle anılagelmışlerdir. Bu metafizik varlıklarla iletişim çabası Bâbil, Asur, Mısır, Roma, Hint ve Cahiliye Arapları gibi hemen hemen her toplum ve kültürde kendisine yer bulmuştur.²⁷³

Cin inancının tarihsel serüvenine baktığımızda, hemen hemen her kültürde bu inancın bir yansımasını görmekteyiz. Bu durum günümüzde de devam etmekte ve modern insanın düşünce dünyasında metafizik varlıklar oldukça canlı bir şekilde yer almaktadır. Konuya günümüz Müslümanları açısından baktığımızda ise Cahiliye Araplarının cin algıları ve İslam'ın oluşturduğu metafizik varlık telakkisi mezc edilmiş ve bu kesişim adeta İslam'ın cin anlayışımı gibi halk nezdinde kabul

²⁶⁷ Sâffât, 37/158.

²⁶⁸ el-İsrâ, 17/57; Sebe', 34/41.

²⁶⁹ Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/720.

²⁷⁰ el-En'âm, 6/100.

²⁷¹ Sâffât, 37/158

²⁷² İbrahim, 14/22; el-Hicr, 15/42; en-Nahl, 16/99; el-İsrâ, 17/65.

²⁷³ Bkz: George Foucart, "Demons and Spirius", **ERE**, 4/584-590; Ö. Rıza Doğrul, **Yeryüzündeki Dinler Tarihi**, s. 16, 100-101.

görmüştür. Bizim bu çalışmadaki temel gayemiz İslam'ın tashih ettiği cin anlayışının ortaya konmaya çalışılmasıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

CİN ONTOLOJİSİ

İnsanın duyuları vasıtasıyla bir şeyi algılayamaması sonucunda o şeyin yokluğuna hükmetmesi aklen kabul edilebilir değildir. Zira kâinatta duyularımızla fark edemediğimiz pek çok varlık mevcuttur. Sözelimi mikroskopun icadından önce bakteri, virüs gibi gözle görülemeyen varlıklar hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildik. Aynı şekilde teleskopun icadından önce gök cisimleri hakkında da bilgimiz kısıtlıydı. Ancak bugün hastalık yapan birçok virüs, bakteri gibi nice gözle görülmeyen varlıkların mevcut olduğu, evrende birçok gezegen bulunduğu ve daha ulaşamadığımız nice gökcisimlerinin varlığı ortaya çıkmıştır. Bu da gelecekte bilim ve teknolojinin gelişimiyle algı alanımıza girmeyen yeni varlıkların da ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu göstermektedir. Zira bilim ve teknoloji sürekli bir ilerleme kaydetmekte ve insanlık daha önce bilmediği birçok şeyden haberdar olmaktadır.

İnsan algısına kapalı (gaybî) olan cinlerin varlığına haber (vahiy) yoluyla ulaşmaktayız. Fakat bu durum gaybî varlıkların akıl dışı olduğu anlamına gelmemektedir. Sözelimi melekler de gaybî varlıklardandır. Ancak bu durum yaşadığımız yeryüzünü sayısız türden canlıya barınma alanı yapan ve bugünkü bilim tarafından ortaya konulduğu itibarıyla yüzlerce gökcismi ve samanyolu galaksisi meydana getiren bir yaratıcının, bu tür varlıkları (melek, cin vb.) bir hikmete binaen yaratmasının önünde hiçbir akli engelin bulunmadığını gösterir.

Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'nin gaybî varlıklar hakkında söyledikleri oldukça önemlidir. Ona göre melek, cin gibi gaybî varlıkların mevcudiyetiyle ilgili bazı akli istidlaller bulunmaktadır. Râzî varlıkları bir açıdan bakıldığında üç şekilde sınıflandırmakta; ilkinin insan (konuşan ölümlü varlık), ikincisini hayvan (konuşamayan ölümlü varlık) olarak tasnif etmekte, son olarak melek (konuşan ölümsüz varlık) olarak sıralamaktadır. Ona göre Allah'ın bu sıralamanın orta ve sonunda bulunan insan ve hayvanı yaratması, bu iki varlık kategorisi üstündeki melekleri yaratmasını evleviyetle gerektirmektedir. Râzî meleklerin varlığıyla alakalı fitrat delilini de örnek olarak vermektedir. Ona göre

fitrat; akıl, hayat ve konuşabilme yetisini, akılsızlık, ölüm ve dilsizlik gibi kendi zıtlarının daha aşağısında görür. Aynı şekilde gök âlemlerini, aşağıda bulunan yeryüzünden daha ulvî kabul eder. Râzî'nin melekler için ortaya koyduğu delilleri pekâlâ cinler için de düşünülebilir. O, üçüncü bir delil olarak, haberi delil göstermektedir. Buna örnek olarak mutasavvıfların keşf ve sâdık rüya olarak melekleri görmeleri gibi olayları göstermektedir.²⁷⁴ Bu üçüncü delil çoğunluk için nakli delil, deneyimleyen kişi için ise hissi delil niteliğindedir. Ancak özellikle üçüncü delil için çeşitli itirazlar yapılabilir. Zira bilindiği gibi kelam ilminde bilgi edinme vasıtaları üçtür. Bunlar; sağlam duyular, akıl ve sâdık haberdur. Kelamdaki sâdık haber ise iki kısma ayrılmakta; bunlar haber-i rasul ve mütevatir haberdur.²⁷⁵ Ancak Râzî'nin delil olarak sunduğu üçüncü madde kelamın bilgi vasıtalarıyla uyuşmamaktadır. Onun bu delillerine şu da eklenebilir ki “*Adem-i ilim, adem-i vücûda delalet etmez*” kaidesi gereği bir varlığın veya maddenin görülemiyor olması onun olmadığı manasına gelmez. Nitekim Kur'an-ı Kerim mahiyeti bilinmeyen şeylerin yok sayılması ve yalanlanmasını tenkit etmektedir.²⁷⁶

Felsefi bir kavram olan ontoloji, varlığı ve varlığın var veya yok olma durumunu inceler. Bunun devamında da epistemoloji ve analitik felsefe veya diğer adıyla dil felsefesi gelmektedir. Ancak bu felsefi araştırmaların tamamının dayanak noktası ontolojiye dönmektedir.²⁷⁷ Bu itibarla evleviyetle cinlerin ontolojik imkânı üzerinde durmak istiyoruz.

2. Cinlerin Ontolojik İmkânı ve Mahiyeti

Bir varlık hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle onun mevcudiyetinin ve mahiyetinin bilinmesi gerekir. Zira varlığı ve mahiyeti bilinmeyen bir olgu hakkında konuşmak mümkün değildir. Bu sebeple, cin adı verilen varlığın ontolojik varlığına ve mahiyetine değinmek gerekmektedir.

²⁷⁴ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 2/385.

²⁷⁵ Geniş bilgi için bkz: Süleyman Toprak-Şerafettin Gölcük, **Kelam**, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 92- 100.

²⁷⁶ Bkz. Yûnus 10/39. Ayrıca bkz. Aşkar, ‘**Âlemü'l-Cin ve's-Şeyâtîn**, s. 13.

²⁷⁷ Uluğ Nutku, “Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 1 (Haziran 2006), s. 79.

2.1. Ontolojik İmkân Açısından Cinlerin Varlığı

Ontoloji kavramı, “*onto*” ve “*logos*” kelimelerinin birleşiminden oluşan temel sorunu varlık olan, Türkçeye “*varlık bilim, varlık felsefesi*” şeklinde çevrilen felsefi bir terimdir. Ontolojide temel amaç varlığı hakikatte olduğu şekliyle ele alıp, incelemektir.²⁷⁸ İnsanlık tarih boyunca evrenin oluşumu, madde ve hayatın mahiyeti ile evrende bulunan yasaların tespiti için arayışlarda bulunmuş ve bu arayış günümüze kadar süregelmiştir. Bu durum, bununla sınırlı kalmamış, evren hakkındaki ontolojik kabullerin yanında, onun algılanış metodu ve kapsamında da söz konusu olmuştur. Burada ise epistemoloji ile ontoloji arasındaki ilişki ortaya çıkmaktadır. Epistemolojinin mi yoksa ontolojinin mi öncelikli olduğu tartışması bir tarafa bırakılacak olursa, asıl dikkat çekici olan bu iki disiplin arasındaki ilişkidir. Sözelimi mitolojik varlıklara ve okültist bilgilere dayalı inanç ve uygulamalar, ilkel toplumların bilgi ve dünya görüşünde bir bütünlük oluşturmuştur. Aynı durum İlk ve Orta Çağ filozoflarının varlık ve bilgi felsefelerinde de kendisini göstermiştir. Bu durum, bir dönemin veya düşünce akımının epistemolojisini anlamak için o dönemde veya akımda hâkim olan varlık anlayışını incelemenin önemini vurgulamaktadır. Bu varlıklardan birisi de metafizik varlıklardır.

Metafizik alem denilince akla ilk gelen varlıklar, genel olarak cinler ve meleklerdir. Normal şartlarda inceleme konusu yapılamayan ve duyu organlarıyla tespit edilemeyen metafizik varlıklar olarak kabul edilen cinlerin, ontolojik imkân ve mahiyetleri daima insanoğlunun dikkatini celp etmiştir. Nitekim fiziki bir bünyelerinin olmaması, duyu algımıza kapalı olmaları sebebiyle bazı kişiler tarafından inkâr edilmelerine karşın, kimi insanlar da kutsal metinlerin cinler hakkında bilgiler vermesinden dolayı onların, insanlarla beraber aynı evrende yaşadıklarını kabul etmektedirler.

Metafizik ve mantıkta vücûd yani ontoloji her zaman varlığın mahiyet ve zihinde bulunuşu açısından incelenir. “*Zihin dışında var olan*” manasında vücûd, aslında dış dünyada var olması dolayısıyla onun hakkında konuşmak, mevcut hakkında konuşmak demektir. Bu itibarla da metafiziğin konusu salt vücûd değil aksine var olması bakımından mevcuttur. Vücûd ve mevcut kavramlarını hakikat-

²⁷⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 644.

hak, vahdet-vâhid veya hüviyyet-hüve kavramlarına benzetebiliriz. Sayılan bu kavramların tamamında ilk terim soyut ve zihni, ikinciler ise somut ve dış dünyada karşılıkları bulunan varlıklardır.²⁷⁹ Dolayısıyla bir hak varsa onun bir hakikati, bir vâhid varsa onun bir vahdeti ve bir hüve varsa onun bir hüviyyeti vardır. Ancak burada mevcut ve şey kavramları hakkında bir ayırım yapmak gerekir. Çünkü mevcut zihinde tasavvur ve tahayyül edilmekle beraber, zihnin dışında da varlığı bulunan demektir. Şey ise genelde mahiyeti, hakiki olmayıp, itibari olan için kullanılır. Bundan da anlaşılmaktadır ki çoğunlukla şey denilenin zihnin dışında bir varlığı bulunmaz. Sözelimi “*halâ (boşluk) bir şeydir*” denebilir. Ancak “*halâ mevcuttur*” denilemez. Aynı durum ma’dûm gibi başka kavramlar için de geçerlidir.²⁸⁰

Vücûdu algılayan (özne) açısından vücûd, zihnî ve hâricî olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Mantığın temel dayanak noktalarından olan bu tasnifle beraber vücûd, varlığın mertebeleri altında da dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar; vücûdu zihnî, vücûdu harici, vücûdu lafzi ve vücûdu kitâbidir. Bu sebeple mantıkta dil, düşünce ve varlık ayırımı ön plana çıkmaktadır.²⁸¹ Bununla beraber zihnî varlık da hissî, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Şeylerin zihindeki tahayyüllerine “*suret*” ya da “*mâna*” denir. İnsanın objeler hakkındaki hissî, hayalî, vehmî ve aklî seviyedeki bilgileri bu sûret ve mânadan müteşekkildir.²⁸² Dolayısıyla bir insan varlığı ancak sûret ve mâna ile idrak edebilir.

Vücûdun kendisinde tezahür ettiği mevcutlar idrak edilişe göre mahsûs ve mâkul olarak iki gruba ayrılır. Yine mevcutlar, varlığı insanın fiil ve ihtiyarına bağlı olan ve olmayanlar olarak da iki kısma ayrılır.²⁸³ Varlık (onto) insan zihninin ulaşabildiği en genel kavramdır. Dolayısıyla herhangi bir zihni harekete ihtiyaç duyulmadan kavrandığı için apaçık ve önseldir. Varlığın apaçık ve bedihi olması nedeniyle bir tarifi yapılamaz. Fârâbî’ye göre de durum bu şekilde olmakla beraber o, meseleyi daha da genişleterek vücûd (varlık) yanında vücûb ve imkânın da bedihi

²⁷⁹ Behmenyâr b. Merzûbân, **Kitâbü’t-Taḥşîl** (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran, 1375, s. 281-282.

²⁸⁰ Fârâbî, **Kitâbü’l-Hurûf: Harfler Kitabı** (çev. Ömer Türker), İstanbul, 2008, s. 54-66; İbn Sînâ, **en-Necât** (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1412/1992, s. 493.

²⁸¹ Gazzâlî, **Mihakkü’n-nazar** (nşr. Refik el-Acem), Beyrut, 1994, s. 78-79; Behmenyâr b. Merzûbân, **Kitâbü’t-Taḥşîl**, s. 39.

²⁸² İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, (trc. Ali Durusoy vd.), İstanbul, 2005, s. 26.

²⁸³ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, **Tefsîru Mâ Ba’de’t-ṭabî’a**, Metafizik Şerhi (trc. Muhittin Macit), İstanbul, 2004, s. 59.

olduğunu, herkesin zihninde yer ettiğini ve herhangi bir akli istidlale veya diyalektiğe ihtiyaç duyulmaksızın kavranabileceğini belirtir. Ona göre bir kimsenin bu kavramları açıklamaya çalışması zihne, bedihi olan bir kavramı açıklamaktır ki daha açık bir terimle bu kavramları açıklamış olmaz.²⁸⁴ Bu tanımların yanında varlık için “*kadim-hâdis, etkin-edilgin, sabit olan-gözle görülen, bilinir olan şey, kendisinden söz edilir olan şey*” gibi birçok tanım yapılmıştır.²⁸⁵

Varlık ve yokluk iki zıt kavramdır. Bu iki kavram mahlukatın gerçeklik kazanabilmesi için bir zemine muhtaçtır. Bu zemin ise maddedir. Varlığın maddede tezahür etmesiyle yokluk ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla her varlık alanına çıkış, yokluğun bulunamayışı anlamına gelir. Bu itibarla yokluğun var olmaması/yok olması, varlığın var olmasını sağlar.²⁸⁶ Konumuzla alakalı olarak meseleye baktığımızda cinlerin ontolojik imkânı mümkün görünmektedir. Zira biz cin kavramını zihni bir süreçten geçirdiğimizde zihnimizde onun bir varlığının bulunması imkân dahilindedir. Ancak mahiyetini bilebilmemiz veya kavramımız mümkün değildir. Zira bu varlıkların dış dünyada bir mevcudiyetinin olduğunu nasslardan öğrenmekle beraber, onları algılayamadığımız için mahiyetleri hakkında konuşmamız söz konusu olamaz.

Varlık ve mahiyet arasındaki farklara baktığımızda;

a) Varlık, mutlak ve bağımsız bir realite iken, mahiyet bir şeyin özünü ve türünü tanımlayan bir kavramdır.

b) Varlık, var olan her şeyin temelinde yatar, mahiyet ise varlığın bir özelliğidir.

c) Varlık tek ve bölünemezken, mahiyetler çoktur ve her şeyin kendine özgü bir mahiyeti vardır, şeklinde sıralayabiliriz. Örneğin bir elmayı ele alalım. Elmanın varlığı, o elmanın gerçek ve somut bir nesne olduğunu gösterir. Elmanın mahiyeti ise “*kırmızı, yuvarlak, tatlı bir meyve*” olarak tanımlanabilir olmasıdır. Bu, elmayı diğer meyvelerden ayıran temel özellikleridir.

²⁸⁴ Fârâbî, ‘Uyûnü’l-mesâ’il (el-Mecmû‘ içinde), Kahire 1325/1907, s. 117.

²⁸⁵ Gazzâlî, **Mağâşidü’l-felâsife** (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire, 1331, s. 104-105.

²⁸⁶ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 135.

Mahiyetin zihin dışında varlıktan bağımsız olması düşünülemez. Bununla beraber bu, mahiyet zihinde varlıktan ayrıdır manasına da gelmez. Zira zihinde varlığın kendisi, tıpkı dış dünyada varlığın var olması gibi bizâtihi varlıktır. Dolayısıyla mahiyet zihinde varlıktan bağımsız olarak yer alır ki bu da aklın doğası gereği varlığı dikkate almaksızın mahiyeti gözlemleyebildiğini gösterir. Bu da göstermektedir ki bir şeyi düşünmemek onun var olmadığını düşünmeyle aynı anlama gelmemektedir.²⁸⁷ Dolayısıyla cinlerin varlığının düşünülebilmesi ontolojiyle ilintiliyken, onların görülmemeleri, çeşitli özelliklerinin olması gibi durumlar mahiyetleriyle ilişkilidir.

Hem İslam varlık felsefesinde hem de kelamda varlığın doğası ve türleri, üç temel kategoriye ayrılır: Bunlar; vacip/zorunlu, mümkün ve imkânsız/müstehil varlıktır. İlk kategoriye sadece Allah dahil olurken, ikinci kategoride varlığı ve yokluğu eşit derecede mümkün olan evren ve evrendeki tüm varlıklar dahildir. Son kategori ise varlığı asla mümkün olmayan çelişkileri ve mantıksal tutarsızlıkları kapsar. Buna yarım bütünden büyüktür, dört rakamı tektir gibi örnekler verilebilir.²⁸⁸ Zorunlu Varlık, Allah'ın varlığını ve tekliliğini ispatlamak için kullanılan ontolojik argümanlarda merkezi bir rol oynar. Mümkün varlıklar ise, Allah'ın yaratıcı gücüne ve evrenin nedensellik prensibine işaret eder.²⁸⁹

Bu açıdan cinlere baktığımızda vacip varlık olmadıkları aşikardır. Aynı zamanda üçüncü maddede yer alan mümteni' varlıklar kategorisinde değerlendirilmeleri de mümkün değildir. Çünkü bu varlıkların mevcudiyetiyle ilgili hem aklen hem de mantıki olarak bir tenâkuz bulunmamaktadır. Dolayısıyla cinler, ontolojik olarak mümkün varlıklar kategorisine girmektedir. Zira biz Allah'ın "ins" in karşıtı olarak görünmeyen ve insan gibi mükellef varlıklar yaratabileceğini aklen düşünebilmekte ve bunu tasavvur ederken de herhangi bir zihinsel veya mantıksal çelişki ile karşılaşmamaktayız. Allah'ın fiziki alemde yarattığı ve bizlerin müşahade

²⁸⁷ Izutsu, "The Fundamental Structure," s. 105.

²⁸⁸ Fahrettin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn**, Matbaatu'l-Hüseyniyye, Mısır, 1323, 32-34; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **Makâsîdü'l-felâsife** (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 104-105. Ayrıca bkz: Gölcük-Toprak, **Kelam**, s. 98-99.

²⁸⁹ Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik (İlahiyat)**, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 597 vd.; İbn Sînâ, **Necat, Aklın Kurtuluşu**, çev. Ahmet Arslan, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 224 vd.

ettiği varlıklar yaratması gibi, metafizik varlıklar yaratması da mümkündür. Mümkün ve imkân kavramları, gerçekleşme olasılığı bulunan şeylerle ve bir varlıkta gizli duran potansiyellerle ilgilidir. Nitekim ilginç bir şekilde, bu iki kavram da Latince “posse” (güç sahibi olmak) fiilinden türemiştir. Bu bağlamda olasılık, ilahi yaratma gücüyle ilişkilendirilir. Tanrı’nın sonsuz gücü sayesinde, mümkün varlıklar varlık alemine adım atabilir ve varoluşlarını gerçekleştirebilirler.²⁹⁰

Kelamcılar da İslam filozofları gibi vücûdu, açık ve bedîhi olduğu için tarif etmemişlerdir. Vücûd en genel ve en kapsamlı kavramdır. Vücûd, eşyanın tanınması ve bilinmesini sağlamasına karşın onunla ilişkili olan mahiyet, akli sûretler/formlardır. Vücûd ayrı, zat ve mahiyet ise ayrıdır. Zat ve mahiyet vücuttan önce gelmektedir. Sözelimi bir ev dış dünyada meydana gelmeden, onun zat ve mahiyeti zihinde tasavvur edilebilir. Vücûd bu zat ve mahiyete birtakım arazların²⁹¹ eklenmesiyle ortaya çıkar. Fiziki varlıkların bir zat ve mahiyeti olduğu gibi zihni varlıkların da bir zat ve mahiyeti bulunmaktadır. İnsan da dahil olmak üzere Allah dışındaki hiçbir varlığın vücûdu zati değildir. Zira hiçbirinin varlığı zaruri değildir.

Varlık hakkındaki çeşitli araştırmaların birbiriyle uyumlu olmaması, varlığın mantık kuralları ve zihin fonksiyonlarıyla açıklanmaya çalışılması dolayısıyladır. Nitekim mantık kuralları dışında kalan kültürler, dinler ve ideolojiler varlıkla ilgili oldukça farklı ve kimi zamanda çelişkili sonuçlara ulaşmışlardır. Her düşünce sisteminin kendine özgü bir ontolojisi bulunmaktadır. Bu farklılıklar ancak varlığı doğrudan deneyimleyerek ve varlığı bir reel gerçeklik olarak kabul ederek ortadan kaldırılabilir. Bu konuda kelamcılarının da öteden beri yaptıkları eşyanın/varlıkların hakikatinin sabit olduğu düşüncesidir.²⁹² Burada eşyanın hakikatinin sabit olduğu sözünden kasıt, varlıkların özlerinin ve hakikatlerinin değişmediği, onların zamandan ve mekândan bağımsız olarak var olduğudur. Kelamcılarının eşyanın hakikatinin

²⁹⁰ Frithjof Schuon, **From the Divine to the Human**, “The Problem of Possibility,” World Wisdom Books, 1982, s. 43-55.

²⁹¹ İslam kelamında cevher ve araz beraber ele alınan iki kavramdır. Cevher, kendi zatı ile kaim olan şeydir. Araz ise kendi zatı ile kaim olmayan, iki an arasında var olan şey demektir. Örneğin; taş cevherdir. Onun sertliği veya katılığı ise arazdır. (Gölcük-Toprak, **Kelam**, s. 149.)

²⁹² Ebû Mansûr el-Maturidî, **Kitabü't-Tevhid**, İstanbul, İslamiyat Araştırmaları Merkezi, 2003, s. 256; Ebû'l-Hasen el-Eş'ari, **el-İbâna an Usûl'i'd-Diyâne**, Beyrut, Daru'l-Mektebe el-Cami'a, 1985, s. 123; Platon, **Timaios**, (çev. İsmail Hakkı Ürüncü), İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, s. 28. Karşılaştırma için bkz: Herakleitos, **Fragmente**, (çev. Sedat Veysel Önal), İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu, 2004, s. 43.

sübutunu delillendirmek için başvurdukları akli delil, varlıkların bir sebebe muhtaç olması ve bu sebebin Allah olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla varlıkların varlık alemine çıkması İslam kelimasında Allah'ın irade ve yaratmasına bağlanmıştır.

Mümkün varlık Allah dışında kalan, yaratılmış veya yaratılmasını aklın imkânsız olarak görmediği tüm varlıkları kapsayan geniş bir alana sahiptir. O zaman “Akıl bir şeyin var olup olamayacağına nasıl karar verebilmektedir?” sorusunu sormak gerekir. Belirtmek gerekir ki akıl bir şeyin var olmasını imkân dahilinde görse de her zaman bu durum zihinde tasavvur edilen varlığın var olabileceğini göstermez. Sözelimi akıl, Allah'ın bir şerîkinin (şerîk-i Bâri') olabileceğini imkân dahilinde görmektedir. Fakat bu tür önermeler Allah'ın bir ortağı olamayacağı inancından hareketle mantıksal çelişki olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla az da olsa akıl mantıksal çelişkilere rağmen bazı muhal varlıkları düşünebilir. Buradan da anlaşılmaktadır ki akıl sınırlı ve aciz bir konumdadır. Zira var olması bir çelişki olan bazı olay ve olguları da düşünebilmektedir. Meselenin cinlerin varlığıyla ilgili kısmına baktığımızda vâcibü'l-vücûd olan varlığın alemde yarattığı birçok varlık gibi çok farklı özelliklere sahip varlıklar yaratması aklen imkânsız değildir. Bununla beraber akıl böyle varlıkların mevcut olabileceğini de inkâr etmemekte ve bir çelişki olarak görmemektedir. Bu bazen dış görünüş olarak farklı varlıklar olabileceği gibi bazen de yarattığı varlıkların bir kısmının görülemeyeceği türden canlılar da olabilir. Sözelimi günümüz şartlarında dünyayı çok hızlı ve rahat bir şekilde inceleyebilmemize rağmen hala yeni yeni canlılar keşfetmekte, farkına varmadığımız yeni türlerle karşılaşmaktayız. Ayrıca bugünkü bilimsel araştırmalar evrende pek çok galaksinin olduğunu ve insanların üzerinde yaşadıkları dünyanın sadece bu galaksilerden birisi olan Güneş Sistemi içerisinde yer aldığını göstermiştir.²⁹³ Dolayısıyla insanoğlu bugün itibariyle büyük ilerlemeler kat etmiş olsa bile, hala bilmediği ve ileride öğrenme ihtimali olan pek çok konuyla karşı karşıyadır. Tüm bunlardan sonra söyleyebiliriz ki cinlerin varlığı hakkında nasslar olmasa bile aklen mevcudiyetleri mümkündür. Zira bu varlıkları muhal/mümteni kategorisinde ele almak için herhangi bir sebep yoktur. Bu itibarla Allah'ın evrende çıplak gözle veya çeşitli aletler vasıtasıyla görebildiğimiz varlıklar yaratması gibi cin, melek ve şeytan

²⁹³ Theo Koupelis, **Evreni Anlama Serüveni**, (ed. Tolga Güver) Nobel Akademik Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 118.

gibi metafizik varlıklar yaratması mümkündür ve nasslardan anlaşıldığı kadarıyla da yaratmıştır. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz başka bir nokta vardır ki aklın çok az da olsa çelişkili durumları düşünebiliyor olması (şerîk-i Bâri vb.) cinlerin de bu şekilde düşünülecekleri iddiasını gündeme getirebilir. Bu şekilde bir iddiaya akıl yoluyla cevap vermek oldukça güçtür. Zira aklın az da olsa böyle bir ihtimali düşünebilmesi salt akılla cin gibi gaybî varlıklar hakkında konuşulmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla her ne kadar aklın gaybî varlıkların olduğunu mümkün görmesi, görmemesine oranla daha yüksek olsa da metafizik varlıklara ve onların var olduğuna nassların haber vermesi dışında ulaşmak mümkün değildir. Bazı mahiyetler, varlıklarının varsayımı mantıksal bir çelişki içerse de aklın bunları düşünmesi mümkündür. Dolayısıyla bu da aklın kimi zaman doğruyu gösterme konusunda isabetli kararlar veremediğine ve aczine delalet eder. Bu aklın ancak vahyin rehberliğinde bilmediği bazı durumlara muttali olabileceğini göstermektedir. Aklın bu şekilde manipüle edilebiliyor olması, büyük bir eksikliklerdir. Bu bağlamda Batı ve İslam düşüncesine temas etmek istiyoruz.

Modern Batı düşüncesinde tecrübe, genellikle duyular aracılığıyla edinilen bilgiyle sınırlıdır. Bu bakış açısına göre, gerçeklik, doğrudan algılanabilen veya ölçülebilen şeylerden ibarettir. Bu nedenle, Batı felsefesinde deneysel bilgi önemli bir yere sahiptir. Buna karşın, İslam düşüncesinde tecrübe, sadece duyularla sınırlı değildir. Akıl, sezgi ve kalbin de tecrübeye katkıda bulunduğu kabul edilir. Bu nedenle, İslam felsefesinde metafizik, tasavvuf ve ahlak gibi disiplinler de önemli bir yere sahiptir.²⁹⁴ Ancak iki düşüncenin de problemleri bulunmaktadır. Batı düşüncesinde sadece determinist bir yaklaşımla olaylara yaklaşılmasına karşın, İslam düşüncesinde sezgi ve ruhun olaylara katkıda bulunduğu kabulü çeşitli problemler ortaya çıkarmaktadır. Bunun en başında akla biçilen rolün Batıda zirve bir noktaya evrilmesi olmuştur. Ancak İslam düşüncesinde aklın geri planda bırakılması da aynı problemin farklı bir tezahürüdür. Batı düşüncesinde determinizm, evrenin mekanik yasalarla işlediği fikrinden hareketle insan davranışlarını da zorunluluk ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş, böylece özgür irade, ahlaki sorumluluk ve etik tercihler gibi temel insani kavramları tartışmaya açmıştır. İnsanı

²⁹⁴ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, İnsan Yayınları, 1985, s. 63-76.

nedensellik zincirinin bir halkası olarak gören bu yaklaşım, özne olma yetisini zayıflatarak insanın bilinç, irade ve yaratıcı kudretle olan ilişkisini göz ardı etmiştir. Bunun sonucunda hukuki, ahlaki ve dini temellendirmelerde önemli boşluklar doğmuştur.²⁹⁵ Öte yandan İslam düşüncesinde insan bilgisi yalnızca akılla sınırlı görülmemiş, sezgi (hads), kalbî idrak ve manevi tecrübe de bilgi kaynakları arasında sayılmıştır. Ancak bu yaklaşım da kimi zaman bireysel sezgiyi nesnel ölçütlerin önüne geçirerek subjektif düşünceye kapı aralayabilmiş, aklın denetleyici rolünün zayıflatılmasıyla ortak epistemolojik zeminin kaybolmasına neden olmuştur. Her iki gelenekte de insanın bilgiye ve eyleme dair yetilerinin tek bir boyuta indirgenmesi, özgürlük, sorumluluk ve hakikat tasavvurlarında çözüm bekleyen derin felsefi açmazlara yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında konumuzla ilgili olarak hem Batı hem de İslam düşüncesinin verebileceği net bir cevap bulunmamaktadır. Çünkü bu varlıkların inanç konusu olması, deney ve gözleme konu edilememesi gibi saikler bunun temel sebebidir.

Bu itibarla kelim ilminin bilgi edinme vasıtalarının önemli olduğunu düşünüyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi kelamda bilgi edinme vasıtaları üç tanedir. Bunlar; sağlam duyular (havâssı selîme), akıl ve haber-i sâdıktır. Cin gibi gaybi varlıkların bu üç bilgi edinme yoluyla ontolojik mevcudiyetleri kanıtlanmaya çalışıldığında, sağlam duyuların bu varlıkları idrak edememelerinden dolayı onlar hakkında bir söz söylemeleri mümkün değildir. Bu varlıkların mevcudiyetini akıl açısından değerlendirdiğimizde, akıl cinlerin varlığını mümkün görmekte ve burada tevakkuf etmektedir. Geriye kalan son bilgi edinme vasıtası ise haber-i sâdıktır. Bu açıdan baktığımızda her ne kadar akıl bu varlıkların var olabileceğini mümkün görse de biz cinlerin varlığına ancak haber vasıtasıyla ulaşabilmekteyiz. Zira geriye kalan diğer iki bilgi edinme yoluyla bu varlıklar hakkında söz söylemek mümkün değildir. Sadece bunların var olabileceği ihtimali akıl tarafından reddedilmez.

2.2. Felsefi Açıdan Varlık ve Mahiyet

Mahiyet genel olarak “*ma hüve*” (o nedir?) kavramından türediği kabul edilen nispet “*ya*” sı ve isim yapmak için kullanılan “*ta*” harfinin eklenmesi sonucu

²⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, **Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)**, İsam/İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1998, s. 17-27.

oluşan ve kimi zaman “*maiyyet*” kimi zaman da “*mahiyyet*” şeklinde de kullanılan bir kavramdır.²⁹⁶ Kavrama felsefe açısından bakıldığında, “*somut bir varlığın/mevcudun ne ise onu o yapan özü*” ifade etmek için kullanılır. Felsefede “*nelik*” kavramıyla da ifade edilen mahiyet, tümel bir kavramın dış dünyadaki gerçekliğinin aksine yalnızca zihindeki formunun tanımlanması için kullanılmaktadır.²⁹⁷ Sözelimi “*insan*” dediğimizde zihindeki insan kavramının yanında dış dünyada da bu kavramı karşılayacak bireyler mevcuttur. Dolayısıyla insan kavramının hem mahiyeti hem de gerçekliği vardır.

Metafizik ve mantıkta vücûdla sıkı bir ilişkisi bulunması nedeniyle mahiyetin üzerinde sıkça durulur. İslam filozofları arasında vücûdun mu yoksa mahiyetin mi asıl olduğu tartışmalıdır. Şu hâlde vücûdun kendisiyle bağıntı kurması dolayısıyla mahiyet, itibari olmaktan çıkar ve hakiki mahiyet halini alır. Bu sebeple ona *hak* ve *sâdik* da denilmiştir.²⁹⁸ Ancak burada şöyle bir tartışma ortaya çıkmaktadır ki mevcudun vücûdu onun mahiyetinin taşıyıcısı mıdır, değil midir? Sözelimi “*İnsan mevcuttur*” önermesi mantıkçılara göre önerme olmanın tüm şartlarını taşıdığı, doğru ve yanlış olma ihtimallerini de barındırdığı için yüklemi olan bir önermedir. Ancak fizikçiler açısından bakıldığında ise bu önermedeki “*insan*” kavramı zaten mevcut olmaklığı içinde barındırdığı için yüklemli önerme değildir. Bununla beraber Fârâbî gibi orta yolu tutarak bakış açısına göre her iki cevabın da doğru olabileceğini kaydeden filozoflar da bulunmaktadır.²⁹⁹

Felsefede mahiyet, bir varlığın “*ne olduğunu*” ifade eden, onu diğerlerinden ayıran ve tanımlayan özünü belirtir.³⁰⁰ Yani mahiyet, varlıkların özünü ve onları tanımlayan temel nitelikleri ifade eden felsefi bir kavramdır.

Geleneksel İslam felsefesinde akıl, varlık ve mahiyet arasında kesin bir ayırım yapabilir. Bu ayırım, bizzat zihnin içinde gerçekleşir. Örneğin bir obje için “*o nedir?*” sorusu sorulduğu zaman, bu soruya verilen cevap nesnenin varlığını veya

²⁹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut, 1983, et-Ta'rifât, “*mâhiyyetü'ş-şey'*” md.; İsmâüddin el-İsferâyînî, *Hâşiye 'ale'l-Ĥayâlî*, s. 35-36; Ebü'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 863.

²⁹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 621.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 125-127; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 45.

²⁹⁹ Fârâbî, *Cevâbât li-mesâ'il sü'ile 'anhâ* (Risâletân felsefiyyetân içinde, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut, 1987, s. 91.

³⁰⁰ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s. 73-77; T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalm), İstanbul, 1995, s. 132-135.

yokluğunu düşünmekten farklıdır. Zihin, bir şeyin mahiyetini, örneğin insanın mahiyetini, saf ve tam bir şekilde, herhangi bir varlık formundan farklı olarak kavrayabilir. Bu bağlamda, mahiyet İbn Sînâ'nın kullanımıyla “doğal tümel” (el-küllü't-tabî'î) olarak adlandırılır. Mahiyet, zihinsel bir varlık olarak zihinde ve maddi bir varlık olarak dış dünyada da mevcut olabilir. Fakat kendi asıl varlığında, herhangi bir varlıkla bağlantısız olarak da düşünülebilir. Örneğin, zihin insanın mahiyetini düşündüğünde, bu mahiyet insanın var olup olmamasından bağımsız bir tanıma sahiptir. Dolayısıyla mahiyeti düşünmek için üç yol vardır; bunlar varlığın zâtında, zihinde ve dış dünyadaki gerçekliğidir.³⁰¹

Mahiyet ve varlık arasındaki ayrıma geleneksel İslam felsefesi açısından bakıldığında, mahiyet varlığın bir bileşeni değildir ve varlığı dışta bırakır. Bu, İslam felsefesinde “*varlık mahiyetin mukavvimi değildir*” şeklinde ifade edilir. Örneğin, “*rasyonel hayvan*” olarak tanımlanan insanın mahiyetinde hayvan, insan mahiyetinin “*mukavvimi*” veya “*bileşeni*” olarak yer alır. Fakat bir mahiyette varlıkla ilgili veya o mahiyetin varlığını zorunlu kılan herhangi bir unsur bulunmaz. Bu iki kavram, nedenleri açısından da tamamen farklıdır. Belirli bir varlığın varlık nedenleri, fail ve gaye nedenleri ile madde iken, bir mahiyetin nedenleri o nesnenin tanımını oluşturan unsurlar, yani cins ve türdür.³⁰² Bu nedenle, bir mahiyetin var olması için varlık ona eklenmeli ve dışarıdan ona bitişik olmalıdır.

Fârâbî, felsefe tarihinde mahiyeti vücuttan ayıran ve varlıkları bu ayırım üzerinden inceleyen ilk filozof olarak kabul edilir. Ona göre somut nesnelere, onları tanımlayan özleri olan mahiyetleri ve var olma halleri olan vücutları olmak üzere iki temel unsurdan oluşur. Fârâbî'nin en önemli iddialarından biri, mahiyetin vücûd için kurucu bir unsur olmadığı görüşüdür. Yani, bir şeyin ne olduğunu tanımlayan mahiyeti, o şeyin var olup olmadığını belirlemez. Vücûd, mahiyetten bağımsız olarak, dışarıdan gelen bir iradeyle varlığa bahşedilir. Bu durum, somut nesnelere mahiyetlerinin onları var kılmadığını, aksine varlıklarının yaratılışa dayandığını gösterir. Fârâbî, bu ayrımı temel alarak varlıkları mümkün varlıklar ve zorunlu varlık olmak üzere ikiye ayırır. Mümkün varlıklar, mahiyetleri ve vücûdları ayrı olan,

³⁰¹ Bkz. Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 65.

³⁰² Varlık ve mahiyet arasındaki farkın İbn Sînâ'da belirgin bir özeti ve net bir yorumu için bkz: **İşârât vet-Tenbihât**, 1/202-03.

varlıkları yaratılışa dayanan varlıklardır. Somut nesnelere bu kategoriye girer. Zorunlu varlık ise, mahiyeti ve vücûdu özdeş olan, kendiliğinden var olan ve yaratılmaya muhtaç olmayan tek varlıktır. Fârâbî'ye göre bu varlık Tanrı'dır.³⁰³ Fârâbî'nin bu görüşleri, Grek ve İslam felsefesi arasındaki ontolojik bakış açılarının farklılığını da yansıtır. Grek felsefesinde varlık, genellikle mahiyetiyle özdeş olarak kabul edilirken, İslam felsefesinde varlık ve mahiyet ayrımı, yaratılış ve Tanrı'nın rolü gibi teolojik kavramlarla ilişkilendirilir. Fârâbî, bu iki geleneği sentezleyerek özgün bir ontoloji inşa etmeyi başarmıştır.³⁰⁴ İbn-i Sînâ da Fârâbî, gibi mahiyet ve vücûdu ayırmaktadır. İbn-i Sînâ, mahiyetlerin vücûd ve ademe karşı nötr olduğunu söylemektedir. Yani, mahiyetler kendi başlarına var da yok da değildir. Bu, İbn-i Sînâ'yı "*tabîi küllî*" kavramını ortaya atmaya yönlendirir. Tabîi küllî, mahiyetlerin barındığı evrensel bir kavramdır ve mahiyetler bu kavramın içinde yer alır.³⁰⁵

Bir nesnenin mahiyeti ve dış dünyadaki varlığı arasında önemli bir ayrım vardır. Bir mahiyet, bir nesnenin tanımlayıcı özelliklerini ve onu diğer nesnelere ayıran şeyleri ifade eder. Fakat bu, mahiyetin var olması için tek başına yeterli değildir. Bir nesnenin var olabilmesi için, mahiyetinin gerçekleşmesi gerekir. Bu gerçekleşme, dış dünyadaki bir faaliyet tarafından sağlanır. Allah dışındaki tüm varlıklar, mahiyetleri gereği mümkün varlıklardır. Yani, var olmaları da yok olmaları da mümkündür. Fakat bu nesnelere, kendiliklerinden var olamazlar. Var olabilmeleri için, farklı bir varlığın faaliyetine ihtiyaç duyarlar. Bu faaliyet, yaratma olarak adlandırılır. Bu nedenle, var olan nesnelere kendilerinden başka bir var ediciye muhtaçtırlar. Onların var olmuş olmaları gerçeğine binaen bu zorunludur. Fakat mahiyetleri gereği mümkündürler.

Böylelikle klasik metafizikte mahiyet kavramı, üç temel açıdan ele alınır: **1.** Mutlak Mahiyet (Lâ bi-şartı şey): Bu, somut bir varlık veya zihni bir kavram olmaksızın, varlığın özünü ifade eder. Örneğin, "*canlılık*" mutlak bir mahiyettir ve canlı olan her varlığın ortak özünü temsil eder. Bu tür mahiyetler, zamandan ve mekândan bağımsız, evrensel bir niteliğe sahiptir. **2.** Mücerred Mahiyet (Bi-şartı lâ-şey): Bu, zihinde var olan soyut kavramları ifade eder. Somut bir varlığa tekabül

³⁰³ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 77-81.

³⁰⁴ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 136-141.

³⁰⁵ Izutsu, *a.g.e.* s. 141-144.

etmese de zihinsel analiz ve soyutlama yoluyla elde edilir. Örneğin, “*insanlık*” mücerred bir mahiyettir ve insan kavramının özünü temsil eder. Bu tür mahiyetler, somut varlıklardan bağımsız olarak zihinde var olabilirler. **3. Mahlût Mahiyet (Bişartı şey’in):** Bu hem zihinde hem de somut varlıklarda bulunan mahiyetleri ifade eder. Evrensel bir mahiyetin somut bir varlıkta tezahür etmiş halidir. Örneğin, “*Mustafa isimli insan*” mahlût bir mahiyettir. Bu mahiyet, “*insanlık*” adlı evrensel mahiyetin “*Mustafa*” adlı somut varlıkta tezahür etmiş halidir. Mahlût mahiyetler hem zihinsel hem de somut bir varlık boyutuna sahiptirler. Bu üç mahiyet türü birbirinden farklı olsa da varlık hakkındaki bilgimizin temelini oluştururlar. Mutlak mahiyetler, varlığın özünü ve ortak özelliklerini tanımamızı sağlar. Mücerred mahiyetler, soyut kavramları ve zihinsel analizleri mümkün kılar. Mahlût mahiyetler ise evrensel ilkelerin somut varlıklarda nasıl gerçekleştiğini gösterir.³⁰⁶

2.3. Mahiyet Açısından Cinlerin Varlığı

Yukarıda zikredilenlere bakıldığında cinlerin mahiyetlerinin mücerred mahiyet kategorisine girdiği görülmektedir. Zira bu varlıkları duyu organlarımıza kapalı olmaları dolayısıyla bize Kur’an ve hadisler tarafından verilen bilgiler vasıtasıyla bilebilmekteyiz. Kur’an cinlerin insanları görebildiklerini insanların ise onları göremediklerini,³⁰⁷ yalan söyleyenlerinin bulunduğu,³⁰⁸ erkek ve dişilerinin bulunduğu,³⁰⁹ iyilerinin yanında kötülerinin de bulunduğu³¹⁰ ve onların mahiyetleriyle alakalı çeşitli bilgiler vermektedir. Her şeyden önce şunu kabul etmek gerekir ki cinler metafizik alemde olmaları dolayısıyla insanın onlar hakkında net bir bilgiye sahip olması, onların ontik durumları ve mahiyetlerini tam olarak kavrayabilmeleri mümkün değildir. Sözelimi Kur’an ve Hz. Peygamber bu varlıkların mevcudiyetini bildirmemiş olsaydı onlar hakkında net bir şekilde bilgi sahibi olmamız mümkün olmazdı. Ancak Allah’ın bu fiziki alemi ve içerisindeki varlıkları yaratması gibi başka boyuttaki alemlerin de var olabileceğini akli çıkarımlar yoluyla düşünebilirdik. Bu ise bir düşünce serüveninden ileriye

³⁰⁶ Seyyid Şerif el-Cürânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2022, 3/27-32; Ahmed Negirî, **Düstûrü’l-‘ulemâ**, Beyrut, 1997, s. 789-790.

³⁰⁷ el-Cin, 72/9.

³⁰⁸ el-Cin, 72/5.

³⁰⁹ el-Cin, 72/6.

³¹⁰ el-Cin, 72/11.

gidemezdi. Bununla beraber, metafizik dendiğinde sadece cinlerin varlığı veya yokluğu tartışması ortaya çıkmamaktadır. Bu alanla ilgili toptan reddedici bir tavır takınılması başka problemlere de kapı aralamaktadır. Örneğin, tanrının, meleklerin ve ruhun varlığı, özgür irade sorunu,³¹¹ zamanın doğası,³¹² gerçekliğin doğası³¹³ gibi tartışmalarda ortaya çıkmaktadır.

Yaşadığımız alemde her varlığın deney ve gözleme dayalı metotlarla ortaya konması, anatomik yapısının kavranarak, tüm inceliklerinin bilinebilmesi mümkün değildir. Bu varlıkların bir kısmı insan, hayvan, bitki gibi fiziki alemde müşahade edebildiğimiz varlıklar olmasının yanında bir kısmı da melek, cin, ruh gibi bilimsel ve teknolojik verilerle tespiti mümkün olmayan varlıklardır. Bununla beraber bir varlığın bilimsel veriler ışığında ortaya konması veya aklen idraki zor olan varlıkların tasvirlerinin imkansızlığı nedeniyle inkârı veya bu kavramla farklı varlıkların kastedildiği yorumu isabetli olmasa gerektir. Aslında bir şeyin var olduğunun bilinmemesi veya varlığının hissedilmemesi, o şeyin olmadığını göstermediği gibi anlamlı ve mantıklı da değildir. Dolayısıyla bir varlığın bizler tarafından fark edilemiyor veya kavranamıyor olması ya idrakimizin sınırlılığı ya da bahse konu varlığın kendi yapısal özelliklerinden ileri gelmektedir.

Bazı varlıkların görülemiyor olması onların yokluğuna delalet etmemektedir. Bizler havayı, yeryüzünde bulunan birçok elementi, vitaminleri, mineralleri görememekteyiz. İnsanda olduğu kabul edilen hafızanın, aklın ve ruhun varlığı duyularla algılanamamasına rağmen inkâr edilememektedir. Buradan da şunu anlamak gerekir ki duyularımızla algıladığımız fiziki alemin dışında geniş bir metafizik alem bulunmaktadır.³¹⁴ Buradan hareketle bizim gaybi varlıkların

³¹¹ Başlangıçta özgür iradenin metafizik boyutla ilişkisi kurulamayacağı düşüncesi zihinde belirse de buradaki temel problem tanrının varlığı ve yokluğuyla bağlantılıdır. Zira varlıkların kâdir-i mutlak bir varlık tarafından kader ekseninde yaşamlarını sürdürmesi inancına sahip olanların yanında, kişinin kendi kaderini kendisinin şekillendirdiği de tarih boyunca tartışılmıştır. Bu da metafizik bir problem olarak karşımızda bulunmaktadır. (Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz: Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 56-114.)

³¹² Zaman mutlak ve değişmez midir yoksa görelî ve değişken midir?

³¹³ Gerçekliğin doğası da tarih boyunca tartışılmış ve farklı fikirler ortaya atılmıştır. Nitekim kimi düşünürler gerçekliğin maddi ve objektif olduğunu kabul ederken, bazıları da gerçekliğin zihinsel ve sübjektif olduğuna inanmaktadır. (Bkz: R. G. Collingwood, **Doğa Tasarımı**, (çev. Kurtuluş Dinçer), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 95-108.)

³¹⁴ Süleyman Ateş, **İnsan ve İnsanüstü Ruh Melek Cin İnsan**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s.

mahiyetini nasslar dışında bilemememiz ve onlar hakkında kısıtlı bilgilere sahip olmamız onların olmadıklarını değil, aksine bizim duyularımızın sınırlı olduğuna delalet etmektedir.

2.4. Nasslar Bağlamında Cinlerin Varlığı

Kur'an'daki ayetlere baktığımızda Allah'ın birçok yerde “*âlemlerin rabbi*” olduğu belirtilir. Âlem kelimesinin çoğul formda geçiyor olması, müşahede ettiğimiz fiziki alemin dışında başka âlemlerin olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.³¹⁵ Bu durum yaşadığımız dünyanın ötesinde, algılayamadığımız ve hayal bile edemeyeceğimiz kadar farklı boyutlarda ve yapılarda evrenler var olabileceğine işaret etmektedir. Bu evrenlerde, yaşadığımız dünyadan bambaşka fizik kuralları ve yaşam formları hüküm sürebileceği mantık sınırları dahilindedir. Nitekim cinlerin görünmez varlıklar olarak tanımlanması da bu kabilden olabilir.³¹⁶

Ayrıca cinlerin gaybî varlıklar olmaları dolayısıyla gayb konusu üzerinde de durulması gerekmektedir. Sözlük anlamı “*görülmeyen şey*” demek olan gayb, ıstılâhi olarak “*duyu idrakinin dışında bulunan her şey*” için kullanılır. Felsefe açısından ise yapısı itibari ile maddeden ayrı olan varlık anlamına gelir.³¹⁷ Dolayısıyla Kur'an'ın kullandığı gayb kavramı ile felsefenin kullandığı metafizik birbiriyle iç içe geçmiş kavramlardır. Belirtmek gerekir ki gaybdan kastedilen mevcut olmama durumu değil, herhangi bir neden dolayısıyla fark edilir olmama durumudur.³¹⁸ Gayb kavramının hem sözlük hem de terim anlamı göz önüne alındığında, insanın duyu ve akli melekelerinin ötesinde maddi ve manevi her türlü şey, gayb kavramı kapsamına girmektedir.³¹⁹ Bu itibarla da metafizik varlıklar ve ahiret ahvaline ait durumlar gayb kapsamında değerlendirilmelidir. Kur'an'da gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında

³¹⁵ Kur'an-ı Kerim'de âlem kelimesi çoğul formunda 73 yerde geçmektedir. (Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, 2/357- 360.) Âlem kelimesinin Kur'an'daki anlamı üzerine bir değerlendirme için bkz: Zekeriya Pak, “‘Âlemîn’ Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine”, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 13 (Mart 2009), s. 1-24.

³¹⁶ Muhammed Esed, **Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1335.

³¹⁷ Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 145.

³¹⁸ Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'ân'ın Temel Kavramları**, Yeni Boyut, İstanbul, 2003, s. 144.

³¹⁹ Muhammed Fuad Abdülbaki, **a.g.e.**, s. 618, 619; Sadık Kılıç, “Kur'ân'da Gayb Âlemi,” **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi)** 2. Tebliğ, İslami Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 2003, s. 3

olduğu³²⁰, göklerin ve yerin gaybını (sırrını) yalnızca Allah'ın bildiği³²¹ ve görüleni de görülmeyeni de Allah'ın bildiği³²² gibi pek çok ayette gayb kavramına vurgu yapılmaktadır. Tüm bu ayetler göstermektedir ki görünür alemin dışında gayb/metafizik bir alem de mevcuttur. Buradan anlaşılmaktadır ki evrende hala fark edilemeyen birçok durum ve varlık bulunmaktadır. Kur'an'ın gayba dair çizdiği çerçeveden anladığımız cinlerin de tıpkı, melek ve ruh gibi metafizik varlıklar olduğudur. Zira gayb var olmamak değil aksine görülmemek, fark edilmemektir.³²³ Sonuç olarak gayb demek görülmeyen değil, görülemeyen demektir.³²⁴

Maddi olmayan varlıkların mevcudiyeti ya zihni algılama yoluyla -ki buna bilimsel ve teknolojik gelişmelerin de katkı sağlaması mümkündür-³²⁵ ya da Allah'ın bildirmesi sonucu ulaşılabilir. Bu tür varlıkların görünür alemin dışında rûhi ve metafizik bir ontolojiye sahip olmaları nedeniyle fizik kanunları ile açıklanmaları mümkün değildir. Bu itibarla da varlıkların sadece niteliklerinin bilinenlerle sınırlı olmadığı unutulmamalıdır. Nitekim Kur'an mahiyeti hakkında yeterli düzeyde bilgiye sahip olunmayan konularda peşin hükümlü olmayı yasaklamaktadır.³²⁶

Cinler algı dünyamızın dışında farklı bir boyutta olmaları dolayısıyla onların hem mevcudiyetlerini hem de mahiyetlerini duyularımızla idrak etmemiz mümkün değildir. Bu durumda yapabileceğimiz tek şey Kur'an ve sahih sünnetteki naslar vasıtasıyla mahiyetleri hakkında fikir sahibi olmaktır. Bu itibarla da baktığımızda Kur'an ve Hz. Peygamberin sünnetinde cinlerin ateşten yaratıldıkları,³²⁷ göz, kulak ve kalp sahibi oldukları,³²⁸ tıpkı insanlar gibi mükellef oldukları,³²⁹ bazı durumlarda

³²⁰ el-En'âm, 6/59.

³²¹ Hûd, 11/123; en-Nahl, 16/77.

³²² el-Haşr, 59/22.

³²³ Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, s. 103.

³²⁴ Yazır, **Hak Dini**, 1/166.

³²⁵ Buradaki kastımız hafıza, akıl ve rüya gibi kişisel deneyimlerin bilimsel metotlarla meydana geldiklerinin kanıtlanmasıdır. Yoksa melek ve cin gibi gaybî varlıkları bilimsel metotlarla ortaya koymak ya yar olduklarını kanıtlamak -en azından- bugünkü imkanlarla mümkün değildir.

³²⁶ “بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ” (İşin gerçeği şu ki onlar, mahiyetini bilemedikleri ve henüz kendilerine yorumu yapılmamış olan şeyi yalanladılar. Onlardan öncekiler de işte böyle yalan saymışlardı; ama bak zalimlerin sonu nice oldu!) [Yûnus, 10/39] Ayet her ne kadar müşriklerin Kur'an'a karşı tavırlarını tenkit etmekteyse de bir olayın iç yüzü bilinmeden peşin hüküm vermenin yanlışlığına teşmil edilmesinde herhangi bir engel yoktur. Ayet hakkındaki yorumlar için bkz: İbn Âşûr, **a.g.e.**, 15/171; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 2/191.

³²⁷ er-Rahman, 55/15; el-Hicr, 15/27; el-A'raf, 7/11-12; Sâd, 38/71-77.

³²⁸ el-A'râf, 7/179.

³²⁹ ez-Zariyat, 51/56; el-En'âm, 6/130.

görülebildikleri,³³⁰ dünyada yaşadıkları,³³¹ gaybı bilmedikleri,³³² soylarının olduğu (bu yolla çoğaldıkları),³³³ Hz. Peygamberin tebliğine muhatap oldukları,³³⁴ insanlar gibi Allah'a karşı yalan uydurdıkları,³³⁵ her insanın cinlerden bir kârin/yoldaşının olduğu,³³⁶ insanların onları göremedikleri yerlerden insanları görebildikleri,³³⁷ kendi cinslerinden kendilerine peygamberler geldiği,³³⁸ Allah'a kulluk için yaratıldıkları,³³⁹ Hz. Peygamberi gizlice dinledikleri,³⁴⁰ çok hızlı hareket edebildikleri,³⁴¹ çok güçlü olup Hz. Süleyman'ın emrinde çeşitli araç-gereçler yaptıkları³⁴², insanlar gibi kulluk için yaratıldıkları,³⁴³ Müslüman ve kafir olanlarının bulunduğu,³⁴⁴ aldatmak amacıyla birbirlerine süslü sözler fısıldadıkları,³⁴⁵ Allah'a karşı yalan iftirada bulunanlarının olduğu,³⁴⁶ insanlarla birlikte hesap görecekleri,³⁴⁷ çoğunun cehennem ehli olduğu,³⁴⁸ sınırlı bir güce sahip oldukları,³⁴⁹ kıyamet günü simalarından tanınacakları,³⁵⁰ mahşer

³³⁰ el-Enbiya, 21/82.

³³¹ er-Rahmân 55/33.

³³² Sebe', 34/14.

³³³ el-Kehf, 18/50; er-Rahman, 55/56.

³³⁴ el-Ahkaf, 46/29-30; el-Cin, 72/1-2; Buhârî, "Tefsir", 72/1; "Ezân", 105; Müslim, "Salat" 149-150, 153; Tirmizi, "Tefsir", 72/2-3, Hadis no: 3323-3324; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/252. Cinlerin Hz. Peygamberin tebliğine muhatap olmaları ve iman etmeleri ile ilgili başka rivayetler için bkz. Buhârî, "Bed'ül-Halk", 12, "Tevhîd", 52; Nesâî, "Ezân", 14; İbn Mâce, "Ezân", 5; İmâm Mâlik, **Muvatta**, "Ezân", 5; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/35, 43.

³³⁵ el-Cin, 72/5.

³³⁶ Müslim, "Münafikin", 69.

³³⁷ el-A'râf, 7/27. Nitekim bu durumun bir yansıması olarak Hz. Peygamber kişinin tuvalet ihtiyacı veya cinsi münasebet için kıyafetlerini çıkardığında "besmele" çekmesini, böylelikle kendisini gözetleyen cin ve şeytanlardan korunmasını emretmiştir. (Bu rivayet ve benzer rivayetler için bkz. Tirmizî, "Cuma'a", 73; İbn Mâce, "Tahâret", 9/297-298.)

³³⁸ el-En'am, 6/130.

³³⁹ ez-Zâriyat, 51/56.

³⁴⁰ el-Ahkaf, 46/29-32; el-Cin, 72/1-14.

³⁴¹ el-Neml, 27/39. Haluk Nurbaki'ye göre cinlerin hızları 300.000 km/sn.'den fazladır. Bu hızları nedeniyle görünmeleri ya da bir cihaz tarafından algılanmaları imkânsızdır (Haluk Nurbaki, **Kur'ân-ı Kerîm'den Ayetler ve İlmî Gerçekler**, s. Ankara, 1986, s. 234.) Buna göre cinlerin özellikle Hz. Süleyman kıssası göz önüne alındığında çok hızlı oldukları ve bir yerden başka bir yere süratli bir şekilde gidebildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca cinlerin uzun ömürlü oldukları da yine bu kıssadan anlaşılabilir bir diğer husustur. Nitekim bugünkü fizik bilgisiyle bakıldığında hız arttıkça zaman yavaşlamakta, dolayısıyla zaman içerisinde daha hızlı hareket edilmektedir. Bu da bir anlamda hem ömrün uzaması hem de görünmemeyi sağlamaktadır.

³⁴² Sâd, 38/37-38; el-Enbiyâ, 21/82; Sebe', 34/13

³⁴³ ez-Zariyat, 51/56

³⁴⁴ el-Cin, 72/4-11

³⁴⁵ en-En'am, 6/112.

³⁴⁶ el-Cin, 72/5.

³⁴⁷ el-Cin, 72/5.

³⁴⁸ el-A'râf, 7/38, 179.

³⁴⁹ er-Rahmân, 55/33.

³⁵⁰ er-Rahmân, 55/39.

günü kendilerine peygamber gönderildiğinin hatırlatılacağı³⁵¹ şeklinde bir tablo çizilmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Kur'an cinlerin ontik yapısı ve mahiyetlerine bu şekilde temas etmekle beraber, bundan daha fazla onların kulluk yönü üzerinde durmaktadır. Bu da Kur'an'ın temel hedefinin cinlerin varlığını kanıtlamak değil, aksine kulluk vasıfları sebebiyle onlardan bahsetmektedir. Bununla beraber Kur'an'da cinlerin, İblis ve şeytanlar ile aynı türden varlıklar olduklarına temas edilmektedir.³⁵² Kur'an'da türevleriyle beraber elli yerde "cin",³⁵³ doksan dokuz ayette ise "İblis"³⁵⁴ ve "şeytan"³⁵⁵ ifadelerinin geçiyor olması, bu varlıkların Kur'an'ın muhtevası açısından önemini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın cinler hakkında bir kısmının cehenneme gidecekleri, Allah'a karşı yalan uydurmaları ve mükellef tutulmuş oldukları gibi beyanlardan hareketle onların akıl ve irade sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Zira sorumluluk ancak akıl ve irade sahibi olmakla mümkündür. Allah'ın bu tür vasıflara sahip olmayan varlıkları mükellef tutması, bunun sonucunda da cehenneme göndermesi ilahi adaletle bağdaşmaz. Aynı zamanda bu varlıkların yaratıldıkları, cehenneme gidecekleri, mükellef oldukları gibi vasıflarından hareketle ölümlü oldukları da anlaşılmaktadır.³⁵⁶ Zira yaratılma ve mükellefiyet belirli bir zaman dilimini kapsam durumundadır. Sınırsız bir mükellefiyetin bulunması akılla çelişen bir husustur.

Cinler, şuurlu varlıklar olduklarından dolayı tıpkı insan gibi iman ve ibadetle mükelleftirler.³⁵⁷ Kur'an insan ve cinleri eşit mükellefiyet düzlemine çekerek hem insanların hem de cinlerin yaratılış amaçlarının Allah'a iman ve ibadet etmek olduğunu "*Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"³⁵⁸ şeklinde açıklamaktadır. Cinlerle ilgili birçok ayet bulunmakla beraber dikkat çekici hususlardan birisi Kur'an'ın 72. suresinin adının "*el-Cinn*" olmasıdır. Surede

³⁵¹ el-En'âm 6/128-130.

³⁵² el-Kehf 18/50; el-Mâide 5/60; Sebe' 34/12; el-Cin 72/8-9; Sâffât 37/8; el-Hicr 15/17; el-Bakara 2/34-36; el-A'râf 7/27.

³⁵³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, **Mu'cem**, s. 228-230.

³⁵⁴ Abdülbâkî, **a.g.e.**, s. 170.

³⁵⁵ Abdülbâkî, **a.g.e.**, s. 485-486.

³⁵⁶ Ayrıca bkz. Buhârî, "Tevhîd", 7; Müslim, "Zikr", 67; Krş. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/302.

³⁵⁷ Gölcük- Toprak, **age.**, s. 387; el-Hâc, s. 249-251.

³⁵⁸ ez-Zâriyât, 51/56.

cinlerle ilgili birçok bilgi verilmektedir.³⁵⁹ Kimi hadislerde de Müslüman cinlerin inanan insanların kardeşleri oldukları beyan edilmektedir.³⁶⁰

Cinlerin mahiyetlerine dair diğer bir konu ise yaratılış zamanlarıdır. Konu hakkında Kur'an net bir tarihlendirme yapmasa da insanlardan önce yaratıldıkları açıktır. Zira Hicr suresi 27. ayette “مِنْ قَبْلُ” (önce) ifadesiyle cinlerin insanlardan önce yaratıldığı beyan edilmekte,³⁶¹ bir önceki ayette ise insanın hammaddesi olan balçıktan/çamurdan yaratıldığı belirtilmektedir.³⁶²

Bu itibarla Kur'an- Kerim cin telakkisi açısından başka kültür ve toplumlarda daha önce mevcut olmayan yeni bir inanç ortaya koymamıştır. Bunun aksine geçmiş toplumlarda da var olan bu inancı tashih ederek çerçevesini çizmiştir. Daha önce de temas ettiğimiz gibi Cahiliye Arapları cinlere tanrısal özellikler atfetmiş, onlara kurbanlar kesmiş, onlardan gaybî bilgiler aldıkları iddia edilen kahinlerden bile hem korkmuş hem de saygı göstermişlerdir. Kur'an ise bu inancın yanlış olduğunu beyan ederek onları ubudiyet düzlemine çekmiştir.

Kur'an cinlerin yaratıldıkları hammadde hakkında onlardan olan İblis'in ateşten,³⁶³ cinlerin atası olarak kabul edilen Cânn'ın ise karışık ateşten (mâric min nar)³⁶⁴ ve çok zehirleyici bir ateşten (nâr-i semûm)³⁶⁵ yaratıldığını haber vermektedir. Bununla beraber Hz. Aişe'den gelen bir rivayette ise meleklerin nurdan, cinlerin ise karışık ateşten yaratıldıkları beyan edilerek melekler ve cinler arasındaki yaratılış hammaddesinin farklı olduğu ortaya konmaktadır.³⁶⁶ Meleklerin nurdan cinlerin “semûm” ve “mâric” ateşten, insanın ise toprak ve su karışımı çamurdan yaratılması bize şunu gösteriyor ki melekler dışındaki bu iki varlığın birbirleri ile ortak özellikleri bulunmaktadır. Zira her iki varlıkta iki unsurdan yaratılmışlardır. Kur'an'ın her iki türün de mükellef olduğunu beyan etmesi, iki unsurdan yaratılan varlıklarda hem iyiliğin hem de kötülüğün bulunabileceğini hatıra getirmektedir.

³⁵⁹ el-Cin, 72/1 vd.

³⁶⁰ Müslim, “Salât”, 150; Tirmizî, “Sünen”, “Tahâret”, 16.

³⁶¹ el-Hicr, 15/27.

³⁶² el-Hicr, 15/26.

³⁶³ er-A'râf, 7/12; Sâd, 38/76.

³⁶⁴ er-Rahmân, 55/15.

³⁶⁵ el-Hicr, 15/27.

³⁶⁶ Müslim, "Zühd", 60.

Cinlerin hammaddesi ile ilgili ilk ayette sadece ateş (nâr) zikredilirken,³⁶⁷ ikinci ayet ve Hz. Peygamberden nakledilen hadislerde “mâric” ateşinden³⁶⁸, üçüncü ayette ise “semûm” ateşinden³⁶⁹ yaratıldığı beyan edilmektedir. “Hareket ettirmek”, “çalkalanmak” anlamlarına gelen *m-r-c* fiilinden türemiş olan “mâric”, ateş anlamındaki “nâr” kelimesiyle beraber kullanıldığında (mâric min nâr) “dumansız, halis, saf ateş” anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda *m-r-c* fiili “karışmak, karıştırmak” anlamlarına da gelmekte olup “mâric min nâr” şeklinde kullanıldığında “kıvılcak, sarı ve yeşil alevleri birbirine karışmış olan ateş” manasındadır.³⁷⁰ Diğer ayette geçen “semûm” kelimesi ise “ateş alevi gibi sıcak esen rüzgâr” demektir. Türkçede bu rüzgâra “Samyeli” denilmektedir. Aynı zamanda “semm”, “zehir” manasına gelmekte ve yine “semmu’l-hiyât” şeklindeki terkip “ince, küçük delik” anlamlarına gelmektedir. Nitekim bedendeki, gözeneklere de “semmu’l-hiyât” denilmektedir. Bu itibarla “nâr-ı semûm”, gözeneklerden geçen, zehirleyen, yakan bir ateş anlamına gelir.³⁷¹ Cinlerin yaratıldığı unsurun bedendeki gözeneklerden geçebilen bir yapıda olduğu ve “semmu’l-hiyât” gibi bazı kullanımlar sebebiyle insan ve hayvan gibi varlıkların bedenlerine girebildikleri ileri sürülmüşse de böyle bir durumu kabul etmek mümkün değildir. Zira böyle bir kabulün çok çeşitli problemler ortaya çıkaracağı aşikardır.³⁷²

Bu bilgilerden sonra, her iki kelimenin anlamlarını birleştirdiğimizde Cânn’ın hammaddesi olan mâricin, “semûm” ile “nâr”ın karışımının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cânn ateş(nâr) ve hava(semûm) olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. İnsanın yaratıldığı maddeler olan su ve toprağın karışımını çamurun oluşturması³⁷³ gibi, cinlerin/cânn’ın hammaddesini hava ve ateşin karışımı olan “mâric” oluşturmaktadır. Bu itibarla da cânnın hammaddesi olan unsur gözeneklerden geçebilen, çeşitli renklerdeki veya dumanlı bir ateştir. Yani nurun yoğunluk kazanması sonucu oluşan bir şekildir. Cânn, nurun maddi olan duman ile karışması, ancak bu karışmanın da tam dengeli bir şekilde olmaması sebebiyle

³⁶⁷ el-A'râf, 7/12; Sad, 38/76

³⁶⁸ er-Rahmân, 55/15; Müslim, "Zühd", 60.

³⁶⁹ el-Hicr, 15/27.

³⁷⁰ İsfehani, a.g.e, s. 995.

³⁷¹ İsfehani, a.g.e, s. 512.

³⁷² Üçüncü bölümde konu geniş bir şekilde işleneceği için burada meseleye işaret etmekle yetiniyoruz.

³⁷³ el-En'am, 6/2: el-A'râf, 7/12: el-Mü'minûn, 23/12: es-Secde, 32/7: Sâffât, 37/11; Sâd, 38/71,76.

dalgalandan bir unsurdan yaratılmıştır. Dolayısıyla cinler, melekler kadar saf nur olmamakta ve bu sebeple maddi özellikleri daha ağır basmaktadır.³⁷⁴ Yaratıldıkları unsur göz önüne alındığında gözeneklerden geçebileceği ve zerrelere nüfuz edebileceği anlaşılmaktadır.³⁷⁵ Bu bilgiler sonucu cinlerin yaratıldıkları maddenin nüfuz edebilen saf bir ateş veya eşyayı birbirine karıştırma özelliği bulunan bir ateş olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'da geçen "nâr-ı semûm" ve "mâric min nar" ifadeleri günümüzde kimi araştırmacılar tarafından enerji, ışık, ışın, dalga boyu ve mikrop şekillerinde açıklanmaya çalışılmıştır.³⁷⁶ Her ne kadar bu şekildeki yorumlar, bu varlıkların mahiyetini kavramamızda kolaylık sağlıyor gibi görünse de ayetlerdeki müphemlik ortadan kalkmamaktadır. Ayrıca bu yorumlar cinlerin irade, şuur ve idrak melekesine sahip varlıklar oldukları telakkisi ile de uyuşmamaktadır. Bununla beraber bu yorumların doğru kabul edilmesi durumunda, bu varlıkların deney ve tecrübelerimize konu edilmesini de gerektirmektedir. Ancak böyle bir durumun mümkün olmadığı ortadadır. Konu ileride daha detaylı ele alacağı için burada işaret etmekle yetiniyoruz.

İlk insanın yaratılış hammaddesinin toprak olması ve ardından insanın nutfe (embriyo) olarak neslini devam ettirmesi gibi,³⁷⁷ cinlerin atası olan Cânn'ın ateşten yaratılmasından sonra tıpkı insan gibi cinler de kendilerine uygun bir unsurla nesillerini devam ettiriyor olmalıdırlar.

Cinlerin varlığı Kur'an ve sünnette kesin olmakla beraber, bu kavramın Kur'an ve hadiste daima aynı anlamda kullanılmadığı görülmektedir. Zaman zaman şeytan ile aynı manada kullanıldığı gibi günümüz biliminden hareketle özellikle hadislerde sözlük anlamındaki görünmeyen varlıklar (mikrop, bakteri vb) anlamlarında da kullanılmıştır.³⁷⁸ Ancak hadislerdeki cin ve şeytan ifadelerinin mikrop ve bakteriler için kullanıldığı yorumu, bu rivayetlerde gaybî varlıkların da

³⁷⁴ Ateş, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁷⁵ Ateş, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁷⁶ Bu tür yorumlar için bkz. Reşid Rıza, **a.g.e.**, 3/96; 7/319; 8/300, 364; M. Saadettin Evrin, **Çağımızın Kur'an Bilgisi**, 1/254; Kılavuz, "Cin", 8/9.

³⁷⁷ el-Hicr, 15/26-27; er-Rahmân, 55/14-15.

³⁷⁸ Bu manada kullanım için bkz: Müslim, "Eşribe" 96, 99; Ebû Davud, "Eşribe" 22; Tirmizi, "Et'ime" 15; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/301,306,319, 386; 4/395,413.

kastedilmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Bazı kaynaklarda aktarılan ve cinlerin üç grup olduğunu belirten hadis formunda sözler de bu kanaatimizi desteklemektedir. Bu rivayetlere göre cinler; bir kısmı köpek, yılan vb. haşeratlar, bir kısmı havadaki rüzgâr gibi olanlar (mikrop vb.) ve bir kısmı ise (şuur ve idrak sahibi olmaları dolayısıyla) ceza ve mükafat görececek olan varlıklar şeklinde sıralanmaktadır.³⁷⁹ Ancak belirtmek gerekir ki bu rivayetlerin sıhhati şüphelidir. Ayrıca Kütüb-i Sitte gibi temel hadis kaynaklarında da geçmemeleri dolayısıyla ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Bizim bu rivayetleri işaret etmemizin temel sebebi ise böyle bir kullanımın mevcudiyetini göstermek içindir.

2.5. Bilim Felsefesi Açısından Cinlerin Varlığı

Bilim felsefesinden hareketle cinlerin varlığı incelendiğinde bir şey doğrulanabildiğinde mi bilimsellik niteliği kazanır yoksa yanlışlanamadığında mı? sorusu akıllara gelmektedir. Konu hakkında 20. yüzyılın önemli filozoflarından Karl Popper (ö. 1994)'ın klasik pozitivizmin tümevarım yöntemini yanlışlamayla (falsification) değiştirmesi, bilim felsefesi açısından önemli bir durumdur.³⁸⁰ Ona göre tüm tümevarımsal kanıtlar sınırlıdır. Zira evreni her zaman ve her yerde gözlemleyememekteyiz. Bu sebeple ayrıntılarla ilişkili bu gözlemlerden genel geçer bir sonuç çıkarmamız mümkün değildir.³⁸¹

Popper, bilimin yanlışlanabilirlik üzerine kurulu olduğunu savunur. Ona göre bir teorinin bilimsel olabilmesi için net tahminlerde bulunulabilmesi ve bu tahminlerin çürütülebilir olması gerekir. Tümevarım yöntemini reddeden Popper, bilim için tümdengelim yöntemini önerir. Bu yöntemde teoriden yola çıkılarak teoriye dair test edilebilir tahminler üretilir ve deneylerle sınanır. Yanlışlanan tahminler, teoriyi revize etmeyi veya reddetmeyi gerektirir.³⁸²

O bilimsel teorilerin asla kesin olarak kanıtlanamaz olduğunu, buna karşın tek bir örneklem ile çürütülerek yanlışlanabileceğini belirtir. Buna da kuğu örneğini

³⁷⁹ İbn Ebi'd-Dünya, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed, **Hevâtifi'l-Cinân**, (thk. Muhammed ez-Zağlî), el-Mektebetü'l-İslâmî, I. Baskı, 1995, s. 126, (Hadis No: 156); Müttakî el-Hindî, **Kenzü'l-Ummâl**, 6/143 (Hadis No: 15179).

³⁸⁰ Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, Routledge, London, 2002, s. 18-19.

³⁸¹ Popper, **a.g.e.**, s. 40-41.

³⁸² Popper, **a.g.e.**, s. 27-28.

vermektedir ki buna göre Avrupalılar için “*tüm kuğular beyazdır*” inancı sarsılmazdı. Ancak ne zaman ki Avustralya’da siyah kuğular keşfedildi, bu keşif, “*tüm kuğular beyazdır*” teorisinin yanlışlanmasını ve dolayısıyla da bilimsel bilginin sürekli gelişen bir süreç olduğunu ortaya koydu.³⁸³ Bu itibarla bir teorinin gerçekliği için yapılan tüm deney ve gözlemler, daima gelecekte bir gözlem ile teorinin çürütülme ihtimalini gündeme getirir. Bu da tümevarımın kesinlik sağlamadığını gösterir. Popper dünyayı nesnel olarak algıladığımız iddiasını da reddederek, tüm gözlemlerin bir bakış açısından geldiğini ve bütün gözlemlerin bizim anlayışımızla boyandığını, dünyanın insanlara sahip oldukları teoriler bağlamıyla görüldüğünü belirterek, buna “*teori yüklülük*” (theory-ladenness) der. Dolayısıyla ona göre bilim, toplumsal koşulların etkisinde gelişmektedir. Bu da onun gözlemlerin teori yüklü olduğu inancından hareketle empirizme karşı çıkmasına neden olmuştur. Popper buradan hareketle “*bilim insanının sürekli olarak teorisini kanıtlamaya çalışmak yerine, onu çürütmeye çalışması gerektiğini*” belirtir. Buna göre bilim gerçeğe aşamalı olarak yaklaşmamızı sağlar, ancak kesin sonuca ulaştığımızdan asla emin olamayız. Bu itibarla da o çarkı tersinden işleterek doğrulanabilirlikten değil yanlışlanabilirlikten hareket eder.³⁸⁴

Popper’in bilimin nesnel olarak gelişmediği iddiası oldukça önemlidir. Zira insanoğlunun geçmişteki tecrübeleri de göstermektedir ki bilim her ne kadar nesnellik iddiasıyla ortaya çıksa da bilim insanının doğup-büyüdüğü çevre, hayat tecrübesi, inançları gibi kişinin yaşamının ve zihin dünyasının şekillenmesinde oldukça etkili olan durumların bilimsel çalışmalarına etki etmesi de kaçınılmazdır. Bu itibarla bilim insanı her ne kadar nötr ve objektif olduğunu iddia etse de insanın salt nötr ve objektif bir tavır takınması mümkün değildir.

Karl Popper, bilimin sınırlarını tanımlamaya yönelik geleneksel yaklaşımları reddederek felsefeye önemli bir katkıda bulundu. Geleneksel görüşe göre bilim, tümevarım yoluyla, yani gözlem ve deneylerden yola çıkarak genellemelere varır. Fakat bu yaklaşımın temel bir sorunu vardır ki hiçbir gözlemsel veri, ne kadar kapsamlı olursa olsun, sınırsız bir genellemenin doğruluğunu kesin olarak

³⁸³ Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, Routledge, London, 2002, s. 34.

³⁸⁴ Popper, **The Logic of Scientific Discovery**, s. 106-107.

kanıtlayamaz. Popper'a göre bir teori inşa edilirken yanlışlanabilir, teorinin hangi şartlarda yanlışlanabileceği belirtilmelidir. Sınanabilirliğe ve yanlışlanabilirliğe kapalı bilimler, bilimsel değil ancak sözde bilim (pseudo) olabilir.³⁸⁵

Neo-pozitivizm olarak da isimlendirilen mantıkçı pozitivistlere göre bir önermenin anlamlı olması için, deney ve gözleme dayalı olarak doğrulanabilir olması gerekir. Bilim, deney ve gözlem yoluyla doğadaki düzeni ve tek biçimliliği ortaya çıkarır. Deney verileri üzerinden tümevarım yoluyla genel bilimsel yasalar inşa edilir. Onlara göre bilimsel bilgiyi bilimsel yapan, doğrulanmış olmalarıdır. Mantıkçı pozitivism, metafiziği ve spekülasyon olarak gördüğü felsefeyi bilimsel etkinlikten kovma niyetindedir. Dolayısıyla metafizik ve felsefe, anlamsız ve bilimsel olmayan olarak değerlendirilir.³⁸⁶ Bu akım, metafizik ve felsefeyi bilimden gereksiz yere dışladığı ve bilimsel olmayan birçok önermenin anlamlı olduğunu savunanlar tarafından da eleştirilmiştir.³⁸⁷

“*Bir şeyin ispatlanamaması, onun yokluğuna delalet etmez*” ilkesi gereği evrende bilim tarafından fark edilemeyen, henüz keşfedilmemiş birçok varlık ve durum bulunmaktadır. Bazı durumlar Popper'in kuğu örneğinde olduğu gibi çeşitli

³⁸⁵ Karl R. Popper, **All Life is Problem Solving**, Routledge, Londra & New York, 1999, s. 6. Nitekim Popper, Freud'un psikanalizi ve Marx'ın tarih anlayışını buradan hareketle bilimsel olmayan sistemler olarak kabul eder. (Bkz. Popper, **The Growth of Scientific Knowledge**, s. 37-39.)

³⁸⁶ Rudolf Carnap, **An Introduction to the Philosophy of Science**, Dover Publications, ABD, 1974, s. 17-18.

³⁸⁷ Bilimsel alanda Popper'in düşüncelerini destekleyen birçok örnek de bulunmaktadır. Örneğin Quine-Duhem tezi hiçbir bilimsel teorinin izole bir biçimde test edilemeyeceğini belirterek; “*Teoriler asla boşlukta tahminlerde bulunmaz. Bunun yerine tahminlerde bulunmak için diğer birçok kaynakla birlikte kullanılırlar. Bir tahmin yanlış olduğunda suçlu teori olabilir. Ancak tahmine zemin hazırlayan veriler, devreye sokulan ek hipotezler veya tahminin doğrulanması için kullanılan ölçüm ekipmanı da suçlu olabilir. Hatta suçlu, bu kaynak kümesinin tamamen dışında bile olabilir: Gözlemlere müdahale eden veya tahminleri etkileyen bilinmeyen bir nesne veya süreç de olabilir.*” demektedir. (Sergio Sismondo, **An Introduction to Science and Technology Studies**, Malden, Blackwell, U.K., 2004, s. 5.) Ayrıca “Simmelweis refleksi” de bu duruma örnek olarak verilebilir. Buna göre Macar hekim Ignaz Semmelweis (1818-1865), Viyana Genel Hastanesi'nde doğum yapan kadınlar arasında yüksek oranda görülen lohusa hummasının, hekimlerin otopsi sonrası ellerini yıkamadan doğumlara girmeleriyle bulaştığını fark ederek, klorlu suyla el dezenfeksiyonu uygulamalarını başlatmış ve anne ölümlerinde belirgin bir azalma sağlamıştır. Ancak dönemin tıp otoriteleri bu bulguyu, hâkim paradigmaları ve mesleki önyargıları nedeniyle reddetmiş, Semmelweis mesleki itibarsızlaştırmaya maruz kalmıştır. Ancak daha sonra Semmelweis'in haklılığı ortaya çıkmıştır. Bu durum, bilimsel ilerlemenin doğrusal ve pürüzsüz bir süreç olmadığını, aksine yerleşik dogmalarla ve insan psikolojisinin doğal yanlışlıklarıyla sürekli bir mücadele içinde olduğunu gösteren güçlü bir örnek olarak tarihe geçmiştir. (Bkz. Jörg. **Inventing Disease and Pushing Pills: Pharmaceutical Companies and the Medicalisation of Normal Life**, Routledge, London, 2006, s. 102.)

doğrulanmalarla genel kanaat haline gelmiştir. Ancak bu genel kanaat, doğrulanma devam ettiği müddetçe geçerlidir. Bu doğrulanma durumu yanlışa evrildiği vakit (siyah kuğunun bulunması olayındaki gibi) ya teorinin değiştirilmesi ya da bilimsel araştırmaya yeni bir önermenin eklenmesi gerekir. Cin meselesine bu zaviyeden baktığımızda bilim, metafizik hakkında konuşamadığı için cinler hakkında da söz söyleyememektedir. Ancak mantıkçı pozitivistler ya da deney ve gözleme sıkı sıkıya bağlı bilim insanlarının, genel olarak metafizik alemi özelde ise cinleri inkâr etmesi mümkündür. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bilim, fizik/görünür alemi deney ve gözleme tabi tutmakta ve bunun sonucunda kanaatini ortaya koymaktadır. Gayb alemine determinist bir metotla yaklaşma imkânı olmadığı için bu alan tecrübe dışıdır. Dolayısıyla bu alan hakkında bilimin vardır veya yoktur deme lüksü yoktur. Metafizik alan hakkında vardır demek ne kadar abes ise yoktur demek de o kadar abestir. Fakat Popper'in de işaret ettiği gibi gözlem ve deney bilim insanının kendi anlayışıyla boyandığından dolayı, özellikle deney ve gözlem dışındaki herhangi bir veriyi kabul etmeyen bilim insanlarının metafizik alanın tümünü -her ne kadar kendi alanları olmamakla birlikte- tamamen inkâr etmeleri şaşılacak bir durum değildir.

Cinlerin ontolojik durumları ile alakalı akıl ve bilim açısından ne söylenirse söylensin, bu varlıkların bu metotlarla herkesi ikna edecek derecede kanıtlanması mümkün değildir. Zaten itikat alanına ait birçok konu gibi cin meselesi de gaybîdir. Gaybî olan bir şeyin ise hem kanıtlanması mümkün değil hem de kanıtlanması akla terstir. Zira Kur'an'da da pek çok defa belirtildiği gibi inancın temel karakteri gayba imandır. Kur'an-ı Kerim'in içeriğine baktığımızda birçok şeyin gayb olduğu ortadadır. Öyle ki Kur'an'da anlatılan kıssalar bile şahit olmayanlar için gayb kapsamındadır.

Sonuç olarak modern bilim, cinlerin varlığı veya yokluğu açısından net bir şey söyleyememektedir. Bunun temel nedeni, bilimin cinlerin varlığını kanıtlayacak veya çürütecek somut bilimsel delillerinin olmamasıdır. Bazı bilim insanları ise cinlerin varlığını birtakım paranormal olaylar ve kişisel tecrübelerle kanıtlamaya çalışmaktadırlar.³⁸⁸ Ancak bu tür olay ve deneyimlerin farklı şekillerde

³⁸⁸ Ahmed Afifi, "Possession and Mental Disorders: A Comparative Study Between Islamic and Psychiatric Perspectives", **Journal of Muslim Mental Health**, 2006, Cilt 3, Sayı 1, 2008, s. 25-41;

yorumlanabileceği ve her zaman cinlerin varlığına dair kesin bir kanıt oluşturmayacağı unutulmamalıdır. Bunun yanında bazı bilim insanları ise cinlerin varlığıyla ilgili inançları psikolojik veya nörolojik fenomenler ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu düşünceye göre, cinlerin varlığına dair inançlar ve deneyimlerin sebepleri halüsinasyonlar, sanrılar veya hafıza hataları gibi çeşitli psikolojik veya nörolojik faktörlerdir.³⁸⁹ İnsan zihninin çeşitli şekillerde manipüle edilmesi veya çeşitli ilaçlarla algı ve psikolojisinde bazı değişikliklerin yapılması mümkündür. Fakat bunu cinlerin varlığı ile ilişkilendirmek oldukça zor olsa gerektir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi duyularımız metafizik varlıkları idrak edecek şekilde yaratılmamıştır. Bu sebeple de çeşitli ilaçlar veya trans haline geçme, çeşitli ritüeller yaparak gaybî varlıklarla iletişim kurma iddiası, iddiadan öteye gidemeyecek sonuçsuz bir çabadır.

Bu itibarla varlıkların var veya yok oldukları hakkındaki kanaatlerimiz, onların var veya yok olduklarına dair delillerle ortaya konabilir. Cinlerin yokluğuna dair henüz ispat edilmiş bir delil bulunmadığından, onların varlıklarını naslardan hareketle kabul etmekten başka bir çıkar yol bulunmamaktadır. Ayrıca bir şeyin yokluğuna hükmedebilmek için ortaya konacak kesin delillerin yanında, o şeyin var olmadığına dair tüm alanların da araştırılmış ve bahse konu şeyin olmadığına kesin kanaat getirilmiş olması gerekmektedir. Ancak insanoğlu daha içerisinde bulunduğu evrenin künhüne vakıf olmak şöyle dursun, üzerinde yaşadığı yerküreyi bile tam anlamıyla idrak edememiş ve bu idrak edemeyişin farkına da bilimsel ve teknolojik gelişmelerle varmıştır. Ayrıca melek, cin, ruh gibi kavramların var olma durumu büyük ölçüde inançla ilgili bir hadisedir. Kabul etmek gerekir ki eğer bu varlıkların mevcudiyetiyle alakalı kanıtlar, herkes tarafından kabul edilebilecek bir düzeyde olmuş olsaydı insanlığın tamamının bu varlıkların mevcudiyetini kabul etmeleri ve bu tür konularda tartışmaların çıkmaması gerekirdi.

Abd al-Hamid al-Ghazali, *Human Psychology in the Light of the Qur'an*, 1. Baskı, **Islamic Research Center**, Kahire, 1992, s. 78-82.

³⁸⁹ Pascal Boyer, **Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought**, Basic Books, New York, 2001; Timothy Jay, "The Psychology of Belief in the Supernatural", **Skeptical Inquirer**, 2000, Cilt 24, Sayı 4, Basım Yılı 2000, s. 30-35; Oliver Sacks, **Hallucinations**, Alfred A. Knopf, New York, 2012.

2.2. Dil Açısından Cinlerin Varlığı

Bu bölümde öncelikle dilin delaleti, ardından ise dilin mahiyeti başlığını isim-müsemma ve Kur'an dilinin özellikleri olmak üzere iki alt başlık çerçevesinde ele alarak, cin kavramını inceleyeceğiz.

2.2.1. Dilin Mahiyeti Açısından Cinlerin Varlığı

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik düşünme ve düşündüklerini dil aracılığıyla aktarma yetisidir. Dil, insanoğluna has özelliklerden birisidir ve onun yaşamındaki birçok şey de dil vasıtasıyla başlamıştır. Dil, insanın deneyimlerini, kararlarını, duygu ve düşüncelerini aktarma aracı olarak kendisine bahşedilmiştir.³⁹⁰ Bir aktarma ve bildirme aracı olmakla beraber, gelişi güzel bir araç da değildir. Zira insan, varlığı ve varoluşu da dil aracılığıyla anlar ve anlamlandırır.³⁹¹ Dil üzerinde insanların çoğu düşünmemekle beraber, o insanın kendisini tanıması bunun da ötesinde yaratıcısıyla iletişime geçmesini sağlayan önemli bir araçtır. Dolayısıyla yaşadığımız dünya bir dil dünyasıdır. Kişi eğer herhangi bir engeli yoksa sabah uyandıktan akşam yatağına girene kadar etrafındaki tüm varlıklarla iletişim kurar. Hatta kimi zaman bu iletişim uyuduktan sonra da devam eder. Zira insan rüyalarında bile dil vasıtasıyla iletişim kurmakta ya kendisi konuşmakta ya da kendisiyle konuşulmaktadır.³⁹²

Dil, çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Seslerden ve anlamlardan oluşan bu sistem, kurallarla yönetilir ve zamanla gelişir. Bu kurallar olmadan, dilleri anlamak ve kullanmak imkânsız hale gelirdi. Dil, aynı zamanda bir toplumun aynasıdır. Bir toplumun tarihi, kültürü ve değerleri dilinde saklıdır.³⁹³ Zira toplumların medeniyetler kurup, kültürler meydana getirmesi ve bunu nesilden nesile aktarması dilin sunduğu imkanlarla olmuştur.³⁹⁴ Dil olmadan insanların bir topluluk oluşturup, beraber yaşamaları mümkün değildir. Çünkü bir toplumun gelenekleri, görenekleri, inançları, sanat, bilim ve insanlığa katkıları kendi dillerine yansır ve

³⁹⁰ (Rahmân)Ona(insula) anlama ve anlatmayı(beyanı) öğretti. (er-Rahmân 55/4.)

³⁹¹ Martin Heidegger, **Hölderlin ve Şiirin Özü, Hölderlin Seçme Şiirler**, (çev. A. Tufan Oflazoğlu), İstanbul, 1997, s. 38.

³⁹² Mehmet Çiçek, Dil Olgusuna Genel Bir Bakış, **Kur'an ve Dil-Dil Bilim ve Hermenötik-Sempozyumu**, YYÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Van, 2001, s. 190.

³⁹³ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)**, TDK. Yayınları, Ankara, 1980, 1/1.

³⁹⁴ Aksan, **Her Yönüyle Dil**, 1/11.

böylelikle insanlığa mal olan eserler ortaya çıkar.³⁹⁵ Dolayısıyla dil onu kullanan toplumun çocuğudur. Çünkü tüm yapıp-etmeler dile yansır, dile gelir, dile getirilir ve dilden dökülür.³⁹⁶

Aynı zamanda dil ruhun aynasıdır. Zihnimizden geçen düşünceleri, sözcükler olmadan başkalarına aktarmamız mümkün değildir. Zihinden geçen düşüncelerin doğrudan kelime karşılıkları olmamakla beraber, ifade edeceğimiz düşünce öncelikle mana, ardından sözlü veya yazılı kelimeler haline gelir.³⁹⁷ Zihinde anlam bir anda oluşur. Fakat bu mana konuşurken veya yazarken belirli sözcük dizilimlerini takip etmek mecburiyetindedir.³⁹⁸

İnsan için bu kadar önemli bir araç olan dil konusunda çeşitli fikirler de ortaya atılmıştır. Dilin kaynağı nedir? Dil ne zaman oluşmuştur? Vahiy (tevkifi) yoluyla mı yoksa vaz'i (toplumsal uzlaş) bir şekilde mi oluşmuştur? gibi sorular dilbilimcileri meşgul etmiş ve bu konuda çeşitli fikirler ortaya atılmıştır.³⁹⁹ Ancak biz burada daha çok alanımızla ilgili olan ve kelamcılarının üzerinde durduğu dilin kaynağı meselesini inceleyeceğiz. Bu itibarla İslam dünyasında dilin kaynağı hakkında temelde iki görüş ortaya çıkmaktadır. Bunların ilki Ehl-i Rey kanadını oluşturan Mu'tezili kelamcılar ve fıkıhçılardır. Onlar kelam ve fıkhıdaki prensiplere bağlı kalarak dilin muvâdaa⁴⁰⁰ sonucu oluştuğunu kabul etmişlerdir. İkinci grupta yer alan Ehl-i Sünnet mensupları ise dilin kaynağının vahiy olduğunu söyleyerek, meseleyi tevkifi alana hamletmişlerdir.⁴⁰¹

Dilbilimcilerden İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) aktardığına göre nazar ehli (Mu'tezile) dilin, insanların ihtiyaç duydukları kavramları ifade etmek için yaptıkları bir muvâdaa sonucu ortaya çıktığı görüşündedir. Bu uzlaşmada, her bir kavram için bir isim, işaret veya simge belirlenir. Bu sayede, o kavramın zikredilmesiyle birlikte anlaşılması ve diğer kavramlardan ayrılması mümkün olur. Bu görüşe göre dilin

³⁹⁵ Aksan, **Her Yönüyle Dil**, 1/13.

³⁹⁶ Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak**, yy., Ankara, 1996, s. 11.

³⁹⁷ Yusuf Alan, **Lisan ve İnsan**, TÖV Yayınları, İzmir, 1994, s. 12.

³⁹⁸ Lev S. Vygotsky, **Düşünce ve Dil**, (çev. Burak Erdoğan), Roza Yayınevi, İstanbul, 2022, s. 150.

³⁹⁹ Aksan, a.g.e., 1/96.

⁴⁰⁰ Muvâdaa hakkında geniş bilgi için bkz. Kamil Güneş, **Akıl ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 457-482.

⁴⁰¹ Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, (çev. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak- Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 55.

kökeni, insanların karşılıklı iletişim kurma ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacından doğmaktadır. Farklı nesnelere ve kavramları kelimelerle ifade ederek, insanlar birbirleriyle daha kolay iletişim kurabilir ve bilgilerini aktarabilirler. Dilin böyle bir işlevinin olması hem daha basit hem de işaret edilen şeyin göz önüne getirilmesi ihtiyacını da ortadan kaldırır. Hatta göz önüne getirilmesi mümkün olmayan şeyleri tarif etmek için isimlendirmeye daha çok ihtiyaç duyulur. Mu'tezile'nin bu görüşünü örneğin, "fanî" (ölümlü) gibi soyut kavramları ifade eden kelimelerin, iki zıt şeyin bir mekânda bulunma durumları gibi gözlemlenemeyen durumları tanımlamak için kullanıldığı belirtilmektedir. Ayrıca "el", "göz" gibi somut nesnelere ifade eden kelimelerin de bu nesnelere özelliklerini ve işlevlerini anlatan simgeler olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.⁴⁰²

Dilin kaynağının ilahi olduğunu savunanlar ise "*Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti...*"⁴⁰³, "*O'nun kanıtlarından biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır...*"⁴⁰⁴ ve "*Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir...*"⁴⁰⁵ ayetlerini delil olarak getirmektedirler. Buna göre Allah, Hz. Âdem'e mahlukatın tamamının isimlerini her dilde öğretti. Hz. Âdem ve çocukları bu dilleri konuşuyorlardı. Ancak onun soyundan gelenler yeryüzüne dağıldılar ve her bir grup sadece bir dil konuşup diğer dilleri konuşmayınca zamanla unuttular.⁴⁰⁶ Hz. Âdem'e öğretilen esmâdan kasıt hakkında başka görüşler de bulunmaktadır. Bu isimlerin meleklerin adları olduğu, Hz. Âdem'in kendi soyundan

⁴⁰² Ebû'l-Feth Osman bin Cinni, **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali Neccar, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, 1995, 1/40,44.

⁴⁰³ el-Bakara, 2/31.

⁴⁰⁴ er-Rûm 30/22; Dillerin kaynağının ilahi olduğunu kabul edenler, eğer bir ittifak ve uzlaşma sonucu diller oluşmuş olsaydı, hangi kelimenin hangi anlamda kullanılacağını belirlemek için ikinci bir anlaşmaya ihtiyaç olurdu. Ancak insanların dillerdeki tüm kelimeler için böyle bir anlaşmaya varmaları aklın mümkün bir durum değildir. (Hüseyin Küçükcalay, **Kur'an Dili Arapça**, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 24-25.)

⁴⁰⁵ en-Necm 53/23; Dillerin tevkifi olduğunu savunanlar, bu ayetin yeni isimler türetmesi dolayısıyla bir toplumu kınadığını söylemektedirler. Bu itibarla eğer diller ittifak ve uzlaşma sonucu ortaya çıkmış olsaydı, ayette böyle bir kınama olmazdı demektirler. Ancak kanaatimizce bu ayet dillerin ilahiliği için delil olarak kullanılamaz. Zira ayette zemmedilen topluluk (Mekkeli müşrikler) yeni isimler ihdas etmeleri dolayısıyla değil, Allah dışında başka varlıkları (putları) ilah edinmeleri dolayısıyla zemmedilmektedirler. (Küçükcalay, **a.g.e.**, s. 25.)

⁴⁰⁶ İbn Cinni, **a.g.e.**, 1/40-41.

gelenlerin adları olduğu, isimlerden kastın dil değil, eşyaların havassı(özellikleri) olduğu gibi görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁰⁷

Bazı ilim adamları ise dilin kaynağını yansıma olarak anlamış ve insanların doğadaki sesleri taklit etmesiyle dilin geliştiğini öne sürmüşlerdir. Suyun şırıltısı, rüzgârın uğultusu, hayvanların çıkardıkları sesler vb.⁴⁰⁸ Fakat bu görüş çoğunluğunu fıkıhçı ve kelamcılarının oluşturduğu ulema tarafından kabul edilmemiştir.⁴⁰⁹

Dillerin, belirli bir insan topluluğunun zaman içinde uzlaşması ve ortak bir dil anlayışı geliştirmesi sonucu ortaya çıktığı genel olarak kabul görmüş bir görüştür. Fakat bu noktada bir soru akla gelmektedir: Bu dil oluşturan topluluk her kelime için tek ve sabit bir anlam üzerinde mi uzlaşmıştır? Yoksa, zaman içinde dil kullanan topluluk tarafından, daha önceden uzlaşılan bir kelimenin anlamının değişmesi ve farklı anlamlar kazanması mümkün müdür? Kelimelerin tek bir anlamı ifade etmesi ideal olsa da sınırsız anlamları sınırlı sayıda kelimeyle ifade etme zorunluluğu, bazı kelimelerin birden fazla anlam kazanmasına yol açmıştır. Bu durum, dil topluluklarının zamanla kelime anlamlarına yeni anlamlar yüklemesine ve dilin dinamik bir yapı kazanmasına neden olmuştur. Sağlıklı iletişim için kelimelerin tek bir anlamı ifade etmesi tercih edilse de dilin değişken yapısı bu durumu her zaman mümkün kılmamaktadır.

Aynı dil topluluğunun farklı üyeleri arasında bile bir kelime için farklı anlamlar kullanıldığı görülebilir. Zamanla bu ilk anlamlar unutulabilir ve sadece farklı kullanımlar kalabilir. Bu durum, bir kelimenin birden fazla anlam kazanmasına yol açabilir. Ayrıca, farklı dil veya lehçe konuşan toplulukların birleşmesi sonucunda da kelimeler yeni anlamlar kazanabilir. Örneğin, birleşen topluluklardan her biri, bir kelimeye yüklediği kendine özgü anlamı kullanmaya devam ederken, diğer topluluğun yüklediği anlamı da benimseyebilir. Bu tür etkileşimler, dillerde çokanlamlılığın oluşmasına katkıda bulunur.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Bu görüşler için bkz: Elmalı, **Hak Dini**, 1/309 vd.

⁴⁰⁸ İbn Cinni, **el-Hasâis**, 1/46.

⁴⁰⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 57.

⁴¹⁰ Tefik Muhammed Şahin, **el-Müşterakü'l-Lügavi- Nazariyye ve Tatbik**, Kahire, 1980, s. 54.

Bu görüşler ışığında kanaatimize göre ilk dil ilahi kaynaklıdır. Zira Kur'an Hz. Âdem'e isimler öğretildiğinden bahsetmekte ve bu minvalde كَلَّمَهَا (tamamını, hepsini) ifadesini kullanmaktadır. Öğretilen esmânın mahiyetini tam olarak bilemesek de bunun meleklerin bilmediği bir şey olduğu, meleklerin acziyetlerini itiraf etmelerinden anlaşılmaktadır.⁴¹¹ Bununla beraber Hz. Âdem'in cennetten kovulması sonrasında "...Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu"⁴¹² ifadesinin bulunması onun Allah'tan bazı kelimeler aldığına başka bir delildir. Ayrıca dilin ilahi kaynaklı olduğuna bir delil de Hz. Âdem'in ilk peygamber olmasıdır. Zira bilindiği gibi peygamber tebliğ vazifesiyle sorumlu elçidir. Bu itibarla Hz. Âdem'in kendi soyuna tebliğ vazifesini gerçekleştirebilmesi için en elverişli yol dildir. Yeryüzünde kısa bir zamanda insanların üzerinde bir uzlaşma sağlayarak (muvâdaa ile) bu dilin oluşturulması mümkün görünmemektedir. Ayrıca Hz. Âdem'e verilen isimlerden kastın dil melekesi olma ihtimali de bulunmaktadır. Örneğin İbn Cinni esmânın öğretilmesinden maksadın "dil yetisi" diğer bir ifadeyle düşünme ve bu düşündüklerini ifade edebilme melekesi olabileceğini belirtir.⁴¹³ Zira konu hakkında Rağıb el-İsfehâni de aynı kanaati paylaşarak, esmâdan kastın, insana konuşabilme ve eşyayı isimlendirebilme yetisi (el-kuvve) verilmesi olduğunu ifade eder.⁴¹⁴

Dilin, dünyayı algılama ve ifade etme şeklimizi belirlemede kritik bir rol oynadığını biliyoruz. Dilin sabit yönleri, kelime dağarcığımız ve gramer kurallarımız gibi önceden edinilmiş araçlardır. Bu araçlar, iletişim kurmamızı ve dünyayı kategorize etmemizi sağlar. Örneğin, "masa" kelimesi bir nesneyi tanımlamak için sabit bir araçtır ve bu kelimeyi kullanarak masa kavramını iletebiliriz. Ancak dil aynı zamanda statik değildir. Yeni kelimeler türetebilir, anlamları değiştirebilir ve dil kurallarını yeni bağlamlara uyarlayabiliriz. Bu değişkenlik, dünyayı daha nüanslı bir şekilde ifade etmemize ve yeni fikirler keşfetmemize imkân tanır. Örneğin, "internet" ve "bilgisayar" gibi kelimeler nispeten yeni olsa da dijital dünyayı

⁴¹¹ el-Bakara, 2/32.

⁴¹² el-Bakara, 2/37.

⁴¹³ İbn Cinni, **el-Hasâis**, 1/41.

⁴¹⁴ İsfehâni, **el-Müfredât**, 581; Yakup Civelek, "VII-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", **Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu**, s. 201.

anlamamıza ve iletişim kurmamıza yardımcı olurlar. Wittgenstein'in "*dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır*" sözü, dilin insan algısını nasıl şekillendirdiğinin güçlü bir metaforudur.⁴¹⁵ Dil aracılığıyla insan dünyayı nasıl kodladığı, onu nasıl algıladığı ve onunla nasıl etkileşime girdiğini belirler.⁴¹⁶ Dilin en önemli görevi anlamın oluşturulması ve ulaştırılmasıdır. Bu sebeple dilin temel malzemesi olan kelimeler doğru tespit edilip kullanılmadığında, kelimelerden oluşan cümleler anlaşılmaz olacaktır. Bunun sonucunda da oluşturulan metin anlaşılmaz olacaktır.

Tüm bunlardan sonra şunu diyebiliriz ki; pek çok toplumun kültürüne baktığımızda çeşitli özelliklere sahip yaratıklarla karşılaşmaktayız. Genel olarak bu varlıklar olağanüstü güçlere sahip iyiliği ve kötülüğü temsil eden yaratıklardır. İyi karakterde olan varlıklar bolluğu, bereketi, mutluluk ve iyiliği temsil etmesine karşın, kötü karakterde olanlar ise fesat, hile, şer gibi kavramları temsil etmektedir. Bu varlıklar bazen insan bazen hayvan bazen de doğaüstü varlıklar olarak tezahür etmektedir.⁴¹⁷ Cin inancının tarihsel süreç içindeki durumuna baktığımızda da hemen hemen her toplumda cinler için çeşitli isimlendirmeler bulunmaktadır. Her ne kadar cinlerin özellikleri hakkında toplumlar ve kültürler arasında farklı anlayışlar olsa da genel olarak bu tür varlıkların ismen mevcut oldukları anlaşılmaktadır. Bu varlıkların ontolojik olarak mevcudiyetlerinin toplumlar arasında kabul görmüş olması dile de yansımıştır. Nitekim her toplumda bu varlıklara işaret etmek üzere, birçok isim telaffuz edilmiştir. Zira bir varlığın adlandırılması demek, o varlığa bir anlam yüklemek demektir. Bu anlam, varlığın türünü, özelliklerini, işlevlerini ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini kapsayabilir. Adlandırma işlemi, dilin temel işlevlerinden biridir ve iletişim, düşünme, bilgi edinme gibi bilişsel süreçler için gereklidir. Bu itibarla Hz. Âdem'e isimlerin öğretildiğiyle ilgili Kur'an'ın çizdiği perspektiften ilk dil yetisinin insana verildiği ve cin kavramının da anlam çerçevesi göz önüne getirildiğinde bu kavramın ilahi bir kaynak yoluyla insana ilham edildiğini söylemek mümkündür.

⁴¹⁵ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, 4. baskı, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 119, önerme 5.6.

⁴¹⁶ Doğan Aksan, **Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Ankara, 1998, s. 15; Poyraz, **Dil ve Ahlak**, s. 11.

⁴¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Vladimir Propp, **Masalın Biçimbilimi**, çev. Mehmet Rifat- Sema Rifat, B/F/S Yayınları, İstanbul, 1985, s. 92-96.

2.2.2. Dilin Delaleti Açısından Cinlerin Varlığı

Dille ilgili temel problemlerden birisi, dilin delalet ettiği kavramın mevcudiyeti konusudur. Bir kelime (gösterge) ile onun temsil ettiği şey (gösterilen) arasında doğal mı yoksa keyfi mi bir ilişki vardır? Bir kelimenin anlamı nedir? Nesneye mi işaret eder, yoksa kullanımına mı bağlıdır? Kelimeler veya ifadeler gerçek dünyada neye karşılık gelir? Bir kelimenin birden fazla anlamı olabilir mi? Dilde ifade edilen ile zihindeki düşünce tam örtüşür mü? gibi birçok soru akla gelmektedir.

Dilin delaleti açısından Porzig'in tespitleri oldukça dikkat çekicidir. O, "*Her bilim, birisinin çıkıp her gün karşılaşılan olağan bir şeye hayret etmesiyle başlar*"⁴¹⁸ demektedir. Ona göre insanlar nesnelere isimlerinin kökenini merak ederek, dil ile temsil ettikleri varlıklar arasındaki bağlantıyı sorgulamaya başlarlar. Bu merak, sadece isimlerin varoluşunu değil, aynı zamanda bu isimlerin nesnelere nasıl bağlantılı olduğunu da anlama arzusunu yansıtır. Bu bağlamda, Porzig'in yaklaşımı, dilbilimsel ve felsefi açıdan önemli iki soruyu gündeme getirir. İlk soru dil ve varlık arasındaki ilişki nedir? İkinci soru ise sözcükler ve nesnelere arasındaki bağlantıyı nasıl açıklayabiliriz? Bu sorulara kesin bir cevap vermek kolay olmamasına karşın, Porzig'in hayret duygusuna dayalı yaklaşımı, dil ve varlık arasındaki karmaşık ilişkiye dair önemli bir bakış açısı sunar. Bu yaklaşım, dilin sadece iletişim kurmak için kullanılan bir araç olmadığını, aynı zamanda dünyayı algılama ve anlamlandırma şeklimizi de etkilediğini gösterir.⁴¹⁹ Porzig'in deyimleriyle temel sorun insanların objelere neden isimler verdiği değil, neden nesnelere söz konusu o ismi taşıdığı problemidir. Mesela havaya neden "hava", suya neden "su" denmektedir. Ancak insan açısından dil ile varlık/kelimeler ile nesnelere arasındaki mahiyet ilintisi daima problem oluşturmuştur.

Porzig'in görüşlerini daha da geliştirmek için, dil ve varlık arasındaki ilişkiye farklı bakış açılarından bakmak faydalı olabilir. Örneğin, bazı dilbilimciler, dilin varlığı "yansıttığı" fikrini savunurken, diğerleri dilin varlığı "yarattığı" fikrini savunur. Dolayısıyla dilin varlığı yansıttığı kabul edildiğinde, metafizik varlıkların

⁴¹⁸ Wlater Porzig, *Dil Denen Mu'cize*, (çev. Vural Ülkü), Ankara, 1995, s. 7.

⁴¹⁹ Porzig, *a.g.e.*, s. 7.

mevcut olduğu, bu sebeple isimlendirildikleri kabul edilmiş olurken; dilin varlığı yarattığı düşüncesi ise bu varlıkların mevcut olmadığı sonucuna götürür. Bununla beraber lafız ve mananın birbirinden ayrı ve müstakil iki olgu olduğu da ortadadır. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki metafizik olan veya duyularla idrak edilemeyen birçok şey dilde bulunmakta ve kullanılmaktadır. Sözgelimi ruh, akıl, bilinç, rüya, tanrı, melek, şeytan, cin bunlardan sadece birkaçıdır. Bununla beraber insan zihninde var olan ve gerçek olmayan, birçok mitolojik varlık da bulunmaktadır. Burada temel problem her metafizik olduğu kabul edilen varlığın, gerçekte mevcut olup-olmadığı sorunudur. Diğer bir ifadeyle dil mi metafizik varlıkları yaratmıştır, yoksa metafizik varlıklar mı var oldukları için dilde kendilerine yer bulmuşlardır. İnsanlığın ortak paydasında gaybî varlıklara delalet eden birçok kelime ve kavram bulunmakta, bunun yanında bu kelime ve kavramlar kimi yerde tanrı gibi aşkın bir varlığa kimi yerde melek gibi salt iyilikle ilişkilendirilen bir varlığa kimi zaman da şeytan gibi kötülüğün sembolü bir varlığa tekabül etmektedir. Bu itibarla da dilin kaynağının ilahiliği görüşümüzden hareketle bu varlıkların realitelerinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Martin Heidegger (ö. 1976) “*dil varlığın evidir*”⁴²⁰ sözü de bunu kast ediyor olmalıdır.

Dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan birçok farklı teori bulunmaktadır. Ancak bunlardan en bilinen ve etkili olanı Sapir-Whorf Hipotezi’dir. Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf tarafından geliştirilen hipotez, dilin düşüncelerimizi ve dünyayı algılama biçimimizi nasıl etkilediğini savunan bir dil teorisi. Bu hipoteze göre dil, gerçekliği yansıtmının ötesinde aynı zamanda dili inşa etmektedir. Başka bir deyişle, kullandığımız dil, dünyayı nasıl gördüğümüzü ve deneyimlediğimizi belirlemede önemli bir rol oynamaktadır.⁴²¹

Bu hipotezin temel ilkeleri şunlardır; düşünce dille sınırlı olduğu, dilimizde olmayan kavramları düşünemeyeceğimiz için farklı diller farklı gerçeklikler üretir. Buna göre farklı dilleri konuşan insanlar dünyayı farklı şekillerde algılar ve deneyimler. Bir dilin grameri ve kelime dağarcığı, o dili konuşan insanların düşünce

⁴²⁰ Martin Heidegger, **Basic Writings**, Ed. by Gray and Stambaugh, Harper and Row. New York, 1977, s. 213.

⁴²¹ A. Richter- L. Bredella, “Sapir-Whorf Hypothesis”, (ed.M. Byram) **Routledge Encyclopedia Of Language Teaching And Learning**, Routledge, London, 2004, s. 522-524; Erol Mutlu, **İletişim Sözlüğü**, Sofos Yayınları, Ankara, 2012, s. 84.

ve davranış kalıplarını yansıtır. Sapir-Whorf Hipotezi'nde çeşitli örnekler de verilmektedir. Örneğin bazı dillerde “mavi” ve “yeşil” renk için aynı kelime kullanılırken kimi dillerde ise bu renkler için iki farklı kelime kullanılmaktadır. Bu da bazı dilleri konuşan kişilerin, bu renkleri aynı renk olarak algıladıklarını gösterir. Yine hipotezi desteklemek amacıyla bazı dillerde zaman kalıplarının da değişkenlik göstermesi kanıt olarak sunulur. Kimi dillerde birçok zaman çeşidi bulunmasına ve buna göre fiil çekimleri yapılmasına karşın, bazı dillerde zamanı göstermek amacıyla fiillerde çekimler yoktur. Bu durum, farklı dilleri konuşan insanların zamanı farklı şekillerde algılama ve deneyimleme olasılığının olduğunu gösterir.⁴²²

Bununla beraber Sapir-Whorf Hipotezi'ne çeşitli eleştiriler de yapılmıştır. Bunlar dilin düşüncemizi ve algımızı tamamen belirlediğini savunmanın gerçekçi olmadığı, farklı dilleri konuşan insanların dünyayı farklı algıladığına dair kesin kanıtlar bulunmadığı ve hipotezin, kültürel farklılıkları göz ardı ederek sadece dilin dünyayı algılamamızda temel faktör olduğu şeklindedir.⁴²³ Ancak kanaatimiz odur ki yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı haklı değildir. Zira insanların farklı diller konuşmaları, kendilerini ifade ediş şekilleri, dünyayı algılama biçimleri açısından oldukça etkilidir. Nitekim birden fazla dil bilen insanlar meselelere pek çok konuda tek dil bilen kişilerden daha farklı bakabilmektedir. Kültürel farklılıkların göz ardı edildiği eleştirisi de bizce haklı bir tenkit değildir. Zira, kültür ancak dil vasıtasıyla insanlara aktarılan ve yaşatılan bir olgudur. Dil olmadan kültür de dahil olmak üzere insanların birbirlerine bildirişimlerde bulunmaları mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifadeyle dilin olmadığı yerde kültürden söz edilemez.

Dilin delaletine dair konumuzla alakalı başka bir husus ise isim-müsemma konusu ve Kur'an dilinin özellikleri meselesidir. Dolayısıyla bu iki konunun da

⁴²² Sapir-Whorf Hipotezi'nin bir değerlendirmesi için bkz: Doğru, Salime Gülay ve Mehmet Ali Dombaycı. “Dünya ve Dil: Dilsel Görelilik Düşüncesinin Felsefi Değerlendirmesi”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 35 (Mayıs 2023): s. 87-112.

⁴²³ Noam Chomsky, **Language and Mind**, 3. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 52-58; Steven Pinker, **The Language Instinct: How the Mind Creates Language**, William Morrow and Company, New York, 1994, s. 57-63; John A. Lucy, **Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 8-15; Guy Deutscher, **Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages**, Metropolitan Books, New York, 2010, s. 145-163.

incelenmesi elzemdir. Bu itibarla önce isim ve müsemma kavramlarına, ardından da Kur'an dilinin özelliklerine temas edilecektir.

2.2.2.1. İsim-Müsemma Konusu

Sözlükte “*ism*” varlığa verilen ad, “*müsemma*” kendisine ismin verildiği varlık, “*tesmiye*” ise isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan manadır. İsim kelime türlerinin tamamını içine alan, cevher ve arazdan müteşekkil tüm nesne ve manalar için konulmuş lafızdır.⁴²⁴ Müsemma dış dünyada bulunan bir obje olabileceği gibi zihni bir varlık da olabilir. Bir lafzın hangi manaya karşılık kullanıldığının bilinebilmesi delalet eden lafız ile medlul arasında bulunan özel ilişkiyi bilmeye bağlıdır. Dil bilimcilerin “*isnad*” dedikleri, kelimelerin ise “*tesmiye*” dedikleri bu ilişkinin (nisbet) zorunlu olduğunu kabul edenlere göre, ismin müsemmaya delaleti vaz‘i/tevkifidir. Ancak isimle müsemma arasındaki ilişki bazen doğru bazen de yanlış olabilmektedir. Bu itibarla da müsemmaya delalet eden lafzın kesbi mi ta‘limi mi olduğu meselesi, ismin müsemmanın hakikatine paralel bir gerçekliğinin bulunup-bulunmadığı ve kelimelerin insana hakikati bulunan realiteler olarak öğretilip-öğretilmediği durumu tartışmalıdır. Hz. Âdem’e tüm isimlerin öğretildiğinden bahseden ayetlerden hareketle müsemmaya delalet eden lafızların ta‘limi olduğunu ve realiteye uygun gerçekliklerinin bulunduğunu savunanların yanında, aksini düşünenler de bulunmaktadır. İlk görüşü savunanlar dille ifade edilen şeylerin mutlak hakikati olduğunu (isimle müsemma aynıdır), ikinci görüşte yer alanlar ise dilin bizâtihi hakikatin kendisini yansıtmadığını onun algılanışını yansıttığını belirtmekte, bu itibarla da aynı hakikatin farklı şekillerde de ifade edilebileceğini ileri sürmektedirler.⁴²⁵

İsim, müsemma ve tesmiye kavramları, dil ve düşünce felsefesinde sıklıkla karşılaşılan ve birbirini tamamlayan terimlerdir. Bu üçlü, bir nesnenin zihnimizde nasıl temsil edildiği ve dış dünyayla nasıl ilişkili olduğu hakkında bilgiler verir. İsim bir nesnenin zihindeki soyut temsili, müsemma ismin karşılığı olan dış dünyadaki gerçek nesne, tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki bağlantıyı kuran isim verme

⁴²⁴ Kefevî, *el-Külliyât*, s. 56.

⁴²⁵ İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, 22/548.

eylemidir. Kimi zaman ise isim ile medlul, müsemma ile mahiyet, zat ve tesmiye ile de lafızlar kastedilir.⁴²⁶

Klasik kelimelerden olan isim ve müsemma meselesi, özelde çok önemli görünmese de kelamcılar tarafından uluhiyet (sıfatullah) konusuyla ilişkisi nedeniyle tartışılmıştır. Ancak biz konumuz itibarıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalardan ziyade, isim-müsemma konusunu cinlerin varlığı ile ilişkisi üzerinden işleyeceğiz. Allah'ın sıfatları üzerinden yapılan tartışmalar sebebiyle her kelam ekolü kendi ilah tasavvurları üzerinden bazen isim-müsemmayı aynı, bazen de ayrı kabul etmişlerdir.⁴²⁷

Konu hakkında orta yolu bulmaya çalışan kelamcılardan birisi Gazzâli'dir. Varlıkların dış dünyada, zihinde ve lafızda olmak üzere üç merhalesinin bulunduğunu belirten Gazzâli, ilkinin hakiki diğerlerinin ise izafi olduğunu ifade eder. Bu üç tür varlığın birbirlerinden farklı şeyler olduklarını, ancak birbirleriyle olan yakın ilişkilerinden dolayı insanların bunları birbirlerinden ayıramadıklarını kaydetmektedir. Lafızları eş anlamlı/müteratif (şarap ve bade gibi), zıt anlamlı(muhtelif) ve mütedâhil (Hint kılıcı ve keskin kılıç gibi) vücûdu tek, sıfatları çok (kan kırmızıdır ve akışkandır gibi) üç gruba ayırmaktadır. Eş anlamlı isimler arasındaki ilişkiye bakarak isim ile müsemmanın aynı olduğunun yanıltıcı olduğu, muhtelif ve mütedâhil lafızlar arasındaki ilişkinin tedâhül ve üçüncü durumun da isim-müsemma ve isim ile tesmiyenin aynı olduğuna delil olmayacağını belirtir.⁴²⁸

Her ne kadar Allah'ın isim ve sıfatları açısından duyulan endişe nedeniyle "Ehl-i Sünnet'e göre isim-müsemma aynıdır"⁴²⁹ anlayışı Eş'ari ve Mâtürîdî kelamcılar tarafından ilke olarak benimsenmişse de kendi konumuz açısından

⁴²⁶ İlyas Çelebi, **Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi**, İLAM Araştırma Dergisi, 1998, cilt: 3, sayı: 1, s. 103-116

⁴²⁷ Kâdi Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse** (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 542-543; el-Muğni, 5/173-185; Muhammed Mahmûd Ebû Rahîm, **el-İmâm 'Osmân b. Sa'id ed-Dârimî ve difâ'uhû 'an 'ağideti's-selef**, Beyrut, 1410/1990, s. 108-112. Ayrıca bkz. Kâdi Abdülcebbar, **el-Muğni**, 5/173-185.

⁴²⁸ Gazzâli, **el-Maksadu'l-esnâ**, Beyrut ts., 6-23. Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, **Levâmiü'l-beyyinât**, Kahire, 1976, s. 18-26; Teftazani, **Şerhu'l-Makasid**, Beyrut, 1989, 4/337-342; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dairetü'l-tibaati'l-Amira, İstanbul, ts. 2/403.

⁴²⁹ Nitekim Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatları konusunda "*Zâtın ne aynıdır ne gayrıdır*" ilkesini benimsemelerinin temel sebebi bu olsa gerektir. Bkz. Cürçânî, **a.g.e.**, 2/403; Nesefî, **Bahrü'l-kelam**, s. 19; Ebû'l-Yüsri el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, el-Matbaatü'l-Meymûniyye, Kahire, 1321/1903, s. 88-90; Sâbûnî, **el-Bidaye fi usûli'd-din**, Dımaşk, 1979, s. 28-29.

meseleye baktığımızda özellikle yaratılmış varlıklar ekseninde isim ve müsemmanın farklı şeyler olduğunu söylemek mümkündür. Zira cin ve şeytan olarak isimlendirdiğimiz yaratıklar, görünür varlıklar değildir. İkinci husus ise mesela adı “*Muhammed*” olan bir kişiye ismin nedir? diye sorulduğunda “*Muhammed*” şeklinde cevap verir. Ancak aynı kişiye “*Muhammed kimdir?*” diye soru sorulduğunda “*ben*” diye cevap verecektir. Sorulardan birinde “*ne*” diğeri ise “*kim*” edatları kullanılmıştır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Muhammed ismi şahıs olan kişiden farklı bir anlamda kullanılmıştır. İsim bir lafızdan, müsemma ise şahıstan oluşmaktadır. Bu itibarla mahlukata delaleti açısından isim ile müsemmanın aynı olması mümkün değildir. Eğer isim ile müsemma aynı olsaydı örneğin “*bismillah*” yerine “*bimüsemallah*” demek mümkün olurdu. Ancak biz biliyoruz ki böyle bir kullanım vaki olmamıştır.⁴³⁰

Mahlûkat için bir ismin ve bu ismin delalet ettiği bir müsemmanın bulunması gerekmektedir. Zira “*Kaf Dağı*”, “*Anka kuşu*” gibi bazı istisnalar bir kenara bırakılacak olursa, genel olarak ismin delalet ettiği bir medlul bulunmak durumundadır. Bunun yanında bazı varlıklar ise dış dünyada mevcudiyetleri olmakla birlikte lafızlarla ifade edilemezler. Buna misal olarak bal ile şekerin tatları arasındaki fark verilebilir. Nitekim biz bu farkı tat alma duyusu ile anlamamıza rağmen bunu dil ile ifade edemeyiz. Cinler açısından baktığımızda da birçok dil ve kültürde görülmeyen iyi veya kötü varlıkların bulunduğu kabul edilmektedir. Kanaatimizce bunu sadece insanların hayal dünyasına bağlayıp, insanların cin, melek, şeytan gibi varlıkları isimlendirmek için tahayyül güçlerindeki bir kabul vasıtasıyla izah etmek güçtür. Öte taraftan bahsi geçen varlıkların nasıl ve kim tarafından isimlendirildikleri de ayrı bir problem olarak ortada durmaktadır. Bu isimlendirme konusunda daha önce belirttiğimiz gibi iki görüş ileri sürülmektedir. Buna göre bu tür metafizik varlıklara verilen isimler tevkifidir ve dolayısıyla Allah tarafından insanoğluna verilmiştir. İkinci görüş ise bu isimlendirmenin insanlar tarafından verildiğini kabul şeklinde olabilir. Burada yine Kur’an-ı Kerim’in Hz. Âdem’e isimlerin öğretildiğinden bahseden ayetlerinin göz önünde bulundurulması

⁴³⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, Beyrut, 1994, 1/16-18; Ahmed b. İbrahim, *Tavdihü'l-makâsîd ve tashihü'l-kavâid fi şerhi Kasideti'l-İmam İbn Kayyım*, Beyrut, 1986, 1/68-71.

gerekir. Birçok dilde metafizik anlamdaki cinleri ifade etmek için pek çok kelime kullanılmaktadır. Bu kelimelerin anlamlarına baktığımızda ise tamamının görünmeyen, duyularla algılanamayan ve kimi zaman kötü olan varlıkları tanımlamak için kullanıldıkları görülmektedir. Teknolojinin büyük gelişme katettiği 19. asır ve günümüzdeki ilerleme bir kenara bırakıldığı takdirde bu döneme kadar ki süreçte birbirinden habersiz birçok toplumda cin, şeytan ve melek gibi varlıkların olduğuna inanıldığı görülmektedir. Bunu toplumların gelişmişlik düzeyiyle açıklamak da güçtür. Zira ister ilkel ister gelişmiş olsun her toplumda gaybî varlıklara inanıldığı yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla bu konuda insanoğlunun genel bir kabulünün olduğu aşıkardır. Bu itibarla da dilin delaleti açısından baktığımızda görünmeyen ve kimisi iyi kimisi kötü olan metafizik varlıkları ifade etmek için kullanılan cin, şeytan ve melek gibi kavramların insanlık tarihi boyunca varlıklarının kabul edildiği ve bunun da dillerine yansıdığı görülmektedir. Buradan hareketle de dilin delaleti açısından bu varlıkların ontolojik mevcudiyetinin kabulü dil açısından zorunludur.

Bununla beraber isim ve sıfatlardan soyutlanmış bir varlığı kavramak mümkün görünmemektedir. Özellikle de bu varlıklar duyular vasıtasıyla algılanamıyorsa, bunları kavramak şöyle dursun isimlendirmek bile imkansızdır. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar biz dilde bu tür varlıkların mevcut olduğunu söylesek de mevcudiyetleri ilahi bir bildiri sonucunda ilk insandan itibaren bizlerin haberdar olduğu varlıklar olmaları yoluyla bu isimlendirme yapılmış olmalıdır. Dolayısıyla bu varlıkların isimlendirilmesinin kaynağı ilahidir. Zira Kur'an'a baktığımızda Hz. Âdem yaratılır yaratılmaz ilk muhatap olduğu varlıkların tamamı fiziki alemin ötesindedir. Yine insanlığın ilk münakaşaya düştüğü varlık da metafizik alemdeki şeytandır.⁴³¹

İnsanlar hem duyulur alemi hem de duyu ötesi alemdeki varlıkları idrak edebilmek için duyulur alemin aracı olan dili kullanmak durumundadırlar. Ancak kabul etmek gerekir ki algı ötesi varlıklardan bahsedebilmek için kullanılan dil, yine duyular dünyasına ait bir araçtır. Bu da ortaya insanın metafizik alemi ancak fiziki alemde hareketle idrak edebilme sorununu çıkarmaktadır. Dolayısıyla dilin

⁴³¹ el-Bakara, 2/30-38.

imkanları ölçüsünde metafizik alan kavranabilmekte, bu ise metafizik alanı dilin kalıpları içerisine sıkıştırarak aktarmayı zorunlu kılmaktadır.

Gerek dilin delaleti gerekse de isim-müsemma konusu gibi tüm bu tartışmaların çıkış noktası, insanın dış dünyadaki varlıklar hakkında nasıl bilgi sahibi olduğu ve bu bilginin zihinde nasıl temsil edildiği sorunudur. Zihinsel kavramları ifade eden kelimeler ile bu kavramların karşılığı olan dış dünyadaki varlıklar arasındaki bağ, somut nesnelere söz konusu olduğunda daha kolay kurulur. Ancak soyut ve duyularla algılanamayan kavramlar söz konusu olduğunda bu bağı kurmak oldukça zordur. Dil, genellikle duyularla algılanan şeylerden yola çıkarak gelişir. Bu nedenle, duyuların ötesindeki gerçeklikleri ifade etmek için mecburen somut dünyadaki olaylar ve nesnelere benzetmeler yapmak durumundayız. Ancak bu benzetmeler, bazen konuyu daha da karmaşık hale getirerek anlaşılabilirliğe de yol açabilir. Zira bir mantık ve dil problemi olarak kabul edilen isim ve müsemma ilişkisinin dini literatürde yer almasının temel sebebi dinin metafiziği izah ederken karşılaştığı problemlerden dolayıdır.

Örneğin insan cinlerin mahiyetini anlamak istediğinde nasıl hareket etmesi gerekir? Bu varlıkları maddi bir ontolojiye sahip fenomenler alemine benzeterek mi tanıyacaktır? Kelimeler ve bu kelimelerin işaret ettikleri anlamlar arasındaki ilişki sorgulanmadığı takdirde, fenomenler alemine benzer bir cin anlayışı ortaya çıkacaktır. Bu düşünce sıg ve hatalı olmakla birlikte, somut ve kolay anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Ancak nasslarda cinler ve şeytanlar hakkında anlatılanlardan hareketle sorular sorulmaya başlandığında, çeşitli problemler ortaya çıkmaktadır. Zira bu nasslarda kullanılan kelimelerin sözlük anlamları ile mecazi anlamları arasında bir fark görülmediği takdirde teşbih veya teccime düşülme tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağı aşıkardır. Öte taraftan kelimelerin sözlük anlamları bir kenara bırakılarak orada anlatılanların temsil veya mecaz olduğu söylendiğinde bu varlıkların olmadığı sonucuna varmak gibi bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Nitekim mecazi olarak anlatıldığı kabul edilen bir varlığın, belirli bir dereceye kadar gerçek olmadığını kabul etmeksizin mecaz hakkında konuşmak mümkün değildir. Dolayısıyla burada orta yolu tutmak ve nasslardaki bilgilerden hareketle mahiyetini ve keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde (bilâ keyf) bu varlıklardan bahsetmek en

doğru yol olsa gerektir. Bu durum aynı zamanda Kur'an dilinin özelliklerini de gündeme getirmektedir. Bu sebeple biz de Kur'an dilinin özelliklerine temas etmek istiyoruz.

2.2.2.2. Kur'an Dilinin Özellikleri

Cin kavramının Kur'an'da defaatle geçiyor olması Kur'an dilinin özelliklerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Allah'ın insanoğluyula iletişim için seçtiği araçların başında dil/söz/kelâm gelmektedir.⁴³² Ancak hem Allah hem de insan ortak dil olarak "*insan dilini*" kullanmaktadır.⁴³³ Zira peygamberler hariç dil dışında Allah ile insanın iletişim kurabileceği başka bir yol bulunmamaktadır. Allah'ın insanlara gönderdiği ilahi mesajlar, bu dil olgusu temelinde oluşturulmuştur.⁴³⁴ Çünkü her toplumun kendine has bir dili bulunur ve Allah da vahyini o toplumun kullandığı dille iletmiştir. Zira gönderilen ilahi mesajın tatbik edilebilmesi için hem peygamber hem de toplum tarafından anlaşılır olması gerekir.⁴³⁵ Nitekim Kur'an da bunu teyit etmekte,⁴³⁶ kendisinin "*Arapça bir dil*"⁴³⁷ ve "*peygamberin konuştuğu dil*"⁴³⁸ ile indirildiğini haber vermektedir.

Allah, Kur'an'ın mesajını iletme için Arapçayı seçmiştir. Tabiatı itibarıyla her dil kullanıldığı toplumun sosyo-kültürel bağlarını yansıtmaktadır. Buna göre Kur'an da indiği dönemdeki Arap yarımadasında cari olan dilsel, sosyo-kültürel yaşam tarzını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'an kavramlarının anlam çerçevesi büyük ölçüde inzal edildiği dönemdeki kültür ve yaşam tarzı etrafında

⁴³² Bkz: el-Bakara, 2/253; en-Nisâ, 4/164; eş-Şûrâ, 42/51. Bu sözümlüğü açıklamak iktiza etmektedir. Buna göre Allah ve insan arasında iki türlü iletişim türünden bahsedilebilir. Bu iletişim türlerinin ilki "sözlü iletişim"dir. İkinci çeşit ise sözsüz iletişim türüdür. Burada Allah tabiattaki ayetleri kullanarak, insan ise kendisine bahşedilmiş olan vücudunun hareket ve işaretlerini kullanarak iletişim kurmaktadır. (Bkz: Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 126.)

⁴³³ Izutsu, **a.g.e.**, s. 126.

⁴³⁴ Izutsu, **a.g.e.**, s. 174.

⁴³⁵ M. Zeki Duman, **Vahiy Gerçeği**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s. 82.

⁴³⁶ İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir. (İbrahim 14/4). Ayrıca durum Nahl Suresi'nde de şöyle geçmektedir: O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik. (en-Nahl 16/44)

⁴³⁷ eş-Şûrâ, 42/7; Yusuf, 12/2; er-Ra'd, 13/37; eş-Şuara, 26/195; ez-Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3 ve 44; ez-Zuhuf, 43/3.

⁴³⁸ Meryem, 19/97.

şekillenmiştir.⁴³⁹ Bununla beraber Kur'an, Arapçanın imkanlarıyla sınırlı kalmayıp, Şâri'nin tasarrufu ile dilin bazı unsurlarına yeni anlamlar ve yorumlar da kazandırmıştır. Dolayısıyla inzal döneminin sosyo-kültürel yapısının vahiy üzerindeki etkisi Allah'a rağmen değil, Allah'ın uygun görmesi ve izin vermesi sonucu gerçekleşmiştir. Şâri'nin kimi zaman Arap dilindeki bazı kelimelere farklı manalar yüklemesi de bunu göstermektedir. Bu da O'nun yeri geldiğinde ilahi hitabı inzal ettiği dilde çeşitli tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Kur'an'ı anlayıp açıklamak için Arapçayı tüm yönleriyle bilmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ın kullandığı kelimeler, kavramlar, dil üslubu, fesâhat, belâğat, temsil, teşbih, mecaz gibi bütün özellikler Hz. Peygamber'in resul olarak gönderildiği toplumun dilidir.⁴⁴⁰ Bu durumun bir yansıması olarak ilk dönemlerden günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında Kur'an ayetlerinin anlaşılma ve yorumlanmasında ilk incelenen husus ayetlerin dilsel analizinin yapılması olmuştur.⁴⁴¹

Ancak her ne kadar Kur'an indiği sosyo-kültürel yapının ve o dönemki Arap dilinin kullanımını yansıtmış ve kimi yerde bazı kelimelerin anlamlarında değişiklikler yapmış olsa da cin ve şeytan gibi Cahiliye döneminde de kullanılan kavramlarda herhangi bir değişiklik yapmamış, sadece bu varlıklarla alakalı İslam öncesi telakkiyi düzenleme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla İslam öncesi Araplarda görülmeyen varlıklar için kullanılan cin, şeytan ve melek gibi kavramlar aynı şekilde İslam'a geçmiş ancak bu tür varlıklara çeşitli güçler atfedilmesi, bazı ilahi unsurlar

⁴³⁹ Düccane Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 37.

⁴⁴⁰ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976 s. 291 vd.; İzzet Derveze, **Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, (çev. Mehmet Yolcu), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, 1/43-50.

⁴⁴¹ Bkz: J.J. G. Jansen, **Kur'an'a -Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar**, (çev. Halilürrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s.106-107; Celal Kırcı, **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler**, Tuğra Neşriyat, İstanbul ts., s. 167-168. Halis Albayrak, **Tefsir Usûlü-Yöntem, Ana Konular, İlkeler, Teklifler-**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 103. Zira ilk tefsir bilgilerinin derlendiği hadis kitaplarının "*Kitâbu't-Tefsîr*" bölümlerindeki bilgiler, genel olarak dilbilimsel içeriklerden teşekkül etmiştir. Bunun ilk ve en önemli örneği Buhârî'nin Sahîh'idir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Fuad Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, s. 117 vd.)

taşıdıkları inancı Kur'an tarafından reddedilerek, Allah'ın kulları oldukları beyan edilmiştir.⁴⁴²

İslam geleneğinde Kur'an'daki tüm kelimelerin Arapça orijinli olduğu iddiasının yanında⁴⁴³ diğer dillerden alınmış kelimelerin Kur'an'da mevcut olduğu şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁴⁴⁴ Ancak konu hakkındaki çeşitli rivayetler, sahabe arasında bazı kelimelerin anlamlarının diğer sahabilere sorulması gibi nakiller, Kur'an'da Arapça orijinli olmayan ancak Arapçalaşmış (muarrab) kelimelerin olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁵ İslam öncesi Arap toplumunun diğer medeniyetlerle çeşitli sebeplerle iletişim kurması dolayısıyla, öteki kültürlerden bazı kelimelerin Arapçalaşmış olması son derece olağan bir durumdur. Zira dil canlı bir organizmadır. Nitekim günümüzde de diller ve kültürler arasından bu tür kelime alışverişleri olmaktadır.

Bu itibarla söyleyebiliriz ki Kur'an'ın nazil olduğu dil çerçevesinde anlaşılıp-yorumlanması gerekmektedir. Dolayısıyla Arapçanın onaylamadığı bir Kur'an yorum ve anlayışı, gerçekte Kur'an'ın muhtevasının da kabul etmediği bir yorum ve anlayıştır. Zira Kur'an nazil olduğu dönemin ve mekânın Arapçası ile insanlıkla iletişim kurmuştur. Bu açıdan bakıldığında her Kur'an'ı anlama denemesi ister istemez ilahi kelamın murâdını anlamak için dilin sınırları/imkanları içerisinde gerçekleşmektedir. Zira Kur'an-ı anlamak *dil'i (lisân'ı)*, *dil'de dil'le ifade edilmiş bir sözü (kelâm'ı) anlamak* demektir.⁴⁴⁶

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an-ı Kerim, yirmi üç yıl boyunca parça parça Hz. Peygambere inzal edilmiş bir vahiydir.⁴⁴⁷ Bu itibarla bugün

⁴⁴² el-Cin, 72/14; en-Nisâ, 4/172.

⁴⁴³ Bkz: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, (çev: Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 25.

⁴⁴⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl**, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 66; Celaleddin Abdurrahmana, es-Suyûtî, **el-Mühezzeb fi mâ Vaka'a fi'l-Kur'âni mine'l-Muarrab**, (thk. Muhammed Altıncı), Daru'l-Küttabi'l-Arabi, Beyrut, 1995, s. 31-33.

⁴⁴⁵ Ebû's-Saâdet Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Hasenî b. Şeceri, **Mâ İttefaka Lafzuhû ve İhtelefe Mâ'nâhu**, (thk: Ahmed Hasen Besc), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 13.

⁴⁴⁶ Dücane Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi**, s. 16-17; Dücane Cündioğlu, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an -Hermenötik Bir Yaklaşım II-**, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47.

⁴⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Zeki Duman, **Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar**, Fecr Yayınları, Ankara 1996, s. 52-59; Celal Kırca, **Tebliğ Metodu Açısından Kur'an'ın Nüzülü**, (Kur'an ve İnsan isimli eserin içinde), Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 274-275.

anladığımız manada bir kitap değil “hitap”tır. Fakat Hz. Peygamberin vefatı sonrası yazılı bir metin (mushaf) haline getirilmiştir. Bu açıdan baktığımızda Kur’an’ın kronolojik, sistematik veya konularına göre tasnif edilmediğini görmekteyiz.⁴⁴⁸ Nitekim bu durum surelerdeki konu bütünlüğü ve kronolojik incelemelerde de kendisini göstermektedir. Kur’an, hitap olması sebebiyle konuşma dilinin üslubunu kullanmıştır. Bu nedenle, sözlü ve yazılı metinlerdeki üslub farklılıklarını ve İlâhî Hitâb’ın şu anki hali olan yazılı metin formunu göz ardı ederek Kur’an’ı anlamaya ve yorumlamaya çalışmak, baştan yanlış bir yola girmek anlamına gelir. Çünkü yazılı metinde anlam kelimelerde yoğunlaşmasına karşın, sözlü metinde anlam sözün doğal bağlamından gelmektedir.⁴⁴⁹

1. Din Dili

Kur’an’ın anlaşılmasında din dili de oldukça önemli bir konumdur. Din dili, genel olarak *“Tanrı hakkında konuşmalar”*⁴⁵⁰ ve *“nihai kaderimize dair inançlarımızın dile getirildiği bir dil”*⁴⁵¹ olarak tanımlanır. Bu bağlamda din dili, *“farklı bakış açılarından işlev gören, belirli bir yaşam ve düşünce tarzına dayalı inançları, tutumları ve gerçekliği nasıl algıladığımızı belirli bir dilde ve belirli kurallar çerçevesinde ifade eden bir dil”*⁴⁵² olarak da nitelendirilebilir. Bu tanımda din dili ile ilgili iki önemli husus öne çıkmaktadır. Birincisi din dilinin içeriğini değerlendirmek, dini ifadelerin nesnel karşılıklarını ve anlamlarını belirlemeyi içerir. İkincisi ise din dilinin, kişinin temel tutum ve bakış açısını yansıttığıdır. Bu durum, dini ifadelerin mantıksal statüsünü belirlemede önemli bir ipucudur.⁴⁵³

Şunu da belirtmek gerekir ki Kur’an’ı, insan hayatını bir bütün olarak ele alan ve bu bütünü göz önünde bulundurarak insan hayatının farklı yönlerine atıfta bulunan ve onu düzenleyici bir niteliğe sahip olarak nazil olan bir metin olarak kabul ediyoruz. Fakat Kur’an dilini, aktarılan tanımların çerçevesini çizdiği “din dili”nin

⁴⁴⁸ Bkz: Ömer Özsoy, **Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu**, Kur'an Sempozyumu II (4-5 Kasım 1995), Ankara, 1996, s.264.

⁴⁴⁹ Bkz. Walter Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojikleşmesi**, (çev. Sema Postalcioglu Banon), Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 122.

⁴⁵⁰ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1999, s. 112.

⁴⁵¹ Turan Koç, **Din Dili**, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1985, s. 7. Bunun yanında “bilim dili”, “hukuk dili” vb. gibi bir din dilinin olamayacağını iddia eden düşünürler de bulunmaktadır. (Bkz. Aydın, **a.g.e.**, s. 112.)

⁴⁵² Koç, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁵³ Koç, **a.g.e.**, s. 17.

sınırları içerisinde görmenin bazı sakıncaları olduğunu da düşünüyoruz. Zira din diliyle ilgili aktarılan tanımlar, genellikle batılı düşünürlerin kendi dinlerinin dilleri ile ilgili değerlendirmelerini yansıtıyor görünmektedir. Kanaatimizce “*din dili*” bununla sınırlı değildir. Kur’an’ın dili de bir din dili/İslam’ın dilidir, ancak diğer dinlerin dilleri ile birebir aynı özellikleri taşıma gibi bir zorunluluğu da yoktur. Zira dinlerin farklılıklarının, dillerine de yansımaları olağan bir durumdur.

Ayrıca Kur’an dilini, din dili olarak tanımlanan çerçevede ele almanın bazı sakıncaları olduğunu da düşünüyoruz. Din dili, tanrı hakkında konuşmalarımızı ve kaderle ilgili inançlarımızı dile getirme biçimi olarak tanımlanıyorsa ki -öyle tanımlanmaktadır-⁴⁵⁴ her ne kadar bu konuşmaların bir kısmı tanrı merkezli olsa da çoğunlukla insan merkezli olduğunu ve insan konuşmalarına odaklandığını söylemek mümkündür. Batı’da Kutsal Kitap ve teoloji insan ürünü olduğu için, doğal olarak “din dili” diğer bir ifadeyle “Hıristiyan din dili” insan merkezlidir. Oysa Kur’an’ın dili, diğer ilahi kitapların ve Hz. Muhammed’in hadislerinin aksine, ilahi nitelik taşır. Kur’an, Arapçanın kelimelerini ve büyük ölçüde ifade özelliklerini kullanmış olsa da nazım itibarıyla ilahi niteliklidir ve insanların yazdığı eserlerden farklı bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, ikisi arasında farklılıklar olabileceğini göz önünde bulundurmamak gerekir. Fakat bu, Kur’an dilinin din dilinin dışında veya ondan tamamen ayrı bir şey olduğu anlamına da gelmemektedir.

İnsan dili, günlük hayatta kullandığımız ve duyularla algılanabilen sıradan nesnelere ve kavramlardan oluşmaktadır. Ancak dinî metinlerde ele alınan konular, bu sıradan nesnelere ve kavramların ötesine geçerek duyularla algılanamayan(gaybî) gerçekliklere odaklanır. Bu durum, dini mesajların insan diliyle ifade edilmesini zorlaştırır. Dini metinlerde, bu zorluğu aşmak için mecazlar, meseller, modeller, kıssalar ve semboller gibi çeşitli dilsel araçlar kullanılır. Bu araçlar, duyularla algılanamayan gerçeklikleri somutlaştırmaya ve anlaşılabilir kılmaya yardımcı olur. Kur’an da bu araçlardan etkin bir şekilde yararlanarak, soyut kavramları ve ilahi mesajları insan zihnine hitap edecek şekilde sunar. Kur’an’da sembolizmin önemli bir yeri olduğu açıktır. Örneğin, Allah’ın sıfatlarını ve kudretini anlatan ayetlerde, doğadan ve insan hayatından örnekler sembolik bir şekilde

⁴⁵⁴ Aydın, a.g.e., s. 112; Koç, a.g.e., s. 7.

kullanılır. Bu semboller, Allah'ın büyüklüğünü ve insanın acizliğini kavramamızı kolaylaştırır. Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için, kullanılan dilsel araçları ve sembollerini doğru şekilde yorumlamak büyük önem taşır. Bu araçların anlamlarını ve işlevlerini bilmeden Kur'an'ı tam olarak kavramak mümkün değildir. Bu nedenle, Kur'an tefsir ve yorumlarında sembolizme özel bir yer ayrılır.⁴⁵⁵

Dolayısıyla Kur'an muhtevasının dil ile ortaya konması diğer bir ifadeyle anlamlandırılması için, ayetlerin belirli dil kuramları ile yorumlanabilmesi gerekmektedir. Bunlar teşbih⁴⁵⁶, tenzih⁴⁵⁷, temsil⁴⁵⁸, mecaz⁴⁵⁹ ve sembol⁴⁶⁰ şeklindedir. Tarihte bu dil kuramları Müşebbihe'de teşbih, Mu'tezile'de tenzih ve filozoflar tarafından selbi bir metot olarak Kur'an ayetlerine tatbik edilmiştir. Analojiye dayanan temsili ise genel olarak Ehl-i Sünnet ekolü kullanmıştır. Ancak

⁴⁵⁵ Koç, **a.g.e.**, s. 284. Ayrıca bkz: Celal Kırca, Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi, **Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 9, Temmuz 1998, s. 41.

⁴⁵⁶ Kelime anlamı bir şeyi başka bir şeye benzetmek olan teşbih, din dilinde tanrıyı insana benzetmek (antropomorfizm), metafizik varlıkları fiziki ortamdaki varlıklara benzetme özellikle de insana benzetme anlamlarına gelir. (Cevizci, **a.g.e.**, s. 63.)

⁴⁵⁷ Tanrının sadece olumsuz(selbi) sıfatlarla anlatılabileceğini, günlük dildeki kelimelerle tanrı hakkında olumlu ifadeler kullanılmayacağını ifade eder. Zira tanrı muhâlefetün li'l-havâdis (yaratılmışların dışında bir varlık)tır. Konu ile ilgili tartışmalar için bkz: Turan Koç, **Din Dili Kur'an Dili**, (I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Fecr Yayınları, Ankara 1995, s. 278-288; Ömer Faruk Yavuz, **Kur'an'da Sembolik Dil**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 108-126.

⁴⁵⁸ Bazı düşünürler, teşbih (benzetme) ve tenzih (kutsallaştırma) düşüncesinin Tanrı'yı tam olarak ifade etmede yetersiz kaldığını savunmaktadırlar. Bu nedenle aşkınlığı ve deneyimi dengeleyen "üçüncü bir dil" arayışına çıkmışlardır. Bu dil, Tanrı'yı insan dilinin sınırlarını aşan bir varlık olarak kabul ederken, aynı zamanda O'nunla olan ilişkimizi ve O'nu deneyimleme şeklimizi de göz önüne almaktadır. Teklif edilen çözüm, tek anlamlılık ve çokanlamlılık arasında bir "kesişme noktası" bulmaktır. Bu noktada, sıradan kelimeler özel bir tarzda kullanılarak aşkın bir varlığı ifade etmek için mümkün hale gelir. Teoloji, bildiğimiz kelimeleri Tanrı'ya atıfta bulunmak için yeni anlamlar katarak ve bu anlamların temellerini insan deneyiminde bularak bu "kesişme noktasını" kullanır. Dini ve teolojik dil, sıradan dilden türeyerek oluşur. Bunu yapmak için, kelimelerin orijinal anlamlarının Tanrı'ya atıfta bulunmak için uygun olmayan kısımları "atılır" ve geri kalan anlamlar teolojiye uyarlanır. Bu sayede hem Tanrı hem de yarattıkları hakkında temsili bir dil oluşturmak mümkün hale gelir. (Bkz: Koç, **Din Dili**, s. 66-67.) Sonuç olarak biz hem yaratıcı hem de yaratılan hakkında sadece temsili bir dil kullanabiliriz. Bu itibarla din dili denildiğinde kelimeler ne salt anlamda ne de tamamen farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Zira biz tanrıyı yaratılmış varlıklar için kullanılan ve deneyimlerimize dayalı olarak elde ettiğimiz bir dille ifade etmeye çalışabiliriz. (Bkz: Koç, **a.g.e.**, s. 76.)

⁴⁵⁹ Mecazî dil, sıradan kelimelerin sınırlarını aşarak, duyguların ve düşüncelerin daha canlı ve etkileyici bir şekilde ifade edildiği, bir şeyden söz ederken başka bir şeyin kastedildiği ifade biçimidir. (Bkz: Koç, **a.g.e.**, s. 114-115.) Mecazî dilin Kur'an'da kullanımı için bkz: Yavuz, **a.g.e.**, s.147-150.

⁴⁶⁰ Sembolik dil, temsil ve mecaz gibi analogi mantığına dayanan bir dil türüdür. Bu dilde, bir şey başka bir şeyin yerini tutar veya iki şey arasındaki benzerlik ve ilişki üzerinden kıyaslama (analoji) yapılır. Sembol, bir inancı veya doktrini ifade etmek için kullanılan özlü bir ifadedir. Yani kelimelerin ve kavramların ötesine geçerek, soyut anlamları somut bir şekilde temsil eder. (Yavuz, **a.g.e.**, s. 157.) Kur'an'da sembolik dil ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Yavuz, **a.g.e.**, s. 176; Muhammed Hamidullah, **İslâm'da Sembolik Anlatım**, (çev. Sadık Kılıç), [İslâm'da Sembolik Dil isimli eserin içinde], İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 217.

bahsi geçen ekoller her zaman aynı metodu kullanmamış, kimi zaman diğer yöntemleri de uygulamışlardır. Dolayısıyla her grubun tek bir dil kuramını matematiksel bir kesinlik gibi uyguladığı söylenemez. Netice olarak Kur'an'ı anlamlandırma ve yorumlama amacıyla kullanılan bu dil kuramları ekseriyetle kelimeler tarafından ortaya konmuş ve Kur'an ayetlerinin büyük bir bölümü bu dil metotlarıyla tefsir edilmiştir.

2. Tefsir ve Te'vil

Kur'an'ı sadece tek bir dil düzeyinde ele almak, onun mesajını ve asıl amacını kavramamıza engel olabilir. Bu durum, tıpkı bir resme sadece tek bir açıdan bakılması gibi, Kur'an'ın zengin içeriğini ve farklı katmanlarını görmemizi engeller. Sadece kelimelerin literal anlamlarına odaklanmak ve Kur'an'ı mantıksal bir çerçeveye hapsetmek, onun sunduğu metaforlar, benzetmeler ve şiirsel anlatımlar gibi diğer ifade biçimlerini göz ardı etmemize neden olur. Oysa Kur'an, nazil olduğu dönemin insanların edebî zevklerine ve anlayışlarına hitap edecek şekilde, muhataplarını etkilemek, düşünceleri daha canlı bir şekilde ifade etmek ve duyguları harekete geçirmek için her dilde mevcut olan söz sanatlarını ve ifade tarzlarını eşsiz bir şekilde kullanmaktadır. Kur'an'ı tam anlamıyla kavramak için, sadece kelimelerin anlamlarına değil, aynı zamanda bu kelimelerin arkasındaki sembolik anlamlara ve çağrışımlara da dikkat etmek gerekir. Onun kullandığı dil, sadece akla hitap etmez, aynı zamanda kalp ve ruha da hitap eder. Bu nedenle, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında sadece literal anlamlar üzerinde durmak yerine, onun dilinin derinliklerine inerek, asıl mesajının ve amacının kavranması gerekir.⁴⁶¹

Bununla beraber bir sözün zahiri anlamının yanında, hatta kimi zaman zahiri anlamdan daha da önemli olan onun "*neyi kastettiği*", "*ne söylemek istediği*" meselesidir. Ancak burada da bir denge gözetilmesi gerekir. Zira vârid olan nassın tamamen zıddına olacak veya aşırı (bâtini) yorumlarda bulunmak da mümkün olduğundan zahiri anlamın dışına çıkmak için belirli şartların oluşması, çeşitli karinelerin bulunması gerekmektedir. Bu denge gözetilmediği takdirde dilin imkanları ve metnin yapısından hareketle yapılan yorumlar murâd edilenin dışına

⁴⁶¹ Ahmet Çoşkun, **Belâgat İlminin Tefsire Tatbiki**, Kayseri, 1988, s. 24.

çıkabilir, kimi zaman da kişinin metni kendi düşüncesi yönünde konuşurması sonucu metin tahrifine yol açabilir.⁴⁶²

Kur'an alanında yapılan çalışmalarda dil ile ilgili anlam ve anlama kavramları genel olarak tefsir ve te'vil kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁴⁶³ Ancak bu iki kavram sadece anlam ve anlamayı içermemekte, bununla beraber yorumlama ameliyesini de kapsamaktadır. Kur'an'ı anlama yolunda ilk ve en önemli adım tefsir disiplininin geçmektedir. Bu nedenle tefsirin neyi konu edindiğini açıkça ortaya koymak önemlidir. Görüldüğü kadarıyla tefsirin öncelikli amacı, Kur'an'ın ilk muhataplarına iletiildiğinde taşıdığı anlamları belirlemektir. Tüm sözler gibi ilahi kelam da belirli bir zaman ve mekânda, belirli olaylar çerçevesinde nazil olmuştur. Bu da insana hitap edebilmenin bir gereğidir. Kur'an'ın Arapça indirilmesi, onun belli bir beşer dilinde indirildiğini, belirli bir dönemde indirilmiş olması onun mesajını iletmek için 7. yüzyıl Hicaz-Arap kültürünün dil geleneğini, kelimelerini ve kavramlarını kullandığını gösterir. Dolayısıyla tefsirin ilk ve öncelikli görevi, Kur'an metninin dilsel çözümlemesini yaparak zahiri anlamını ortaya koymaktır. Fakat bu çalışmalar bir ayeti anlamak için her zaman yeterli olmayabilir. Tefsirin yeterli olmadığı durumlarda te'vil aşamasına geçilmektedir.

Bu itibarla da tefsir ve te'vil kavramlarını açıklamak gerekmektedir. Tefsir kelime anlamı "*beyan etmek, açıklamak, üzeri kapalı şeyin üzerini açmak*" manalarına gelmektedir. İstilahî anlamı ise "*müşkil olan lafızdan murâd edilen manayı bulmak*"⁴⁶⁴ anlamına gelmektedir. Te'vil ise sözlükte bir şeyden dönmek anlamındaki ٲ (âle) fiilinden tef'îl babında "*bir şeyin anlamının ve maksadının anlaşılabilmesi için aslına döndürülmesi*" demektir.⁴⁶⁵ Kelimenin ıslah ve idare etmek anlamları da bulunmaktadır. Bu anlamların tümü göz önüne alındığında te'vil inceden inceye düşünüp, ayeti taşıdığı manalardan birine döndürmek demektir.⁴⁶⁶

⁴⁶² Geniş bilgi için bkz: Mustafa Öztürk, **Kur'an ve Aşırı Yorum**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 113-153.

⁴⁶³ İslam düşüncesinde anlam ve anlamayla alakalı fıkıh, fehîm, beyân, istinbat gibi daha başka kavramlarda kullanılmaktadır. Fakat bu kavramlar konumuzla doğrudan ilişkili olmadığı için bu kavramlara temas etmiyoruz.

⁴⁶⁴ İbn Manzur, **Lisân**, 5/55; İsfehâni, **el-Müfredât**, s. 637; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 214.

⁴⁶⁵ İbn Manzur, **Lisân**, 11/32; İsfehâni, **el-Müfredât**, s. 99.

⁴⁶⁶ İbn Manzur, **a.g.e.**, 11/32

Buna göre te'vil, nassın zahir/râcih manasının engellenmesi ve bir delil/karineye dayanmak sûretiyle zahiri anlamının dışındaki bir manaya (mercûh) hamletmektir.⁴⁶⁷ Ancak bunun birtakım şartları vardır. Bunları; kelimenin farklı anlamlarını belirlemek, bağlamı göz önünde bulundurmamak, nüzul sebebini ve eş anlamlı kelimeleri incelemek, diğer müfessirlerin görüşlerini değerlendirmek, mantıksal tutarlılığı sağlamak, açık ve net bir dil kullanmak şeklinde sıralayabiliriz.⁴⁶⁸

Müfessirin, açık ve net bir dil kullanarak tercih ettiği anlamı ve gerekçelerini ifade etmesi önemlidir. Bu sayede, müfessirin yorumu kolayca anlaşılabilir. Bir müfessirin, kelimelerin taşıdığı açık anlamdan (zâhir mana) farklı bir anlam çıkararak te'vile (yorumlama) başvurması durumunda, bu te'vili zorunlu kılan delilleri açıklaması şarttır. Aksi takdirde, bu te'vil geçersiz (fâsid) sayılır.

Bu konuda te'vilden ne anlaşıldığı da önemlidir. Te'vilden genel olarak anlaşılan istinbât ve içtihatdır. Zira istinbât ve içtihadın olduğu yerde ise keyfilikğin olması kaçınılmazdır. Bu ise “*kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için*”⁴⁶⁹ bir yol ortaya çıkarma tehlikesini gündeme getirir. Bu derece problem çıkma ihtimali bulunan bir zeminde te'vil yapacak kişinin nassı kendi kişisel talepleri ve ideolojisinden bağımsız olarak yorumlayabilecek bir tefsir bilgisine sahip olması elzemdir. Zira yeterli derecede sahip olunmayan bir tefsir bilgisi, her ne kadar niyet iyi olsa da hüküm istinbâtında ne salt tahmin ne de te'vili yapanın ideolojisine kurban edilmemelidir. Te'vilin hareket noktası bir yönden metnin gerçeklerine, diğer taraftan ise metnin dilbilimsel imkanına dayanmalıdır. Dolayısıyla önce nassın delaleti, ardından maksadı belirlenmelidir. Bu yapılırken nassın delaleti göz ardı edilerek veya delaletiyle çelişen bir tutum ile metnin maksadı ön plana çıkarılmamalıdır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire, 1976, 1/20.

⁴⁶⁸ Zehebi, **a.g.e.**, 1/20. Ancak her ne kadar te'vilin çeşitli şart ve sınırları belirlenmeye çalışılmışsa da kimi İslam düşünürleri te'vilin sınırlarını genişletmişlerdir. Bunun sonucunda da herhangi bir karineye dayanmayan ve lafzın genel manasının onaylamadığı yorumlar yapılmıştır. Te'vil kavramının alanının bu derece genişletilmesi lafzın susturulup te'vili yapanın konuşturulması veya lafza indi yorumların giydirilmesine neden olmuştur. Bu da lafzen mevcut olan nassın manen tahrifine neden olabilecek bir yaklaşımdır.

⁴⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁷⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-**, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 281-285.

Tefsir, Kur'an metnindeki kelimelerin ve cümlelerin anlamlarını, dil bilgisi, tarih, edebiyat gibi çeşitli disiplinler ışığında açıklığa kavuşturmayı amaçlar. Bu sayede metnin ne dediğini net bir şekilde anlamak mümkün olur. Dolayısıyla Kur'an'ın ne dediğini anlayabilmek, öncelikle indiği topluma ne dediğini anlamaktır. Te'vil ise tefsirden yola çıkarak Kur'an'ın daha derin anlamlarını ve mesajlarını keşfetme sürecidir. Aklın ve içtihadın devreye girdiği bu aşamada, metnin sadece literal anlamı değil, aynı zamanda bağlamı, maksadı ve günümüzdeki anlamı da araştırılır. Bu itibarla te'vil, Kur'an'ın ne dediği, niçin öyle dediği ve bugün nazil olsaydı acaba ne söylerdi? sorularına cevap arar. Bu ise çoğunlukla okuyucunun merkezde olduğu ve içtihadın ön planda olduğu bir ameliyedir. Te'vil sayesinde Kur'an'ın evrensel mesajları farklı zamanlara ve mekanlara taşınabilir.⁴⁷¹

3. Temel Anlam ve Kontekst Anlam

Kelime ve anlam ilişkisine baktığımızda, sözcüklerin sözlük (temel anlamı) ve pragmatik (iletişim anındaki bağlam, kontekst) anlamı vardır.⁴⁷² Bu itibarla her kelimenin iki tür anlamı bulunmaktadır. Ancak bununla beraber genelde her kullanımda anlamı belirleyen bağlamdır. Zira tüm kelimeler bağlamlarıyla sıkı bir ilişki içindedir ve anlamını büyük oranda bağlamından alır. Kimi yerde ise kelimenin sadece tek bir anlamı vardır ki o da bağlamsal anlamdır.⁴⁷³

⁴⁷¹ Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiati**, s. 281-285; İlhami Güler, **Hermenötik Açısından Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları** (Sabit Din Dinamik Şeriat adlı eserin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 179.

⁴⁷² Doğan Aksan, **Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Engin Yayınevi, Ankara, 1998, s. 47; Nurettin Koç, **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 28.

⁴⁷³ Guiraud, **Anlambilim**, s. 29-30. Gündelik hayatımızda kurduğumuz cümleler sadece bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda soru sorar, emir verir, imada bulunur, değerlendirmelerde bulunur ve kibar veya kaba bir dil kullanılabilir. Hatta alaycı bir ifadeyle kişi karşısındakini etkileyebilir. İşte bu gibi nedenlerle anlam biliminin önemli isimlerinden olan Leech, bu zengin dil dünyasını yedi ayrı anlam türüne ayırmıştır: 1. Kavramsal Anlam: Kelimelerin sözlüklerde yer alan temel anlamlarıdır. Örneğin, "kitap" kelimesinin kavramsal anlamı "yazılı bilgi içeren sayfalardan oluşan yapı"tır. 2. Yan Anlam: Kelimelerin kavramsal anlamlarının ötesinde, çağrıştırdıkları ek anlamlardır. Örneğin, "kitap" kelimesi bilgi, eğitim, zevk gibi yan anlamlara da sahiptir. 3. Sosyal Anlam: Kelimelerin kullanıldığı sosyal bağlamdan doğan anlamlardır. Örneğin, "emir ver" fiilinin anlamı, kimin kime söylediğine ve nasıl söylendiğine bağlı olarak değişebilir. 4. Etkileyici Anlam: Kelimelerin duygusal tepkiler uyandıran anlamlarıdır. Örneğin, "harika" kelimesi övgü ve takdiri ifade ederken, "berbat" kelimesi hoşnutsuzluk ve eleştiriyi yansıtır. 5. Yansıtıcı Anlam: Kelimelerin konuşmacının kendi tutumunu ve bakış açısını yansıtan anlamlarıdır. Örneğin, "bence" kelimesi konuşmacının bir fikri savunduğunu gösterir. 6. Çağrışımsal Anlam: Kelimelerin birlikte kullanıldıklarında ortaya çıkan anlamlardır. Örneğin, "kar" ve "fırtına" kelimeleri birlikte kullanıldığında kış mevsimini çağrıştırır. 7. Tematik/Konusal Anlam: Bir metnin veya konuşmanın ana fikrini ve odak noktasını oluşturan

Bu itibarla temel(salt) anlam ve yan anlam üzerinde durmak gerekmektedir. Temel anlam aynı dili konuşan insanların, bazı küçük farklar olmakla beraber genelde anladıkları, iletişim ve anlaşmalarını üzerine inşa ettikleri anlamdır. Sözlüklerde yer alan ilk anlamlar, genellikle temel anlamları temsil eder. Bu anlamlar, dilbilgisi kurallarına ve dilin genel kullanımına uygun olarak belirlenir. Örneğin, “*masa*” kelimesinin temel anlamı “*yemek yemek, çalışmak veya oyun oynamak için kullanılan dört ayaklı mobilya*” iken, “*göz*” kelimesinin temel anlamı “*yüzün ön kısmında bulunan ve görmeyi sağlayan organ*”dır. Dolayısıyla bir sözcüğün en yaygın kullanılan ve duyduğumuz anda aklımıza gelen anlam, o kelimenin temel anlamıdır.⁴⁷⁴ Bu açıdan Kur’an’daki cin kelimesi incelendiğinde bu kavramın ayetlerde kimi çevrelerin iddia ettiği gibi yabancı, bilinmeyen insanlar veya mikroplar olduğunu ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Zira konu hakkındaki ayetler incelendiğinde ayetlerde “*cin*” ifadesiyle belirtilen varlıkların metafizik anlamdaki cin kavramı dışında anlaşılması izah edilemez. Dolayısıyla cin kelimesinin temel anlamının gaybî mükellef varlıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Kelimelerin temel anlamlarının belirlenmesi için tarihsel anlambilim çalışmaları sözcüklerin ilk anlamlarının belirlenmesi için büyük çaba sarf etmektedir. Ancak kelimeler için yapılan bu çalışmalarda çoğu zaman sözcüğün ilk konulduğu anlama (vaz’i anlam) ulaşamamaktadır. Mesela kelime ilk anlamını çeşitli sebeplerle kaybetmiş olabilir. Bu itibarla da ilk anlama ulaşmak mümkün olmayabilir. Bu durumda şöyle bir problem de vardır ki kelimenin ilk anlamına sonradan eklenen bir anlam bu sözcüğün konulduğu ilk anlama baskın gelerek ilk anlamın yerini pekâlâ alabilir. Bu duruma Kur’an’ın indiği döneme bakarak çeşitli örnekler verilebilir. Örneğin, “*salât*”, “*zekât*”, “*nifâk*” ve “*fısk*” gibi kavramlar Kur’an’ın nüzûlünden sonra ıstılâhi manalar kazanmış ve bu kavramların temel anlamları adeta unutulmaya yüz tutmuştur. Bu duruma dikkat çeken Zerkeşî, Kur’an’daki bu ve buna benzer kelimelerin temel ve ıstılâhi anlamlardan her ikisine

anlamdır. Dil, bu yedi anlam türünün karmaşık bir etkileşimiyle işler. Her kelime ve cümle, tek bir anlamdan ziyade, birbirleriyle bağlantılı farklı anlamlar barındırır. Bu sayede dil, sadece bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda duygularımızı ifade etmemizi, ilişkiler kurmamızı ve dünyayı anlamlandırmamızı sağlar. (Geniş bilgi için bkz: Aksan, **Anlambilim**, s. 47; Poyraz, **Dil ve Ahlak**, s. 48-49.)

⁴⁷⁴ Fatma Erkman, **Göstergelime Giriş**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 72-73

de delalet etmesi durumunda, eğer kelimenin temel anlamının kullanıldığına dair bir karine yoksa, ıstılâhi manasına yorumlanmasının daha uygun olacağını belirtir.⁴⁷⁵ Oysa öncelikli olarak kelimenin temel/sözlük anlamının kullanılması gerekirdi. Fakat Kur'an'ın kelime kullanımlarına bakıldığında birçok kelimeye yeni anlamlar kazandırmış ve bu yeni anlamlar bu sözcüklerin temel anlamlarını neredeyse unutturmuştur. Bundan sonra ise temel anlamın hangisi olduğu tartışılır olmuştur.

Bir dil içerisindeki kelimelerin çoğunun tek bir anlamı ifade etmediklerini söylemek mümkündür. İşte tam da burada temel anlamın dışında ortaya çıkan başka anlamlar olmakta ve bunlar yan anlam halini almaktadır. Ayrıca bu yan anlamların belirli bir sınır veya sabitesi de mevcut değildir. Zira kelimenin edindiği bu yeni anlamlar zaman, mekân, kültür ve toplumlara göre değişiklik arz etmektedir. Sözelimi “kadın” kavramı genel olarak “*çocuk doğurma evresinde olan dişi*” insanı ifade etmek için kullanılır. Ancak bu kelime yerine göre “*çok konuşmak (gevezelik)*”, “*ağlamak*”, “*korkaklık*” ve “*istikrarsızlık, mantıksızlık*” gibi manaları da yüklenmektedir. Genelde bir kelimenin yan anlamlar kazanması iki şekilde olmaktadır. Bunlar; benzetme (teşbih) ve aktarmadır. Benzetme bir nesne veya eylemdeki bir özelliği anlatabilmek için onu başka bir nesne veya eylemden yardım alarak gerçekleşir.⁴⁷⁶ Diğer bir yan anlam kazandırma işlemi olan aktarma da ise anlatılmak istenen şeyin kendisiyle bir yönden ilgisi, benzerliği veya yakınlığı bulunan başka bir şey ile anlatılmaya çalışılmasıdır. Böylelikle kelime yeni bir anlam kazanmış olmaktadır.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, (thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, Cemal Hamdi ez-Zehebî, İbrâhim Abdullah el-Kürdî), Dâru'l-Mârifê, Beyrut, 1994, 2/167.

⁴⁷⁶ Aksan, **Anlambilim**, s. 61. Benzetme konusu Arapçada da oldukça çok kullanılan bir dil sanatıdır. Birçok gramer kitabında örnek olarak verilen şu cümleyle benzetmenin şartlarını ortaya koymak gerekirse; “*Aslan gibi cesur adam*” cümlesine bakıldığında eksiksiz bir benzetme, dört temel öğeden oluşur: 1. Benzetilen(müşebbeh): Karşılaştırmanın temelini oluşturan nesne veya varlıktır. (adam), 2. Benzetilen(müşebbehün bih): Benzetilenle karşılaştırılan nesne veya varlıktır. (aslan), 3. Benzetme Yönü (vech-i şebeh): Benzetilen ve benzetilenin arasındaki ortak özelliktir. (cesaret), 4. Benzetme Edatı (teşbih edatı): Benzetilen ve benzetileni birbirine bağlayan kelimedir. (gibi) [Geniş bilgi ve teşbihin kısımları için bkz: Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvîni, **et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğa**, (Şerh. Abdurrahman el-Barkûkî), Beyrut, ts., s. 288 vd.; Muhammed Ali et-Tehânevî, **Mevsûatu Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, (thk. Ali Dahrûc), Beyrut, 1996, 1/438.]

⁴⁷⁷ Guiraud, **Anlambilim**, s. 47-48. Aktarmalara birçok örnek verilebilir. Aktarmalar genel olarak iki kısma ayrılmaktadır; 1- Ad aktarması (Ar.Mecâz-ı Mürsel), 2- Deyim aktarması (Ar.İstiâre). İlk aktarmaya örnek vermek gerekirse “*Sobayı yaktım.*” cümlesi verilebilir. Burada soba ile kast edilen sobadaki odun, kömür vb. dir. İkinci aktarma çeşidi olan istiâre için ise “*Yuvayı dişi kuş yapar.*”

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz ki yan anlam kelimenin ilk konulduğu (vaz' olduğu) anlamın dışındaki tüm manaları ifade etmektedir. Bu sebeple bir kelimenin zamanla kazandığı yan anlamlar, onun çokanlamlılık özelliğini kazanmasında önemlidir. Fakat bu her yan anlama sahip kelimenin de çokanlamlılık özelliğini elde edeceği anlamına gelmez. Zira bir kelime için çokanlamlı bir kelimedir denilebilmesi için o dili konuşan insanlar tarafından birden çok anlama delalet edebilecek şekilde yaklaşık olarak eşit oranda kullanılması gerekmektedir.⁴⁷⁸

Cin kavramının etimolojik tahlilini yaptığımız birinci bölümde de belirttiğimiz gibi, bu kavram Cahiliye Arapları tarafından görülmeyen/metafizik varlıklar için kullanılmaktaydı. “*Cenne*” fiilinden türetilmiş yan anlamların tamamının bir görünmezlik, duyu algısına kapalılık ile ilintili olduğu görülmektedir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla cin kavramının temel anlamının metafizik alemde bulunan varlıklar olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelimedен türeyen hemen hemen her yeni sözcük, doğrudan cenne fiiliyle ilişkilidir. Bu itibarla cin kavramının çokanlamlı (züvücûh) bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Çokanlamlılıkla ilgili genel olarak, birtakım kelimelerin bir kavramı simgeledikleri, diğer manaların ise zaman içerisinde bu kavrama iliştilendiği ve insanlar tarafından uzun bir süre kullanılarak çokanlamlı hale geldiği kabul edilmektedir.⁴⁸⁰ Fakat bu durumun cin kavramı için geçerli olmadığı görülmektedir. Nitekim kelimenin tüm kullanımlarına baktığımızda bir müphemlik, kapalılık, gizlilik anlamı taşıdığı görülmektedir. Bu itibarla da cin lafzının Araplar arasındaki ilk kullanımının gizli, görülmeyen varlıklar için olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kavramla beraber “cânn” kelimesine ve anlamına da temas etmek gerekmektedir. Zira cânn kavramının Kur'an'da yılan,⁴⁸¹ cin⁴⁸² ve delilik⁴⁸³

örneği verilebilir. Zira burada dişi kuştan kasıt “*kadın*”dır. (Aksan, **Her Yönüyle Dil**, s. 512. Geniş bilgi için ayrıca bkz: Nusrettin Boleli, **Belagat Arap Edebiyatı**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 90-143.)

⁴⁷⁸ Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, (Takdim ve Talik: Mustafa el-Buğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993, 2/787.

⁴⁷⁹ Cin kelimesinin yan anlamları için birinci bölümün “Cin Kavramı ve Etimolojik Tahlili” başlığına bakınız.

⁴⁸⁰ Doğan Aksan, **Türkçenin Sözcük Birimleri ile İlgili Gözlemler, Saptamalar**, Engin Yayınevi, Ankara, 1996, s. 65; Nizamettin Uğur, **Anlambilim-Sözcüğün Anlam Açılımı-**, Doruk Yayınları, Ankara, 2003, s. 40; Aksan, **Anlambilim**, s. 60.

⁴⁸¹ el-Neml, 27/10; el-Kasas, 28/31.

⁴⁸² el-Hicr, 15/27; er-Rahmân, 55/15, 39, 56, 74.

⁴⁸³ el-A'râf, 7/184; el-Mü'minûn, 23/25, 70; Sebe', 34/46.

için kullanıldığını görmekteyiz. Kelimenin anlamlarını incelediğimizde tamamının bir şekilde metafizik anlamdaki cin kavramıyla ilintili olduğu görülmektedir. Daha önce bahsettiğimiz gibi cin ve delilik Arap kültüründe özdeşleştirilmiştir. Buna göre cinler insanı çarpmakta ve bunun sonucunda da kişi aklını yitirerek delirmektedir. Kanaatimizce cänn kelimesinin yılan anlamında kullanılması da cin inancının bir sonucudur. Zira diğer bölümde anlatacağımız gibi Arap muhayyilesinde cinler çeşitli hayvan şekillerine girebilmekte ve kaynaklarda bu hayvanlardan birinin de yılan olduğu belirtilmektedir. Bu algıdan dolayı cänn kelimesi zaman içerisinde yılan anlamında da kullanılarak çokanlamlı bir sözcük haline gelmiş olmalıdır. Aynı zamanda yılanların gizli, saklı yerlerde bulunmaları dolayısıyla bu şekilde bir isimlendirme olma ihtimali de bulunmaktadır.

4. Dilde Çokanlamlılık (Lafz-ı Müşterek)

Bununla beraber çokanlamlılık kavramına da temas etmek istiyoruz. Bir kelimenin çokanlamlı olması uzun bir süre boyunca bu kelimenin o dilde var olduğunu göstermektedir. Zira öncelikle kelime temel anlamında kullanılmakta sonrasında bazı yan anlamlar kazanmaktadır. Dolayısıyla eğer bir dilin eski metinlerinde kelimeler çokanlamlı olarak kullanılıyorsa, bu özellik o dilin bahse konu metinlerden daha eski bir tarihe uzandığını göstermektedir.⁴⁸⁴ Dilbilimcilere göre bir sözcüğün temel anlamının yanında yeni yeni anlamlar kazanması ve bunun devamında çokanlamlı bir karaktere bürünmesi, o sözcüğün sağlıklı bir süreç izlediğini ve unutulmasının kolay olmadığını göstermektedir.⁴⁸⁵ Türkçede çokanlamlılık olarak geçen kavram Arapçada “lafz-ı müşterek” olarak ifade edilmektedir.⁴⁸⁶

Konumuzla alakasına dönecek olursak açıklamadan da anlaşılacağı gibi cin kelimesi eşadlı, diğer bir ifadeyle birden çok anlama gelen bir sözcük değildir. Bununla beraber kelimenin türediği fiilin anlamlarının tamamı “örtmek, gizlemek, saklamak” manalarının etrafında dönmektedir. Dilin delaleti açısından baktığımızda

⁴⁸⁴ Aksan, **Türkçenin Sözcükleri**, s. 66-67.

⁴⁸⁵ Aksan, **Anlambilim**, s. 59; Aksan, **Türkçenin Sözcükleri**, s. 65.

⁴⁸⁶ Bkz: Muhammed Nureddin el-Müneccid, **el-İştirâkü'l-Lafzî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1998; Muhammed b. Ahmed Said el-Umarî, **el-Müşterakü'l-Lafzî Beyne Mefhûmi'l-Lügaviyyîn ve Vâku'l- İsti'mâli'l-Arabî**, Mekke, 1988.

cin kelimesinin duyu organlarıyla idrak edilebilen bir varlığa delalet etmemesi gerekir. Burada cin kavramının bazı maddi nesnelere (cenîn, cünne gibi) için kullanıldığı itirazı yapılabilir. Ancak bu nesnelere bu isimlerin verilmesinin temel sebebi, insanın duyu organlarına açık olan çeşitli obje ve varlıkların fark edilebilirliklerinin ortadan kalkması/engellenmesi sebebiyle oluşan mecaz bir kullanım olmasıdır. Dolayısıyla cin denince akla ilk önce duyu ötesi alandaki varlıklar gelmekte, bu kavramdan türemiş kelimelerde ise duyu organları tarafından fark edilmeyen veya duyu organlarının görevini yapmasına engel olduğu için bazı maddi varlık ve nesnelere bu kavramdan türemiş kelimeler isim olarak verilmiştir.

5. Dilde Zıt Anlamlılık

Ayrıca dilin delaleti açısından zıt anlamlılık da⁴⁸⁷ oldukça önemli bir konudur. Nitekim cin kelimesinin zıddı olarak geçen “*ins*” sözcüğü “*insanlık türüne mensup olan*” demektir.⁴⁸⁸ İnsanoğlunun dil gelişimine bakıldığında genelde varlıkları isimlendirme hususunda zıt anlamlılık önemli bir yere sahiptir. Günümüzde yabancı bir dil öğrenilirken kelimelerin eş ve zıt anlamlarının üzerinde durulması ve bu kelimelerin zihne daha kolay yerleşmesini sağlaması da kanaatimizi desteklemektedir. Zira bir varlığı tasvir etme yoluna gitmek yerine zıt anlamlısını söylemek, o varlığı kavramanın daha kolay ve meşakkatsiz olmasını sağlar. Çünkü kelime yoluyla zihinde bir anlam çağrıştırdığımızda, hemen onun zıt anlamlısı da zihinde belirir. Bununla beraber zıtlık bir karşıtlık ve misil olma durumunu da ifade eder. Sözelimi siyahlık, beyazlık vasıtasıyla bilinir. İkisi de renk olmaklık bakımından aynıdır. Fakat birbirlerinin karşıtıdır. Aynı şekilde *ins* kelimesi de insan olmaklık ve görünürlüğü ifade etmesine karşın bunun zıddı ise insan varlığının aksine olan ve görünmeyen varlık olmalıdır. Bununla beraber insanın yüklendiği misyonu da yüklenmeli, onun gibi bazı emir ve yasaklara da muhatap olmalıdır.

⁴⁸⁷ Zıt: Çoğulu ezdâd olan, zıt kelimesi hem bir şeyin tersi, hilâfi, karşıtı ve kendisini nefyeden şey, hem de eşi benzeri, misli ve dengi anlamına gelmektedir. Yani hem karşıt hem de benzer mânâsına geldiği için, bizzat bu kelime de zıt anlamlı bir kelimedir. (İsfehâni, **el-Müfredât.**, s. 434; İbn Manzûr, **Lisân**, 3/992,993.)

⁴⁸⁸ İsfehâni, **a.g.e.**, s. 104.

Nitekim bu iki varlığı Kur'an defaatle kullanmakta hatta bu kullanım kimi yerde adeta tek bir kelimeymiş izlenimi vermektedir.⁴⁸⁹

6. Dilde Mecaz

Genel olarak dilde mecazın olmadığını, bunun tabii bir neticesi olarak Kur'an'da mecaz kullanımların olmadığını savunanların iddialarını bir kenara bırakacak olursak,⁴⁹⁰ bütün dillerde mecaz kullanımının bulunduğunu kabul edenler Arap dili ile nazil olan Kur'an'da da mecaz ifadelerin mevcut olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre Kur'an'da yer alan metafizik içerikli ifadeler, insan idrakini ve tecrübesini aşan bir alana ait olduklarından, bu manaların akla yaklaştırılması amacıyla mecaz üslubuna başvurulmuştur. Bu sebeple de ilahi hitâbın tüm ayetlerini lafzi/literal bir metotla kavramaya çalışmak ve mecaz, teşbih, temsil olma ihtimallerini göz ardı etmek Kur'an ruhuna aykırı yorumların ortaya çıkmasına neden olabilir.⁴⁹¹ Aynı zamanda Kur'an ayetlerini tam tersi istikamette literal manalarını görmezden gelerek yorumlamak ise ilahi metni anlama gayretinden ziyade metni kendi ideoloji veya fikir dünyamız ekseninde konuşurmak tehlikesini doğurur. Bu da murâd-ı ilahinin bir nevi bizim indi yorumlarımız yoluyla tahrifi anlamına gelir. Dolayısıyla Kur'an yorumunda literal okuma ile temsil, teşbih ve mecaz gibi dildeki kullanımların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Ortada herhangi bir karine yokken, manayı teşbihe, sembole veya mecaza yorumlamak Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde ölçsüzlük ve sınırsızlığı beraberinde getirir. Bu itibarla da Kur'an'daki cin kavramını sadece ilk muhatap kitlenin kabulleriyle açıklamak mümkün görünmemektedir.⁴⁹² Zira bakıldığında hem Arap dilinde hem de daha önce yaşamış toplumların konuştuğu dillerde bu kavramla aynı anlamlara sahip kelimeler kullanılmaktadır. Bununla beraber cin kelimesinin Arapça menşeli bir sözcük olduğu görülmektedir. Bu durum Arap toplumunda bu inancın köklü bir inanç olduğunu ve

⁴⁸⁹ Bkz. el-A'râf, 7/179; ez-Zariyât, 51/56; er-Rahmân, 55/33; en-Nâs, 114/6.

⁴⁹⁰ Mecaz kullanımın yalanla eş değer olduğunu kabul edenlerin, bu itibarla da Kur'an'da mecazın bulunmasının mümkün olmadığını savunanların görüşleri ve bu konudaki tartışmalar hakkında bkz: Zerkeşi, **el-Burhân**, 2/377; Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 8/170; Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 177.

⁴⁹¹ Muhammed Esed, **Kur'an'da Sembolizm ve Alegori**, (Kur'an Mesajı isimle eserin eki), (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, 3/1329-1330.

⁴⁹² Bkz. John Esposito, **Islam: The Straight Path**, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 134-139.

dilde bu kavramı ifade etmek için bir kelime türetildiğini göstermektedir. Öte taraftan dilin bir muvâdaa veya tevkif sonucu meydana geldiği tartışmaları bir tarafa bırakılırsa, her iki durumda da toplumlarda metafizik aleme ait varlıkların olduğu kabulü ve bunun dile çeşitli sözcüklerle yansıdığı görülmektedir. Yine insan aklı her ne kadar metafizik alemde ins kavramının karşıtı bir varlığın olabileceğini tahayyül etme melekesine sahip olsa da tecrübe alanı dışında kalan şeyleri tam anlamıyla tasavvur edemez veya onun hakkında fikir oluşturamaz. İşte tam bu noktada vahiy devreye girmekte ve metafizik alem hakkında bilgi vermektedir. Bu bilgi bazen inanıldığı söylenen varlığın var olduğu, bazen var olmadığı şeklinde tezahür etmesine karşın, kimi zaman da inanılan varlık hakkındaki yanlış bilgilerin düzeltilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Ancak şöyle bir soru da akla gelmektedir: Madem ki dinin metafizik kavramları insanın tecrübe ve kavrayışının ötesinde bir alanla ilgilidir. Bu durumda bu kavramlar bize nasıl başarılı bir şekilde aktarılabilir? Zira deneyimlerimizle ulaştığımız kavram veya fikirlerde karşılığı olmayan metafizik olguları kavramamız nasıl beklenebilir? Bu ise ancak zihinsel ve fiziksel tecrübelerimizden hareketle “Görmediklerimizi algıladıklarımızdan hareketle bir temsil (analoji) ile” (تَمَثِيلًا لِمَا) (غَابَ عَنَّا بِمَا نَشَاهِدُ) veya kelamcılarının ifadesiyle “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid”⁴⁹³ yöntemiyle insan zihnine ulaştırılabilir.⁴⁹⁴ Bu itibarla cinlerle ilgili ayetlerin bu ekseninde değerlendirilmesi gerekir. Zira Kur'an'ın bahsettiği “müteşâbih”⁴⁹⁵ kavramı buna delalet ediyor olmalıdır.

⁴⁹³ “Bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi.” (Bkz. Güneş, a.g.e., s. 371; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlal”, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, İstanbul, 2001, 23/325.)

⁴⁹⁴ “Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” yöntemi görünür alemde hareketle, gayb aleminde konuşmayı ifade etse de bizim buradaki asıl kastımız, insan zihninin gayb alemine kapalılığını belirtmektir. Dolayısıyla hem Allah'ın insanlığa ilahi hitabında temsillerle bazı şeyleri kavratması hem de insanın müşahede aleminden hareketle gayb aleminde fikir sahibi olmaya çalışması temelde iki farklı noktadan hareketle ortada buluşmak anlamına gelmektedir. Kelam ilmindeki delillendirme yöntemleri hakkında geniş bilgi için bkz: Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012 s. 48-53; Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyasü'l-gâib ale's-şâhid’ Metodunun Kullanımı”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004): 157-176.

⁴⁹⁵ *Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar. (Âl-i İmrân, 2/7.)*

Tüm açıklamalardan sonra özellikle Hicri ilk üç asırda birçok kelimenin anlam bakımından değişikliğe uğradığını söylemek mümkündür. Çünkü bu süreçte pek çok kelime yeni ıstılâhi anlamlar kazanmıştır.⁴⁹⁶ Hatta Kur'an'ın nüzul sürecinde bile bazı kelimelere yeni anlamlar yüklenmiştir.⁴⁹⁷ Ancak bakıldığında bu yeni anlamlar cin kavramı için geçerli değildir. Aksine cin kelimesinin anlam çerçevesinde bir daralma yaşanmıştır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Cahiliye Arapları görünmeyen tüm varlıklar için cin tabirini kullanırken, Kur'an bu kelimenin anlam kapsamını daraltmış ve görünmeyen varlıklardan ins kavramının karşıtı olan ve hem iyisi hem de kötüsü bulunan metafizik varlıklar anlamını yüklemiştir.⁴⁹⁸ Bununla beraber şeytan kavramını da bazı yerlerde bir sıfat bazı yerlerde ise cinlerin başı, İblis, kötülüğün temsilcisi manalarında kullanarak kelimenin anlam çerçevesini revize etmiştir.

Sonuç olarak dilin delaleti açısından kelimelerin çok anlamlı olması medlûlü gösterme açısından çeşitli problemler doğursa da özelde "cin" kavramı için böyle bir problemin olduğu bizce mümkün değildir. Bu itibarla da bir dilin medlûlü hakkında ortaya konabilecek en isabetli yolun, o dili konuşan insanlar ve çevreden geçtiği yadsınamaz bir gerçektir. Gerek Cahiliye dönemi gerekse de İslami dönemde Araplar arasında cin kavramının delaleti gaybî varlıkları kastetmek anlamında olmuştur. Bu sebeple de cin kelimesini farklı şekillerde te'vil etme veya fiziki alemden varlıklar olarak anlamaya çalışma yoluna gidilmesi zorlama yorumlar olmaktan öteye

⁴⁹⁶ Hilmi Halil, **Kelime: Dirâse Lüğaviyye ve Mu'cemiyye**, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 195.

⁴⁹⁷ Mesela zekât kelimesi, Arapçada "artma, çoğalma, bereket, temiz olma" gibi anlamlara gelen bir kökten türemiştir. Cahiliye döneminde bu kelime, herhangi bir şeyde artış anlamında kullanılıyordu. Örneğin, bir kişiye "خسا", iki kişiye ise "كسا" deniyordu. (İbn Manzûr, **Lisân**, 14/358.) Kur'an ise "zekât" kelimesini iki farklı anlamda kullanılmıştır: 1. Temizlik; Bazı ayetlerde zekât, kişinin manevi olarak temizlenmesi ve arınması anlamında kullanılmıştır. Örneğin, "Eğer üzerinizde Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiçbiriniz ebedî temize çıkamazdı. Ancak Allah dilediğini temize çıkarır/arındırır. Allah, işitendir, bilendir." (en-Nûr, 24/21) ve "Temizlenen (kendisini arındıran) kimse, kesinlikle kurtuluşa ermiştir." (el-A'lâ, 87/14) ayetlerinde bu anlamda kullanılmıştır. 2. Maddi Paylaşım; Müslümanların, mallarının belli bir bölümünü ihtiyaç sahiplerine vermesi anlamında kullanılmıştır. Bu, zekâtın kurumsallaşmış bir ibadet olduğunu gösterir. Örneğin, "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin..." (el-Bakara, 2/43) ve "Onlar zekâtı vermezler. Âhireti de zâten büsbütün inkâr içindedirler." (Fussilet, 41/7) ayetleri zekâtın maddi bir pay olarak verilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zekât kelimesinin bu iki farklı anlamı, kelimenin kökenindeki "artma, çoğalma" anlamıyla bağlantılıdır. Manevi temizlik de kişinin günahlardan arınarak manevi olarak artması ve çoğalması anlamına gelir. Maddi paylaşım ise, mal varlığının ihtiyaç sahipleriyle paylaşılmasıyla malın bereketlenmesi ve çoğalması anlamına gelir.

⁴⁹⁸ el-Sebe', 34/41.

gitmemektedir. Dildeki çokanlamlı sözcüklerin anlamlarının belirlenmesi her ne sebeple olursa olsun son tahlilde kullanım ortamında, diğer bir ifadeyle bağlamından hareketle ortaya çıkar. Zira kelimenin mecaz anlamda mı istilâhi anlamda mı temel anlam veya hakiki anlamda mı kullanıldığının tespiti ancak ve ancak sözcüğün kullanıldığı metindeki bağlamdan hareketle belirlenebilir. Bu itibarla da sadece kuru bir sözlük bilgisiyle bir kelimenin anlamını tespit yeterli olmamakta, o dili konuşan toplumun yazılı veya sözlü kaynaklarının incelenmesi gerekmektedir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Arap dilinde cin kavramı bulunmaktadır ve bu kavram bizzat Arap diline ait bir kelimedir. Kur'an'ın bu kelimenin üzerinde yaptığı en büyük tasarruf, anlam alanını daraltarak melekleri bu anlayışın dışında tutması olmuştur.⁴⁹⁹

2.3. Cin Teolojisine Farklı Bakışlar

İslam düşüncesinde temelde cinlere yaklaşımı üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki geleneksel İslam anlayışı çerçevesinde şekillenen cin anlayışı, ikincisi özellikle 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve cinlerin metafizik varlıklar değil fiziki varlıklar olduğunu savunan görüş, üçüncüsü ise yine 19. yüzyıl itibariyle dillendirilen cin adıyla müsemma bir varlığın olmadığını savunan toptan reddedici görüştür.

Cinler hakkında konuşabilmek için sadece cin kavramının yeterli olmadığını düşünüyoruz. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu kavramla ilintili başka kelimeler de bulunmaktadır. Bu itibarla cin kelimesinin yanında cânn, şeytan ve iblis kavramları da konumuzun ana temasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu dört kavramın da cin şemsiyesi altında klasik ve modern dönemde nasıl anlaşıldıkları önem arz etmektedir. Dolayısıyla cin derken zikrettiğimiz diğer kavramların da bu kelime kapsamında olduğunu belirtmek isteriz.

Kur'an ve hadislerin cin inancını konu edinmesinin temel nedeni birinci bölümde de belirttiğimiz gibi ilk muhatap kitlenin bu varlıklara geniş yetkiler vermesinden ileri gelmektedir. Nitekim Cahiliye Arap düşüncesinde cin hem muhatap kitlenin zihin dünyasında hem de sosyal hayatında merkezi bir konumdadır. Ancak İslam'ın neş'et ettiği dönemde Cahiliye Araplarında gaybî varlıklara bu kadar

⁴⁹⁹ Bkz. Sebe', 34/41.

geniş bir teveccüh olmasaydı, kanaatimizce Kur'an cin meselesini bu kadar dillendirmez ya da sadece bu varlıklara işaret etmekle yetinebilirdi. Zira Kur'an'ın cinlerden bahseden ayetlerine baktığımızda, çoğunlukla İslam öncesi Araplarının cinlerin vahye etkisi ve gücü hakkındaki algılarını yıkmanın güdüldüğü görülmektedir.⁵⁰⁰ Bu itibarla da cin konusu Kur'an'ın münhasıran ortaya koymak istediği ve İslam'ın oluşturmayı hedeflediği dünya görüşünün bir parçası değildir. Ancak ilk muhatap kitlenin bu gaybî varlıklara atfettiği üstün özelliklere Kur'an'ın meydan okumasının bir gerçeklik olmasının yanında, amacımız bu tür varlıkların kimi çevrelerce yapıldığı gibi inkâr edilmesi de değildir. Basit bir mantıkla gidecek olursak, muhatap kitle Allah'a atfedilecek birçok durumu cin, şeytan ve melek gibi gaybî varlıklara atfetmekte, Kur'an ise bunun yanlışlığını deklere etmekte ve gerçek hükümlerinin Allah'a ait olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla eğer Kur'an'ın ilk muhatapları başka varlıkları da Allah'a eş koşsalardı Kur'an bu durumu da aynı şekilde tenkit eder ve düzeltirdi. Tüm bunlardan hareketle Kur'an'ın ortaya koyduğu perspektifte cinleri inkâr da yoktur. Aksine bu inancın hatalı taraflarını düzeltme/tashih vardır. Öte taraftan sadece muhatap kitle inanıyor denilerek itikat alanında bir ziyadenin yapılması evrensellik iddiası ile ortaya çıkan bir din için çelişki arz eder. Kur'an-ı Kerim'de cinlerle ilgili geçen durumlar Allah'ın onlarla ilgili tasarrufları etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın temel amacı bu gaybî varlıkların mahiyetleri, var olup-olmadıkları veya bir şeriatle amel edip-etmedikleri hakkında bilgi vermek değil, temel hedef bu varlıkların Allah'a kul olmağı açısından ele alınmıştır.⁵⁰¹ Öte taraftan bugünkü ilmi müktesebatımızla Kur'an'ın bahsetmediği birçok şeyin var olduğunu bilmekteyiz. Daha bilmediğimiz nice durumlar ve varlıkların olması da imkân dahilindedir. Ancak Kur'an bugün bildiğimiz varlıkların hepsini haber vermemiştir. Bunun sebeplerinden birisi ilk muhatapların bu bilgilere vakıf olmamasından ileri gelmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla cin algısı ve bununla ilintili konularda temel problem, konunun iki uç noktada işleniyor olmasıdır. Bu uç noktalardan birinde konuyla alakalı nasslar tamamen zahiri anlamları üzerine anlaşılakta ve

⁵⁰⁰ Cahiliye Araplarının cin ve meleklere bakışı hakkında bkz. en-Nahl 16/57; Sebe' 34/41; Sâffât 37/149, 158; ez-Zuhruf 43/16, 20; et-Tûr 58/39.

⁵⁰¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 27/244.

yorumlanmaktadır. Bu şekilde anlaşılmasının temel sebeplerinden birisi kültürel çevrenin etkisi olsa gerektir. Zira kişinin dini inancının yanında, doğup-büyüdüğü çevre, toplumdaki aldığı çeşitli kültürel kodlarda verdiği kararlarda etkilidir. Nitekim cin konusunda da aynı durum geçerlidir. Bulunduğu çevrede sürekli cin, büyü ve sihirle ilgili konuların konuşulduğu bir kişinin elbette ki bu konulara bakışı bu tür olguların var olduğu yönünde olacaktır. Bunun tam aksi uç noktada ise bu tür varlıkların var olmadığını kabul edip, naslarda geçen ifadeleri farklı şekillerde yorumlama cihetine giden görüştür. Bu çeşit bir anlayışın oluşmasında pek çok saik etkilidir. Bunlar arasında modern dünya görüşü, akla biçilen rol, kişinin bu tür varlıklardan korkması -ki bazen korku reddetme şeklinde tezahür eder- gibi durumlar etkilidir. Burada temel metodun iki uç fikrin de dışında üçüncü bir yol bulunması ihtiyacıdır. Zira bize göre iki görüşte hatalıdır. Dolayısıyla buradaki temel amacımız, iki uç fikrin ortada buluşturulması, yeri geldiğinde tenkit edilmesi ve yanlışlarının ortaya konulmasıdır.

Kur'an'da gayb olarak ifade edilen metafizik bazı varlık ve olayların, zaman içerisinde bulunan çevre ve kültürle kaynaşarak mitolojik bir karaktere büründüğü yadsınmaz bir gerçektir. Bu sebeple sahit din anlayışının ortaya konabilmesi ve bir takım kültürel öğelerin bu anlayıştan ayıklanması gerekmektedir. Zira böyle bir ayıklama yapılmadığı takdirde, kültürün ve örfün din olarak algılanması problemi ile karşılaşılmakta ve bunun devamında da kültür ve gelenekle beraber sahit din anlayışı da tenkide maruz kalmaktadır. Ancak doğru din anlayışının tespit edileceği iddiası ile ortaya çıkıp, ardından İslam'ın temel kaynaklarındaki bilgileri çeşitli saiklerle te'vil veya tahrif etmek iyi niyetten uzak bir davranıştır. Dolayısıyla bahsettiğimiz gayeye ulaşmak için oldukça titiz davranılması gerekmektedir.

Kur'an'da çok anlamlı kelimelerin bulunması tefsirde çeşitli ihtilafların çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple bahsi geçen ifade ve kavramların anlaşılması ve yorumlanması için ayetlerin bağlamlarının dikkate alınması gereklidir. Bu kavramlardan olan cin, Kur'an tarafından hiçbir zaman inkâr edilmemiş, sadece belirli açılardan tashih yoluna gidilmiştir. Kur'an cin kelimesini kimi yerde eşdizimli, kimi yerde ise yalın olarak kullanmıştır. Kavramın eşdizimli kullanımları - bazı modern yaklaşımları saymazsak- genel olarak herhangi bir ihtilafa yol açmamış,

ancak yalın kullanımları hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla cin kelimesiyle cinler, şeytanlar, melekler ve tanınmayan insanların mı kast edildiği meselesi bilginler arasında tartışılmıştır. Klasik dönem tefsir alimlerinin cin kelimesinin medlûlü hakkındaki yorumları, genel olarak İblis'in cin mi melek mi olduğu, müşrik Arapların Allah'a şirk koştukları varlıkların ne olduğu ve yine müşriklerin Allah ile soy bağı kurdukları varlıkların mahiyeti etrafında şekillenmiştir. Müfessirlerin ihtilafa düşmesinin temel sebeplerinden birisi metot farklılıklarıdır. Zira Kur'an-ı Kerim 7. yüzyıl Arap dil ve kültür zeminine inmiştir. Dolayısıyla bu tarihi perspektifin daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zikredilen alimlerin bir kısmı metin içi bağlama (siyak-sibak) önem verirken, diğer bir kısmı ise metin dışı anlamları ön plana çıkarmıştır. Elbette her iki metodu da dengeli bir biçimde kullanmayı salık veren bilginler de mevcuttur. Konu ile bağlamı en fazla ön planda tutan müfessirlerin Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1394/1973) olduğu müşahede edilmektedir. Ayrıca bazı yazarların, müfessirler için o dönemin Arap inanç ve kültür yapısındaki cin ve melek algısından bihaber oldukları iddiası da gerçeklikten uzaktır.⁵⁰² Bu iddianın gerçeklikten uzak olduğunun belirlenmesi için bahsi geçen müfessirlerin eserlerinde cin konusuyla ilgili bölümlere bakılması yeterli olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de "cin" kelimesi, hem tek başına ("*el-cin*" ve "*el-cinnet*") hem de diğer kelimelerle birlikte ("*el-cinnü ve'l-ins*", "*el-insü ve'l-cin*", "*el-cinnetü ve'n-nâs*") birçok ayette karşımıza çıkar.⁵⁰³ Bu kelimenin tam olarak ne anlama geldiği, özellikle "*yalın halde*" geçtiği ayetlerde tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların odak noktası müşriklerin ortak koştukları cin kavramının medlûlü, İblis'in kökeni ve müşriklerin Allah ile soy bağı olduğunu iddia ettikleri "*el-cinnetü*" kavramıyla ne kastedildiği etrafında şekillenmiştir. Modern dönemde ise buna mu'cize kavramı ve Kur'an'daki kıssaların keyfiyetine farklı yaklaşımların da etkisiyle, şeytanın ve İblis'in mahiyeti, Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cin adlı

⁵⁰² Cevâd Ali, **a.g.e.**, 12/234, 286.

⁵⁰³ Bu kelime, Kur'an'da toplam yirmi dört ayette geçmektedir. Bu âyetlerin dokuzunda yalın olarak, diğerlerinde eşdizimli olarak yer almaktadır. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Muhammed Ersöz, "Kur'an'da 'İns' Ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfında Öncelik-Sonralık Üzerine Bir İnceleme". **Marife Dini Araştırmalar Dergisi** 20/2 (Aralık 2020), 439-461.

varlıkların kim oldukları ve Hz. Peygamberle görüşen varlıklarla kimlerin kastedildiği gibi tartışmalar eklenmiştir.

Yaratılan varlıklar içerisinde hiç şüphesiz en gizemli olan, bu sebeple de sürekli merak edilen varlıklar cinlerdir. Bu varlıklar hakkında günümüz bilimi açısından bakıldığında yaratılış ham maddeleri ve bilimsel araştırmalara konu olmaları mümkün görünmemektedir. Bize göre bilim bu varlıklar hakkında hiçbir zaman söz söyleyebilecek bir seviyeye gelemeyecektir. Zira bu varlıkların iman konusu yapılmaları mutlak manada gayb olduklarını göstermekte, bu da bilimsel metotlarla haklarında bilgi edinilemeyeceğini göstermektedir. Ancak her ne kadar böyle olsa da tarih boyunca insanoğlunun daima bu varlıklar hakkında büyük bir merakının olduğu görülmektedir. Bu itibarla biz önce modern döneme kadar cinlere nasıl bakıldığını inceleyecek, ardında da 19. yüzyıl itibariyle bu varlıklara bakışı değerlendireceğiz.

2.3.1. Çağdaş Döneme Kadar İslam Düşüncesinde Cin Algısı

Kelam alimlerine göre cinler sadece vahiy yoluyla bilinebilen ve aklın imkânsız görmediği varlıklardır. Bu varlıkların mevcudiyetleri şüpheye mahal bırakmayacak şekilde Kur'an'la sabit olduğundan kelamcılar cinleri inkâr edenlerin küfrüne hükmetmişlerdir.⁵⁰⁴ İslam kelamcıları cinlerin mahiyetleri konusunda da çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşleri iki noktada toplamak mümkündür:

- 1- Cinler kendi başına kaim, gayri maddi cevherlerden oluşmuşlardır.
- 2- Cinler maddi cevherlerden oluşmuşlardır.

Özellikle Eş'arilerin çoğunluğuna göre Allah bu varlıkları duyularla idrak edilemeyecek şekilde bünyesiz olarak yaratmıştır.⁵⁰⁵ Mu'tezili alimler ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi kimi alimler hayat için bünyenin şart olduğunu öne sürmüş, bu itibarla da cinlerin basit cisimlerden teşekkül ettiğini kabul etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/916) ise cinlerin cisimlerinin olduğunu, onların da fiziki

⁵⁰⁴ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 28/33; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1/116. Ayrıca bkz. A. Naim, **Tecrid-i Sarih**, 2/403.

⁵⁰⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, **el-Madnûn bihi alâ gayri ehlihi**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 16.

yapılarının bulunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁰⁶ Ancak Mu'tezile içerisinde cinler hakkında Ehl-i Sünnet'e yakın olan Amr b. Ubeyd (ö.144/761), Kâdı Abdülcebbâr (ö.415/1025) ve Zemahşeri (ö.538/1144)⁵⁰⁷ gibi alimler de bulunmaktadır.⁵⁰⁸ İbn Haldun ise bu tür gaybi varlıkların duyu organlarıyla algılanamamalarından ve tam olarak neye delalet ettiklerinin bilinmemesinden hareketle Kur'an'da yer alan cin, melek, ruh gibi kavramların müteşabihattan kabul edilmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁹ Her ne kadar Kur'an ve hadislerde ayrı bir tür olarak kendilerinden bahsedilmiş olsa da İslam toplumundaki bazı fırkaların ve alimlerin cinlerin varlığını kabul etmedikleri de görülmektedir. Cehmiyye ve Kaderiyye'nin bu fırkaların başında gelen gruplar olduğu ileri sürülmüştür.⁵¹⁰

Cinlerle ilgili filozoflar da çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Bir kısmı duyu ve idrak alanı dışında kalan her şey gibi cinleri de reddetmiş, bir kısmı ise cinleri "*ervâh-ı süfliyye*" veya "*ervâh-ı mücerrede*" olarak nitelendirerek varlıklarını kabul etmiştir.⁵¹¹ İslam filozoflarına baktığımızda Fârâbi (ö. 339/950) onları konuşmayan ve ölmeyen varlıklar, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise cinleri "*çeşitli şekillere girebilen, şeffaf yapılı ve konuşan latif canlılar*" olarak tavsif eder. Bununla beraber İbn Sînâ bu tarifin sadece cin kavramını açıkladığını, onların mahiyetine açıklık getirmediğini belirtir.⁵¹² Onun bu tarifinden hareketle kimi alimler İbn Sînâ'nın cin kavramını kabul ettiğini, ancak bununla beraber cinlerin varlığını kabul etmediğini belirtirler.⁵¹³ Buna karşın M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ise İbn Sînâ'nın cinlerin mahiyetleri hakkında net bir tarif yapılamayacağını ifade etmek için bu sözleri söylediğini, buradan hareketle onun cinleri inkar ettiği sonucunun çıkarılamayacağını belirtir.⁵¹⁴ Ancak İbn Sînâ'nın cinler için "مشف الجرم" (cism-i şeffaf) ifadesini kullandıktan sonra

⁵⁰⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 22/202

⁵⁰⁷ Zemahşerî, **el-Keşşaf**, s.4/ 870, 1015-1016, 1070-1072, 1145-1149.

⁵⁰⁸ Kılavuz, "Cin", 8/8-10.

⁵⁰⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s. 15-54; Kılavuz, "Cin", 8/9

⁵¹⁰ İbrahim Kemâl Edhem, **es-Sihru ve's-Seharatû min Minzâri'l-Kur'âni ve's-Sünneti**, Lübnan 1991, s. 88-89; Aşkar, **Âlemü'l-Cin ve's-Şeyâfîn**, s. 10.

⁵¹¹ Kılavuz, "Cin", 8/9-10.

⁵¹² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, **Tis'u resâ'il**, (nşr. Hasan Âsî), Beyrut, 1406/1986, s. 62; Muhammed Ali et- Tehanevî, **Mevsüvatü Keşşaf İstilahat el-Finûn ve'l-Ulum**, thk: Ali Dahruc, Müktebetü Lübnan Naşirun, Lübnan 1996, 1/583; Alusî, **a.g.e.**, 29/82; Edhem, **es-Sihru ve's-Seharatû**, s. 88.

⁵¹³ Bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/148.

⁵¹⁴ Yazır, **Hak Dini**, 7/5387.

cinlerin mahiyetini değil cin kelimesine yüklenen manayı kastettiğini açıklaması,⁵¹⁵ onun bu varlıkları zihni varlıklar olarak düşündüğünü akla getirmektedir.

Cinlerin var olup-olmadıkları hususunda eski ve yeni alimlerin ihtilaf ettiklerini söyleyen Râzî, çeşitli dinlere mensup bulunan ve peygamberleri tasdik eden kişilerin çoğunun cinlerin varlığını kabul ettiğini belirtir. Râzî, İbn Sînâ'nın cin tarifinden hareketle onların varlığını inkâr ettiği yorumunu yapmaktadır. Zira eski filozoflar ve ruhanîlerin çoğunluğu cinlerin varlığını kabul eder ve onları süfli ruhlar olarak tanımlarlar. Bu süfli varlıklar hızlı hareket eder ve güçsüzdürler. Bunun yanında göksel (feleki, ulvi) varlıklar ise karşılık vermede yavaş, ancak kuvvet bakımından süfli varlıklardan güçlüdürler.⁵¹⁶ Felsefecilerin bu tanımlamalarından anlaşıldığı kadarıyla cinler ve şeytanlar, iyilik ve kötülük açısından beşerî bedenlerden ayrılan nefislerdir. Beden ise maddi olmayan ruhlarla iki türlü etkileşime girmektedir: Eğer etkileşime girilen varlık hayırlı ise *melek*, değilse *cin* veya *şeytandır*. İlkinin getirdiği bilgilere *ilham*, diğerinin getirdiğine ise *vesvese* denir.⁵¹⁷

İslam tarihinde cinlerin varlığına dair farklı görüşler ortaya atılmış olsa da belirli bir mezhebin tümüyle cinlerin varlığını reddettiği görülmemiştir.⁵¹⁸ Her ne kadar Cehmiyye ve Kaderiyye'nin bu varlıkları inkâr ettikleri ileri sürülmüşse de⁵¹⁹ bu iddianın muarızları tarafından ortaya atıldığını düşünmek daha insafli bir yaklaşımdır. Kelamcılar, cinlerin varlığının ancak Allah'ın bildirmesiyle (vahiy yoluyla) bilinebileceğini savunurken, aklın da bu ihtimali reddetmediğini belirtmişlerdir. Bu sebeple cinlerin varlığını inkâr edenlerin küfrüne hükmetmiş ve Kur'an'ın cinlerin varlığını açıkça ortaya koyduğunu ifade etmişlerdir. Her ne kadar Kurtubî gibi kimi alimler, Mu'tezile'nin çoğunun şeytan ve cinlerin varlığını reddettiklerini belirtmişlerse de Mu'tezile'nin onların varlığını kabul etmekle birlikte, maddi dünyadaki etkilerini inkâr ettikleri görülmektedir.⁵²⁰

⁵¹⁵ İbn Sîna, **Tis' u resâ' il**, s. 90; Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/661.

⁵¹⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/661.

⁵¹⁷ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/662.

⁵¹⁸ Kurtubî, **el-Câmi'**, 2/50.

⁵¹⁹ Kılavuz, "Cin", 8/8-10.

⁵²⁰ Bkz. Kılavuz, "Cin", 8/9.

İslam filozoflarından Fârâbî de cinlerin varlığını kabul etmekte, ancak gayr-i nâtık olduklarını söylemektedir. Fârâbî görüşünün “*onu, cinlerden bir topluluk dinleyip şöyle söylediler...*”⁵²¹ ayetine muhalif olduğu düşüncesine karşın cinlerin gayr-i nâtık olarak Kur’an dinlemeleri ve söz söylemelerinin mümkün olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Aynı şekilde onların ölümsüzlüklerini ise İblis’in Allah’tan mühlet istemesi ve kendisine mühlet verilmesiyle⁵²² delillendirir.⁵²³ Başka bir İslam filozofu olan İbn Bâcce (ö.533/1139) de insan duyularıyla algılanamayan alemlerin varlığını kabul etmemekte ve bu gibi şeyleri zihnimizde tasavvur edebilmek bile duyularımızla kavrayamadığımızdan dolayı var olmadıklarını ileri sürmektedir.⁵²⁴ İhvân-ı Safâ filozofları da şeytanı çok farklı bir şekilde yorumlayarak varlığını inkâr etmektedirler. Buna göre Kur’an’da geçen şeytan ve melek gibi kavramlar, iyi ve kötü karakterli insanları anlatmak için kullanılmış; bu itibarla da insanın nefsinin bir yönüyle şeytan, diğer yönüyle melek olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵²⁵

Fahreddîn er-Râzî bir dine mensup ve peygamber inancına sahip insanların büyük bir çoğunluğu ile antik filozofların çoğunluğunun cinlerin varlığına inandıklarını kaydetmektedir. Râzî, cinlerin varlığını kabul edenlerin onların mahiyetleri hakkında ikiye ayrıldıklarını belirtir. Birinci görüştekiler cinlerin kendi zatlari ile kâim cevherler oldukları, ikinci görüştekiler ise cisim oldukları kanaatindedirler.⁵²⁶ Buna göre ilk görüş filozoflara, ikinci görüş ise kelamcılara aittir. Filozoflara göre eğer cinler kelamcılarının iddia ettikleri gibi cisim olsalardı, onları görmemiz gerekirdi.⁵²⁷ Kelamcılar metafizik varlıkların mahiyetlerini açıklarken iki gruba ayrılmışlardır. Eş’arilerin temsil ettiği gruba göre hayat için bünye şart olmadığından, canlılığın bünyede tezahür ediyor olması varlığın bünyeye sahip olmasını zorunlu kılmaz. Hayat, madde ve cisimlerin bir özelliği/tabiatı değil aksine ilahi bir emirdir. Bu sebeple bir cüzde çok büyük cisimler tecelli edebilir ve göz ortada herhangi bir bünye yokken de başkalarının göremediği cisimleri görebilir. Dolayısıyla ru’yet için bünye şart olmadığından bünyesiz hayat kuvveti olan cinler

⁵²¹ el-Cin, 72/1.

⁵²² el-A’râf, 7/14-15.

⁵²³ Ebû Nasr el-Fârâbî, **er-Risâle fi Cevâbi Mesâil Süile Anhâ**, Dârü’l-Maşrik, Beyrut, 1987, s. 84.

⁵²⁴ Edhem, **es-Sihru ve’s-Seharatû**, s. 77-78.

⁵²⁵ Edhem, **a.g.e.**, s. 78-79.

⁵²⁶ Râzî, **Mefâtihu’l-gayb**, 30/148-149.

⁵²⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, 3/444.

de cisimlerin herhangi bir cüz'ünde görülebilirler.⁵²⁸ İkinci görüş ise Eş'ariler'e muhalefet eden Mu'tezile'nin görüşüdür. Onlara göre hayat için bünye şarttır. Dolayısıyla hayat sahibi oldukları kabul edilen cinlerin de cismani bünyeleri bulunmaktadır.⁵²⁹ Özeld e Eş'ariler ve Mu'tezile, genelde ise kelamcılar arasındaki bu görüş ayrılığı cinlerin görülüp-görülemeyeceği tartışmasına neden olmuştur. Ru'yet için temel şartın "vücûd" (var olma) olduğunu kabul eden Ehli Sünnet kelamcıları,⁵³⁰ bu niteliği taşıyan melek, şeytan ve cin gibi tüm varlıkların görülebileceğini belirtmişlerdir.⁵³¹ Zira bu varlıklar dış dünyada da bulunan ve mekân tutan (mütehayyiz) latif varlıklardır.

Cinlerin varlığını kabul eden kimseler olduğu gibi, bu varlıkları kabul etmeyen gruplar da bulunmaktadır. Kur'an ve hadislerde beyan edilen bilgileri göz ardı ederek cinlerin var olmadığını kabul edenler, bu fikirlerini akli ve felsefi temellere dayandırmaya çalışmaktadırlar. Ancak bu varlıkların mevcut olmadığını kanıtlamak için kullandıkları deliller ikna açısından tatmin edici değildir. Nitekim Fahreddin er-Râzî kendi dönemine kadar cinlerin varlığını reddedenlerin temel iddialarını şu şekilde dile getirir. Buna göre cinler ve şeytanlar ya yoğun ve kesif ya da şeffaf ve latif varlıklar olmalıdır. Onlara göre bu iki ihtimal de geçersizdir. Şöyle ki; eğer bu varlıklar yoğun ve kesif olsalardı duyu organları sağlam olan herkes tarafından görülebilmeleri, eğer şeffaf ve latif olsalardı sert rüzgarların onları parçalayıp dağıtması gerekirdi.⁵³² İkinci delil ise bu varlıklar eğer bu âlemde mevcutsa ve insanlarla beraber aynı ortamı paylaşıyorsa, insanlarla ya dost ya da düşman olmaları gerekirdi. Eğer insanlarla dost olurlarsa, bunun sonunda insanların bu varlıklardan çeşitli menfaatler elde etmeleri, düşman olmaları durumundaysa insanlara birtakım zararlar vermeleri beklenirdi. Ancak bizler ne düşmanlık ne de dostlukla alakalı bir iz göremiyoruz. Üçüncü delile gelince, cinler gibi metafizik varlıkları bilmek için ya his ya haber ya da delil olmalıdır. His yoluyla bu tür varlıkların mevcudiyetiyle ilgili bilgi bize ulaşmamıştır. Resul veya nebilerin

⁵²⁸ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/150-151; Elmalılı, **Hak Dini**, 8/5385

⁵²⁹ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/151.

⁵³⁰ Nesefî, **Tebîratü'l-edille**, 1/538; Sâbunî, **a.g.e.**, s. 41; Cürçânî, **a.g.e.**, 2/331; Elmalılı, **Hak Dini**, 8/5389.

⁵³¹ Ebû Ya'la el-Ferra, **el-Mu'temed**. s. 172.

⁵³² Fahreddin er-Râzî, **el-Me'âlibü'l-âliye mine'l-İlmi'l-İlahî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Safa, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1987, 6/318.

haberleriyle bu varlıkların var olduğunu söylemek de imkân dahilinde değildir. Zira bu şeyler var oldukları takdirde, peygamberlerin peygamberliği de geçersiz olurdu. Çünkü bu canlıların olması durumunda peygamberlerin ellerinde meydana gelen tüm mu'cizelerin bu cin ve şeytanlar vasıtasıyla meydana geldiği iddia edilebilirdi. Dolayısıyla delillerle ve düşünce yoluyla bu tür varlıkların mevcudiyetini ispat etmek mümkün değildir. Çünkü cinlerin ve şeytanların varlığını gösteren herhangi bir akli delil mevcut değildir.⁵³³

Cinlerin kesif ve yoğun olması iddiasına karşılık onların cisim olmaktan uzak bir cevher olabilmesinin imkân dahilinde olabileceği söylenebilir.⁵³⁴ Bunun yanında şeffaf ve latif olmaları durumunda rüzgârın onları parçalayacağı iddiası iknadan uzak güçsüz bir görüştür. Bu iddia kabul edildiği takdirde madde formuna giremeyen veya yoğunluğa sahip olmayan her varlığın rüzgâr etkisiyle yok olması gerekirdi. Râzî'nin aktardığı bu iddiaların bir kısmının fizik ilminin gelişmediği dönemlere ait düşünceler olduğu ortadadır. Zira bu görüşün kabulü halinde günümüzde kızılötesi ışın ve radyo dalgaları gibi yoğunluğu olmayan maddelerin rüzgârlı havalarda görevlerini yerine getirememesi ve parçalanarak yok olması dolayısıyla da çeşitli aksaklıkların meydana gelmesi gerekirdi.

Cinleri inkâr edenlerin iddialarından birisi de eğer cinler bu alemde mevcut ve insanlarla iç içe yaşıyor olsalardı, bu durumda onlar ya insanlara dost ya da düşman olacaktı. Fakat böyle bir dostluğa veya düşmanlığa ait herhangi bir işaret veya tercih yoktur.⁵³⁵ Bu iddiaya karşı söylenebilir ki dostluk veya düşmanlığın insanlar ile cinler arasında meydana gelmesi gerekmez. Zira her iki cins de kendi aralarında birbirleriyle dost veya düşman olabilirler.⁵³⁶ Fakat cinlerin salt kendi aralarında dost ya da düşman olabileceği iddiası geçerli olamaz. Zira Kur'an pek çok ayetinde şeytanların insanlara sürekli vesvese vermeye çalıştıklarını ve onları doğru yoldan saptırmaya çalıştıklarını belirtmektedir.⁵³⁷ Bu durum ve Kur'an'ın şeytanın insanın apaçık düşmanı olduğunu pek çok ayetinde beyan etmiş olması⁵³⁸, insan ve

⁵³³ Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye**, 1/104.

⁵³⁴ Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye**, 6/318.

⁵³⁵ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 1/77.

⁵³⁶ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 1/80.

⁵³⁷ el-A'râf, 7/20, 200; en-Nîsâ, 4/119-120; Tâhâ: 20/120; Kâf: 50/16; en-Nâs, 114/4-6.

⁵³⁸ Yâsîn, 36/60.

şeytanlar arasında bir düşmanlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁵³⁹ Bizim bu düşmanlığın farkında olmamız bunun olmadığını göstermemektedir.

Klasik İslam alimlerinin çoğu cinleri kabul etmesinin yanında cinlere elçi gelip-gelmediği konusunda da görüş belirtmişlerdir. Kur'an'daki bilgilerden hareketle cinlere peygamber gönderildiği hususunda ittifak bulunmasına karşın, gönderilen peygamberin insanlardan mı yoksa cinlerden mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bir görüşe göre cinlere gönderilen elçinin melek olması gerektiği, diğer bir görüşe göre ise cinlere de kendi türlerinden cin peygamber gönderildiği belirtilir.⁵⁴⁰ İslam bilginlerinin çoğu cinlere kendi türlerinden peygamber gönderilmediğini, beşer peygamberlerin hem cinlere hem de insanlara gönderildiği görüşündedir. Diğer bir görüşe göre ise cinlerden münzir (uyarıcı), insanlardan ise peygamberler gönderilmiş ve cinlerden olan uyarıcılar bu peygamberlerden aldıkları bilgileri kendi cinslerine tebliğ etmişlerdir.⁵⁴¹ Tüm bu görüşlerden sonra Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen peygamberlerin kendi milletlerinden çıkan elçiler olmaları, bu topluluklarla aynı dili konuşmaları,⁵⁴² Kur'an'ın cinlere ve insanlara kendi içlerinden resuller geldiğini haber vermesi⁵⁴³ gibi beyanlardan hareketle cinlere gönderilen peygamberlerin kendi cinslerinden olduğunu söylemek isabetli olsa gerektir. Bunun yanında cinlerin Hz. Peygamber'e gelmesi ve ondan Kur'an dinlemeleri⁵⁴⁴, ayrıca Kur'an'ın Allah Rasulünü "*Rasûlü's-sekaleyn*"⁵⁴⁵ olarak nitelendirmesinden hareketle cinlere ve insanlara son elçi olarak Hz. Muhammed'in gönderildiği ve bunun Hz. Peygambere has bir durum olduğu söylenebilir.

İslam alimlerine göre cinlerin gaybı bilmeleri mümkün olmamakla beraber uzun ömürlü olmaları ve meleklerden haber çalma yoluyla birtakım bilgilere sahip

⁵³⁹ Ayrıca zaman zaman toplum içerisinde cinlerle iletişim halinde olduklarını, onlardan faydalandıklarını hatta onlarla karı koca ilişkisi yaşadıklarını iddia eden kişilerde bulunmaktadır. Kimileri bu durumu cin inkarcılarına karşı bir delil olarak kullanmaktadır. Ancak kanaatimizce bu duruma ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira konu hakkında çok fazla hurafe ve kişisel deneyimden bahsedildiğinden dolayı bu tür durumların gerçekliği, insan zihninde soru işaretlerine sebep olmaktadır. Dolayısıyla kişisel deneyimler sonucu elde edildiği ileri sürülen birtakım durumları delil getirmek hem objektif değildir hem de ilim adabına yakışmamaktadır. (Bk. Mustafa Tunçer, **Kur'an'da Cin ve Şeytan**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.)

⁵⁴⁰ Bkz. İsrâ, 17/94-95; el-En'âm, 6/130.

⁵⁴¹ Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, 13/195.

⁵⁴² el-Bakara, 2/129, 151; İbrâhîm, 14/4

⁵⁴³ el-En'âm, 6/130.

⁵⁴⁴ el-Cin, 72/1; el-Ahkaf, 46/29.

⁵⁴⁵ er-Rahmân, 55/31.

olmaları mümkündür. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'de cinlerle ilgili ayetler yorumlanmak suretiyle onların yeme-içme, evlenip-çoğalma ölme ve hatta insanlarla ilişki kurabilen varlıklar oldukları alimlerin çoğu tarafından kabul edilmektedir.⁵⁴⁶ Yine ileride değineceğimiz gibi kimi rivayetlerde cinlerin yemek kokularıyla, hayvan kemikleriyle ve onların hayvanlarının ise hayvan dışkılarıyla beslendikleri nakledilmektedir. Ayrıca cinlerin kedi, köpek, yılan ve inek gibi kimi hayvan şekillerine girebildikleri; deniz, çöl, dağ, metruk ve harabe yerlerde yaşadıkları kaydedilmektedir.⁵⁴⁷

İnsanların cinleri görmeleriyle ilgili husus tartışmalıdır. Konu ile alaka İbn Mes'ud'dan nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber cinleri görmüş ve onlarla beraber bulunmuş, İbn Abbas rivayetlerinde ise İbn Mes'ud rivayetlerinin aksine Hz. Peygamberin cinleri görmediği anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî cin gördüğünü iddia edene ta'zîr uygulanacağına hükmetmiş⁵⁴⁸, Mu'tezile teoride cinlerin görülebileceğini kabul etmekle beraber, pratikte ise latif cisimler olmaları nedeniyle görülemeyeceklerini belirtmiştir.⁵⁴⁹ Cinlerin insanlarla ilişkileri ve iki türün birbirine etkileri konusunda da ittifak yoktur. Ehl-i Sünnet âlimleri cinlerin insanlara etki edebileceğini mümkün görmüşlerdir. Buna da Kur'an'da faiz yiyenlerin şeytan çarpmış gibi kalkacaklarını beyan eden ayeti⁵⁵⁰ ve Hz. Peygamberden şeytanın insan vücudunda kanın aktığı gibi dolaştığıyla ilgili rivayeti⁵⁵¹ delil getirmişlerdir. Hz. Peygamberin cinlerin etkilerinden korunmak ve onları tesirsiz hale getirmek için Felak ve Nâs Sûreleri'nin, bunun yanında Âyetü'l-Kürsî'nin ve Bakara Sûresi'nden

⁵⁴⁶ Kılavuz, "Cin", 8/9.

⁵⁴⁷ Rivayetler için bkz. Müslim, "Selâm", 139, 141; İmam Malik, **Muvatta'**, "İzin", 12/33. Ayrıca bkz. Takiyyuddin Ahmed b. Halim el-Harranî İbn Teymiye, **Mecmû'u Fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asimî, Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, Riyad, 1991, 19/45; Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 30, 34-35; es-Suyûtî, **Laktü'l-Mercân**, s. 22-24; Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/725-728; Aşkar, **Âlemü'l-Cin ve's-Şeyâtîn**, s. 29-30; Ateş, **a.g.e.**, s. 44- 45.

⁵⁴⁸ İmam Şâfiî şöyle demektedir: "Bir kişi kalkıp da 'Ben bir cin gördüm, o da bana şöyle şöyle söyledi' derse ve bu sözle başkasına zarar verirse, biz onu ta'zîr ederiz." (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, thk. Rif'at Fethi Abdülmuttalib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., 7/236; Demirî, **a.g.e.**, 1/297.)

⁵⁴⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, 1/50; Sâbûnî, **a.g.e.**, s. 128. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed et-Tahirî b. Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl**, Dâru'l-Ma'rife, 2. baskı, Beyrût, 1975, 5/11.

⁵⁵⁰ el-Bakara 2/275.

⁵⁵¹ Buhârî, "Ahkâm", 21, "Bed'ü'l-halk", 11.

bazı ayetlerin okunmasını tavsiye etmesi⁵⁵² insanların cinlere karşı kendilerini savunabilecekleri şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁵³

Bununla beraber Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi kimi alimler ise cinlerin sadece vesvese vermek suretiyle insanları etkileyebileceğini kabul etmesine karşın,⁵⁵⁴ cinlerin insanlar üzerinde etkili olabileceğini savunanların bazıları bu durumun cinlerin büyü ve sihir gibi uygulamalarda kullanılmaları suretiyle bu etkinin gerçekleştiğini ileri sürmektedirler. Bu tür uygulamalar genelde manası anlaşılmayan “*havas*” ve “*azâim*” gibi birtakım metinlerin okunması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yolla cinlerden faydalanılmaya çalışma uygulamasına “*huddâmcılık*”, bu uygulamada kullanılan cine ise “*huddâm*” denir. Fakat alimlerin çoğunluğu cinlerin etkisinden kurtulmak veya bu varlıklara maruz kalmamak için Kur'an okumak dışındaki bir yolu uygun bulmamıştır. Amr b. Ubeyd ve Kâdî Abdülcebbâr dışında Mu'tezile'nin çoğunluğu ise cinlerin insanlar üstünde hiçbir etkisinin bulunmadığı görüşündedirler.⁵⁵⁵

Genel olarak alimler arasında bir görüş birliğinin olmaması ve konu hakkında farklı görüşler ortaya konmasında, ayet ve hadislerdeki kimi ifadeleri literal okumanın etkili olduğu görülmektedir. Bunun yanında cinlerin görülmesi, etkileri gibi durumlarla ilgili görüşlerde ise özellikle alimlerin yetiştikleri kültürel çevreden etkilendikleri anlaşılmaktadır.

Cinlerin ahiretteki durumu hakkında genel kanaatin kafir olanların cehennemde azap görecekları yönünde olmasına karşın, cennetle mükafatlandırılmaları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Alimlerin çoğunluğuna göre itaatkâr olan cinlerin, cennete girecekleri kabul edilmektedir. Öte taraftan Ebû Hanife ve diğer bazı alimlere göre ise Müslüman cinlerin cehennemden kurtuluşlarının bir mükafat olacağı ancak cennete giremeyecekleri⁵⁵⁶, tıpkı hayvanlar gibi toprak olacakları görüşü mevcuttur. Bununla beraber A'râf'ta bulunacaklarını

⁵⁵² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/144, 146; Buhârî, “Vekâle”, 10; Tirmizî, “Fezâ' ilü'l-Kur'ân”, 2, 3.

⁵⁵³ Konu üçüncü bölümde detaylı olarak işleneceği için burada işaret etmekle iktifa ediyoruz.

⁵⁵⁴ Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, s. 226.

⁵⁵⁵ Kılavuz, “Cin”, 8/9-10.

⁵⁵⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 30/259.

söyleyenler de vardır.⁵⁵⁷ Ancak Kur'an ve hadislerde geçen cennetle ilgili tasvirlerde cinlere dair ifadeler yer almamaktadır.

Cinlerle ilgi cânn kavramı hakkında da çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı oryantalistler “cânn” kelimesinin Arapça orijinli olmadığını iddia etmiş, fakat bunun için herhangi bir delil ortaya koyamamışlardır.⁵⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'de geçen cânn kelimesi bazı ayetlerde cinlerin atası,⁵⁵⁹ bazılarında cin türü anlamında,⁵⁶⁰ bazılarında ise yılan manasında⁵⁶¹ kullanılmıştır. Hadislerde ise Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayette cinlerin atası,⁵⁶² İbn Abbas'ın cin türünden dönüştürülmüş (mesh) yılan için cânn ifadesini kullandığı görülmektedir.⁵⁶³ Genel olarak bu görüşlerin yanında cânn hakkında beş görüş ileri sürülmüştür. Buna göre; **1.** O, İblis'in kendisidir. Bu görüşte olanlar genel olarak Hz. Peygamberin herkesin bir şeytanı bulunduğu dair hadisine dayanmaktadırlar.⁵⁶⁴ **2.** Cin iken yılanı dönüştürülmüş bir gruptur. **3.** Cin kelimesinin eş anlamlısı ve şeytanların dışında kalan cin türünü ifade etmektedir. **4.** Hz. Âdem yaratılmadan önce yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp, kan döken mahlukattır.⁵⁶⁵ **5.** Cinlerin atasıdır. Bu görüşe göre cânn ve onun neslinden gelenler, İblis ve onun soyundan gelenlerle cin olmak bakımından aynı olmakla beraber, birbirlerinden tamamen ayrı iki taifedir. Zira cinler, mü'mini ve kafiri olan, ölümlü varlıklardır. İblis ve onun soyundan gelen şeytanların ise hepsi kafirdir ve İblis'le beraber ölecektir. Alimlerin çoğunluğu bu son görüşü savunmaktadır. Kanaatimizce en isabetli olan görüş de budur. Zira İblis'in secde etmemesi dolayısıyla huzurdan kovulması ve bundan dolayı kıyamete kadar vakit istemesi⁵⁶⁶ gibi hususlar göz önüne alındığında son görüşün daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber cânn

⁵⁵⁷ Kılavuz, “Cin”, 8/9-10. Ancak her ne kadar İslam Ansiklopedisi'nde Ebu Hanife'nin böyle bir görüşü olduğu belirtilse de Ali el-Kârî, her mükellef gibi cinlerin de mükafat olarak cennete girebileceklerini belirterek, bir anlamda Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğuna işaret etmektedir. (Ali el-Kârî, **Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 56)

⁵⁵⁸ Theodor Nöldeke, **The History of the Qur'an**, trans. Wolfgang Behn, Brill, 2013, s. 18-20; Richard Bell, A Commentary on the Qur'an, T & T Clark, Edinburgh, 1991, 1/105-106; Jeffery, **a.g.e.**, s. 112-113.

⁵⁵⁹ el-Hicr, 15/27; er-Rahmân, 55/15.

⁵⁶⁰ er-Rahmân, 55/56, 74.

⁵⁶¹ en-Neml, 27/10; el-Kasas, 28/31.

⁵⁶² Müslim, “Zühd”, 60.

⁵⁶³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/348.

⁵⁶⁴ Müslim, “Münâfikîn”, 70; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/115.

⁵⁶⁵ el-Bakara, 2/30.

⁵⁶⁶ el-A'râf, 7/14.

kavramıyla ilgili sıraladığımız görüşlerin tamamını hem kelimenin sözlük anlamı hem de Kur'an'daki kullanımına paralel olarak, duyular vasıtasıyla algılanamayan varlık noktasında birleştiği görülmektedir. Bu muhtevanın yaygın kullanımını ise cin kavramı şeklinde gerçekleştirmektedir.

2.3.1.1. Cin-Şeytan İlişkisi

Cinlerden bahsettiğimizde şeytandan da bahsetmek kaçınılmaz bir durumdur. Zira Kur'an-ı Kerim'in betimlediği kadarıyla onun da cinler gibi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Şeytanın gerçek bir varlığının olup olmadığı ve bunun yanında bir bedene sahip bulunup bulunmaması hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğu Mu'tezile'den olan kelimciler bedensiz hayatın mümkün olmadığını ve şeytanın kendisine nispet edilen fiilleri gerçekleştirebilmesi için bir bedene sahip olması gerektiğini düşünmektedirler. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, İbn Sînâ ve Muhammed Esed gibi kimi ilim adamları ve sûfilere göre şeytan, bir cisim veya cisme sahip bir varlık değil, bir ruhanî cevher/mücerret bir nefistir.⁵⁶⁷ Şeytanın gerçek varlığını kabul edenlerden bazıları onunla cinler arasında asıl-fer ilişkisi kurmuşlardır.⁵⁶⁸

Kur'an'da şeytanın yandaşlarından ve ordusundan,⁵⁶⁹ soyundan⁵⁷⁰ ve dostlarından bahsedilmekte,⁵⁷¹ şeytana baş nispet edilmekte,⁵⁷² aynı zamanda hadislerde de boynuz nispet edilmektedir.⁵⁷³ Ayet ve hadislerde geçen bu ifadelerin lafzına bağlı kalınması durumunda şeytanın gerçek bir varlığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında şeytanın soyundan kastedilenin insanlardan ve cinlerden ona uyan, yolunu takip eden kimseler olduğu, bu itibarla da gerçek manada bir zürriyetinin bulunmadığını düşünen alimler de bulunmaktadır.⁵⁷⁴

Şeytanın görülüp-görülmemesi konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Ehli Sünnet alimlerine göre şeytan latif bir cisim olması dolayısıyla, onun çeşitli

⁵⁶⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 54-55.

⁵⁶⁸ Mâtürîdî, **Te'vilat**, 9/70; Kurtubî, **el-Câmi'**, 1/294-295; İbn Kesîr, **Tefsir**, 4/396.

⁵⁶⁹ el-A'râf, 7/27; eş-Şuarâ, 26/95.

⁵⁷⁰ el-Kehf, 18/50.

⁵⁷¹ en-Nisâ, 4/76; el-En'âm, 6/121; el-Hac, 22/4.

⁵⁷² Sâffât, 37/65.

⁵⁷³ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11; Müslim, "Müsâfirîn", 290.

⁵⁷⁴ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, 15/295.

şekillerde temessül ederek insanlara görülmesinde bir engel bulunmamaktadır.⁵⁷⁵ Bu alimler Kur'an ve hadislerde şeytanın Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed'e görülmesi, Bedir Savaşı için Sürâka b. Mâlik şeklinde temessül ederek müşrikleri savaşa teşvik edip, ardından onları yalnız bıraktığı⁵⁷⁶ gibi durumları delil olarak zikrederler. “Şeytan kendi grubu ile birlikte göremeyeceğiniz yerden sizi görür” ayetinden⁵⁷⁷ hareketle Mu'tezili alimler onun hiçbir surette görülemeyeceğini belirtmişlerdir.⁵⁷⁸ Nasslarda şeytan hakkında verilen tasvirleri hakiki manada anlayan alimler bulunduğu gibi bunları mecaza hamledenler de bulunmaktadır. Ancak bütün İslam bilginleri şeytanın kendi asli suretinde görülemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Bir şekilde temessül etmesi teoride mümkün olmakla beraber, pratikte temessül eden varlığın cin olduğunun kesin olarak bilinmesi mümkün değildir. Zira bir peygamberin tasdiki olmaksızın görülen varlığın şeytan olup-olmadığı bilinemez. Buradan hareketle İslam inancında tıpkı melek ve cin gibi sem'i bahisler içinde yer alan şeytan hakkında, ayet ve bilhassa hadislerde yer alan ifadeler onun hem gerçek hem de mecazi-temsili bir varlığa sahip olduğuna işaret etmektedir. Çünkü metafizik bir varlığı tamamen insan gibi fiziki aleme indirgemek mümkün değildir. Bu imkansızlığın temelinde insan algısı, dilin imkanları ve din dili gibi saiklerin olduğu anlaşılmaktadır.

İslam dini şeytanın insan üzerinde hakimiyetinin bulunduğu ve insana dilediğini yaptırdığı şeklindeki anlayışı da reddetmektedir. Kur'an-ı Kerim şeytanın gücünün sınırlı, hile ve desiselerinin zayıf olduğunu bizlere haber vermektedir.⁵⁷⁹ Şeytanın yapabildiği yegâne şeyin insanlara vesvese vererek onları kendi yoluna çağırarak sınırlı olduğu beyan edilmektedir.⁵⁸⁰ İblis'in takva sahibi kullar üzerinde etkisi bulunmamakta,⁵⁸¹ bu itibarla da kişinin ona uyup-uymaması kendi iradesine bağlı bir durum olmaktadır. Dolayısıyla insanların yaptıkları kötü eylemler nedeniyle

⁵⁷⁵ Gazzâli, *İhyâ'*, 3/27, Tehânevî, *Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/264-265; Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5389.

⁵⁷⁶ el-Enfâl, 8/48; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 3/332-334

⁵⁷⁷ el-A'râf, 7/27.

⁵⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/98.

⁵⁷⁹ en-Nisâ, 4/76.

⁵⁸⁰ İbrâhîm, 14/22.

⁵⁸¹ el-Hicr, 15/39-40, 42; el-İsrâ, 17/65; Sebe', 34/21.

şeytanı sebep göstermeleri, bir bahaneden öteye gitmemekte ve bunun Allah katında herhangi bir geçerliliği de bulunmamaktadır.

Kur'an'ın bu açık beyanları nedeniyle kalam alimleri cinlerin varlığı konusunda ittifak etmişlerdir.⁵⁸² Sözelimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Müslümanlardan hiçbir topluluğun cinlerin mevcudiyeti ve Allah Resulü'nün risaletinin cinlere şumulü konusunda ihtilaf etmediklerini belirtmektedir.⁵⁸³ Aynı şekilde Sa'duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) de cinlerin, filozofların insan vücuduna etki etmeleri mümkün olmayan mücerret cevherler olduğu, şeytanların ise hayal ürünü varlıklar olduğu iddiasını reddetmektedir. Teftazânî, cinler, melekler ve şeytanların mevcudiyeti hakkında icma bulunduğunu, Kur'an ayetlerinin de buna delalet ettiğini, bununla beraber akıl sahibi kişilerin, keşif ehli ve evliya gibi kimselerin müşahedelerinin de bu durumu teyit ettiğini kaydeder. Dolayısıyla Teftazânî'ye göre bu kadar kesin bir hükmü reddetmek makul değildir.⁵⁸⁴ Bununla beraber şunları da söylemek isteriz ki Teftazânî, her ne kadar akıl sahibi, keşif ehli ve evliya gibi zatların müşahedelerini de cinlerin varlığını destekleyici deliller olarak serdetse de bizce böyle bir istidlal uygun değildir. Kişisel deneyim ve tecrübelerden hareketle bir varlığın mevcut olup-olmadığı üzerine konuşmak isabetli değildir. Zira insanın çeşitli durumlarda bazı şeylerden etkilenmesi, olmayan şeyleri varmış gibi veya var olan şeylerin yok olduğunu düşünmesi pekâlâ mümkündür. Duygu durumu, hasta olup-olmaması vb. saiklerle zihin dünyası değişikliğe uğrayabilen insanın, deneyim ve tecrübelerini cin ve şeytanların varlığı için delil kabul etmek, sağlam olmayan ve nesnelliği tartışmalı deliller üzerine hüküm bina etmek anlamına gelir. Bu ise ilmin metot ve ruhuna aykırıdır. Ancak şu söylenebilir ki şayet bu gaybî varlıkların mevcudiyeti Kur'an yoluyla bizlere haber verilmeseydi, onların varlıkları hakkında herhangi bir söz söyleyemezdik.

⁵⁸² Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2011, 267, Ebû Mansur el-Mâturîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, Dâru'l-Câmiâti'l-Misriyye, İskenderiye, ts., 73-74; Ebûbekir el-Bakillânî, **Temhîdu'l-evâil fi telhîsi'd-delâil**, Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987, 330, 356-357; Fahrüddîn er-Râzî, **Meâlimu usûli'd-dîn**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, ts., 103; Ebû'l-Hasen Alî b. Alâiddîn b. Ebû'l-İz, **Şerhu'l-akidetu't-tahâviyye**, Dâru's-Selâm li't-Tibea ve'n-Neşr, Kâhire, 2005, 166; Takiyyuddîn Ebû'l-Abbas İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, Mecmau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushaf, Suudi Arabistan, 1995, 19/10.

⁵⁸³ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, 19/10.

⁵⁸⁴ Teftazânî, **Şerhu'l-makâsîd**, 2/54. Ayrıca bkz: Kılavuz, "Cin", 8/9-10.

Bunun yanında İbn Teymiyye gibi kimi alimler, faiz yiyenlerin sanki şeytan çarpılmış bir şekilde kalkacaklarını bildiren ayet⁵⁸⁵ ve şeytanın insan vücudunda kanın dolaştığından bahseden hadisi⁵⁸⁶ delil göstererek şeytanın dolayısıyla da cinlerin insan bedenine girerek kişiyi tesir altına alabileceğini ileri sürmektedir. Onun gibi düşünen İslam bilginleri sar'a gibi bazı hastalıkları şeytana nispet etmelerine karşı,⁵⁸⁷ özellikle Ebû Ali el-Cübbâî, Cessâs ve Muhammed b. Ali el-Kaffâl gibi alimler şeytanın insan üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkmış⁵⁸⁸ ve şeytanın insanlara karşı bir gücünün olmadığı açıklamasını⁵⁸⁹ delil olarak kabul etmişlerdir.⁵⁹⁰ Yine Kur'an'da inkarcıların şeytanla beraber haşredileceği,⁵⁹¹ cehenneme gidenlerin onunla dostluk kurmalarından dolayı pişmanlıkları,⁵⁹² Allah'ın vaadinin gerçek olduğu kendisinin vadettiklerinin ise boş olduğu, kendisine uyanların kendi nefislerini kınamaları ve kendisinin insanları çağdırmaktan başka onların üzerinde bir etkisinin bulunmadığı kendi diliyle belirtilmektedir.⁵⁹³

İslam'ın ortaya çıkışıyla cinlerin varlığı, özellikleri ve görevleri net bir şekilde belirlenmiş olsa da Arapların yerleşik cin inanışındaki belirsizlikler ve görünmeyen varlıklara atfedilen karmaşık roller, tam olarak ortadan kalkmamıştır. Dinlerin doğup büyüdüğü kültürlerle olan güçlü bağları göz önüne alındığında, İslam'ın Arap toplumunda köklü olan cin inanışını düzelterek, mitolojik boyuttan çıkarıp gerçekçi bir zemine oturttuğu söylenebilir. Ancak, Arapların cinlerle kurdukları eski ve mitolojik evren tasavvurunun etkileri İslami dönemde de hissedilmiştir. Sözelimi Hz. Peygamber'in peygamberliğini müjdeleyen ve davasının hak olduğunu teyit eden cinlere atfedilen şiirler, o dönemde yaygın kabul görmüştür. Sonraki dönemlerde yazılan “*Delâilü'n-Nübüvve*” gibi eserlerde bu tür

⁵⁸⁵ el-Bakara, 2/275.

⁵⁸⁶ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 11; Müslim, “Selâm”, 23-25.

⁵⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/101; Ateş, *a.g.e.*, s. 236.

⁵⁸⁸ Aşkar, *‘Âlemü'l-Cin ve’ş-Şeyâfîn*, s. 62-63, 156-162.

⁵⁸⁹ İbrâhîm, 14/22.

⁵⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, s. 49. Ayrıca bkz. Ramazan Biçer, “İğvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2000, 21/525.

⁵⁹¹ Meryem, 19/68.

⁵⁹² ez-Zuhuf, 43/36-38.

⁵⁹³ İbrâhîm, 14/22.

cin şiirleri yer almıştır.⁵⁹⁴ Bu durum, İslam'ın yaratılış amacını açıkça ortaya koyduğu cinlerin, Arap kültüründeki eski şeklini koruyarak, İslam'a hizmet amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Ancak böyle bir hizmet iddiasının İslam'a rağmen İslam'a hizmetten öteye gitmeyen beyhude bir çaba olduğu ortadadır.

Sonuç olarak Klasik İslam düşüncesinde cin ve bununla ilişkili olan şeytan, iblis ve cânn kavramları bazı fırka veya kişiler tarafından mevcut olmadıkları iddia edilmekle beraber, İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından gaybî varlıklar olarak anlaşılmış ve dış dünyada mevcudiyetleri olduğu kabul edilmiştir. Bununla beraber bu varlıkların mahiyeti, temessülü, insanlarla iletişim ve ilişkiye girebilme imkanları gibi Kur'an'ın hakkında detaylı bilgiler vermediği konularda İslam alimleri arasında ihtilaflar ortaya çıkmış, kimi bilginler meseleyi akli çerçevede ele alarak cinlerin fiziki aleme müdahalesini mümkün görmezken kimileri de yaşadıkları çevre ve kültürel müktesebatın etkisiyle daha farklı yorumlar yapmış ve cinlere fiziki alemlerle irtibat açısından pay vermişlerdir. Dolayısıyla cinlerin Klasik İslam düşüncesindeki temel karakteri dış dünyada mevcudiyetleri bulunan, mükellef ve gaybî varlıklar olarak kendisini göstermiştir.

2.3.2. Cinlerle İlgili Çağdaş Yorumlar

Modern dönemde cinlerle ilgili çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Konu hakkındaki her görüşü başlıklar halinde ele almak oldukça geniş hacimli bir çalışmayı ortaya çıkaracağı ve okuyucunun meselenin odak noktasını kaçırmamasına sebep olacağı endişesinden hareketle, çağdaş dönemde cinlere bakışı; cinleri inkâr edenler ve cinlerin fiziki varlıklar olduğunu ileri sürenler şeklinde iki başlık halinde incelemeyi uygun görüyoruz.

2.3.2.1. Cinlerin Mevcudiyetini İnkâr Edenler

Modern dönemde cinlere yaklaşımlardan birisi, onların inkâr edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre cinlerin varlığının folklorik ve mitolojik bir durum olduğu ileri sürülmektedir. Bu düşünceye göre İslam öncesi kültürlerde sebebi açıklanamayan birtakım olayların faillerinin cinler olduğu kabul ediliyordu. Aynı düşünceyi paylaşan İslam öncesi Cahiliye Araplarının da bu inanca sahip olması

⁵⁹⁴ Uzunaylalı- Yanık, *Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler*, s. 187-188.

cinlerin gerçekliğine delalet etmemektedir. Nasıl ki Cahiliye Araplarının Allah dışında başka tanrılara tapmaları, bu taptikları ilahları gerçek yapmıyorsa, aynı durum var olduklarını kabul ettikleri cinler için de geçerlidir. Nitekim Kur'an Arapların cinleri Allah'a ortak koştuklarını beyan etmekte⁵⁹⁵ ve bu zihniyeti tenkit etmektedir.⁵⁹⁶ Bu itibarla da bu varlıkların gerçekliğine inanmak Kur'an'ın mesajını anlamamak anlamına gelir. Ancak Arapların Allah dışında inandıkları tanrıların gerçek olmadıkları kıyasından hareketle cinlerin de olmadığını ileri sürmek tutarlı değildir. Zira Arapların Allah dışında başka tanrılara tapmaları, o varlıkların gerçekte tanrı olmadıklarına delalet etmektedir. Yoksa Allah dışında tapılan varlıkların mevcut olmadıkları veya hayali bir vücuda sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Öte taraftan Kur'an İslam öncesi Araplarının melekleri Allah'ın kızları olarak yani bir anlamda Allah'ın ortakları olarak kabul ettiklerinden bahsetmekte ve bu inancı da reddetmektedir.⁵⁹⁷ Bu düşünceden hareketle meleklerin varlığını tartışmalı bir hale getirmek veya reddetmek ne derece doğru bir yaklaşımdır? Yine Kur'an Cahiliye Araplarının putlara tapmasını tenkit etmekte, bu putları faydası ve zararı olmayan varlıklar olarak telakki etmektedir.⁵⁹⁸ Ancak bu durum putların var olmadığını değil, ilahlık vasfına sahip olmadığını göstermektedir. Kur'an'ın bu yaklaşımından putların varlığını inkâr ettiği çıkarılamayacağı gibi, buradan hareketle cinlerin varlığını reddetmekte aynı şekilde tutarsız bir yorumdur.

Cinlerin varlığını inkâr sadedinde ortaya konan görüşlerde, Kur'an'daki cin kavramı üzerine yapılan yorumların çoğunda, mitolojik ve folklorik anlatıların etkisinde kalındığı ileri sürülmektedir. Bu da cinler hakkındaki anlayışta bazı yanlışlara yol açmaktadır. Cinlerin varlığını bu şekilde değerlendirenlerden bazıları, bu iddialarını desteklemek için bir örneğe başvurmaktadır. Buna göre Kur'an'da açık bir şekilde hem cinlerin hem de insanların Allah'a kulluk üzere yaratıldığı belirtilmektedir.⁵⁹⁹ Ancak bu düşünce sahiplerine göre bu ayet, cinlerin varlığına işaret etmekten öte, daha derin bir anlam taşımaktadır. İslam öncesi dönemde Araplar ve diğer milletler, cinler gibi görünmeyen varlıklara büyük önem verir ve onlara

⁵⁹⁵ el-En'âm, 6/100.

⁵⁹⁶ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 21-22.

⁵⁹⁷ en- Nahl, 16/57; Saffât, 37/149-155.

⁵⁹⁸ Bkz. en-Nisâ, 4/117; el-En'âm, 6/71; el-A'râf, 7/197; el-Hac, 22/73.

⁵⁹⁹ ez-Zâriyât, 51/56.

çeşitli güçler atfederlerdi. Bu ayet ise, tüm bu görünen ve görünmeyen varlıkların üzerinde tek bir hakimiyetin, yani Allah'ın hükümranlılığının olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an, bu yaklaşımı benimseyerek, tarihsel ve kültürel bağlamı dikkate almıştır. Görünmeyen varlıkların gerçekliği üzerine bir tartışma açmadan, bu varlıkların da Allah'ın kontrolü altında olduğunu ve insanların onları kontrol edemeyeceğini ifade eder.⁶⁰⁰

Cinler hakkında oryantalistler de çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Sözelimi Wilfred Cantwell Smith (ö. 2000)'e göre, cin inancı, İslam'ın tek tanrı inancıyla birleşmiş, ancak halk arasında daha geleneksel bir anlam kazanmıştır. Arapların eski animistik inançları, İslam'a geçişte bu tür doğüstü varlıkların yer almasına olanak tanımıştır.⁶⁰¹ Theodor Nöldeke (ö. 1930)'ye göre ise cinlerin Kur'an'da yer almasının sebebi dönemin kültürel bağlamının bir sonucudur. Nöldeke, Hz. Peygamberin cinlere inanmasını çevresindeki toplumun inançlarından etkilenmesi şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu inanç, tamamen halkın geleneksel düşüncelerine dayanmaktadır.⁶⁰² Cin suresini de oldukça ilginç bir şekilde yorumlayan Nöldeke, Kur'an'ın mesajının etkisini arttırmak amacıyla ortaya konan bir metin olduğunu iddia eder.⁶⁰³ Yine şarkiyatçı John Esposito, İslam'a dair temel kavramları ele alırken, İslam'daki cin inancına da yer verir. Esposito'ya göre, İslam'daki cinler, eski Arap inançlarından türemiştir ve başlangıçta halk arasında kötü ruhlar ve doğüstü varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Ona göre Araplardaki bu inanç, zamanla İslam'ın monoteist anlayışına entegre edilmiştir.⁶⁰⁴ Alman şarkiyatçı Gernot Windfuhr ise daha ilginç bir iddia ortaya atarak Orta Asya halklarının eski inançları ve İslam öncesi dönemlerdeki animistik inançların etkilerini tartışır. Ona göre, cin inancı Orta Asya'nın halk kültürlerinden İslam'a geçmiş ve zamanla İslâmi öğretilerle harmanlanmıştır. Bu inanç, eski Türkler gibi Orta Asya halklarının geleneksel inançlarını yansıtır.⁶⁰⁵ Dikkat çekici bir husus ise çağdaş dönem

⁶⁰⁰ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 22

⁶⁰¹ Wilfred Cantwell Smith, **The Meaning and End of Religion**, Harper & Row, New York, 1962, s. 132-140.

⁶⁰² Nöldeke, **a.g.e.**, s. 245-246.

⁶⁰³ Nöldeke, **a.g.e.**, s. 247.

⁶⁰⁴ John Esposito, **Islam: The Straight Path**, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 134-139.

⁶⁰⁵ Gernot Windfuhr, **Iranian and Central Asian Folk Religion**, De Gruyter, Berlin, 2000, s. 112-118.

Müslüman düşünürlerin cinler hakkındaki görüşleridir. Zira ileride detaylandıracağımız gibi özellikle modern dönem Müslüman düşünürlerinin bazıları cinlerin Arap muhayyilesinin bir ürünü olduğunu söyleyerek, bahsedilen müsteşriklerle aynı kanaati paylaşmışlardır. Buradan hareketle bu düşünürlerin oryantalistlerden etkilendikleri akla gelmektedir.

Pozitivist felsefeye göre kanıtlanamayan her şey hurafedir. Bu bakış açısıyla, cinlerin varlığına dair inançlar da hurafe olarak değerlendirilmiş ve bu inançların tarihsel bilgimiz üzerinde önemli bir etkisi olmadığı belirtilmiştir. Pozitivist filozoflar, eski Arapların da cinlere inandığını hatırlatarak, bu konuda elde ettiğimiz bilgilerin yeni bir şey ifade etmediğini savunmuşlardır.⁶⁰⁶ Bu düşünceden etkilenen kimi çağdaş düşünürler, cinlerin olmadıklarını ve Arap muhayyilesinin bir ürünü olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak Kur'ân, kendisine uluhiyet özelliği atfedilen ve Allah'a ortak koşulan şeylerin (cin, melek, şeytan vb.) bizâtihi varlıklarını değil, onlara atfedilen özellikleri reddetmekte ve bu varlıkların nitelendirildiği özelliklerin temelsiz, uydurma iddialar olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla cin, şeytan gibi varlıkların mevcut olmadıkları iddiası ile müşriklerin veya Hz. Peygamber döneminde yaşayan başka inanç sahiplerinin onlara atfettikleri özelliklerin olmamasının beyan edilmesi farklı durumlardır. Bu itibarla da müşriklerin bu varlıklara çeşitli nitelemelerde bulunmaları, bu varlıkların nesnel gerçekliğinin olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁰⁷ Öte taraftan Kur'an bu varlıkların olmadığını söylemek şöyle dursun, onların da tıpkı insanlar gibi mükellef kullar olduğunu söyleyerek, insan ve cini ubudiyet düzleminde buluşturmaktadır.

Başka bir modern dönem cin anlayışı ise onların insanın içindeki kötü tutku ve arzular olduğu, dolayısıyla bir anlamda cinlerin nesnel gerçekliklerinin inkârı şeklindeki yorumdur. Bu iddiaya göre cinlerden kastedilen ya çok kurnaz, hileci kişiler ya da insanın içindeki kötü arzu ve tutkuları simgeleyen edebi ve mistik bir

⁶⁰⁶ Edward Alexander Westermarck, **İslam Medeniyetinde Puta Tapma Devrinden Arta Kalan ve Kalıntı Halinde Yaşayagelen İtikatlar**, (Cin Bölümü), Yeni Matbaa, Ankara, 1962, s. 15

⁶⁰⁷ Kur'an'ın birçok ayetinde başta İslam öncesi dönemin en yaygın şirk çeşidi olan putlar olmak üzere, Allah'a şirk koşmanın tüm unsurlarının fayda veya zarar verme açısından etkisiz olduklarını beyan etmesi, Kur'an'ın şirk konusundaki temel yaklaşımının bir sonucudur. Bkz. el-Mâide 5/76; Yûnus 10/18, 106; er-Ra'd 13/16; Tâhâ 20/89; el-Hacc 22/13; el-Furkân 25/3,55.

kavram olduğudur.⁶⁰⁸ Hatta bu düşünce sahipleri cinlerin nesnel bir varlığının olmadığını İslam'dan önceki kültürlerden gelen mitolojik varlıklar olduklarını iddia etmektedirler. Hz. Peygamberin ise halkın bu inancını göz önünde bulundurarak, onların anlayacağı kavram ve efsanelerden yararlanmak zorunda kaldığını ileri sürmektedirler.⁶⁰⁹ Bu düşünce ise oldukça cüretkâr ve tutarsız bir iddiadır. Zira Hz. Peygamberin sırf bazı insanların Müslüman olması için eski dönemlerden tevarüs eden efsane ve mitleri kullandığı iddiasında bulunulduğunda, bunun sınırı nasıl belirlenecektir? Çünkü Kur'an'da bahsi geçen kıssaların bu düşünceye göre efsane ve mit olması gerekir. Bu anlayışın bir ölçüt ve kıstası da bulunmamaktadır. Öte taraftan Allah Resulü geldiği topluma büyük bir dönüşüm yaşatmış, birçok adet ve inancı ortadan kaldırmış, bazılarını da İslamlaştırarak revize etmiştir. Müşrikler tarafından yapılan birçok teklifi de reddetmiş ve sahîh tevhit inancını temel umdesi olarak ortaya koymuştur.

Bu düşünceye göre Kur'an cinlerin ve insanların Allah'a kul olmak için yaratıldıklarını beyan etmekte, fakat bu iki gruptan cinler gerçekte mevcut olmamalarına rağmen Kur'an onlar varmış gibi muamelede bulunmakta veya bu varlıkların varlığıyla alakalı konuyu tartışmaya bile açmamaktadır. Her türlü hurafeye karşı oldukça katı bir tutum takınan Kur'an'ın⁶¹⁰ var olmayan varlıkları varmış gibi kabul ederek onlardan bahsetmesi veya meselenin hakikatini açık bir şekilde ortaya koymaması nasıl izah edilebilir? Kur'an'ın bu konuda net bir tavır ortaya koymamasından hareketle asırlar boyu süregelen yanlış bir inancın oluşmasına neden olduğu söylenecek olursa, buna nasıl bir cevap verilecektir? Aynı şekilde yeni Müslüman olan ve cinlerden bihaber bir kişinin Kur'an'ı okuduktan sonra bu varlıkların mevcudiyetine inanması gerekeceği gerçeğinden yola çıkarak, Kur'an'ın mevcudiyeti bulunmayan varlıkları sırf ilk muhataplar daha kolay Müslüman olsun diye varmış gibi muamelede bulunduğu iddiasına nasıl cevap verilecektir? Dolayısıyla böyle bir yorumla adeta Kur'an'ın kendi inanç sistemini yerleştirmek için Arap düşüncesindeki her unsuru mitolojik veya folklorik olmasına bakılmaksızın

⁶⁰⁸ Sena, **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, s. 99.

⁶⁰⁹ Sena, **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, s. 99.

⁶¹⁰ Bkz. el-Mâide, 5/90; Yûsuf, 12/40; et-Tûr, 52/29-43; es-Saffât, 37/149-155. Ayrıca Kur'an'ın söz konusu keskin tavrının net biçimde görüldüğü diğer âyetler için bkz. el-İsrâ, 17/73-75; el-Kalem 68/8-9.

kullanmaktan çekinmediği iddia edilmiş olmaktadır. Bu da adeta savaş kazanmak için her yolu mübah gören zalim bir komutanın tavrından farksızdır. Aynı zamanda bu anlayış, İslam akaidinin Arap telakkisiyle oluştuğu iddiasının bütünen ortaya konmasından başka bir şey değildir.

Bakıldığında, İslam dini Cahiliye Arapları veya geçmiş din ve kültürlerde var olan cin inancını yoktur diyerek reddetmemiştir. Bununla beraber bu inanç kümesinin tamamını tasdik edici bir tavır da sergilememiştir. Aksine hem Cahiliye Arapları hem de geçmiş kültürlerin bu varlıklar hakkındaki aşırı yorumlarını törpüleyerek, orta bir yol tutmuştur. Buradan hareketle de Kur'an'ın kendi mesajını aktarmak için müşrik düşüncenin kabullerini kullandığı şeklindeki bir tezin savunulabilir bir tarafının olmadığı ortadadır. Böyle bir iddia aynı zamanda Kur'an'ın diğer birçok konuda verdiği bilgilerin de “*Acaba Cahiliye Arap insanı bu şekilde inandığı için mi Kur'an bu ön kabulden hareketle konuyu gündemine aldı?*” şeklinde bir düşüncenin gelişmesine ve İslam'ın temel kaynağının maddeten olmasa bile manen tahrifini gündeme getireceği aşıkardır.

Diğer bir görüş ise şeytanın dolayısıyla da cinlerin insanın nefsi (nefsi emmare) olduğu düşüncesidir. Nitekim çağdaş dönem düşünürlerinden Muhammed Abduh “*melek*” kelimesiyle ilhamın, “*cin*” kelimesiyle de vesvesenin kastedildiğini ileri sürmektedir.⁶¹¹ Bu görüşte olanlar genel olarak Kur'an'da kötülüğün insana nispet edildiği ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar.⁶¹² Bununla beraber Abduh'un yer yer bu gaybî varlıklar için mahiyetlerini bilemeyeceğimizi belirtmesinden hareketle cin ve şeytanları tamamen sembolik gördüğünü söylemek de insaf sınırlarını aşan bir durumdur. Bu itibarla onun kimi zaman nassa ittiba şeklinde tavır takındığı da görülmektedir.⁶¹³ Ancak onun ilk görüşünden hareketle böyle bir düşünceye tek taraflı bir yaklaşım nedeniyle ulaştığını söylemek mümkündür. Zira Kur'an'a göre şeytanın insan üzerinde herhangi bir tahakkümü bulunmamakta, onun gücü sadece insana vesvese vermek ve insanı bir kötülüğe davet etmekten ibarettir.⁶¹⁴ Öte taraftan Kur'an ihtiyari fiilleri insana yüklemekte ve onun karar mercii olduğunu

⁶¹¹ Muhammed Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li-İmam Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed İmare, Beyrut, 1979-1980, 4/133; Rıza, *Menâr*, 2/371-372.

⁶¹² Konu hakkındaki ayetler için bkz. en-Nisâ, 4/79; er-Rûm, 30/41.

⁶¹³ Muhammed Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 4/133-134; Rıza, *Menâr*, 2/371-372.

⁶¹⁴ el-Hicr, 15/42

beyan etmektedir.⁶¹⁵ Dolayısıyla insanın sorumluluğundan bahseden ayetlerdeki temel vurgu, insanın bu fiillerdeki belirleyici rolü nedeniyledir. Bu itibarla da insanın mesuliyetine vurgu yapan ayetlerden hareketle şeytandan kastın insan nefsi olduğu iddiası ve şeytanın dış alemde varlığının bulunmadığına bu ayetlerin delil getirilmesi yanlış bir istidlaldir. Kur'an'ın şeytan ve cinlerden bahseden ayetleri bütüncül bir şekilde okunduğunda ve bununla beraber sahih hadis kaynaklarında konu ile ilgili rivayetler incelendiğinde, cin ve şeytanların varlıklarının hiçbir te'vile mahal vermeyecek şekilde mevcudiyeti ortaya çıkar.⁶¹⁶

Çağdaş dönemde cinlere bakışla alakalı genel bir perspektif çizmek için Muhammed Esed'in konuya yaklaşımı da oldukça önemlidir. Zira onun görüşleri hem cin inkârı hem cinlerin yabancı insanlar olduğu hem de bu varlıkların enerji formu olduğu başlıkları için de uygunluk arz etmektedir. Buna göre Muhammed Esed "*Kur'an Mesajı*" adlı eserinin Ek-3 maddesinde cin terimi ve kavramına ayrı bir bölüm ayırmaktadır. Ona göre cin kavramının anlaşılabilmesi için Arap folklorunda cin kelimesine verilen anlamdan sıyrılmamız gerekmektedir. O, kelimenin Arap düşüncesinde "*tüm şer güçler*" için kullanıldığını iddia eder.⁶¹⁷ Bu anlayışın kelimenin orijinal anlamı ve kelime yapısında bulunan asıl manayı anlamaya engel olduğunu savunur. Kelimenin kökeni hakkında bilgiler verdikten sonra insan duyularına kapalı, soyut veya somut objektif bir gerçekliği bulunan varlıkları/güçleri/şeyleri gösterdiğini belirtir.⁶¹⁸ Ancak burada birkaç hususa temas etmemiz gerekmektedir. Arap folkloru olarak telakki edilen durumdan sıyrıldığımızda cin kelimesini nasıl tanımlayacağız? Zira daha önce de belirttiğimiz gibi kelimenin orijini Arapçadır. Ayrıca hitap-muhatap ilişkisi penceresinden baktığımızda Kur'an'ın nüzulü sürecinde cârî olan dilin esas alınması gerekmez mi? Bununla beraber Esed'in cin kavramını insan duyularına kapalı, soyut veya somut obje, varlık olarak anlama çabası cin kelimesinin temel anlamıyla tam olarak örtüşmemektedir. Zira daha öncede ifade ettiğimiz gibi kelimenin temel anlamı

⁶¹⁵ Âli İmrân, 3/182; Yûnus, 10/108; el-Kehf, 18/29; el-İnsân, 76/3.

⁶¹⁶ Şeytanın varlığı ile ilgili bir rivayet için bkz. Buhârî, "İlim", 38. Benzer rivayetler için bkz. Buhârî, "Bed'u'l-Halk", 11, 15; Tefsîr", 49; "Tabîr", 36; Müslim, "Mesâcid", 55; Siyâm, 40; "Eşribe" 32; "Selâm" 9, 25; "İlim", 20.

⁶¹⁷ Ancak birinci bölümde de belirttiğimiz gibi Arapçada cin kavramı melekler de dahil olmak üzere görünmeyen tüm varlıkları kapsamaktadır.

⁶¹⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1495.

“*insan algısına kapalı varlık*”, “*ins kavramının zıddı varlık*” demektir. Hem insan algısına kapalı hem de somut veya soyut varlık tanımı neye delalet etmektedir. Bu sorular hakkında Esed’in bilgi vermediği görülmektedir.

Devamında Kur’an’daki cin terimine değinen Esed, Kur’an’ın cin terimini ilkel folklorik kullanımının dışında, çok çeşitli anlamlarda kullandığını belirtmektedir. Bununla beraber Kur’an’ın en çok cin terimini “*bedensel bir varlığı olmadığından bizim bedensel duyularımızın kavrayış alanının dışında kalan ruhsal güçler veya varlıklar*” olarak kullandığını belirtmekte ve bu kavramın hem “*şeytanları*” ve “*şeytani güçleri*” hem de “*melekleri*” ve “*melekî güçleri*” kapsadığını söylemektedir. Zira “*bu kavramların tamamı duyu algularımıza kapalı varlık veya güçlerdir*” demektir.⁶¹⁹ Ancak cin kavramının melekleri kapsadığıyla ilgili Cahiliye Araplarında bu anlayışın bulunduğu, bununla beraber Kur’an’ın bu iki varlığın arasını ayırdığı, hatta meleklerin kendilerini cinlerden ayrı varlıklar olarak nitelendirdikleri, bizzat kendi dillerinden beyan edilmektedir.⁶²⁰ Esed’in ısrarla varlık ve güç kavramlarını beraber kullanması ise oldukça dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda cinler hakkındaki görüşünün muğlak kalmasına sebep olmaktadır.

Yine Esed, cin kavramının insanın ilkel fantezilerinin bir sonucu olarak “*ifrit*”, “*hayalet*” veya “*tabiatüstü*” tezahürler olarak ortaya çıktığını da iddia etmektedir. Ona göre cin terimi, Kur’an’da kimi zaman duyularımıza kapalı olan tabiat güçlerinin (buna insan tabiatı da dahildir) öz gerçeklikleri yerine, onların tezahürlerini göstermek için kullanılmaktadır. Sözgelimi o Sâffât, En’am ve Nâs surelerinde geçen cin ifadelerini⁶²¹ tabiat güçleri şeklinde yorumlamaktadır.⁶²² Bunun yanında Kur’an’ın cinlerden bahsederken akıl sahibi varlıklar için kullanılan kelimelerle atıfta bulunması, ona göre ya insanın “*şeytani güçlerle*” irtibatının

⁶¹⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, s. 1495. Konu üçüncü bölümde “Hz. Peygamber’in Cinlerle İlişkisi” bağlamında detaylıca ele alınacaktır.

⁶²⁰ Bkz. Sebe’, 34/41.

⁶²¹ “*Onlar Allah ile görülmez varlık türleri arasında da bir soy birliği yakıştırdılar. Oysa bu varlıklar iyi biliyorlar ki kendileri de mutlaka hesap yerine götürüleceklerdir.*” (Sâffât, 37/158). “*Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır. Bilgisizce O’na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Allah, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.*” (el-En’âm, 6/100). De ki: “*Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım!*” (en-Nâs, 114/6).

⁶²² Esed, **Kur’an Mesajı**, s. 1496.

sembolik olarak kişiselleştirilmesine⁶²³ ya da Kur'an'ın daima suçlayıcı ifadelerle andığı⁶²⁴ sihirbazlık, falcılık ve astroloji gibi gerçekliği veya yanılsama olduğu konusunda tartışmalar olan uygulamaların sembolü olarak kullanılır. Cin suresi 1-15 arası ayetlerde Hz. Peygambere gelen cinleri ise o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen insanlar olarak yorumlamaktadır. Sebe' Suresi 12-14 arası ayetler ve ayrıca Enbiyâ Suresi 82. ayetinde geçen Hz. Süleyman tarafından istihdam edilen cinleri ise Kur'an'ın ilk muhatap kitlelerinin zihnine nüfuz etmiş efsanelerin hatırlatılması amacı taşıdığını söyler. Bundan amaçlananın ise manevi/ahlaki veya rûhi hakikatin tasviri olduğunu kaydeder.⁶²⁵

Muhammed Esed kimi ayetlerde⁶²⁶ cin, şeytan ve melek gibi varlıkları nesnel gerçekliği olan varlıklar kategorisinden de çıkarmaktadır. Sözgelimi o, şeytanın ontolojik varlığını kimi yerlerde kötü ruh, isyancı güç, şeytani güç ve dürtü olarak tasvir etmiştir. Bu düşüncenin bir yansıması olarak Ahkâf suresindeki cin teriminden Yahudilerin kastedildiğini de belirtmiştir.⁶²⁷ Böylelikle metafizik varlıkları beşerî zihinlere indirgeyerek zorlama bir te'vilde bulunduğu müşahede edilmektedir.⁶²⁸

Sonuç olarak Muhammed Esed'in cin anlayışında belirli bir yeknesaklıktan söz etmenin güç olduğu görülmektedir. Nitekim bazı yorumlarında cinleri Yahudi ve Hristiyan bireyler yahut bilinmeyen yabancı kavimler şeklinde değerlendirdiği, bu bağlamda onları mecazî ve sosyolojik bir kategoriye yerleştirdiği dikkat çekmektedir. Ancak başka yerlerde, özellikle şeytan kavramını ele alırken, şeytanı müstakil bir varlık olarak değil; insanın içsel kötülük eğilimi, yani nefsin karanlık yönünü temsilen yorumladığı görülmektedir. Bu tutum, Esed'in cin ve şeytan kavramlarını yorumlarken hem tarihsel hem de psikolojik çözümlemelere başvurduğunu, ancak bu yaklaşımlar arasında teorik bir bütünlük oluşturmakta zorlandığını göstermektedir. Aynı zamanda onun konu hakkındaki izahlarının oldukça muğlak olduğunu da

⁶²³ Bkz. el-En'âm, 6/112, el-A'râf, 7/38, Hûd, 11/119, es-Secde, 32/13.

⁶²⁴ Bkz. el-Bakara, 2/102, el-En'âm, 6/128, 130, el-Cin, 72/5-6.

⁶²⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1496-1497.

⁶²⁶ el-Bakara, 2/14; el-En'âm, 6/112.

⁶²⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1196. "Ey halkımız! dediler, "Biz Mûsâ'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğru yola kılavuzluk eden bir kitap dinledik. (el-Ahkâf, 46/30).

⁶²⁸ İsmail Çalışkan, **Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 107.

belirtmek gerekir. Kanaatimizce Esed'in konuya bu şekilde yaklaşımı cinler hakkında bir denge kurmaya çalışmasının sonucudur.

2.3.2.2. Cinlerin Fiziki Varlıklar Olduğunu İleri Sürenler

Çalışmamızın bu başlığı altında özellikle 18. yüzyıldan günümüze kadar genelde metafizik varlıklar özelde ise cinlere nasıl bakıldığı ve bu kavrama klasik döneme göre yüklenen farklı anlamları inceleyeceğiz. Ancak böylesine geniş bir zaman diliminde tüm çağdaş dönem düşünürlerinin konu hakkındaki görüşleri detaylı olarak ele alındığında, çalışmanın hacminin genişleyeceği malumdur. Bu itibarla biz de modern dönemde cinlere bakış hakkında her fikir adamının tüm görüşlerini ortaya koyup incelemek yerine, genel bir perspektif çizme cihetine gideceğiz. Böyle bir metodun hem okuyucu açısından kolaylık hem de konunun bir ahenk içerisinde sunulması amacına matuf olduğu ortadadır.

Modern dönemde gaybî varlıklara yaklaşımda ayetlerin farklı anlaşılması ve yorumlanması başka bir problemi ortaya çıkarmıştır. Buna göre tarih boyunca İslam alimleri Kur'an ayetleri hakkında bir yorumda buldukları vakit bunu bir temele oturtmuşlardır. Böyle bir ihtiyacın hasıl olmasının esas sebebi, müfessirin indi yorumları ve ön kabullerinin bertaraf edilmesi amacıdır. Bu sebeple te'vil konusunda birçok kriter ortaya konulmakla beraber, genel olarak te'vilin geçerli ve makbul olması için temelde şu üç şartın olması gerektiği belirtilmiştir;

1- Nassın lafzının te'vil edildiği anlama ihtimali olması,

2- Lafzın zihne ilk gelen manadan başka bir anlama geleceğini gösteren sahih bir karinenin bulunması,

3- Te'vilin, manası sarih bir nassla çelişmemesi.⁶²⁹

Ancak modern dönemde ortaya konulan yorumlarda te'vil şartlarına çoğunlukla uyulmadığı müşahede edilmektedir. Zikrettiğimiz çağdaş dönem alimlerinin yorumlarına genel olarak baktığımızda herhangi bir karineye dayanmaksızın yorumlarda bulunulmakta, manası sarih olan nasslar bile zahiri anlamının çok ötesinde te'vil edilmekte ve ayetlerde geçen ifadelerin yapılan

⁶²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/21; Hâlid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 58.

yorumla uyumlu olup-olmadığı bile kimi zaman tam olarak değerlendirilmeden, çeşitli ön kabullerle nasslar zahiri anlamlarından koparılmaktadır.

Saf ateşten yaratıldıkları Kur'an'da belirtilen cinlerin gaybi varlıklar oldukları yine Kur'an tarafından beyan edilmektedir.⁶³⁰ Kur'an ve hadislerde her ne kadar cinlerin varlığı ortaya korsa da bilim ve teknolojide büyük mesafe kateden, her şeyi akıl ve mantık çerçevesine oturtmaya çalışan, beş duyu organının dışında kalan herhangi bir olguyu kabul etmeyen çağın pozitivist ve materyalist akımlarından etkilenen bir düşünceye, cinlerin varlığını anlatmanın zorluğu ortadadır. Cinlerin mevcudiyetlerini *“hurafe ve batıl inanç”* veya *“bilim tarafından deneye konu olmadığı için bilimle uyumluluk arz etmemektedir”* şeklindeki bir anlayışın sonucu olarak, *“bu tür varlıkların mevcudiyetine inanılmaz”* şeklinde bir düşünceye, bunun bir inanç konusu olduğu ve herkes tarafından deneyimlenip test edilebildiği takdirde bu konuda herhangi bir ikna çabasına zaten gerek kalmayacağını ileri sürmek mümkündür.

Geçmiş dönemlerde İslam alimleri arasında cinlerin varlığı ve mahiyetleri hakkında çeşitli tartışmalar olmakla beraber, günümüzde bu konu daha fazla tartışılmaya başlanmış kimi zaman cinlerin varlığı reddedilmiş, kimi zaman uydurma zihni varlıklar oldukları kimi zaman da mikrop, insan veya enerji formları olarak telakki edilmişlerdir. Bu itibarla biz de sırasıyla bu iddiaları başlıklar halinde ele alıp değerlendirme cihetine gideceğiz.

2.3.2.2.1. Cinlerin Mikrop Olduğunu İddia Edenler

Batıdaki bilimsel gelişmeler birçok toplumu etkilediği gibi İslam dünyasını da etkilemiştir. Bu bilimsel veriler çağdaş dönem İslam alimleri tarafından kullanılmış ve klasik İslam düşüncesindeki gaybî varlıklar hakkında da yeni yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Buna göre cinlerin çıplak gözle görülmemeleri dolayısıyla onları mikrop olarak anlayan yorumlar yapılmıştır. Nitekim Reşîd Rıza (ö. 1935) Menâr Tefsiri'nde cinler hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Yeryüzünde bit, pire ve sivrisinek gibi küçük canlılar veya yiyip-içtiğimiz bazı gıdalar vasıtasıyla bir takım görünmez mikrop, bakteri ve virüslerin*

⁶³⁰ el-Ahkaf, 46/29; ez-Zariyât, 51/56; er-Rahmân, 55/15; el-Cin, 72/1-17.

vücuda girdiği orada hızla gelişip, çoğaldıkları, bunun akabinde bu canlıların yol açtıkları öldürücü bulaşıcı hastalıkların yayıldığı bilinen bir gerçektir. Eğer bu nevi durumlar eski Mısır, Hint ve Yunan doktorlarına anlatılsaydı onlar bunları bir tür büyü, sihir ve cünûn (delilik) addederlerdi.⁶³¹ Oysa modern tıbbın tespit ettiği mikrop, virüs gibi çıplak gözle göremediğimiz bu varlıklar Hz. Peygamber'den gelen hadislerle de teyit edilmiştir.”⁶³² Konunun devamında vebanın cinlerin dürtmesi olduğunu ifade eden hadisi⁶³³ delil getiren Reşîd Rıza, cinlerin mikrop olduğunu gayet açık olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁴ O, mikropların cinlerin bir çeşidi olduğu görüşünü daha da ileri götürerek, Cin suresinin tefsirinde cinleri gördüklerini söyleyenlerin vehim ve hayale kapıldıklarını belirtmekte, cinlerin hariçte hakikatlerinin olmadığını söylemektedir.⁶³⁵ Hatta o, “Ya da bazı maymunlar gibi garip hayvanları görerek bunları cin zanneder” diyerek, bu kimselerin cinleri görmediklerini kaydeder. Yine Buhârî’de geçen Ebû Hureyre’nin sadaka hurmalarıyla alakalı rivayetini de⁶³⁶ örnek göstererek, konu hakkında sahih bir rivayetin bulunmadığını söyler.⁶³⁷ Son dönemin önemli fikir adamlarından Muhammed Gazzâlî (ö. 1996) de cinlerin mikrop olarak görülmesi konusunda Reşîd Rıza ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶³⁸

Bununla beraber Reşîd Rıza’nın cinler hakkındaki görüşleri tutarsızlık da göstermektedir. Mesela o “ğûl” olarak bilinen erkek cin kavramı için hayal ürünü olduğunu belirtmekte ve cinlerin görülemeyeceğini savunmakta, ancak aynı zamanda mikropların cinlerin bir nev’i olabileceğini dolayısıyla da görülebileceklerini ifade etmektedir.⁶³⁹ Ayrıca belirtmek gerekir ki İslam Ansiklopedisi’nde cinlerin mikroplardan ibaret olduğu görüşünde olanlar arasında Reşîd Rıza da

⁶³¹ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, 8/57.

⁶³² Reşîd Rıza, **Menâr**, 3/80-81; Merâğî, **a.g.e.**, 8/29.

⁶³³ Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, hadis no: 19528, 19707, 32/480.

⁶³⁴ Reşîd Rıza, **a.g.e.**, 3/81. Nitekim o şöyle demektedir; “Bu asırda mikroskop vasıtasıyla tespit edilip, mikrop olarak isimlendirilen canlı ve görünmez varlıkların, cinlerin bir çeşidi oldukları doğrudur. Bu mikropların birçok hastalığın sebebi oldukları tespit edilmiştir. Biz de vebâ’nın, cin çarpmasından ileri geldiğine ilişkin hadisin te’vilinde mikropların cin çeşidinden olduğunu söylemiştik.” (Reşîd Rıza, **a.g.e.**, 3/96-97.)

⁶³⁵ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, 3/96; 7/319; 8/364.

⁶³⁶ Buhârî, “Vekâlet”, 10; Tirmizî, “Sevâbu’l-Kur’an”, 3; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/423.

⁶³⁷ Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, 7/526.

⁶³⁸ Muhammed Gazzâlî, **es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne ehli’l-fıkh ve’l-hadis**, Dârü’ş-Şurûk, Kahire, 1989, s. 118, 120.

⁶³⁹ Rûmi, **a.g.e.**, 2/645-646; Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, 7/525-526.

zikredilmektedir. Fakat ifade ettiğimiz gibi Reşîd Rıza, cinlerin mikroplardan ibaret olduğunu söylememekte, mikropların cinlerin bir çeşidi olduğunu düşünmektedir.⁶⁴⁰

Mikropların cin olup-olmadıklarıyla ilgili olarak kanaatimizce kelimenin umum-husus manası da gözetilerek *onlar hem cindir hem de değildir* demek yerinde bir düşüncedir. Mikroplar cindir. Zira kelimenin sözlük anlamına bakıldığında duyu idrakine kapalı varlık anlamına gelen bu kelime, 19. yüzyıldan önceki insanlar için gaybî varlık olarak telakki ediliyordu. Bunun temel sebebi ise mikroskop gibi bu varlıkların görülmesini sağlayacak bir cihazın icat edilmemiş olmasıdır. Mikropların cinlerin bir çeşidi olduğu ile ilgili ikinci delil ise Hz. Peygamberin bazı hadislerinde çeşitli hastalıkların onların dürtmesiyle meydana geldiğini haber vermesidir.⁶⁴¹ Bu rivayetler incelendiğinde cin ve şeytanlarla ilgili olarak geçen ifadelerin günümüz tıbbi açısından, mikrop ve bakterilerle oldukça benzer olduğu görülmektedir. Dolayısıyla rivayetlerdeki bu ifadelerle metafizik manadaki cin ve şeytanların kastedilmesinin yanında, mikrop ve bakterilerin kastedilmiş olması da muhtemeldir. Zira o dönemin insanı için gayb olan mikroplara ve bakterilere dair cin ve şeytan ifadelerinin kullanılmış olması hem muhatap kitlenin anlayışı hem de ilmi gelişmişliğine son derece uygun bir kullanım olsa gerektir.⁶⁴² İkinci husus ise mikroplar cin değildir. Zira Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberden nakledilen başka bazı rivayetler incelendiğinde cinlerin mükellef oldukları, mü'mini ve kafiri bulunan, evlenip-çoğalan, ateşten yaratılmış varlıklar oldukları anlaşılmaktadır. Mikroplara baktığımızda ise bu varlıklarla görülmemeleri dışında herhangi bir benzerlikleri yoktur. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki mikroplar cin kavramının sözlük anlamından hareketle cin olarak telakki edilebilirler. Ancak Kur'an'ın mükellef

⁶⁴⁰ Kılavuz, "Cin", 8/9-10. Krş: Reşîd Rızâ, **a.g.e.**, 3/80- 81; 7/266.

⁶⁴¹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/395. İkinci bölümde konu Hastalık-Cin İlişkisi başlığı altında detaylı olarak ele alınacaktır.

⁶⁴² Ali Osman Ateş de konu hakkında şöyle demektedir: "*Mikropların henüz keşfedilemediği o dönemde Hz. Peygamber'in onlara bazı özellikleriyle işaret etmesi ilginçtir. Onların çıplak gözle görülmemeleri sebebiyle Hz. Peygamber onlara 'cin/şeytan' lafızlarıyla işaret etmeyi uygun bulmuştur. Hz. Peygamber'in hadislerinde işaret ettiği diğer bir özellikleri, onların insan sağlığı için zararlı olduklarıdır ki, Hz. Peygamber'in yiyecek ve içecek kaplarının ağzının kapatılmasına dair emirlerinden bu durum ortaya çıkmaktadır. Hadiste işaret edilen diğer özellikleri ise; onların çöplüklerde, atık maddelerde, pis yerlerde çoğaldığıdır. Bu da günümüz biliminin, mikropların üremesi ve çoğalmasıyla ilgili olarak tespit ettiği bir gerçektir. Hadislerde işaret edilen diğer bir özellikleri de bulaşıcı hastalıklara da onların sebep oldukları hususudur.*" (Ali Osman Ateş, **Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s.115)

varlıklar olarak nitelendirdiği varlıklar olmak bakımından, cin olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla cin kavramının anlam yelpazesi içindeki varlıklar umum-husus bakımından birbirlerinden farklıdır. Nitekim cinlerin mikrop olabileceğini savunan bazı çağdaş alimler bulunmakla birlikte, alimlerin büyük çoğunluğu bu konuda bunun aksini düşünmektedir. Sözelimi Fahreddin er-Râzî, şeytanın kesif bir cismi olduğunu iddia etmenin -ki kesafet ru'yeti gerektirir- cehalet göstergesi olduğunu belirtirken,⁶⁴³ Süleyman Ateş “bazılarının cinleri zararlı mikroplar zannettiklerini ancak bunun doğru olmadığını” belirtmekte,⁶⁴⁴ İbrahim Canan ise cinleri ve şeytanları, virüs ve bakteri gibi maddi varlıklarla açıklamanın büyük bir hata, şahsi, beşerî ve ârızî bir te'vil olduğunu kaydetmektedir.⁶⁴⁵

Ayrıca Kur'an'ın insan ve cinlerin farklı unsurlardan yaratıldığını beyan etmesi, bu varlıkların mikrop oldukları iddiasıyla çelişen bir durumdur. Zira Kur'an'a baktığımızda cinlerin ve insanların yaratıldıkları maddeler ayrı ayrı zikredilmektedir. Böyle açık beyanların bulunması çağdaş dönemde cinlerin mikrop oldukları inancının temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber daha önce temas ettiğimiz gibi mikropların görülmemelerinden hareketle onlar için cin lafzının kullanılması cinlerin mikroplardan müteşekkil oldukları şeklinde de anlaşılmalıdır. Zira bilindiği gibi cinler “ateşten” yaratılmış varlıklardır. Ancak günümüz biliminde ateşin bir dezenfekte ve mikropları öldürme (onlardan arındırma) görevi gördüğü bilinmektedir. Sözelimi çiğ ette veya çiğ sütte bulunan virüs ve bakterilerin yok edilmesi için kaynatma, dolayısıyla ateşle temas gereklidir. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan modern dönem düşünürlerinin mikropların cinlerin bir çeşidi olmasını söylemeleri, ateşin bu canlıları yok etmesi/öldürmesiyle bağdaştırılamayacağı için isabetli bir yorum değildir.

2.3.2.2.2. Cinlerin İnsan Olduğunu İddia Edenler

İnsanların dini inançlardaki bireysel farklılıkları, cinlere ilişkin inançlarında da kendini göstermektedir. Modern dönemde Müslüman düşünürler arasında cinlerin

⁶⁴³ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 6/12.

⁶⁴⁴ Ateş, *a.g.e.*, s. 35.

⁶⁴⁵ İbrahim, Canan, *Kütüb-i Site Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1991, 4/347. Cinlerin mikrop olup- olmadığıyla alakalı bir değerlendirme için bkz; Adem DÖLEK, “Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?” , *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 107-118.

mahiyeti konusunda bazı farklı yorumlar yapılmıştır. Bu itibarla kimi ilim adamları Kur'an ayetlerini farklı bağlamlarda değerlendirerek cinleri “*medeni olmayan insanlar*”, “*savaş esirleri*” “*Hristiyanlar*”, “*Yahudiler*”, “*Mekkeli müşrik liderler*” olarak tanımlamışlardır.⁶⁴⁶ Bahse konu düşünürler cin kavramını psikolojik veya sosyolojik bir olgu olarak ele alırken, İslami kaynaklar cinleri metafizik varlıklar olarak tanımlamaktadır. Bu yorumlar, cin kavramının tarihsel ve kültürel bağlamını yeniden değerlendirmek açısından önemlidir. Ancak, bu yaklaşımların metodolojik ve teolojik açıdan eleştirilere tabi tutulduğu da unutulmamalıdır. İslami kaynakların çoğunluğunda cinlerin müstakil ve sorumlu varlıklar olduğu vurgulanırken, bu yeni yorumlar cin kavramını daha çok insani özelliklere indirgeme eğilimindedir. Bu durum, cin inancının İslam teolojisindeki yeri ve önemi konusunda yeni tartışmalara yol açmaktadır.

Özellikle cinleri fiziki aleme indirgeme düşüncesi Hz. Süleyman'la ilgili olaylar, Cin ve Ahkaf surelerinde cinlerle ilgili kıssalarda kendisini göstermektedir. Bu ayetlerde bahsi geçen cinlerin Hz. Süleyman tarafından itaat altına alınmış insanlar⁶⁴⁷, Hz. Peygamberden Kur'an dinledikleri ve bu Kur'an'ın Hz. Mûsâ'dan sonra indirilen ve insanları hidayete erdiren bir kitap olduğunun ifade edilmesinden⁶⁴⁸ hareketle kimi alimler bu cinlerin Yahudiler olduğunu⁶⁴⁹, bilinmeyen yabancı insanlar veya vasıfsız işçiler oldukları şeklinde yorumlar yapmışlardır.⁶⁵⁰ Bunun yanında çağdaş dönemdeki kimi alimler bu yabancı kimselerin Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve bölgede tanınmayan insanlar olduğunu söylerken, kimileri ise sözü edilen bu yabancı insanların henüz gayb aleminde oldukları, gelecekte varlık aleminde vücut bulacak insanlar oldukları şeklinde yorumlamıştır.⁶⁵¹ Dolayısıyla bu ayetlerden gelecekte İslam davetine uyacak olan Yahudi, Hristiyan ve

⁶⁴⁶ Konu hakkında Muhammed Esed'in “**Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsir**” meali, Şaban Ali Düzgün'ün “**Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar**” adlı kitabı ve Hayati Aydın'ın “**Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak**” adlı makalesine bakılabilir. Ayrıca Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir** 813, Dipnot: 14a; Mustafa Öztürk, **Kur'ân-ı Kerim Meali**, 480, 2. Not.

⁶⁴⁷ Lâhûri, **The Holy Quran**, s. 849.

⁶⁴⁸ el-Cin, 72/1-5

⁶⁴⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Fethü'l-kadîr**, Matba'atü İsâ el-Babî el-Halebî, Kahire, 1964, 5/25; Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1196; Aydın, **a.g.m.**, s. 1656.

⁶⁵⁰ Bkz. Muhammed el-Behiy, **İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar**, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988, 144; Esed, **Kur'an Mesajı**, 1032, 1195.

⁶⁵¹ Lâhûri, **Meal-Tefsir**, s. 728.

müşrik kimselerin kastedildiği ileri sürülmüştür.⁶⁵² Kur'an ayetlerine bakıldığında cinlerin kendilerini saklayan, gizleyen yabancı insanlar olduğu yorumunun bu naslarla çeliştiği açıktır. Zira cinlerin yabancı insanlar olduğu şeklindeki yorumun kabulü durumunda, cinlerle ilgili tüm ayetlerin te'vil edilmesi gerektiği aşikardır. Ayrıca bu yabancı kimselerin kimler olduğu, Kur'an'ın neden bu insanlara "cin" diye hitap ettiği ve cinlerle ilgili ayetlerin ekserisinin Mekke'de nazil olması nedeniyle bu yabancı insanlar sadece bu bölgede mi mevcuttu gibi bu ve buna benzer birçok soru cevapsız kalmaktadır. Bununla beraber bu surelerde cin ifadesiyle kastedilen kimselerin insan olduklarına dair herhangi bir karine de bulunmamaktadır. Mekke döneminde yaşanan eziyetler dolayısıyla bu kimselerin kimliklerinin gizli kaldığı iddia edilse bile Medine döneminde Müslümanların yaşadıkları güven ortamından hareketle İslam'ın ilk dönemindeki bu insanların kimler olduğunun çeşitli rivayetlerle bizlere ulaşması beklenirdi. Bu varlıkların Yahudiler veya Hristiyanlar olduğu iddiası da izaha muhtaçtır. Zira Kur'an'a bakıldığında Yahudiler veya Hristiyanlardan birçok defa bahsedilmekte ve hiçbir ayette de cin ifadesiyle bu kimselere işaret edilmemektedir.⁶⁵³

Aynı şekilde cinlerin ve insanların birçoğunun cehennem için yaratılmış oldukları ile ilgili ayet⁶⁵⁴ ve Allah'ın cin ve insanlara ahirette kendilerine elçiler geldiği ile alakalı sorgulamasının anlatıldığı ayetlerde⁶⁵⁵ geçen cin ifadelerinin metafizik anlamdaki varlıklar değil, Arapların tanımadığı yabancı insanlar olduğu iddia edilmiştir.⁶⁵⁶ Bakara Suresi 275. ayette faiz yiyenlerin şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkacakları (كَمَا يَفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) ve A'râf suresi 27. ayetinde şeytan ve yandaşlarının insanların onları göremeyecekleri yerden gördükleri (إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ) gibi beyanlarda geçen "şeytan" ifadesi de çağdaş dönemde kimi müfessirler tarafından mikrop olarak anlaşılmıştır.⁶⁵⁷

⁶⁵² Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 17; Ahmet Baydar, **Kur'ân Açısından Korku ve Büyü**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 94-97.

⁶⁵³ Bkz. el-Bakara, 2/111, 113, 120, 135; Âl-i İmrân, 3/67; en-Nisâ, 4/46, 160; el-Maide, 5/18.

⁶⁵⁴ el-A'râf, 7/179

⁶⁵⁵ el-En'âm, 6/130

⁶⁵⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1032, 1195; Aydın, **a.g.e.**, s. 1658.

⁶⁵⁷ Bkz. Rızâ, **Menâr**, 3/95-96, 7/366-368, 526-527; Ateş, **Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü**, 102-103.

Modernist düşünürlerin gözle görülmeyen varlıklar hakkındaki dini metinleri insan aklına, özellikle de Batı düşüncesinin bilimsel anlayışına yakın bir anlayışla Kur'an'ın cinlere dair açıklamalarını yorumladıkları söylenebilir. Özellikle Ahkâf ve Cin surelerindeki cinlerin ayrı bir varlık grubu olduğu yorumu yerine, bu cinleri Hz. Peygamber ve o dönemki bölge insanı tarafından bilinmeyen insan toplulukları olarak yorumlamaları⁶⁵⁸, modern tefsirin pozitivist yaklaşımın etkisinde olduğunun bir yansımasıdır. Bu tür yorumlar, dini metinlerin iç dünyasına yönelik derinlemesine bir inceleme yerine, harfi harfine bilimsel açıklama arayışını yansıtmaktadır.

Son dönemde yapılan çalışmalar, konuyu daha rasyonel bir zeminde ele almaya çalışmaktadır. Özellikle Süleyman kıssasıyla ilgili bu yeni bakış açısının altında yatan nedenlerden biri, Hz. Süleyman hakkındaki bazı eski anlatıların efsanevi yönlerinin sorgulanmasıdır.⁶⁵⁹ Ayrıca, Batı'daki Kutsal Kitap incelemelerinin etkisiyle İslam dünyasında ortaya çıkan yeni Kur'an yorumlarının da bu konuya farklı bir perspektif sunduğu görülmektedir. Bu yeni yorumların, ilgili ayetlerin anlamını daha doğru bir şekilde yansıttığı iddia edilse de ne ilgili ayetlerin bağlamı ne Kur'an'ın genel anlamı ne de tarihsel ve kültürel veriler bu iddiayı desteklemektedir. Bu itibarla yapılan çalışmaların yeterli bilimsel temele sahip olmadığı söylenebilir.⁶⁶⁰

Kur'an'da ins ve cin kavramlarının beraber kullanıldığı bilinen bir husustur. “İns” kavramının “beşer” için kullanıldığından hareketle kimi modern dönem bilginleri beşer kavramını insanın akletmeden önceki (homo sapiens) dönemine işaret ettiğini ileri sürmektedir.⁶⁶¹ Aynı zamanda “ins” ve yine aynı kökten gelen “enes” kavramlarının ise vahşetin karşıtı ve medeni kimse anlamlarına geldiği belirtilir. Dolayısıyla bu düşünce sahiplerine göre, ins ve cin kavramları birbirlerinin karşıtı olarak düşünüldüğünde ins *medeniliği*, cin ise *barbarlığı* ifade eder. Buradan hareketle Kur'an'ın cinlerin zehirli ateşten yaratıldığını belirtmekle kastının bu medenileşmemiş insanın *yakıcılık ve yıkıcılık* özelliklerine bir işaret olması muhtemeldir görüşü ileri sürülmektedir. Aynı şekilde “*insiyy*” lafzının çoğulu olan

⁶⁵⁸ Maulana Muhammad Ali Lâhûri, **The Holy Quran, Lahore**, 1935, 728; Recep İhsan Eliaçık, **Yaşayan Kur'an**, İnşa Yayınları, İstanbul, 2024, 540-541.

⁶⁵⁹ Bkz. I. Krallar 10/1-4; II. Tarihler, 2:2-18.

⁶⁶⁰ Konu üçüncü bölümde detaylı olarak tartışılacaktır.

⁶⁶¹ Bu iddiaya da İnsan suresinin ilk ayeti delil getirilmektedir.

“ünâsiyy” kavramının toplu halde yaşayan insanlar anlamına geldiği, bu kavramın karşıtı olan “cinniyy” lafzının ise henüz toplumsal yaşama kültürüne ulaşamamış insanı anlattığı ileri sürülür.⁶⁶² Dolayısıyla insandan önce yaşamış olan ve kan döken varlıkların insanın henüz akletme seviyesine ulaşamamış hali olduğu ileri sürülmekte⁶⁶³ ve bu görüş bazı ayetlerle desteklenmeye çalışılmaktadır.⁶⁶⁴

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki beşer kavramıyla insanın akletmeden önceki halinin kastedildiği ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine bu kavram sözlüklerde insan türüne delalet eden bir lafız olarak kullanılmaktadır.⁶⁶⁵ Nitekim iddia sahiplerinin aksine Kur’an, insanın dış görünüşüne, yani fiziksel özelliklerine vurgu yaparak “beşer” kavramını kullanmaktadır.⁶⁶⁶ Dolayısıyla burada beşer kavramıyla insanın akletme öncesi evresi değil zahiri durumunun göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yorumun Kur’an ayetleriyle çeliştiği de görülmektedir. Zira birçok ayette inkârcılar, Kur’an’ın ilahi bir kaynak olmadığını iddia ederek, bunu Hz. Peygamber’in beşerî kimliğiyle ilişkilendirmektedir. Peygamber’in bir insan/beşer olması gerçeğini, Kur’an’ın da beşerî bir kaynak olduğunu savunmak için bir delil olarak sunmaktadırlar. Dolayısıyla müşriklerin “İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağız?”⁶⁶⁷ sözleri eğer beşer kavramı insanın akletmeden önceki evresi şeklinde yorumlanırsa “Biz, akıl yoksunu, hayvanlara yakın bir varlığa mı boyun eğeceğız?” şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda, Kur’an’da inkârcılara yöneltilen “düşünmez misiniz? akletmez misiniz?” şeklindeki ifadeler de anlamsızlaşır.⁶⁶⁸ Ayrıca Kur’an’da Hz. Peygamberin “Ben de ancak sizin gibi bir beşerim.”⁶⁶⁹ demesinin belirtilmesi, bu görüş kabul edildiğinde “ben de sizler gibi akıl yoksunu bir kimseyim” demek olacağı ve bunun da isabetli bir yorum olmadığı ortadadır.

⁶⁶² Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 19. Ayrıca bu yorum hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Ali Düzgün, **Seyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, Ankara, 1997, s. 80-85.

⁶⁶³ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 20.

⁶⁶⁴ Bkz. el-İnsân 76/1.

⁶⁶⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, 4/60.

⁶⁶⁶ İsfahânî, **el-Müfredât**, 124-125. Ayrıca bkz. el-Furkân, 25/54; Sâd, 38/71; el-Müddessir 74/25.

⁶⁶⁷ el-Kamer, 54/24.,

⁶⁶⁸ el-En’am, 6/80; Hûd, 11/30, 51; el-Enbiya, 21/67; el-Furkân, 25/7; el-Mü’minûn, 23/34.

⁶⁶⁹ Fussilet, 41/6.

Yine bu görüşte olan kimi alimlerin iddialarını desteklemek için referans gösterdiği İnsan suresinin ilk ayetine de⁶⁷⁰ kısaca temas etmek gerekirse, bu ayet tefsirlerde genellikle insanın yaratılış sürecinin erken evrelerine atfedilmekte ve insanın henüz şekillenmemiş, maddi bir varlık olarak var olmadığı döneme işaret etmektedir.⁶⁷¹ Zira her insan var olmadan önce bir hiçtir. Anne ve babadan gelen genetik kodların birleşmesiyle (sperm-yumurta) rahimde bir embriyo haline gelmektedir. Nitekim surenin ikinci ayetinde insanın katışık bir nutfeden (dölleniş yumurta) yaratıldığının beyan edilmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir. Bunun yanında Kur'an ve sünnette insanın, akıl ve şurdan yoksun bir dönem geçirdiğine dair açık bir delil bulunmamaktadır. Aksine, insanlık tarihinin Hz. Âdem ile başladığı ve Hz. Âdem'in insanın sahip olduğu tüm özelliklere sahip olduğu vurgulanır.⁶⁷² Bu nedenle, bu ayetin insanın akletmeden önceki hali olarak yorumlanması hem sonuçları hem de metodolojik yaklaşım açısından mümkün değildir.

Cin konusuna en olumsuz yaklaşılardan birisi, Hindistanlı alim Seyyid Ahmed Han (ö. 1898)'dir. Seyyid Ahmed pozitivizmin yoğun etkisi altında kalarak, beş duyu ile algılanamayan her şeyi reddetme veya farklı anlamlara yorma eğiliminde olmuştur. Ona göre, şeytan insanın kötü yönünü temsil etmektedir. O, Kur'an'daki "cin" kelimesinin bazı yerlerde "cânn" ile aynı anlama geldiğini ve kötülük, hastalık gibi olumsuz durumları ifade ettiğini savunmuştur. Diğer ayetlerde ise cin kelimesinin, çöl, tepe ve orman gibi zorlu ortamlarda yaşayan vahşi insanları göstermek için kullanıldığını ileri sürmüştür.⁶⁷³ Bu itibarla Seyyid Ahmed Han'ın cin kavramının gaybî anlamını reddederek fiziki alemde bu varlıkları aradığı

⁶⁷⁰ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً (Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.) [el-İnsan, 76/1]

⁶⁷¹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/665; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 2/377; Beydâvi, **a.g.e.**, 5/269; Yazır, **Hak Dini**, 5/5491-5493; Karaman vd., **Kur'an Yolu**, 8/516-517.

⁶⁷² el-Bakara 2/30-38; el-A'râf, 7/11-25; el-Hicr, 15/26-33; Tâhâ, 20/115-123; Sâd, 38/71-83. Ayrıca Kur'an, Hz. Âdem'in babasız yaratılmasını anlamakta zorlanan Yahudilere, benzersiz bir yaratılış örneği olarak Hz. Âdem'i gösterir. Bu karşılaştırma, Hz. Âdem'in de anne-baba olmadan yaratılmış olması nedeniyle, Hz. Âdem'in mucizevi doğumunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. (Âl-i İmrân 3/59.) İlgili hadisler için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 46; Ebû Dâvud, "Edeb", 20.

⁶⁷³ Bkz. Seyyid Ahmed Han, **Tafsir al-Qur'an**, Institute Press, Aligarh, 1892, 3/11-12; Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm**, çev. Ahmed Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 59; Abdülhamit Birışık, **Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 331.

söylenebilir. Onun görüşlerini değerlendirmek gerekirse Kur'an'ın şeytan hakkında verdiği bilgilerden hareketle onu, insanın nefsi gibi kötü yönünü temsil eden dış dünyada karşılığı bulunmayan bir kavram olarak anlamak oldukça güçtür. Zira Kur'an birçok ayetinde insan ve cin şeytanlardan bahsetmekte, insanın şeytanın aldaticılığına uymamasını telkin etmektedir. Öte taraftan cinleri zorlu şartlarda yaşayan vahşi insanlar olarak yorumlamak da oldukça güçtür. Cin kelimesinin sözlük anlamında böyle bir tanımlama olmadığı gibi, Arapçada kaba tabiatlı insana işaret etmek için genelde “*bedevi*” tabiri kullanılmakta, Kur'an ise bu kimseler için genel olarak “*el-A'rab*” kelimesini kullanmaktadır.⁶⁷⁴

Hem cinlerin inkârı hem de insan oldukları iddiası Arapça gramer kuralları gereği de mümkün değildir. Kur'an'da “*ins/nâs*” ve “*cin/cân/cinne*” on sekiz yerde birbirine atfedilerek geçmektedir. On iki yerde “*cin/cân/cinne*” kelimeleri önce geçmesine⁶⁷⁵ karşın altı ayette “*ins*” kelimesi önce geçmektedir.⁶⁷⁶ İns ve cin kavramları genelde “*vâv*” atıf harfiyle birbirine bağlanmaktadır. Arapça dil kuralları gereği bir şeyin bir şeye atfedilmesi, zikredilen hükümde ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin müşterekliğinin bulunduğu ve aynı zamanda ikisinin de birbirinden farklı olmalarını gerektirir. Zira vâv atıf harfi tertîb ve ta'kîb olmaksızın mutlak cem' ifade etmektedir. Mesela جاء زيد و عمرو (Zeyd ve Amr geldi) cümlesi muhtemel üç manayı barındırmaktadır:

- 1- Zeyd ve Amr birlikte geldi.
- 2- Zeyd ve Amr tertibe uygun geldi. Yani önce Zeyd sonra Amr geldi.
- 3- Tertibin aksine önce Amr sonra Zeyd geldi.

Bu cümleden üç anlam da çıkarılabildiğine göre burada cümlenin tam delaletini bulmak için vâv dışında başka bir karineye ihtiyaç bulunmaktadır. Zira bu üç anlamdan hangisinin anlaşılacağına dair vâv harfi tek başına yeterli değildir.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ et-Tevbe, 9/90,97,101,120; el-Fetih, 48/11,16; el-Hucurât, 49/14. Ayrıca hadislerdeki kullanımlar için bkz. Buhârî, “İman” 34; Müslim, “İman” 8, (11); Nesâî, “Siyâm”, 1, (4, 120); Ebû Dâvud, “Salât” 1, (391).

⁶⁷⁵ el-En'âm, 6/130; el-A'râf, 7/38, 179; Hüd, 11/119, en-Neml, 27/17; es-Secde, 32/13, Fussilet 41/25, 29; el-Ahkâf, 46/18; ez-Zâriyât, 51/56; er-Rahmân, 55/33; en-Nâs, 114/6.

⁶⁷⁶ el-En'âm, 6/112; el-İsrâ 17/88; er-Rahmân, 55/39, 56, 74; el-Cin, 72/5.

⁶⁷⁷ Kur'an'da takdim ve te'hîr ile ilgili geniş bilgi için bkz: Münîr Mahmûd el-Mesîrî, **Delâlatü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2005, 100-101.

Kur'an-ı Kerim'de atıf vâvı ile bağlanan kelimelerin sıralanışındaki değişikliklerin nedenleri ve bu değişikliklerin farklı anlamlara işaretini; azamet ve şeref, zaman ve yaratılışta öncelik, sebebiyette öncelik, mertebede öncelik, bağlamın delaletinde öncelik, çokça rastlanma, telaffuzun kolaylaştırılması, fâsılaların uyması şeklinde sıralamak mümkündür.⁶⁷⁸ Daha önce belirttiğimiz gibi Kur'an'da "ins/nâs" kelimeleri "cin/cân/cinne" kelimelerinden altı yerde önce gelmektedir. Ayetlerdeki bu takdim-tehiri bu varlıkların birbirlerine olan üstünlüklerine bağlamak bizce uygun olmasa gerektir. Bunun yerine bu takdim-tehiri ayetlerdeki bağlama göre öncelikli olanın ön plana çıkarılması amacıyla önce zikredilmiş olduğunu söylemek daha isabetlidir. Zira önemli ve ön planda olanı önce zikretmek, Arapların adetlerindedir.⁶⁷⁹ Bunun yanında modern dönemde Kur'an'daki "ins/nâs" ve "cin/cân/cinne" terkiplerinin geçtiği ayetleri sadece bir deyim olarak kabul edip, bunu cinlerin var olduğuna delil kabul etmeyenler de bulunmaktadır.⁶⁸⁰ Böyle bir izahın bizzat Kur'an'daki ins ve cin terkiplerinin kullanıldığı ayetler bakımından tutarsız olduğu ortadadır. Zira deyimler kalıplaşmış söz öbekleridir. Deyimlerde bulunan sözcüklerin yerlerinin takdim-tehiri bir yana o sözcükler yerine eşanlamlılarının kullanılması dahi mümkün değildir.⁶⁸¹ Bu itibarla da "ins/nâs" ve "cin/cân/cinne" terkiplerinin çeşitli formlarda ve takdim-tehirli olarak kullanılabilir olması bu ibarenin deyim olmadığını göstermektedir.

Cinlerin insanlardan farklı varlıklar olduğuyula ilgili Rahmân sûresi de oldukça önemlidir. Sûrede birçok defa tesniye kalıpta ifadeler bulunmakta ve bu ifadelerden kul oldukları anlaşılan iki türe seslenildiği görülmektedir.⁶⁸² Cinlerin yabancı insanlar olarak kabul edilmesi durumunda, Kur'an'ın modern dönemdeki iddialardan hareketle hem Mekkeli müşriklere, Yahudi liderlere, Hristiyan kimselere, sert tabiatlı insanlara hem de diğer insanlara farklı farklı şekillerde seslenmesi

⁶⁷⁸ Mesûri, a.g.e., 100-136.

⁶⁷⁹ Hatîb el-İskâfî, **Dürratü't-tenzîl ve gurratu't-te'vîl**, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Mekke, 2001, 861.

⁶⁸⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Muhammed Ersöz, "Kur'an'da 'İns' Ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfında Öncelik-Sonralık Üzerine Bir İnceleme", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi** 20/2 (Aralık 2020), 439-461.

⁶⁸¹ Hamza Zülfikar, "Deyimlerin Dilbilimsel Özellikleri ve Öğretimi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2011, C.4, S. 17, s. 307.

⁶⁸² Sûrede bahse konu ayet 31 defa geçmekte ve tamamında da "فَبَايَ الْآءِ رَبُّكُمَْا تَكْذِبَانَ" ifadesi tesniye olarak kullanılmaktadır.

gerekir ki Arap dil kuralları gereği böyle bir kullanım uygun değildir. Zira muhatap tekse ikili formda hitapta bulunmak gereksizdir. Farz-ı muhal böyle bir hitapta bulunulacaksa da bunun cin lafzıyla yapılması uygun değildir. Zira cin kavramının tek başına insanlar için kullanımı vaki değildir. Bu varlıkların mikrop olduklarının kabul edilmesi durumunda ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi sûrede birçok defa tekrar edilen tesniye formundaki ifadeler şuur ve irade sahibi, kulluk bilincine sahip iki tür varlığa hitap etmektedir. Bu itibarla da mikropların böyle bir vasıfları olmadığından dolayı onlara hitap edilmesi, dolayısıyla da onların cin olarak kabul edilmeleri mümkün değildir. Cinlerin Cahiliye Arap düşüncesinin bir ürünü olduğunu söyleyerek inkâr etme yoluna giden düşünce için ise aynı şekilde Kur'an'ın ikili formu kullanması uygun düşmemektedir. Nitekim hitap edilen varlıklardan birisi insan, diğeri ise cindir. Bu varlıklardan birinin evrende var olduğunu söyleyip, diğerrinin ise sırf kabul dolayısıyla Kur'an'ın bu şekilde bir hitapta bulunduğunu söylemek tutarlı değildir.

Son olarak “Nâs” (insanlar) kelimesinin medlûlü de kimilerince cinlerin insan olduklarına delil olarak getirilmiştir. Sözelimi erken dönem müfessirlerinden Ferrâ (ö. 207/822) Nâs suresinin “*O, cinlerden ve insanlardan olan ve insanların gönüllerine vesvese veren, sinsi vesveseci (şeytanın) şerrinden*” ayetlerini açıklarken, ayette geçen “nâs/insan” kelimesinin hem insan hem de cin için kullanılan şemsiye bir kavram olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla şeytan, cinden olan nâsa da insten olan nâsa da vesvese vermektedir. Zira bazı Arapların anlattıklarına göre kendilerine gelen cinlerden bir gruba “*siz kimsiniz*” diye sorulunca onlar, “*biz cinden insanlarız*” demişlerdir. ⁶⁸³ *جَاءَ نَفْرٌ مِنَ الْجِنِّ فَفِيلَ لَهُمْ مَنْ أَنْتُمْ فَقَالُوا أَنَا نَسٌّ مِنَ الْجِنِّ*. Ancak Fahreddin Râzî'ye göre nâs kelimesinin hem cinler hem de insanlara şamil olduğu yorumu zayıf bir görüştür. Çünkü böyle bir kullanım dil açısından uzaktır. Zira cinlere cin denmesinin sebebi gizli olmalarından dolayı, insanlar ise görüldükleri ve ortada olmaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Dolayısıyla böyle bir kullanım kelimenin va'zedilme amacıyla da uygun düşmemektedir. ⁶⁸⁴

⁶⁸³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', **Meânî'l-Kur'ân**, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1973, 3/302.

⁶⁸⁴ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 32/182.

2.3.2.2.3. Cinlerin Enerji Formları Olduğunu İddia Edenler

Çağdaş İslam düşüncesinde Kur'an'ın cinlerin mahiyeti hakkında “*karişık/hâlis ateş*” (*mâric min nâr*)⁶⁸⁵ ifadesi göz önüne alınarak, karbon asidinden müteşekkil oldukları, “*dumansız ateş*”⁶⁸⁶ ve “*zehirli ateş*”⁶⁸⁷ (*nâr-ı semûm*)⁶⁸⁷ yaratıldıkları beyan edildiği için UFO’lar, radyasyon veya enerji oldukları şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁶⁸⁸ Yine bu varlıkların zihnin psikolojik halleri olduğu, dolayısıyla dış dünyada gerçekliği olmayan varlıklar şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır.⁶⁸⁹

Cinlerin bilinçli enerjiler olduğunu iddia edenlerin⁶⁹⁰ yanında Ahmet Hulusi gibi onların maddeye nüfuz eden ışınlar olduğunu ileri sürenler de vardır. Buna göre Kur'an muhatap kitleyi göz önünde bulundurarak, “*cinleri ışıklardan yarattık*” dememiş, onun yerine geldiği topluma da uygun olarak, dumansız ateşten yaratılmış demıştır. Bu yorumla da ayete modern bir izah getirilmiştir.⁶⁹¹

Ancak tüm bu yorumların ilmi olarak temellendirildiği söylenemez. Zira duyu ötesi aleme ait bu varlıkların mahiyetleri hakkında nasların dışında bilgi alabileceğimiz bir mecra bulunmamaktadır. Nasslarda ise mahiyetleri ile alakalı ateşten yaratıldıkları dışında herhangi bir bilgi bulunmamakta ve bu ateşin mahiyeti ile ilgili bir malumat da verilmemektedir. Bahsi geçen yorumların çıkmazlarından birisi de klasik dönem İslam alimlerinin hemen hemen tamamına yakını mükellef varlıklar olan cinlerin, bu mükellefiyeti yerine getirebilmek için şuur ve iradeye

⁶⁸⁵ er-Rahmân, 55/15.

⁶⁸⁶ er-Rahmân, 55/15.

⁶⁸⁷ el-Hicr, 15/27.

⁶⁸⁸ Bkz. M. Saadettin Evrin, **Çağımızın Kur'an Bilgisi**, Ankara, 1973, 1/254; Ahmet Hulusi, **Din-Bilim Işığında Ruh İnsan Cin**, Feriât Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 61-72; M. Hans Ayberg, **Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi**, Kitesan, İstanbul, 1987, 2/69-72; Ateş, **İnsan ve İnsanüstü**, s. 19-20; Aydın, **a.g.m.**, 1632-1635.

⁶⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Çağlayan, “Ruhlarla ve Cinlerle İletişim”, **Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri**, ed. Recep Ardoğan, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017, 320-334.

⁶⁹⁰ Hans Aiberg, **Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi II**, Kitesan, Ankara, 1993, s. 71-74.

⁶⁹¹ Ahmet Hulusi, **Din-Bilim Işığında Ruh İnsan Cin**, Feriât Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 28-30. Ayrıca bu yorumdan sanki Araplar ışınları veya dumanlı ateşi bilmiyormuş gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu da oldukça ilginç bir izahdır. Zira çöl ortamında bulunan insanların ateş yaktıkları malumdur. Bununla beraber çölün berrak havası dolayısıyla gök cisimlerinin de muhatap kitle açısından görülmesi gayet olağandır. Dolayısıyla Kur'an'ın cinlerin dumansız ateşten yaratıldıkları beyanını muhatap kitlenin bilmediği varlıkları adeta bir metaforla anlattığı iddiası tutarlı bir yorum değildir.

sahip olmaları gerektiği noktasında ittifak ediyor olmalarıdır.⁶⁹² Dolayısıyla bu da modern dönemde cinlerle alakalı yorumların kabulü durumunda mükellefiyetin olmayacağını göstermektedir.⁶⁹³ Ayrıca mükellefiyetin kabulü cinlerin ruh sahibi oldukları anlamına da gelmektedir. Zira ruhu olmayan bir varlığın şuur ve idrakinden söz edilemez. Dolayısıyla şuur ve idrak ruhun varlığının tezahürüdür.⁶⁹⁴

Süleyman Ateş, cinleri ruhun maddeye kısmen yaklaştırılması ile birlikte, ruhâni tarafı ağır basan varlıklar olarak tanımlamaktadır. Ona göre cin latif cisim⁶⁹⁵ olmakla beraber, maddi yönü itibariyle hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilimi bulunan; fakat maddi ve ruhâni yönü dengeli olmadığından dolayı kötülük ve hafiflik tarafı ağır basan varlıklardır. Kanaatimizce bu açıklama “*mâricin min nâr*” ifadesiyle de uyumlu bir izahdır. Bununla beraber amelleri kendi iradelerine dayandığından dolayı mükellef varlıklardır.⁶⁹⁶ Yine Ateş, cinlerin doğum, ölüm, yaşam süreleri ve gelişmiş yapılarına rağmen düşünce ve idrak açısından insanlardan genel anlamda geride olduklarını ve karakter açısından insanlardan zayıf olduklarını belirtir.⁶⁹⁷ Bize göre Ateş’in tespitleri oldukça yerindedir. Zira Cenabı Hakk’ın yeryüzünde ahsemi takvîm⁶⁹⁸ ve halife olarak insanı yaratmış olması⁶⁹⁹, insanın diğer varlıklar karşısındaki değerine ve dolayısıyla üstünlüğüne işaret etmektedir. Bununla beraber aşağıda olma durumunun kimi zaman fiziki, kimi zaman da idrak seviyesi açısından gerçekleşmesi mümkündür. Meseleye bu açıdan bakıldığında, aynı zamanda toplum içerisinde cinlerden ve şeytanlardan korkulmasının da yersiz bir vehim olduğu anlaşılacaktır. Zira insanın kendisinden daha aşağı seviyede olan bir varlıktan sırf onu göremediği için korkması anlamsızdır.

Çağımızdaki ilmi gelişmelerden hareketle Müslüman fikir adamlarının cinleri farklı yorumlama çabaları oldukça revaçta olan bir durumdur. Müslümanların ilmi gelişmeleri takip etmeleri ve bu alana teveccühleri takdirle karşılanacak bir durum

⁶⁹² Mâtürîdî, **Te’vîlât**, 1/423-425; Pezdevi, **Usûlü’-d-Din**, s. 226.

⁶⁹³ Ayberg, **Arzdan Arşa**, 2/69-72, 85-86, 122-123; Evrin, **Çağımızın Kur’an Bilgisi**, 1/254; Çelebi, “İnsan-Cin Münasebeti”, s. 172.

⁶⁹⁴ Polat, **Kur’ân-ı Kerim’e Göre Rûhî Hastalıklar**, s. 148.

⁶⁹⁵ Tefâtânî, **a.g.e.**, 368.

⁶⁹⁶ Ateş, **İnsan ve İnsanüstü**, s. 15.

⁶⁹⁷ Ateş, **a.g.e.**, s. 30, 31.

⁶⁹⁸ et-Tîn, 95/4.

⁶⁹⁹ el-Bakara, 2/30.

olsa da gaybî varlıkları fiziki alemde arama veya inkâr etmek için bilimin kullanılması bizce metot ve konunun bilim alanıyla ilişkili olmaması nedeniyle isabetli değildir. Buna göre son yüzyılda gerçekleşen radyoaktif madde atomlarının parçalanması sonucu ortaya çıkan radyasyonun (alfa, beta ve gama ışınlarının) insan DNA'sını parçalama kabiliyetine sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da radyasyon dolayısıyla açığa çıkan bu ışınların cinlerin yaratıldıkları “*mâric*” ve “*semûm*” maddelerinden hareketle, onların radyasyon olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁰⁰ Cinlerin saf, halis ateşten yaratılmış olmaları nedeniyle çeşitli şekiller alabilmeleri mümkündür. Mahiyetlerinin kavranabilmeleri için ışına benzetilseler de anladığımız manada fizik alemdeki alfa, beta, gama ve ultraviöle (mor ötesi) ışınları⁷⁰¹ veya bildiğimiz anlamdaki ateş, kıvılcım ve köz olmadıkları ortadadır. Bu sebeple insan duyuları tarafından algılanmaları mümkün değildir. Farklı bir boyutta olmaları sebebiyle ses düzeyini aşmaları, madde içinden geçebilmeleri mümkün olan bu varlıkların, süratlerinin hızlı olması dolayısıyla hem çıplak duyu organları hem de mikroskop vb. aletlerle tespit edilmeleri mümkün değildir.⁷⁰²

Çağdaş dönemde konu hakkında Seyyid Ahmed Han'dan etkilenmiş olan Mevlâna Muhammed el-Lâhûri (ö. 1951)'nin görüşleri de oldukça dikkat çekicidir. O, insanların ve cinlerin yaratıldıkları hammaddeleri⁷⁰³ ilginç bir şekilde yorumlamaktadır. Buna göre insanın topraktan yaratılması, *ilahi emirlere boyun eğme, mizaç bakımından itaatkarlık* olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde ateşten yaratılmaktan kasıt ise mizaç olarak *asilik ve isyankârlık* anlamındadır.⁷⁰⁴ O, Rahmân sûresinde birçok defa geçen “فَبَايَ الْأَاءِ رَبِّكُمْا تُكذِّبَانِ” (Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?)⁷⁰⁵ ifadelerini de farklı bir şekilde te'vil ederek ayetteki tesniye ibarelerin Arapçada bazen anlamı güçlendirmek için kullanıldığını öne sürmektedir. Tesniye formun literal anlaşılması durumunda da hitap edilen iki grubun inananlar ve inanmayanlar veya güçlüler ve zayıflar olacağını ileri

⁷⁰⁰ Hayati Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinler”, *Cumhuriyet Üniversitesi Dergisi*, Aralık 2017, C.21, sy. 21 (3), s. 1633-1641.

⁷⁰¹ Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinler” s. 1633-1641.

⁷⁰² Haluk Nurbaki, *Kur'an'ı-Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yay., Dördüncü Baskı, Ankara 1989, s. 234-235.

⁷⁰³ Bkz. el-Hicr, 15/26-27.

⁷⁰⁴ Lâhûri, *The Holy Quran*, s. 527.(27a dipnot.)

⁷⁰⁵ Sûrede bahse konu ayet 31 defa geçmekte ve tamamında da tesniye formundadır.

sürmektedir.⁷⁰⁶ Mevlâna Muhammed, iblis ve şeytanı da nesnel gerçeklikleri olmasının ötesinde yorumlamaktadır. Ona göre Kur'an'da kötülük insanın kendi şahsıyla ilgili olduğunda *iblis* kavramı kullanılmakta, *şeytan* ise insanın diğer insanları yoldan çıkarmak için ortaya koyduğu süfli arzulara karşılık gelmektedir.⁷⁰⁷ Aynı zamanda şeytanın insan, hayvan ve cinlerden olan isyankâr tipolojilere işaret etmek için de kullanıldığını belirtmektedir. Onun gaybî varlıklar hakkındaki sabit olmayan görüşleri, konu hakkındaki fikirlerini olgunlaştıramadığını göstermektedir. Dolayısıyla bazı ayetlerde durumu tamamen mecaz ve sembolere hamledeken, bazı ayetlerin yorumunda ise gaybî varlıkların mevcudiyetine inandığı izlenimi vermektedir.⁷⁰⁸

Cinlerle ilgili en önemli ve kesin nakli delil Kur'an'ın bizzat kendisidir. Konu ile alakalı Kur'an'daki birçok ayetten hareketle cinlerin, insan ve melek dışında şuurlu bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁹ Nitekim ayetlere bakıldığında cinlerin ve insanların Allah'a kulluk için yaratıldıkları temel var oluş amacı olarak ortaya konmaktadır.⁷¹⁰ Başka bir ayet grubunda insanın kuru balçıktan, cinlerin ise dumansız/zehirli ateşten yaratıldığı kaydedilmektedir.⁷¹¹ Kanaatimizce Kur'an'ın bu ayeti cinlerin varlığı için en büyük delillerdendir. Zira bu ayet, modern dönemde cinleri farklı şekillerde yorumlayan çağdaş dönem düşünürlerinin bu varlıkları mikrop, muhatap kitlenin kabulleri sebebiyle bahse konu olan gerçekliği olmayan varlıklar veya yabancı insanlar olarak anlamasının önündeki en büyük engeldir. Özellikle Mekkeli müşriklerin kabulleri nedeniyle Kur'an'ın mevcudiyeti bulunmayan varlıklar üzerinden inancı şekillendirdiği iddiası tutarsızdır. Zira Mekkeli müşriklerin cinlerin keyfiyetleri, mahiyetleri ve yaratıldıkları unsuru bilmediklerini, hatta birinci bölümde belirttiğimiz gibi temessül edebilen, yeri geldiğinde maddi bir surete bürünebilen varlıklar oldukları şeklinde bir telakkiye sahip oldukları malumdur. Dolayısıyla Kur'an'ın insanların çamurdan, cinlerin ise ateşten yaratıldıklarını beyan etmesi, muhatap kitlenin önceden bildiği bir durum

⁷⁰⁶ Lâhûri, **a.g.e.**, s. 668.(13b dipnot)

⁷⁰⁷ Lâhûri, **a.g.e.**, s. 20.

⁷⁰⁸ Lâhûri, **The Religion Of Islam**, s. 145-146; Lâhûri, **The Holy Quran**, s. 12.(14a dipnot) karşılaştırma için bkz. Lâhûri, **The Holy Quran**, s. 466.(69a dipnot)

⁷⁰⁹ el-En'âm, 6/128; el-A'raf, 7/38, 179; Hûd, 11/119; Fussilet, 41/29; el-Ahkâf, 46/18.

⁷¹⁰ ez-Zâriyât, 51/56.

⁷¹¹ el-Hicr, 15/26-27; er-Rahmân, 14/15.

değildir. Ayrıca böyle bir kabulün Allah'ın yaratmadığı bir varlığı *yarattım* diyerek ilahlığa yakışmayacak yalan söyleme fiilini işlediğini iddia etmek anlamına geleceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Yine Kur'an'da “*Ey cin ve ins topluluğu*” şeklinde hitap edilmesi cinlerin varlığının başka bir delilidir. Yine Rahman sûresinde birçok defa tesniye formunda geçen (تَكْذِبَانَ) “*yalanlıyorsunuz*” ifadesi de iki farklı türe/topluluğa hitap edildiğini göstermektedir. Gerek sûrede tesniye formunda birçok defa yapılan tekrar⁷¹² gerekse de “*Sizin için de (hesap sorma) vaktimiz olacak, (أَيُّ النَّفْقَانِ) ey sorumluluk yüklenmiş iki varlık!*”⁷¹³ şeklindeki beyanlar, cinlerin insanlardan farklı bir tür ve sorumluluk sahibi varlıklar olduğuna delalet etmektedir. Nitekim tefsirler genel olarak buradaki hitabın, insanlar ve cinler olarak iki ayrı türe delalet ettiği konusunda ittifak halindedir.⁷¹⁴

Modern dönem düşünürlerinin cinleri inkâr veya fiziki alemde varlıklar olarak görme çabalarına karşı Kur'an'ın metafizik ve fizik alem hakkındaki tavrı da bu varlıkların gaybî varlıklar olduğuna başka bir delildir. Zira Kur'an “*Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki*”⁷¹⁵ diyerek insanın hem duyularının sınırlı olduğunu hem de fizik alemin dışında bir alem bulunduğunu belirtmektedir. Bu alemin kapsamına birçok varlık girdiği gibi cinler de girmektedir.

Buraya kadar incelediğimiz nasslardan anlaşılan şudur ki irade sahibi ve mükellef bir varlık olarak cinlerin varlığı bir realitedir. İnsandan ayrı olan ve ontolojik olarak farklı bir boyutta bulunan cinlerin, ahiret ahvalinden bahsedilen nasslarda insanlarla beraber zikredilmeleri, ilahi mesaja muhatap olmaları, bunun devamında da ahirette ceza ve mükafata ulaşacaklarının belirtilmesi, insan nesli ile aynı kaderi paylaşacaklarını göstermektedir. İçinde yaşadığımız evrende cinlerin nesnel bir varlıklarının olmadığını söyleyen düşünce, Kur'an'ın açık beyanları ile

⁷¹² er-Rahmân 14/16, 18, 21, 23, 25, 28.

⁷¹³ er-Rahmân 14/31

⁷¹⁴ Taberî, **Câmi'u'l- Beyân**, 22/215-16; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, **Bahru'l-ulûm**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., 3/383; Ebû Muhammed el-Begavî, **Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1999, 4/336; Ebû'l Fidâ İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm**, Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, 7/458; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/448; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 29/347, 360-361; Kurtubî, **el-Câmi'**, 17/169; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, **Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut, 1998, 3/414; Ebûssuûd, **a.g.e.**, 8/181; Yazır, **Hak Dini**, 7/4680-4681; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, **Tefhîmu'l-Kur'ân**, trc. Muhammed Han Kayanî vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 6/79.

⁷¹⁵ el-Hâkka, 69/38-39.

tam bir tezat oluşturmaktadır.⁷¹⁶ Zira varlık aleminde herhangi bir gerçekliği olmayan cinlerin Allah'a kulluk etmesi, Hz. Peygamberden Kur'an dinlemeleri, Hz. Süleyman'ın emrinde birtakım işleri yapmaları mümkün değildir. Eğer Kur'an'ın cinler hakkında verdiği açık beyanlar, bunun yanında akıl açısından bu varlıkların ontolojik olarak mümkün olduğu belirtilmesine rağmen bu iddia sahipleri tarafından makbul görülüyorsa, bu görüş sahiplerine cinlerin ispatı sadedinde başka söylenecek bir söz veya delil yoktur.

Klasik ve çağdaş dönemde cin anlayışını mukayese ettiğimizde ortaya çıkan temel problemin bu varlıkların nasslardan değil de bazı ön kabullerden ve kültürel mirastan hareketle anlaşılmaya çalışıldığıdır. Zira klasik dönemde cinlerle ilgili Kur'an ve sünnette belirtilen bilgilerle yetinilmemiş, eski kültürlerden de birçok anlayış ve kabuller bu inanca eklenmiştir.⁷¹⁷ Bu da İslam'ın çizdiği gaybî varlık anlayışının dışında bir portre ortaya çıkarmıştır. Çağdaş dönemde ise çeşitli saikler sebebiyle hem geçmiş kültürlerden tevarüs eden anlayışlar reddedilmiş hem de Kur'an ve sünnet yoğun bir akıl süzgecinden geçirilme ameliyesine tabi tutulmuştur. Batıdaki bilimsel ve teknolojik gelişmeler, akla biçilen rol, İslam dünyasının Batı karşısında geri kalması, kutsal kitabın demitolojizasyonu ve tarihselci bakış açısı gibi saikler sebebiyle bu varlıklar kimi çağdaş düşünürler tarafından reddedilmiş kimileri tarafından da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Dolayısıyla iki anlayışın da açmazlarının olduğu ortadadır.

Tüm bu açıklamalardan sonra cinler ve şeytanlarla ilgili Kur'an ayetlerinin tümü herhangi bir yorum yapılmaksızın alt alta sıralandığında bile Kur'an'da bu derece cin ve şeytandan bahsedilmesi dikkat çekecektir. Dolayısıyla çeşitli ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasıyla *bu varlıklar yoktur* kanaatine varmak oldukça güçtür. Öte taraftan bir an için hadislerdeki cin ve şeytanlarla ilgili bilgileri haber-i vahid olmaları, metin veya senetlerinde problemler olduğu iddiasıyla görmezden gelmeye çalışsak bile, Kur'an'da İblis, Cânn, şeytan ve cin kavramlarının geçtiği tüm ayetleri te'vil etmek gerekecek ki böyle bir durum hem nassların zahir mana üzerine

⁷¹⁶ ez-Zariyat, 51/56; el-Ahkaf, 46/29; el-Enbiyâ, 21/82.

⁷¹⁷ İkinci bölümde konu geniş bir şekilde ele alınacaktır.

birakılabılme imkanları varken indi yorumlar yapılmasına hem de ilahi kitabın manen tahrifi anlamına gelecektir.

Sonuç olarak Modern dönemde cinlerin gizli kalan bir grup insanı simgelediği,⁷¹⁸ sadece zihinde var olduğu,⁷¹⁹ insan özelliklerinin bir yansıması olduğu⁷²⁰ veya tıpkı ekvator çizgisi gibi hayali bir kavram olduğu⁷²¹ iddiaları, cinlerin gerçekliği bulunan varlıklar olduğuna dair genel inanışla çelişmektedir.⁷²² Kur'an ve sünnetten cinlerle alakalı birçok haber mevcutken onların varlığının reddedilmesi Müslüman olmaklıkla çelişen bir durumdur. Öte yandan Kur'an'a inanmayan kişiler açısından cinlerin varlığını reddetmek bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ancak hem Kur'an'a inandığını beyan edip hem de Kur'an'ın açıkça var olduğunu söylediği cinleri inkâr etmek ilahi kelamın kendisine yapılan en büyük tahriftir. Üstelik cinlerin var olmadığı konusunda inkarcıların dayandıkları en büyük ve tek delil onların görülemeyip, hissedilememeleridir. Kur'an'a inandıklarını ve Müslüman olduklarını söyleyen kimselerse bu şekilde bir iddia ile ortaya çıkmamakta, bunun yerine Kur'an'da cinlerle ilgili ifadeleri zorlama te'viller yaparak, gaybî anlamda bu varlıkların mevcut olmadığını ileri sürmektedirler. Bu durum ise bu kişileri oldukça zor duruma düşürmektedir. Böyle bir iddia konuyla ilgili ayetlerin tümünü istisnasız olarak farklı anlama çabasını gündeme getirmektedir. Bu da kimi zaman herhangi bir karineye dayanmaksızın sırf bir ön kabul sebebiyle ayetleri farklı anlamaktan öteye gidemez. Neticede günümüzdeki modern bakış açısı bir kenara bırakıldığında, cin meselesini ispatlamak için herhangi bir çabaya gerek olduğunu düşünmüyoruz. Zira nasslarda bu derece ayan beyan açıklanan bir varlık hakkında bile onların varlığı inkâr edilebiliyorsa Kur'an'da sabit olan ne vardır? sorusunu sormaktan kendimizi alamamaktayız. Ayrıca her şeyin akılla izahının revaçta olduğu günümüz toplumunda, Kur'ân nassının kontekstine ve Arap dilinin imkanlarına bakılmaksızın te'vili, metni yorumlayan kişinin talebine göre konuşturulması anlamına gelmektedir. Bu da Kur'ân'daki her ayetin geleneğin dışında anlaşılmasını pekâlâ mümkün kılmaktadır.

⁷¹⁸ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 18.

⁷¹⁹ Kılavuz, **İslam İnançında Cin**, s. 30 (İbn Sina, **Risaletü'l-Hudûd**, s. 90'dan naklen).

⁷²⁰ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 15.

⁷²¹ Düzgün, **Cin ve Şeytan Algımız**, s. 3. (3 No'lu dipnot)

⁷²² Ateş, **İnsan ve İnsanüstü**, s. 29

Burada amacımız geleneği kutsallaştırmak olmamakla birlikte, Kur'ân'ın tefsirinde ilahi vahyin indi yorumlara kurban edilmesinin engellenmesinin gerekliliğidir. Ancak konu hakkındaki ayetlerin bağlamları göz ardı edildiğinde, Kur'ân'daki çeşitli ifadeler ya Arapça lügatlerdeki en uzak anlamlarıyla ya da herhangi bir karineye dayanmaksızın alegorik olarak yorumlandığında, gaybî varlıklar da dahil olmak üzere Kur'ân metninden her türlü yorum ve düşüncenin çıkarılması mümkündür. Ancak bunun ilahi vahyin beyanı değil aksine indi yorumların tefsiri olmaktan öteye gidemeyeceği de aşikardır.

2.4. Çağdaş Dönemde Cin Algısındaki Değişimin Nedenleri

Kur'an'daki cin kavramının medlulü hakkında çağdaş dönemde yapılan yorumların çok çeşitli sebepleri vardır. Zira on dört asırlık İslam düşünce serüveninde kimi zaman şaz görüşler çıkmış olsa da Müslümanların özellikle 19. yüzyıldan itibaren birçok alanda gerilemeye başlaması ve bu gerilemenin zamanla kronik bir hal alması neticesinde, İslam münevverleri tarafından bu sorunlarla başa çıkılmaya çalışılmıştır. Bu farklı görüşlerin bahsettiğimiz dönem itibariyle ortaya çıkmasının en büyük sebeplerinden birisi, belki de temel sebebi Batı'da rönesans ve reform süreciyle başlayan Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması, diğer bir ifadeyle demitolojizasyonu çabasıdır.⁷²³ Nitekim konumuzla alakalı yazılan bazı Türkçe yayınlarda da bu tür başlıkların kullanılması bu görüşümüzü desteklemektedir.⁷²⁴

Bu itibarla modern dönem İslam düşünürlerinin farklı yorum ve düşünceler ortaya koymalarının sebepleri nelerdir? sorusu gündeme gelmektedir. Şimdi çağdaş dönem İslam düşünürlerinin cin algılarını etkileyen sebepleri inceleyeceğiz.

⁷²³ Bkz. Hasen el-Mustafavî, **et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Merkezu Neşr âsâr el-Allâme el-Mustafavî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, 2/143-147; Ahmed Ubeyd el-Kübeysi, **Mevsûatü'l-kelemeti ve ahavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1438/2017, 2/705-715.

⁷²⁴ Örneğin bkz. Cemil Kılıç, **Kur'an ve Mitoloji**, İkinci Adam Yayınları, İstanbul, 2018; Saadettin Merdin, **Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme**, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

2.4.1. Çağımızdaki Fikir Akımlarının Etkisi

Çağdaş dönemde metafizik varlıklara bakışla ilgili bir portre çizmek gerekirse, modern dönemin bilim anlayışında her şeyin maddeden ibaret olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla metafizik yoktur. Bu sebeple de özellikle konumuzla alakalı olarak baktığımızda, cinlerle ilgili ayetlere çağdaş dönemde getirilen yorumlar, genel olarak ayetin lafzi anlamı dışındaki manalara metin veya bağlam imkân vermese dahi bir şekilde ya ayet bağlamdan koparılarak ya da literal anlam göz ardı edilerek farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla ayetlerin sarih ifadeleri cinlerin gaybî varlıklar olduğu konusuna açık bir şekilde delalet etse dahi bunu reddetmek için yoğun bir çaba sarf edilmektedir.⁷²⁵ Yani bir anlamda önce kabuller meydana getirilmekte, ardından ayetlere bu ön kabuller üzerinden yaklaşılmaktadır.

Modernizm İslam topraklarında ilk etkisini batılı güçlerin askeri ve siyasi baskıları yoluyla gerçekleştirmiştir. Bu karşılaşmada sürekli olarak Müslümanlar mağlup olmuş ve bunun sonucunda Batının siyasi ve askeri üstünlüğünü kabul etmek durumunda kalmıştır. Müslümanların bu kabulünden sonraki adım ise Batının bilim ve teknolojiye de üstün olmalarına inanmalarıdır. Dolayısıyla tüm bu alanlardaki yükseliş Batının ekonomik olarak kalkınmasını sağlamıştır. Bu kazanım ve sonuçların Müslüman toplum tarafından elde edilmek istenmesi özellikle 19. yüzyılın ikinci döneminde bazı Müslüman aydınlar tarafından hissedilmeye başlanmıştır. Bu düşünürlerin önde gelenleri ise Cemaleddin Afgani, Sir Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh'tur.⁷²⁶

Aklı merkeze alıp buna mukabil her türlü kutsalı insan hayatından çıkarmayı amaçlayan Rönesans ve Reform hareketleri, insanı merkeze alarak onu fiziki ve sosyal dünyanın belirleyicisi, aynı zamanda da yönlendiricisi konumuna getirmiştir. Batıda ortaya çıkan bu düşünce toplumun hayatında sekülerleşme meydana getirmiş, 19. yüzyılın ortalarından itibaren de İslam dünyasını etkisi altına almıştır. Buna

⁷²⁵ Bkz. Eliaçık, **Yaşayan Kur'an**, s. 438-439, 651-652; Lâhûri, **The Religion Of Islam**, 145; Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, 849. (12c dipnot)

⁷²⁶ M. Sait Özervarlı, **Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)**, İsam/İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1998, 37-82; Azmi Özcan, **Pan-İslamizm/Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, İsam- İslam Araştırmaları Merkezi, 1997, 65-102.

paralel olarak da İslam dünyasında farklı düşünce ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu düşünce akımlarının bir kısmı geleneğe sarılmış, bir kısmı teslimiyetçi bir tavır takınmış, bir kısmı da modernistler olarak isimlendirilen çağın gereklerini bir realite olarak kabul ederek, Kur'an ekseninde bir çıkış yolu aramıştır. Günümüzde Kur'an algısındaki değişimlerde modernizmin büyük etkisi bulunmaktadır. Modernizmin doğuşu 1800'lü yılların son dilimi ile tarihlendirildiği gibi, 16. yüzyılda Protestanlığın ortaya çıkışına kadar da götürülmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki tabiatı gereği farklı reaksiyonlarla çeşitli bölgelerde başlayan modernizm hareketinin başlangıcının tam olarak tespit edilmesi, keskin çizgilerle ortaya konması mümkün değildir.⁷²⁷

Modernizmin karakteristik özelliklerinin ortaya konması, İslam düşüncesine etkileri ve katkıları açısından önem arz etmektedir. Bu itibarla modernizmin bir açıdan bakıldığında; hümanizm, sekülerizm ve demokrasi olarak üç temel sac ayağından oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu üç ögenin ilki insanı ve insanın yaşamdaki konumu, ikincisi devletin din ile ilişkisi, üçüncüsü ise toplumun yönetim şeklini ifade etmektedir. Dolayısıyla modernleşme bireyin ve toplumun tüm alanlardaki yapıp-etmelerini kendi kapsamına almış ve bunları sarsarak değişime uğratmıştır. Akli merkeze alan modernizm her türlü aşkın ve kutsalı bir kenara atmış, sadece insanın kendi zihni ile ortaya koyduğu dışında hiçbir değere hayat hakkı tanımamıştır. Bu süreçte sorgulama, deneysel bilgi ve akılcılık ön plana çıkmış, bilimsel bilgi gelişmiştir. Bunun bir yansıması olarak da Sanayi Devrimi başlamış ve toplum sosyal açıdan dönüşüm yaşamıştır.⁷²⁸

Modern öncesi dönemde insan tecrübesinin dışında kalan aşkın öğelere dayanan hakikat anlayışı, modernleşmeden sonra insan haklarını ve tecrübesini temel kriter olarak kabul etmiştir.⁷²⁹ Bu yaklaşım kültür ve toplumun, din ve metafiziğin egemenliğinden kurtarılmasının temeli olan sekülerleşmeyi ortaya çıkarmıştır. İnsanı zihin prangalarından kurtaran sekülerleşmenin sonucunda siyaset kutsallıktan arındırılmış, aynı zamanda tabiatın sihri bozulmuş ve değerler kutsallıktan

⁷²⁷ Inger Furseth-Pal Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. Çapcıoğlu İhsan, Aydınalp Halil, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, s. 145.

⁷²⁸ İsmail Albayrak, **Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18.

⁷²⁹ Furseth-Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş**, s. 144

arındırılmıştır.⁷³⁰ Sekülerleşme ile beraber doğaüstü varlıklara inanç ortadan kalkmış, insanların din ve dini kurumlarla ilişkisi zayıflamış, din toplum hayatından çıkarılmış, dini otorite kamusal alandan çıkarılarak bireyin alanına hapsedilmiştir. Dolayısıyla sekülerleşme ile beraber dinle alakalı konularda akıl merkeze alınmış, mevcut dini gelenekler ve kökenler sorgulanmaya başlamıştır. Sekülerleşmenin etkilediği her bölgede dini düşüncede köklü değişiklikler yaşanmış, aynı durum modern İslam düşüncesi içinde de meydana gelmiştir.⁷³¹

Modernizm ve onun doğurduğu sekülerizm sürecinde ortaya çıkan, aynı zamanda İslam düşüncesinde özellikle Kur'an algısında değişime neden olan durumlardan birisi de oryantalistlerin çalışmalarıdır. Bu çalışmaların ilmi olmasının yanında, dini ve siyasi amaçlarının olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.⁷³² Özellikle semantik, hermenötik ve tarihselcilik alanındaki çalışmalar, yeni bakış açılarının gelişmesi ve meselelere daha farklı bakılması hususunda yoğun bir baskı oluşturmuştur. Bu da çağdaş dönem İslam düşünürlerini etkisi altına almıştır.⁷³³

Modern dönemde meydana gelen olaylar İslam dünyası da dahil dünyanın hemen hemen her bölgesini etkilemiştir. İslam dünyasında yaklaşık olarak 19. asrın ortalarında başlayan bu süreç, İslam düşüncesi için bir ölüm-kalım meselesi haline gelmiştir. Son üç asırdır İslam dünyasındaki siyasi, ekonomik ve sosyal problemlerin devam ediyor olması da bu sürecin hala sürdüğünü göstermektedir. Câbiri'nin deyişiyle *"İslam dünyası kervandan geriye kalan grubundaydı artık."*⁷³⁴ İşte bu

⁷³⁰ Nakib Attas, **İslâmî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve, İslâm ve Modernizm** (Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997, s. 31

⁷³¹ Niyazi Akyüz- Şahin Gürsoy, **Modernleşme, Sekülerleşme ve Din**, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi içerisinde, Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, **Gündüz Eğitim ve Yayıncılık**, Ankara, ts. s.393; Mehmet Paçacı, **Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine**, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007, s. 271.

⁷³² Mustafa Sıbai, **el-İstişrâk ve'l-Müştşrikûn**, el-Mektebü'l-İslâmî, ts., s. 25-30; Mehmet Görmez, **"Kur'ân İslâmî ve Kitâbü's-Sünne"**, Musa Cârullah Bigiyef'in Kitâbü's-Sünne tercümesi takdim yazısı, s. III.

⁷³³ İsmail Yakıt, Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1994/1, s. 17-24; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", **Hikmet Yurdu**, 2013/1, s. 105-178; Mehmet Soysaldı, **Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi**, Fecr Yayınları Ankara, 2001, s. 184-191; Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması", **Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu**, KURAV, Bursa, 1996, s. 21-33.

⁷³⁴ Muhammed Âbid el- Câbirî, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011, s. 2225. Ayrıca bkz. Mehmet Paçacı, **Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 33;

kervana yeniden yetişme çabası içerisinde olan kimi İslam aydınları, metafizik alandaki dini konuları fiziki aleme indirme çabası içerisine girmiş kimisi de kervanın gerisinde kaldığını kabul etmeme şeklinde tavır takınmıştır. İlk grubun dinin metafizikten arındırılması amacıyla ilk olarak yaptıkları şey, gaybî varlıkların ve mu'cizelerin inkârı veya bu varlıkların fiziki alemde varlıklar olduğu ve mu'cizelerin aklileştirilmesi şeklinde olmuştur.

Aynı zamanda modernleşme İslam dünyası için bir kırılmanın başlangıcı olmuştur. Batı dünyasında edebiyat ve sanat üzerinden başlayan modernleşme, İslam düşüncesinde dini ilimlerin de doğrudan etkilendiği bir tür dini hareketler haline geldi.⁷³⁵ Bu sırada dini alanda Batı düşüncesine karşı çeşitli hareketler ortaya çıktı. Bu hareketleri üç grupta ele alabiliriz; ilki Batıdan gelen her şeyi tamamen reddeden muhafazakar ve katı gelenekçi anlayış, ikincisi İslam dünyasının geri kalmasına dinin sebep olduğunu, bu yüzden de dinden sıyrılarak tamamen Batı norm ve değerlerini kabul eden batıcı/reformist anlayış, üçüncüsü ise Batının bilim ve teknolojiadaki ilerlemesini kabul edip, kısmen gelenekçi bunun yanında da gelenekteki kimi yanlış, eksik ve hatalı uygulama ve yorumları ortadan kaldırmayı hedefleyen ıslahatçı ve tecdid taraftarı modernistlerdir.⁷³⁶

Üçüncü grubu kendi içerisinde klasik modernistler ve çağdaş modernistler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Buna göre klasik modernistleri Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Mısır'da Cemalettin Afgâni (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ (1865-1935) olarak sıralayabiliriz. Çağdaş modernistler ise günümüze daha yakın olan Fazlur Rahman (1919-1988), Muhammed Esed (1900-1992), Roger Graudy (1913-2012), Muhammed Arkaun (1928-2010), Nasr Hamid Ebû Zeyd (1943-2010) ve Hasan Hanefi (1935-2021) gibi ilim adamlarını örnek verebiliriz. Klasik modernist yaklaşımın merkezinde, İslam medeniyetini yeniden canlandırma ve Müslümanları taklit ile hurafelerden arındırarak dinin “özüne” ulaştırma gayesi yer alır. Bu gayeye hizmet etmek üzere

Süleyman Uludağ, **Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri**, (Çağdaş İslâm Düşünceleri Kitabı İçerisinde), ed. Cağfer Karadaş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 56.

⁷³⁵ Paçacı, **a.g.e.**, s. 22.

⁷³⁶ Karadaş, **Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri**, s. 31. Ayrıca bkz. Abdullah Alperen, **Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri**, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 32.

içtihat kapısının yeniden açılması, akıl ve bilim vurgusu ve Selef-i Salihin'in idealize edilmesi gibi metodolojik ilkeler benimsenmiştir. Buna mukabil çağdaş modernistlerin odağında ise dinin kendisi değil, onu tarih boyunca yorumlayan geleneksel anlayışlar ve bu anlayışları şekillendiren metodoloji (usûl) bulunmaktadır. Onların temel hedefi, bu geleneği eleştirel bir süzgeçten geçirerek daha etik, çoğulcu ve insan odaklı bir İslam anlayışı inşa etmektir. Bu hedef doğrultusunda, hermenötik (yorumsamacılık), tarihselcilik, disiplinler arası yaklaşım ve geleneğin kökten sorgulanması gibi analitik araçlar ön plana çıkmaktadır.⁷³⁷

Dolayısıyla yukarıda saydığımız birinci grupta yer alanlar klasik İslam geleneğini savunmakta, ikinci gruptakiler inanç bakımından tamamen İslam dışında yer almakta, üçüncü gruptakiler ise çeşitli baskılar dolayısıyla İslam düşüncesinde bir tecdid yapma çabası içerisine girmiş düşünürlerdir. Bizim konumuzla ilişkili olan birinci ve üçüncü grupta yer alan İslam mütefekkirlerinin konuya yaklaşımıdır. Bu itibarla çeşitli sorular sormak gerekmektedir. Buna göre on dört asırlık İslam geleneğinde çeşitli konularda farklı görüşler öne sürülmüş olsa da çoğunluğun kabul ettiği ve üzerinde ittifak kurduğu belirli hususlar bulunmaktadır. Bu konulardan birisi de cinlerdir. Ancak özellikle İslam dünyasının gerilemeye başladığı ve aynı zamanda da Batının büyük atılımlar yaptığı süreçten itibaren Müslüman alimlerin düşünce dünyasında bir kırılma yaşanmıştır. Bunun sonucunda da genel kanaatin dışında fikirler belirtme durumu özellikle de 19. yüzyıldan itibaren artmaya başlamıştır. Cinler ekseninde baktığımızda konuyla alakalı ayetler ve hadisler farklı yorumlanmakta, bazen cinlerin metafizik varlıklar olmadıkları, bazen bu lafızla kast edilenin sembolik ve temsili ifadeler olduğu bazen de muhatap kitlenin kabulleri göz önüne alınarak böyle varlıklardan bahsedildiği, ancak gerçekte bu tür varlıkların olmadığı şeklinde yorumlar yapılmıştır. Modern dönemde Kur'an algısındaki değişim temelde iki hassasiyete dayalı olarak şekillenmiştir; bunlardan ilki Kur'an-ı Kerim'in temel hareket noktası olma ve onun güvenilirliğinin şüphe götürmez olduğu,⁷³⁸ ikincisi ise İslam dünyasındaki geri kalmışlığa samimi bir çare arama

⁷³⁷ Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 33-151; Paçacı, **a.g.e.**, s. 252-260.

⁷³⁸ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 88.

çabasıdır.⁷³⁹ Yukarıda üç gruba ayırdığımız Kur'an yaklaşımlarının üçüncü grubunda yer alanları, Kur'ancılar ve Kur'an'ı temele almakla beraber birinci grubun aksine, sahih sünnet ve geleneğin sağlam verilerinden de yararlanmayı uygun bulanlar şeklinde gruplayabiliriz.

Kur'ancıların herhangi bir metodoloji takip etmedikleri, Kur'an'ı herkesin anlayabileceği ön kabulünden hareketle kendilerini Kur'an'dan arzu ettikleri yorum ve bilgileri çıkarabilecek yetkinlikte gördüklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kur'ancıların belirli bir sistem benimsemedikleri, yaşadıkları dönemin siyasi konjonktürünün bir gereği olarak ortaya çıkan, toplumun bir değer atfettiği Kur'an üzerinden bir söylem geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu sebeple de Kur'an'ı çağın düşünce yapısı ekseninde konuşturmaya çalıştıkları, çoğunlukla da onu çağın bilgi birikimine göre te'vil etme yoluna gittikleri müşahede edilmektedir.⁷⁴⁰

Dini hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırmaya çalışan bu grup "*kutsal metni, metnin kendisinden hareketle yorumlama*" yoluna gitmiştir. Bu da Batıda Luther, Calvin, Zwingli gibi din ve düşünce adamlarının kutsal kitabı yorumlarken kullandıkları metodu anımsatmaktadır.⁷⁴¹ Bu hareket Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve 1902'de Abdullah Çekrelavî (ö. 1914) tarafından "*Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân*" (Kur'ancılar) şeklinde ilan edilirken, Mısır'da bu ekolün en önemli temsilcilerinden Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) "*Nahmu'l-Kur'âniyyûn*" (Biz Kur'ancılar) şeklinde kendisini tavsif etmekte, buna karşın Ahmet Subhi Mansûr ise "*İslâmu'l-Kur'ân*" (Kur'ân İslâmî) şeklinde nitelendirmektedir. Bu hareket Türkiye'de ise mealciler olarak 1970'lerden 80'lerin sonuna kadar Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, İhsan Eliaçık, Fereç Hüdür gibi kişiler ve İktibas, Hak Söz, Kalem gibi dergiler vasıtasıyla tanınmıştır.⁷⁴² Ayrıca günümüzde Türkiye'de oldukça revaçta olan dini yenilenme hareketleri Arap dünyasında "*aklâniyyûn, hadâsiyyûn, tenvîriyyûn, müteceddidûn, nahdaviyyûn*" gibi

⁷³⁹ Mustafa Öztürk, **Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık**, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 81.

⁷⁴⁰ Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı": Kur'ân'a Dönüşten Kur'ân İslâmına, **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, Cilt XV, sayı, 28, 2010/1, s. 69, 85; Mehmet Görmez, **Kur'ân İslâmî ve Kitâbü's-Sünne**, Musa Cârullah Bigiyef'in Kitâbü's-Sünne tercümesi takdim yazısı, Ankara Okulu, 1998, s. IV.

⁷⁴¹ Şehmus Demir, **Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15.

⁷⁴² Öztürk, **Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık**, s. 134, 137; Birışık, **Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, s. 178.

isimlerle nitelendirilmekte ve birçok açıdan batıdaki kutsal kitap incelemeleriyle benzer karakter taşımaktadır.⁷⁴³ Bu grubun temel iddiası Kur'an'ın herkesin anlayabileceği bir kitap olduğu, sünnetin dinde asli bir kaynak olmadığı, İslam'ın tek kaynağının Kur'an olduğu ve Kur'an dışında dinde hüccet olarak başka hiçbir kaynağın bulunmadığı inancıdır.⁷⁴⁴

Ancak bu anlayışın sağlıklı olmadığını söylemek mümkündür. Zira bu düşünce Kur'an'ı bir hidayet rehberi olmasından ziyade, her şey hakkında bilgi veren bir kitap olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda nesnel olmak mümkün görünmemektedir. Nitekim bu düşünce sahipleri kimi zaman bazı bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve buluşlar bazen de demokrasi, laiklik, liberalizm gibi Kur'an'dan çok sonra ortaya çıkan kuram ve kavramlar için Kur'an'dan deliller getirmektedir.⁷⁴⁵ Bu da Kur'an'da bireyin aradığı her şeyi bulabileceği iddiasını gündeme getirmekte, ayetlerden aşırı ve hatalı yorumlar istinbat edilmesine sebep olmaktadır.

Kur'an'la beraber sahih sünnet ve geleneğin sağlam verilerini esas alan ikinci grubun da ortak bir metot ile hareket etmedikleri görülmektedir.⁷⁴⁶ Bu gruba göre geçmiş İslam kültürü birçok yanlış bilgi içermektedir. İslam dünyasının yeniden ayağa kalkabilmesi için bu bilgi yığınının arındırılması, dolayısıyla İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a dönülmesi ve onun temel ilkelerini anlamaya, yorumlamaya çalışırken sadece sahih rivayetlerden faydalanılması gerektiği düşüncesindedirler. Buradaki sahih hadis kavramına dikkat çekmek istiyoruz. Zira sahih hadis ifadesinden maksat İsrailiyat dışlanmalı, tasavvuf geleneğinin ıslâhı ve ahlaki standartların yükseltilmesi, içtihat kapısının yeniden açılması gibi hususlar kastedilmektedir. Dolayısıyla bu düşünce sahiplerinin temel özellikleri vahyi merkeze alıp, vahyin akılla çelişmeyeceğinden hareketle bir sistem kurmaktır. Bunun yanında eğer varsa diğer sağlam kaynaklar ve tecrübelerin değerlendirilmesi, bunun sonucunda da Batı düşüncesiyle mücadele etme ve kurdukları bu sistemi İslami bir kimliğe büründürerek içselleştirme çabası yatmaktadır. Zira modernist düşüncenin

⁷⁴³ Mahmud b. Ali b. Ahmed el-Bu'dânî, **Mevkîfü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Muâsır Min Ulûmi'l-Kur'ân Ve Usûli't-Tefsîr**, Merkezü't-Tefsîr el-Kur'âniyye, Riyad, 2015, 1/29-35.

⁷⁴⁴ Bkz. Görmez, **a.g.e.**, s. II.

⁷⁴⁵ Öztürk, **a.g.e.**, s. 226.

⁷⁴⁶ Karadaş, **Günümüzde İslâm Düşüncesinin Problemleri**, s. 32.

temel hedefi Batının her alandaki baskılarına karşı mücadele ve iç bünyeye bir dinamizm kazandırmaktır. Bu düşüncede Kur'an ve sünnet ışığında oluşturulan tarihi mirasın ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilmesi, günümüz Müslümanının hayatı için yeniden yorumlanması ve Müslüman toplumun problemlerine cevap verecek bir karaktere büründürülmesi gerekmektedir.⁷⁴⁷ Bu düşünce sahipleri sünnet ve geleneği açıkça reddetmemekle beraber daha çok meseleyi Kur'an ekseninde ele almaktadırlar. Bu tecdid akımını kendi kültür geçmişimize dayandırabileceğimiz gibi büyük ölçüde Batı düşüncesi etkisinde ve ona karşı geliştirilen bir reaksiyondan kaynaklandığı da açıktır.⁷⁴⁸

Modernist düşüncenin iki grubunu da incelediğimizde birçok ortak özelliklerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; Kur'an merkezci oldukları iddiası, Kur'an dışındaki kaynaklara ihtiyatlı yaklaşımları, Kur'an'a akıl temelli yaklaşımları, içtihat vurgusu, bid'at ve taklit karşıtlığı, geçmiş dönemdeki Kur'an ve tefsir birikimlerinin yetersizliği fikri,⁷⁴⁹ tasavvufi yorumlara ağır eleştiriler, ahlaki konulara daha fazla öncelik verilmesi, sosyal ve siyasal alanlara (kadının şahitliği, cihad, çok eşlilik, miras, faiz vb.) hitap ettiği düşünülen ayetlere daha fazla önem verilmesi ve konumuzla doğrudan irtibatlı olan gaybî varlıklara ve Kur'an kıssalarına klasik anlayıştan farklı yaklaşımlar sergilemeleri⁷⁵⁰ modern dönem Kur'an algısının genel özellikleridir.

Buradan hareketle modern dönemdeki Kur'an'a yaklaşımlarda toplumsal problemleri Kur'an ekseninde çözüme düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünce sahipleri

⁷⁴⁷ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler I**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara, 2000. s. 94; S. Mehmet Aydın, "Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi", **İslâmî Araştırmalar**, IV, sayı, 4, s. 274.

⁷⁴⁸ Daniel W. Brown, **İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 42, 56, 57, 59, 71; Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010, s. 51.

⁷⁴⁹ Subhi Salih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru'l-İlm**, Beyrut, 1988; s. 334-340; Enver Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", **Atatürk üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi**, 2001/1, s. 87-107.

⁷⁵⁰ Bkz. Mennâ' Halîl el-Kattân, **Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müesssetü'r-Risale, 1993, Beyrut, s. 309; J.M.S. Baljon, **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s. 37; Şaban Karataş, **Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 38-46; Bkz. Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 77-100; H. Yusuf Yılmazoğlu, **Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hamid Ebû Zeyd Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006. Abdullah Acar, "Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı IX, 2007, s. 97-151.

bunu yaparken gelenek ve sünnete eleştirel bir yaklaşım sergilemiş, ancak Kur'an'dan hareketle yeni bir bakış açısı geliştirilmesi dışında, üzerinde ittifak ettikleri herhangi bir düşünce bulunmamaktadır. Bunun bir yansıması olarak da çözüm önerilerinde bir intizam ve ahenkten de söz edilemez. Dolayısıyla modern Kur'an yorumcularının zihin dünyası oldukça karışıktır. Fakat burada buldukları toplumu ihya etme gayretiyle ortaya koydukları samimiyet ve çabadan kuşku duyulmamalıdır. Ancak bu durum Kur'an ekseninde hareket ettiklerini iddia ederek ortaya koydukları her görüşün doğruluğunu da garanti etmez. Ortaya koydukları düşüncelerin tutarlı olup-olmaması bir yana, bu görüşleri serdederken dış tesirlerin baskısı altında oldukları da zaman zaman tepki görmelerine neden olmuştur.⁷⁵¹

Sözgelimi, modern dönem Kur'an yorumcularının zihin karışıklığına çalışmamızın konusu da verilebilir. Bakıldığında bu düşünce sahiplerinin her birisi cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar hakkında yorum yaparken tek hedeflerinin onları gayb alanından çıkarmak olduğu görülmektedir. Bu sebeple de çağdaş dönem Kur'an yorumcuları bu varlıkları bazen yabancı, vahşi insanlar, bazen insanın iç güdülere bazen de gerçekliği olmayan hayali varlıklar olarak yorumlamaktadır. Burada temel hedef adeta bu varlıkların metafizik alanda bir gerçekliklerinin olmadığını kanıtlanmasıdır. Bu gayelerinin bir sonucu olarak da konu hakkındaki ayet ve hadisler kimi zaman hiçbir karineye ve Arapça gramer kuralına bağlı kalınmaksızın aşırı ve bâtını denebilecek türde te'villere maruz kalmaktadır.

Modern döneme gelinceye kadar genel olarak Kur'an kıssaları ve Kur'an'da mevzu bahis edilen gaybî varlıklar, yaşanmış olaylar ve realiteleri bulunan varlıklar olarak algılanmıştır. Ancak bu dönemle beraber doğu ve batıda bu kıssalara farklı yaklaşan ve gaybî varlıkları farklı şekillerde yorumlayan ilim adamları ortaya çıkmıştır. Sözgelimi Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılması, bizzat bu kişileri değil insan karakterini temsil ettiği, Ashab-ı Kehf, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, Hz. İsa'nın Kur'an'da bahsedilen mu'cizeleri, Hz. İbrahim'in ateşe atılması

⁷⁵¹ Yusuf el-Karadavi, **İslam'da Halka Dönük Tefsir ve Dinin Yorumlanması**, Darü'l-Vefa, Kahire, 2007, s. 112-127; Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi**, 3. Baskı, Damla Yayınları, İstanbul, 1992, s. 225-238; Hayreddin Karaman, "Tarihsellik Tartışmaları ve Kur'an," **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Cilt 15, Sayı 3, 2002, s. 5-20; Haşim Kırbasoğlu, "Modern Tefsir Yönelimleri ve Eleştirisi," **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 16, 2009, s. 227-230; Hasan Duman, "Tefsir Geleneği Bağlamında Modern Yorum Problemi," **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt 41, Sayı 1, 2005, s. 47-65.

gibi klasik kaynaklarda olağanüstü durumlar olarak bahsedilen hadiselerde, bir harikuladeliğin olmadığı ileri sürülmüştür.⁷⁵² Yine Hz. İbrahim'in Allah'tan ölülere nasıl dirilttiği ile alakalı talebi ve insanın halife olarak yaratılması durumu gibi hadiseler temsil kabilinden semboller olarak yorumlanmıştır. Kur'an'daki kıssalara bu şekilde bakanların yanında bu kıssaların tarihi gerçekliğe uymalarının zorunlu olmadığı, zira Kur'an'ın amacının tarihi bilgiler vermek olmadığını ileri sürenler de olmuştur.⁷⁵³ Böyle bir düşüncenin ise Kur'an'da aslı ve gerçekliği olmayan anlatılar olduğunu söylemekten farkı yoktur.

Sonuç olarak batıda kutsal kitap için demitorolojizasyonun (mitolojiden arındırma) başlamasıyla beraber, kutsal kitaptaki birçok anlatı ve kısaca farklı şekillerde yorumlanmış, tarihsel gerçekliklerinin olup-olmadığı tartışılmış, temsil ve çeşitli semboller oldukları kanaati yaygınlık kazanmıştır. Batıdaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerden etkilenen ve İslam dünyasının geri kaldığını düşünen çağdaş dönem ilim ve fikir adamları da aynı durumu Kur'an-ı Kerime uygulamaya çabalamışlardır. Ancak batıdaki bu mitolojiden arındırma çabasının başarısızlığı bizzat konu üzerinde çalışan Samuel Henry Hooke (ö. 1968) gibi kişiler tarafından dahi itiraf edilmiştir. Nitekim o şöyle demektedir; *“Hristiyanlığı mitos öğelerinden arındırma girişimi herhangi bir zaman diliminde başarıya ulaşabileceğe benzemiyor.”*⁷⁵⁴

2.4.2. İslam Dinini Farklı Toplumlara Kabul Ettirme Çabası

İnsan tabiatı itibariyle, benimsediği inanç ve görüşü başkalarının da kabul etmesini isteyen bir varlıktır. Buradan hareketle karşı tarafı ikna etme çabası oldukça fazladır. Bu sebeple kimi zaman karşı taraf üstünde baskı kurarak düşüncesini kabul ettirme yolu izlendiği gibi kimi zaman da karşı tarafın benimsemesi için bu inanç veya düşüncenin yumuşatılması ve böylelikle de kabul edilebilir hale getirilmesi

⁷⁵² Nasr Hamid Ebû Zeyd, **İslami Tefsirin Yeniden İnşası**, Anka Yayınları, İstanbul, 2006, s. 71-75; Fazlur Rahman, **Major Themes of the Qur'an**, University of Chicago Press, Chicago, 2009, s. 19-24; Fazlur Rahman, **İslam ve Modernizm Arasında**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1990, s. 85-88; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Modern Yönelimler**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 165-168; Muhammed Arkoun, **İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 101-105.

⁷⁵³ Bkz. Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara Okulu, 2010, s. 77-100; Karataş, **Muhammed Ahmed Halefullah'ın Eser ve Görüşleri**, s. 38-46; Acar, “Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları”, s. 97-151.

⁷⁵⁴ Samuel Henry Hooke, **Ortadoğu Mitolojisi -Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları-**, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 198.

sağlanır. Müslümanların uzun bir süre ilim ve ilerlemede bayraktarlık yapmaları karşı tarafa inanç ve düşüncelerini benimsetmek amacıyla herhangi bir taviz vermelerine gerek bırakmamıştır. Zira baskın toplumun böyle bir duruma tevessülde bulunma ihtiyacı bulunmamaktadır. Ancak durumun tam tersine dönmesi ve Müslümanların ilim ve gelişmişliklerinin akamete uğraması, modern dönemde çeşitli problemlere sebep olmuştur. Bunun yanında oryantalistlerin İslam hakkındaki çeşitli eser ve görüşleri de bu dönemdeki İslam düşünürleri üstünde büyük bir tesir bırakmıştır. Bu da İslam'ın temel kaynaklarında bulunan ve bin dört yüz yıllık mükteşebatın tenkidine zemin hazırlamıştır. Hem batıdan etkilenme ve batının bilimsel metodunu benimseme hem Müslümanların geri kalması hem de batıyla aynı seviyeye gelme çabası dinin kaynaklarının batı metodolojisiyle okunmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Batı taklit edilerek ilerleme kaydedilmeye çalışılmıştır. Batı'nın pozitivist düşünceye dayanan rasyonel yaklaşımı, modern söylemleri derinden etkilemiştir. Bu etki, Kur'an'daki birçok metafizik kavrama yönelik yeni yorumlarda açıkça görülmektedir. Özellikle, modern aklın uzak durduğu ve hoş karşılamadığı konuların başında “mu'cize” ve gaybî varlıklar gelmektedir. Sözelimi Mısır'da hocası Muhammed Abduh'un izinden giderek rasyonel söylemleri daha da genişleten Reşîd Rızâ'nın mu'cizelere dair görüşleri bu durumu açıkça göstermektedir. O, Hz. Mûsâ'nın âsa mucizesini konu alan Şuarâ sûresi 30-33. ayetlerini örnek göstererek, Kur'an'da bu tür mucizelerin anlatılmamış olması halinde Avrupa'daki liberal düşünürlerin İslam'a yönelme ve Müslüman olma eğilimlerinin daha yaygın olacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Reşîd Rızâ'nın bu görüşünün mefhumu muhalifi Kur'an'daki hissi mucizelerin, akıl ve bilime dayalı Avrupa düşüncesinin İslam'ı kabul etmesinde bir engel oluşturduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, Rızâ'ya göre kevnî mu'cizeler de rivayet, sıhhat ve delalet açısından birçok şüphe barındıran ve te'vile açık hususlardır.⁷⁵⁵ Çünkü Kur'an'da anlatılan mu'cizeler, günümüzün bilimsel anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Bu durumu aynı şekilde Kur'an'da mevcut bulunan metafizik varlıklar için de düşünmek için herhangi bir engel yoktur.

⁷⁵⁵ Reşîd Rıza, **Menâr**, 11/155.

Nitekim aynı konuda Arkoun da mu'cize ve metafizik anlatıların modern insanın akılcı yapısıyla çeliştiğini, bu unsurların Kur'an'dan ayıklanması durumunda daha evrensel ve rasyonel bir dinî anlatı oluşturulabileceğini savunur.⁷⁵⁶ Yine Ebû Zeyd'a göre, Kur'an'daki bazı anlatılar (örneğin cinler, melekler, şeytan gibi varlıklar) o dönemin kültürel anlayışları çerçevesinde değerlendirilmeli ve simgesel bir anlam taşıdığı düşünülmelidir. Bu yaklaşım, modern insanın akılcı bakış açısıyla dini kabullenmesini kolaylaştırmayı amaçlar.⁷⁵⁷ Fazlur Rahman da özellikle mu'cizeler konusunda aynı kanaati paylaşmaktadır.⁷⁵⁸ Ayrıca Riffat Hassan ve Rashid Halidi gibi modern dönem İslam düşünürleri de İslam'ın metafizik dilinin modern birey tarafından sembolik olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bununla beraber İslam'ın modern dünyada siyasi ve toplumsal olarak meşruiyet kazanmasının, metafizik öğelerin değil, adalet, özgürlük ve toplumsal eşitlikle mümkün olduğu kanaatini paylaşmaktadırlar.⁷⁵⁹

Kur'an ayetleri incelendiğinde birçok ayette ilahi hitabın hidayet kaynağı olduğu beyan edilmesine rağmen “*şu olay Kur'an'da anlatılmıyaydı*” gibi bir anlayış, Allah'a din öğretmekten başka şekilde izah edilebilecek bir durum değildir. Ancak burada göz ardı edilen durum ise Allah'ın anlatmakta herhangi bir beis görmediği, hatta hak ve hakikat olarak nitelendirdiği varlık veya olayları “*keşke olmasaydı*” şeklinde bir anlayışla farklı şekillerde yorumlamaya çalışmaktır. Aslında böyle bir temenni bile modern dönem düşünürlerinin gaybî varlıklar ve mu'cize gibi akılla kavranmaları zor olan varlık ve olguları, farklı şekillerde anlayacaklarının bir delilidir. Zira “*keşke Allah bundan da söz etmeseydi*” şeklindeki bir temenni elbette ki bahsi geçen konularda bu düşünürlerin farklı yorumlar yapacaklarını göstermektedir. Buradan hareketle de daha önce belirttiğimiz gibi modern dönemde önce kabuller ortaya çıkmış, ardından naslar bu kabullere göre zorlama dahi olsa yorumlanmıştır. Şunu kabul etmek gerekir ki Batının rasyonalist anlayışının yoğun baskılarına maruz kalan çağdaş dönem Müslüman düşünürleri, Kur'an'ın birçok

⁷⁵⁶ Arkoun, **a.g.e.**, s. 94-102.

⁷⁵⁷ Nasr Hamid Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 112-117.

⁷⁵⁸ Bkz. Fazlur Rahman, **İslam ve Modernizm Arasında**, s. 91-95.

⁷⁵⁹ Riffat Hassan, “Feminism in Islam,” **The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought**, ed. Ibrahim Ebû-Rabi', Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 420-425; Rashid Khalidi, **Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East**, 1. Baskı, Beacon Press, Boston, 2004, s. 128-133.

yerinde geçen ve rasyonel Batı aklıyla uyuşmayan mu'cize ve melek, şeytan, cin gibi gaybî hususları şüpheli ve te'vilci bir zemine oturtmuştur. Bununla birlikte, modern dönemdeki bu entelektüel çabaların temelinde, saf bir özgür ve özgün düşünce arayışından ziyade, Batı medeniyeti karşısında yaşanan mağlubiyet hissi ve derin bir yetersizlik duygusunun yattığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda geliştirilen düşünceler, bu medeniyet krizini ve onun yarattığı psikolojik ezikliği aşmaya yönelik bir savunma mekanizması ve bir çıkış stratejisi olarak da okunabilir.

Bu Müslüman düşünürlerin Batı normlarıyla İslam dinini değerlendirme çabaları İslam'ı, özelde Batı genelde ise çağın insanına daha rahat anlatma ve İslam'ı salt akli düzleme çekme çabası olarak tezahür etmektedir. Ancak bu da şöyle bir problemi beraberinde getirmektedir ki toplumlar da tıpkı insanlar gibi değişir ve dönüşüme uğrar. Böyle bir değişme gerçekleştiğinde İslam'ın temel kaynakları gelecek dönemin modernist düşünürleri tarafından yeniden mi yorumlanacaktır? Böyle bir yorumlama ameliyesi gerçekleştiğinde hangisinin isabetli olduğuna kim ve nasıl karar verilecektir?

2.4.3. Anlatı Kültürü ve Hurafeler Nedeniyle Oluşan Cin İnkârı

İnsanoğlu tarih boyunca duyduklarını ve gördüklerini bir şekilde sonraki nesillere aktarma çabası içerisinde olmuştur. Ancak bu aktarım yapılırken, aktarılan şey zaman içerisinde yazıya geçirildiğinden, bazen eklemeler bazen de eksikliklerle beraber toplum zihninde yer edinmiştir. Konumuzla alakalı olarak baktığımızda ise özellikle halk arasında kişisel tecrübelerin ve anlatıların oldukça mebzul olduğu ortadadır. Sözelimi toplumda cinler ve şeytanlarla ilgili bir konu açıldığında, mecliste bulunan kişilerden birçoğu bu varlıklarla alakalı ya kendi başına geldiğini iddia ettikleri ya da konu hakkında duydukları birçok olayı orada anlatmaktadır. Dolayısıyla toplum içerisinde cin ve şeytanlarla ilgili birçok anlatı ve batıl inancın bulunduğu görülmektedir. Bize göre toplum içerisinde yüzyıllardır süre gelen bu anlatılar, yanlış cin inancını besleyen en büyük kaynaklardan birisidir. Bu durumlar uzun müddet toplum içerisinde anlatılageldiğinden dolayı, bir realitesi varmış gibi algılanmaktadır. Bu sebeple cin inkarına, hurafe ve anlatıların etkisinin incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca belirtmek gerekir ki biz çalışmamızda sadece cin inancı ile alakalı hurafe ve yanlış inanışları ele almaya çalıştığımızda dahi oldukça

hacimli bir çalışmanın ortaya çıkması mümkündür. Bu itibarla konunun daha fazla uzamaması için bu inançla alakalı bazı yanlış ve batıl inançlara temas etmekle iktifa edeceğiz. Bu incelemeyi yaparken de tarihsel süreci takip ederek öncelikle Cahiliye dönemi, ardından İslami dönem ve son olarak günümüz toplumundaki anlatıları inceleyeceğiz.

Cahiliye döneminden tevarüs eden cinlerle ilgili birçok anlatı ve batıl inanç bulunmaktadır.⁷⁶⁰ Kaynaklarda cinlerle ilgili anlatılan bu tür aktarımlara oldukça temkinli yaklaşmış ve bu hadiselerin uydurma olduğuna işaret etmek için “- زعم يدعي” (iddia etti, ileri sürdü) gibi varsayım ve şüphe bildiren ifadeler kullanılmıştır.⁷⁶¹ Sadece Cahiliye Dönemi değil, İslami dönemde de Hz. Peygamberin risaletini müjdeleyen cinlerin söylediği iddia edilen şiirler dile getirilmiştir. Nitekim ensardan adı verilmeyen bir sahabinin devesini aramak için sahraya giderken görünmeyen bir sesin (hâtif) kendisine Haşimoğullarından bir peygamberin Mekke’ye gönderildiğini ve adının *Ahmed* olduğunu beyitler şeklinde okuduğu, kendisinin ise o sese(cin) karşı beyitlerle cevap verdiği aktarılır.⁷⁶²

Buna benzer, cinlerin görünmeden sesleriyle söyledikleri birçok şiir kaynaklarda geçmektedir. Bu beyitlerin bir kısmı Hz. Peygamberi müjdeleme ve methetmekte, bir kısmı da müşrikleri tenkit içermektedir.⁷⁶³ Yine Hz. Peygamber hicret ederken Mekke’de bir cinin söylediği iddia edilen beyitleri aktaran çağdaş yazarlardan Muhammed el-Gazzâli, ardından “*Araplar, geleneklerine uygun olarak*

⁷⁶⁰ Birinci bölümde de temas ettiğimiz cinler tarafından öldürüldüğü iddia edilen Harb b. Ümeyye olayı için bkz. Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Umer İbn Kesîr, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Abdulvâhid, Dâru'l-Ma'rife li't-Tıbâa' ve'n-Neşr, Beyrut, 1976, 1/135-136. Cahiliye şairlerinden İmruu'l-Kays ile bir cinin aşık atışması(karşılıklı şiir okumaları) hadisesi için bkz. Suyûtî, **Laktü'l-Mercân**, s. 173.

⁷⁶¹ Bkz. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, **Dîvânu'l-Meâ'nî**, Dâru'l-Cil, Kahire, ts., 1/112. Mesela bu örneklerden birisi de Cahiliye şairlerinde İmruu'l-Kays'ın “*Yanımda gûlun dişleri gibi bilenmiş parlak yemen mızrağı varken, o beni öldürebilir mi?*” şeklindeki beyitidir. (**Dîvânu İmruu'l-Kays**, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Daru'l-Maarif, Beyrut, 2004, s.33.) Ontolojik olarak gûlün bir realitesi olmamakla beraber, böyle bir varlığın dişlerinin insanlar tarafından görülmesi de mümkün değildir. Aynı şekilde cin ve şeytan gibi duyu ötesi varlıklar hakkında insanların onları görememesinden dolayı kendileri ile ilgili yapılan tasvirler hayalden öteye gidememektedir.

⁷⁶² Konunun daha fazla uzamaması için ensardan bahsi geçen kişi ile cin arasındaki karşılıklı beyit iradını buraya almadık. Detaylı bilgi için bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve ve Marifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîfe**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 2/109-111; Suyûtî, **el-Hasâisu'l-Kübrâ**, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 1/173;

⁷⁶³ Ebû Nuaym el-İsfehânî, **Delâilü'n-Nübüvve**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, 1/109-110. Hz.Peygamber Mekke'den hicret ederken Mekke'deki bir cinin söylediği beyitler için bkz: Muhammed el-Gazzâlî, **Fıkhu's-Sîre**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1995, s. 179.

bu şiirlerin bir cin tarafından yazıldığını savunmuşlardır. Fakat şiirlerin içeriğine bakıldığında, bu şiirleri yazan kişinin Peygambere inanan ve inancını gizleyen bir mü'min olduğu açıktır. Bu mü'min, hicret yolculuğundaki peygamberin durumunu diğer Müslümanlara haber vermek için bu şiirleri söylemiştir.” diyerek Arapların muhayyilelerindeki cin inancından hareketle bu tür inançlar geliştirdiğini belirtir.⁷⁶⁴

Yine kaynaklarda Huzeym b. Fâtik adlı bir sahabinin Müslüman olmasına neden olan bir cinle arasında geçen sözlü bir atışmayı anlatan beyitler üzerinden yaşadığı uzunca bir diyalog aktarılmaktadır. Olayı Hz. Ömer'e anlatan Huzeym *Abraki'l-İzâf* adlı mevkide gecelediğini “*Bu vadinin şerlilerinden vadinin azizine sığınırım*” diyerek yüksek bir sesle bağırdığını belirtir. Bunun devamında görünmeyen bir sesin kendisine beyitler okuyarak Hz. Peygambere uymasını ve Müslüman olmasını telkin ettiğini, kendisinin ise sesin sahibinden onu hidayete erdirmesi için yardım istediğini ve sonunda Müslüman olduğunu anlatır.⁷⁶⁵ Bu tür rivayetlerin aktarılması oldukça ironiktir. Zira Kur'an birçok yerde Hz. Peygamberin mecnûn, kâhin olmadığını belirtmekte ve Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu beyan etmektedir. Ancak ne hazindir ki zikrettiğimiz rivayetlerle adeta Hz. Peygamber cinler tarafından desteklenmekte, bazı sahabeler cinlerle yaşadıkları diyaloglar sonucu Müslüman olmaktadır. Böyle bir inancın İslam dinini metafizik varlıklarla sürekli iletişim kurulan bir şekle büründürmesi⁷⁶⁶ ve bu tür varlıkların modern insan tarafından inkâr edilmesine zemin hazırlaması kaçınılmazdır.

Hurafe kültürüne bir başka örnek ise toplum içerisinde “*cin mektubu*” adıyla bilinen meşhur bir duadır. Buna göre Ebû Dücâne adlı sahabe Hz. Peygambere gelerek “*Ey Allah'ın Resûlü! Yatağında yatarken, değirmen taşının çıkardığı ses gibi bir ses, arının çıkardığı uğultu gibi bir uğultu işittim ve şimşek çakmış gibi bir parıltı görünce, korku içinde başımı kaldırıp baktığımda siyah ve uzun bir gölgenin giderek yükseldiğini gördüm. Elimi uzatıp derisine dokunduğumda derisinin kirpi derisi gibi olduğunu gördüm. Yüzüme ateş kıvılcımları atınca beni ve evimi yakacağını*

⁷⁶⁴ Gazzâlî, **Fıkıh**, s. 179.

⁷⁶⁵ Huzeym ile cin arasındaki diyalog için bkz: İsfehânî, **Sevâir**, 1/110-111.

⁷⁶⁶ Buradaki kastımız elbette ki İslam dininin neş'et etmesinden itibaren peygamberin başta vahiy olgusu sebebiyle olmak üzere meleklerle iletişimde olduğu gerçeğini reddetmek değildir. Ancak peygamber dışındaki birçok insanın, Müslüman olmalarını iletişim kurdukları cinlere bağlamak isabetli bir yaklaşım değildir.

zannettim.” dediği, bunun üzerine Hz. Peygamberin, Hz. Ali’ye bir kâğıt ve kalem getirterek cin mektubu adı verilen duayı yazdırdığından bahsedilir. Ebû Dücâne der ki: *Fermanı alıp katlayarak evime götürdüm ve başımın altına koydum. O gece uykumdan şöyle bağırarak birinin sesiyle uyandım: “Ey Ebû Dücâne! Lât ve Uzza'ya yemin olsun ki bu kelimeler bizi yaktı. Arkadaşın hakkı için bu fermanı bizden kaldırdır. Bir daha evine dönmeyiz.”* Başkası ise: *“Bir daha sana eziyet etmeyiz, yakınına yaklaşmayız ve bu fermanın bulunduğu yere gelmeyiz”* demiştir. Ebû Dücâne der ki: Ben: *“Hayır! Arkadaşım hakkı için ben ona danışmadıkça bu mektubu kaldırmam”* dedim. Böylece bütün gecem cinlerin iniltisini, bağırmasını ve ağlamasını dinlemekle geçti. Sabah olunca gidip Resûlullah (sav) ile beraber sabah namazını kıldım ve o gece cinlerden dinlediklerimi, onlara verdiğim cevabı anlattım. Hz. Peygamber bana: *“Ey Ebû Dücâne! Mektubu o topluluktan kaldırdır. Beni hak peygamber olarak gönderene yemin ederim ki, onlar bu azabın acısını kıyamete kadar hissedecekler”* buyurdu.⁷⁶⁷ Nitekim konumuzla alakalı araştırma yaparken çeşitli mecralarda cin mektubu adlı metnin muska ve başörtüsü üzerine işlenerek bugün dahi ticari ürün olarak pazarlandığını gördük.⁷⁶⁸ Böyle bir rivayetin sahih olmadığı, uydurma bir nakil olduğu açıktır. Zira bahsi geçen Ebû Dücâne hem cinlerle iletişim kurmuş hem de cinler Lât ve Uzza gibi Cahiliye Araplarının değer verdiği putlara yemin

⁷⁶⁷ İbnü'l-Cevzi bu rivayetin uydurma olduğunu belirtir. İbn el-Cevzî, **el-Mevdûat**, 3/169; Beyhaki de aynı kanaattedir. (Beyhakî, **Delâil**, 8/188. Rivayetin uydurma olduğuyla ilgili bkz: Suyutî, **el-Leâliu'l-masnâa**, 2/292; Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî, **Tezkiretu'l-Mevdûat**, 1/212. Cin mektubu olarak meşhur olan metin şu şekildedir: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ إِلَى مَنْ طَرَقَ الدَّارَ مِنْ الْعَمَّارِ وَالرَّوَارِ وَالسَّائِحِينَ إِلَّا طَارِقًا يَطْرُقُ بِخَيْرٍ يَا اللَّهُ. أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ لَنَا وَلكُمْ فِي الْحَقِّ سَبْعَةٌ فَإِنَّ تَكَّ عَائِشَةً مُوَلِعًا أَوْ فَاجِرًا مُقْتَحِمًا أَوْ رَاعِيًا مُبْطِلًا فَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى يَنْطِقُ عَلَيْنَا وَعَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَسِيخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَرُسُلْنَا بِكُتُبٍ مَا تَمْكُرُونَ أَنْ تَرْكُوا صَاحِبَ كِتَابِي هَذَا وَأَنْطَلِقُوا إِلَى عِبْدَةِ الْأَصْنَامِ وَالْأَوْثَانِ وَإِلَى مَنْ تَزْعُمُ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، حم لا يُنصَرُونَ، حمعسق تُغْلَبُونَ حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ تُفَرِّقُ أَعْدَاءَ اللَّهِ وَبَلَغْتَ حُجَّةَ اللَّهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ [Bu, Âlemlerin Rabbinin Resûlü olan Muhammed'in hayır dışında bir şey için evlere gelen tüm ziyaretçilere, sakinlere ve salihlere fermanıdır. Bize ve size geniş haklar tanınmıştır. Eğer çok tutkun bir aşksan veya izinsiz giren bir facirsen, ya da hakkı arayan biriysen veya hakkı iptal etmeye çalışan biriysen, Allah'ın Kitabı bize ve size hakkı söylemektedir. «Biz yaptıklarınızı bir bir kaydediyoruz.» (el-Câsiye 45/29)> «Elçilerimiz yapmakta olduğunuz hileleri yazmaktadır. (Yûnus 10/21) Bu fermanın sahibini bırakın ve puta tapanlara, Allah'tan başka ilah olduğunu iddia edenlere gidin. «Allah'la beraber başka tanrı tutup tapma. O'ndan başka tanrı yoktur. O'ndan başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur, O'na döndürüleceksiniz. (el-Kasas 28/88) Mağlup olacaksınız. «Hâ Mim-' (el-Mü'min, 40/1) Yardım görmeyecekler. «Hâ Mim, Ayn Sin Kâf-' (eş-Şûrâ, 42/1-2.) Allah'ın düşmanları dağıldılar ve Allah'ın hücceti hedefine ulaştı. Güç ve kuvvet ancak yüce ve büyük olan Allah ileldir. «Onlara karşı sana Allah yetecektir. O, iştir ve bilir. " (el-Bakara, 2/147)]

⁷⁶⁸ Birkaç örnek için bkz: <https://www.kitaptakipcileri.com/urun/cin-mektubu-namei-peygamberi-arapca-turkce>; <https://www.lalegulkitapevi.com/cin-mektubu-yazili-sal-%7C-cubbeli-hocanın-hazirladigi-141225073854>; <https://www.hesaplikitap.com/cin-mektubu-pvc-kaplama-pmu3026>.

etmektedir. Sıradan insanların cinlerle iletişim kurabileceği inancının yanlışlığı bir yana, rivayetteki Cahiliye örfünden kalma bu yemin çeşidinin de rivayetin uydurma olduğunu ortaya koyduğu aşikardır.

Cinlerin farklı şekillere girdiği ile alakalı inancın Cahiliye Dönemi de dahil olmak üzere birçok kültürde olduğu bilinmektedir. Bu durumun Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabe döneminde de toplum içerisinde mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim Ayzar b. Hurays adlı bir kişi⁷⁶⁹ Abdullah b. Mes'ud'un yanında bulunurken bir adamın geldiğini, yolculukta iken kanlar içerisinde bir yılan gördüklerini ve onu kefenleyip gömdüklerinden bahsetmektedir. Rivayetin devamında da cinlerden olduklarını anladığımız iki kadının gelip, ölen yılanın Hz. Peygamberden Kur'an dinleyen son cinlerden olduğunu, kafir cinlerle mü'min cinler arasında çıkan savaşta şehit edildiğini belirtmektedirler.⁷⁷⁰ Bu rivayet Cahiliye Arap folklorundaki yılanların temessül etmiş cinler olduğu telakkisi ile ortaya atıldığı düşüncesini akla getirmektedir.

Cinlerle iletişim kurulmasına dair bir örnek de 9. yüzyılda yaşamış ünlü İslam alimlerinden Abdulvehhab b. Ahmed el-Şa'rânî (ö. 973/1565)'nin anlattığı bir olaydır. Şa'rânîye göre, bir grup cin gecenin bir vakti huzuruna gelerek kendisine seksen adet soru sormuşlardır. Bu ilginç karşılaşma, Hicri 955 yılının Recep ayının 26. gecesini gerçekleştirmiştir. Soruların büyük bir kısmı, Kelam ve Tasavvuf ile ilgilidir. el-Şa'rânî, bu soruları ve verdiği cevapları "*Keşfü'l- Hicâb ve'r-Rân an Vechi Es'ileti'l-Cânn*" adlı eserinde toplamıştır.⁷⁷¹ Sıradan insanların cinlerle ilişkisini diğer bölümde işleyeceğimiz için konuya burada temas etmiyoruz.

Tarihin her döneminde insanlar, anlamakta zorlandıkları ve açıklayamadıkları olguları, genellikle doğaüstü güçlere atfetmişlerdir. Özellikle sar'a gibi hastalıklar,

⁷⁶⁹ Bu olayın benzerinin anlatıldığı bazı hadis rivayetleri için bkz. Süleyman b. Ahmed Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire, 1994, Hadis no: 7345, 8/53; Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Heysemî, **Mecme'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid**, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l İlmîyye, Beyrut, 2001, "Menâkıb", Hadis no: 16189, 9/518. (Mecme'u'z-zevâid'de geçen hadisin hemen altında Abdullah b. Amr et-Taberânî'nin rivayet ettiği bu hadisin senesinde "metrûk" olarak nitelenen Amr b. Nebhân vardır açıklaması geçmektedir.)

⁷⁷⁰ İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-beyân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., 10/189; Benzer rivayetler için bk. Kurtubî, **el-Câmi'**, 16/214.

⁷⁷¹ Bkz. Muhammed b. Abdulvehhab eş-Şa'rânî, **Kitabu Keşfi'l-Hicâb ve'r-Rân an Vechi Es'ileti'l-Cân**, Daru İbn Zeydün, Beyrut, 1999.

beklenmedik davranış değişiklikleri veya hoşlanılmayan durumlar, sıklıkla şeytan ve cin gibi varlıklara atfedilmiştir. Basitçe söylemek gerekirse, bu varlıklar, insanların kontrol edemedikleri ve kabul etmekte zorlandıkları her şeyin bir sembolü haline gelmiştir.⁷⁷² Nitekim Kaffal (ö. 507/1113)'ın belirttiği gibi, insanlar kötü bir şeyle karşılaştıklarında bunu şeytana bağlama eğiliminde olmuşlardır.⁷⁷³ Cinlerin çarpması da bu inanıştan kaynaklanan bir korku ve dehşet unsuru olarak görülmüştür. Bundan dolayı olmalıdır ki Kur'an-ı Kerim faiz yemenin kötü sonuçlarını vurgulamak için bu korkuyu örnek olarak kullanmıştır. Nitekim faiz yiyenlerin kıyamet günü, cin çarpmış gibi korkunç bir halde dirilecekleri belirtilmiştir. Bu, insanların zaten bildiği ve korktuğu bir durumu örnek göstererek, faizin ne kadar kötü bir davranış olduğunu daha iyi anlamalarını sağlamaktadır ki⁷⁷⁴ bunun bir temsil olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷⁵

Günümüz bilimi, bazı mikroorganizmaların sinir ve kas sistemini etkileyerek insan vücudunda beklenmedik fiziksel değişimlere neden olabileceğini ortaya koymuştur. Örneğin, tetanos hastalarında, yüz kaslarının aşırı kasılması sonucu hastada karakteristik bir sırtıma görülür. Benzer şekilde, menenjit hastalığının yol açtığı sar'a nöbetleri, hadislerde zikredilen vebâ hastalığının belirtileriyle örtüşebilir.⁷⁷⁶ Bazı bulaşıcı hastalıklar, hastanın fiziksel görünümünde ve davranışlarında o kadar belirgin değişikliklere yol açar ki, bu durumlar halk arasında cin çarpması gibi yanlış yorumlara sebep olabilmektedir.

Konuyla alakalı "*Metafizik Alemin Sakinleri Cinler ve Melekler*" adlı bir kitap kaleme almış olan Mehmet Şeker'in anlattıkları da dikkat çekicidir. Buna göre müellif kadın bir yakınının cinlerin tasallutuna uğradığını ve dindar, ehl-i tarik bir kişiye gidip ondan şifa bulduğunu ileri sürmektedir. Ardından cinlerle uğraşan bu kişi ile tanıştığını ve aralarında geçen bir konuşmayı aktarmaktadır. Aralarında geçen diyalogda cinlerle uğraşan kişi, bulunduğu bölgede bir kasaba hakiminin cinlerin varlığına inanmadığını ve cin inancıyla alay ettiğini, hâkimin bu duruma devam etmesi sonucunda kendisinin hâkimin ağzını bağladığını ve bir süre bu kişinin

⁷⁷² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 251.

⁷⁷³ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 6/12.

⁷⁷⁴ el-Bakara, 2/275.

⁷⁷⁵ Geniş bilgi için bkz., Elmalılı, *Hak Dini*, 2/957-958.

⁷⁷⁶ Şemsettin Ustaçelebi (Editör), *Temel ve Klinik Mikrobiyoloji*, Ankara, 1999, s. 505, 528.

konuşamadığını iddia etmektedir. Cinciliğin dedesinden kendisine tevarüs ettiğini ifade eden bu zat, dedesiyle alakalı da bazı olağanüstü durumlardan bahsetmektedir. Hatta dedesinin su testisinde suyu bitince “*keşke testi su dolsaydı*” dedikten hemen sonra testinin su dolduğunu, dedesinin cinlere tarladaki harmanını kaldırttığını, ertesi yıl cinlerin yine bize harman kaldırtır korkusuyla, vaktinden önce harmanı kaldırarak ürünlerin zarar görmelerine sebep olduklarından bahsetmektedir. Yine yakın köylerinden bir kişinin cinleri büyü yapmak amaçlı kullandığını, tüm uyarılarına rağmen bu kişinin bu eylemine devam ettiğini, sonunda kızının şiddetli bir hastalığa yakalanıp, ardından feci şekilde vefat ettiğini ileri sürmektedir. Bu konuşmanın sonuna doğru bahsi geçen cinci, cinlerin çeşitli devletlerin istihbarat birimleri tarafından kullanıldığından da bahsetmektedir.⁷⁷⁷

Araştırma sürecinde toplumun farklı kesimleriyle yapılan görüşmelerde, cinler ve bu varlıklarla ilişkili sihir ve büyü uygulamalarına yönelik dikkate değer bir ilginin mevcut olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle, cinlerin kendilerine musallat olduğunu iddia eden ve yaşadıkları olumsuzlukları (boşanma, vefat, işten çıkarılma, mutsuzluk, depresif ruh hâlleri vb.) bu varlıklarla ilişkilendiren kişilere sıkça rastlanmıştır. Bunun yanında, söz konusu durumlara maruz kaldığını dile getirenlerin yanı sıra, bu tür sıkıntıları tedavi ettiğini ileri süren kimselerle de karşılaşmıştır.⁷⁷⁸ Çoğunluğun çeşitli ücret tarifeleri belirledikleri⁷⁷⁹ ve kendilerini hoca diye tanıttıkları bu itibarla da gelen kişilere şifa dağıttıklarını iddia ettiklerini müşahade edilmiştir. Bununla beraber bu tür kişilerin cin musallat etme ve sevdiği kadını/erkeği kendine bağlama vb. uygulamaları da astronomik fiyatlarla yaptıkları, halkın da bu kişilere

⁷⁷⁷ Mehmet Şeker, **Metafizik Âlemin Sakinleri Melekler ve Cinler**, Işık Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109-111. Çalışmamız esnasında yaptığımız kimi görüşmelerde biz de toplumda bu tarz inançların yaygın olduğunu gördük.

⁷⁷⁸ Yapılan görüşmelerde kişiler, isimlerinin açıklanmasını istemediklerinden dolayı herhangi bir isim verilmemiştir. Ayrıca, isim paylaşımını gerektirecek bir durumun bulunmadığı düşünüyoruz. Zira toplumun farklı katmanlarında kısa süreli sohbetler dahi cin, sihir ve büyü ekseninde pek çok anlatımın dile getirilmesine imkân tanımaktadır. Araştırma sürecinde de benzer durumlarla karşılaşmış; cinlerle iletişim kurduğunu, bu yolla büyü yapabildiğini, söz konusu varlıklar aracılığıyla insanların öldürebileceğini veya bir kişiyi karşı cinse sevimli gösterebileceğini ifade eden kişilerle görüşülmüştür. Hatta belirli bir ücret karşılığında cinler vasıtasıyla bir kimsenin öldürülmesi ya da iki karşı cinsin birbirine sevdirmesi gibi uygulamaların gerçekleştirildiği yönündeki iddialar da kaydedilmiştir.

⁷⁷⁹ Anadolu'nun çeşitli yörelerinde cin, büyü gibi uygulamalardan kişileri tedavi ettiklerini söyleyen kimselere miktar belirtilmeksizin verilen bu ücrete halk arasında “*arılık*” denmektedir. (Böyle bir olayı yaşayan kimseden aldığımız bir bilgidir.)

inandığı ve derin saygı beslediği yine görülen durumlardandır.⁷⁸⁰ Ayrıca zaman zaman medyada da bazı kişilerin “*cinci hoca*” olarak ortaya çıktıkları, kişilere büyü yapıldığı, cin musallat olduğu ve bu tür durumlardan insanları kurtardıkları iddiası maalesef olağan hale gelen hadiselerdir. Bunun çok çeşitli sebepleri olmakla beraber toplum içerisindeki dini bilginin az olması, mantık yerine duyguların ön planda tutulması, bireyin psikolojik durumu, çaresizlik ve insanın görülmeyen varlıklardan korkması gibi etkenler kişilerin bu tür batıl faaliyetlere yönelmesine sebep olmaktadır.⁷⁸¹ Yine bu tür durumlara tevessül eden kişilerin çoğunluğu eğitim seviyesi düşük ve dini bilgisi zayıf olan kişiler olmasının yanında, ileri düzeyde eğitilmiş olup ancak cin, büyü ve sihir gibi uygulamalar konusunda bilgisiz veya çaresiz olmaları sebebiyle “*cinci*” diye tabir edilen kişilere giden kimselerin olduğu da müşahede ettiğimiz hususlardandır.

Bir başka kişisel deneyim örneği ise halk arasında “*cin nişanı*” denilen ellerde genellikle kahverengi veya kınaya benzer, bir anda çıkan lekelerdir. Bu lekelerin çıktığı uzva cinlerin dokunduğu inancı yaygındır. (Bkz. Resim 1) Bununla beraber yine halk arasında “*cin düğünü*” gibi cinlerle ilgili birçok sözlü kültür ögesi bulunmaktadır. Buna göre cinler ıssız yerler başta olmak üzere bazı bölgelerde düğün yaparlar. Bazen bu düğünlere kimi insanları kaçırıp götürürler. Kaçırılan kişi sabah uyandığında genelde ellerinde cin nişanı denen lekeleri görür. Böyle kimselerin geceleyin cin düğününe gittiklerine inanılır.⁷⁸² Ancak günümüz tıbbi açısından bakıldığında bu lekelerin vücuttaki herhangi bir vitamin veya mineral eksikliği, güneşin ultraviyole ışınları dolayısıyla vücudun reaksiyon göstermesi veya hormonal değişiklikler gibi birçok sebebi olabilir. Ayrıca halk arasında cin kınası/şeytan nişanı denilen bu durum günümüz tıbbında “*Tinea nigra*” olarak isimlendirilen bir mantar enfeksiyonu olduğu da belirtilmektedir.⁷⁸³ Öte taraftan metafizik alemde bulunan cinlerin fiziki aleme müdahale edip, bununla beraber insanlara çeşitli zararlar

⁷⁸⁰ Burada akademik bir çalışma olması dolayısıyla, müşahade ettiğimiz bazı durumları aktarmayı uygun bulmuyoruz.

⁷⁸¹ Medyadaki çeşitli olaylar için bkz: <https://www.indyturk.com/tags/cinci-hoca> (Erişim Tarihi: 17.06.2024)

⁷⁸² Buna dair bir örnek olay için bkz: <https://kriterhaber.com/yazar/rabiayurdakok/konu/balikesirde-cinlerin-dugunu/> (Erişim Tarihi: 20.06.2024)

⁷⁸³ Bkz. Gaitán-Cepeda, Luis A. vd. “Systematic Review of Tinea Nigra: A Clinical Approach”, *Mycopathologia*, 190/4 (2025): 283-299. [<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/40278108/>]

vermeleri mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce cinlerin bir kimseyi kaçırıp götürmesi inancının Cahiliye döneminden tevarüs eden bir inanç olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim de İslam öncesi Arap toplumunun bu inancına işaret edilmektedir.⁷⁸⁴

Günümüzde her ne kadar modern bilim hızla gelişiyor olsa da insanoğlu mitolojik varlıklardan tamamen kopmuş değildir. Bu varlıklar teknolojinin gelişmediği dönemlerde masal, hikâye, destan ve romanlarda kendisine yer bulurken, özellikle kitle iletişim araçlarının gelişimiyle modern sanata, sinema ve tiyatro gibi sanat dallarında da kendisini göstermeye başlamıştır. Örneğin ülkemizde son yıllarda cinlerle alakalı bir sinema filmi furyası başlamıştır. Dabbe (2006-2015),⁷⁸⁵ Musallat (2007-2023),⁷⁸⁶ Siccîn (2014-2019),⁷⁸⁷ Üç Harfliler (2010-2019),⁷⁸⁸ Azâzil: Dügüm (2014), Ammar: Cin Tarikatı (2014) gibi birçok sinema filmi yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir.⁷⁸⁹ Genel olarak bu filmlere bakıldığında cin çarpması, musallat veya kişinin cinler tarafından kaçırılması gibi durumların işlendiği görülmektedir. Bu durumun da İslam'ın ortaya koyduğu cin anlayışıyla tezat oluşturduğu, ancak toplumun geniş kitleleri tarafından teveccühle karşılanması dolayısıyla cinler hakkında yanlış inançların geniş halk tabanlarına yayılmasına aracılık ettiği ortadadır.

Cin inancı sadece bizim toplumumuza has bir durum olmamakla beraber bu inanç İslam ümmeti içindeki tüm toplumlarda çeşitli folklorik öğelerle iç içe geçmiş ve bu toplumlarda bulunan mitolojik yaratıklarla da eklektik bir yapıya büründürülmüştür. Kendi toplumumuzdan örnek vermek gerekirse, bu varlıklara Anadolu'nun çeşitli yörelerinde "*ecinni, peri, cadı, iyi saatte olsunlar, sahip (evin, koyunların sahibi), pir (evin piri), mekir, bekçi (evin, koyunların bekçisi), ferîştah,*

⁷⁸⁴ el-En'âm, 6/71.

⁷⁸⁵ TAFF Pictures tarafından yapımcılığı üstlenilen ve yönetmenliğini Hasan Karacadağ'ın yaptığı 2006-2015 yılları arasında 6 film olarak çekilen film serisidir.

⁷⁸⁶ Murat Toktamışoğlu, Banu Akdeniz yapımcılığını yaptığı, yönetmen koltuğunda Alper Mestçi'nin olduğu cin temalı 3 filmden oluşan seri filmidir.

⁷⁸⁷ Yapımcı ve yönetmenliğini Alper Mestçi'nin yaptığı cin temalı 6 serilik film.

⁷⁸⁸ Cin temalı 6 serilik bir film.

⁷⁸⁹ Cin filmleri hakkındaki bir liste için bkz; <https://www.beyazperde.com/filmler/film-295063/benzer> (Erişim Tarihi: 11.01.2024)

ferište, Rüküş Hanım”⁷⁹⁰ gibi birçok isimler verilmiş, ayrıca “*albastı (al, alkarısı, alanası, alkızı vb.)*”⁷⁹¹, *gulyabani, tepegöz, demirtırnak, dev, ejderha, canavar*” gibi insanlara zarar verdiği inanan varlıklarla da özdeşleştirilmiştir.⁷⁹²

Yine cinlerle ilgili mitolojik varlıklardan birisi de bir ifrit olarak tasvir edilen *Ümmü Sıbyan*’dır. Cinlerin hastalıklara sebep olduğu inancının bir sonucu olarak genelde çocuklara özgü bir hastalık adı (sar’a, epilepsi) olarak da kullanılan Ümmü Sıbyan, İslami dönemde de oldukça popüler bir karakter olmuştur. Görünüşü hakkında da derinlemesine tasvirler yapılan Ümmü Sıbyan,⁷⁹³ İslami dönemde çok geniş teveccühe uğramış ve bu sebeple bu mitolojik karakterli varlıktan korunmak amacıyla *Ümmü Sıbyan Duası* adıyla bir metin bile ortaya çıkmıştır. Ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı bilinmeyen bu metinde, çeşitli ayet ve dualar bulunmaktadır. Ancak bu varlığın mitolojik karakterli olması ve Hz. Süleyman’la ilişkilendirilmesinden hareketle eski kültürlerden Yahudi inancına geçtiği, İslami dönemde de çeşitli dua ve ayetlerle İslami bir karakter kazandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹⁴ Araştırmalar sırasında toplumda Ümmü Sıbyan ile ilgili birçok yanlış inancın bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra, cin ve büyüden korunma amacıyla internet ortamında ve çeşitli sosyal mecralarda “*Ümmü Sıbyan muskası*”, “*cin çarpan çocuğun kurtulması için yazılan muska*”, “*cinleri uzaklaştırmak ve büyülerin iptali için sığınma duası*” gibi pek çok el yazması Arapça metnin ticaretinin yapıldığı da gözlemlenmiştir.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Mehmet Halit Bayrı, **İstanbul Folkloru**, Eser Yayınları, İstanbul, 1972, 199; Ayşe Duvarcı, “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”, **Bilgi Dergisi** 32/1 (2005), 126.

⁷⁹¹ Alkarısı ile ilgili geniş bilgi için bkz: Abdülkadir İnan, “**Al Ruhü Hakkında Makaleler ve İncelemeler**”, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1998, 1/259-267; Esmâ Şimşek, “Türk Kültüründe ‘Alkarısı’ İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”, **Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, 12 (2017): 99-115.

⁷⁹² Geniş bilgi için bkz: Seçkin Sarpkaya, **Türklerin Şeytani Masalları- Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar**, Karakum Yayınları, Ankara, 2018; Mustafa Duman, **Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler- Mit, Destan, Halk Hikayesi**, Karakum Yayınları, Ankara, 2020.

⁷⁹³ Bkz. Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, **Rahmetu’l-Ümme fi’t-Tıbb ve’l-Hikme**, Dâru’l-Kütübi-l’İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 199.

⁷⁹⁴ Ümmü Sıbyan Hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Mehdi Rezaei “Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir El Yazmasında Ümmü Sıbyan’ın Tasviri”, **Milli Folklor**, c. 17, sy. 132, 2021, ss. 114-25.

⁷⁹⁵ Konuyla alakalı olarak bkz: <https://www.arifankitapevi.com/el-yazmasi-eserler> (E.T: 11.01.2024)

Cin konusunda bu derece batıl ve yanlış inancın İslam ümmeti içinde yaygın olması, bunun yanında kimi anlatılar dolayısıyla Müslümanların psikolojilerinin bozulması, kimi İslam düşünürlerinin bu tür inançlara mesafeli durmasına, kimi yerde de bu varlıkları inkâr etmelerine sebep olmuştur. Zira adeta bir korku filmi sahnesi gibi yapılan tasvirler, insan bedenine girerek insana zarar verdiği ileri sürülen ve bunun da günümüz teknolojik imkanlarıyla “*Cinli Filmler*” şeklinde geniş toplum kitlelerine izletilmesi, İslam dininin çerçevesini çizdiği cin ve şeytan portresinin dışında bir metafizik varlık tablosu ortaya koymaktadır. Bu ise toplumdaki kimi bireyler için korku oluşturmakta kimi bireylerin ise bu varlıkları inkarına sebep olmaktadır. Zira korku bazen inkâr şeklinde tezahür etmektedir.

Cin inancının kültürel yansımalarının zaman zaman toplumu ayrıştırmak için kullanıldığı durumlar da mevcuttur. Bunun en dikkat çekici örneklerinden birisi Kürt halkının etnolojisiyle ilgili birtakım anlatılardır. Zira bazı kaynaklarda “*Kürtler, Allah’ın üzerinden perdeyi kaldırdığı bir cin topluluğudur*” şeklinde rivayetler bulunmakta, yine bazı eserlerde cinlerin Âdem’in kızlarıyla cinsi münasebet kurmaları dolayısıyla (muhtemelen Yahudi düşüncesindeki düşmüş melekler fikrinin bir yansıması olarak) çocukların doğduğu ve bu çocukların Kürt ırkını oluşturduğu söylenmektedir.⁷⁹⁶ Konuyla alakalı olarak Hz. İbrahim’in Nemrut tarafından ateşe atılması fikrini ortaya atan kişinin de Kürt olduğundan bahsedilmekte, dolayısıyla hem bir toplum aşağılanmakta hem de Hz. İbrahim’in ateşe atılma fikrinin yarı insan yarı cin bir insan tarafından ortaya atıldığı ileri sürülmektedir.⁷⁹⁷ Buna göre Hz. Süleyman bir gün Hindistan üzerine sefere çıkmış ve orayı fethettikten sonra, bölgeden seksen cariyeyi esir alarak bir adaya yerleştirmiştir. Bu cariyeleri gören cinler, onlarla cinsel münasebet yaşamış ve bu cariyelerden kırk tanesi hamile kalarak, kırk erkek çocuk doğurmuştur. Doğan çocuklardan nesiller çoğalmış ve yeryüzünü ifsat etmiştir. Bu durum Hz. Süleyman’a şikâyet edilince o da (*أُكْرِدُوهُمْ إِلَى الْجِبَالِ*) “*onları dağlara sürün*” demiştir. Bu sebeple de bu topluluk “*dağa*

⁷⁹⁶ Mir Şerefhan Bitlisi, **Şerefname Kürt Tarihi**, çev. İbrahim Sungur, 2. Bsk., Sitav Yayınları, Van, 2019, 83-86.

⁷⁹⁷ Rivayetler ve tefsirlerin değerlendirmeleri için bkz. Haşim Özdaş, “Tefsir Kaynakları Işığında Hz. İbrâhim’in Ateşe Atıldığı Yer”, **Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı- II**, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2019, 484-485, 487.

sürülenler” anlamında (أكراد) “Kürtler” diye isimlendirilmiştir.⁷⁹⁸ Hatta Kürtlerle alakalı rivayetler öyle bir hal almıştır ki bu rivayetlerin etkisinde kalan Şîî müelliflerden Muhammed Cevâd Âmilî (ö. 1226/1811) “*Miftahu’l-kerame fî şerhi kavâidi’l-allame: ed-Din ve’t-tevâbiu metâcir*” adlı eserinde “Kürtlerle muaşeret, teşrik-i mesai ve evliliğin mekruh olması” şeklinde bir bab açmış, Kürt kelimesinin etimolojisi, Kürtlerin nesepleri, cinlerden olmaları⁷⁹⁹ vb. konular hakkında bilgiler vermiştir.⁸⁰⁰

Hurafe kültüründeki cin anlayışına bir örnekte resimde (bk. Ekler: Resim 2) görülen durumdur. 18. yy. Osmanlı el yazması bir eserden alınma bu bölümde cinlerin diş ağrısına ve çürüklere sebep olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰¹ Bu çeşit bir anlayışı daha önceki bölümlerdeki bazı hadislerle bağdaştırmak belki mümkündür. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Arapçada görünmeyen varlıkların geneline “*cin*” denilmektedir. Ancak 18. yüzyılda bu anlayışın sürüyor olması dikkat çekicidir. Zira bahsi geçen yüzyılda mikropların varlığı bilinmektedir. Nitekim ilk mikrop keşfi Anton Van Leeuwenhoek (ö.1723) tarafından kendi tasarladığı mikroskop ile 1675 yılında gerçekleşmiş, ardından 1863 yılında Fransız mikrobiyolog ve kimyager Louis

⁷⁹⁸ Ragıb el-İsfahânî, **Muhâdaratu’l-Udebâ ve Muhâveretu’s-Şuarâ ve’l-Buleğâ**, thk. Ömer et-Tabba, Şirketu Daru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkem lit-Tabaati ve’n-Neşri ve’t-Tevzi, Beyrut, 1999, 1/426; Mes’ûdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin. **Murûcu’z-Zeheb ve Me’âdinu’l-Cevher**, thk. Kemal Hasan Mer’â, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 2005, 2/96,97. Neseî ise şeytanlarla insanlar arasında cinsel ilişki olamayacağını söyleyerek Hz. Süleyman’la ilgili bu ve buna benzer rivayetleri kabul etmemektedir. (Neseî, **Bahru’l-keîâm**, 171; Makdisi, **Ğâyetu’l-Merâm fi Şerhi Bahri’l-Kelâm**, 586.)

⁷⁹⁹ Cinlerin insanlarla evlilik ve cinsi münasebeti meselesine üçüncü bölümde “Cin-İnsan Evliliği” başlığı altında temas edeceğimiz için, burada sadece konuyla ilgili anlatı ve hurafelere temas etmekle iktifa ediyoruz.

⁸⁰⁰ Muhammed Cevâd Âmilî, **Miftahu’l-Kerame Fî Şerhi Kavâidi’l-Allame: ed-Din ve’t-Tevabiu Metacir**, thk. Muhammed Bakır el-Halisî, **en-Neşru’l-İslami et-Tabia li Cemaati’l-Müderresin**, Kum, 1424, 12/19,35. Konuyla alakalı başka bazı Şîî müellifler de Muhammed Cevâd gibi düşünmekte ve Kürtlerle alışveriş yapmak, teşrik-i mesâide bulunmak ve nikahlanmak gibi durumların mekruh olduğunu söylemektedirler. Bunun için bkz: Yahya b. Said el-Hillî el-Hezî, **el-Cami’ li’s-Şerai**, thk. Heyet, İşraf: Ca’fer es-Süphanî, Müessesetu Seyyidu’s-Şuheda el-İlmiyye, Kum, 1405, 245; Ebû Ca’fer Muhammed el-Hillî, **Kitabu’s-Serair el-Hâvi li Tahriri’l-Fetâvi**, en-Neşru’l-İslami et-Tabia li Cemaati’l-Müderresin, Kum, 1410, 2/233.

⁸⁰¹ Tarihin pek çok döneminde cincilikle ilgili birçok kişi ortaya çıkmış, devlet adamlarını ve yöneticileri etkileyecek seviyeye gelmişlerdir. Buna Çarlık Rusya’sında Rasputin, Osmanlı da ise Cinci Hüseyin Efendi’yi örnek verebiliriz. Osmanlı döneminde Cincilik faaliyetleriyle ilgili bir çalışma için bkz. İsmail Katgı, “Osmanlı Devleti’nde Ulemâ Yozlaşmasının Tipik Bir Temsilcisi Olarak Safranbolulu Hüseyin Efendi: Nam-ı Diğer Cinci Hoca”, **Hikmet Yurdu** 5/10 (Aralık 2012), 197-235.

Pasteur (ö.1895) tarafından bu buluş geliştirilmiştir.⁸⁰² Dolayısıyla böyle bir inancın bulunmasının toplumun ön kabulleriyle ilgili olduğunu belirtmek gerekir.

Günümüz toplumundaki cin algısına örnek olması bakımından Mustafa Arslan'ın Çorum ilinde 327 kişi üzerinde yaptığı çalışma da konumuz açısından dikkat çekicidir. Yapılan çalışmada cin-insan etkileşimi ve cinlerin insanlara zarar verip-veremeyecekleri katılımcılara sorulmuş, katılımcıların %82'sinin cinlerin insanlara zarar verebileceğine inandıkları gibi yüksek bir sonuç ortaya çıkmıştır.⁸⁰³ Turgay Şirin'in İstanbul Üsküdar ve Beyoğlu ilçelerinde 217 kişilik örneklem grubu üzerinde yaptığı çalışma da oldukça önemlidir. Bu çalışmada cinlerin varlığına inananların oranı %88, inanmayanların oranı %7,8 ve kararsızların oranı ise %4,1 olarak tespit edilmiştir. Aynı çalışmada din eğitimi alan kişilerin, almayanlara oranla cinlerin varlığına daha çok inandıkları kaydedilmiş, bunun yanında din eğitimi alan kişilerin almayanlara oranla cinlerin insanlara zarar veremeyeceğine inanma oranlarının daha yüksek olduğu belirtilmiştir.⁸⁰⁴ Bu da din eğitimi alan kişilerin almayanlara göre cinlerle alakalı hurafe kültüründen daha az etkilendikleri şeklinde yorumlanabilir. Yine cinsiyetlere göre bakıldığında da kadınların erkeklere oranla daha fazla cin, büyü, muska ve fal gibi uygulamalara yöneldikleri gözlenmiştir.⁸⁰⁵

Cinlerin inkârı veya farklı anlaşılmasına etki eden başka bir husus ise genelde cinlerin özelde ise şeytanın bazı ilmihal ve vaaz kitaplarında karşı konulamaz bir güç

⁸⁰² Alparslan Okcu- Rüştü Taştan, **Sağlık Meslekleri İçin Mikrobiyoloji**, Umuttepe Yayınları, İzmit, 2017, s. 39-40.

⁸⁰³ Mustafa Arslan, **Türk Popüler Dindarlığı Çorum Örneği**, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2004, 331- 333. Günay Ünver'in 1977 yılında Erzurum ve çevresinde 622 örneklem üzerinde yaptığı üniversite eğitimi alan ve almayan kişilerde, fal ve büyüye inanma konusunda üniversite eğitimi alanların oranı oldukça düşük (%2), okuma-yazma bilmeyenlerde ise %89 olarak oldukça yüksek bir oran kaydedilmiştir. (Bkz. Günay Ünver, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 234.) Bu da eğitim ile kültürel öğelere inanma arasında ters orantı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁸⁰⁴ Turgay Şirin, "Metafizik Varlıklardan Cinlere İncin Psiko-Sosyal Boyutları", **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum**, ed. Sami Erdem, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 2009, s. 661.

⁸⁰⁵ M. Emin Köktaş'ın "*Türkiye'de Dini Hayat*" isimli çalışmasında bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmaya göre büyü yaptırma kadınlarda %0,4, erkeklerde %0,5, muska yazdırma kadınlarda %13,9, erkeklerde %6,6 olarak tespit edilmiştir. (Bkz. M. Emin Köktaş, **Türkiye'de Dini Hayat**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s. 104.) Günay'ın yaptığı tespitlere göre ise kadınların fal ve büyü uygulamalarına inanma oranı %63,6 olmasına karşın, erkeklerde bu oran %30,9 olarak ortaya çıkmaktadır. (Bkz. Günay, **Dini Hayat**, s. 234.) Ayrıca üniversite öğrencilerinin cin algısı ile ilgili bir çalışma için bkz; Mustafa Tunçer, "Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği", **Dergiabant** 8/2 (Kasım 2020), s. 565-587.

olarak tasvir edilmesidir. Bu da bir çeşit cebir ve insanları ümitsizliğe itiş olması dolayısıyla yanlıştır. Zira Kur'an'da onun tuzaklarının zayıf olduğu⁸⁰⁶ ve hükümlerinin bulunmadığı pek çok ayette⁸⁰⁷ dile getirilmiştir. Ancak bu tür kitapların toplumun her kesimi tarafından ulaşılabilir olması, yanlış cin telakkisinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamaktadır.

Meseleye dinler tarihi perspektifinden bakıldığında da hemen hemen tüm inanç sistemlerinde cin veya benzeri varlıklara dair inançlara rastlanır. Bu durum, günümüzde bilgiye erişimin kolaylaşmasına rağmen insanların hala gizemli olaylara ve paranormal güçlere ilgi duymalarını anlamak için önemli bir anahtar olabilir. İnsanlar, doğüstü güçlere inanarak bilinmeyen karşısındaki korku ve kaygılarını dindirmeye çalışmış olabilirler. Bu durum, geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanların bilinmeyi anlama ve kontrol etme ihtiyacını yansıtmaktadır. Ancak, bu durumun doğal olduğu kabul edilse de bu inançların gerçekliği konusunda bilimsel bir kanıt bulunmamaktadır. Başka bir deyişle, insanlık tarihi boyunca, insanlar evrenin gizemlerini açıklama ve kontrol etme arzusuyla çeşitli inanç sistemleri geliştirmişlerdir. Bu inanç sistemlerinde yer alan cin, büyü ve benzeri kavramlar, insanların bilinmeyen korkularıyla başa çıkmalarına yardımcı olan birer araç olarak görülmüştür. Ancak, günümüzde bilimsel bilginin artmasıyla birlikte bu tür inançların gerçekliği sorgulanmaya başlamıştır. İnsanların hala bu tür inançlara ilgi duymaları, psikolojik ve sosyal faktörlerin yanı sıra, bilinmeyen çekiciliği ve insan doğasının bir parçası olan merak duygusunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında ortaya başka bir problem de çıkmaktadır ki bu hurafe ve batıl inançlar zaman içerisinde Kur'an'ın beyan ettiği cin olgusuyla iç içe geçmiştir. Dolayısıyla bu varlıkların ontik yapısı ve mahiyetleri toplum içerisinde Kur'an ve hadislerde çizilen çerçevenin dışında, eski kültürlerden tevarüs eden hatalı olgularla da mezc edilmiş bir halde, akide haline gelmiştir. Öte taraftan bu varlıkları reddeden veya farklı şekillerde yorumlayanlar tarafından ise özellikle eski kültürlerden miras alınan batıl inançlar sebebiyle İslam dininin temel kaynaklarının çizdiği çerçeve de dahil olmak üzere toptan reddetme veya fiziki alemde cinleri arama yoluna gidilmiştir.

⁸⁰⁶ en-Nisa, 4/76.

⁸⁰⁷ İbrahim, 14/22; el-Hicr, 15/42; en-Nahl, 16/99; el-İsrâ, 17/65.

2.4.4. İnsan Zihninin Metafizik Aleme Bakışı

İnsan sınırlı bir varlıktır. Daha önce de belirtildiği gibi insanın dış dünyayla iletişim kurmasını sağlayan tüm organları sınırlıdır. Bu itibarla da insan dış alemde algıladıklarını çeşitli zihni süreçlerden geçirerek yorumlamaya, böylelikle de anlamlandırma yoluna gider. Ancak konu görülmeyen/görülemeyen bir varlık veya nesne olduğunda onu anlama veya anlamlandırmada daha çok zorlanır.

İlahi kitapların en önemli özelliklerinden birisi gaybî/metafizik konulardan bahsetmek zorunda oluşlarıdır. Zira insanların gayb alemine ait konularda bilgi sahibi olmaları ilahi kitaplar ve bu kitapları getiren elçiler yoluyla gerçekleşmekte, böylelikle insanlar Allah, melek, şeytan, cin, ahiret ahvali ve ölümden sonraki hayat gibi durumlardan haberdar olmaktadır. Kur'an'a baktığımızda, onun dilini, üslubunu ve vasıtalarını indiği toplumdan aldığı görülür. Fizik aleme başka bir ifade ile dünyevi alana ait meseleleri (muhkem) geldiği toplumun en yalın dil (fasih) ve üslubunu kullanarak açıklamıştır. Gaybî konuların anlatımında ise kaçınılmaz olarak müteşabih bir dil kullanmıştır.⁸⁰⁸ Zira bunun dışında insana gayb aleminin hakkında bilgi verilmesi mümkün değildir.

Muhkem “h-k-m” kökünden “sağlam, doğru, iyi ve hatasız yapılan iş” anlamlarına⁸⁰⁹ gelmesine karşın müteşabih, “iki şeyden birinin diğerine benzetilmesi” olarak tanımlanır.⁸¹⁰ Dolayısıyla muhkem belirli veya kapalı olsa da delili açık olan hususlardır. Müteşabih ise anlaşılabilmesi için tedebbür ve teemmüle ihtiyaç duyulan hususları kapsamaktadır.⁸¹¹ Bu tanımlardan yola çıkarak muhkemin, dilin delalet ettiği şeyi doğrudan ve açık bir şekilde anlattığını, bu itibarla da daha kolay bir anlatım metodu olduğunu söyleyebiliriz. Müteşabih dilde ise dolaylı bir anlatım üslubu bulunmakta ve bu itibarla da müteşabihten farklı anlamların çıkarılması mümkün olmaktadır.⁸¹² Nitekim Fahreddin er-Râzî “müteşabih insanın bilmekten aciz kaldığı her şeydir” diyerek müteşabihin kapsam alanının genişliğine

⁸⁰⁸ Hikmet Zeyveli, “Kur'an Dilinin Özellikleri” **Kuran Sempozyumu II**, (4-5 Kasım 1995) Ankara, 1996. s. 93.

⁸⁰⁹ İbn Manzûr, **Lisân**, 12/141-143.

⁸¹⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 13/504.

⁸¹¹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 13/504.

⁸¹² Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları" **Kur'an Sempozyumu II**. (4-5 Kasım 1995), Ankara, 1996, s. 122.

dikkat çekmektedir.⁸¹³ Dolayısıyla konumuz açısından muhkem dil, somut ve insanın hakkında bilgi sahibi olabileceği şeyleri anlatırken, müteşabih ise soyut/metafizik varlıkları anlatmak için kullanılmaktadır denilebilir.

Cin, şeytan ve İblis gibi varlıklar metafizik alana ait olmaları sebebiyle müteşabihattandır.⁸¹⁴ Kur'an muhkem ayetlere uymayı methetmesine ve kitabın anası/esası olarak nitelendirmesine karşın, müteşabihlere uymayı tenkit etmekte ve uyanları da “*kalplerinde bozukluk olanlar*” şeklinde nitelendirmektedir.⁸¹⁵ Bununla beraber eğer müteşabih ayetler muhkemlere benziyorsa Kur'an neden aynı kitap içindeki bazı ayetlere uymayı övmekte, diğer bir kısmına uymayı ise yermektedir? Sorunun cevabı “*ana*” kelimesinde saklıdır. Zira muhkem ayetler ana olduklarına göre kendilerinden sonrasını çağırıştırır. Bir yerde anadan bahsedilmişse, ondan sonra gelenler yani çocuklar akla gelir. Çocuk da anaya benzer. Aynı zamanda ana da çocuğa benzer, ancak esas olan analardır. Dolayısıyla buradan hareketle Kur'an'ın anlaşılmasında temel nokta muhkemden hareketle müteşabihin anlaşılmasıdır. Öte taraftan muhkemden bağımsız müteşabihin anlaşılması nassların ölçüsüz te'vili ve metnin tahrifini gündeme getirir.

İnsan zihni metafizik olay ve olguları anlama konusunda oldukça zorlanmaktadır. Dilin sınırları ve insan zihninin algılayış seviyesinden hareketle Kur'an insanın anlamakta zorlandığı bu hususları müteşabih lafızlarla insana aktarmaktadır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu zihne ulaştırma ameliyesi gaip olanın şahide kıyasıyla gerçekleşmektedir.⁸¹⁶ Ancak insanın kendi zihinsel yapısı, yaşadığı çevre, bulunduğu kültürel ortam ve meselelere yüzeysel veya derinlemesine bakışı gibi hususlar, onun müteşabih lafızlara bakışı üzerinde de oldukça etkilidir. Konumuzla alakalı olarak baktığımızda da aynı problem ortaya çıkmaktadır. Zira fizik alemde insanın gördüklerinin ötesinde kendisi gibi mükellef ve farklı boyutta yaşayan cin ve şeytan gibi varlıkların olması kimi insanlar için anlaşılabilir değildir. Özellikle pozitivist ve materyalist akımların ortaya çıktığı ve her şeyin bilimle izah edilmeye çalışıldığı çağdaş dönemde, bu varlıkların mevcudiyeti modern insanın

⁸¹³ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 6/145.

⁸¹⁴ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 17.

⁸¹⁵ Âl-i İmran, 2/7.

⁸¹⁶ Bkz. Güneş, **Akıl ve Nass**, s. 371; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, 23/325.

zihin kalıplarına uymamaktadır. Bu sebeple de birey ya mahiyetini düşünmeksizin inancı gereği bu varlıkların mevcudiyetini kabul edecek ya bu varlıkları çeşitli te'villerle farklı şekillerde anlamaya çalışarak metafizik alemden fiziki aleme getirecek ya da bu varlıkların olmadığını söyleyerek toptan reddedici bir yaklaşım sergileyecektir. Ancak hem farklı anlama çabası hem de toptan reddedici bir yaklaşım problemi çözmekten oldukça uzaktır. Bunun yerine hem insan zihninin sınırlılığının hem de dilin imkanlarının sınırlı olduğu kabul edilerek orta yolun bulunması, bunun sonucunda da Kur'an'ın bu varlıklar hakkında çizdiği çerçeve ekseninde anlaşılmalari en isabetli çözüm olsa gerektir. Zira her anlaşılamayan veya zihnen kavranamayan durum ve olgunun inkârı başlangıçta bir kolaylık gibi görünse de bir çözüm olmaktan oldukça uzaktır.

2.4.5. Kur'an'ın Tarihselliği Meselesi

İlk muhatap kitle istisna edildiği takdirde Kur'an sonradan gelen insanların ellerinde iki kapak arasına alınmış bir mushaf olarak bulunmuştur. Nitekim diğer ilahi kitapların aksine Kur'an Hz. Peygamberin vefatından kısa süre sonra kitap haline getirilmiş ve bu nedenle de nüzulünden itibaren bir metin halindeymiş gibi görülmüştür. Ancak Kur'an'ı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde bir metin olmaktan ziyade kendi muhataplarına sözlü bir bildirim/hitap, konuşma tarzında mesaj ileten bir okuyuştur. Nitekim kelimenin sözlük anlamına baktığımızda “*ezberden okumak*” anlamına gelmektedir.⁸¹⁷ Aynı zamanda Kur'an kendisini en güzel söz olarak nitelendirir.⁸¹⁸ Bu sebeple onda yazılı bir metne ait cümle yapısı, anlatım üslubu, dil kullanımı gibi bir metin kurgusu bulunmamaktadır. Yazı dili ile oluşturulmuş metinler bir sistematiğe sahip olmasına karşın, Kur'an sözlü bir hitap olduğu için böyle bir sistematiğe sahip değildir.⁸¹⁹

Kur'an'ın yazı dilini mi yoksa konuşma dilini mi kullandığının tespit edilmesi vahyin daha iyi anlaşılması için zorunludur. Zira yazı dili, konunun başlangıcından sonuna kadar okuyucu için bir tasarlama gerektirir. Aynı zamanda doğası gereği, yüz yüze bulunmadığı dolayısıyla da hayali olan bir topluluğa seslenmektedir.⁸²⁰

⁸¹⁷ Zebîdî, *Tâcû'l-‘Arûs*, 1/101.

⁸¹⁸ *ez-Zümer*, 39/23; *el-A'râf*, 7/137.

⁸¹⁹ Konu hakkında Mevdûdî'nin değerlendirmesi için bkz: Mevdûdî, *a.g.e.*, 1/13-14.

⁸²⁰ Walter J.Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (çev. Sema Postacıoğlu Benan), İstanbul, 1995, s.122.

Konuşma dilinde ise üç unsurun bulunması gerekir ki bunlar; konuşan (mütekellim), konuşulan (muhatap) ve konuşma ortamı (mekân)dır. Sözün sahibinin amacı bilgi vermek olabileceği gibi muhatabını sevindirme, öfkelenendirme ve teselli etme gibi birtakım ameliyeleri de içerebilir.⁸²¹ Yazılı anlatımda metin yazarı amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini görmediği için metinde tekrar yapılmaz. Ancak konuşma yazılı metnin aksine mütekellimin duruma göre sözünü tekrar ettiği bir durumdur. Dolayısıyla bir konuşmacının konuşması esnasında dinleyenlere maksadını anlatma biçimi ile bir makale veya kitap yazarının maksadını anlatma metodu birbirinden farklıdır. Metin yazarı yazdığı metni düzgün cümlelerle, noktalama işaretlerine dikkat ederek, belli bir sistem içerisinde ve bütünlük arz edecek şekilde aktarmak durumundadır. Ancak konuşmacı konuşması esnasında konudan konuya atlayabilir, tekrara düşebilir ve ardından yeniden eski konuya dönebilir.⁸²² Bu bakış açısından hareketle Kur'an'ın yazı dilinin özelliklerinden çok konuşma dilinin özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Zira yirmi üç yıllık bir nüzul sürecinde mü'min, kafir, müşrik, Hristiyan ve Yahudi gibi birçok farklı düşünce yapısına hitap eden Kur'an-ı Kerim, yeri geldiğinde onların sorduğu sorulara cevaplar vermesi, içerisinde birçok tekrarların olması gibi hususlardan dolayı kurgulanmış bir metin olmaktan ziyade, bir konuşma, bir söz olduğu anlaşılmaktadır.⁸²³ Dolayısıyla ilk dönem muhatap kitlesi açısından mütekellim-muhatap merkezli gerçekleşen iletişim, Kur'an-ı Kerim'in mushaf haline getirilmesi sonucu yazar-okuyucu merkezli bir iletişim şekline dönüşmüş ve bu da birçok problemin doğmasına sebep olmuştur.

Netice itibarıyla ilahi metinler sözlü hitabın bölümler halinde yazıya aktarılıp, yazılı metin haline dönüştürülmüş muhtevalarıdır. Bu itibarla ilahi hitaba metin denmesi yazıya aktarılmış olması dolayısıyla mümkün görünse de bahsettiğimiz hususlardan dolayı tam anlamıyla metin olduklarını söylemek mümkün değildir. Ayrıca metinden farklı olarak sözlü kültürde bir kavram veya ifadenin farklı yerlerde

⁸²¹ J. R. Searle, "Söz Eylem Nedir?", **Dilbilim Seçkisi**, (çev. Oya Gedikli), (Ed: Doğan Aksan), Ankara, 1982, s. 187.

⁸²² Ong, a.g.e., s. 55-56.

⁸²³ Kur'an'daki bazı tekrarlar için bkz. el-Bakara, 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; Âl-i İmrân, 3/170; el-En'âm, 6/48; el-A'râf, 7/35; Yunus, 10/62; Zümer, 39/61; er-Rahmân, 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77; el-Mürselât, 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

farklı biçimlerde ifade edilmesi olağan bir durumdur ve bir çelişki değildir. Anlatılmak istenen genel muhteva aynı olduğu sürece ifade ediş biçiminin farklı olmasında bir beis yoktur.⁸²⁴ Dolayısıyla Kur'an'da yer alan bazı konularla ilgili farklı ifade biçimleri bu minvalde değerlendirilmelidir. Sözelimi Hz. Mûsâ'nın âsâsının yılanı dönüşmesi mu'cizesi bir yerde "حياة" hayye⁸²⁵, bir yerde "ثعبان" sü'bân⁸²⁶ başka bir yerde ise "جان" cânn⁸²⁷ olarak ifade edilmiştir.⁸²⁸ Çelişkili gibi görünen bu ifadeler incelendiğinde, bahse konu anlatımlar, aynı durumun farklı kelimelerle açıklanmasından başka bir şey değildir. Bununla beraber sözlü kültür insanının bu duruma yabancı olmadığı da aşikardır. Zira Kur'an'a ve Hz. Peygambere karşı büyük bir düşmanlık besleyen inkârcı grupların Kur'an'da çelişkili ifadeler olduğunu ispat için veya Kur'an'a gölge düşürmek amacıyla bu ifadeleri delil olarak kullanması gerekirdi ki muhatapların böyle bir teşebbüste bulduklarına dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Tüm bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz ki Kur'an sözlü kültür ortamında bulunan insanların konuşma dili özelliklerine göre iletilmiş olan ilahi bir hitaptır. Dolayısıyla Kur'an'a yazılı dilin özelliği olan sistematik bir şekilde ilerleme, giriş, gelişme ve sonuçtan müteşekkil bir kitap anlayışıyla yaklaşmak yanlıştır.

Kur'an'ın tarihin belirli bir döneminde (M. 610-632), belirli bir toplum (Cahiliye Arapları) ve belirli bir kişiye [Hz. Muhammed(sav)] indirildiği konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Bu açıdan bir tarihsellik söz konusudur. Fakat en son din olarak gönderilen İslam'ın özelde Müslümanlar nezdinde, genelde ise tüm insanlığın sorunlarına çözümler üretecek ilkelere sahip olması gerekir. Dolayısıyla Kur'an'ın bazı tarihsel olaylar üzerinden birtakım hususları anlatması onun evrensel ilkeler içermesine engel değildir ki bunun aksinin olmayacağı da aşikardır. Nitekim ortaya çıkan ilahi ve beşerî sistemlerin tamamı, tarihin herhangi

⁸²⁴ Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler açısından Kutsal metinlerin Anlaşılması", **Kur'an Sempozyumu II**, (4-5 Kasım 1995) Ankara, 1996, s.36; Ong, **a.g.e.**, s. 35.

⁸²⁵ Tâhâ, 20/20.

⁸²⁶ eş-Şuârâ, 26/32.

⁸²⁷ el-Kasas, 28/31.

⁸²⁸ Hayye: Yılan için kullanılan genel bir isimdir. Sü'bân: Büyük yılan anlamına gelir. Cânn: Küçük ve ince yılan demektir. (Bkz. Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 13/28)

bir döneminde ve belirli ilkelerden hareket ederek ortaya çıkmıştır.⁸²⁹ Yani vahyin kendisinin belirli bir zaman diliminde inzal edilmiş olması, onun cihanşümul olması için bir engel teşkil etmez.

Vahyin indiği toplumun dil, sosyal, kültürel ve çevresel özellikleri gibi saiklere göre hitap-muhatap diyalektiğinde nüzulün gerçekleşmesi son derece doğal ve beklenen bir durumdur. Zira peygamberin yaptığı tebliğ faaliyetinin tam olarak geçerli olabilmesi için bu şartların gözetilmesi zorunludur. Bu itibarla da Kur'an'ın 7. yüzyıl Arap kültürü ve çevresine indiği, bu sebeple o dönemin insanının beklentileriyle daha uyumlu şekilde bazı durumları ortaya koyduğu söylenebilir. Fakat burada şöyle ince bir nokta vardır ki Kur'an'ı 7. yüzyıl Arap toplumunun düşünce kalıpları arasına sıkıştırdığımızda bugün Kur'an ayetlerinin birçoğunun modern insana söyleyebileceği hiçbir şey kalmamaktadır. Bu durumun farkında olan kimi çevreler tüm ayetleri değil, belirli ayetlerin o çağa hitap ettiğini, günümüze de bir kısım ayetlerin hitap ettiğini söyleyerek Kur'an'ı günümüze taşımaya çalışmaktadırlar. Bununla beraber muhatapların Arap olmaları dolayısıyla Kur'an'ın onların kabulleri etrafında şekillendiği iddiasından hareketle vahiyde bahsi geçen birtakım hadiselerin temsil, alegori, teşbih ve dildeki problemler nedeniyle farklı anlaşılması gerektiği de düşünülmektedir.⁸³⁰ Ancak böyle bir farklı anlaşılma için çeşitli karinelerin bulunması elzemdir. Zira kişiden kişiye değişen anlayış ve kavrayış farklılıklarının metnin yorumlanmasında önemli bir etkisinin olduğu malumdur.

Farklı anlaşılan bu konulardan birisi de melek, cin ve şeytan kavramlarıdır. Özellikle İslam dünyasının gerilemesinden ve diğer dini toplulukların çeşitli alanlarda ilerlemelerinden hareketle bu tür iddialar daha yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Bu alanda özellikle bu varlıkların Arap düşüncesinin tahayyülü olduğu, temsil ve alegori olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın indiği tarihi

⁸²⁹ Muhammed Hamidullah, **İslam'a Giriş**, çev. Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 30-32; Mustafa Sabri Efendi, **Mevkûfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem**, Kahire, 1950, 2/213-215.

⁸³⁰ Emin el-Hûlî, **el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1954, s. 21-23; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Yöntem Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 56-59; İlhami Güler, **Kur'an ve Tarihsellik**, Hece Yayınları, Ankara, 2001, s. 75-78.

düzlem sebebiyle Allah, bu varlıklardan Arapların anlayabileceği ve onların düşünce dünyaları ekseninde bahsetmiştir.⁸³¹

Sözgelimi Kur'an'ın beyanlarından hareketle cinlerin göğün belirli yerlerine oturarak çeşitli haberleri dinledikleri, fakat sonrasında bu durumun katı bekçiler ve alev toplarıyla engellendiği belirtilmektedir.⁸³² Bu ifadelerden Cahiliye Araplarının cin ve şeytanların göğe çıkıp, belirli bilgileri çaldıklarına inandıkları görülmektedir.⁸³³ Bu itibarla cinlerin ateş korları ve bekçilerle kovulmalarına dair ifadeler, Arapların böyle bir yanlış kabullerinin olması dolayısıyla sembolik manada kullanılmıştır. Dolayısıyla aslında göğe çıkma ve haber alma durumu gerçek anlamda meydana gelmemiş olabilir.⁸³⁴ Fakat Kur'an Arap düşüncesindeki bu anlayışı toptan ve kökten reddetmek yerine cinlerin böyle bir duruma yeltendiğini, ancak bunun engellendiğini belirtir. Ancak bu iddiaya şu şekilde itiraz edilebilir ki Kur'an'ın Cahiliye Araplarının koyu bir şekilde savundukları ancak gerçekliği olmayan, özellikle itikat alanındaki birçok uygulamayı herhangi bir taviz vermeksizin ortadan kaldırması göz önüne alındığında cinlerin kulak hırsızlığı (istirâk-ı sem') yapmalarını temsille veya teşbihle anlattığı iddiası tutarlı görünmemektedir. Bununla beraber şunu da kabul etmek gerekir ki Kur'an'da yer alan cinlerle ilgili ifadelerin bilgisel değeri olmakla birlikte, bu bilgiler Cahiliye Araplarının inanç ve düşünce anlayışları üzerinden aktarılmıştır. Dolayısıyla cinlerle ilgili Kur'an ifadeleri okunurken hem onların varlıksal bilgisi hakkında hem de Arap düşüncesinin cinlere bakışı hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Zira bu durum aynı zamanda Kur'an'ın İbrani gelenekten ve Cahiliye adetlerinden bahsetmesi, evlatlık müessesesinin kaldırılması ve hac ibadetindeki bir takım şirk unsurlarının ortadan kaldırılarak İslami sürece dahil edilmesi gibi uygulamaların bütünü Arapların kültürel dinamikleri göz önüne alınarak kimisi tashih edilmesinde kimisi de tamamen ortadan kaldırılmasında kendisini göstermiştir. Dolayısıyla bu durum vahiy hadisesinin olaylardan kopuk,

⁸³¹ Muhammed Abduh, **Risâle fi'l-'Akl ve'l-Dîn**, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, 1960, s. 90-95; Fazlur Rahman, **Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 141-146; Mehmet Şerif İzgören, **Kur'an'ın Metafizik Yorumları**, İslami Araştırmalar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 67-72.

⁸³² el-Hicr, 15/16-18; Saffat, 37/6-11; el-Mülk, 67/5.

⁸³³ Derveze, **Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, 1/354.

⁸³⁴ Mehmet Murat Karakaya, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 125.

olguyu hiçe sayan veya onu aşan bir olay değil tam tersi kültürel kabullerin ekseninde şekillendiğini gösterir.⁸³⁵ Bu da son derece doğaldır. Zira muhatap kitle Arap olduğu için ilahi hitap Arapça inmiş, nüzul bölgesi çöl olduğu için o bölge insanının tanıdığı-bildiği çevresel ve kültürel öğeler üzerinden inanç ve bilgi aktarılmıştır. Ancak bu durum Kur'an'ın evrensel ilkeler barındırmasının önünde bir engel değildir. İtikat alanında ise İslam'ın başlangıcından itibaren Kur'an tarafından kesin ve net bir tavır takınılmıştır. Kur'an dinin Allah'a has kılınmasını emretmiş⁸³⁶, Allah dışındaki tüm varlıklara ilahlık payesi verilmesini reddetmiştir.⁸³⁷ Ayrıca eğer Kur'an iddia edildiği gibi tamamen Arap düşüncesi ekseninde şekillenen bir kitap olsaydı, birey ve toplum hayatında hayati öneme sahip itikat alanı hakkında müşriklere yoğun tenkitlerde bulunması gerekirdi.⁸³⁸

Mevcut veriler ışığında bakıldığında, problemin temel noktası Kur'an'ın baskın Batı paradigması ekseninde ele alınarak, bunun vahye uygulanması, bu itibarla da vahiy ile yaşanan olgu arasında bir çelişkinin olduğunun varsayılmasından ortaya çıkmaktadır. Ancak İslam ümmetinin farklı zaman ve mekanlarda vahyin sabit kılınip, çeşitli içtihatların yapıldığı, yapıyor olduğu ve yapılacağı da bir realitedir. Ayrıca “*ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz*” ilkesini ısrarla vahyi bilgiye uygulamaya çalışanların, ikincil kaynaklar olan kıyas ve icma, üçüncül kaynaklar olan mesâlih-i mürsele ve istihsan gibi metotları gözden kaçırmaları/görmemeleri dikkat çekicidir. Vahyi bilgiye ısrarla uygulanmaya çalışılan ve bazı istisnai durumların genelleştirilerek, tarihin belirli bir döneminde yaşanmış olan yerel bir hadisenin çözümü için Kur'an'ın ortaya koyduğu teklifi (zihar, îlâ, evlere arkalarından girmek vb.) vahyin tamamına teşmil etmek isabetli olmasa gerektir. Hele böyle bir durumu itikat alanı için dillendirmek ise Kur'an'ın belirlediği din anlayışıyla uyuşmamaktadır.

Özellikle böyle bir düşünceyi kabul etmek Kur'an'ı hem 7. yüzyıl Hicaz topraklarına sıkıştırmak hem de Kur'an'ın muhatap kitlenin kabulleri dolayısıyla bazı gerçekliği bulunmayan varlık ve durumları konu edindiğini söylemek anlamına gelir.

⁸³⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, 57.

⁸³⁶ el-Mü'min, 40/14.

⁸³⁷ en-Nisâ, 1/116.

⁸³⁸ Bkz. el-En'âm,6/136-137; el-A'râf, 7/190-195; el-Hacc, 22/71-72; Yâsîn,36/74-75; Zuhruf, 43/15-20.

Böyle bir düşüncenin de İslami bir bakış olmadığı ve İslam'ın evrensellik iddiasıyla bağdaşmayacağı ortadadır.

2.5. Cinlerin Farklı Algılanmasının Kabulü Sonucunda Ortaya Çıkan Problemler

Çağdaş İslam düşüncesinde cinler özelinde metafizik varlıklara bakışı daha önce incelemiştik. Bu başlık altında ise çağdaş İslam düşünürlerinin cinlere yaklaşımı kabul edildiği takdirde ortaya çıkması muhtemel problemleri inceleyeceğiz.

2.5.1. Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Sorunu

Sözlükte “birinin ardından gitmek, birine haber veya söz bildirmek” anlamlarına gelen kıssa, “bir kişi veya şeye ait durumların adım adım, peş peşe anlatılması” demektir.⁸³⁹ Kıssayı hikâyeden ayıran, adım adım takip edilerek anlatılabilmesi, doğru ve gerçekçi olmasıdır. Zira bilindiği gibi Arapçada hem kıssa hem de hikâye kelimeleri bulunmakla beraber, Kur'an'ın kıssa kavramını tercih etmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla hikâyede kıssadan farklı olarak temel amaç olayın gerçek-hayal, önemli-önemsiz olduğuna bakılmaksızın nakledilmesidir. Kur'an'da kıssa ifadesi geçmemekle beraber hikâye ve hikâyeye etmek anlamlarında kasas kelimesi geçmektedir.⁸⁴⁰ *Kassa*,⁸⁴¹ *kısas*,⁸⁴² önemli ve büyük haber anlamındaki *nebe'*,⁸⁴³ yeni söz, hâdis anlamındaki *hadîs*⁸⁴⁴ kelimeleri de kullanılmaktadır. Bunların dışında Kur'an'da “*mesel*” kavramı da geçmekte; bu kavram “*kıssa, hikâye, destan*” anlamlarına gelmekle beraber, daha çok darb-ı mesel olarak geçen hadiseler, dolayısıyla da temsili ve farazi nitelikteki durumlar için kullanılmaktadır. Yani, gerçek bir olaya dayanmak zorunda olmayan mesellerin

⁸³⁹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 84-85: İsfehâni, **a.g.e.**, s. 671.

⁸⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/62; el-A'râf, 7/176; Yûsuf, 12/3; el-Kasas, 28/25.

⁸⁴¹ Bir kimsenin izini sürüp takip etmek anlamında bkz: Kehf 18/64; el-Kasas 28/11. Ayrıca peygamberlerin kıssalarını anlatmak, haber vermek, anlatmak, açıklamak anlamları için bkz: en-Nisâ 4/164; el-En'âm 6/57, 130; el-A'râf 7/7, 35, 101; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/3, 5; en-Nahl 16/118; el-Kehf 18/13; Tâhâ 20/99; en-Neml 27/76; el-Mü'min 40/78.

⁸⁴² Sözlük anlamı iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesi anlamında olan kısas, zamanla fiil ve cezanın iki taraf için de geçerli olması terim anlamını kazanmıştır. Kur'an'da bu manadaki kullanımlar için bkz: Bakara 2/178, 179, 194; el-Mâide 5/45.

⁸⁴³ Bkz. M. F. Abdülbâkî, **el-Mu'cem**, “nb'e” md.

⁸⁴⁴ Bkz. ez-Zâriyât, 51/24, Tâhâ, 20/9; en-Nâziât, 79/15, el-Burûc, 85/17, el-Ğâşiye, 88/1.

amacı, bir hususu örnekleyerek çarpıcı ve etkili bir biçimde dile getirmektir. Kur'an kıssaları ile meselleri birbirinden ayıran en önemli fark budur. Kur'an-ı Kerim'de yer alan meseller, farklı amaçlara hizmet eden ve çeşitli anlamlar taşıyan özel bir anlatım biçimidir. Bu mesellerden bazıları tarihi gerçeklikleri yansıtırken, bazıları ise temsili ve farazi unsurlar barındırır. Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın yaratılışı, Ashâbü'l-karye, Hz. Nûh, Hz. Lût ve Firavun'un eşinin anlatılması⁸⁴⁵ tarihi bir gerçekliği beyan etmesine karşın; çölde ateş yakan adam, sivrisinek, örümcek, sağanak yağmura tutulmuş kişi, şiddetli rüzgârın savurduğu kül, âciz köle gibi misaller ise sembolik karakterli, her zaman ve zemine uyabilecek yapıdaki anlatılardır.⁸⁴⁶

Kur'an kıssalarını mahiyetlerine göre üç şekilde sınıflandırmak mümkündür; **a)** Tarihi kıssalar: Peygamber kıssaları ve Hz. Lokmân, Hz. Zülkarneyn, Firavun, Ashâb-ı KeHF, Ashâbü'l-fil, Ashâbü'l-uhdûd gibi şahsiyet ve toplulukların başından geçen olayların anlatıldığı kıssalar. **b)** Kur'an'ın inişi esnasında meydana gelen hadiseler: İsrâ, Mi'rac, hicret, Bedir, Uhud, Hendek gibi hadiseler. Nitekim Kur'an bu durumları da kıssa şeklinde anlatmıştır. **c)** Gaybî kıssalar: Hz. Âdem'in yaratılışı, kıyamet sahneleri, ahiret ahvali, cennet ve cehennem tasvirleri gibi ibret formunda anlatılan olaylardır.

Kur'an kıssalarında temel hedef, ibret ve nasihat vermektir. Bu nedenle bu kıssaları tarih metodolojisi ile okumak yanlıştır. Dolayısıyla ibret ve nasihat amacına hizmet etmeyen şahıs, kronoloji, zaman ve mekân gibi unsurlar göz önünde bulundurulmaz. Bu nedenle Kur'an kıssalarında üç temel özellik bulunmaktadır. Bunlar; tekrarlar (zihne iyice yerleşmesi için), hadiselerin sadece amaca hizmet eden bölümlerinin aktarılması ve anlatılan olaylarda ders alınması gereken kısımların belirtilmesi şeklindedir.⁸⁴⁷ Ayrıca Kur'an'ın en azından nüzul döneminde bir hitap olması dolayısıyla kıssaların farklı zamanlarda tekrar etmesi ve kronolojik bilgiler vermemesi de kıssaların ibret ve nasihat amacına matuf olduğuna başka bir işarettir.

Genellikle kıssaların tebliğ, ibret ve irşat faaliyetleri çerçevesinde aktarıldığı göz önüne alınırsa, cinlerle ilgili özellikle Ahkaf ve Cin surelerinde Hz. Peygambere

⁸⁴⁵ Âl-i İmrân 3/59, el-En'âm 6/10- 11, Yâsîn, 36/13.

⁸⁴⁶ Bk. M. F. Abdülbâkî, **el-Mu'cem**, "mşl" md.

⁸⁴⁷ İdris Şengül, "Kıssa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2022, 25/498-500.

geldikleri belirtilen cin kıssaları, yine bunun yanında Hz. Âdem'in yaratılması, cennetten çıkarılma olayı, Hz. Süleyman'ın cinleri istihdamı gibi kıssalar tarihi kıssalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla gerek Ahkaf ve Cin surelerinde cinlerin Hz. Peygambere gelmesi gerekse de Hz. Süleyman'ın emrinde cinlerin çalışması gibi kıssaların temel amacı, cinler gibi gaybî varlıklardan haber vermenin ötesinde Mekkeli müşriklerin cinlere yükledikleri ilahlık veya yarı ilahlık vasıflarının yanlışlığının orta konması ve cinler gibi gaybî varlıkların bile peygambere iman ettiklerinin beyan edilerek müşriklerin bu varlıklar hakkındaki yanlış telakkilerinin bertaraf edilmesidir. Öte taraftan Âdem kıssasında insanın şeytanla mücadelesi ve sonrasında meydana gelenler düşünüldüğünde Kur'an'ın kıssayı aktarmaktaki temel amaçlarından birinin insanın, şeytanın dolayısıyla da cinlerin vesvesesine kapılmalarının engellenmesi olduğu söylenebilir.

Kur'an'da yer alan ve zaten bilinen bazı bilgilerin kısaca şeklinde verilmesi nasıl yorumlanmalıdır? Bu haberleri lafzın literal anlamıyla mı yoksa asıl maksadı mı göz önünde bulundurarak anlamalıyız? Bazı müfessirler, tenzih kaygısıyla kelimenin tam anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve bu durum başka soruların sorulmasına yol açmıştır. Ancak bu aşırı tenzihçi yaklaşımın her zaman doğru sonuçlar vermediği açıktır. Eğer murâd-ı ilahiyi anlamak istiyorsak, sözün arka planını araştırmak zorundayız. Bu sebeple de Arap dilinde haber cümlelerinin sebep ve mahiyetlerinin bilinmesi gerekir. Arapçada haber cümlelerinin kuruluşunun iki temel amacı vardır. Bunlardan birincisinde amaç muhataba daha önce hiç duymadığı bir haberi ulaştırmak ve böylelikle muhatabın yeni bir bilgi öğrenmesini sağlamaktır. Bu habere "*fâide-i haber*" denir. Sözelimi Hz. Peygamberin 571 yılında Mekke'de doğduğunu söyleyen bir kimse muhatabına bilmediği bir haberi ulaştırmış olmaktadır. İkinci çeşit ise muhatabın bildiği bir haberi veya hükmü mütekellimin de bildiğini fark ettirmesidir. Bu haber çeşidine ise "*lâzım-ı fâide-i haber*" denir. Örneğin, "*İmtihanlarını bir hafta önce bitirdin*" cümlesi muhatabın bildiği bir bilgiyi mütekellim kendisinin de bildiğini ona fark ettirmiş olmaktadır. Burada amaç imtihana giren öğrenciye bilgi vermek değildir. Bu durumu kendisine hatırlatarak

imtihanın neticesini öğrenme veya nasıl geçtiğini merak vardır.⁸⁴⁸ Dolayısıyla lâzım-ı fâide-i haberde bahse konu haber genellikle cümlenin zahiri anlamının dışında başka bir durumu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu görüş klasik dönemde de özellikle belâgat (özellikle meânî ve beyân ilmi) çerçevesinde değerlendirilmiş olup; Kur'an kıssalarının amacı sadece bilgi aktarmak değil, asıl olarak ibret, hikmet ve duygu aktarımı şeklinde anlaşılmıştır. Bu yüzden bu kıssalar “*lâzım-ı fâide-i haber*”, yani doğrudan yeni bilgi vermek değil, etkilemek ve yönlendirme amacına matuftur.⁸⁴⁹ Modern dönemde de Kur'an kıssalarını “*lâzım-ı fâide-i haber*” olarak anlama yoluna giden düşünürler olmuş ve ancak bu durumu kıssaların gerçekliği üzerinden değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle kıssalarda yaşanan olaylara odaklanmak yerine, verilmek istenen mesajın önemli olduğu ileri sürülmüştür.⁸⁵⁰ Elbette Kur'an'da verilen hiçbir örneğin gereksiz olduğu veya bir amaca binaen nazil olmadığı söylenemez. Ancak nüzule konu olan her durumu sadece bir mesaj olarak algılamak veya bunu muhatap kitlenin kabulleri sebebiyle indiği şeklinde anlamak vahyin insan merkezli olduğunu söylemekten farksızdır. Oysa vahyin sadece insan eksenli olduğu iddiası yine Kur'an'ın gerek sem'iyat bahislerine yer vermesi gerekse de gaybî varlıkları konu edinmesinden de anlaşılacağı üzere isabetli bir görüş değildir. Zira insan eksenli olan bir kitabın açık bir şekilde insan zihnine ve anlayışına hitap eden bir karakterde olması beklenir. Ancak Kur'an'da müteşabih ayetlerin bulunması bile bizlere ilahi hitabın salt insan eksenli olmadığını göstermektedir.

Kur'an'da cinlerle ilgili bilgilerin te'vil edilemeyecek kadar pek çok ayette geçiyor olduğu düşünüldüğünde, konu ile ilgili tüm ayetleri te'vil etmek kolay

⁸⁴⁸ Bkz. Nusrettin Boelli, **Belâgat Kur'ân Edebiyatı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, 156; Ali Bulut, **Belâgat-i Müyessera** M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2020, 50-51; Fadl Hasan Abbas, **el-Belâğa fûnûnuhâ ve efnânuhâ**, Dâr'ul Furkan, Amman, 1989, 106.

⁸⁴⁹ Zemaşşerî, **el-Keşşâf**, 1/19-20, 28; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 316-318; Abdülkâhîr el-Cürânî, **Delâ'ilü'l-İ'câz**, thk. Mahmûd Şâkir, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1983, s. 70-73; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 1/38-40.

⁸⁵⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, **İslami Düşüncenin Yeniden İnşası**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003, s. 62-70; Fazlur Rahman, **Major Themes of the Qur'an**, , University of Chicago Press, Chicago, 2009, s. 110-121; Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 119-125; Muhammed Şehrûr, **Kitap ve Kur'an: Kur'an'a Yeni Bir Bakış**, Düşün Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 100-120; Abdülkerim Surûş, **Akıl Secdesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 145-160; Ömer Özsoy, **Vahiy ve Tarihsellik: Kur'an, Tarihsel Bir Hitap mıdır?**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 85-100. Ayrıca bkz. Ömer Özsoy, “Kur'an Kıssalarının Amacı ve Anlatım Biçimi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2001, Cilt: 5, Sayı: 5, 2001, s. 55-78.

olmasa gerektir. Bu tespit sebebiyle de çağdaş dönem Kur'an yorumcularının bu ayetleri te'vil amacıyla kendilerini oldukça yordukları ve lafızları son derece zorlama yorumlara tabi kılmaya çalıştıkları müşahede edilmektedir. Zira onların anlamı amaçlarına uygun hale getirme çabaları şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Bu durumun farkında olan yakın dönem Kur'an yorumcuları ise meseleye tarihselci bakış açısıyla yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Onlar açısından ayetleri zorlama te'villerle zahiri anlamının dışında anlamaya çalışmak yerine tarihselci perspektifle bu pasajları değerlendirmek daha uygundur. Burada modern anlayış zirve yaparak Kur'an kıssalarını ve onlarda anlatılan olağanüstülükleri mitolojik anlayışla ilişkilendirmektedir. Çoğu zaman Rudolf Bultman'a (ö. 1976) dayandırılan mitolojik lafızların ardında yattığı iddia edilen, çağın gereklerine uygun ve akılla da uyum arz eden anlamlara ulaşma çabası olarak ortaya çıkan demitolojizasyon (mitolojiden arındırma) ameliyesi,⁸⁵¹ yakın dönem modernist Kur'an yorumcuları için oldukça cazip bir durum olmuştur. Onlara göre sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen doğa kanunlarına ve tarihin akışına ilahi iradenin müdahale edemeyeceği temel bir ön kabul olarak ortaya konmaktadır.⁸⁵² Bu itibarla da Kur'an'ın çeşitli surelerinde geçen ve bir sureye de ismini veren cinler, bu iddia sahiplerine göre demitolojizasyona tabi tutulması gereken mitik ifadelerdir.⁸⁵³ Ancak Kur'an'ın gaybî varlıklarla ilgili oldukça büyük bir yekûn tutan ayetlerinin tamamını gerçekliği olmayan hikayeler bütünü olarak yorumlamak güçtür. Zira böyle bir anlayışın sınırsız ve ölçüsüz te'vil düşüncesine kapı aralayacağı, bunun da Kur'an'ın çağın şartlarına göre yorumlanmasından öte, dedikleri anlaşılamayan bir kitap haline getireceği ortadadır.

Kur'an, kıssaları uzunca bir olaylar silsilesi şeklinde vermek yerine, muhatap kitlenin o anki hal ve durumuna göre kıssadan belirli bir bölümü canlı bir sahne olarak vermektedir. Bu sebeple de bazı kıssalar birçok surede farklı kelimelerle ve farklı üsluplarla aktarılmaktadır. Bunun temel nedeni hem muhatabın durumu hem de o an için gerekli olan öğüt ve nasihatın kıssa üzerinden aktarılmak istenmesidir.

⁸⁵¹ Nitekim İslam dünyasında oldukça büyük tartışmalara sebep olan M. Ahmet Halefullah, *el-Fennu'l-Kasası fi'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eseri bu düşüncenin bir sonucudur. Eserde Kur'an kıssalarına bakış için bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, **el-Fennu'l-Kasası fi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2006, s. 20-21, 45-46, 90-91, 112.

⁸⁵² Muhammed Coşkun, **Modern Dünyada Kur'an Yorumu**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018, 149.

⁸⁵³ Konuyla alakalı olarak bkz. Merdin, **Cinler**, s. 343-552.

Bundan dolayı Kur'an'da anlatılan kıssaların gerçekliğinin olmadığını, temsili hikayeler olduğunu iddia etmek ise tutarlı bir durum değildir. Zira birçok kıssada bahsi geçen isim, yer ve kişilerin tamamını temsili ve sembolik anlatımlar olarak kabul etmek, Kur'an'ın büyük bir bölümünün farazi hikayelerden oluştuğunu söylemekle eşdeğerdir.

Kur'an'daki kıssaları toptan veya kısmen temsili, sembolik durumlar olarak görmek çok çeşitli problemler doğurmaktadır. Başta bu kıssaların temsili olmasını gerektiren karinelerin bulunup-bulunmadığının irdelenmesi gerekmektedir. Bahse konu olaylarda sözgelimi Hz. Âdem-İblis, Hz. Davud-Hz. Süleyman, Hz. Mûsâ, Hz. Yusuf ile ilgili geniş bilgilere yer verilmektedir. Ayrıca bu bahsettiğimiz kıssaların bir kısmının günümüz tarih ilmi açısından da reddedilmediği ve kıssalarda bahsedilen olay ve yerlerin mevcudiyetinin kabul edildiği görülmektedir.⁸⁵⁴ Böyle bir düşünce aynı zamanda adeta henüz zihni olarak gelişimini tamamlayamamış küçük yaştaki bir çocuğa gerçekliği bulunmayan hikayeler anlatarak avutmaya benzemektedir. Öte taraftan Kur'an kıssalarının gerçek olmadığını iddia eden görüşün kabulü, müşriklerin Kur'an kıssaları için “*eskilerin masalları*”⁸⁵⁵ iddiasının da bir anlamda kabulü anlamına gelmektedir. Sonuç olarak kıssaların gerçekliğinin tartışmaya açılması Kur'an'da neyin sabit olduğunun bilinmemesi ve ilahi kitabın anlaşılmasız hale gelmesi neticesini doğurur.

2.5.2. Görünmeyen Varlıkların Mevcudiyeti Sorunu

Cin ve şeytan gibi varlıkların farklı şekillerde anlaşılması veya modern dönemdeki kimi düşünürlerce var olmadıklarının ileri sürülmesi ortaya başka problemler de çıkarmaktadır. Bununla ilgili en büyük ve ilk akla gelen eleştiri bu varlıklar dışında kalan ve Kur'an'ın yine dış dünyada mevcudiyetlerinin bulunduğunu belirttiği melek ve ruh gibi varlıkların da mevcudiyeti sorunudur. Bununla beraber cinleri farklı şekillerde yorumlayanların bu varlıklar hakkında da

⁸⁵⁴ Bkz. Israel Finkelstein- Neil Asher Silberman, **The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts**, 1. Baskı, Free Press, New York, 2001, s. 69; G. Elliot Smith- H. A. Redpath, **The Royal Mummies**, Egyptian Museum Publications, Kahire, 1912, s. 34; Ahmet Kuran, **Kur'an Kıssalarının Tarihî Arka Planı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87; Bryant G. Wood, “The Discovery of the Sin Cities of Sodom and Gomorrah”, **Bible and Spade**, 1999, Cilt 12, Sayı 3, s. 68; Michael Lecker, “The ‘People of the Cave’ Revisited”, **Journal of Semitic Studies**, 1997, Cilt 42, Sayı 1, s. 41.

⁸⁵⁵ el-Kalem, 68/15.

aynı tavrı takınmaları gerekmektedir. Zira iddia sahiplerinin görüşlerine temel dayanak olarak öne sürdükleri melekler de hem insanlık tarihinin ilk dönemlerinde hem de İslam öncesi Cahiliye Arap düşüncesinde oldukça önem verilen ve mevcudiyetleri konusunda herhangi bir tartışma yapılmayan varlıklar olmuştur.⁸⁵⁶

Ayrıca konu görünmeyen/metafizik varlıklar olunca mesele oldukça genişlemekte, Allah'ın varlığı dahi tartışma konusu olmaktadır. Ancak cinler konusunda farklı düşünen bilginlerin Müslüman olduklarını belirtmelerinden dolayı, Allah'ın varlığı konusunda cinler hakkında ortaya koydukları düşüncelere benzer görüşler ortaya koymayacaklarını düşünmekteyiz. Zira Cenab-ı Hakla ilgili de bu tür düşünceler serdetmenin kişiyi İslam dairesinden çıkaracağı malumdur. Dolayısıyla cin ve şeytan gibi kötücül varlıkların var olmadıkları veya farklı şekilde anlaşılmasının gerektiği gibi yorumlar sadece bu varlıklarla ilgili değil, aynı zamanda gayb alemiyle ilgili tüm varlıkların ontolojik mevcudiyeti hakkında da yeni problemler doğurmaktadır. İslam inancında meleklerin varlığını kabul etmek ne kadar elzem ise cin ve şeytanların varlığını kabul etmek de o kadar elzemdır.

Bunun ötesinde özellikle son yüzyılda her şeyi akılla açıklama iddiasıyla ortaya çıkan ve metafizik alanın insanlığın gelişmemiş evresindeki zihni birtakım tahayyüllerinin bir yansıması olduğundan hareket eden Batı düşüncesinden etkilenen kimi Müslüman düşünürler, materyalizm ve pozitivism gibi akımlara kapılarak Kur'an'ı bu perspektiften okuma yoluna gitmişlerdir. Gaybî alanı tamamen mitoloji ve efsane olarak gören kimi düşünürler de metafiziğin olmadığı bir teoloji inşa etme iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Bu anlayıştan etkilenen Müslüman fikir adamları hem mu'cize gibi olağanüstü durumları hem de cin, melek ve şeytan gibi gaybî varlıkları farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bu yorumların bazıları ayetlerin siyak-sibak, sebep-i nüzul ve dilin imkanlarının göz ardı edilmesi şeklinde gerçekleşmiş, zahiri manası dışına hamledilmesi mümkün olmayan ifadeler bile zaman zaman kelimenin sözlükteki en uzak anlamı delil gösterilmek suretiyle çağdaş dünya için revize edilmeye çalışılmıştır.⁸⁵⁷ Özellikle Kur'an'daki gayb ve sıra dışı olaylardan bahseden

⁸⁵⁶ W.Montgomery Watt, **Muhammad at Mecca**, Clarendon Press, Oxford, 1953, s. 36-37; Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 108-111; Muhammed Hamidullah, **İslam'a Giriş**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 83-84.

⁸⁵⁷ Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, s. 849 (6a Dipnot.)

ayetlerin⁸⁵⁸ bu şekilde yorumlanmaya çalışılması, Müslümanların Batı karşısında geri kalmışlıklarını telafi etmek için Kur'an ayetlerinin zahiri ve temel anlamlarını bu anlayışa kurban verdiklerini göstermektedir.

Sonuç olarak Kur'an'da birçok gaybî varlığın mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Bu ayetleri çeşitli şekillerde te'vil etmeye çalışmak literal anlamına hamledilmesi mümkün olmasına rağmen, çeşitli saiklerle bunu farklı şekillerde yorumlamak Kur'an'ı lafzen olmasa da manen tahrif anlamına gelir. Böyle bir durumu da mazur gösterecek herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Ayrıca bu durumun Allah'a din öğretmek ve beşer eksenli bir din oluşturma çabası olarak algılanması da pekâlâ mümkündür. Böyle bir faaliyetin sonucunun ise kişinin İslam dini içinde kalmasına imkân vermeyeceği izahtan varestedir.

2.5.3. Kur'an Ayetlerinin Farklı Anlaşılmasında Ölçsüzlük Sorunu

Kur'an insanlığın belirli bir bilgi ve anlayış seviyesinin hâkim olduğu bir dönemde inmiştir. Özellikle diğer bölgelere nazaran Arap coğrafyası Kur'an'ın nazil olduğu zaman dilimi de (7. yüzyıl) dahil olmak üzere, çevresel etkenlerden daha az etkilenmiş bir coğrafyadır. Ancak bununla beraber bu topraklarda yaşayan Cahiliye Arapları hem kendilerinden önce bölgede yaşamış olan medeniyetlerin kültürel birikimlerini almış hem de bu kültürel birikime kendilerinden de eklemeler yaparak homojen bir inanç ve kültür havzası oluşturmuşlardır. Aynı zamanda çok çeşitli milletlerin gelip, bölgede ticari faaliyetler yürütmesi, savaşlar gibi nedenlerle bu inanç ve kültür daha da zenginleşmiştir.⁸⁵⁹ İşte böyle bir ortama inen Kur'an'ı Kerim, öncelikle yaygın tanrı telakkisini değiştirmiş, bunun devamında da ibadet, ahlak ve muamelat gibi bireysel ve sosyal yapıya dair düzenlemeler getirmiştir. Bunu yaparken de anlık bir oldu-bittiye getirmeden, yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde gerçekleştirmiştir.⁸⁶⁰ Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir ortama ve belirli bir insana inen bir kitabın, o dönemin insanların inanç ve kültürleriyle ilgili konuşması, bununla ilgili bazı anlayışları kaldırıp bazılarını da tashih etmesi son derece olağan ve beklenen bir durumdur. Zira geldiği toplumda herhangi bir

⁸⁵⁸ el-Hicr, 15/27; el-Enbiyâ, 21/19-20; Zâriyât, 51/24-30; en-Nâziât, 79/1-5.

⁸⁵⁹ Âdem Apak, **Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü**, Ensar Neşriyat, 2017, s. 178-179.

⁸⁶⁰ Muhsin Demirci, **Kur'an Tarihi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 38.

değişiklik yapmayan ilahi bir kitabın, nüzulünde bir hikmetin bulunmayacağı aşikardır. İşte böyle bir ortama inen hitap, sahibinin ilk muhataplarıyla iletişim kurması dolayısıyla ilk muhatapların zihin ve inanç dünyalarını bilmesi iktiza etmektedir. Zira ilahi hitabın anlaşılabilmesi için bu elzemdir. İlk muhatap kitlenin telakkileri göz ardı edildiğinde ilahi metnin anlaşılması imkansızlaşmakta veya yanlış/yanlış anlaşılmaya müsait hale gelmektedir.

Meseleye gaybî varlıklar açısından bakıldığında ise cin, şeytan gibi varlıkların gerçekte var olmadığı veya mikrop, yabancı insanlar, insan nefsinin yansımaları oldukları gibi iddiaların ilk muhatap kitlenin zihin dünyasıyla uyumlu olmadığı görülmektedir. Ancak buradan Kur'an'ın Mekkeli müşrikler veya civardaki diğer dinlere mensup kimselere göre şekillenen bir kitap olduğu sonucunun da çıkarılmaması gerekir. Burada dikkat çektiğimiz asıl nokta, Kur'an'ın ilk muhatapların inanç ve telakkilerinin yanlışlığını ortaya koyarak reddetme, bazen de yanlış olan kısmını revize etmesidir. Kur'an ayetleri yorumlanırken muhatap kitlenin kabulleri, dili, kültürel yaşamı gibi durumların göz önünde bulundurulması gerektiği gibi, din dilinin yapısındaki farklılıklarının da kabul edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bazı ayetlerin zahir anlamı üzerine bırakılıp, bazılarının ise herhangi bir karine olmaksızın literal anlamı dışında yorumlanması ilim adabına yakışmamaktadır. Herhangi bir delile dayanmaksızın ayetler hakkında yapılan yorumlar, çok farklı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bunların en başında ise Kur'an ayetlerinin anlaşılmasındaki ölçsüzlük problemi gelmektedir. Zira böyle bir durum herkesin Kur'an'ı kendi anlayış ve kavrayışına göre yorumlamasına, dolayısıyla ilahi hitabın insanlar adedince farklı yorum ve anlayışlara bürünmesine sebep olacaktır. Bu ise kişiye göre değişen inanç, ibadet ve ahlak anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olacak ve İslam dininin beşerî telakkilerle şekillenen bir inanç haline gelmesine zemin hazırlayacaktır. Böylelikle de kendisinden önce gelen Yahudi ve Hristiyanlığın kaderini paylaşarak beşerî bir din haline gelecektir. Nitekim önceki kitapların tahrif çeşitlerinden birisi de ayetlerin farklı şekillerde yorumlanması olmuştur.⁸⁶¹

⁸⁶¹ Kur'an'ın bu konudaki eleştirileri için bkz. el-Bakara 2/75; el-Maide 5/13-15; Âl-i İmrân 3/78. Ayrıca bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, 1/213-220; Gazzâlî, **el-Reddü'l-Cemîle li-İlâhiyyeti İsa bi-Sarihi'l-**

Kur'an ayetlerinin bir kısmının mit/mitoloji olarak ele alınması modernizmin ilerlemeci tarih anlayışının bir yansıması olarak ilahi hitaptaki kimi pasajların demitolojizasyona tabi tutulması iddiasını gündeme getirmiştir. Çağdaş dönemdeki düşünürlerin geleneği kavrama eksiklikleri nedeniyle, bu düşünürler açısından geleneğin algılanış biçiminin duygusal bir yaklaşımla şekillendiği, dolayısıyla geleneğin müktebatından yararlanma açısından zayıf oldukları görülmektedir.⁸⁶² Gelenekte yapılan her yorumun haklı olmadığı şeklinde bir iddia elbette ki ileri sürülebilir. Ancak İslam'ın neş'etinden itibaren nasslar hakkında yapılan tüm yorumların bir kenara atılarak, modern insanın zihin dünyasına ters olan/görünen veya öyle olduğu iddia edilen ifadelerin herhangi bir delile dayanmaksızın zorlama yorumlara maruz bırakılması, izahı mümkün olmayan bir durumdur. Nitekim modern düşünürler tarafından İslam dininin adeta 21. yüzyılda neş'et etmeye başlamış gibi bir tavrın takınılması, ilmi bir tavır olmasa gerektir. Bu sürecin devamında ortaya çıkacak en büyük problemlerden birinin dinin ilahiliğinin tartışılması ve nihayetinde geçmiş dönemlerdeki semavi dinlerin başına gelen durumun yaşanmasıdır. Nitekim modern dönemde bu ve buna benzer tartışmalar ortaya çıkmış ve tartışılmaya da devam etmektedir.⁸⁶³

Özellikle Kur'an bağlamında cinlerin inkâr edilmesi veya farklı şekillerde yorumlanması birçok yeni problemin ortaya çıkmasına sebep olduğu aşikardır. Üstelik bu problemlerin sadece cinlerle ilgili ayetlerle sınırlı kalmayacağı da gayet açıktır. Bu varlıkların Arapların zihin dünyasından hareketle Kur'an-ı Kerim'in bu varlıklardan varmış gibi bahsettiği iddiası, cin kavramının geçtiği sure ve ayetleri herhangi bir karineye dayanmaksızın te'vil etmek gibi hususlar birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'deki pek çok kıssanın mitolojik olma, Arap muhayyilesinden hareketle bahsedilen temsiller olduğu

İncil, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2006, s. 47-55; Fazlur Rahman, **Islam and Modernity**, s. 10-18; Esed, **Kur'an Mesajı**, ("Bakara 2/75" ayetinin dipnotu.); Yusuf el-Karadâvî, **İlahi Dinlerin Tahrifi**, Daru'l-Vefa, Kahire, 2001, s. 93-107.

⁸⁶² Öztürk, **Tefsirde Yöntem Sorunu**, s. 43-58; Recep Şentürk, **İslam Düşünce Atlası**, İLKE Yayınları, İstanbul, 2020, s. 212-218; Mehmet Said Hatiboğlu, **Kur'an ve Tefsir Tarihi**, Diyanet Yayınları, Ankara, 2004, s. 183-187; Ali Bulaç, **Modern Zamanlarda Kur'an ve Tefsir**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 149-152; Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 56-63.

⁸⁶³ Bkz. Fazlur Rahman, **Major Themes of the Qur'an**, s. 5-10; Nasr Hamid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 22-34; Şehmus Demir, **Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 99-101.

söylenebilecektir. Ayetlerin ölçsüz ve bir delile dayanmaksızın te'vil edilmesi, Kur'an'ın diğer ayetlerinin de aynı minvalde yorumlanmasının önünü açacaktır. Bunun sonucunda da Kur'an ayetleri kişiye göre farklı şekillerde anlaşılabilen bir yapıya büründürülecek, dolayısıyla da ilahi hitap anlaşılmaz bir kitap haline gelecekler. Anlaşılamayan bir kitabın getirdiği dinin anlaşılmasının da mümkün olmadığı aşıkardır. Kanaatimizce bu durumun Kur'an'ı tahriften bir farkı bulunmamaktadır.

2.6. Cinlerin İnkârı ve Bunun İmâni Boyutu

Cinlerin varlığıyla alakalı klasik dönemde genel olarak kabul yönünde bir eğilim olmasına karşın, çağdaş dönemde farklı görüşler ortaya çıktığı daha önce belirtilmişti. Kimileri tarafından tamamen reddedilen bu varlıklar, kimileri için ise fiziki dünyadaki varlıklar olarak anlaşılmıştır. İslam'ın kişinin mü'min olması için ortaya koyduğu kıstaslara baktığımızda bu şartlardan birinin kitaplara iman olduğu görülmektedir. Kitaplara iman denildiğinde buradan anlaşılan Allah'ın belirli dönemlerde elçileri vasıtasıyla insanları hidayete erdirmek için gönderdiği kitapların sadece kendisine inanmak değil, aynı zamanda bu kitapların muhtevasına da inanmayı gerekli kılmaktadır.⁸⁶⁴

Cinlerin gaybî varlıklar olması aynı zamanda Kur'an'ın gayb kavramıyla ilişkisini de gündeme getirmektedir. Kur'an-ı Kerim birçok ayetinde gayba iman etmekten bahsetmekte ve bunu övmektedir.⁸⁶⁵ Kur'an'da altmış yerde çeşitli türevleriyle geçen gayb kavramı, sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gayb için “*âlimü'l-gayb*”, “*âlimü'l-gaybi ve's-şehâdeti*”, “*allâmü'l-guyûb*”, şeklinde terkiplerle, bunun yanında insanların zaman ve mevcut şartlar nedeniyle henüz bilemedikleri hususlar için “*gaybü's-semâvâti ve'l-arz*” şeklinde ve tarihte yaşanmış, ibret vesilesi olaylar için “*enbâü'l-gayb*” kavramı kullanılmıştır.⁸⁶⁶ Metafizik alem

⁸⁶⁴ en-Nisâ, 4/136. Ayrıca bkz. Kamil Güneş, **Meleklerle İman**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 15.

⁸⁶⁵ en-Nahl, 16/77; Hud, 11/123, en-Neml, 27/65 vd.

⁸⁶⁶ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, 1/235-238; Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 2/20-26; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1/34-35; İlyas Çelebi, “Gayb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, İstanbul 1996, 13/404-409.

hakkında bu kadar ayetin bulunması ve gayba imanın emredilip-övülmesi⁸⁶⁷ oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla da Kur'an'ın metafizik/gaybî varlıklar kategorisinde kabul ettiği ve birçok ayette de çeşitli özelliklerinden bahsettiği cinleri gayba iman kapsamında değerlendirmek ve “*Peygamber ve inananlar, ona Rabb’inden indirilene inandı. Hepsi Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı...*”⁸⁶⁸ ayetinden hareketle iman edilmesi gerekir. Nitekim ünlü kelim alimlerinden Teftazâni melek, cin ve şeytanların varlığına inanmanın kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu vurguladıktan sonra⁸⁶⁹ Kur’an ve sahih sünnette cinlerin var olduğu haber verildiği için onlara inanmak gerektiğini belirtir.⁸⁷⁰

Melekler gibi cin ve şeytanların varlığı, tüm Müslümanların ortak inancı (icma),⁸⁷¹ Kur’an ve Hz. Peygamberin hadislerinde kesin olarak belirtilmiştir. İtikadi açıdan cinlerin varlığına inanmak gereklidir. Zira Kur’an’da cinlerle ilgili pek çok ayet bulunması ve cinlerin gaybî aleme ait varlıklar olarak kabul edilmesi,⁸⁷² kelamcılara göre bu varlıkların mevcudiyetine inanmayı bir Müslüman için farz kılmaktadır.⁸⁷³

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, cinlerin varlığı yalnızca vahiy sayesinde bilinebilir. Akıl da bunu muhal görmez. Ancak vahyin vardır dediği varlıklar hakkında aklın yoktur demesi hem aklın sınırlılığı hem de tecrübe dışındaki bir alandan bahsediliyor olması, akıl açısından tutarlı bir yaklaşım değildir. Kur’an-ı Kerim de cinlerin varlığı açıkça belirtildiği için, cinleri inkâr etmek küfre girmek anlamına gelir. Bu itibarla yalnızca vahiy yoluyla bilinebilen ve akıl açısından imkânsız görülmeyen cinlerin varlığı, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde

⁸⁶⁷ Ve kendilerine şöyle denecektir: “İşte sizlere; daima Allah’a yönelen, O’nu aklından çıkarmayan, görmediği halde Rahmân’dan çekinip korkan ve samimi bir kalp ile gelen kimseye vaad edilen cennet! (Kâf, 50/33-34.) Ayetteki Rahmân’dan korkma ifadesi insan-gayb ilişkisi açısından oldukça dikkat çekicidir.

⁸⁶⁸ el-Bakara, 2/285.

⁸⁶⁹ Teftazani, *Şerhu'l- Makâsıd*, 2/40-41.

⁸⁷⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/218.

⁸⁷¹ İbn Teymiye Müslümanlardan cinlerin varlığını inkâr edenlerin bulunmadığını haber verir. Suyûti, *Laktü'l-Mercân*, s.16.

⁸⁷² Vehid Abdusselam Bâli, *Vikâyetü'l-İnsani Mine'l-Cinni ve's-Şeytân*, Mektebetü't-Tabiîn, Kahire, 1997, s. 22

⁸⁷³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/545; el-Eş'arî, *Mağâlât*, s. 440-441; el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 226; en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, s. 27-28; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 19/10.

Kur'an'da açıkça bildirildiğinden, kelamcılar cinlerin mevcudiyetini inkâr edenlerin küfrüne hükmetmişlerdir.⁸⁷⁴

Kur'an, gözle görülen dünyanın ötesinde, duyularımızla algılayamadığımız birçok varlığın olduğunu belirtir. Allah gökte ve yerde ordularının olduğu,⁸⁷⁵ Allah'ın ordularını ondan başkasının bilmediği,⁸⁷⁶ insanların görmediği ordular indirdiği⁸⁷⁷ ve Hz. Süleyman'ın emrine cinlerden ordular verildiği⁸⁷⁸ gibi birçok ayette gaybî varlıklardan bahsedilmektedir. Bu varlıkların içinde meleklerin ve şeytanların yanında cinler de bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an'da otuzdan fazla ayette cinlerden bahsedildiği gibi, bir sureye de "Cin" adı verilmiştir. Kur'an bu varlıkların mahiyetleriyle ilgili detaylı bilgi vermemesinden dolayı farklı şekillerde izahlar yapılmakla beraber, mevcudiyetlerinin inkâr edilmesi mümkün değildir. Kur'an onların var olduklarını kesin bir şekilde ortaya koymakta, bu itibarla da itikadi açıdan kabulünün zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur'an'ın belirttiği gayba imanın içerisinde cin ve şeytanların varlığı da bulunmaktadır.

Kur'an bu varlıkların çeşitli özelliklerine de temas etmekte; onların akıllı, temyiz kabiliyetine sahip, mükellef olmaları sebebiyle mükafat ve cezayı hak ettikleri anlaşılmaktadır.⁸⁷⁹ İbn Hazm'ın belirttiğine göre Müslümanlar, Hıristiyanlar, Mecûsiler, Sabîiler ve Yahudilerin (Sâmiriler kolu dışında) cinlerin var olduklarına inanmaktadırlar.⁸⁸⁰ İnsanlar gibi Kur'an'ın kaydettiği iman ve küfür halinin cinler için de geçerli olması, bu varlıkların mü'min olanlarının sevaba, kafir olanlarının ise azaba düçar olacaklarına delil getirilmiş,⁸⁸¹ aynı zamanda sahâbe, tabiûn, müctehid imamlar ve bütün Müslümanların bu konuda ittifak ettikleri,⁸⁸² bu husustaki en doğru

⁸⁷⁴ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 28/33; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1/116. Ayrıca bkz. A. Naim, **Tecrid-i Sarih**, 2/403; Ahmet Saim Kılavuz, **İslam İncasında Cin**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, 30-31.

⁸⁷⁵ el-Fetih, 48/4,7.

⁸⁷⁶ el-Müddessir, 74/31.

⁸⁷⁷ Tevbe, 9/26; el-Ahzâb, 33/9.

⁸⁷⁸ en-Neml, 27/17.

⁸⁷⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, 5/9; amlf. **el-Uşûl ve'l-fürû'**, thk. Muhammed Atıf el-İrâkî vd., Dârü Nahdeti'l-Arabiyye, Kahire, 1978, 306; Kurtubî, **el-Câmi'**, 17/169.

⁸⁸⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, 5/9.

⁸⁸¹ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 28/31. Ayrıca bk. Suyûtî, **Lahtü'l-Mercân**, s. 76-83.

⁸⁸² Şiblî, **Âkâmü'l-mercân**, s. 38.

görüşün bu olduğu belirtilmiştir.⁸⁸³ Dolayısıyla cinlerin inkar edilmesi küfür olarak nitelendirilmiştir.⁸⁸⁴

Bununla beraber bazı alimler cinlerin mahiyetlerini/nasılığını inkâr eden kimselerin tekfir edilmesini doğru bulmamışlardır. Nitekim cin inkârı ile kişinin tekfir edilmesinin uygun olmadığını belirten İbn Âşûr, cinlerin var olduğunu kabul etmek şartıyla onların popüler dindarlıkta belirtildiği gibi farklı bir boyutta yaşayan varlıklar olduğuna inanmanın İslam inancının esaslarından olmadığını kaydeder. Dolayısıyla ona göre cinlerin mevcudiyetini kabul etmek kişi için yeterlidir. Onların mahiyetlerinin bilinmemesinden hareketle, bu varlıklar üzerine çeşitli mahiyetler bina edip bu şekilde itikat etmek İslam itikadının esaslarından değildir.⁸⁸⁵ Ancak İbn Âşûr'a kısmen katılmakla beraber, özellikle çağdaş dönemde ortaya çıkan ve cinleri çok çeşitli şekillerde anlama yoluna giden düşüncelerin de onun belirttiği gibi cinlere mahiyet bina etmeye çalıştıkları ortadadır. Dolayısıyla böyle bir mahiyet inşasının da bu varlıkların mevcudiyeti hakkında problemler doğuracağı malumdur. Bununla beraber cinler hakkında mahiyet bina etme sadedinde enerji, Yahudi liderler, Hristiyan kimseler ve Mekke'li müşrikler oldukları kısmen anlaşılabilir olsa da özellikle şeytan özelinde insan benliğinin tezahürü oldukları iddiası gibi yorumların bizce bu varlıkları bir anlamda yok saymak anlamına geldiği ortadadır. Zira bu varlıklarla ilgili Kur'an ayetlerinde geçen tüm lafızların bahsi geçen kavramlarla değiştirilmesi gerekir ki bunun da tıpkı geçmiş semavi dinlerde yapılan ve Kur'an tarafından tahrif olarak nitelendirilen⁸⁸⁶ bir ameliye olduğu izahtan varestedir.

Hz. Peygamberden itibaren sahabe, tabiun, etbau't-tabiin ve sonraki Müslümanlar cinlerin varlığı hususunda icma etmişlerdir.⁸⁸⁷ Bunun yanında ehl-i kitap da dahil olmak üzere birçok inanç ve kültürde çeşitli farklılıklar olmakla beraber, cin ve şeytan inancının olduğu malumdur.⁸⁸⁸ Her şeyden önce hem Kur'an-ı Kerim hem de hadislerde bu varlıklarla ilgili birçok bilgi bulunmaktadır. Bu sebeple

⁸⁸³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1/116; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 28/33.

⁸⁸⁴ A.Naim, **Tecrid-i Sarih**, 2/403.

⁸⁸⁵ Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 29/219.

⁸⁸⁶ el-Bakara, 2/75, 140; Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ, 4/46; el-A'râf, 7/162.

⁸⁸⁷ Suyûtî, **a.g.e.**, s. 29; Edhem, **es-Sihru ve's-Seharatû**, s. 89.

⁸⁸⁸ İbn Aşur, **a.g.e.**, 29/218; Mehmet Görmez, vd., **Hadislerle İslam Hadislerin Hadisler ile Yorumu**, Mattek Matbacılık, Ankara 2015, 1/261.

olsa gerekir ki İbn Hazm gibi kimi alimler cinlerin varlığını inkâr eden kimselerin veya bu varlıklarla ilgili ayetleri te'vil ederek, farklı şekillerde yorumlayan kişilerin küfre düştüklerini belirtmiş, canlarının ve mallarının ise helal olacağını kaydetmişlerdir.⁸⁸⁹ Dolayısıyla cinleri inkâr etmek İslam alimleri tarafından dinin temel akidelerinin inkârı olarak telakki edilmiştir.⁸⁹⁰ Bu nedenle, mü'minler olarak bizler, Kuran ve sünnetin kesin delilleri ışığında, cin ve şeytanların Allah'ın yarattığı, görünmeyen varlıklar olduğuna inanmak zorundayız.

Sonuç olarak cinlerin Arap muhayyilesinin bir ürünü olduğu iddiasıyla Kur'an-ı Kerim'de bahse konu edildiği düşüncesinin, cin inkârı anlamına geldiği ve bu görüş sahiplerinin küfre düştüklerini söylemek isabetli bir yaklaşımdır. Bunun yanında İbn Âşûr'un da belirttiği gibi cinlerin varlığına inanıp, ancak onlara çeşitli mahiyetler bina eden düşüncenin, İslam düşünce tarihinin üzerinde ittifak ettiği cinlerin mahiyeti ile ilgili görüşten sapmış olmakla birlikte, tekfir edilmeleri isabetli olmayan şaz görüşler olduğunu belirtmek gerekir.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, **a.g.e.**, 5/12; Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammedu'l-Cezerî İbn Esir, **Üsdü'l-ğabe fi Marifeti's-Sahabe**, thk, Ali Muhammed Muavvez, Daru'l-İlmiyye, Beyrut, ts., 1/12.

⁸⁹⁰ Naim, **a.g.e.**, 2/403- 406.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CİN-İNSAN İLİŞKİSİ

Genel olarak ins ve cin arasında bir irtibat bulunup-bulunmadığı düşüncesi daima insan zihnini meşgul etmiştir. Ancak temelde bu ilişkiyi; peygamber-cin ilişkisi ve sıradan insan-cin ilişkisi olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu itibarla biz de önce insan ve cin ilişkisini bu tasnif üzerinden ele alacak, ardından cinlerin kulak hırsızlığı, insanlarla ilişki kurabilmelerinin imkânı (evlilik, cin çarpması, insanların emrine girebilmeleri, hastalıklara sebep olmaları, temessül etmeleri, büyü ve sihir gibi uygulamalardaki rolleri) gibi hususları ayrı başlıklar üzerinden işleyeceğiz.

3. Cin-İnsan İlişkisinin İmkân ve Mahiyeti

Tarih boyunca insanların tabiatüstü varlıklarla iletişim kurma imkânı hakkında birçok tartışma yapılmıştır. Bakıldığında genel olarak iki fikir ortaya konmuştur ki bunlardan ilki insanların bu irtibatı gerçekleştirebileceği, ikincisi ise bu irtibatın mümkün olmadığı şeklindedir. İlk gruba cin, melek, şeytan gibi kavramların ontolojik varlıklarını kabul edip irtibatın mümkün olduğunu mümkün görenler, ikinci grupta ise varlığını kabul edip ancak irtibatın mümkün olmadığını savunanlar ile bu tür gaybî varlıkların olduğunu reddedenler girmektedir.⁸⁹¹

İnsanların cinlerle ilişki veya iletişim kurması mümkün müdür? Kur'an'da cinlerin varlığı hususunda kesin kanaat oluşturacak bilgiler bulunmakla beraber, cin-insan münasebetinin mahiyeti açısından aynı tespiti yapmak mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'de cin/şeytan-insan münasebetine işaret eden pek çok örnek mevcuttur. Kur'an'da tıpkı insanlar gibi cinlere de peygamberlerin gönderildiği ifade edilmekle birlikte,⁸⁹² bu peygamberlerin insanlardan mı yoksa cinlerden mi olduğu meselesi net değildir. Bir kısım ulema her topluluğa kendilerinden peygamber gönderildiğini bildiren ayetlerden⁸⁹³ hareketle cinlere kendi türlerinden peygamber gönderildiğini kabul etmektedir. Ancak burada Hz. Peygamberin durumunun farklı olduğunu belirtmektedirler. Zira Kur'an cinlerin

⁸⁹¹ Görüşler için bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, 19/10-20; Gazzâlî, **İhyâü Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Ma'rifa, Beyrut, ts., 4/256; Kurtubî, **el-Câmi'**, 7/116-118; Elmalılı, **Hak Dini**, 5/3391-3393.

⁸⁹² el-En'âm, 6/130.

⁸⁹³ el-Bakara, 2/129, 151; el-En'âm 6/130; İbrahim 14/4; el-İsra 17/94-95.

Hız. Peygamberi dinlediklerini, ardından kendisine iman ettiklerini haber vermekte ve bu özelliği nedeniyle Hız. Mıhammed'e insanların ve cinlerin peygamberi anlamında "Rasulü's-sekaleyn"⁸⁹⁴ dendiği belirtilmektedir. Bazı İslam alimleri ise bütün peygamberlerin insan ve cinlerden düşmanları olduđunu⁸⁹⁵ belirten ayetlere dayanarak insanlara gönderilen tüm peygamberlerin cinlere de gönderildiğini kabul etmektedirler.

Cin-insan ilişkisine işaret eden başka bir örnek ise kıyamet gününde insan ve cinlerin haşrolunacakları vakit Allah'ın: "Ey cinler (Şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız" buyuracağı, buna mukabil cinlerin insanlardan olan dostlarının: "Ey Rabbimiz! Biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık" diyeceklerini bildiren ayettir.⁸⁹⁶ Bu ayette net bir şekilde cinlerin insanlarla uğraştığı ve iki tarafın da birbirlerinden faydalandıkları belirtilmektedir. Ancak bu durumu cinlerin insanlarla irtibat kurduklarına delil olarak kabul etmek yerine, onların insanlara vesvese vererek iki tarafın da Allah'a karşı isyan ve küfürlerinin artması şeklinde anlamak mümkündür.

Bu ilişkiye değinen üçüncü örnek, cinlerden istiazede bulunmayı emreden ayetlerdir.⁸⁹⁷ Bu ayetler incelendiğinde şeytanın "hemezât" (dürtme, kalbe kötülük ilka etme), "vesvese" (kötülüğu telkin etme, fısıldama, gizli söz söyleme), "nez" (vurma, kötülüğe düşürme, teşvik etme) gibi çeşitli davranışlarından Allah'a sığınma emredilmektedir. Nâs Suresi'nde ise bu şeytanların insan ve cinlerden olabileceği açıklanmaktadır. Dolayısıyla daha öncede belirttiğimiz gibi Kur'an'daki şeytan kavramı kimi zaman ins ve cinden olan kötü karakterli kimseleri tavsif etmek için de kullanılmaktadır. Bu ayette de bu durum açıkça görülmektedir. Bununla beraber ayetlerde istiazenin emredilmesi bahse konu insan ve cin şeytanlarından zarar gelebileceğini göstermektedir. İstiazenin emredildiği her üç davranışta (hemezât, vesvese, nez) telkin ve kalbi uzaktan yönlendirme şeklinde gerçekleşmektedir.

⁸⁹⁴ "Sekaleyn" ifadesi Rahman suresi 31. ayetinde geçmekte olup "iki yük, iki ağırlık" anlamlarına gelmektedir. Ayette geçen iki yük, ağırlık ile ins ve cin kast edilmiştir. Bu iki ağırlığın insan ve cinlerden olduğu aynı sürenin 30. ayetinden anlaşılmalıdır. (Kurtubî, **el-Câmi'**, 7/245-247; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 15/291-293; Elmalılı, **Hak Dini**, 6/4040-4045.)

⁸⁹⁵ el-En'âm, 6/112.

⁸⁹⁶ el-En'âm, 6/128.

⁸⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/36; el-A'râf, 7/200; en-Nahl, 16/98; el-Mü'minûn, 23/97; Fussilet, 41/36; en-Nâs, 4/1-6.

Kur'an'da insan ve cin ilişkisine dair birçok örnek bulunmaktadır. Sözelimi *“Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi? “Kendi aleyhimize şahitlik ederiz” derler; dünya hayatı onları aldatmış oldu ve (âhirette) kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.”*⁸⁹⁸ ayeti insan ve cinlere peygamberler gönderildiğini göstermektedir. *“Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık...”*⁸⁹⁹ ayeti olumsuz da olsa bir ilişki içinde olduklarını göstermektedir. *“Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar kendilerinden uzak dur. Eğer şeytan sana unutturursa, hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma!”*⁹⁰⁰ ayetinde ise cin ve şeytanların insanlara bazı şeyleri unutturabilecek yetenekleri ve unutturma teşebbüsünde bulunabilecekleri anlaşılmaktadır.⁹⁰¹ Bu durumu mutlak bir unutturmada ziyade çeşitli vesveseler vererek kişinin zihnini karıştırma, bunun sonucunda da zihinde hazır olan bilginin telkin ve vesvese sonucu unutulması şeklinde anlamak daha isabetli olsa gerektir.

Bu girizgahtan sonra öncelikle cinlerin peygamberle ilişkisinin imkânı ve keyfiyeti konusunu işleyeceğiz.

3.1. Cin-Peygamber İlişkisi

Cinlerin peygamberlerle ilişkisinin olup-olmadığı oldukça önemli bir durumdur. Zira vahyi alan elçinin gaybî varlıklarla iletişim kurabilmesi akla uzak bir durum değil aksine beklenen bir hadisedir. Bununla beraber, peygamberin melekten vahiy alması konumu itibarıyla olağan bir durum olarak görülse de cinler ve şeytanlarla ilişkisi daha farklı bir husustur. Bunun yanında cin-insan ilişkisinde

⁸⁹⁸ el-En'âm, 6/130.

⁸⁹⁹ el-En'âm, 6/112.

⁹⁰⁰ el-En'âm, 6/68.

⁹⁰¹ Peygambere cin ve şeytanların birtakım şeyler unutturabileceği düşüncesi vahyin güvenilirliğine zarar verir mi? gibi bir soru zihinlere gelebilir. Ancak *“Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.”* (el-Kıyâmet, 75/16-19) gibi ayetlerden hareketle vahyin Allah koruması altında olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında ayette kastedilen unutturma Hz. Peygamberin oradan kalkmayı unutmaması olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Hz. Peygamberin bir beşer olması ve bazı şeyleri kendisinin de *“Ben, ancak bir beşerim; sizin gibi ben de unutabilirim...”* (Bkz. Buhârî, “Salât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 89, 92, 93, 94) beyanı da bunu göstermektedir.

önemli konulardan birisi de cinlerin görülüp-görülmemesi meselesidir. Bu mesele peygamberin cinleri görüp görmediğiyle ilgili olarak düşünüldüğünde ise daha fazla önem kazanmakta ve ilahi hitabı insanlara ulaştıran resulün, gaybî varlıklarla görüşüp-görüşmediği veya onları görüp-görmediği oldukça ilgi çekici bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Kur'an'da temelde cin-insan ilişkisiyle ilgili ön plana çıkan kıssalar Hz. Âdem, Hz. Süleyman ve Hz. Peygamberi dinleyen cinlerle ilgili kıssalardır. Bu itibarla biz Kur'an'dan hareketle sırasıyla bu peygamberlerin cinlerle ilişkilerinin olup olmadığı meselesini inceleyeceğiz.

3.1.1. Hz. Âdem Kıssası

Kanaatimizce cinlerin hem peygamberler hem de sıradan insanlarla ilişkide bulduklarına dair en açık örnek Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılmaları hadisesidir. Zira bilindiği gibi cennette yaşayan Hz. Âdem ve eşi, Allah tarafından şeytanın kendilerini cennetten çıkaracağı konusunda uyarılır.⁹⁰² Şeytan, Allah tarafından kendilerine meyvenin yasaklanma nedenini melek veya ebedi olmalarının engellenmesi şeklinde verdiği vesvese ve telkin olarak gerçekleştirmiştir.⁹⁰³ Devamında ise şeytan onların dostu olduğunu söyleyerek Allah adına yemin etmektedir.⁹⁰⁴ Bunun üzerine Hz. Âdem ve Hz. Havva yasağı çiğnemişlerdir. Ancak İblis'in yoldan çıkarması bununla da bitmemiş ve Hz. Âdem'in çocukları arasında bozgunculuk çıkarmaya devam etmektedir.⁹⁰⁵

Âdem kıssasında “Şeytan oradan onların ayağını kaydırды da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de “birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır” dedik”⁹⁰⁶ ayeti de oldukça dikkat çekicidir. Ayette “birbirinize düşman olmak üzere inin” “ihbitû” (أهبطوا) fiili Hz. Âdem, Havvâ ve cinlerden olan Şeytan/İblis'i içermektedir. Sadece bu sahne bile yeryüzüne birbirine düşman iki zıt varlığın indiğini göstermektedir. Bizce “ihbitû” fiilinin cem'i müzekker sâlim olarak gelmesi de

⁹⁰² Bunun üzerine “Ey Âdem!” dedik, “Bil ki bu senin de eşinin de düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa mutluluğunu yitirirsin! Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok. Yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın.” (Tâhâ, 20/117-119.)

⁹⁰³ el-A'râf, 7/20

⁹⁰⁴ el-A'râf, 7/21

⁹⁰⁵ el-Mâide, 4/27-31.

⁹⁰⁶ el-Bakara, 2/36.

dikkat çekicidir. Zira fiilin çoğul formunda gelmesi birden çok varlığın indiğini göstermektedir.

İblis, Kur'an'ın haber verdiğine göre kendisinin ateşten, insanın ise topraktan yaratıldığını söyleyerek üstün olduğunu savunmuştur. Fakat Allah'ın Âdem'e ruh üflediğini buyurması, halife yaratacağını beyanı, secde emrini vermesi,⁹⁰⁷ ve insanı ahsen-i takvim olarak tavsif edilmesi⁹⁰⁸ insanın cinler de dahil olmak üzere diğer yaratılmış varlıklardan üst bir mertebeye çıktığını göstermektedir. Bununla beraber insana ruhun üflenmiş olması onun metafizik bir boyutu olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla cinler genel olarak gaybî alemde sıkışık kalmalarına karşılık, insanoğlu hem fizik hem de metafizik yönü olan çok boyutlu bir varlık haline gelmiş ve böylelikle de diğer varlıklardan üstün bir konuma yerleştirilmiştir.

Hiz. Âdem'in yaratılışından hemen önce Allah Teala'nın yeryüzünde halife sıfatıyla insanı yaratacağını beyan etmesinden⁹⁰⁹ hareketle “خلف” fiiline temas etmek istiyoruz. Arapça, “h-l-f” kökünden türeyen “تقدم” (tekaddeme: öne geçti) ve “سلف” (selefe: önce geldi) fiillerinin zıddı olan kelime “sona kalan, geride kalan, ardından gelen” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla halifelik kavramı başkası adına onun görevinin üstlenilmesi anlamına gelmektedir. Bu ise ya yerine görev yapılan kişinin bulunmaması veya ölmesi ya da görevini ifa edemeyecek acizliğe düşmüş olması yahut da yerine bırakılanın onurlandırılması nedeniyledir.⁹¹⁰ İster birisinin adına görev yapmak olsun ki -burada da görevi veren varlığın ardından makama geçiliyor- ister ardından peşinden gelmek anlamında olsun, her iki manada da önceden gelen varlıklar vardır. Hem meleklerin insanı daha yaratılış esnasında yeryüzünde kan dökecek, fesat çıkaracak bir varlık olarak görmeleri⁹¹¹ hem de halife kelimesinin anlamları düşünüldüğünde insanın yaratılmasından evvel dünyada başka varlıkların yaratılmış olmasını akla getirmektedir. Zira meleklerin bunu kendi muhakemeleri sonucu bilmeleri mümkün görünmemektedir. Bununla beraber meleklerin insanların böyle çirkin fiilleri işleyeceklerini düşünmeleri İslam'ın su-i zannı yasaklama⁹¹²

⁹⁰⁷ el-Bakara, 2/30-34; A'râf, 7/11.

⁹⁰⁸ et-Tîn, 95/4.

⁹⁰⁹ el-Bakara, 2/30.

⁹¹⁰ İsfehâni, **el-Müfredât**, 355-356; İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, 9/77-80.

⁹¹¹ el-Bakara, 2/30.

⁹¹² el-En'âm, 6/116, 138; el-Hucurât, 49/12.

prensibiyle çelişmez mi? sorusunu akla getirmektedir. Dolayısıyla adeta iki kardeşten birinin yaptığı kötü davranış sebebiyle acaba ikinci kardeşte de aynı durum var mıdır? şeklindeki örnekten hareketle meleklerin önlerinde numune olarak bulunan cinlere kıyasla insanın kötü davranışlarda bulunacağını düşündükleri kanaatimizce daha uygundur.⁹¹³

Kur'an'da cin-insan ilişkisine bakıldığında daha insan yaratılmadan evvel cinlerin (İblis/Şeytan) insanın yaratılışına tanık olduğu ve devamında da insanın yaratılmasından kısa bir süre sonra kıskançlık ve hasetle başlayan mücadele,⁹¹⁴ cennetten kovulma⁹¹⁵ ve ardından dünyada insana çeşitli telkinlerle devam etmektedir.⁹¹⁶ Nitekim Kur'an müşriklerin cinlere ibadet ettiklerini beyan etmekte⁹¹⁷, yine peygamberlere düşmanlık konusunda cin şeytanları ile insan şeytanlarının yardımlaşmaları, birbirlerine birtakım kötülükleri fısıldadıklarını⁹¹⁸ ve birbirlerinden faydalandıklarını açıklamaktadır.⁹¹⁹

Bu zaviyeden bakıldığında Şeytan/İblis ile Hz. Âdem ekseninde cereyan eden kıssada anlatılan hususların sembolik anlatımı aşar nitelikte olduğu görülmektedir.⁹²⁰ Dolayısıyla kimi çevrelerce kıssanın sembolik olduğu veya Âdem'den kastın insan tipolojisi/kavramı olduğu gibi yorumların tutarlı olmadığı ve indi te'viller olduğu kanaatindeyiz.⁹²¹ Âdem kıssası hakkında söylediklerimiz ve birinci bölümde şeytan ve İblis kavramlarıyla ilgili yaptığımız değerlendirmelerden hareketle insanın yaratılışı esnasında bile gaybî varlıklarla (melek ve cin/şeytan) muhatap olduğu görülmektedir.

⁹¹³ Farklı görüşler için bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 1/402-403.

⁹¹⁴ el-Bakara, 2/34.

⁹¹⁵ el-Bakara, 2/35-36.

⁹¹⁶ en-Nûr, 24/21.

⁹¹⁷ el-En'âm, 6/100-101; Sebe, 34/40-41.

⁹¹⁸ el-En'âm, 6/112.

⁹¹⁹ el-En'âm, 6/128-129.

⁹²⁰ Örneğin bu kıssanın A'raf sûresindeki anlatısına bakılabilir. el-A'raf, 7/20,22, 27.

⁹²¹ Reşid Rızâ, **Menâr**, 4/263; Esed, **Kur'an Mesajı**, 29; Fazlur Rahman, **İslam ve Modernlik**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 132-136; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Kur'an'a Yöneltilen Modern Zihinsel Müdahaleler**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 161-170. Konu hakkında bir değerlendirme için bkz; Hanefî Şola, "Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)**, c. 15, sy. 1, 2015, s. 203-28.

3.1.2. Hz. Süleyman Kıssası

Kanaatimizce insan-cin ilişkisiyle ilgili en belirgin örneklerden birisi, cinlerin Hz. Süleyman'ın emrine verilmesi ve onun hizmetinde çalıştıklarını bildiren ayetlerdir. Bu kanaatimizi destekleyen durumlardan birisi de özellikle modern dönemde cinleri farklı şekillerde anlamaya çalışan İslam düşünürlerinin Süleyman kıssasını yorumlamada oldukça zorlanmalarıdır.⁹²² Hz. Süleyman ve cinler arasında geçen münasebet Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı yerde konu edilmektedir. Bahse konu ayetler nüzul sırasına göre şu şekilde ilerlemektedir: Olayın ilk geçtiği yer olan Sâd Suresi'nde Hz. Süleyman'ın imtihan edildiği açıklandıktan sonra onun: “*Rabbim beni affet, bana mülk (hükümlerlik) ver. Kuşkusuz sen çok lütfedicisin*” şeklinde duasına yer verilmektedir. Ayrıca Hz. Süleyman'ın emri altına rüzgârın ve zincirlere vurulmuş şeytanların/cinlerin verildiği beyan edilmektedir.⁹²³ İkinci sırada inen surede rüzgârın, denize dalarak dalgıçlık yapan ve başka birtakım işler yapan şeytanların onun emrine verildiği belirtilmektedir.⁹²⁴ Üçüncü gruptaki ayetlerde yine rüzgârla beraber cinlerin Hz. Süleyman'ın emrine verildiği ve kendisi için kaleler, heykeller, havuzlar, büyük leğenler ve sabit kazanlar yaptıkları açıklanmaktadır. Ardından da Hz. Süleyman'ın vefatına hükmedildiği, bu esnada cinlerin onun için çalışıyor oldukları, Süleyman peygamberin dayandığı bastonun bir ağaç kurdu tarafından yenmesi sonucu yere düştüğü ve cinlerin bu olaydan sonra vefattan haberdar oldukları beyan edilmektedir. Böylelikle cinlerin gaybı bilmedikleri oldukça canlı bir tablo ile ortaya konulmaktadır.⁹²⁵ Son sırada inen Neml suresinde ise Dâvûd ve Süleyman peygamberlere, inanan kullardan çoğunu aşan bir “*ilim*” verildiği, kuşların dilinin kendilerine öğretildiği, Hz. Süleyman'ın emrine cinlerden, insanlardan ve hayvanlardan oluşan ordular verildiği, Hüdhüd kuşunun Sebe' kraliçesi Belkıs'tan Süleyman'a haber getirdiği ve onun mektubunu kraliçeye götürdüğü belirtilir. Akabinde Belkıs'ın elçilerinin hediyelerle Hz. Süleyman'a geldiği beyan edildikten sonra, Hz. Süleyman'ın etrafındaki danışmanlıklarına

⁹²² Lâhûri, **The Holy Quran**, 453-454; Öztürk, **Kur'an-ı Kerim Meali...**, 480-481; Ali Bakkal, “Kur'an'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a Atfedilen Olayların Mucizeliği Problemi”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi** 18 (29 Aralık 2021), 417-450.

⁹²³ Sâd, 38/34-38.

⁹²⁴ el-Enbiya, 21/81-82.

⁹²⁵ Sebe', 34/12-15.

dönerek; *“Ey ileri gelenler! Onlar boyun eğerek bana gelmeden önce hanginiz o kraliçenin tahtını bana getirebilirsiniz?”* diye sorduğu; cinlerden bir ifritin *“Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm...”* dediğini; (Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan kişi ise, *“Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm”* diye cevap verdiği; taht getirildikten sonra Hz. Süleyman’ın *“Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lütfudur...”* şeklinde belirtilmektedir.⁹²⁶

Bu ayetler dikkatle incelediğinde kuşlarla konuşma, hayvanlara ve rüzgâra hükmetme, cinleri emri altına alma gibi durumların tamamının Hz. Süleyman’a verilen mu’cizeler olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Süleyman’ın kuşlarla konuşması, rüzgâra hükmetmesi olağan durumlar olmadığı gibi cinleri emri altına alması da alelade bir olay değildir. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki bu durumu toplum içerisinde cinlerle irtibat kurduğunu iddia eden kimseler için bir delil saymak da mümkün değildir. Zira cin-insan münasebeti sürekli gerçekleşen bir durum değildir. Olayın mu’cize olarak addedilmesinin temel manası da budur. Eğer mu’cize olduğu söylenen bir durum başka kimseler veya sıradan insanlar tarafından yapılabilecekse meydana gelen olayı mu’cize olarak nitelendirmek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber de cinlere hükmetmeyi Hz. Süleyman’a verilmiş bir mu’cize olarak telakki ettiğinden dolayı, yakaladığı bir cini mescidin direğine bağlayarak sahabeye göstermek istemiş, ardından Hz. Süleyman’ın duası sebebiyle uygun bulmamıştır.⁹²⁷

Kıssada dikkat çekici hususlardan birisi de İfrit’in, Belkıs’ın tahtını Hz. Süleyman makamından kalkmadan getirebileceğini söylerken, kitaptan ilim verilmiş kişinin göz açıp kapama gibi daha kısa bir sürede getirebileceğini belirtmiş olmasıdır. Tefsirlerde kitaptan ilim verilen kişinin kim olduğu hakkında çeşitli yorumlar yapılmış olsa da kanaatimizce eğer bu kimse bir insansa -ki insan olduğu anlaşılmaktadır- buradan hareketle bu ayetten insanların cinlerden daha üstün olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim halifelik makamı için yaratılan insanın cinlerden üstün olması tabii bir durumdur. Bununla beraber Hz. Süleyman’ın yanında cereyan eden tahtın getirilmesi ile ilgili teklifler ve ardından gerçekleşenler, o an için kendisine

⁹²⁶ en-Neml, 27/15-44.

⁹²⁷ Buhâri, "Salat" 75; Müslim, "Mesâcid" 39-40.

verilen harikulade birer durum olmalıdır. Nitekim kıssanın sonunda Hz. Süleyman'ın verilen bu nimetleri ilahi birer lütuf olarak nitelemesi, bu olağanüstü durumların Allah tarafından verilen mu'cizeler olduğuna delalet eder. Kıssadaki bir başka önemli husus ise cinlerin kendi yanlarında vefat eden Hz. Süleyman'ı fiziki işaretler görününceye kadar fark etmemiş olmalarıdır. Kur'an burada gaybı yalnızca Allah'ın bildiğini gayet canlı ve dinamik bir sahne ile vurgulamakta ve cinlerin gaybı bilmediklerini açıkça belirtmektedir.⁹²⁸ Zira dini düşünce açısından tabii olan durum da budur. Çünkü madem ki cinler de tıpkı insanlar gibi mükellef varlıklardır, iman da sadece gayba imanla olmaktadır, o halde iman alanına giren meselelerin cinler için de müşahede edilemez/gaybî olması gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde Hz. Süleyman'ın cinleri istihdamı⁹²⁹ dışında, insanların cinleri emri altına aldığı veya hükmettiğine dair başka bir örnek bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Süleyman kıssası insan-cin arasındaki müsbet ilişkiyle ilgili tek örnektir. Bunun yanında Kur'an'da insanlar ve cinler arasındaki menfi ilişkiye dair birçok örnek bulunmaktadır. Buna göre insanlardan ve cinlerden şeytanların Allah'ın elçilerine düşman kılındıkları,⁹³⁰ şeytanın Hz. Eyyüb'e çeşitli hastalıklar bulaştırdığı,⁹³¹ Hz. Yusuf ve kardeşleri arasına fitne soktuğu,⁹³² Hz. Mûsâ'nın kıptiyi öldürmesine sebep olduğu,⁹³³ şeytanın peygamberlerin arzularına bir şeyler katmaya çalıştığı⁹³⁴ ve yine peygamberlere bazı şeyleri unutturabileceği⁹³⁵ gibi olumsuz örneklerden de bahsedilmektedir.

Kanaatimizce cin meselesinde kilit noktalardan birisi de Hz. Süleyman'ın emrindeki varlıkların mahiyeti konusudur. Çünkü Hz. Süleyman'ın hayatına baktığımızda Kur'an'ın belirttiğine göre birçok harikulade olay gerçekleşmektedir.

⁹²⁸ Sebe', 34/14.

⁹²⁹ el-Enbiya, 21/82; en-Neml, 27/27, 39; Sebe' 34/12.

⁹³⁰ el-En'âm, 6/112.

⁹³¹ Sâd, 38/41. Nitekim İbn Âşûr, "*Şeytan, hastalıktan çektiğim meşakkat ve acıyı kullanarak bana vesvese veriyor, hastalığı veren Allah'a karşı beni isyana zorluyor*" veya "*Hastalığım meşakkat ve acısı yanında bir de şeytanın vesvesesiyle uğraşıyorum!*" şeklinde anlamının daha isabetli olacağını belirtir (İbn Âşûr, **a.g.e.**, 2/270). Ayrıca Hz. Eyyüb'un bu sızlanması, şeytandan gelen ve kendisini isyan etmeye zorlayan psikolojik baskıdan sıkıntı çektiğini ve bu baskıya karşı savaş verdiğini göstermektedir.

⁹³² Yusuf, 12/100.

⁹³³ el-Kasas, 28/15.

⁹³⁴ el-Hac, 22/52-53.

⁹³⁵ el-En'âm, 6/68.

Bu itibarla Kur'an'ın bazı ahlaki gerçeklikleri toplum zihnine ulaştırmak için, geldiği toplumun başka kültürlerin de etkisiyle düşünce dünyasında oluşmuş olan bir takım mitolojik ve efsanevi varlık ve karakterleri varmış ön kabulüyle hareket ettiği iddiası günümüzde sıkça dillendirilen bir husustur.⁹³⁶ Yine iddia odur ki Kur'an'ın amacı toplumdaki bu kabulleri tasdik veya tekzip etmek ya da yermekle ilgilenmek yerine, vermek istediği tevhit ve ahlaki mesajı ulaştırma gayesini ön plana çıkarmaktır.⁹³⁷

Özellikle modern dönemde Hz. Süleyman'la ilgili anlatılanlara farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Sözelimi Muhammed Esed, Süleyman kıssasıyla alakalı olarak kıssanın insanın güçsüzlüğü, dünyevi kudret ve ihtişamın geçici ve boş olduğunu anlatan bir mecaz olarak değerlendirmektedir.⁹³⁸ Dolayısıyla kıssanın gerçekliği Esed'e göre mümkün görünmemektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman'ın hayatı ile alakalı genel olarak çizilen perspektiften hareketle meseleyi mecaza indirgemek kanaatimizce uygun olmasa gerektir. Esed'in de belirttiği gibi kıssa çeşitli yönlerden mü'minlere dersler vermektedir ki zaten Kur'an kıssalarının temel amacı da budur.⁹³⁹ Ancak bu derece canlı bir tablo ile anlatılan olayları hakiki anlamın dışında, mecaza hamletmek için herhangi bir karine bulunmamaktadır. Bununla beraber kıssada olağanüstü birçok hadise bulunmaktadır. Bahsedilen olayları Allah'ın bir peygambere olan lütfu ve mucizesi olarak kabul etmek daha isabetli olsa gerektir

Hz. Süleyman'ın yanında bulunan ve ayette “*ifrit*” olarak geçen bu kelime “*güçlü, kuvvetli, ele avuca sığmaz, çok kurnaz, becerikli*” anlamlarına gelmektedir. Genelde cinler için kullanılan bir sıfat olmakla beraber az da olsa insanlar için de kullanılmaktadır.⁹⁴⁰ Nitekim bu kullanım dolayısıyla Mevlâna Muhammed, ifritin bölgede bulunan Amalikalılardan güçlü-kuvvetli bir kişi olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁴¹ Ancak ayette “*عَفْرِيَّتٌ مِنَ الْجِنَّ*” ifadesinin geçmesi Mevlâna Muhammed'in görüşünün isabetli olmadığını göstermektedir. Ayetteki “*sen*

⁹³⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, 660-661, 77. Dipnot ve EK, III, 1336; Muhammed Ahmed Halefullah, **Kur'ân'da Anlatım Sanatı/el-Fennu'l-Kasasî**, çev. Şaban Karataş Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, 89.

⁹³⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, 660-661, 77. Dipnot ve EK, III, 1336.

⁹³⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, 874.

⁹³⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, 802.

⁹⁴⁰ Kurtubî, **el-Câmi'**, 13/203; Elmalılı, **Hak Dini**, 6/3678-3679.

⁹⁴¹ Lâhûri, **The Holy Quran**, 757.(39a dipnot)

makamından kalkmadan...” ifadesi hakkında bunun Hz. Süleyman’ın tahtından kalkması veya hüküm verme oturumunun bitmesi şeklinde çeşitli görüşler vardır. Hatta bu konuda Taberî Hz. Süleyman’ın hüküm verme celselerinin günün yarısına kadar sürdüğü görüşünü de aktarmakta ve dolayısıyla bu süre boyunca makamında oturduğunu belirtmektedir.⁹⁴² Ayrıca tahtın getirilmesi hususunda modern dönemde ilginç yorumlarda yapılmıştır. Sözelimi Mevlâna Muhammed, tahtın getirilmesinden kastın Sebe’ melikesi için bir tahtın süslenmesinin/hazırlatılmasının kastedildiğini ileri sürmektedir.⁹⁴³ Ancak ayetteki ifadeler böyle bir yorumun tutarlı olmadığını göstermektedir. Yine ayette kendisine ilim verilen kişi ile ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Bu kişinin bir melek, Hızır, Hz. Süleyman’ın veziri Âsaf b. Berhiyâ, Hz. Süleyman’ın kendisi veya İsm-i A’zam’ı bilen başka bir insan olduğunu söyleyenler de vardır.⁹⁴⁴ Gerek Hz. Süleyman’ın tahtından kalkması gerekse de celselerin günün yarısını kaplaması görüşleri kabul edilse bile ortada peygamberin bir talebi ve bu talebe hem ifrit hem de ilim ehli kimsenin müspet cevapları bulunmaktadır. Bu itibarla da bu durumun olağanüstü bir hadise olduğu ortadadır. Diğer taraftan bu talebe herhangi bir karşılık verilmemesi veya olumsuz bir geri dönüşün alınması beklenirdi.

Bu açıklamalardan sonra konumuzla doğrudan ilişkili olan meseleye geçmek istiyoruz. Hz. Süleyman’ın emrinde çalıştıkları ifade edilen varlıkların metafizik anlamdaki cinler olmadığı aksine hünerli ustalar,⁹⁴⁵ medeni olmayan veya dağ gibi bölgelerde yaşayan vahşi insanlar,⁹⁴⁶ savaş esirleri,⁹⁴⁷ Hz. Süleyman tarafından boyunduruk altına alınmış yabancı topluluklardan müteşekkil insanlar şeklinde görüşler mevcuttur.⁹⁴⁸ Çalışan bu varlıklar için Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinde cinler ifadesi geçerken,⁹⁴⁹ bazı ayetlerde ise şeytanlar olarak söz edilmektedir.⁹⁵⁰

⁹⁴² Taberî, **Câmi’u’l- Beyân**, 18/66-67.

⁹⁴³ Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, 472.

⁹⁴⁴ Kurtubî, **el-Câmi’**, 13/204-205; Karaman, vd., **Kur’an Yolu**, 4/194-195. Râzî ise gerekçelerini sıralayarak bu kişinin Hz. Süleyman olduğunu belirtir. (Râzî, **Mefâtihu’l-gayb**, 24/197-198.) Kanaatimizce Râzî’nin görüşü daha isabetli görülmektedir.

⁹⁴⁵ Aydın, **a.g.m.**, s. 1654.

⁹⁴⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, 872; Düzgün, **Seyyid Ahmed Han...**, s. 103.

⁹⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, **Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar**, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 249.

⁹⁴⁸ Muhammed Ebû Zehre, **Zühretü’t-tefâsîr**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, ts., 10/5444; Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 812, Dipnot: 12c; Eski Ahid, “II.Tarihler”, 2/2-18, s. 429-430; Süleyman Ateş, **Kur’ân Ansiklopedisi**, Kur’ân Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, ts., 4/430; Öztürk,

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ "...Cinlerden de rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona yakıcı ateşin azabını tattırırız"⁹⁵¹ ayetteki "مِنَ" harf-i ceri ba'ziyyet bildirmekte ve dolayısıyla cinlerin tamamı değil bir kısmının Hz. Süleyman'ın emrine verildiğini belirtmektedir. Ayetin devamından da cinlerin baskı altında çalıştıkları ve yaptıkları işte en ufak bir sapma olması durumunda ateş azabıyla cezalandırılacakları anlaşılmaktadır.⁹⁵² Dolayısıyla cezalandırılma endişesi nedeniyle emir altındaki bu cinler belirli bir düzen ve intizam içerisinde hareket etmektedirler.⁹⁵³

Hz. Süleyman'ın emri altındaki bu varlıklar hakkında farklı düşünen Muhammed Esed, Kur'an'ın bu canlıları bazı yerlerde şeytan olarak⁹⁵⁴ nitelendirmesinden dolayı, bunları *dik başlı, zorba ve zorla itaat altına alınmış düşman güçleri* olarak anlamaktadır.⁹⁵⁵ Meseleye Muhammed Esed gibi bakan Mevlana Muhammed ve Mustafa Öztürk, konuya bu şekilde bir açıklama getirilmediği takdirde, Hz. Süleyman döneminde mevcut bulunan şeytanların insanları yoldan çıkarma ve saptırma misyonlarını bırakarak, mühendislik ve müteahhitlik ile uğraştıklarının kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁵⁶ Dolayısıyla ayetlerdeki cin ve şeytan kavramlarının Kur'an'ın nüzul dönemindeki toplumun zihin dünyasında bulunan cin ve şeytan muhayyilesi ile ilişkili olduğu, bu sebeple de Kur'an'ın mesajını bu şekilde aktardığı iddia edilmektedir.⁹⁵⁷ Konu hakkında Mevlana Muhammed'nin bu yorumunda Kitab-ı Mukaddes'ten etkilendiği

Kur'ân-ı Kerim Meali, s. 480, 2.Not; Eski Ahitte bu varlıklar için inşaat veya maden işçileri (I.Krallar, 4/5,7; 5/13-18; 7/13-15), denizi iyi bilen gemiciler (I.Krallar, 9/27.) ve hizmetçiler (I.Krallar, 10/15.) şeklinde ifadeler geçmektedir.

⁹⁴⁹ Sebe' 34/12; en-Neml 27/17.

⁹⁵⁰ el-Enbiyâ 21/82.

⁹⁵¹ Sebe' 34/12.

⁹⁵² Elmalılı, **Hak Dini**, 6/356.

⁹⁵³ en-Neml 27/17.

⁹⁵⁴ el-Enbiyâ 21/82; Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk.

⁹⁵⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, 660, 76. Dipnot.

⁹⁵⁶ Tespitlerimize göre daha önce Seyyid Ahmed Han'ın cinlerle ilgili onları yabancı, vahşi insanlar olarak anlamasından hareketle öncelikle Mevlâna Muhammed'i etkilediği, ardından sırasıyla Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk'ün aynı düşünceden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Zira özellikle bu düşünürlerin Hz. Süleyman'ın emrindeki varlıkların cin olma durumlarına dair tenkitleri, neredeyse cümle düzeyinde oldukça birbirine yakındır. Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, 537.(12c dipnot); Mustafa Öztürk, **Kur'ân-ı Kerim Meali**, 480, 2. Not.

⁹⁵⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, EK, III, 1336.

anlaşılmaktadır. Zira kendi görüşünü delillendirmek amacıyla Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapmaktadır.⁹⁵⁸ وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ (Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk.)⁹⁵⁹ وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ (bina kuran ve dalgıçlık yapan bütün şeytanları...onun (Süleyman'ın) buyruğuna verdik.)⁹⁶⁰ ayetleri için de modern dönemde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Mevlâna Muhammed buradaki şeytanlardan kastedilenin insanlar olduğunu söylemektedir.⁹⁶¹ O, bu kanaatini desteklemek için şeytan kavramının *âsi, kibirli ve cüretkâr kimse* anlamlarına gelmesini gösterir.⁹⁶² Mustafa Öztürk de Sebe' Suresi 12.ayetdeki cinler ile bahsi geçen ayetlerdeki şeytan kavramlarının aynı anlama geldiğini ve bunların Hz. Süleyman'ın hizmetindeki yabancı topluluklardan olan kişiler olduğunu belirtmektedir. Bunların metafizik manadaki cinler olma durumunun ise makul olmadığını ifade etmektedir.⁹⁶³ Yine görüşünü desteklemek üzere şeytan kelimesinin Kur'an, hadis ve Arap dilindeki kullanımlarından hareketle, kelimenin “*şerli insanlar, kin, nefret, kötülük ve kıskançlık*” gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.⁹⁶⁴ Ayrıca Hz. Süleyman için dalgıçlık yapan şeytanların (cinlerin)⁹⁶⁵, denizden inciler çıkararak maharetli insan dalgıçları olduğu, oksijen tüplerinin henüz bulunmadığı bir dönemde denize dalıp böyle değerli maddeler çıkarmanın büyük bir beceri gerektirdiği, dolayısıyla böyle zor bir işi yerine getirebilenlere şeytan denildiği ileri sürülmüştür.⁹⁶⁶

Daha önce belirttiğimiz gibi cin kavramının müstakil olarak yabancı insan anlamına geldiğine dair Arap dilinde bir kullanım bulunmamaktadır. Dolayısıyla

⁹⁵⁸ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 813, Dipnot: 14a; Kitab-ı Mukaddes'te olay şu şekilde anlatılmaktadır: Kral Süleyman angaryasına çalıştırmak üzere bütün İsrail'den otuz bin adam topladı. Sırayla her ay on binini Lübnan'a gönderiyordu. Bir ay Lübnan'da, iki ay evlerinde kalıyorlardı. Angaryasına çalışan adamların başında Adoniram vardı. Süleyman'ın yük taşıyan 70 bin, dağlarda taş kesen 80 bin adamı vardı. Ayrıca, işin yürümesini sağlayan ve işçileri yöneten 3300 görevlisi vardı. İşçiler, kralın buyruğu uyarınca, tapınağın temelini yontma taşlarla atmak üzere ocaktan büyük ve kaliteli taşlar kesip çıkardılar. Süleyman'ın ve Hiram'ın yapıcılarıyla Gevallılar, tapınağın yapımı için taşlarla keresteleri kesip hazırladılar. (Tarihler 2/2-18.)

⁹⁵⁹ el-Enbiyâ, 21/82.

⁹⁶⁰ Sâd, 38/37.

⁹⁶¹ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 406, Dipnot: 82b; 532, Dipnot: 38a.

⁹⁶² Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 406, Dipnot: 82b.

⁹⁶³ Öztürk, **Meal**, s. 480-481.

⁹⁶⁴ Öztürk, **a.g.e.**, s. 480-481.

⁹⁶⁵ el-Enbiyâ, 21/82.

⁹⁶⁶ Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, s. 1668.

cinleri fiziki aleme indirmek için kelimeye yeni anlamlar yüklemeye çalışmak veya ayetleri siyak-sibak ilişkisi kurmaksızın te'vil çabası yorumda aşırılık anlamına gelmektedir. Öte taraftan hem Mevlâna Muhammed'in hem de Öztürk'ün klasik yorumun kabulü sonucu şeytanların insanları saptırma görevlerini bırakarak, mühendislik ve müteahhitlik yaptıklarının kabul edilmesi gerekeceği yorumu da yerinde bir yaklaşım değildir. Zira şeytanlar kendi istekleriyle saptırma görevlerini bırakmamakta, kendilerine verilen görevi yerine getirmedikleri takdirde cezalandırılacakları beyan edilmektedir.⁹⁶⁷ Öte taraftan bu cin ve şeytanların yabancı insanlar olarak kabul edilmesi sonucundan Süleyman kıssasının mu'cizeliği de ortadan kalkmaktadır. Böyle bir kabul ise Kur'an'ın bu kıssayı anlatışının hikmeti olmadığı sonucuna gitmemizi gerektirir. Zira Arapların zihninde Hz. Süleyman'la ilgili çeşitli efsaneler vardır, Kur'an da bu efsaneleri bir takım ahlaki saikler ve peygambere moral vermek amacıyla dile getirmiştir şeklinde anlamamız demektir. Ancak böyle bir kanaate varmak için ayetlerin siyak-sibakı, Arap dilinin böyle bir anlamaya imkân verip-vermediği, yapılan yorum için herhangi bir karine bulunup-bulunmadığı gibi hususlar göz önünde bulundurulmamaktadır. Nitekim başka bir çalışmada da Sebe' Suresi 12.ayetinde bahsi geçen cin ifadesi için yabancı kimseler olarak anlaşılmasının bağlama daha uygun olduğu iddia edilmektedir.⁹⁶⁸ Ancak "*bağlama daha uygundur*" şeklinde ortaya konan yorum, ayetin siyak ve sibakı incelendiğinde ikna edici değildir. Zira böyle bir yorumun geçerli olabilmesi için rivayetler, konu bütünlüğü ve bahsi geçen ayetin öncesi ve sonrasının buna imkân veriyor olması gerekir. Ancak ileri sürülen görüş için böyle bir durum mümkün görünmemektedir.

Cinlerin gaybı bildikleri inancı gerek İslam öncesi gerekse de İslam bunu yasaklamasına rağmen, İslami dönemde de oldukça yaygınlık kazanan bir inanç olmuştur. Belirtildiğine göre Hz. Süleyman bastonuna dayalı bir şekilde ayakta vefat etmiş ve cinler bunun farkına varamamışlardı. Bir ağaç kurdunun bastonu kemirmesi ve bastonun kırılması, bunun sonucunda da Hz. Süleyman yere düşünce öldüğü

⁹⁶⁷ Bkz. Sebe', 34/12.

⁹⁶⁸ Hasan Elik- Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 972.

anlaşılmıştır.⁹⁶⁹ Konu Kur'an-ı Kerim'de “...*Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı*”⁹⁷⁰ şeklinde geçmektedir. Ayetle alakalı modern dönemde çeşitli te'viller yapılmış ve ayetteki cinlerin metafizik anlamda varlıklar olmadığı ileri sürülmüştür. Nitekim Mevlâna Muhammed tarafından Hz. Süleyman'ın asâsından kasıt onun hükümranlığı/saltanatı olarak yorumlanmış, asâyı kemiren kurttan kastın ise Hz. Süleyman'ın vefatından sonra yerine geçen oğlu Rehoboam olduğu söylenmiştir. Zira Rehoboam'ın hükümdarlığında İsrailoğulları yönetimdeki hatalardan dolayı birçok sıkıntılar yaşamış, on iki kabileden on biri isyan edip ayrılmışlardır.⁹⁷¹ Böylelikle Hz. Süleyman'ın hükümranlığı dağılmıştır. Modern dönemde kimi meal yazarları Hz. Süleyman'ın değneğine dayanarak uzun bir müddet o halde kaldığının kabulünün izah edilemeyeceğini belirterek, buradaki cinleri isyankâr kavimlere mensup insanlar olarak yorumlamaktadır.⁹⁷² Bu hadiseyi klasik tefsirlerde Hz. Süleyman'ın uzun mesafeleri kısa sürelerde kat ettiği ile alakalı abartılı olarak gördüğü kimi anlatılar gibi değerlendirmektedir.⁹⁷³ Yine çağdaş dönemde konuyu bu şekilde anlayan ve Süleyman peygamberin ölümünü fark etmeyen bu cinlere “*kâhin*” anlamı verenler de bulunmaktadır.⁹⁷⁴ Ayrıca konuyu Mevlâna Muhammed gibi temsili olabileceği şeklinde ele alan kimi yazarlar âsâyı hükümdarlık, ağaç kurdunu da Hz. Süleyman'ın oğlu olarak anlamakta, ayetin devamındaki “*cinlerin gaybı bilmediğine yapılan vurguyu*” ise Hz. Süleyman'ın emri altındaki yabancı insanların hükümdarlığın oğlu Rehoboam eliyle yıkılacağını bilselerdi daha önce isyan ederlerdi şeklinde yorumlamaktadırlar.⁹⁷⁵ Görüldüğü kadarıyla gerek Mevlana Muhammed gerekse de farklı düşünen diğer yazarların, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatıdan etkilendikleri anlaşılmaktadır.⁹⁷⁶ Nitekim daha önce

⁹⁶⁹ Bkz. Sebe', 34/14; Kurtubî, **el-Câmi'**, 14/278; Beydâvî, **a.g.e.**, 4/244.

⁹⁷⁰ Sebe' 34/14.

⁹⁷¹ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 813, Dipnot: 14a; Ömer Rıza Doğrul, **Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi/Tanrı Buyruğu**, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, T.L.Ş., İstanbul, 1955, 2/676, 9. Not; Öztürk, **Kur'ân-ı Kerim**, s. 481, 3. Not

⁹⁷² Öztürk, **a.g.e.**, s. 481, 3. Not.

⁹⁷³ Öztürk, **a.g.e.**, s. 480-481.

⁹⁷⁴ Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, s. 1659.

⁹⁷⁵ Elik- Coşkun, **a.g.e.**, s. 973.

⁹⁷⁶ Bununla beraber tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşleri ilk serdedenlerden olan Mevlâna Muhammed'dir. Dolayısıyla sonraki yazarların hem Kitab-ı Mukaddes'ten hem de Mevlâna

de belirttiğimiz gibi Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Süleyman biri Rab adına, diğeri de kendi adına iki tane mabed inşa ettirmek istemiş ve bunun için oldukça fazla sayıda kişi istihdam etmiştir.⁹⁷⁷ Dolayısıyla cin olarak ifade edilen varlıkların bu kişiler olduğu ileri sürülmüştür. Ancak belirtmemiz gerekir ki Hz. Süleyman'ın böyle bir mabed inşa ettirme durumu olsa bile, bunun Kur'an'daki anlatıyla aynı olay olup-olmadığı kesin değildir. Ayrıca ayette bahsi geçen çeşitli ifadeleri temsili kabul etmek için de bir karine bulunması gerekmektedir. Fakat ayet ve konu bütünlüğü bir arada incelendiğinde, yapılan te'villerin oldukça zorlama ve indi yorumlar olduğu görülmektedir. Bununla beraber bir hükümdarın emrinde birçok kişinin çalışması son derece olağan bir durumdur. Kur'an'ın bu kimseleri cin olarak ifade ettiği iddiası da uygun bir yorum olarak görünmemektedir. Zira Arap dilinde yabancı, isyankâr insanları ifade etmek için birçok tabir bulunmaktadır. Zaman zaman Kur'an'ın kullandığı “النَّاسُ” (en-Nâs) kelimesi de eğer kastedilen varlıklar yabancı, isyankâr kimselerse kullanılması daha uygundur. Ancak Kur'an'ın ısrarla kimi yerde şeytan kimi yerde de cin kelimelerini kullanması bu varlıkların insan oldukları görüşünün isabetli olmadığını göstermektedir.

Yine kimi çağdaş dönem bilginlerine göre Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler, gaybî anlamdaki cinler değil, yöre halkından hükümranlığı altına aldığı ve köleleştirdiği insanlardır.⁹⁷⁸ Bu düşünürler Bakara Suresi 14.ayette geçen “şeyâtîn” kelimesiyle “*Mekkeli müşrik liderler*”in kastedildiği, Enbiyâ Suresi 82.ayetteki “şeyâtîn” ifadesiyle de insan şeytanlarının kastedilmiş olabileceğini belirterek, Süleyman kıssasında geçen cin/şeytan ifadeleriyle insanlardan kötü kişilerin kastedildiğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla bu yorumlardan hareketle ortada metafizik manada bir şeytan/cin bulunmamakta, bu sebeple Hz. Süleyman'ın emrindeki varlıkların peygambere olağanüstü bir durum olarak verildiği gibi bir mu'cize de bulunmamaktadır.

Muhammed'den etkilendiklerini söylemek mümkündür. (Krş bkz. Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, 537.(12c dipnot); Öztürk, **a.g.e.**, 480, 2. Not.)

⁹⁷⁷ Tarihler 2/2-18.

⁹⁷⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, 660 (not. 76); Ateş, **Kur'an Ansiklopedisi**, 4/430; Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2010, s. 738 (not 5); Öztürk, **a.g.e.**, s. 588 (426. not).

Aynı konuyu Cahiliye Araplarının cin anlayışlarıyla açıklamaya çalışan görüşler de mevcuttur. Nitekim bu anlayışa göre cinlerin Kur'an tarafından gaybı bilemedikleri, Hz. Süleyman'ın emrinde aşağılanmış bir şekilde en ufak hatada ateş azabıyla tehdit altında çalışmalarının belirtilmesi, Cahiliye Araplarının cin anlayışının yanlışlığını ortaya koyma amacına matuf olabilir.⁹⁷⁹ Zira birinci bölümde de değindiğimiz gibi Araplar cinleri güçlü, gaybı bilen ve sığımlan ilahlar olarak telakki ediyorlardı. Dolayısıyla böyle bir yorumdan anlaşılan, Kur'an'ın bu beyanlarının temsil olması da hakikat olması da mümkündür şeklindedir. Bu itibarla da Kur'an Cahiliye Araplarının zihin dünyalarındaki yüce ve yarı ilah seviyesindeki cinlerle alakalı bu algıyı yıkmayı hedeflemiştir. İlahi mesajın böyle bir algıyı yıkmaya çalıştığı bir realite olmakla beraber, cin ve şeytanların durumlarının böylesine canlı portrelerle ortaya konması, temsil ve sembol olma durumlarını güçleştiren zorlama yorumlar olarak kalmaktadır.

Hz. Süleyman kıssasıyla alakalı modern dönemde yapılan çeşitli rasyonel yorumlar kanaatimizce tam olarak meseleyi açıklayamamakta, hatta kimi yerde kıssanın anlaşılmasına da ket vurmaktadır. Zira Süleyman kıssasına detaylı bir şekilde bakıldığında rüzgârın Hz. Süleyman'ın emrine verilmesi,⁹⁸⁰ kuş dilinin kendisine öğretilmesi,⁹⁸¹ karıncaların konuşmalarını duyup anlaması,⁹⁸² hükümranlığı altında cinlerin olması⁹⁸³ gibi durumların rasyonel akılla izahı mümkün değildir. Çünkü Hz. Süleyman'a verilen bu özellikler, peygamberin elinde gerçekleşmesi dolayısıyla mu'cize kapsamına girmektedir. Bu tür durumların temsil veya sırf Hz. Peygamber ve etrafındaki mü'minlere moral verme amacı güden ya da Cahiliye Araplarının telakkileri sebebiyle mevzu bahis edilen gerçek dışı durumlar olmaları da mümkün değildir. Binaen aleyh böyle bir iddianın karinesini Kur'an'dan çıkarmak da imkân dahilinde değildir.

Hz. Süleyman'ın istihdam ettiği varlıkların cin olduklarıyla ilgili delilleri şu şekilde sıralayabiliriz; **a-** Öncelikle Sebe' Suresi 34.ayette Hz. Süleyman'ın emrindeki bu varlıkların cin oldukları açıkça belirtilmektedir. **b-** Hüdhüd, Sebe

⁹⁷⁹ Merdin, **Cinler**, s. 305-307.

⁹⁸⁰ Sebe' 34/12.

⁹⁸¹ en-Neml 27/16.

⁹⁸² en-Neml 27/18.

⁹⁸³ en-Neml 27/39.

melikesi Belkıs'tan haber verdiğinde, Hz. Süleyman tahtın getirilmesini istemiş ve bir ifrit Hz. Süleyman yerinden kalkmadan getirebileceğini söylemiştir.⁹⁸⁴ Bu ayet cinlerin Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştığını gösterdiği gibi, başka ayetlerde dalgıçlık yapan, kale ve heykeller yapan, çanaklar ve kazanlar yapan cinlerin olduğu da beyan edilmektedir. Ayrıca Hz. Süleyman'ın Belkıs gelmeden oldukça büyük olan bir tahtın çok kısa sürede getirilmesini emretmesi ve ifritin de müspet cevap vermesi bu durumun imkanını göstermektedir. Zira bir peygamberin yapılması mümkün olmayan bir talepte bulunması uygun değildir. **c-** Kur'an Hz. Süleyman'ın vefat edip, cesedi yıkıldıktan sonra cinlerin bu durumu fark ettiklerini, dolayısıyla gaybı bilmediklerini haber vermekte ve bunu oldukça canlı bir sahne olarak gözler önüne sermektedir.⁹⁸⁵ Hz. Süleyman'ın vefatını fark etmeyen varlıkların insan oldukları kabul edildiğinde ayetin bundan bahsetmesinin bir anlamının olmadığı ortadadır. Zira insanların gaybı bilmediği bilinen bir durumdur. Ancak birinci bölümde de belirttiğimiz gibi cinlerin gaybı bildikleriyle ilgili tarih boyunca bir zan bulunduğu malumdur. Dolayısıyla Allah Teala bu hadise üzerinden cinlerin de gaybı bilmediklerini özelde Cahiliye Araplarına genelde ise tüm insanlığa bildirmiş olmaktadır. **d-** Kur'an Hz. Süleyman'ın emrinde *“cinlerden, insanlardan ve kuşlardan”* ordular olduğunu beyan etmektedir.⁹⁸⁶ Ayette cinlerin ve insanların ayrı ayrı zikredilmeleri insan ve cinin iki ayrı varlık türü olduğunu göstermektedir.⁹⁸⁷ Yine Kur'an'ın her peygambere insan ve cin şeytanlarının düşman kılındıklarını beyan etmesi de⁹⁸⁸ bu iki varlığın farklı cinsler olduğunu göstermektedir. **e-** Daha önce de belirttiğimiz gibi şeytan kavramı Kur'an'da bir sıfat olarak bazen cin için bazen de insan için kullanılmaktadır. Buradan hareketle cin kelimesinin de insanlar için kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir. Özellikle de insan ve cin ifadelerinin ayrı ayrı zikredildiği ayetlerde cin kavramından kastedilenin insanlar olduğunu söylemek, Arap dilindeki mâtuf ve mâtufun aleyh kullanımlarıyla da uyuşmamaktadır.

⁹⁸⁴ en-Neml 27/39.

⁹⁸⁵ Sebe', 34/14.

⁹⁸⁶ el-Neml, 27/17.

⁹⁸⁷ Mevdûdî, **a.g.e.**, 4/84-89. Krş. Lâhûri, **The Holy Quran**, 453-454, Dipnot: 17a.

⁹⁸⁸ el-En'âm, 55/112.

Tüm bu açıklamalardan sonra Süleyman kıssasıyla ilgili ayetler bir bütünlük arz edecek şekilde değerlendirildiğinde, Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan varlıkların insan değil, cin cinsinden oldukları anlaşılmaktadır. Cinlerin Hz. Süleyman'a itaat edip, emrinde birçok iş yapıyor olmaları onun etrafında bulunan insanların da bu varlıkları açık bir şekilde gördüklerini göstermektedir. Aksi halde bu durum onlar için bir delil teşkil etmezdi.⁹⁸⁹ Ayrıca bu düşünceden yola çıkarak bu hadiseyi herhangi bir zamanda cinlerin temessül etmesine bir delil saymak bizce isabetli değildir. Dolayısıyla Hz. Süleyman'a verilen bu durumu Allah'ın peygamberine bir ikramı/mu'cizesi olarak görmek daha isabetlidir. Zira bakıldığında Süleyman peygambere kuş dilinin öğretilmesi, Hüdüh'ü istihdamı, rüzgârın emrine verilmesi, Neml suresindeki karınca kıssası gibi olağanüstü birçok durumun kendisine verilmesi gibi birçok harikuladeliğin yanında, cinleri istihdam etmiş olması da şaşılacak bir durum olmasa gerektir.

3.1.3. Hz. Peygamberin Cinlerle İlişkisi

Hz. Peygamberin cin ve şeytanlarla ilişkisine bakıldığında Kur'an ve hadislerde çeşitli olaylardan bahsedilmektedir. Ancak biz konuyu daha çok Kur'an merkezli işleme yoluna gideceğiz. Zira hadislerin haber-i vahid olması ve özellikle modern dönemde sıkça eleştirilere tabi tutulması veya direkt olarak reddedilmeleri bizi böyle bir duruma yönlendirmiştir. Bununla beraber cinlerin Hz. Peygamber'le ilişkisine dair Kur'an ayetleriyle ilintili olan rivayetlere de dair zaman zaman işaret edeceğiz. Bu itibarla Kur'an'a baktığımızda Hz. Peygamberin cinlerle doğrudan ilişkisine dair Ahkâf ve Cin sureleri karşımıza çıkmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu Ahkâf Suresi 29. ayeti ile Cin Suresi'nin ilk beş ayetinin nüzul sebebi olarak şu olayı aktarırlar,⁹⁹⁰ İbn Abbas'ın belirttiğine göre Hz. Peygamber ashabıyla beraber Ukaz panayırına gitmek amacıyla yola çıkmıştı. Bu dönemde de şeytanların gökten haber aşırımları (istiraku's-sem') engellenmiş ve haber almaya çalışanlar da ateş azabı ile cezalandırılıyordu. Bunun nedeninin yeryüzünde yeni meydana gelen bir olay olduğunu anlayan şeytanlar, yeryüzüne dağılarak bunun sebebinin araştırmaya

⁹⁸⁹ Naim, **a.g.e.**, 2/406, Dipnot: 1.

⁹⁹⁰ Taberî, **Câmi'u'l- Beyân**, 23/647; Ebü'l-Ferec el-Cevzî, Cemalüddin Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed, **Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir**, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1422, 2/346.

başladılar. Tihame⁹⁹¹ tarafına yönelen cin grubu, Batn-ı Nahle denilen bölgede Rasulullah'ın ashabıyla birlikte sabah namazı kıldığını gördü. Hz. Peygamber'in namazdaki kıraatine denk geldiler ve “*sizinle gök haberleri arasına giren engel işte budur*” dediler. Ardından kavimlerine dönüp hadiseyi anlattılar. Bunun üzerine Allah Teala Hz. Peygamber'e “*De ki: Bana vahyolunduğuna göre...*” şeklinde başlayan Cin Suresi'nin ilk beş ayetini inzal etti.⁹⁹² Aynı rivayet Kütüb-i Sitte'deki diğer eserlerde de geçmekte ve rivayetin başında “*Rasulullah ne cinleri gördü ne de onlara Kur'an okudu*” ilavesi de bulunmaktadır.⁹⁹³

Hem Ahkâf hem de Cin Suresi'nde bazı cinlerin Hz. Peygambere gelip kendisini dinledikleri ve ardından toplumlarına dönüp onlara nasihatte buldukları beyan edilmektedir. Ancak Hz. Peygamberin bu cinleri görüp-görmediği hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Konu ile alakalı gerek İbn Abbas gerekse de İbn Mes'ud'dan çeşitli rivayetler gelmiş, bu rivayetlerden İbn Abbas tarikiyle gelenlerinde Hz. Peygamberin cinleri görmediğinden bahsedilmiş,⁹⁹⁴ İbn Mes'ud rivayetlerinde ise Hz. Peygamberin cinlere Kur'an okuduğu, kimi rivayetlerde Hz. Peygamberin tek başına bir süre kaybolduğu,⁹⁹⁵ kimisinde ise İbn Mes'ud'un “*Cin Gecesi*” olarak anılan gecede Hz. Peygamberle birlikte bulunduğu aktarılmaktadır.⁹⁹⁶ Bu rivayetlerin tamamında cinlerin Hz. Peygambere geldikleri açıktır. Ancak rivayetlerde Hz. Peygamberin cinleri görüp-görmediği ile ilgili tenakuzu şu şekilde gidermek mümkündür. Buna göre Hz. Peygambere cinler birkaç defa gelmiş, bu durumların bazıları vahiy yoluyla haber verilmiş bazıları ise Hz. Peygamberin cinlere gidip onlara Kur'an okuması ve tebliğde bulunması şeklinde gerçekleşmiştir. Râzî, Cin suresindeki olaydan ve İbn Abbas'ın rivayetinden hareketle surede anlatılan

⁹⁹¹ Arap Yarımadasının güneyinden kuzeyine uzanan, Kızıldeniz ile Servât dağları arasında bulunan bölgenin adıdır. Bölge aşırı derecede sıcak olması, havasının durgunluğu ve ağır bir kokuya sahip olduğunun îma edilmesi ve bu özelliklere töhmeti nedeniyle bu isimle anılmaktadır. (Bkz. Halid İbn Süleyman el-Müzeynî, **el-Muharrer fî Esbâbi'n-Nüzûl min Hilâli'l-Kütübi't-Tis'a**, Kahire, Dârü İbni'l-Cevzi, 1429, 2/1046)

⁹⁹² Buhârî, “Tefsir”, 4921.

⁹⁹³ Müslim, “Salât”, 149; Tirmizî, “Ebvâbü't-Tefsiri'l-Kur'ân”, 3323; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Müessesü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 2001, 10/314, (Kitâbü't-Tefsîr, 11561).

⁹⁹⁴ Buhari, “Tefsîr”, 68, 72; Müslim, “Salât”, 33, 149; Tirmizî, “Tefsîr”, 70.

⁹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 7/214; Müslim, “Salât” 150; Tirmizî, “Tefsîr (Sûretü'l-Ahkaf)” 46

⁹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 7/390-391. Ayrıca bkz. İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 4/164-166; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 26/31.

cinlerin Hz. Peygamber tarafından görülmediklerini belirtmektedir. Zira varlığı bizzat müşahede edilen şeyin vahye dayandırılmasına gerek yoktur.⁹⁹⁷ Kurtubî ise İbn Mes'ud rivayetlerinden hareketle Hz. Peygamberin başka zamanlarda da cinlerle görüştüğünden bahseder.⁹⁹⁸

Genel olarak İslam alimleri cinlerle alakalı İbn Abbas ve İbn Mes'ud'dan nakledilen rivayetleri iki ayrı vakitte vukua gelmiş hadiseler olarak kabul etmektedirler.⁹⁹⁹ İlk olay Batn-ı Nahle'de gerçekleşen olaydır ki İbn Abbas(ra) Cin suresinin ilk ayetlerinin sebep-i nüzülü olarak,¹⁰⁰⁰ İbn Mes'ud(ra) ise Ahkâf Suresi'nin 29. ayetinin sebep-i nüzülü olarak bu olayı aktarır.¹⁰⁰¹ Birinci olayda Hz. Peygamber cinlerin gelişinden haberdar olmamış ve cinler Kur'an dinleyip kavimlerine dönmüşlerdir. İkinci olayda ise cinlerin talebi üzerine Hz. Peygamber onların buldukları yere gidip, kendilerine Kur'an okumuştur. Bununla beraber Cin Suresi'nin ilk ayetleri ile Ahkâf Suresi 29-31. ayetleri arasında fark da bulunmaktadır. Cin Suresi'ndeki cinler, "...Artık kesinlikle rabbimize kimseyi ortak koşmayacağız"¹⁰⁰² demelerine karşın, Ahkâf Suresi'nde "*Biz Mûsâ'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğru yola kılavuzluk eden bir kitap dinledik*"¹⁰⁰³ demektedirler. Dolayısıyla ilk gelen cinlerin müşrik cinler olduğu, ahireti ve nübüvveti inkâr ettikleri anlaşılmaktadır. Öte taraftan Ahkâf Suresi'nde bahsedilen cinlerin ise Hz. Mûsâ'ya inandıkları görülmektedir. Dolayısıyla hem İbn Abbas'ın hem de İbn Mes'ud'un rivayetlerini farklı zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olaylar olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre İbn Abbas'ın anlattığı hadise önce gerçekleşmiş ve bunun üzerine bu ayetler inmiştir. İbn Mes'ud'un rivayetinde ise Rasulullah'ın cinlere Kur'an okumakla emrolunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁴ Ayrıca İbn Mes'ud'un rivayet ettiği olayın iki defa gerçekleşen bir durum olduğu da anlaşılmaktadır. İlki yukarıda bahsettiğimiz Rasulullah'ı

⁹⁹⁷ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/152-153, 664. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 21/163-172; Mâtürîdî, **Te'vilât**, 5/272; Sa'lebî, **el-Keşf**, 9/21-22; Ebû Hayyan, **Bahrü'l-muhit**, 10/293.

⁹⁹⁸ Kurtubî, **el-Câmi'**, 3/19, 19/4.

⁹⁹⁹ Ebû Bekir Ahmed İbn Hasan Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvali Sâhibi's-Şeria**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 2/227.

¹⁰⁰⁰ el-Buhârî, "Tefsir", 4921.

¹⁰⁰¹ Beyhakî, **a.g.e.**, 2/228.

¹⁰⁰² el-Cin, 72/2.

¹⁰⁰³ el-Ahkaf, 46/30.

¹⁰⁰⁴ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/665.

bulamadıkları cin gecesi rivayetidir. İkinci olay ise İbn Mes'ud'un peygamberimize refakat ettiği hadisedir.¹⁰⁰⁵

İbn Abbas'ın rivayeti ile İbn Mes'ud'un rivayetleri incelendikleri ilk anda bir tenakuz olduğu izlenimi oluşmaktadır. Eğer her iki rivayetin de aynı olaydan bahsettikleri kabul edilirse rivayetler arası bir çelişkiden söz edilebilir. Ancak rivayetler detaylı bir şekilde incelendiğinde iki rivayetin de farklı zamanlarda gerçekleşmiş iki olaydan bahsettiğini söylemek daha uygundur.¹⁰⁰⁶ Zira konu hakkında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210),¹⁰⁰⁷ Kurtubî (ö. 671/1273)¹⁰⁰⁸ ve Nevevi (ö. 676/1277)¹⁰⁰⁹ gibi müfessirler de aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Öte taraftan tarihi veriler de İbn Abbas ve İbn Mes'ud rivayetlerinin farklı zamanlarda gerçekleştiğini göstermektedir. Zira hicretten üç yıl önce doğan İbn Abbas'ın bu olaya şahit olmadığı ve bu bilgiyi sonradan aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁰ Bu sebeple onun Hz. Peygamberin cinleri görmediği ve onlara Kur'an okumadığını belirtmesi İbn Mes'ud'un cinlere Kur'an okunduğu ve onları gördüğünü belirttiği rivayetleri reddetmek için delil olmamalıdır. Zira İbn Mes'ud hem İbn Abbas'tan yaşça büyüktür hem de bahsettiği olayları bizzat müşahade etmiştir. İbn Abbas rivayetindeki cinlerin gökten haber alamamaları sebebiyle, yeryüzünde bunun nedenini araştırdıkları göz önünde bulundurulursa, bu rivayetin Cin Suresi'nde bahsedilen olay olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹¹

Ahkâf Suresi'ndeki olayda ise cinlerden bir grubun Hz. Peygamber'in bulunduğu yere gelerek Kur'an dinledikleri ve kendi toplumlarına dönerek onlara tebliğde bulduklarını anlıyoruz.¹⁰¹² Buradaki cinlerin Nusaybin, Nasibin veya Ninova cinleri olduğu kaydedilmiştir. Surelerin nüzul sırası da göz önünde

¹⁰⁰⁵ Bkz: Âlûsî, **Ruhu'l-Me'ânî**, 10/94.

¹⁰⁰⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz; Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". **Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi** 4/2 (Aralık 2018): 784-825.

¹⁰⁰⁷ Razi, **Mefatihü'l-gayb**, 30/153.

¹⁰⁰⁸ Kurtubi, **el-Câmi'**, 19/3-4.

¹⁰⁰⁹ Nevevi, **Şerhu Müslim**, 3/1403.

¹⁰¹⁰ İbn Hacer, **el-İsabe**, 4/90

¹⁰¹¹ Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, 16/309. Ayrıca bkz. Ateş, **a.g.e.**, 10/96-97; Krş. Râzî, **a.g.e.**, 30/152-153; A. Naim, **Tecrid-i Sarih**, 2/761-762.

¹⁰¹² el-Ahkaf, 46/29-32.

bulundurulduğunda¹⁰¹³ Cin Suresi'nde anlatılan olayın önce yaşandığı, ardından Ahkaf Suresi'ndeki hadisenin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Her iki olayın da ortak özelliği Hz. Peygamberin bu cinleri görmemiş olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamberin cinlerle birden fazla görüştüğü, kimi alimlerce bu görüşmelerin altı defa gerçekleştiği, hatta bu durumun Medine'de de devam ettiği kaydedilmektedir.¹⁰¹⁴

İbn Mes'ud'dan yapılan nakillerin iki defa cereyan ettiği saptandıktan sonra, bu hadise ile Taif dönüşü meydana gelen cin olayı arasında bir ilişki bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim tefsir kaynaklarında da bu iki olayın farklı hadiseler olduğu belirtilmekte, Taif dönüşü Batn-ı Nahle'de Hz. Peygamberin sabah namazını dinleyen cinlerin Tihame'deki Nasfîn cinleri, Mekke'de Rasulullah ile görüşen cinlerin ise Ninova'daki Nusaybin cinleri olduğu kaydedilmektedir.¹⁰¹⁵

Ahkâf ve Cin Surelerindeki bu ayetlerin¹⁰¹⁶ sebab-i nüzulü incelendiğinde cinlerin, Hz. Peygamberi dinledikleri hakkında ittifak vardır. Ancak cinlerin gelme sebepleri ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Şöyle ki;

1. Peygamberimizin mesajının cinleri de kapsadığının ortaya konması ve hem Hz. Peygamberin hem de mü'minlerin Hüzün Yılı sürecinde yaşadıkları acı ve ızdıraplara bir teselli olması için cinler gönderilmiştir.
2. Cinlerin kulak hırsızlığının engellenmesi dolayısıyla yeryüzünde dolaşırken Hz. Peygamber ve ashabına tesadüf etmeleri sonucu bu olay gerçekleşmiştir.¹⁰¹⁷
3. Hz. Peygamberin bi'seti nedeniyle putlar yüzüstü düşmüş ve bundan dolayı İblis, cinleri bunun sebebini öğrenmeleri için göndermiştir.¹⁰¹⁸
4. İbn Mes'ud'un rivayetini esas alanlara göre Hz. Peygamber cinlere Kur'an okumakla emrolunmuş ve bu nedenle cinler kendisine gönderilmiştir.¹⁰¹⁹

¹⁰¹³ Cin suresi 40. sırada, Ahkâf suresi ise 66. sırada nazil olmuştur.

¹⁰¹⁴ A. Naim, **a.g.e.**, 2/765; Aynî, **a.g.e.**, 16/309.

¹⁰¹⁵ Endülüsi, **el-Bahrü'l-Mühît**, 8/340.

¹⁰¹⁶ el-Ahkâf, 46/29- 31; el-Cin, 72/1- 5.

¹⁰¹⁷ Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, (thk. es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., 6/ 107- 108.

¹⁰¹⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, 10/ 238.

¹⁰¹⁹ Mâverdi, **a.g.e.**, 6/108.

5. Son olarak Rasulullah Taif dönüşü ashabına namaz kıldırırken tesadüf eseri oradan geçen cinler, okunan Kur'an'ı dinlemiş ve Allah Teala bunu peygamberine bildirmiştir.¹⁰²⁰

Rivayetler ekseninde yaptığımız değerlendirmelerden sonra Cin Suresi'ni incelediğimizde, cin hem surenin ismi hem de muhtevasıdır. Surenin temel konularına baktığımızda, baş tarafında cinlerden Müslüman olanların bazı açıklamaları, ikinci kısmında ise Kur'an vahyinin kesinliği vurgulanmaktadır. Ayrıca surede cin olarak isimlendirilen mükellef varlıkların olduğu bildirilmekte, bu varlıkların iyi ve kötülerinin bulunduğu, Hz. Peygamberin davetinin kendilerine ulaştığı, önceleri gök haberlerine ulaştıkları fakat Hz. Peygamberin risaletiyle bu durumun son bulduğu ve özellikle gaybı Allah dışında kimsenin bilemeyeceği belirtilmektedir.¹⁰²¹

Daha önce zikrettiğimiz gibi cin kelimesi gözle görülmeyen varlıklar için semsiye bir kavramdır. Ancak özellikle modern dönemde Arap dilinde tanınmayan, bilinmeyen, yabancı kimseler için de kullanıldığı iddia edilmiştir. Yine daha önce değindiğimiz gibi böyle bir kullanımın geçerli olabilmesi için -çok az kullanılmakla beraber- cin kelimesinin “*cinnü'n-nâs*” veya “*cenânü'n-nâs*” şeklinde mecaz bir terkip olarak kullanılmalıdır. Ancak bu kullanımda da kastedilen, kişinin kalabalık dolayısıyla başkaları tarafından fark edilememesi durumudur. Bundan hareketle Mevlâna Muhammed cinlerin metafizik varlıklar olmadığını belirtmekte ve mealinin İngilizce çevirisinde Cin Suresine “*Foreign Believers*” (Yabancı Mü'minler) adını vermektedir.¹⁰²² Aynı şekilde Muhammed Esed de Ahkâf 29-32. ve Cin 1-15.ayetlerinde geçen cin kavramının metafizik varlıklar olmalarının aksine, o zamana kadar Kur'an'ın indiği toplum tarafından tanınmayan yabancı kimseler olduğunu söylemektedir.¹⁰²³ Bu itibarla da şu soruları sormak isteriz; Eğer iddia edildiği gibi cinler yabancı insanlarsa, Hz. Peygamber veya sahabe neden bu kimseler hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir? Bu kişiler sürekli ashabıyla yan yana bulunan Hz. Peygambere nasıl gelmiş ve sahabe tarafından nasıl fark edilmemişlerdir? Ayrıca

¹⁰²⁰ Mâverdi, **a.g.e.**, 6/108.

¹⁰²¹ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 29/217.

¹⁰²² Mevlâna Muhammed **Meal-Tefsir**, 1116.

¹⁰²³ Esed, **Kur'an Mesajı**, 1195-1196, 1. Dipnot.

Kur'an'ın çeşitli ayetlerde insan ve cinleri farklı varlık türleri olarak nitelendirmesi nasıl anlaşılacaktır?

Cinlerle alakalı Ahkâf suresi 29-31 ayetleri hakkında oldukça farklı görüşler de ortaya konmuştur. Ayetteki “*Mûsâ’dan sonra indirilmiş*”¹⁰²⁴ ifadelerinden hareketle alimlerin çoğunluğu bahsi geçen cinlerin Yahudi inancına sahip oldukları ve bu görüşmenin Batn-ı Nahle’de Hz. Peygamber ile yanında bulunan Müslümanların sabah namazı kıldıkları esnada gerçekleştiği kanaatindedir.¹⁰²⁵ Hz. İsmâ’nın zikredilmeyip Hz. Mûsâ’dan bahsedilmesi hakkında, çeşitli yorumlar da yapılmıştır. Sözelimi İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) Tevrat’ın Hz. Mûsâ’ya indirilişinin hem Yahudi hem de Hristiyanlarca kabul edildiğini belirtir. Zira ilk vahiy sonrası Hz. Peygamberin eşinin Hristiyan olan kuzeni Varaka b. Nevfel’e gitmesi ve başından geçen hadiseyi anlattığında Varaka’nın “*Bu Mûsâ’ya indirilmiş olan namustur.*” şeklinde karşılık vermesi Hristiyanların Hz. Mûsâ’yı peygamber olarak kabul ettiğini gösterir. Ayrıca Tevrat ve Kur’an ahkam ve şariat olarak paralellik arz etmekte, bununla beraber Hz. İsmâ -her ne kadar Yahudiler kendisini peygamber olarak kabul etmese de- Tevrat’ı nesh etmemiş, aksine tasdik etmiştir.¹⁰²⁶ Dolayısıyla ayetteki “*Mûsâ’dan sonra indirilmiş*” ifadesinden hareketle Yahudiliğin Hristiyanlığı da içine alan genel bir anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Aynı kanaati İbn Kesîr (ö.774/1373) ve İbn Âşûr (1879-1973) da paylaşmaktadır. Buna göre İncil ve Zebur kendilerinden önce inmiş olan Tevrat’ı tasdik etmektedir. İncil birtakım vaaz, kalbi incelik, bazı haram ve helaller dışında herhangi bir yenilik getirmemiş ve Tevrat’ı tamamlayıcı bir karakter ortaya koymuştur.¹⁰²⁷ Dolayısıyla İncil ve Zebur’un Tevrat’ı tekmil ve beyan eden kitaplar olduğu kaydedilmektedir. Böylelikle adeta Tevrat’tan sonra sanki bir kitap indirilmemiş, bu itibarla İncil, her açıdan Tevrat’ı tasdik eden bir kitap olmuştur.¹⁰²⁸

Esed, bu ayetlerde bahsi geçen cinlerin Mezopotamya, Şam veya Nusaybin taraflarından gelen, “*Mûsâ’dan sonra indirilmiş*” ifadesinden hareketle de Yahudi

¹⁰²⁴ el-Ahkâf, 46/29-31.

¹⁰²⁵ Mâtürîdî, **a.g.e.**, 10/238; Kurtubî, **el-Câmi'**, 16/213, 217; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 28/36; Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 21/163

¹⁰²⁶ Bursevî, **a.g.e.**, 8/489.

¹⁰²⁷ İbn Kesîr, **Tefsîr**, 7/302.

¹⁰²⁸ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 26/60.

asıllı yabancı kişiler olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁹ Hz. İsa'dan bahsetmemelerini ise Yahudilerin Hz. İsa'yı kabul etmemeleri ve Hristiyanlıktaki teslis inancını reddetmeleriyle ilişkilendirir.¹⁰³⁰ Mevlâna Muhammed de aynı kanaati paylaşarak ayette bahsedilen cinlerin, *Yahudi kabile liderleri* olduğunu söyler. Çünkü ona göre de bir sonraki ayette Hz. Musa'ya imandan bahsedilmesi bunu göstermektedir.¹⁰³¹ Ayrıca o, bu ayetle Cin Suresi birinci ayette bahsedilen cinler arasında paralellik kurarak, iki ayetteki cinlerin de Yahudi liderler olabileceği yorumunu yapar.¹⁰³²

Ahkâf 29-31.ayetleri arasında anlatılan konu hakkında Mevlâna Muhammed gibi düşünen başka araştırmacılar da vardır. Nitekim bu cinlerin Hz. Peygamber'in Akabe Biatları'ndaki olayları hatırlattığını söyleyenler bulunmaktadır.¹⁰³³ Buna göre Hz. Peygamber ile görüşen kişiler Medine'ye dönmüş ve İslam'ı tebliğ etmişlerdir. Medine nüfusu içerisinde Yahudilerin önemli bir yekûn oluşturması düşünüldüğünde ayette geçen "*Musa'dan sonra indirilmiş*" ifadesi önem kazanmaktadır. Yine aynı araştırmacılar bu kimselerin ayette "*cin*" kelimesiyle ifade edilmesini Medineli Müslümanların, Mekke müşriklerinin şerrinden çekinmeleri dolayısıyla isimlerinin ifşa edilmemesiyle açıklamakta ve cin kelimesinin sözlüklerde bilinmeyen, yabancı kimse anlamlarına dikkat çekmektedirler.¹⁰³⁴ İlk bakışta akla uygun görünen bu değerlendirmelerle ilgili şunlar söylenebilir; Akabe Biatları'na katılan kişilerin isimlerinin ifşa edilmemesiyle ilgili ayette cin kelimesinin kullanıldığı iddiası isabetli bir yorum olarak görünmemektedir. Zira ayette bir zaman veya mekândan bahsedilmemektedir. Cin kelimesinin yabancı kimseler anlamına geldiği iddiasında olanların kaynak olarak verdikleri "*Tâcü'l-arûs*"ta kelimenin "*örtme, duyular alemine kapalı olma*" gibi anlamlarından bahsedilmekte ve kökünün bu anlamları ihtiva ettiği belirtilmektedir.¹⁰³⁵ Ancak birinci bölümde de belirttiğimiz gibi cin kelimesi bazı zamanlarda "*cinnü'n-nâs*" ve "*cenânü'n-nâs*" terkipleri olarak kullanılmakta ve buradan da kasıt "*çoğunluk içerisinde gizlenen, fark edilmeyen*

¹⁰²⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, 1196, 1. Dipnot.

¹⁰³⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, 1195-1196, 1. Dipnot.

¹⁰³¹ Muhammad Ali, **English Translation of the Holy Quran**, 630.

¹⁰³² Muhammad Ali, **English Translation of the Holy Quran**, s. 630.

¹⁰³³ Elik- Coşkun, **Meal**, s. 1136.

¹⁰³⁴ Elik- Coşkun, **Meal**, s. 1136.

¹⁰³⁵ Zebîdî, **Tâcu'l-arûs**, 34/364-381.

kimseyi” ifade etme amacı taşımaktadır.¹⁰³⁶ Dolayısıyla Arap diline ait sözlükler incelendiğinde “cin” kelimesinin müstakil olarak “yabancı, bilinmeyen veya tanınmayan insanlar” manasına geldiği bilgisi bulunmamaktadır. Bununla beraber iddia sahiplerine Kur’an bu kimseler için “en-Nâs” ifadesini kullanmış olsaydı, bu kişilerin kimler oldukları müşrikler tarafından bilinebilecek miydi sorusunu sormak isteriz. Zira eğer en-nâs ifadesinde de kimin kastedildiği müphem olarak kalmaktadır.

Cin Suresi’nin nüzul sebebi hakkında Süheylî, bahse konu iki suredeki olayı, Cin Gecesi rivayetiyle beraber değerlendirmektedir. Buna göre Süheylî modernistlerin ileri sürdükleri Ahkâf ve Cin surelerinden hareketle veya Kur’an’ın bütününde bahsedilen cinlerin iddia edildiği gibi beşer olduklarına dair herhangi bir ifade veya îmânın bulunmadığını belirtmektedir.¹⁰³⁷ Aynı şekilde cinlerle ilgili rivayetler ve müfessirlerin yorumlarında da söz konusu cinlerin beşer olduklarına dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ayrıca modern dönemde cinleri gaybî alemde görünür aleme çıkarma çabası bir yana, Hz. Peygamberin risaletinden itibaren cinlerin ittifak edilecek derecede İslam alimlerinin geneli tarafından yabancı insanlar veya muhatap kitlenin kabulünün bir yansıması oldukları iddiasının dillendirilmemiş olması çağdaş dönem düşünürlerinin iddialarının geçersizliğine başka bir delildir.

Yine “*İnsanlardan bazı kimseler cinlerden bazı kimselere sığınarlardı, onlar da bunları daha sapkın hale getirirlerdi.*”¹⁰³⁸ ayetindeki **بِرَجَالٍ** (adamlar) ifadesinden hareketle Mevlâna Muhammed bu cinleri “*kötülüğün ve ahlaksızlığın elebaşları ve onları takip eden insanlar*” şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰³⁹ Esed’e göre ayetteki **رَجَالٍ** ifadesi burada erkekler anlamında olmayıp Kur’an’ın birçok ayetinde de kullanıldığı gibi “*bazı kişiler, belirli kimseler*” anlamındadır.¹⁰⁴⁰ Elmalılı ise *rical* kelimesinin kullanımından hareketle cinlerin de erkeklik ve dişiliklerinin olduğunu belirtmekte, insanlardan bazılarının cinlere sığınmaları sebebiyle onların taşkınlıklarını

¹⁰³⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Düreyd, **Cemheratü’l-lüga**, thk. Remzî Münîr Ba’lebekkî, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1987, 1/93; Cevherî, **el-Müntehab**, 5/2094; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, 13/94; Zebîdî, **a.g.e.**, 34/368.

¹⁰³⁷ Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheylî, **er-Ravzü’l-ünûf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li- İbn-i Hişâm**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., 2/235-236.

¹⁰³⁸ el-Cin, 72/6.

¹⁰³⁹ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 1116, Dipnot: 6a.

¹⁰⁴⁰ en-Nûr, 24/37, el-Ahzab, 33/23, el-A’râf, 7/46.

arttırdıklarını, dolayısıyla insanların diğer insanlara cinler vasıtasıyla zarar verdiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴¹ Ayetteki **فَرَادُوهُمْ رَهَقًا** (...onların taşkınlıklarını arttırırdı.) ifadesinin iki türlü anlaşılabilmesi mümkündür. İlkinde cinlere sığınan kimseler onlardan destek bularak taşkınlıkları artarken, ikincisinde cinler kendilerine sığınanlar dolayısıyla şımarmakta ve taşkınlıkları artmaktadır. Ancak Elmalılı'nın da belirttiği gibi müfessirlerin çoğunluğu ayetteki bu ifadeyi, cinlere sığınılması dolayısıyla onların taşkınlık ve azgınlıklarının artması şeklinde anlamışlardır. Bu sığınma da efsun ve tılsımlar yapma şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁴² Ayrıca birinci bölümde bahsettiğimiz gibi Cahiliye Araplarının bir vadiye girdiklerinde, orada cinlerin bulunduğu ve kendilerine zarar verme endişelerinden dolayı *"bu vadinin seyyidine sığınırım"* demeleri müfessirlerin kanaatlerinin isabetli olduğunu göstermektedir. Ayette geçen "rical" kelimesinin er ve erkek anlamlarına gelmesinin yanında, büyük ve ulu kişi anlamlarına da gelmektedir.¹⁰⁴³ Bu itibarla ayetteki rical ifadesinin bir insan veya cin grubuna liderlik eden kimseyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum göz önüne alındığında ayetin insan topluluklarının cinlerin önde gelenlerine sığındıklarını belirttiği ve bu durumu zemmettiği anlaşılmaktadır.

Mevlâna Muhammed cinler hakkındaki yorumlarını oldukça genişletmekte ve cinlere fiziki alem dışında bir paye vermeme eğilimindedir. Bu itibarla da Hz. Peygamberden Kur'an'ı dinledikleri belirtilen cinlerin gaybî varlıklar olmadığını, o zaman için tanınmayan ve bilinmeyen yabancı diyebileceğimiz kimseler veya gelecekte dünyaya gelecek olan nesiller olabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁴⁴ Aynı kanaati Ömer Rıza Doğrul (ö.1952) da paylaşmaktadır.¹⁰⁴⁵ Mısırlı düşünce adamı ve İslam mütefekkiri Muhammed Kâmil el-Behiy (ö. 1982) ise konuyu tamamen fizik alemine çekmektedir. Ona göre Cin ve Ahkâf surelerinde bahsedilen cinler metafizik varlıklar değildir. Bu varlıkların insan olmaları akla daha uygundur.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴¹ Elmalılı, **Hak Dini**, 8/377.

¹⁰⁴² Elmalılı, **Hak Dini**, 8/377; Ayrıca bkz: Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, **Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, 5/234.

¹⁰⁴³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **Esâsü'l-belâğa**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, 1/340.

¹⁰⁴⁴ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 1116, Dipnotlar: 1a, 3a.

¹⁰⁴⁵ Doğrul, **Tanrı Buyruğu**, 2/884-885.

¹⁰⁴⁶ Muhammed el-Behiy, **İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar**, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2003, 119-120.

Cin ve Ahkâf Surelerinde geçen “*nefer*” kelimesi de önem arz etmektedir. Nefer sözcüğü Arapçada üç ile on arası ve sadece erkeklerden oluşan grubu ifade etmektedir.¹⁰⁴⁷ Bu itibarla bazı modern çalışmalarda cinler için kullanılan nefer ve rical kelimeleri onların insan olabileceklerine veya cinlerin de insan kavramına dahil olduğuna bir delil olarak kullanılmıştır. Bunun için Arapçadaki bazı kullanımlar örnek olarak verilmektedir. Nitekim Buhârî (ö. 256/870)’nin *أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ* “Onların tanrılaştırıp yalvardıkları kimseler, ‘Ne yaparsam O’na daha yakın olabilirim?’ diye Rab’lerine vesile ararlar.”¹⁰⁴⁸ ayetini tefsir ederken “İns’ten olan bir kısım insanlar cinden olan insanlara (ناسٌ من الجن) tapıyorlardı. Oysa o tapınıp durdukları cinler de (gerçekleri görüp) Müslüman olmuşlardı.”¹⁰⁴⁹ şeklinde açıklamaktadır. Aynı şekilde Ferrâ’nın Nâs suresi tefsirinde “*en-Nâs*” kavramının hem ins hem de cini kapsadığını belirtmesi bu görüşe delil getirilmektedir. Nitekim bazı Arapların kendilerine gelen cinlere “*Siz kimsiniz?*” diye sordukları, cevaben de kendilerine “*Biz cinlerden insanlarız*” (نحن اناسٌ من الجن) dedikleri aktarılır.¹⁰⁵⁰ Ayrıca ins kavramının cinleri de içine alan şemsiye bir kavram olduğu iddiası kabul edilse bile örneklerdeki *اناسٌ من الجن* ifadelerinden hareketle bu kavramın Kur’an’daki cinlerin insan olduğuna delalet ettiğini söylemek güçtür. Zira ibarenin bizzat kendisinde *اناسٌ من الجن* (cinlerden olan insanlar) ifadesi geçmektedir. Fakat Kur’an-ı Kerim’e bakıldığında ise cin lafzının müstakil olarak “الْجِنُّ، الْجَانُّ، الْجِنَّةُ” şekillerinde geçtiği görülmektedir.¹⁰⁵¹

Konuyla alakalı Mevlâna Muhammed ve Esed gibi bakan bir makalede de bahse konu cin topluluğunun; Hz. Peygamberin yaşadığı bölgeden olmayan kimseler, o dönemde şehir dışında yaşayan, gözden uzak kişiler veya Allah Rasulü’nün vefatından sonra İslam davetini kabul edecek olan gelecekteki kimseler olduğu gibi ihtimaller ileri sürülerek, söz konusu cinlerin insan olduğu çerçevesinde yorumlar

¹⁰⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, 6/4498-4499; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 14/267.

¹⁰⁴⁸ el-İsrâ, 17/57.

¹⁰⁴⁹ Buhârî, “Tefsir”, 17.

¹⁰⁵⁰ Ferrâ’, *Meânî’l-Kur’ân*, 3/302. Konuyla ilgili 683.dipnotta gerekli açıklama yapıldığı için, burada detaya girmiyoruz.

¹⁰⁵¹ Bkz. el-En’âm 6/100, 112, 128, 130; el-A’râf 7/27, 38, 179; el-Hicr 15/27; el-Kehf 18/50; en-Neml 27/17, 39; Sebe’ 34/12, 14; Sâffât 37/158; Fussilet 41/25, 29; el-Ahkâf 46/18; Zâriyât 51/56; er-Rahmân 55/15, 31, 33, 39, 56, 74; Cin 72/1, 2, 5, 6, 8, 13, 14, 18; en-Nâs 114/6.

yapılmıştır. Yazar ayette cin ve insanlar için “*rical*”¹⁰⁵² kelimesinin kullanılmış olmasının da kendi kanaatini desteklediğini iddia etmektedir. Yazar ayetten hareketle buradaki cinlerin gaybî varlıklar olma durumuna da değinmekte ve bunun Allah Rasulü’ne tıpkı İsra olayındaki gibi bir ruhsal gerçeklik ve vizyon olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁵³ Bu itibarla da bu ayetlerden gerçek manada bir cin grubunun Hz. Peygambere gelerek Kur’an dinledikleri anlaşılmamalıdır.¹⁰⁵⁴

Ahkâf ve Cin surelerinden hareketle modernistlerin cinlerin dış dünyada bir gerçekliklerinin olmadığını öne sürmelerindeki temel argümanlar, bu surelerde bahsedilen cinlerle ilgili Yahudilik ve Hristiyanlığa mülhem birtakım ifadelerin kullanılması, bunun yanında Kur’an’da sadece insanlar için kullanıldığını düşündükleri “*rical*” ve “*nefer*” kavramlarının çağrıştırdıkları şeklindedir. Dolayısıyla modern düşüncüyü benimseyenlere göre bu delillerden hareketle Kur’an’da cin ve şeytan olarak nitelendirilen varlıklar, gözden irak ve insanların bir kısmı tarafından bilinmeyen insan gruplarıdır.¹⁰⁵⁵ Ancak bahse konu surelerde Ehl-i kitabın izlerini taşıyan ifadeler bu cinlerin Yahudi ve Hristiyan oldukları şeklinde anlaşılabilir gibi, cinlerin insanlık aleminde olup-bitenlerden haberdar oldukları şeklinde de yorumlanabilir. Bununla beraber dilin imkân ve sınırlılıkları dolayısıyla *rical* ve *nefer* kavramlarının cinler için de kullanıldığını söylemek veya bu gaybî varlıkların da tıpkı insanlar gibi bu sıfatlara haiz oldukları yorumunu yapmak da mümkündür.

Ahkâf ve Cin Surelerinde geçen, Yahudi ve Hristiyan inancıyla alakalı ifadelerden hareketle Esed gibi modern dönem düşünürlerinin cin tabirini bilinmeyen insanlar olarak anlamaları hem naslarla uyuşmamakta hem de bîatını bir te’vili ihsas ettirmektedir. Bu te’vilin cinlerle sınırlı kalmayıp, şeytan ve melek gibi gaybî varlıklara da teşmil edilmesi, modern düşüncesinin pozitivist anlayışın baskısı altında olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Muhammed Esed’in *Kur’an Mesajı* adlı eseri, Kur’an’ı modern Batı zihnine yaklaştırma çabası sebebiyle

¹⁰⁵² el-Cin, 72/6.

¹⁰⁵³ Yazarın cinlerin yabancı insanlar olduğu iddiasını, İsra ve Miraç hadiselerinin ruhsal vizyon olduğu iddiasıyla temellendirmesi, metafizik alanı fizik alana indirgeme çabasının bir örneği olarak görülebilir.

¹⁰⁵⁴ Düzgün, *Cin ve Şeytan Algımız*, s. 17-18.

¹⁰⁵⁵ Krş. Merdin, *Cinler*, 269-275; Düzgün, *Cin ve Şeytan Algımız*, s. 17-19.

entelektüel çevrelerde olumlu bir teveccüh görmüş; ancak modernist eğilimler barındırdığı gerekçesiyle aynı zamanda eleştirilere de konu olmuştur. Bunun yanında eserdeki eksik çeviriler, te'vilde aşırı gitme çabası, kavramlara isabetsiz manalar verilmesi, kaynaklardan bilgileri doğru aktarmadığı ve bâtını yorumlarda bulunduğu şekilde eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁰⁵⁶ Aynı şekilde Mevlâna Muhammed'in de özellikle gaybî varlıklar ekseninde yorumladığı Kur'an ayetlerinde, siyak-sibakı göz ardı ettiği, kelimelerin Arapça sözlüklerdeki en uzak anlamlarını kendi görüşü için delil olarak kullandığı, ayetleri herhangi bir karineye dayanmaksızın mecaz ve sembol olarak yorumladığı görülmektedir.¹⁰⁵⁷

Çağdaş araştırmacıların cinlerin yabancı, tanınmayan kişiler olduklarına delil getirdikleri ayetlerden biri de “*Eğer (kullarımız) hak yolda dosdoğru yürürlerse kendilerini, içinde denemek üzere nimetlere boğarız.*”¹⁰⁵⁸ ayetidir. Bu düşünceye göre rûhânî varlıklar için fiziki engeller konulması mümkün değildir. Metafizik varlıklar fiziki ortamlara herhangi bir engelle karşılaşmadan ulaşabilirler. Dolayısıyla buradaki cin kullanımı o dönem ki Arap toplumunun bildiği ve inandığı bir tabloyu yansıtmaktadır.¹⁰⁵⁹ Bu itibarla da mecazi bir kullanımdır.¹⁰⁶⁰ Ancak ayetin siyak ve sibakı da göz önüne alındığında, bahse konu ayetin cinlerden bahsettiğini söylemek zordur. Nitekim müfessirler bu ayetin cinlerin sözü olmadığını ve surenin ilk ayetindeki “*قُلْ*” ifadesiyle bağlantılı olduğunu belirtirler.¹⁰⁶¹ Buna göre mana “*قُلْ*” ifadesiyle hitap edilen Hz. Peygamber olmaktadır. Nitekim 16 ve 17. ayetler beraber okunduğunda müfessirlerin kanaatinin isabetli olduğu görülmektedir.¹⁰⁶²

Cin suresi ile ilgili modern dönemdeki düşüncelerden birisi de surenin iniş zamanı ve bunun doğurduğu sonuçlardır. Zira surenin nüzul dönemi sebebiyle cin

¹⁰⁵⁶ Kahraman, “Muhammed Esed”, 30/524.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, 183, (130b.dipnot), 559, (8c, 9d. dipnotlar), 729.(8b. dipnot); Lâhûri, **The Holy Quran**, 20. Nitekim Mevdûdî, cinler konusunda isim vermeden Mevlâna Muhammed'in kendi zihnindeki çarpık anlayışı Kur'an'a yansıttığını, Kur'an'ı tefsir adı altında tahrif ettiğini, ahlaki bir korkaklık ve entelektüel namustan yoksun olduğunu söyleyerek ağır bir şekilde eleştirmektedir. Geniş bilgi için bk. Mevdûdî, **Tefhîmu'l Kur'an**, 4/84-89.

¹⁰⁵⁸ el-Cin, 72/16.

¹⁰⁵⁹ Halefullah, **a.g.e.**, 337.

¹⁰⁶⁰ Merdin, **Cinler**, 265-269; İslamoğlu, **Meal**, 2/1181-1182, 1. dipnot; Aydın, **a.g.m.**, s. 1656.

¹⁰⁶¹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/170; Karaman, vd., **Kur'an Yolu**, 5/479.

¹⁰⁶² Dolayısıyla ayetin manası şöyle olmaktadır; (*Yine de ki*): *Eğer (kullarımız) hak yolda dosdoğru yürürlerse kendilerini, içinde denemek üzere nimetlere boğarız; kim de rabbini anmaktan yüz çevirirse Allah onu gitgide artan bir azaba uğratar.* (el-Cin, 72/16-17) [Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/170; Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, 5/355.]

olarak ifade edilen kimselerin yabancı insanlar olduğu iddia edilmektedir. Cin suresi 28 ayetten oluşan Mekki bir suredir. Bi'setin onuncu yılında, hicretten üç yıl önce Hz. Peygamber'in Taif dönüşü nazil olmuştur.¹⁰⁶³ Dolayısıyla surenin indiği ortam ve dönem Hz. Peygamberin hayatının çok sıkıntılı bir safhasına denk gelmektedir. Zira Hz. Peygamber bu dönemde iki büyük destekçisi olan ve İslam tarihine "*Hüzün Yılı*" olarak geçen, Ebû Talip ve Hz. Hatice'yi kaybetmiş, Mekke'de barınamaz hale gelmiştir. Bunun üzerine Taif'e gitmiş ve oradan da taşlanarak şehirden çıkmak durumunda kalmıştır. Ardından Mekke'ye dönmüş, ancak şehre girememiş, Mekkelilerden Mut'im b. Adî'nin himayesinden sonra şehre girebilmiştir.¹⁰⁶⁴ Böyle sıkıntılı bir süreçte hem Mekkelilerin hem de Taif halkının kendisine iman etmemesi ve yaşadığı kayıplar sonrası, Hz. Peygamberin halkın kendisini reddetmesine karşın, hiç tanımadığı cinlerin ona iman etmiş olması hem kendisine hem de çevresindeki mü'minlere büyük moral vermiştir.¹⁰⁶⁵ Cin suresinin indiği zaman dilimini de göz önüne aldığımızda çeşitli sorular sormamız iktiza etmektedir;

1. Eğer Kur'an'ın cin dediği bu varlıklar insan ise İslami kaynaklarda bu kişilerin kimler olduğundan bahsedilmekte midir?
2. Kur'an'da birçok yerde canlı tablolar şeklinde anlatılan cin ve şeytan gibi varlıkların tamamının temsili olabilme imkânı var mıdır?
3. Hakiki manada anlaşılması mümkün olan ve herhangi bir karineye dayanmaksızın bir ayetin, mecaza veya temsile yorumlanması imkân dahilinde midir?
4. "*Cahiliye Araplarının zihin dünyasında bu tür varlıklar vardır. Bundan dolayı Kur'an indiği dönemin insanının kabullerine göre konuşmaktadır.*" iddiası evrensel olan İslam dinini¹⁰⁶⁶ belirli bir düşünce ve bölgeye sıkıştırmak olmaz mı?
5. Kur'an sırf Cahiliye Araplarının düşünce yapısı dolayısıyla mı cinlerin varlığından bahsetmiş ve bunu itikadın şartlarından kabul etmiştir? Böyle bir kabul, olmayan bir şeye iman edilmesi anlamına gelmez mi? Sözelimi Kur'an'ın ikmalinden sonra Müslüman olan ve cinlerin mevcudiyetini ancak Kur'an'ı inceledikten sonra öğrenen

¹⁰⁶³ Elmalılı, **Hak Dini**, 8/5397.

¹⁰⁶⁴ Geniş bilgi için bkz: Âdem Apak, **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, 200-215.

¹⁰⁶⁵ Mevlâna Muhammed, **Meal-Tefsir**, 1115; Doğrul, **Tanrı Buyruğu**, 2/884.

¹⁰⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/19; Sebe', 34/28; el-A'râf, 7/158.

bir kişinin, bu varlıklardan haberdar olması mümkündür. Bu varlıkların Arap düşüncesinin tahayyülü sonucu mevzu bahis edildiği görüşü özelinde değerlendirdiğimizde, mevcudiyeti bulunmayan varlıklara yeni Müslüman olan bir kişinin iman etmesi gerekecektir. İtikat alanında olmayan varlıklara imanın da nasıl bir tenakuz olduğu ortadadır.

6. Özellikle incelediğimiz Ahkâf ve Cin surelerinden hareketle, gelen varlıkların yabancı insanlar olduğunu düşünmek tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira Hz. Peygamberin okuduğu Kur'an'ı dinleyebilecek mesafeye gelen 3 ila 10 kişilik bir grubun, sahabe tarafından fark edilmemesi mümkün gözükmemektedir. Bunun yanında ayetlerden cinlerin gizli bir şekilde geldikleri de anlaşılmaktadır. Böyle bir durumda peygamberin sürekli yanında bulunan sahabenin insan oldukları iddia edilen bu varlıkları görmemeleri mümkün değildir. Ayrıca peygamberin tebliğ misyonu gereği yanına gelen insanlara ilahi vahyi iletmesi zorunludur. Bu itibarla modern dönemdeki iddialar kabul edildiğinde *Hz. Peygambere bir grup insan gelmiş, üstelik birden fazla kişi olmalarına rağmen ashop tarafından fark edilmemiş, okunan Kur'an'ı dinleyerek etkilenmiş ve Müslüman olmuşlardır. Ancak İslam tarihinde bu kişilerin kimler olduğu sorusu yüzyıllardır cevapsız kalmıştır* gibi bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu ve buna benzer birçok sorunun sorulması mümkündür. Ancak bu sorulara modern dönem düşünürleri tarafından doyurucu ve ikna edici cevaplar verilmediği görülmektedir.

Modern dönem düşünürlerinin delil olarak kullandıkları cinlerle alakalı En'am suresi 130. ayeti de dikkate değerdir. Günümüzde bu ayetteki cin lafzından o dönem için Ehl-i kitaptan veya Hz. Peygamberin yaşadığı coğrafyada birbirleriyle dayanışma içinde olan, tanınan veya tanınmayan zalim kimselerden söz edildiği iddiası vardır. Daha açık ifadeyle bu cinlerin insan oldukları söylenmektedir. Ayrıca buna delil olarak da bir önceki ayet olan En'am suresi 129. ayeti delil olarak gösterilmektedir.¹⁰⁶⁷ Ancak iki ayeti hatta bir önceki ayeti de dahil ederek art arda okuduğumuzda ortaya konulan düşüncenin isabetli olmadığı açıkça

¹⁰⁶⁷ Şükrü Aydın, "Kur'an Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** 7/1 (Ocak 2021), 317.

görülmektedir.¹⁰⁶⁸ Sonuç olarak bu ayetten hareketle Ehl-i kitaptan kimseler veya Hz. Peygamber dönemindeki zalim kişilerle ilgili herhangi bir ilişki kurmak mümkün görünmemektedir.

Cinlerden bahseden surelerin genel olarak Mekki olması dolayısıyla çağdaş dönem düşünürleri tarafından bu varlıkların Cahiliye Arap telakkisi nedeniyle Kur'an tarafından mevzu bahis edildikleri iddia edilmektedir. Yani İslam öncesi Araplarının zihin dünyasında bu tür varlıklar bulunduğundan dolayı Kur'an bu varlıklardan bahsetmiş, ancak cinlerin dış dünyada gerçeklikleri bulunmamaktadır. Bu iddiaya şöyle cevap verilebilir ki Kur'an her ne kadar Medine döneminde cinlerden çok fazla bahsetmemiş olsa da cinlerden olan şeytan hakkında Medine döneminde konuşmaya devam etmiştir. Diğer yandan Kur'an'ın Mekke döneminde yeterli derecede mevzu bahis etmediği ibadet konusu Medine'de oldukça yoğun bir şekilde geçmektedir. Yine Mekke döneminde üzerinde yoğun bir şekilde durulan tevhit ve ahiretle ilgili hususların Medine'de azaldığı görülmektedir. Bu itibarla Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerinde her konuya aynı derecede temas etmediği, bazı dönemlerde sıklıkla bahsettiği konuları bazı dönemlerde ya az bahsettiği ya da hiç bahsetmediği görülmektedir.¹⁰⁶⁹ Bu durumun da cinler gibi gaybî varlıkların Arap muhayyilesinin bir ürünü olduğu iddiasına mesnet teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

Ahkâf ve Cin Surelerinde cinlerin Hz. Peygamber tarafından görülmemeleri de dikkat çekicidir. Zira ilk surede cinler Hz. Peygamber'e yönlendirilmekte, ikinci surede ise bu varlıklar için "*Deki bana vahyolundu ki*" şeklinde belirtilmesi, Hz. Peygamberin en azından bu iki olay da cinleri görmediğini göstermektedir. Kur'an'ın bu üslubundan hareketle burada Hz. Peygamberin müşrikler tarafından şair ve mecnûn olarak nitelendirilmesinin de yanlışlığı dile getirilmiş olmaktadır. Zira müşrik inancında şair, mecnûn ve kâhin gibi onlara göre seçkin olan kimseler,

¹⁰⁶⁸ Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, "Ey cinler (şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız" (der). Onların insanlar arasındaki dostları ise, "Ey rabbimiz! Biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık" derler. Allah buyurur ki: "Allah'ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir." Şüphesiz rabbın hikmet ve ilim sahibidir. İşte böylece işledikleri günahlardan ötürü zalimlerin bir kısmını diğer bir kısmına dost yaparız. Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi? "Kendi aleyhimize şahitlik ederiz" derler; dünya hayatı onları aldatmış oldu ve (âhirette) kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler. (el-En'âm, 6/128-130.)

¹⁰⁶⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, s. 187; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 59.

cinlerin kendilerine şiir ilham ettiği, gayba dair bilgiler verdiği kimselerdir ve cinlerle doğrudan ilişki kurmaktadırlar. Bu kişiler müşriklere göre cinlerle görüşmekte ve onları görmektedirler. Ancak Hz. Peygamber Kur'an'ın beyan ettiğine göre cinleri görmemiş, onların vahyi dinledikleri yine vahiy yoluyla kendisine bildirilmiştir.¹⁰⁷⁰ Öte taraftan Kur'an Mekkeli müşriklerin peygamber ile cinler arasında kurmaya çalıştığı vahiy ilişkisini tam tersine çevirerek, ilahi hitabın cinlerden yardım alınarak ortaya çıkarılması şöyle dursun, bu kelamın onları aşan ve şaşkına çeviren bir hitap olduğu yine cinlerin dilinden (عَجَبًا) aktarılmıştır.¹⁰⁷¹ Elbette ki cinleri şaşkınlığa ve hayrete düşüren durum Kur'an'ın bizzat kendisi değil ondaki fesahat, belâğat ve içeriktir. Cinlerin Kur'an hakkında birbirleriyle konuşmaları kimilerince müstear bir mecaz olarak anlaşılmış olsa da¹⁰⁷² kanaatimizce bu durum cinler arasında mahiyetini bilemediğimiz bir iletişim şeklinde gerçekleşmiştir. Kur'an cinlerin birbirleriyle olan bu iletişiminden adeta Mekkeli müşriklere “*sizlerin cinlere nispet ettiği bu ilahi kelamı cinler bile hayranlıkla dinlemiş ve iman etmişlerdir*” diyerek hem onların cinlerle ilgili algılarını yıkmış hem de iman etmemelerine gerekçe olarak gösterdikleri cinlerin bile Müslüman olduğunu beyan ederek tenkit etmiştir.

Tüm bunlardan sonra Ahkâf ve Cin surelerinde anlatılan olaylarda hadisenin tek taraflı gerçekleştiği, Hz. Peygamberin bu durumdan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak özellikle İbn Mes'ud rivayetlerinden hareketle, Hz. Peygamberin cinlere tebliğde bulunduğu dolayısıyla da bu durumun peygamber- cin ilişkisine bir örnek olduğu görülmektedir.

3.1.4. Cinlerin Temessülü ve Görülmeleri Meselesi

Rivayetlerde cinlerin/şeytanların yılan,¹⁰⁷³ insan, özellikle kedi, köpek, kuş, at, deve ve akrep gibi çeşitli hayvan şekillerine girebildikleriyle ilgili bilgiler

¹⁰⁷⁰ Mahmûd Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, Beyrut, 1985, 29/83; Derveze, **a.g.e.**, 3/9.

¹⁰⁷¹ el-Cin, 72/1.

¹⁰⁷² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 29/220; Yaşar Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, **Journal of Istanbul University Faculty of Theology** 22 (Mart 2012), 147.

¹⁰⁷³ Cinlerin yılan şeklinde temessülüyle ilgili rivayetler için bkz. Müslim, “Selâm”, 139, 141; İmam Malik, **Muvatta'**, “İzin”, 12/33.

bulunmaktadır.¹⁰⁷⁴ Konuyla alakalı Arapların *el-cânn* (الجان) kelimesini hem “*beyaz yılan*” hem de “*şeytanların/cinlerin atası*” olarak kullanmaları dikkat çekicidir. Nitekim belirtildiğine göre Araplar yılanları, şeytan olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰⁷⁵ Bu itibarla yılan ve cin ilişkisinden hareketle *cânn* kelimesini iki anlamda da kullandıklarını söylemek mümkündür. Ancak bu durum, cinlerin yılan şeklinde temessül etmesi anlamından ziyade kültürel bir kabul olarak da görülebilir.

Hadis külliyatına baktığımızda yılanlardan bazılarının -özellikle Medine’de bulunan ev yılanlarının- cin oldukları şeklinde birçok rivayet bulunmaktadır.¹⁰⁷⁶ Bu rivayetlere göre bir evde yılan görülmesi durumunda üç gün ikaz edileceği, bu ikazdan sonra da evi terk etmedikleri takdirde yılanın şeytan olduğu ve öldürülmesinin gerektiği aktarılmaktadır. Başlangıçta bu rivayetlerin, hayatın olağan akışıyla uyumlu olmadığı izlenimi oluşmaktadır. Zira eve giren bir yılanın üç gün boyunca gitmesi için ikaz edilmesinin akılla izahı güç görünmemektedir. Bununla beraber cinlerin yılan şekline girebildikleri ile alakalı düşünce, insanlık tarihinin çok eski dönemlerine dayanan bir inançtır.¹⁰⁷⁷ Öte taraftan Rasulullah’ın Harem-i Şerif’te namaz kılarken bile olsa zehirli yılan görüldüğü takdirde öldürülmesini emretmesi ile ilgili birçok rivayet mevcuttur.¹⁰⁷⁸

Kimi rivayetlerde evlerde görülen yılanların üç defa gitmelerinin istenmesi, giderlerse Müslüman oldukları, gitmedikleri takdirde “*şeytan*” ve “*kafir*” olarak nitelendirilmelerinin de izah edilmesi gerekmektedir.¹⁰⁷⁹ Öncelikle cinlerin Müslüman olmalarına rağmen yılan gibi insanların korktuğu şekillere girmesi ve bu itibarla da Müslümanların evlerine girerek onları korkutması aklın kabul edeceği bir şey değildir. Bunun Müslümanlığa yakışmayan bir davranış olduğu da ortadadır. Hz.

¹⁰⁷⁴ Bkz. İbn Teymiye, **a.g.e.**, 19/45; Şiblî, **Âkâmü'l-mercân**, s. 30, 34-35; Suyûtî, **Laktü'l- Mercân**, s. 22-24; Cevad Ali, **a.g.e.**, 6/725-728; Aşkâr, **a.g.e.**, s. 29-30; Ateş, **a.g.e.**, s. 44- 45.

¹⁰⁷⁵ Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, 2/268.

¹⁰⁷⁶ Nitekim “*Allah, cinleri üç sınıf olarak yaratmıştır. Onların bir sınıfı yılanlar, akrepler ve yeryüzünün haşereleridir. Diğer sınıfı havadaki rüzgardır. Öteki sınıfı ise, kendilerine hesap ve ceza terettüp edenlerdir.*” şeklinde cinleri daha geniş çerçevede ele alan rivayetler de bulunmaktadır. Ancak bu rivayetler de hem metin hem de raviler açısından problemlidir. (Bkz. Demîrî, **a.g.e.**, 1/288-289, 416; Zehebî, **Mizânü'l-İ'tidal**, 4/426.)

¹⁰⁷⁷ Bkz. Tekvin, 3/1-15; Yuhanna’nın VaHYi, 12/9-10, 20/1-2.

¹⁰⁷⁸ Bkz. Buhârî, “*Bed'ul-Halk*”, 15; Müslim, “*Selâm*”, 138; Ebû Dâvud, “*Menâsık*”, 39; “*İkâme*”, 165; Nesâî, “*Hac*”, 83, 114, “*Sihir*”, 12; Tirmizî, “*Salât*”, 170; İbn Mâce, “*Sayd*”, 19, “*Menâsık*”, 91; “*İkâme*”, 146; İmam Mâlik, **Muvatta**, “*Hac*”, 91; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/257, 348, 2/22, 30, 50, 52, 233, 248, 255, 284, 432, 473, 475, 3/3, 32, 6/97, 203, 209, 238, 259.

¹⁰⁷⁹ Müslim, “*Selâm*”, 141.

Peygamberin zararlı haşeratların öldürülmesini emretmesi ve buna mukabil - rivayetler sahih kabul edildiği takdirde- ev yılanlarının öncelikle kovulmalarını belirtmesi, gitmedikleri takdirde öldürülmelerini söylemesi, bu canlılarla ilgili bir hikmetin bulunduğunu akla getirmektedir. Bundan Hz. Peygamberin ekolojik dengeyi korumak istediği de anlaşılabilir. Ayrıca özellikle Hz. Peygamberin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, ahşap ve kerpiç evlerde kolaylıkla yuva yapabilen, evlerde bulunan, yiyeceklere ve kıyafetlere zarar veren, bununla beraber vebâ gibi hastalıkların yayılmasına da sebep olan fare gibi çeşitli haşereleri kontrol altına almak için de bu yılanların görülür görülmez öldürülmemeleri tavsiye edilmiş olabilir.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla hem yılanların öldürülmesiyle ilgili genel rivayetler hem de Medine’de bulunan ev yılanlarının bir süre gitmeleri için mühlet verilmesi, hadisenin Medine’de bulunan ev yılanlarına has olduğunu düşündürmektedir. Bu itibarla bu yılanların cinlerin temessül etmiş halleri olduğu düşüncesi bir peygamberin tasdiki ile bilinebilecek bir bilgidir. Buna göre tüm yılanların cinlerin temessül etmiş halleri olduğu iddia edilemeyeceği gibi¹⁰⁸¹, Hz. Peygamberin işaret ettiği ev yılanlarının cin olduklarını söylemek mümkündür.

İslam alimlerinden bazıları, cinlerin çeşitli hayvan şekillerine girdikleri hakkındaki bir kısım hadisleri delil olarak kabul etmekte, tıpkı melekler gibi cin ve şeytanların da asli suretlerinin dışında başka şekillere girebileceklerini belirtmektedirler. Bu alimler Sebe’ melikesi Belkıs’ın tahtını Hz. Süleyman’a getirebileceğini söyleyen ifrit,¹⁰⁸² fakir bir adam kılığında girerek Ebû Hüreyre’nin hurmalarını çalmaya teşebbüs eden şeytan¹⁰⁸³ ve Hz. Peygamberin kendisiyle uğraşan şeytanı alt edip, mescidin direklerine bağlama isteğini kendi görüşlerine delil olarak sunarlar.¹⁰⁸⁴ Alimlerin diğer bir kısmı ise melek, şeytan ve cin gibi gaybî varlıkların kendi irade ve istekleri ile asli suretlerini değiştiremeyecekleri

¹⁰⁸⁰ Nebi Bozkurt, **Sünnet’in Verilerine Göre Hz. Peygamber Devrinde Hicaz Folkloru**, İstanbul, 1991, s. 57.

¹⁰⁸¹ Cinlerin yılan şeklinde temessülleriyle ilgili bazı mevzu rivayetler için bkz. Şiblî, **Âkâmü’l-Mercân**, s. 62-65; **Garâibü ve Acâibü’l-Cîn**, s. 57-60; Demîrî, **a.g.e.**, 1/293-295; Dâvudoğlu, **Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi**, 3/33.

¹⁰⁸² en-Neml, 27/39.

¹⁰⁸³ Buhârî, “Vekâlet” 10; Tirmizî, “Sevabu’l-Kur’ân” 3; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/423.

¹⁰⁸⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim**, Dâru’l-Ma’rifet, Beyrut, 1996, 14/235; İbn Teymiyye, **a.g.e.**, 19/44-45; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zâdu’l-Meâd**, 3. Baskı, Muassasetu’r-Risâle, Beyrut, 1998, 1/69-70; Kurtubî, **el-Câmi**, 7/369; Aynî, **Umdetü’l-Kârî**, 7/102.

kanaatindedir.¹⁰⁸⁵ Râzî konuya akli açıdan yaklaşarak bu varlıkların farklı şekillere girebileceklerinin kabulü durumunda insanlara güvenilemeyeceğini, kişinin eş, dost ve akrabalarının bizzat kendileri olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁸⁶ Ayrıca cinlerin, peygamberlerin suretlerine giremeyecekleri aksi halde peygamberlerin getirdikleri din ve şeriatlara güvenin zedeleneceğini belirtir. Aynı zamanda alim ve zahit kimselerin suretlerine de giremeyeceklerini belirten Râzî, böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde bu kimselerin eserlerinin yok edilmesi, öldürülmeleri gibi durumların insanlara vacip olması gerektiğini kaydeder.¹⁰⁸⁷ Bununla beraber şunu söyleyebiliriz ki melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıkların farklı bir varlık olarak temessül edebilmeleri, Allah'ın ilim ve kudretiyle gerçekleşmesini istemesi dışında mümkün görünmemektedir. Cinlerin temessülünün yanında, onların eşya üzerinde bir tasavvurlarının olup olmadığı da merak konusudur. Zira Kur'an'ın belirttiğine göre ateşten yaratılan bu varlıklar, Kur'an'ın nüzulünden önce gökten çeşitli haberler aşırıya çalışıyorlardı. Bu durum, cinlerin göklere çıkma kabiliyetlerinin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla buradan da anlaşılmaktadır ki cinler insanlara göre çok yüksek hızlara sahip varlıklardır. Onların göğün katlarına çıkabiliyor olmaları ve Sebe' melikesinin tahtının getirilmesi ile ilgili ayetlerden¹⁰⁸⁸ bu varlıkların yüksek sürat ve kabiliyetlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Süleyman'ın yanında bulunan cinin "*Sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm*"¹⁰⁸⁹ ifadesinden cinlerin çok hızlı hareket ettikleri ve eşyaya müdahalelerinin mümkün olduğu görülmektedir. Bununla beraber Hz. Süleyman'ın ifritin bu teklifini kabul etmesi durumunda Yemen bölgesinde bulunan Sebe' krallığından taht alınıp Hz. Süleyman'ın bulunduğu Kudüs'e kendisi "*daha makamından kalkmadan*"¹⁰⁹⁰ getirilmiş olacaktır. Bu kadar kısa bir sürede taht gibi bir cismin getirilebilmesi için tahtın adeta ışık hızı gibi yüksek bir hızda getirilmesi gerekmektedir. Zira bu ağırlıktaki bir nesnenin başka türlü getirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Fizik ilmine göre ise ışık hızı gibi yüksek bir hıza ulaşabilmek

¹⁰⁸⁵ Abduh-Rıza, **Menâr**, 1/254-257;15/12-14; Mahmud Ebu Reyeye, **Aydınlatılmamış Hadisler ve İslam'da İsrailiyat**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 119-122; Fazlur Rahman, **İslam**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 96-98.

¹⁰⁸⁶ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 14/54.

¹⁰⁸⁷ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 26/208.

¹⁰⁸⁸ en-Neml, 27/38.

¹⁰⁸⁹ en-Neml, 27/39.

¹⁰⁹⁰ en-Neml, 27/39.

için cismin kütlesinin enerjiye dönüşmesi gerekir. Buna göre Belkıs'ın tahtının Yemen'den getirilirken enerjiye yani ışına dönüştürülmesi, Kudüs'e getirildikten sonra ise yeniden yoğunlaştırılarak eski haline getirilmesi icap etmektedir. Aksi durumda tahtın fiziki yapısıyla böylesine yüksek bir hızla bir anda getirilmeye çalışılması durumunda zarar görüp, yok olacağı aşikardır. Öte taraftan Belkıs'ın tahtından hareketle cinlerin günümüzde eşya üzerinde tasarruflarının olduğunu iddia etmek de tutarlı bir yorum olmasa gerektir. Bu itibarla Hz. Süleyman ve ifrit arasındaki konuşmayı Allah'ın peygamberine verdiği bir ikram veya mu'cize olarak değerlendirmek daha uygun olsa gerektir.

Cinlerinin temessülünün yanında aynı zamanda görülüp-görülememeleri de merak edilen bir husustur. Bu itibarla onların görülme imkanlarına da temas etmek gerekmektedir. Genel olarak cinlerin görülüp-görülememesi ile ilgili dört görüş mevcuttur. Buna göre; **1.** Allah'ın peygamberlerine peygamberlik alameti olarak göstermesi dışında, cinler görülemez. **2.** Cinler, asli hüviyetleriyle bu dünyada görülebilir. **3.** Bu dünyada asli hüviyetlerinde görülemezler, fakat başka şekillerde görülmeleri mümkündür. **4.** Cinlerin varlığı söz konusu değildir. Bu sebeple de var olup-olmadıklarını tartışmanın bir anlamı yoktur.¹⁰⁹¹

Cinlerin görülüp-görülemeyeceğine dair kelimelerin birbirinden farklı düşünceleri vardır. Buna göre Mu'tezile alimleri İbn Abbas'ın Hz. Peygamberin cinleri görmediğine dair rivayeti, şeytan ve kabilesinin insanların kendilerini göremeyecekleri yerden kendilerini gördüğünü beyan eden ayete¹⁰⁹² dayanarak cinlerin görülemediğini belirtmişlerdir.¹⁰⁹³ Zemahşerî bu ayeti tefsir ederken Allah'ın insana şeytanı görme kuvveti vermediğini, şeytanı gördüğünü iddia edenin katıksız bir yalancı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹⁴ Mu'tezile bahse konu ayette geçen "hüve" zamiri ile İblis'in, "kabîluhû" ifadesiyle de cinlerin kastedildiğini kaydetmektedir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, s. 327.

¹⁰⁹² el-A'râf, 7/27.

¹⁰⁹³ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 258-260.

¹⁰⁹⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 2/84-85.

¹⁰⁹⁵ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 14/54.

Cinlerin görülebileceğini kabul edenler ise Mu'tezile'nin aksine A'râf Suresi 27.ayette belirtilen durumdan şeytanın asla görülemeyeceği değil, insanların onu göremedikleri bir yerden onları görebildiği anlamını çıkarır. Dolayısıyla bir insan bile diğerlerinin onu göremeyecekleri yerden kendilerini görebilmesine rağmen şeytan için bu durum neden mümkün olmasın? şeklinde cevap vermektedirler.¹⁰⁹⁶ Bu itibarla şeytan ve yandaşlarının insanların onları göremeyecekleri yerden maksadın cinlerin tamamen görülemeyeceğine delil kabul edilmesi için yeterli değildir. Burada insan gözü mü cinleri göremeyecek yapıdadır yoksa cinler mi insana görülemeyecek yapıdadır? sorusu akla gelmektedir. Şevkânî'nin de belirttiği gibi ayet kendisinden önce gelen ifadeyi açıklamaktadır.¹⁰⁹⁷ Bununla beraber görülmeyecek yerden görmek mutlak manada görülmemeyi gerektirmez. Zira bir insan bile birinin onu göremeyeceği yerden o kişiyi görebilir.¹⁰⁹⁸ Dolayısıyla bu da göstermektedir ki Allah bu varlıklara hem bizim onları görebileceğimiz hem de göremeyeceğimiz bir kabiliyet vermiş olabilir.

Cinlerin temessülüyle ilgili İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın kanaati de dikkat çekicidir. Buna göre cinleri gördüğünü iddia edenlerin yalancılıklarına hükmeden İbn Hazm¹⁰⁹⁹ ile cin gördüğünü söyleyen kimsenin şahadetini kabul etmeyen İmam Şafî'nin bu düşüncelerini,¹¹⁰⁰ cinlerin asli suretleriyle ve her zaman görebildiğini iddia edenler için olduğu ileri sürülmüştür.¹¹⁰¹ Zira İmam Şafî şöyle demektedir; *"Allah'ın elçileri dışında her kim hakiki varlığıyla cinleri gördüğünü iddia ederse*

¹⁰⁹⁶ Elmalılı, **Hak Dini**, 3/2147-2148.

¹⁰⁹⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır 1964, 2/197.

¹⁰⁹⁸ Yazır, **Hak Dini**, 4/29. Ayrıca mutlak manada insanın şeytanları/cinleri göremeyeceği kastedilseydi "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" "*sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler*" yerine "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ لَا تَرَوْنَهُمْ" "*O ve kabilesi sizi görürler, siz onları göremezsiniz*" şeklinde olması gerekirdi. (Bkz. Fahd b. Abdurrahman er-Rûmî, **Menhecü'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût, 1407, 2/634.)

¹⁰⁹⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, 5/12.

¹¹⁰⁰ Alûsî, **a.g.e.**, 8/105; Şiblî, **a.g.e.**, s. 32. Şafî'nin şeytan ve yandaşlarının insanların kendilerini göremeyeceği yerden onları görebildikleri ile ilgili ayetten bu sonuca varlığı görülmektedir. (Bkz. A'râf, 7/27). Nitekim o, şöyle demektedir; *"Adalet sahibi kimselerden olduğu halde kim cinleri gördüğünü ileri sürerse, şahitliği reddolunur. Allahü Teala'nın, 'O ve kabilesi, sizin onları göremediğiniz yerden sizi görürler' ayetine muhalefet etmesinden dolayı da azarlanır. Cinleri gördüğünü söyleyen kimse bir Peygamber olursa o başkadır."* (Demîrî, **a.g.e.**, 1/297.)

¹¹⁰¹ Rûmî, **a.g.e.**, 2/647; Lütfullah Cebeci, **Kur'an-ı Kerim'e göre Cin-Şeytan**, İtişare Yayınları, Konya 1989, s. 96; Seyyid el-Cemilî, **es-Sihr ve Tahzîru'l-Ervâh**, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1993, s. 191; Şahzeddin, Veli Zarbin, **el-Cin fi'l-Kur'an ve's-Sünne**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1996, s. 126.

onun şahitliği kabul edilmez.”¹¹⁰² Ayrıca İbn Hâcer, İmam Şafî’nin bu sözünü şu şekilde değerlendirmiştir: “İmam Şafî’nin bu sözüyle kastettiği, cinleri yaratıldıkları asıl suretleri üzerine gördüğünü iddia edenlerin durumudur. Ancak her kim, gördüğü karmaşık ve insana benzemeyen veya hayvanî olan şekil ve suretlerin cin olduğuna kanaat eder ve bu durumu dile getirirse iddiası sebebiyle yerilemez ve İmam Şafî’nin sözü bağlamında değerlendirilemez.”¹¹⁰³ İbn Hâcer’in bu kanaatinden hareketle şu soruları sormak istiyoruz; Farzı muhal farklı bir kılığa girmiş bir cin gördüğünü iddia eden kişiye nasıl bir tepki verilecektir? Bunun yanında temessül eden bir varlığın cin olup-olmadığını kişi nasıl bilecektir? Ancak bu ve buna benzer birçok sorunun cevapsız kalacağı malumdur. Diğer taraftan bu anlattıklarımız insan açısından cinlerin temessülüne dairdir. Fakat cinler açısından konuya yaklaşıldığında ise insanın temessül eden varlığın cin olduğunu bilmemesi, cinlerin temessül edemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla cin açısından bakıldığında, temessül etme olayının imkânsız olduğu anlamına gelmez. Temessül eden varlığın da cin olduğunu insanın bilmesi gerekmez. Ancak temessül edenin cin olduğunu iddia edenlerin de sözlerine itibar edilmez. Netice olarak temessül etme hadisesi peygamberlik müessesesinin nihayeti sebebiyle ne tasdik edilebilecek ne de reddedilebilecek bir durumdur. Sözelimi bir cinin temessül ettiği düşünüldüğünde bugün itibarıyla bunu tasdik edecek bir merci bulunmaması sebebiyle bu varlığın cin olduğunu kendisi dışındaki varlıkların bilemeyeceği aşıkardır. Dolayısıyla sıradan insanların konuyla alakalı temessül eden varlığın cin olduğunu ileri sürmeleri bir kanaatten öteye gitmemektedir. Bu kanaatlerin de bir değerinin olmadığı izahıtan varestedir. Zira bu iddiada bulunan kimseleri tasdik veya tekzip edecek bir veri bulunmamaktadır. Ancak hem sosyal psikoloji açısından hem de suistimale açık bir durum olması sebebiyle özellikle toplumumuzda cin ve şeytan gibi varlıklarla ilgili çekince ve korkuların olması da göz önüne alındığında, cin olarak yorumlanmaması daha isabetli bir yol olsa gerektir.

Hadis külliyatına bakıldığında cinlerle ilgili çeşitli bilgiler verildiği görülmektedir. Bazı rivayetlerde Müslümanlara vesvese verdikleri, fakat Kur’an okunan yerlerde tesirlerini yitirdikleri şeklinde bilgiler verilen cinlerin, Kur’an’ın cin

¹¹⁰² İbn Hacer el-‘Askalânî, **Fethu’l-Bâri**, 6/396.

¹¹⁰³ İbn Hacer, **a.g.e.**, 6/396.

şeytanları¹¹⁰⁴ dediği kötü cinler olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kur'an'ın beyanlarına göre göklerden haber çalan ve bunlara çeşitli yalan bilgiler katarak kâhinlerin/sihirbazların kalplerine ilkâ eden cinlerin de aynı gruptaki kötü cinler/şeytanlar oldukları görülmektedir.¹¹⁰⁵ Hz. Peygamberin cinlerle görüştüğü, tebliğde bulunduğu,¹¹⁰⁶ bazı rivayetlerde Allah Rasulü'nün Cebrail'i asli suretiyle¹¹⁰⁷ iki defa görmüş olması,¹¹⁰⁸ ayrıca meşhur Cibril hadisinde Dihyetü'l-Kelbi olarak temessül eden Cebrail'i bir sahabe topluluğunun görmüş olması,¹¹⁰⁹ yine bir ifritin Hz. Peygamberin namazına engel olduğu, sahabenin mescitte hazır bulunmasına rağmen ifriti göremedikleri ve Allah Rasulü'nün söz ve davranışlarındaki değişim dolayısıyla kendisine soru sorduklarında, kendilerine durumu anlattığı nakledilmektedir. Rivayetinde devamında ise Allah Rasulü'nün ifriti mescidin direklerine bağlamaya niyetlendiği, *"hepiniz onu görürdünüz"* dediği¹¹¹⁰, ancak Hz. Süleyman'ın *"...benden sonra kimseye nasip olmayacak bir mülkü bana ver"*¹¹¹¹ şeklindeki duası dolayısıyla bundan vazgeçtiği belirtilmektedir.¹¹¹² Bunun yanında Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste cinin yoksul bir insan suretinde ondan yardım istediğinden bahsedilmektedir.¹¹¹³

Çağdaş dönem düşünürlerinden İzzet Derveze (ö. 1984) de tefsir kaynaklarında özellikle Cin ve Ahkâf surelerinde cinlerden bahseden ayetler çerçevesinde geçen hadis rivayetlerinin birçoğunun senedinin sabit olmadığını, bunun da ötesinde bu rivayetlerde çeşitli gariplikler ve çelişkiler bulunduğunu belirtir.¹¹¹⁴ İzzet Derveze'nin söylediklerine tamamen katılmamakla beraber özellikle cinlerin temessülüyle alakalı bazı rivayetler oldukça problemlidir. Zira Cahiliye Arap

¹¹⁰⁴ el-En'âm, 6/112.

¹¹⁰⁵ Müslim, "Selâm", 35.

¹¹⁰⁶ Ebû Dâvud, "Tahâret", 20.

¹¹⁰⁷ en-Necm, 52/6-14.

¹¹⁰⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 63; Müslim, "İman", 287, 290; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/236, 241.

¹¹⁰⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 69; "İman", 271; Müslim, "Fedâilü's-Sahabe", 100; Tirmizî, "Menâkib" 50.

¹¹¹⁰ Buhârî, "Salat", 75, "Enbiya", 40; Müslim, "Mesacid", 39; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/298. Ayrıca Hz. Peygamberin sahabe ile mescitte namaz kılariken kendisine engel olan şeytan ile ilgili Ebû'd-Derda rivayeti için bkz. Müslim, "Mesacid", 40. Hz. Peygamberin Miraç'ta şeytanları gördüğüyle alakalı Ebû Hüreyre rivayeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/353, 363.

¹¹¹¹ Sâd, 38/35.

¹¹¹² Buhârî, "Mesâcid", 42, "Enbiyâ", 41. Farklı bir rivayet için bkz: Buhârî, "Tıb", 45.

¹¹¹³ Müslim, "Salât", 149.

¹¹¹⁴ İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, çev. Ahmet Çelen-Vahdetin İnce vd., Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, 3/450.

kültüründe cinlerin, insanları korkutmak amacıyla hayvanlara, özellikle yılan ve sürüngenlere dönüştüğüne inanıldığından daha önce bahsetmiştik.¹¹¹⁵ Yılan ve köpeklerin cinlerin farklı biçimleri olduğu düşüncesi yaygınlaşmış,¹¹¹⁶ hatta tüm yılanların şeytan olduğu ve bazı hadislerde siyah köpeklerin de şeytan olarak görüldüğü için öldürülmesi gerektiği belirtilmiştir.¹¹¹⁷ Özellikle muteber hadis kaynaklarında geçen rivayetlerin bir gerçekliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira dış dünyada bizim gördüğümüz yılan ve köpek gibi canlıların perde arkasında, temessül eden bir cin olup-olmadıklarını söyleme imkânımız yoktur. Bu itibarla hadislerin işaret ettiği bu durumu kabul etmek isabetli bir yaklaşım olsa gerektir.

Cinlerin temessül edebileceğini kabul edenler kendi görüşlerini delillendirmek için Kur'an'da Hz. Peygamberin Cebrail'i asli suretiyle görmesi,¹¹¹⁸ Hz. İbrahim ve hanımı Hz. Sâre'nin, aynı zamanda Hz. Lût ve kavminin kendilerine gönderilen melekleri görmeleri,¹¹¹⁹ Hz. Meryem'in Cebrail'i insan suretinde görmesi¹¹²⁰ ve Hz. Süleyman'ın cinleri hizmetinde çalıştırması¹¹²¹ gibi durumları örnek olarak göstermektedirler. Aynı şekilde hadislerde cinlerin ve şeytanların çeşitli hayvan şekillerinde temessül ettiği ile ilgili rivayetleri de kendi görüşlerine delil olarak serdetmişlerdir.¹¹²² Bununla beraber aklen melek gibi nûrânî varlıkların kesafet kazanarak görülebilmesi mümkünse -ki Kur'an'daki örneklerden bunun mümkün olduğu anlaşılmaktadır- cinlerin görülebilmeleri de aklen imkân dahilinde olan bir durumdur. Ancak bizim cinlerin ve meleklerin temessülüyle ilgili dikkat çekmek istediğimiz husus, verilen örneklerin tamamında olay daima bir peygamberle ilişkilidir. Dolayısıyla Râzî'nin de işaret ettiği gibi, ortaya temessül eden varlığın kimliği nasıl tespit edilecektir sorunu çıkmaktadır.

¹¹¹⁵ W. Montgomery Watt, **Kur'an'a Giriş**, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, 175- 176; Ateş, **Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü**, 120-122.

¹¹¹⁶ Câhiz, **el-Hayevân**, 1/185.

¹¹¹⁷ Câhiz, **a.g.e.**, 1/198; İsfahânî, Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî, 1/103; Abduh-Rıza, Tefsiru'l-menâr, 7/439. Ayrıca rivayetler için bkz. Müslim, "Müsâkât", 47; İbn Hanbel, **Müsned**, hadis no: 14575, 22/424.

¹¹¹⁸ en-Necm, 53/6-14; et-Tekvir, 81/23.

¹¹¹⁹ el-Hicr, 15/59-69; Hûd, 11/77-82; ez-Zâriyat, 51/24-28.

¹¹²⁰ Meryem, 19/17.

¹¹²¹ Bkz. el-Neml, 27/39; Sebe', 34/12-14.

¹¹²² Müslim, "Selâm", 139-141.

Ayrıca şeytan ve cinlerin insan kılığına gitmesiyle alakalı Enfal Suresi 48. ayete atıfla, onun Sürâka b. Mâlik/Necidli bir ihtiyar¹¹²³ şeklinde temessül ederek Mekkeli müşrikleri Bedir Savaşı'na girmeleri için teşvik ettiği/hicret öncesi Hz. Peygamberin öldürülmesi için teklifleri değerlendirdiği, ardından kendilerini terk ettiğinden bahseden rivayetler de mevcuttur.¹¹²⁴ Ancak bu hadiseyi şeytanın temessülüne delil getirmek uygun değildir. Zira şeytan kavramı bir sıfat olarak hem sevilmeyen, çirkin insan hem de azgın cinler için kullanımı olan bir kelimedir. Buradaki şeytandan kastın Sürâka b. Mâlik veya diğer olaydaki Necidli bir ihtiyar olduğu görüşü daha isabetli olsa gerektir. Konu hakkında müfessirlerin farklı yorumlarda bulunmaları ve bahse konu ayetleri yorumlayan İbn Abbas'ın tefsir metodu da bunu desteklemektedir.¹¹²⁵ Hem şeytanın insanları yoldan çıkarması için temessül etmesi de gerekmez. Bu durum pekâlâ vesvese şeklinde de gerçekleşebilmektedir.

Ayrıca temessül eden varlığın görülme durumu da kelimelerin ekollerinden tartışılmıştır. Buna göre Mu'tezile kelamcıları ru'yet için görülen nesnenin ortada olması, göz ile nesne arasında engel bulunmaması, aradaki mesafenin yeterli olması ve ru'yet için gerekli duyuların sağlam olması gerektiği gibi çeşitli şartlar belirlemiştirler.¹¹²⁶ Eş'ariler, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu şartların tamamı gerçekleşse bile idrakin zorunlu değil, mümkün olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla idraki dış şartlara değil, Allah'ın yaratmasına bağlamışlardır. Mu'tezile buna karşı çıkarak Eş'arilerin bu düşüncesinden hareketle mesela önümüzde davul-zurna çalınırken bu ses ve görüntüyü görüp-duymamanın caiz olduğu anlamına geldiğini söylemişlerdir. Eş'ariler ise Mu'tezile'ye karşılık vermek sadedinde hem onların mu'cizeyi kabul etmekte zorunsuzluğu benimsediklerini hem de ru'yet için genel şartlar ileri sürerek sebep-sonuç ilişkisi içinde ru'yetin zorunlu olduğunu kabul etmelerini bir tenâkuz olarak görmekte idirler. Buradan hareketle Kur'an'a

¹¹²³ Bu olay ise Enfal suresi 30.ayette geçmektedir. Buna göre ise Hz. Peygamber hakkında Daru'n-Nedve'de toplanan müşrikler, onun hapsedilmesi, sürgüne gönderilmesi ve öldürülmesi şeklinde çeşitli tekliflerde bulunmuşlardır. (Bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, 2/123-128)

¹¹²⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, 2/302, 4/17-18; İbn Hişâm, *a.g.e.*, 2/133-135.

¹¹²⁵ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Abdülkadir Erkut, "8/el-Enfal Suresinin 48. Ve 30. Ayetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn 'Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56, sy. 2 (Ağustos 2015), 103-32.

¹¹²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/50 vd.

baktığımızda meleklerle ve cinlere çok zor görevlerin yüklendiği görülmektedir.¹¹²⁷ Bu görevlerin bu varlıklar tarafından yerine getirilebilmesi için güçlü ve kesif olmaları gerekmektedir. Aynı zamanda bu güç ve kesafetin olması demek aynı zamanda bu varlıkların bir bünyeye sahip olduklarını gösterir. Meleklerden hafaza, Kirâmen kâtibin ve ölüm esnasında Azrail'in kişinin yanında olması gibi örnekler bu varlıkların görülmediğini göstermektedir. Bununla beraber eğer ru'yet şartları gerçekleştiğinde cin ve melek gibi varlıkların görülmesi zorunlu olsaydı Hz. Peygambere vahiy esnasında birçok defalar melek gelmiş, ancak etrafındakiler tarafından görülmemiştir. Eğer Mu'tezile bu varlıkların latif varlıklar olarak güç sahibi olduklarını söylüyorsa, buna göre hayat için bünyeyi şart koşmamaları gerekirdi. Eğer latif varlıklar oldukları için bu işlere güç yetiremeyeceklerini ileri sürüyorlarsa bu ise açıkça Kur'an ayetleriyle çelişmektedir.¹¹²⁸

Eş'arilerin cinler için hem kesif varlıklar olduklarını kabul edip hem de görülmemelerini iddia etmeleri başlangıçta tutarsız olarak anlaşılabilir. Fakat onların bilginin oluşumu için ortaya koydukları sistem hatıra geldiğinde bu görüşlerinin tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Eş'ariler'e göre bilginin oluşumunda ru'yet için dış şartların yanında sünettullahın da devam etmesi iktiza etmektedir. Dolayısıyla idrak zorunlu değildir. Buna göre dış şartlar tam olsa bile Allah'ın irade ve yaratması taalluk etmediği sürece idrakin gerçekleşmesi zorunlu değildir.¹¹²⁹

Cinlerin görülmesiyle ilgili örneklere baktığımızda genel olarak hadisenin peygamberin şehadeti veya haber vermesiyle görülen varlığın cin veya melek olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle cinlerin ve meleklerin temessül edebileceği, ancak peygamberler tarafından görülen varlığın cin veya melek olduğunun bilinebileceği görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hureyre rivayeti ve meşhur Cibril hadisi gibi rivayetlerde temessül eden varlıkların, cin ve melek oldukları Hz. Peygamber tarafından haber verilmektedir. Bu itibarla cin ve melek gibi varlıklar

¹¹²⁷ el-Neml, 27/19-40.

¹¹²⁸ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/151-153.

¹¹²⁹ Eş'arî, **el-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, 2. Baskı, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1991, s. 78-82; Fahreddin Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 90-93. Eş'ariler'in bilgi problemine bakışı konusunda bkz. Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi", **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, Ankara 1980, sayı 4, s. 107-108; Emrullah Yüksel, **Âmidîde Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1991, s. 73.

temessül etse dahi onların gaybî varlık oldukları, bir peygamberin bildirmesi dışında kesin olarak bilinmeleri mümkün değildir.

Nasslardan ve ulemanın genel kanaatine bakıldığında cinlerin asli suretleriyle sıradan insanlar tarafından görülmelerinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. İnsan duyularına kapalı olmaları ve farklı bir boyutta yaşamaları bunun temel sebebidir. Şunu kabul etmek gerekir ki evrendeki her şeyin Allah'ın dilemesine bağlı olduğundan hareketle melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıkların istisnai durumlarda kesafet kazandırılması veya peygamberlerin onları görebilecekleri göz melekesine kavuşturulması mümkündür.¹¹³⁰ Burada İmam Şafî'nin görüşünün hayatın olağan akışı ve İslam dininin ruhuyla uyumlu olduğu görülmektedir. Melek, cin, şeytan gibi varlıkların peygamberler tarafından görülmesi mümkün ve görülenin hangi varlık olduğunun bilinmesi zaruridir. Zira melek, peygambere vahiy getirmekte, bununla beraber emir ve yasakları da iletmektedir. Bu emir ve yasakların içerisinde cinlerden ve şeytanlardan Allah'a sığınılması da emredilmektedir. Peygamberin kendisi ve ümmeti için düşman konumunda olan bu varlıklar hakkında bilgi sahibi olması ve onları görebilmesi pekâlâ mümkün ve bilmesi zaruridir. Zira hakkında bilgi sahibi olmadığı varlıklardan kendisini ve ümmetini muhafaza etmesi mümkün değildir. Cinlerin ve şeytanların peygamberler tarafından görülmesi ise iki şekilde gerçekleşebilir ki ya Allah peygamberinin gözlerini bu varlıkları görebilecek elverişlilikte kılmıştır ya da peygamberler için bu varlıklara kesafet yani yoğunluk kazandırmış olmalıdır. Bununla beraber İmam Şafî'nin de kesin ifadelerle ortaya koyduğu gibi peygamberler dışındaki insanların cinleri asli suretlerinde görmesi söz konusu olmamalıdır. Onun bu gibi iddialarda bulunan kimselerin hem yalancı olmaları hem de bahsi geçen ayete muhalefet etmeleri nedeniyle ta'zir cezasına çarptırılmaları gerektiği görüşü isabetli bir yaklaşımdır.¹¹³¹ Zira gerek insanlık tarihindeki deneyim ve tecrübe gerekse de şeytan ve yandaşlarının insanları onları göremeyecekleri yerden görmesi gibi Kur'an beyanları, bu gaybî varlıkların aslı suretleriyle sıradan insanlar tarafından görülemeyeceğini göstermektedir.

¹¹³⁰ Bkz. Ferrâ', **el-Mu'temed**, s. 174-175.

¹¹³¹ Elmalî'nin konu hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Yazır, **Hak Dini**, 3/2147-2148. Ayrıca bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, 3/327-328.

Son olarak cinlerin temessülüyle ilgili zikrettiğimiz rivayetlerden cinlerin görünmez varlıklar olmakla beraber, bazı istisnai durumlarda insanlara görülmelerinin mümkün olduğu şeklinde yorum yapmak da mümkündür. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki böyle bir durumun suistimale açık bir alan olduğu da aşikardır. Bu itibarla her ne kadar Allah'ın izin vermesi sonucu cinlerin görülmeleri mümkün olsa da görülen varlığın cin olup-olmadığı hususunda net bilgi verebilecek peygamber gibi bir merci günümüzde bulunmadığından, böyle bir düşüncüyü kabul etmek mümkün değildir. Sıradan insanların bu konular hakkındaki iddiaları kanaatimizce bazı psikolojik rahatsızlık, hayal ürünü veya yalanlardan ibaret olsa gerektir. Öte taraftan bu durumun kabulü İslam ümmetinde çeşitli fitnelerin çıkmasına ve toplumun ifsadına zemin hazırlayabilecek bir durumdur.

3.1.5. Cinlerin Haber Çalması/Kulak Hırsızlığı Meselesi

Kur'an-ı Kerim¹¹³² ve Hz. Peygamberin bazı hadislerinde¹¹³³ cinlerin semada bulunan “*Mele-i Â'la*” denen melekler topluluğundan kulak hırsızlığı yaparak haberler çalmaya çalıştığı, ancak bu teşebbüsleri dolayısıyla üzerlerine yakıcı, delici ışınlar gönderilerek kovulduklarını öğrenmekteyiz. Ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Allah Teâlâ dünyaya en yakın olan göğü yıldızlarla süslemiş ve onu şeytanlardan korumuştur. Bu sebeple de şeytanlar Mele-i Â'la'dan çeşitli bilgileri çalamamaktadırlar. Bundan dolayı şeytanlar peygamberlerin aksine vahiy alamaz, miraca çıkamazlar.

İstirak-ı sem' tabiri “*hırsızlık yapmak, çalmak*” anlamlarına gelen “سرق” (s-r-k) fiilinden türemiş “*isteraka*” fiili ve “*işitme duyusu*”, “*işitilen şey*” anlamlarına gelen “سمع” (sem') kelimelerinden oluşan “*gizli sözleri kulak kabartarak dinlemek*” anlamında bir terimdir.¹¹³⁴ Cin ve şeytanların gök haberlerini dinlemek için gizlice dinlemeye çalışmaları Kur'an'da bu ifadeyle belirtildiği gibi¹¹³⁵ “سمع” (s-m-'a) fiilinin türevleri kullanılarak da ifade edilmektedir. Zira Şuarâ suresi 212. ayette “*onlar, vahiy işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır*” (عَنِ السَّمْعِ), Sâffât suresinde

¹¹³² Bkz. Sâffât, 37/6,10; el-Hicr, 15/16-18.

¹¹³³ Buhârî, “Tefsiru'l-Kur'an”,15/1, 34/1; Müslim, “Selam”, 124; Tirmizi, “Tefsiru'l-Kur'an”, 34/2. Hz. Aişe'nin rivayetleri için bkz. Buhârî, “Tıb”, 46; “Edeb”, 117; “Tevhid”, 57; “Bed'ül-Halk”, 11; Müslim, “Selam” 122, 123; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/87.

¹¹³⁴ İsfahâni, **a.g.e.**, s. 494, 513.

¹¹³⁵ Bkz. el-Hicr 15/17-18.

“onlar (şeytanlar) artık o yüce topluluğu (Mele-i A'lâ) dinleyemezler” (لَا يَسْمَعُونَ) ve Cin suresinin 9.ayetinde “Halbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşıyor.” (لِلسَّمْعِ ve يَسْتَمِعِ) ifadeleri kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’in hadislerine baktığımızda da “şeytanların kulak hırsızlığı yapmaları” anlamında “يسترق من السمع”,¹¹³⁶ “تسترق الشياطين السمع”,¹¹³⁷ “مسترقو”¹¹³⁸ ifadelerinin geçtiğini görmekteyiz.

Cin suresinde yer alan bilgilere göre önceden cinlerin kulak hırsızlığı yapabildikleri, ancak artık böyle bir teşebbüste bulduklarında bekçiler ve alev toplarıyla (şihâb) karşılaştıkları belirtilmektedir.¹¹³⁹ Bununla beraber şihâb ile kastedileni nübüvvet nuru, batıl fikirlere karşı gönderilen Kur’an ayetleri şeklinde yorumlayanlar olmasına karşın¹¹⁴⁰, bu görüşlerin zorlama bir te’vil olduğunu söylemek daha isabetli bir yaklaşımdır.¹¹⁴¹ Bunun yanında Kur’an’ın indiği toplumun yanlış inançlarını tashih etme ve bazı yanlış algıları yıkma amacından hareketle cinlerin haber çalma meselesine temas ettiği görülmektedir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi Cahiliye Arap düşüncesinde büyücüler, kâhinler, şairler ve sihirbazların cinlerle irtibatlı oldukları kabul ediliyor, cinlerin ise gökten haberler aşırarak bu kimselere ulaştırdıklarına, bu nedenle cinlerin ardından kayan yıldızlar atıldığına inanılıyordu.¹¹⁴² Bize göre Cahiliye Araplarının bu inancı oldukça dikkat çekicidir. Zira böyle bir düşüncenin bu şekle evrilerek gelebilmesi için daha önceleri sahip oldukları bir vahiy kaynağından bu inancı aldıkları akla gelmektedir. Nitekim İslam öncesi Arap toplumu, Kur’an’ın da cinler tarafından kulak hırsızlığı vasıtasıyla Hz. Peygambere getirildiğini düşünüyor ve bu sebeple kendisine mecnûn, kâhin, şair ve sihirbaz diyorlardı. Kur’an bu düşüncüyü reddetmek bağlamında bazı ayetlerinde cinlere göklerin kapandığını, bazı ayetlerde ise cinlerin haber çalamadıklarını beyan etmektedir. Yine Kur’an’ın şeytanlar tarafından indirilmediği, buna güç

¹¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/14, 15.

¹¹³⁷ Buhâri, “Bed’ül -halk”, 6.

¹¹³⁸ Buhâri, “Tefsir”, 15/1, 34.; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

¹¹³⁹ el-Cin, 72/8-10.

¹¹⁴⁰ Bkz. Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, s. 559, (8c, 9d, 10e. dipnotlar), 729, (8b. dipnot)

¹¹⁴¹ Ateş, **İnsan ve İnsanüstü**, s. 53.

¹¹⁴² Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/158; Ateş, **Kur’ân Ansiklopedisi**, 10/98.

yetiremeyecekleri, vahyi işitmekten uzak tutuldukları,¹¹⁴³ Allah Teala tarafından Ruhü'l-Emin vasıtasıyla indirildiği belirtilmektedir.¹¹⁴⁴

Cinlerin kulak hırsızlığı meselesini her ne kadar geçmiş dönem müfessirleri yıldız kaymasıyla ilişkilendirmiş olsalar da¹¹⁴⁵ kanaatimizce bu durumu fiziki bir olay olarak nitelendirmemek daha isabetli görünmektedir. Bununla beraber kayan yıldızların maddi sebeplerinin Allah'ın kâinata koyduğu kurallar dahilinde olması, kayan yıldızın manevi sebep olarak cinler için de gönderildiği/atıldığı düşüncesiyle mutlak manada çelişmemektedir. Cinlerin gaybî varlıklar olmaları sebebiyle kayan yıldız, cinler için atılan bir nesnedir iddiasında bulunmak izahı güç bir durumdur. Ancak bu yıldızın bir cin sebebiyle atıldığı anlamını da ortadan kaldırmaz. Bununla beraber klasik dönemde olay, müfessirler tarafından tamamen maddi düzlemde değerlendirilmiş, vahyin Hz. Peygambere inişi esnasında cinler ve şeytanlar tarafından çalınmasının engellenmesi için parlak ve ışıklı yıldızlar tarafından korunduğu şeklinde anlaşılmıştır. Cinlerin şihâblar tarafından zarar görmesi, eziyet çekmesi, mahiyetini kavrayamadığımız bir şekilde gerçekleşmiş olabilir. Zira yıldızlar maddi unsurlar olduklarından dolayı gaybî varlıklara nasıl zarar verebilecekleri izaha muhtaç bir durumdur. Nitekim Elmalılı da *"Mamañih şeytanlara atılan şihâbdan murad rûhâni bir şihâb olması da pek muhtemeldir"*¹¹⁴⁶ demektedir. Bunun yanında modern astronomide yıldızların kayması hadisesi gerçekleşmeden önce tahmin edilebilmektedir. Bir kısım münecimlerin haber çaldıklarına inandıkları cinlerin, yıldızların kaymasıyla yok olduklarını zannettikleri, bu sebeple de Kur'an'ın bu düşünce ve inancı ortadan kaldırmak amacıyla bu ifadeleri kullandığı şeklinde yorumlayarak, meseleyi mecaz olarak görenler de vardır.¹¹⁴⁷ Öte yandan konuyu müteşabih olarak addedip, selefî bir bakış açısıyla bakan ve mahiyetini sorgulamayan Seyyid Kutup gibi müfessirler de bulunmaktadır. Nitekim o, haber aşırmanın mahiyet ve şeklinin bilinemeyeceği, nassların beyanları dışında bu konuda bilgimizin olmadığı ve bu tür konuları irdelemenin faydasız ve

¹¹⁴³ eş-Şuarâ, 26/210-212.

¹¹⁴⁴ eş-Şuarâ, 26/192-193.

¹¹⁴⁵ Zeccâc, **Meânî'l-Kur'ân** 4/103; Ferrâ, **Meânî'l-Kur'ân**, 2/285; Kurtubî, **el-Câmi'**, 10/11.

¹¹⁴⁶ Yazır, **Hak Dini**, 6/4049. Ayrıca Elmalılı, Hz. Peygamberi göklere, getirdiği ayet ve mu'cizeleri de alev topları/şihâblar olarak te'vil etmektedir. Ancak bununla beraber daha önce cinlerin ve şeytanların kulak hırsızlığı yaptıklarını da kabul etmektedir. (Bkz. Yazır, **Hak Dini**, 8/5404)

¹¹⁴⁷ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/60.

boş olduğunu belirtmekte, böylelikle de meseleye naslar çerçevesinde tevakkufla yaklaşmaktadır.¹¹⁴⁸

Mekkeli müşrikler kâhinlerin cinlerle yakınlık kurdukları inancından hareketle Kur'an'ın da şeytanlar/cinler tarafından kâhinlere telkin edilen sözler olduğunu iddia ediyorlardı. Allah Teala müşriklerin bu iddialarının mesnetsiz olduğunu beyan sadedinde “*Onu (ilâhî öğüdü) şeytanlar indirmedir. Bu onların yapacağı iş değildir, zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır.*”¹¹⁴⁹ buyurmaktadır. Bunun yanında Kur'an önceden şeytanların/cinlerin istirak-ı sem' de (kulak hırsızlığı) bulduklarını da bildirmektedir.

Cinlerin kulak hırsızlığıyla alakalı olarak Kur'an'ın beyanlarına baktığımızda nüzul sırasına göre konunun el-Cin 72/40, eş-Şuara 26/47, el-Hicr 15/54, Saffât 37/56 ve el-Mülk 67/5 surelerinde geçtiğini görmekteyiz. Konunun geçtiği surelerin tamamı Mekki'dir. Zira mesele ilk muhatap kitle arasında oldukça yaygındır. Bu düşüncemizi destekleyen başka bir durum ise Medine döneminde cinler ve onlarla ilintili konuların pek fazla gündeme gelmemesidir.¹¹⁵⁰ Çünkü artık muhatap kitle değişmiş ve farklı problemler ortaya çıkmıştır. Cinlerin kulak hırsızlığıyla ilgili hadislerde de çeşitli bilgiler verilmekte ve kulak hırsızlığı yapan cinlerin aldıkları bu haberlere çeşitli yalanlar katarak kâhin dostlarına ulaştırdıkları belirtilmektedir.¹¹⁵¹ Bu haber ulaştırmanın mahiyetini bilme imkânımız yoktur. Burada nassın beyanı esastır ve zahiri imkânsız olmadıkça mahiyeti inkâr ya da te'vil etmek isabetli değildir.

Bununla beraber istirak-ı sem' hadisesine konu olan haber aşırma ve Mele-i Â'lâ hakkında çok çeşitli görüşler de ortaya konmuştur.¹¹⁵² Ancak genel olarak konunun geçtiği ayetlerin tümü incelendiğinde Mele-i A'lâ'dan kastın melekler

¹¹⁴⁸ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1992, 3/2133.

¹¹⁴⁹ eş-Şuârâ, 26/210-212.

¹¹⁵⁰ Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 252.

¹¹⁵¹ Hadisler için bkz. Buhârî, “Tefsir”, 15/1; “Tıb”, 46, “Tevhid”, 57; Müslim, “Selâm”, 122; Tirmizi, “Tefsir”, 34/3, 72/2; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

¹¹⁵² Mele-i A'lâ'nın temsili olduğu ile alakalı bir görüş için bkz. Düzenli, *Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi*, s. 145.

topluluğuna işaret ettiği¹¹⁵³ haber aşırmanın bir gerçeklik olduğu kanaati güçlenmektedir. Ayrıca Râzî ve Kadî Beyzâvî gibi müfessirler Mülk Suresi'ndeki (الشَّيَاطِينِ) ifadesini “*kâhinler ve münecimler*”, ayetteki (رُجُومًا) ifadesini ise bu kimselerin “*zan ve kuruntuları*” şeklinde anlaşılabileceğini de belirtmişlerdir.¹¹⁵⁴ Özellikle modern dönemde konuya farklı yaklaşımlar olmuş; şeytanlar, münecim ve kâhin gibi kişiler, şihâblar ise onların telkinlerini ortadan kaldıran Hz. Peygamber ve ashabının yolundan gidenler,¹¹⁵⁵ yine şeytanların, gaybdan haber verme iddiasındaki astrologlar, şihâbların ise bu kimselerin hayal kırıklığı ve başarısızlıkları¹¹⁵⁶ şeklinde yorumlar yapılmış ve böylelikle ayetler görünür alemde varlıklarla te'vil edilmiştir.¹¹⁵⁷

Bize göre Kur'an'ın cinlerden bahsetmesinin en önemli sebepleri arasında şu hususlar dikkat çekicidir; Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi olan Mekkeli müşrikler vahiy yoluyla bir iletişim kurulabileceğini düşünemiyor ve kabul edemiyordu. Okuma yazma bilmeyen (ümmi) bir kişinin Kur'an gibi fesat ve belâğat zirvesi bir hitabı kendisinin söyleyemeyeceğinden hareketle, onlar için bu inanca en yakın olan cinler vasıtasıyla bu durumun gerçekleşmiş olması akla daha yatkın gelmekteydi. Hz. Peygamberi kâhin, mecnûn ve şair olarak isimlendirmelerinin altında da bu inanış yatıyordu. Kur'an ise vahiy kavrayamayan bu kitleye birçok meseller vermekte, kıssalardan söz etmekte ve hatta kimi yerde yüceltikleri cinlerin ağzından kimi yerde de dolaylı olarak cinlerin böyle bir şey yapamayacağını belirterek Hz. Peygamberin risaletini tasdik etmektedir.

Kur'an'ın kulak hırsızlığı konusunda cinler yerine özellikle şeytanlar ifadesini kullanması da oldukça önemlidir. Zira birinci bölümde de bahsettiğimiz gibi cinler çeşitli şekillerde isimlendirilmiş ve bunların salt kötü olanlarına şeytan

¹¹⁵³ Bkz. Mustafa Öztürk, “Mele-i A'lâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2019, EK-2-/242-244.

¹¹⁵⁴ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 29/60; Kâdî Beyzâvî, **a.g.e.**, 4/298.

¹¹⁵⁵ Yazır, **Hak Dini**, 7/5202-5206.

¹¹⁵⁶ Doğrul, **Tanrı Buyruğu**, 2/421, 699, 869; Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 516-517; Doğrul Cin suresindeki 8-9. ayetler için ise yeni bir izah getirmemesine karşın, Esed buradaki cinlerin, kendilerini Allah'ın seçkin kulları telakki eden Yahudiler olabileceğini ve buradaki haber çalmadan kastı Yahudilerin astrolojiyi araç olarak kullanmalarına bir işaret olarak anlamaktadır. (Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1196.)

¹¹⁵⁷ Tespitlerimize göre modern dönemde ayetteki cin ve şeytanları kâhinler, şihâbları ise nübüvvet nuru olarak yorumlayan ilk alim, Mevlâna Muhammed'dir. Bkz. Lâhûri, **The Religion Of Islam**, 148-149; Lâhûri, **The Holy Quran**, 559(8c, 9d. dipnotlar), 729(8b. dipnot), 1113(5a. dipnot)

denmiştir. Bu itibarla her cinin şeytan olmadığı, ancak her gaybî şeytanın cin olduğunu belirtmek gerekir. Aynı zamanda şeytan kavramının kimi zaman insanlar için de kullanılıyor olması, kavramın bazı durumlarda sıfat olarak kötü kimseler için de kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla gökten haber çalma fiilinin şeytanlara nispet edilmesi hem fiili yapan varlığın hem de yapılan fiilin kötü olduğunu göstermek için olmalıdır.

Bununla beraber göklerden haber çalmayla ilgili gündeme gelen başka bir konu ise Kur'an'ın korunmuşluğu meselesidir. Mekkeli müşriklerin, Peygamberi mecnûn ve şair olarak nitelendirmeleri bir hakaret amacı taşımaktan ziyade, vahiy hadisesini idrak edememeleri ve bu sebeple de ümmi peygamberin söylediklerinin ancak cinlerin ilhamları vasıtasıyla olabileceği algılarından ileri geliyordu. Dolayısıyla ulvi bir varlık olan Allah'ın vasıtasız olarak bir beşerle iletişim kurması onlar için anlaşılabilir bir durum değildi. Bu itibarla Hicr Suresi 6. ayette Hz. Peygamber'e müşriklerin "*mecnûn*" demesi, aynı surenin 9. ayetinde zikrin/vahyin Allah tarafından indirildiği, koruyucusunun da yine Allah olduğu şeklinde bir cevapla ortaya konmaktadır. Bu itibarla, Kur'an'ın korunmuşluğu ile alakalı çok çeşitli görüşlerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Buna göre buradaki korunmadan kastın; Levh-i Mahfuz'daki korunma, nüzul esnasındaki korunma ve nüzulden sonraki korunma olduğu şeklinde görüşler ortaya çıkmıştır.¹¹⁵⁸ Kur'an'ın Allah tarafından korunduğu ile ilgili Hicr Suresi'ndeki ayetin siyak ve sibakına baktığımızda ilk ayette geçen ilahi vahiy için kullanılan Kur'an ve kitap kavramları ve 6. ayette "*kendisine zikir indirilen mecnûn*" ifadelerinden hareketle 9. ayetteki zikirten maksadın vahiy, korumanın ise vahyin Hz. Peygambere inişi sürecinde cinlerin ve şeytanların müdahalesinden korunmuş olduğu görüşü daha uygundur. Bununla beraber buradaki temel gaye korunmuşluğun yanında müşriklerin vahye yönelik itirazlarının reddi ve vahyin Allah'tan geldiği, ona herhangi bir dış müdahalenin yapılmamış olduğunun beyanıdır.

Ancak çağdaş dönemde Kur'an ayetlerinin cin ve şeytanlardan korunduğuyla alakalı ayetlerden amacın sadece müşriklerin iddialarına cevap niteliği taşıdığı,

¹¹⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/8; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 150.

gerçekte cin ve şeytanların böyle bir teşebbüslerinin olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır.¹¹⁵⁹ Ancak kanaatimizce Kur'an'ın farklı surelerde bu durumu beyan etmesi, hatta bunu cinlerin ağzından duyurması¹¹⁶⁰, meselenin sadece müşriklerin iddialarını bertaraf etmek için ortaya konulmadığını göstermektedir. Zira böyle bir durumda Kur'an'ın daha farklı bir üslup kullanması beklenirdi. Aksine cinlerin bizzat kendilerinin bu konuda aceze düştüklerini itiraf etmesi olayın bir gerçekliğinin, en azından bir teşebbüsün olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın istirâk-ı sem' ile ilgili bu kadar canlı bir tablo sunması, şeytanlar, şihâblar, Mele-i Â'lâ gibi birçok ifadenin ve bu varlıklar arasındaki ilişkinin farklı şekillerde yorumlanmaya çalışılması oldukça zor görünmektedir. Nitekim konu hakkında oldukça rasyonel bir tavır takınan Mevlâna Muhammed özellikle Mele-i Â'lâ'nın bir gerçekliğinin bulunabileceğini belirterek, bir anlamda yaptığı te'vilin zorlama olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁶¹ Bu itibarla da bu ayetlerin zahiri anlamları üzerine anlaşılması kanaatimizce daha uygundur.

Modern dönemde kulak hırsızlığı meselesine farklı yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan Esed'e göre "*Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk.*"¹¹⁶² ayeti Yahudilerin kibirli ve şımarıklık hallerine ve tarih boyunca astrolojiye olan meraklarına bir göndermedir.¹¹⁶³ Nitekim cinlerin/şeytanların göğün haberlerini dinlemeleri Yahudi geleneğinde de olan bir inançtır.¹¹⁶⁴ Dolayısıyla ayette her ne kadar cinlerden bahsediliyor gibi görünse de burada asıl anlatılan gökyüzüyle bağlantılı kehanetlerin peygamberliğin gelişile yok olmuş olmasıdır. Güneşin doğuşuyla diğer tüm ışık saçan cisimler nasıl yok oluyorsa, peygamberliğin gelişile de bu tür inançlar yok olmaktadır.¹¹⁶⁵ Çağdaş müfessirlerden Mustafa el-Merâği ise ayetteki حَرَسًا (muhafızlar, koruyucular) ifadesini mü'minlerin hidayet üzere devam

¹¹⁵⁹ Elik, **Kur'ân'ın Korunmuşluğu**, s. 150; Düzenli, Haberlerde "Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", s. 149.

¹¹⁶⁰ el-Cin, 72/9.

¹¹⁶¹ Aynı zamanda o, bu ifadenin Mekkeli müşriklere bir telmihte olabileceğini ileri sürer. [Bkz. Lâhûri, **English Translation of the Holy Quran**, s. 559(8c. dipnot)]

¹¹⁶² el-Cin, 72/8-10.

¹¹⁶³ Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 1196, 6. Dipnot.

¹¹⁶⁴ Zbinden, **Cin ve Ruh İnançları**, s. 110.

¹¹⁶⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 63.

etmesini sağlayan akli deliller olarak, شُهَبَا (alev topları) ifadesini ise insanın iç benliği ve evrendeki/âfâk ve enfüsteki deliller olarak yorumlamaktadır.¹¹⁶⁶

Kur'an ve sünnetteki beyanlardan anlaşıldığı kadarıyla cinlerin gökyüzünden haber çalması Hz. Peygamberin risaleti ile birlikte engellenmiştir. Kâhinlere gökten aşırıdıkları birtakım haberleri çeşitli yalanlar katarak ulaştıran cinlerin, bu faaliyetleri kesilmekle beraber, konunun başka bir yönü de ortaya çıkmaktadır. Zira yeryüzünde meydana gelen çeşitli olayların cinler vasıtasıyla kâhinlere aktarıldığı iddia edilmektedir. Konu hakkında pek çok yaşanmış olay, birçok anlatı bulunmakla beraber bizce böyle bir durum sıradan insan ve cinler arasında gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Zira insan fiziki alemin bir parçası olmasına karşın cinler farklı bir boyutta yaşamaktadır. Sözelimi böyle bir bilgi alışverişi ve iletişim olsa bile nasıl bir dil kullanılacaktır. İnsanın iletişim için kullandığı dil ile cinlerin iletişim metodu hakkında bir ayniliğin olduğu hakkında bir malumatımız bulunmamaktadır. Bununla beraber böyle bir durum gerçekleştiği iddia edilse bile bu durumun olayı yaşadığını öne süren kişi ve toplum açısından nasıl bir değeri olacaktır? Kur'an-ı Kerim ve hadislerle baktığımızda insan-cin ilişkisine dair olaylar daha çok peygamber eksenli, özellikle de Hz. Süleyman çerçevesinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla böyle bir iletişimin gerçekleşebilmesi için ya insanın cinlerle temasta bulunabileceği bir boyuta geçmesi ya da cinin insanın bulunduğu boyuta bir şekilde müdahil olması gerekmektedir. Ancak cinlerin insanlara doğrudan bir bilgi ulaştırmalarından ziyade böyle bir durumun cinin kişiye vesvese şeklinde bir malumat ulaştırması uzak bir ihtimal değildir. Zira şeytanların insanlara vesvese verdiklerine dair Kur'ani beyanlar da bu durumun gerçekleşebileceğini göstermektedir.¹¹⁶⁷

Hz. Peygamberin risaletinden sonra cinlerin de algısında bir değişiklik olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce göğe çıkıp çeşitli haberler almaya çalışan bu varlıkların, Peygamberin gelişinden sonra böyle bir teşebbüsten eli boş dönmeleri Allah'ın kendisine kul olmaları ve bu tür şeylere tevessül etmemeleri için bir sevk edici olmuştur. Cinlerin gökten haber çalmalarının engellenmesinin Kur'an

¹¹⁶⁶ Merâğî, a.g.e., 29/99.

¹¹⁶⁷ el-A'râf, 7/200-201; Fussilet, 41/36; en-Nâs, 114/4-6.

tarafından beyan edilmesinin hikmetlerinden biri de gaybtan haber verdiklerini iddia eden kâhinlerin, peygamberlik taslayarak insanları saptırmalarına engel olmaktır. Nitekim Hz. Peygamberin bir kâhine/arrafa giden kişinin 40 gün namazının kabul olmayacağı¹¹⁶⁸ ve *Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olur*¹¹⁶⁹ şeklindeki beyanları, böyle bir tevessülün hem kişiyi İslam dairesinden çıkaracağını hem de beyhude bir çaba olduğunu göstermektedir.

Geçmiş dönemdeki İslam bilginlerine göre yıldızların ve çeşitli gök cisimlerinin dönemin ilmi gelişimine paralel olarak cinler için şihâb olarak kullanıldığı düşünülmüştür. Ancak günümüz modern biliminin yıldız kaymasına bakışı şu şekildedir; *“Güneş Sistemi'nin oluşumundan beri, yani 4,6 milyar yıldan beri uzayda kaya ve metal parçaları dolaşmaktadır. Bu parçaların bir kısmı, Güneş'in etrafında Mars ve Jüpiter arasında belirli bir yörüngede dolanan asteroitler olarak adlandırılır. Asteroit Kuşağı olarak bilinen bu bölgede milyonlarca asteroit bulunur. Asteroitler, gezegenlerden küçük olsalar da yüzlerce kilometre genişliğe ulaşabilirler. Örneğin, Asteroit Kuşağı'ndaki en büyük cisim olan cüce gezegen Ceres 940 kilometre genişliğindedir. Asteroitlerden ve kuyruklu yıldızlardan kopan küçük kaya parçaları ise göktaşı olarak adlandırılır. Göktaşları bazen Dünya'nın atmosferine girer ve bu olaya meteor denir. Atmosfere giren meteorlar, genellikle kum tanesi ile çakıl taşı arasındaki büyüklüktedir ve yanarken arkalarında parlak bir iz bırakırlar. Bu ışık saçma olayına halk arasında yıldız kayması da denir. Fakat bu olayın yıldızlarla ilgisi yoktur. Atmosfere giren göktaşlarının hepsi yok olmaz. Bazıları yeryüzüne ulaşarak yere düşer. Bu göktaşlarına meteorit adı verilir.”*¹¹⁷⁰

Astrofizik alanındaki ilerlemeler göstermektedir ki ışıdamakta olan yıldızların belki de binlerce yıl önce battıkları, gözlerimize ulaşan ışık ve görüntülerinin ise yok olmadan binlerce yıl önceki görüntüleri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca saniyede 300.000km. hızla hareket eden ışığın batan

¹¹⁶⁸ Müslim, “Selam”, 125.

¹¹⁶⁹ Tirmizî, “Taharet”, 135; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21; İbn Mâce, “Tıb”, 639.

¹¹⁷⁰ NASA, Meteors and Meteorites, NASA Solar System Exploration, <https://solarsystem.nasa.gov>, Erişim: Mayıs 2025; Maurice Bucaille, **The Bible, The Qur'an and Science**, 9. Baskı, North American Trust Publications, Indianapolis, 1990, s. 160-170; Pınar Dünder, **Bilim ve Teknik Dergisi**, Tübitak Yayınları, Ankara, 2016, s. 45.

yıldızların görüntülerini milyarlarca yıl sonra yeryüzüne ulaştırdığı, dolayısıyla da gözümüze ulaşan görüntünün, batmış olan yıldızın milyarlarca yıl önceki görüntüsünün bir yansıması olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷¹ Bu itibarla da gördüğümüzü zannettiğimiz şeyler aslında var olmayabilir.

Cinlerin kulak hırsızlığının devam edip-etmediğiyle ilgili olarak da çeşitli tartışmalar yapılmış, alimler arasında iki görüş ortaya çıkmıştır. İlk görüşte olan Ebû Abdurrahman el-Herevî ve Mâverdi gibi kimi bilginlere göre istirak-ı sem' hadisesi devam etmektedir. Nübüvvet öncesi cinler herhangi bir engelle karşılaşmaksızın bu faaliyeti gerçekleştirebilmelerine karşın, İslam'ın gelişinden sonra şihâblara hedef olmakta ve haber aşırma durumu sadece cinlerin birbirlerine haber ulaştırması şeklinde gerçekleşmektedir.¹¹⁷² İkinci görüşte olan İslam alimlerinin çoğunluğuna göre ise cinlerin haber çalması durumu Hz. Peygamberin gelişiyle son bulmuştur.¹¹⁷³

Geçmiş dönemlerde yaşamış olan İslam alimlerinin cinlere atıldıkları belirtilen şihâbları, kendi dönemlerindeki evren tasavvuru ve ilerleme sebebiyle yıldızlar olarak anlamaları¹¹⁷⁴, anlayışla karşılanabilecek bir durum olsa da günümüzde böyle bir yorumun tutarlı olmadığını söylememiz gerekmektedir. Zira bugün bilimsel veriler ve matematik günümüzden çok sonraları gerçekleşecek olan yıldız kayması, güneş ve ay tutulması gibi uzay ve gezegenlere ait birçok durumu çok önceden hesaplayabilmektedir. Öte taraftan *gaybî varlıklar olan cinleri/şeytanları fizik aleme ait çeşitli nesnelere veya varlıklarla bertaraf etmek veya onlara zarar vermek mümkün olmasa gerekir* denilse de *neden mümkün olmasın, zira bertaraf edilme mahiyetini bilmiyoruz* şeklinde mukabelede bulunmak da mümkündür.

¹¹⁷¹ Neil de Grasse Tyson, **Astrophysics for People in a Hurry**, W.W. Norton & Company, New York, 2017, s. 40-42; Stephen Hawking, **A Brief History of Time**, Bantam Books, London, 1988, s. 52. Ayrıca bkz. NASA Jet Propulsion Laboratory, "Light Travel Time", <https://www.jpl.nasa.gov/edu/learn/project/light-travel-time/>, Erişim: Mayıs 2025; ESA, "Time Travel with Telescopes", <https://sci.esa.int>, Erişim: Mayıs 2025.

¹¹⁷² Mâverdi, **A'lâmü'n-nübüvve**, s. 101-103; Suyûti, **Laktü'l-Mercan**, s. 171; Kurtubî, **el-Câmi'**, 10/10.

¹¹⁷³ İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 4/397-398; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 30/158-160.

¹¹⁷⁴ Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 29/47-50; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/217; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 27/80-83.

Bununla beraber Kur'an ve hadislerdeki¹¹⁷⁵ ifadelerden hareketle haber çalma fiilinde bulunan cinlerin şihâblar tarafından yakılmasını maddi düzlemde (yıldız kayması vb.) değerlendiren müfessir ve hadis şarihlerinin bu görüşü kabul edildiği takdirde, bu gibi doğa olaylarının önceden olmadığını söylemek gerekecektir. Nitekim Zeccâc gibi kimi alimler bu kabulden yola çıkarak Cahiliye şiirinde bu terimin kullanılmadığını, risaletten önce şihâbın olmadığını, dolayısıyla bu durumun Hz. Peygamberin bir mucizesi olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁷⁶ Ancak Zeccâc'ın bu kanaatine katılmak mümkün değildir. Zira Cahiliye şairlerinden Evs b. Hacer'in bir şiirinde yıldız kaymasından söz ettiği vâkidir.¹¹⁷⁷ Ayrıca İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayette Hz. Peygamberle otururken bir yıldızın kaydığı ve Allah Rasulü'nün "*Bu tür hadiselerle cahiliyede ne derdiniz?*"¹¹⁷⁸ dediği aktarılmaktadır. Dolayısıyla bu örneklerden İslam öncesinde de yıldız kaymasının yaşandığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan günümüzde yıldız kaymaları için evrende bulunan yıldızların atmosferle teması sonucu sürtünme meydana geldiği ve parlamaya olduğu belirtilmektedir. Bu durum ise bilimsel olarak tabii bir hadise olarak kabul edilmektedir. Bu itibarla Kur'an'ın cinlere/şeytanlara atıldıklarını söylediği şihâbları geçmiş dönem alimleri maddi olarak anlamasına karşın, özellikle günümüzde bu şihâbları rûhâni olarak anlamak gerektiğini belirtenler de bulunmaktadır.¹¹⁷⁹

Klasik dönem alimleri meseleye maddi olarak bakmış ve şeytanların yıldızlar tarafından kovulduğunu kabul etmişlerdir. Modern dönemde ise bu durum farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bize göre çağdaş dönemde şihâbları çeşitli şekillerde te'vil eden İslam bilgilerinin böyle yorumlar yapmasının nedenlerinden birisi de geçmiş dönemdeki alimlerin meseleyi maddi düzlemde ele almalarıdır. Buna göre çağdaş dönem İslam düşünürleri ayetteki şeytandan maksadın insan şeytanları olan "*kâhinler*", şihâbların ise kâhinlerin bu yalan ve aldatmalarını ortadan kaldıran "*peygamberler*" şeklinde anlaşılmıştır.¹¹⁸⁰ Yıldız kaymasının tabii bir olay olması, kayan yıldızın gözümüze gelen ışığının uzun yıllar önce kayması nedeniyle çok eski

¹¹⁷⁵ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6.

¹¹⁷⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/10-12.

¹¹⁷⁷ Bkz. Taberi, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/26.

¹¹⁷⁸ Buhârî, "Tefsir", 31; Müslim, "Selâm", 35; Tirmizî, "Tefsir", 36.

¹¹⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 6/4049.

¹¹⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 7/5204-5.

bir görüntüsü olması gibi hususlardan hareketle Kur'an'ın bahsettiği şihâbların bizim gözlemlediğimiz maddi düzlemdeki yıldız kaymaları değil, cin ve şeytanların semadan gaybî haberler aşırmasına engel olan maddi olma ihtimali ile birlikte manevi/rûhî/metafizik engelleyiciler olduğunu söylemek daha uygundur.

3.2. Cin-Sıradan İnsan İlişkisi

Cinlerin peygamberlerle ilişkisinden daha çok merak edilen, bu varlıkların sıradan insanlarla olan ilişkileridir. Zira cinlerin peygamberlerle iletişim veya ilişkisi Kur'an ve hadisler ekseninde düşünüldüğünde beklenebilen ve yadırganmayan bir durumdur. Ancak sıradan insanla ilişkileri konusunda hem geniş bir kültürel müktesebat oluşmuş hem de toplum içerisinde yaygın bir düşünce haline gelmiştir. Bu itibarla cinlerin insanları çarpması, onları etki altına alması, onların çeşitli hastalıklara yakalanmalarına neden olmaları ve insanlarla karı-koca hayatı yaşamaları gibi birçok inanış bulunmaktadır.¹¹⁸¹

Bu itibarla Cahiliye Araplarının vahye ilk muhatap olan insan topluluğu olmaları dolayısıyla cin-insan ilişkisine bakışları da önem kazanmaktadır. Çöl coğrafyasında yaşayan Araplar, zorlu iklim koşulları ve sınırlı kaynaklar nedeniyle hayatta kalma mücadelesi vermiştir. Uzun mesafeli göçler sırasında yön bulma ve güvenlik en temel ihtiyaçlar olmuştur. Geceleyin, ayın aydınlatıcı ve yıldızların yön belirleyici özellikleri, çölde yaşayanlar için hayati önem taşımıştır.¹¹⁸² Bu doğa olayları, Arapların evren hakkındaki merakını artırmış ve gökyüzündeki düzenin ilahi bir güç tarafından yaratıldığına inanmalarına yol açmıştır. Kur'an da bu inancı destekleyerek, gök cisimlerinin Allah'ın kudretinin birer delili olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸³

Cahiliye dönemi inanç sisteminde, antropomorfik bir tanrı anlayışı hakimdir. Dolayısıyla tanrılar, insanlara benzetilen varlıklar olarak telakki edilmektedir. Allah'ın sonsuz kudreti ve yüceliği karşısında insanın acizliği ilahi bir ilişki kurma ihtiyacını doğurmuş, ancak çok yüce olması dolayısıyla doğrudan bir ilişki kurulamamıştır. Bu nedenle, Allah ile insanlar arasında bir köprü görevi gören aracı

¹¹⁸¹ Şiblî, *Âkâmü'l-Mercân*, s. 101, 106, 162.

¹¹⁸² el-Enâm, 6/97; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/43.

¹¹⁸³ en-Nahl, 16/16-22.

tanrı ve tanrıçalar icat edilmiştir. Yıldız kültü de bu dönemde görülse de Arap dininin en belirgin özelliği şüphesiz putperestliktir.¹¹⁸⁴ Bu sebeple cinlere ve gök cisimlerine oldukça önem verilmiştir. Dolayısıyla çöl gibi uçsuz bucaksız bir alanda yaşayan Arapların çölün sükûnet ve sessizliği içerisinde hem gök cisimlerine olan ihtiyaçları hem de bu sükûnet ve sessizliğin getirdiği endişe nedeniyle geniş bir insan-cin ilişkisi müktesebatı gelişmiştir. Bu itibarla biz de hem eski kültürler ve Cahiliye Arapları hem de Kur'an ve sünnetin sıradan insan ve cin ilişkisine dair söylediklerini başlıklar halinde inceleyeceğiz.

3.2.1. Cin-İnsan Evliliği

Cinler konusunda en fazla spekülasyon malzemesi yapılan konulardan birisi cinlerin insanlarla cinsi münasebet kurabilip-kuramadıklarıdır. Meseleyi daha da özel ele almak gerekirse cinler insanlarla evlenebilir mi, evlenemez mi? sorusu zihinleri meşgul etmektedir. Çeşitli kitaplarda ve toplum içerisinde konu ile alakalı birçok anlatı ve kişisel tecrübeden bahsedilmektedir.¹¹⁸⁵ Biz ise konuyu Kur'an özelinde İslam dini açısından ele almanın isabetli olacağını düşünmekteyiz. Cinlerin bir topluluk olduğunu kabul ederek meseleye başlamak gerekir. Zira Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde "*cin topluluğu*",¹¹⁸⁶ "*cinlerden bir grup*",¹¹⁸⁷ "*cinlerin birçoğu*",¹¹⁸⁸ "*cinlerden kurulmuş ordu*"¹¹⁸⁹ ve "*cinlerden ümmetler*"¹¹⁹⁰ gibi cinlerin geniş bir kitle olduğu belirtilmektedir. Ayrıca cinlerin hareket ve fiillerinden bahsedilirken çoğul ifadeler kullanılmaktadır. Dolayısıyla tüm bu ifadeler cinlerin kendi aralarında bir cemaat oluşturduğunu ve çoğaldıklarını göstermektedir. Yine Kehf Suresi'nin 50. ayetinde "*Şimdi siz beni bırakıp da onu ve zürriyetini (soyunu) mi dost ediniyorsunuz?*" şeklindeki hitapla İblis'in soyu olduğundan bahsedilmektedir. Ayette geçen "*zürriyet*" kelimesi soy, nesil anlamlarına gelmektedir. Nitekim pek

¹¹⁸⁴ İbn Hişâm, **Sîret**, 1/79-85; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 27/68-70; Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014, 1/97-104; Adil Çiftçi, **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, Ankara, 2000, s. 147.

¹¹⁸⁵ Şiblî, **Âkâmü'l-mercân**, s. 101-14. Konu ile alakalı ayrıca bkz: Saffet Köse, "Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihi Hâmid El-İmâdî'nin (1103-1171/1692-1758) Teka'ku'u'ş-Şenn fi Nikâhi'l-Cinn Adlı Risalesi", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2010, sayı: 15, s. 453-464.

¹¹⁸⁶ el-A'râf, 7/179.

¹¹⁸⁷ el-Ahkâf, 46/29; el-Cin, 72/1.

¹¹⁸⁸ el-A'râf, 7/179.

¹¹⁸⁹ en-Neml, 27/17.

¹¹⁹⁰ Fussilet, 41/25.

çok müfessir bu ayeti cinlerin çoğaldığına delil saymıştır.¹¹⁹¹ İkinci bir delil ise “Onlara, eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur.”¹¹⁹² ayetidir. Ayette geçen “لَمْ يَطْمِئِنَّا” terkibi nahiv alimlerince “hayız görmek ve kızın bekaretini izale etmek suretiyle kan akması” anlamına geldiği söylenmişlerdir.¹¹⁹³

Bu ifadelerden cinlerin kendi aralarında mahiyetini bilemeyeceğimiz bir şekilde çoğaldıklarını söyleyebiliriz. Ancak, insan ve cin arasında böyle bir çoğalmanın olması hakkında Kur’an’da herhangi bir delil yoktur. Konu hakkında İslam bilginleri arasında iki görüş vardır. İlk görüşü savunan Katade, Hasan-ı Basrî, İmam Mâlik¹¹⁹⁴, İbn Teymiyye, Kurtubî, Ebû Ya’la el-Ferrâ, Kemaleddin ed-Demîrî, Bedreddin eş-Şibli gibi bilginler Kur’an’da cinlerin dokunması, onların zürriyetinin olması ve şeytanın insanların mallarına ve çocuklarına ortak olmasından bahseden ayetlerden¹¹⁹⁵ hareketle insanların cinlerle evlenebileceğini söylemektedirler. Ayrıca tarih boyunca birçok kişinin bu tür olaylar yaşadığını iddia etmesi ve bu kişisel tecrübelerin kitaplara geçmesi de bu bilginlere göre kendi görüşlerini desteklemektedir.¹¹⁹⁶ Özetle bu görüştekiler birtakım iddia sahiplerinin başlarına geldiğini ileri sürdükleri durumlardan hareketle bir kanaat ortaya koymaktadırlar. İkinci görüştekiler ise Kur’an’da “Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı.”¹¹⁹⁷, “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ... O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.”¹¹⁹⁸ gibi ayetleri delil getirerek, tıpkı insanlar gibi cinlerin de kendi cinslerinden eşlerinin olduğunu, dolayısıyla cinlerin ve

¹¹⁹¹ Şevkânî, **Fethü'l-Kadîr**, 3/293; Taberî, **Câmi’u'l-Beyân**, 15/262.

¹¹⁹² Rahmân 55/56, 74. Fahreddin Râzî, Rahmân 55/56-59 ayetlerini yorumlarken cinlerin insanlarla cinsî münasebette bulunup-bulunamayacakları konusunda ihtilaf bulunduğunu, meşhur görüşe göre, cinlerin insanlarla da cinsî münasebette bulunabileceklerini kaydeder. Bkz. Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 29/131.

¹¹⁹³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-‘Arab**, 7/309; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 519.

¹¹⁹⁴ İmam Mâlik’in görüşüyle ilgili değerlendirme için 1310.dipnota bkz.

¹¹⁹⁵ “(Haydi) onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağırınla kaydır. Atlıların ve yayalarınla onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaadlerde bulun.” Hâlbuki şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va’detmez. (el-İsra, 17/64)

¹¹⁹⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, 19/39; Kurtubî, **el-Câmi’**, 10/289; Ferrâ, **el-Mu’temed**, s.174; Demîrî, **a.g.e.**, 1/ 294; Şibli, **a.g.e.**, s. 64-76.

¹¹⁹⁷ en-Nahl, 16/72.

¹¹⁹⁸ er-Rûm, 30/21.

insanların evlilik ve cinsi münasebetlerinin olamayacağını belirtmektedirler. İslam bilginlerinin büyük bir çoğunluğu bu kanaattedir.¹¹⁹⁹

Cinlerin insanlarla evlenip evlenemeyeceğiyle ilgili inanç hakkında İslam bilginlerinin kanaatini arz ettikten sonra, şunu söyleyebiliriz ki iki cins arasında bu tür bir evlilik veya cinsi münasebet vuku bulması mümkün görünmemektedir. Bu noktada bazı kitaplardaki birtakım olaylar hadis alimleri tarafından muteber kabul edilmemiştir. Halk arasında bu inancın oluşmasında Ahd-i Atik'te Allah'ın oğulları ve Âdem'in kızlarının cinsi münasebet yaşadıkları iddiası¹²⁰⁰ ve Cahiliye Arap düşüncesindeki cin telakkisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha öncede belirttiğimiz gibi metafizik varlıklar Yahudi inancında insanlarla evlilik kurabiliyor, hatta insanlara tecavüz edebiliyorlardı. Öte taraftan Cahiliye Arap kültüründe cinler beğendikleri, hoşlarına giden kişileri seçer ve onlarla evlenip beraber olurlardı.¹²⁰¹ Nitekim Araplar bu telakkinin bir sonucu olarak Belkıs ve Zülkarneyn'in ebeveynlerinden birinin cinlerden olduğuna inanıyorlardı.¹²⁰² Amr bin Yerbû et-Temîmî ve Fatıma binti en-Nu'man en-Neccariyye gibi bazı kişilerin de cinlerle evli olduklarını söylüyorlardı.¹²⁰³ Dolayısıyla cinlerle evlilik ve cinsi münasebet gibi konular hem Cahiliye Araplarının hem de Yahudi kültürünün aşına olduğu bir kabul olarak görülüyordu. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi Hz. Âdem'in ilk eşinin dişi cinlerden "*Lilith*" olduğu, devamında Yahudi, Hristiyan ve Cahiliye Arap kültüründe de insan-cin evliliğinin mevcut olduğu müşahede edilmektedir. İslami dönemde de bu kültürel kabul kimi çevrelerce devam etmiş ve cin-insan münasebetiyle ilgili birçok anlatı ve efsane ortaya çıkmıştır. Ayrıca böyle bir durumun kabulü sonucunda evlenen kişinin İslam dininin gerektirdiği şekilde nikah, mehir, şahitlik gibi birçok problemin ortaya çıkacağı aşikardır. Diğer bir problem ise farz-ı muhal böyle bir evliliğin gerçekleşmesi sonucu ortaya bir çocuk dünyaya

¹¹⁹⁹ İbn Hacer el-Heytemî, **el-Fetâvâ el-Fıkhiyye el-Kübrâ**, 2. Baskı, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1994, 2/282-283; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Mensûr fi'l-Kavâ'id**, Dârü'l-Fıkr, Kahire, ts., s. 51-52; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/54; Kurtubî, **el-Câmi'**, 19/42. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, "Cinlerin Mahiyeti ve İnsanlarla Münasebeti Üzerine Düşünceler", **Dini Araştırmalar Dergisi**, 1999, Cilt: 2, Sayı: 5, s. 45-46.

¹²⁰⁰ Tekvin, 6/1-4.

¹²⁰¹ Çiftçi, **Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi**, s. 315-324.

¹²⁰² Cevad Ali, **el-Mufasssal**, 6/714-15; İbrahim Usta, **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara Okulu, Ankara, 2015, s. 65, 91.

¹²⁰³ Demîrî, **a.g.e.**, 1/294.

gelip-gelmeyeceği, gelse bile ins tarafının mı yoksa cin tarafının mı baskın geleceği gibi nice sorunların meydana geleceği malumdur. Dolayısıyla cinlerin mahiyeti ve işlevleri üzerine yapılan çeşitli tartışmaların yanı sıra,¹²⁰⁴ onların insanlarla ontolojik (biyolojik, genetik) varlıkları açısından cins ve nesil ilişkisi kurmaya elverişli olmadıkları¹²⁰⁵ ve bu durumun kelâmi açıdan da mümkün olmadığı, aksi yöndeki iddiaların ise temelsiz olduğu ortadadır.

Maverdi (ö.450/1058)'nin de Neml Suresi 44. ayetin tefsirinde belirttiği gibi müfessirlerin polemik konusu ettikleri Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu görüşü hem iki varlığın cinslerinin farklı olması hem de tabiatlarının farklılığı dolayısıyla akıl tarafından kabul edilemez.¹²⁰⁶ Öte taraftan cinler hiçbir surette insanoğlu ile cinsi münasebet kuramazlar. Zira insan cismani ve topraktan yaratılmış, cinler ise ruhâni ve ateşten yaratılmış varlıklardır. Tüm bu farklılıklara rağmen bu iki cinsin imtizacı ve bundan bir neslin ortaya çıkması mümkün değildir.¹²⁰⁷ Diğer taraftan bazı türlerin, diğer türlerden meydana geldiği düşüncesi de batıl bir düşüncedir. Nitekim iki farklı türden meydana çıkan şey genellikle ya kısır ya da nesli inkıtaa uğramıştır.¹²⁰⁸ Bu itibarla da böyle bir tenasülün, bir silsilenin başlangıcı olması mümkün değildir.¹²⁰⁹ Maverdi'nin yaklaşımının aksine Kurtubî (ö.671/1273) ise aynı ayetin yorumunda Sebe' melikesi Belkıs'ın annesinin cin olduğunu iddia etmektedir. O, buna yaratılışın aslının su olduğu, dolayısıyla aklın böyle bir şeyi uzak görmeyeceğini söyleyerek görüşünü delillendirmeye çalışır. Hatta o cinlerin insan kızlarıyla ilişki kurabileceğini belirterek Rahmân Suresi 56. ayetteki cennet hurilerinin tasvirinde *eşleri dışında onlara ins ve cinden kimsenin dokunmadığı*

¹²⁰⁴ Bkz. Şiblî, *Âkâmü'l-Mercân*, s. 64-76; Reşîd Rıza, *Menâr*, 7/471-476, 8/280, 285,9/161-163, 13/332-334; Köse, "Cinlerle Evlilik", 454- 455; İlyas Çelebi, "Kur'an'ı Kerîm'de İnsan-Cin Münasebeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1995-1997), 191, 193-194, 196.

¹²⁰⁵ Bkz. Hasan b. Ebû Bekr el-Makdisî, *Ğâyetü'l-Merâm fi Şerhi Bahri'l-Kelâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil ve Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehhâte, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011, 585-586; Köse, *Cinlerle Evlilik*, s. 455.

¹²⁰⁶ Mâverdi, *a.g.e.*, 4/216, 5/440, 509-510.

¹²⁰⁷ Mâverdi, *a.g.e.*, 4/216, 5/440, 509-510.

¹²⁰⁸ Nitekim cismani varlıklar arasında bile iki ayrı tür arasında yapılan cinsi münasebet sonucu ortaya bir canlı çıksa bile çoğu zaman bu canlı kısır olmaktadır. Bu duruma örnek olarak katır verilebilir.

¹²⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Özkan Tekin, *Allah'ın Varlığının Delilleri -Yeni İlm-i Kelâmda İsbât-ı Vâcib-*, Fecri Yayınları, Ankara, 2020, 211

beyanın bu durumu anlattığını kaydeder. Dolayısıyla Kurtubî'ye göre cinlerin insan kızlarıyla ilişki kurabilmeleri pekâlâ mümkündür.¹²¹⁰

Burada Kurtubî'nin akli hükümlerden ve yaratılış/cins farklılıklarından çok, konu hakkında zayıf hatta çoğu İsrailiyat kaynaklı rivayetleri göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Ancak olması gereken öncelikle sübût ve delâleti kat'î nasslardan hareket etmek olmalıdır. Nasslar açısından konuya baktığımızda Kur'an'ı Kerim'de insan-cin evliliği veya münasebeti ile ilgili açık herhangi bir bilginin bulunmadığını müşahade etmekteyiz. Aksine mükellef varlıklara kendi nefislerinden ve türlerinden eşler yaratıldığı beyan edilmektedir. Ayrıca bahse konu Rahman Suresi 56. ve 74. ayetleri ya her iki cinsin de kendi eşleri şeklinde, dolayısıyla cennete gidecek olan ins ve cin türünden mükellef varlıklara verilecek olan eşlere ins ve cinden kimsenin dokunmadığı ya da “لَمْ يَطْمِئُنَّ” ifadesini *cennetteki eşlerin temiz ve el değmemiş* olmalarını belirtmek için kullanılan bir ifade olarak anlamak daha makuldür. Bununla beraber طَمَّتْ fiili “kadının bekaretini bozmak” anlamına gelmekle beraber, مَا طَمَّتْ هَذِهِ الرُّوْضَةَ أَحَدٌ قَبْلَنَا (Bizden önce hiç kimse bu bahçeye dokunmadı) ve مَا طَمَّتِ النَّاقَةَ حَبْلٌ (Bu deveye hiç ip dokunmamıştır/hiç bağlanmamıştır.) şeklinde dokunmak anlamında kullanımları da mevcuttur.¹²¹¹ Bu anlamlardan hareketle ayetteki durumu zâhiri bir dokunma/temas etme şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Bazı hadislerde “لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَهُ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ، وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ” (Sizden biri hanımıyla birleşmek istediğinde, ‘Bismillâh, Allah’ım! Bizi şeytandan uzak tut, bize vereceğin rızıktan (çocuktan) şeytanı uzaklaştır’ derse ve o birleşmeden çocuk takdir edilirse, o çocuğa şeytan hiçbir zaman zarar veremez.)¹²¹² şeklinde tavsiyeler bulunması, şeytan

¹²¹⁰ Bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, 16/174-180, 20/156, 380-385. Ayrıca bkz. Mehmet Demir, “Kurtubî'nin el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi” **GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT 2/2** (2021), 41-43.

¹²¹¹ İsfahâni, **el-Müfredât**, s. 640.

¹²¹² Buhârî, “Nikâh”, 67; Müslim, “Nikâh”, 59. Bunun yanında özellikle konuyla ilgili bazı kitaplarda aktarılan ve cin ile insan arasında cinsel münasebetin bulunabileceğine delil olarak kullanılan إِنَّ الشَّيْطَانَ يَحْضُرُ أَحَدَكُمْ عِنْدَ جَمَاعِهِ، فَيَلْفُ مَعَهُ كَمَا يَلْفُ الرَّجُلُ بِحَيْلِهِ “Şeytan, birinizin cima anında hazır bulunur; (cinsel organa) ip gibi dolanır.” ve “إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَلَمْ يُسَمِّ ائِطْوَى الشَّيْطَانَ إِلَىٰ إِخْلِيلِهِ فَيَجَامِعُ مَعَهُ” “Kişi eşine yaklaşır da besmele çekmezse, şeytan onun âletine sarılır ve onunla birlikte cima eder.” (Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 11.) rivayetlerinin ilkinin uydurma olduğu belirtilmektedir. (Bkz. Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **el-Le'âlî'l-masnû'a fi'l-ahâdîsi'l-mevzû'a**, 2/317; Nûruddin

özelinde cinlerin böyle bir teşebbüste bulunabileceğini akla getirmektedir. Ancak hadis otoriteleri tarafından bu rivayet cima esnasında şeytanın hazır bulunabileceği ihtimaline karşı Allah'a sığınma, Allah'ın koruması sebebiyle şeytanın çocuğu doğrudan etkilemeyeceği, çocuğun imanına doğrudan nüfuz edip onu saptıramayacağı, doğrudan bedenine zarar veremeyeceği şeklinde yorumlanmıştır.¹²¹³ Yine bu durumun çocuğun günah işlemeyeceği veya asla kötülüğe yönelmeyeceği anlamına gelmediği, sadece şeytanın ilk doğum aşamasında tesir edemeyeceği şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹²¹⁴

Konuyu toparlamak gerekirse insanlar ve cinler farklı alemlere ait ve farklı yapıda olan varlıklardır. Bu iki farklı türün bir araya gelerek maddi bir temasta bulunmaları mümkün görünmemektedir. Her ne kadar Hanefî fakih Bedreddin eş-Şiblî (ö.769/1367) gibi kimi alimler, insan ve cinlerin birlikteliklerinin olabileceğini kanıtlamak ve aksi görüşleri çürütmek maksadıyla çeşitli eserler telif etmiş olsa da¹²¹⁵ bizce böyle bir şey mümkün değildir.

Halk arasındaki bu yaygın anlayışın realitesi olmadığı gibi, bu anlayışın dayandığı kitaplardaki kimi rivayetlerin de ilmi bir değeri bulunmamaktadır.¹²¹⁶ Ancak bu rivayetlerin kaynağının öncelikli olarak Cahiliye Arap telakkisi ve Ahd-i Atik'te "Allah oğulları" ile "Âdem kızlarının" cinsi münasebet yaşadıklarını iddia eden pasajlar olduğu ortadadır.¹²¹⁷ Dolayısıyla hem İslam öncesi Arap toplumunun cin telakkisi hem de Yahudi inancı kaynaklı düşmüş melekler düşüncesi zaman içerisinde evrilerek cin-insan münasebetinin bir realitesinin olduğu inancına

Ali el-Kârî, **el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a**, s. 345.) İkinci rivayetin ise tâbiîden Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722)'in "لم يطمئن إنس قبلهم ولا جان" (er-Rahmân 55/56, 74) ayetlerini açıklama babında söylediği bir söz olduğu belirtilmektedir. (İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ts., 6/247; Zehebî, **Mîzânü'l-İ'tidâl**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1963, 4/430.) Yine İbn Abbas'ın mevkûf bir rivayette şöyle dediği belirtilmektedir; "فَجَاءَتْ بِالْمُحْتَثِّ، فَالْمُحْتَثُّونَ أَوْلَادُ الْجِنِّ إِذَا أَتَى الرَّجُلَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ سَبَقَهُ الشَّيْطَانُ إِلَيْهَا، فَحَمَلَتْ" (Erkek hanımına hayız hâlinde yaklaşırsa şeytan ona önceden yetişir, kadın hamile kalır ve doğan çocuk 'muhanes' olur. Şüphesiz ki muhanesler, cinlerin çocuklarıdır.) (Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, 8/187; Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 11.) Ancak isnadında yer alan bazı ravilerin zayıflığı sebebiyle hadis tenkitçileri bu rivayeti güvenilir kabul etmemişlerdir. (Bkz. Zehebî, **Mîzânü'l-İ'tidâl**, 4/430; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, 6/247.)

¹²¹³ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, 10/29-30.

¹²¹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, 9/208.

¹²¹⁵ Bkz. Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 65.

¹²¹⁶ Bkz. Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 101-114.

¹²¹⁷ Bkz. "Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı, kızlar doğdu. İlahî varlıklar insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler...İlahî varlıkların insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde..." (et-Tekvin, 6/2, 4.)

dönüşmüştür. İnsan ve cin ilişkisi mu'cize olarak nitelendirilebilecek (Bkz. Hz. Süleyman kıssası) bir durumdur ve Allah'ın dilemesi dışında kişinin vesvese, telkin ve halüsinasyon gibi bireysel tecrübelerinin ötesine geçmemektedir. Zira cinlerin, sıradan insanlarla herhangi bir maddi temas kurabildiklerine dair makul ve mantıklı hiçbir örnek bulunmamaktadır.

3.2.2. Cinlerin İnsanı Çarpması

Toplum içerisinde cinlerle alakalı olarak en çok dile getirilen konulardan birisi de “*cin çarpması*” denilen durumdur. Bu inanışa göre cin kişinin bedeni ve ruhunu ele geçirerek onun lisanıyla konuşur, onu adeta ihâta eder. Biz konuyu Kur'an-ı Kerim ve hadisler ışığında incelemeye çalışacağız. Zira konu Kur'an dışı bir mecradan hareketle işlendiği takdirde oldukça girift bir hale gelmektedir. Dolayısıyla bireysel tecrübelerin, kültürel anlatıların ele alınması sonucu İslam'ın meseleye bakışını ortaya koyma imkânı zorlaşacaktır. Kur'an'a baktığımızda bu hususla alakalı bir yerde “*şeytân çarpması*”,¹²¹⁸ on bir yerde “*mecnûn*”¹²¹⁹ ve çeşitli yerlerde de “*kalbe bir şey ilkâ etmek, vesvese vererek insanları etki altına alma*”¹²²⁰ şeklinde ifadeler geçmektedir. Şeytan çarpmasına örnek Kur'an-ı Kerim'deki faiz yiyenlerin durumudur. Bu durum *يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ* (şeytanın çarparak sersemlettiği kimse) şeklinde tarif edilmektedir.¹²²¹ Buradaki hem *mess* (مَسّ) hem de *tehabbut* (تَخَبَّط) fiilleri normal kullanımda “*dokunmak ve çarpmak*” anlamlarına gelirken, şeytan veya cinlere nispet edildikleri vakit “*şeytan/cin çarpması*” manalarına gelmektedir. Bu sebeple Araplar “*mecnûn*” ve “*sar'alı*” kişilere sebebini bilmedikleri ve gizli birtakım olaylar sonucu meydana geldiğini düşünerek bu olayları cinlere ve şeytanlara nispet etmişlerdir. Bundan dolayı da bu tür kişiler için “*memsûs*” (kendisine cin/şeytan dokunmuş) ve “*mecnûn*” (cinlenmiş) tabirlerini kullanmışlardır.¹²²² Bahsi geçen ayetteki “*çarpma*” fiili şeytana nispet edilmekle birlikte, bu mananın hakiki mi yoksa mecaz mı olduğu bilinmemektedir. Bundan dolayı da müfessirler konu hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Zemahşerî

¹²¹⁸ el-Bakara, 2/275.

¹²¹⁹ Bkz: M. Fuat Abdülbakî, **Mu'cem**. "c.n.n." md.

¹²²⁰ Âl-i İmran, 3/36; el-A'râf 7/200; en-Nahl, 16/98; el-Mü'minûn, 23/97; Fussilet, 41/36; en-Nâs, 114/1-6.

¹²²¹ el-Bakara, 2/275.

¹²²² Geniş bilgi için birinci bölüm Cahiliye Araplarında Cin İnancı başlığına bakınız.

(ö.538/1144), Kâdı Beyzavi (ö.685/1286), Ebûssuud Efendi (ö.982/1574), Reşîd Rıza (ö.1935) ve Ömer Rıza Doğrul (ö.1952) gibi bazı müfessirler, ayette bahsi geçen çarpmayı mecâzi ve temsili olarak anlamışlardır.¹²²³

İbn Atiyye (ö.541/1147) ise konuya farklı bir açıdan bakarak ayette benzetme yapıldığını, faiz yiyenlerin işledikleri günah dolayısıyla ahlakının değişeceği, bunun devamında da şeytanın telkinlerinin etkisi altına gireceklerini belirtmektedir. O, ayette geçen “*kalkma*” fiilinden kastın ahirette dirilme değil, aksine dünyada bir iş yaparken şeytanın emri altına girmiş gibi davranma şeklinde ifade etmektedir.¹²²⁴ İbn Atiyye’ye benzer şekilde düşünen Ömer Rıza Doğrul, faiz yiyen kimselerin yoksul insanları istismar etmesi sonucu insani duygularını kaybedeceği, sadece dünyalık için çalışır hale geleceklerini, bunun sonucunda da içlerinde insan olmanın verdiği ulvi duyguların kendilerini rahatsız etmesi dolayısıyla adeta şeytan çarpmış gibi sarsılacaklarını söylemektedir.¹²²⁵

Zemahşerî, Kadı Beydavi ve Ebûssuud Efendi “*şeytan çarpması*” ifadesinin Araplar arasındaki bir deyim olduğunu belirtmekte ve Arapların insanın şeytan çarpması sonucu delirdiğine inandıklarını, ancak bunun gerçekliğinin olmadığını kaydetmektedirler.¹²²⁶ Konuya modern bilim açısından bakan Reşîd Rızâ, doktorların sar’ayı tamamen tıbbi bir hastalık olarak kabul ettiklerini ve sar’anın tıbbi yöntemlerle tedavi edildiğini söylemektedir. Bu tür hastalıkların bir kısmının sebebinin bilinmediğini kabul eden Reşîd Rızâ, bunu cinlerle ilişkilendirmenin mümkün olmadığını belirtmekte, cinlerin bu nevi bir hastalık oluşturacak şekilde insanlarla ilişki içerisine girmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.¹²²⁷

Bununla beraber Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunun ayetteki manayı hakiki olarak kabul ettikleri söylenmektedir. Bu düşünceyi savunanlardan olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), cinlerin vesvese vermek ve dokunmak suretiyle insanlara musallat olabileceğini ifade etmektedir. Hatta sar’a hastalığını iki kısma ayırarak ilkinin habis ruhlar(cinler) nedeniyle, ikincisinin ise günümüzdeki epilepsi hastalığı

¹²²³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1/336; Beyzâvî, **a.g.e.**, 1/277; Muhyiddin Mehmed Ebüssuûd, **a.g.e.**, 1/203; Reşîd Rızâ, **Menâr**, 3/89-90; Doğrul, **Tanrı Buyruğu**, s. 168.

¹²²⁴ İbn Atiyye, **el-Muharrerü'l-vecîz**, 2/345.

¹²²⁵ Doğrul, **Tanrı Buyruğu**, s. 77 ve 267. dipnot.

¹²²⁶ Beydavi, **a.g.e.**, 1/431; Ebüssuud, **a.g.e.**, 1/266; Zemahşeri, **el-Keşşâf**, 1/165.

¹²²⁷ Reşîd Rıza, **Menâr**, 3/94-96.

olduğunu iddia etmektedir.¹²²⁸ Bununla beraber o, hocası İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin sar'alı birçok hastayı tedavi ettiğini ileri sürmektedir.¹²²⁹ Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğunun ayetteki manayı hakiki olarak anladıkları iddiası bize göre bir mübalağa olmalıdır. Zira yukarıda Zemahşerî, Kâdı Beydavi ve Ebûssuud Efendi gibi müfessirlerin ayetteki çarpmayı deyim veya temsil olarak anladıklarını ifade etmiştik. Kanaatimizce İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu yorumlarda bulunması, dönemindeki bilimsel düşüncedeki gelişmişlik düzeyinin azlığı ve kültürel ortamda cin ve şeytanların musallat olduğuna dair yaygın kabuldür. Onun yaşadığı Mezopotamya bölgesi göz önüne alındığında böyle bir düşünceye sahip olması gayet olağan karşılanmalıdır. Zira bulunduğu bölgede tarih boyunca birçok kadim medeniyet var olmuş, cin, sihir ve büyü ile ilgili birçok kültürel müktesebat oluşmuştur.¹²³⁰

Sonuç olarak ayetteki *şeytan çarpması* ifadesi hakkında temsili olduğu, faiz yiyenlerin kıyamet günü şeytan çarpmış gibi kalkacakları, diğer bir yorumda ise bu kimselerin alışverişle faizi aynı görmeleri dolayısıyla Allah tarafından bir ceza olarak sersemlemiş bir şekilde kalkacakları yorumları yapmamıştır.¹²³¹ Kanaatimizce bu ayeti cin çarpması için delil getirmek isabetli değildir. Zira bahse konu ayet ahiret ahvaliyle ilişkili olmasından dolayı, bu durumu fiziki aleme teşmil etmek isabetli görünmemektedir.

Eş'ari kelamcısı Teftazânî ise cinlerin hava tabiatlı latif varlıklar olmaları dolayısıyla, çeşitli şekillere girebildiklerini ve olağanüstü işler yapabildiklerini söyler. O, şeytanların da ateş tabiatlı olduklarını, insanları yoldan çıkarma ve kandırma güçlerinin olduğunu belirtir. Bu varlıkların latif olmaları dolayısıyla insan bedenine girerek onları etkileri altına alabildiklerini iddia eder.¹²³² Dolayısıyla Teftazânî akli çıkarımlarda bulunarak bir varlığın latif olmasını, onun insan bedenine girebilmesine imkân sağladığı kanaatindedir. Ancak cinlerin kişinin bedenine

¹²²⁸ İbn Kayyim, **Zâdü'l-meâd**, 4/66-71.

¹²²⁹ İbn Kayyim, **a.g.e.**, 2/460.

¹²³⁰ Bkz. Belkis Dinçol- Ali Dinçol, **Eski Mezopotamya Tarihi ve Kültürü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 142-158; Selim Ferruh Adalı, **Antik Yakın Doğu'da Büyü**, Kronik Kitap, İstanbul, 2021, s. 49-91.

¹²³¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, 1/275.

¹²³² Teftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, 2/40-41.

girebildiğinin kabulü çeşitli problemler ortaya çıkaracak bir husustur. Zira böyle bir durumda kişinin irade ve şuuru ne durumda olacaktır? Böyle bir hususu deneyimlediğini iddia eden kişinin o anki hal ve sözlerinin kendisinden sâdır olup-olmadığı ve eylemlerinden sorumlu olup-olmadığı nasıl anlaşılacaktır? Başka bir husus ise Kur'an'da şeytanın bazı yerlerde bizzat kendi ifadesi,¹²³³ bazı yerlerde ise Cenâb-ı Hakk'ın beyanları¹²³⁴ ile yapılan açıklamalar bir bütünlük arz edecek şekilde incelendiğinde şeytanın, dolayısıyla da cinlerin insan bedenine girmesinin mümkün olmadığı, insanlara vesvese ve telkinleri dışında herhangi bir etkilerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu vesvesenin de inanan ve iradesini Allah'tan yana kullanan mü'minler üzerinde herhangi bir gücünün olmayacağı¹²³⁵, buna mukabil şeytanı veli edinen kimseler üzerinde tasarrufunun olacağını söylemek mümkündür.

Cinlerin yaratıldığı hammaddeden bahseden ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla semûm ve nâr karışarak "mâric" denilen maddeyi oluşturmuş ve cânn bu maddeden yaratılmıştır.¹²³⁶ Cânn'ın mâricin unsurlarından olan semûm maddesinden yaratılması ve semûm maddesinin "*her şeye nüfus edebilen, gözeneklerden, ince deliklerden geçebilen*" vb. anlamlarının olması, kimi bilginlerce cinlerin insan bedenine nüfuz edebileceği şeklinde anlaşılmış olsa da¹²³⁷ bize göre böyle bir durumun olması mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir durumun kabulü insan bedeninin cinler tarafından ele geçirilebileceği fikrine zemin hazırlamaktadır. Bunun kabulü insanın fiillerinden sorumlu bir varlık olmasına ve imtihan algısına zarar verebilecek bir durumdur. Ayrıca bu kabul, eşref-i mahlukat ve yeryüzüne halifelik misyonuyla gönderilen bir varlık anlayışıyla da bağdaşmamaktadır. Diğer bir husus ise insanlık tarihi içerisinde bu tür olaylar yaşadıklarını iddia edenler bulunmuşsa da genel olarak cinlerin insan bedenini ele geçirmesiyle alakalı söylentiler dışında, yaşanan reel olaylar görülmemektedir. Sözelimi böyle bir durumun gerçekleştiği düşünüldüğünde kişinin bedeninden o cini/şeytanı kim, nasıl ve ne şekilde

¹²³³ İbrâhîm, 14/22.

¹²³⁴ en-Nahl, 16/99-100; el-Hicr, 15/41-42. Ayrıca şeytanın saptırcılığının irade hürriyeti açısından değerlendirilmesi için bkz. Günel, "Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi", 185-206.

¹²³⁵ "Şüphesiz, sapmışlardan sana uyacak isyankârlar dışında kullarım üzerinde senin hâkimiyetin olmayacaktır." (el-Hicr, 15/42.)

¹²³⁶ S. Ateş, **İnsan ve İnsanüstü**, s. 35; Çelebi, "Kur'an'ı Kerîm'de İnsan-Cin Münasebeti", s. 172.

¹²³⁷ S. Ateş, **a.g.e.**, s. 33-34; Çelebi, **a.g.m.**, s.171.

çıkacaktır? Bu varlık o bedende ne kadar süre kalacaktır veya o bedendeki cinin çıktığı nasıl tespit edilecektir?

Ayrıca konu hakkında şeytanın da konumuna dikkat çekmek istiyoruz. Allah insanoğluna yeryüzünde halifelik vermiş,¹²³⁸ şeytanların atası olan İblis'in insana secde etmesini emretmiştir. Şeytan ise bu emre itaat etmemiş ve kıyamete kadar insanlığa düşmanlık edeceğini belirtmiştir.¹²³⁹ Allah Teala ise şeytanın kullar üzerinde vesvese ve kötülüğü telkin etmek dışında bir gücünün bulunmadığını beyan etmiştir.¹²⁴⁰ Kullarına da cin ve şeytan gibi gaybî varlıklardan korunmak için kendisine sığınmak dışında başka bir korunma yöntemi vermemiştir.¹²⁴¹ Dolayısıyla Cenâb-ı Hak bu varlıklara karşı kulunun korumasını kendi uhdesine almıştır. Buna göre cin ve şeytanların insanın içinde yaşadığı fiziki alemde, kendisine veya etrafında bulunan şeylere zarar vermesi veya başka yollarla insana kastetmesi mümkün değildir. Zira Allah kullarını koruması altına almış ve “*hafaza melekleri*” vasıtasıyla da onları muhafaza etmiştir.¹²⁴² Bu itibarla cinlerin veya şeytanların Allah'ın kendi koruması altına aldığı ve aynı zamanda da melekleri vasıtasıyla da koruduğu kullarına zarar vermesi mümkün değildir. Böyle bir durumun aksinin düşünülmesi kulunun kendisine sığınmasını emreden Allah'ın irade ve kudretinin cin ve şeytanlara karşı etkinliğine halel getirir. Bununla beraber alemde “*evrensel yasalar*” denen ve Allah'ın sünnetullahı çerçevesinde gerçekleşen bir durum da vardır. Buna göre insanın etkisi dışında gerçekleşen bazı doğa olayları hariç tutulursa, yeryüzünde insan eseri olarak meydana getirilen eserlerin, kendisinin iradesi ve izni dışında cin veya şeytanlar tarafından yok edilmesi, yerlerinin değiştirilmesi bu sünnetullahı aykırıdır. İnsanlık tarihi boyunca bu tür durumlar insanın hayal alemini süslemiş olsa da Allah'ın kendi yasalarında değişiklik olmayacağını bildirmesinden¹²⁴³ hareketle bu tür durumlar hayal olarak kalmaya devam edecektir.

¹²³⁸ el-Bakara, 2/30; el-En'âm, 6/165; Yûnus, 10/14; Fâtır, 35/39; Sâd, 38/26.

¹²³⁹ el-Bakara, 2/34; el-A'râf, 7/11-17; el-Hicr, 15/36-40; el-İsrâ, 17/61; el-Kehf, 18/50; Sâd, 38/79-82.

¹²⁴⁰ İbrâhîm, 14/22; el-Hicr, 15/42; en-Nahl, 16/99; el-İsrâ, 17/65.

¹²⁴¹ el-A'râf, 7/200-201; en-Nahl, 16/98; el-Mü'minûn, 23/97-98; Fussilet, 41/36.

¹²⁴² İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm**, 4/438-439. Ayrıca bkz. Güneş, **Meleklerle İman**, s. 55.

¹²⁴³ el-İsrâ, 17/77; el-Ahzâb, 33/62; el-Fâtır, 35/43; el-Fetih, 48/23.

Ayrıca Kur'an'da müşriklerin Hz. Peygamber için cin çarpmış, cinlenmiş, (cinler sebebiyle) delirmiş dedikleri çeşitli ayetlerde aktarılmaktadır.¹²⁴⁴ Cinlenme, cin çarpması ve delilikle ilgili Kur'an'da geçen bu ifadelerin müşriklerin bu algılarını yıkmaya mâtuf olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlara göre bir insan olağanüstü bir söz veya davranış ortaya koyuyorsa cinlerle bir irtibatı var demektir. Kur'an bu algının önüne bir set çekerek, peygamberin onların düşündüğü gibi cinlerden yardım aldığı, cinlendiği, aklını yitirdiği iddialarını reddetmektedir. Kur'an'ın peygamber için böyle bir tablo ortaya koyması pekâlâ peygamberin ümmeti için de geçerli bir durum olmalıdır.

3.2.3. Cinlerin İnsanların Emrine Girmesi

Tarih boyunca gaybî varlıkları çeşitli işlerde kullanma fikri insanoğluna cazip gelmiştir. Bu durum İslami dönemde Müslümanlar tarafından da arzulanan bir durum olmuştur. Buna göre bazı İslam alimleri Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman'ın cinleri istihdamıyla ilgili ayetleri delil getirerek cinlerin diğer insanlara da boyun eğebileceklerini ve onların emrinde çalışmalarının mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁴⁵ Bu düşünceden hareketle tıpkı Hz. Süleyman'ın emrine rüzgârın, kuşların ve cinlerin¹²⁴⁶ verilmesi gibi, diğer insanların da emrine bunların verilmesinin mümkün olduğu ileri sürülebilir. Süleyman kıssasından hareketle sıradan insanların da cinleri istihdam edebileceğini iddia eden alimlerin bu görüşü bir yana, gerek Kur'an-ı Kerim gerek hadisi şeriflerden anlaşıldığı kadarıyla bu durumun sadece Hz. Süleyman'a mahsus olduğu, onun dışındaki kişilere böyle bir imtiyazın sağlanmadığı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de Hz. Süleyman'ın Allah'tan kendisi dışında kimseye verilmeyen bir hükümlerlik talep ettiği bildirilmiştir.¹²⁴⁷ İnsanlardan, cinlerden, rüzgâr ve hayvanların emrine verilmesinden, onun bu duasının kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kendisine verilen bu imtiyazın kendisinden sonra kimseye verilmemesi hususundaki talep ve duasının kabul edildiği ise Hz. Peygamberden gelen birtakım rivayetlerle sabittir.¹²⁴⁸ Sonuç olarak Hz. Süleyman'ın emrine verilen cin ve şeytanların onun dışında başka insanların emrine verilmesinin

¹²⁴⁴ İlgili ayetler için bkz. el-A'râf, 7/184; el-Mü'minûn, 23/25, 70; Sebe', 34/46.

¹²⁴⁵ Şibli, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 120-122.

¹²⁴⁶ Sâd, 38/36; el-Enbiyâ, 21/81; el-Neml, 27/17.

¹²⁴⁷ Sâd, 38/35.

¹²⁴⁸ Buhârî, "Salât", 75; "Enbiyâ", 40; Müslim, "Mesâcid", 39,40; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/298.

mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Son peygamber Hz. Muhammed (sav) için bile böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, sıradan insanlara böyle bir imtiyazın verileceğini söylemek doğru olmasa gerekir. Hz. Peygamberin hayatına baktığımızda Mescid-i Nebi'yi sahabe ile beraber inşa etmiş, ashabıyla beraber birçok savaşa katılmış, maişetini kendisi karşılamış ve hanımlarıyla beraber evinin işlerini görmüştür. Oysa Hz. Süleyman'ın hayatına bakıldığında kendisi için saraylar, kaleler, havuzlar cinler tarafından inşa edilmekte, cinlerden hizmetçileri bulunmakta, Hüdhüd adlı kuş vasıtasıyla birçok olaydan haberdar olmaktadır. Bu itibarla da Hz. Peygamberin hayatından hareketle modern Müslümanların cinleri emri altına alarak onları çalıştırmayı tahayyül etmek yerine, kendilerinin çalışıp çabalamaları gerekmektedir.

Belirtmek gerekir ki yeryüzünde Hz. Süleyman'ın cinleri istihdamı dışında, cinlerin insanların emrine girdiği ile ilgili bir durum söz konusu olmamıştır. Bu durumun aksini ispat edecek bir delil de bulunmamaktadır. Bizce Süleyman peygamberin duası da buna delalet etmektedir. Cinlerin doğaları gereği insanın emrine girmesi de tabii bir durum değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'den onların Hz. Süleyman'ın emrine de kendi istekleri ile girmedikleri anlaşılmaktadır. Bu varlıkların onun emrine Allah'ın buyruğu ile girdikleri, itaatsizlik edenlerin ise alevli bir ateşle cezalandırıldıkları haber verilmektedir. Dolayısıyla cinler isteseler de Hz. Süleyman'ın emrinden çıkamazlardı.¹²⁴⁹ Hz. Süleyman'ın vefatından bahsedilen sahnede ise hem cinlerin gaybı bilmediği hem de zorla itaat altına alındıkları anlaşılmaktadır.¹²⁵⁰ Zira cesedin uzun bir süre hareketsiz bir şekilde bekliyor olmasından cesaret alan cinlerin işlerini aksatmaları veya itaatten çıkmaları gerekirdi.

Hz. Süleyman'ın cinleri emri altına aldığı ile alakalı Kur'an ve sünnetten birçok delil bulunmaktadır. Cinleri istihdam ettiklerini iddia edenlerin delillerinin neler olduğu merakımızı celp etmektedir? Peygamberleri içinde sadece Hz. Süleyman'a bu lütufta bulunan Allah'ın, peygamber olmayan insanlara böyle bir imtiyazda bulunması mümkün müdür? Yoksa bu iddia sahipleri Allah'ın izin vermediği bir şeyi yapmaya muktedir olduklarını mı iddia etmektedirler? Dolayısıyla

¹²⁴⁹ Sebe', 34/12.

¹²⁵⁰ Sebe', 34/14.

Allah'ın Süleyman peygamber dışında cinleri başkalarının buyruğu altına verdiği iddia etmek karşılığı olmayan sözlerdir. Öte taraftan cinlerin insanların itaati altına girmeleri de insanlığın ilk yaratılışından beri söz konusu değildir. Zira cinlerin büyüklerinden olan İblis daha Hz. Âdem'in yaratılışı sırasında ona düşmanlık etmiş, verilen secde emrini yerine getirmemiş ve bunun sonucunda da insanları yoldan çıkarmak için Allah'tan süre talep etmiştir. İnsanlığa baştan beri düşman olan bir varlık türünün Allah'ın emri dışında bilerek ve isteyerek insanın emrine girmesi mümkün müdür?¹²⁵¹ Nitekim İslam alimleri Hz. Âdem'e secdeden kastın İblis'in ona ibadet etmesi değil, itaat ve boyun eğmenin bir göstergesi olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁵² Bu itibarla kendisini daima insanoğlundan üstün gören ve bu uğurda bulunduğu makamdan bile vazgeçen İblis'in ve onun soyundan gelen cinlerin kendi istek ve arzularıyla bazı insanların emrine girdiklerinin ileri sürülmesi boş bir iddiadan öte değildir.¹²⁵³

Geçmiş kültürlerde bulunan cinleri itaat altına alma hayali Cahiliye döneminde de bulunan bir durumdur. Kur'ân'ın şeytanların *effâk* ve *esîm* (müfteri ve aşırı günaha dalan) kimselere indiğini belirten ayetinden¹²⁵⁴ anlaşıldığı gibi Cahiliye Araplarından özellikle de kâhinler, yıldızları müşahede ettikleri zaman şeytanların onların kulaklarına birtakım şeyler fısıldadıklarını ileri sürmekteydi.¹²⁵⁵ Ancak gerçekte ise kâhinlerin kulaklarına böyle bir fısıldamanın gerçekleşmediği, onların kendi uydurdukları yalanları yıldızların tesiri altında cinlerden ve şeytanlardan gelen ilhamlar olarak yorumluyorlardı. Bununla beraber yıldız kayması gibi durumları yağmurun yağışının bir işareti olarak yorumlayarak, gök cisimlerine ilahi bir güç atfediyorlardı.¹²⁵⁶ Bunun yanında Cahiliye Araplarında mevcut olan kehanet çeşitlerinin birden fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bunların ilki Kur'an-ı Kerim'in de değindiği cinlerden bir dostu olan kâhinin, cinin gökyüzünden aşırıldığı haberleri

¹²⁵¹ el-Hicr, 15/28-46; Bu konuda diğer ayetler için bkz. el-Bakara, 2/34-38; el-A'râf, 7/11-25; el-İsrâ, 17/61-65 ; el-Kehf, 18/50; Sâd, 38/71-85; Tâhâ, 20/116-125.

¹²⁵² Taberi, **Câmi'u'l- Beyân**, 1/228; Râzî, **Mefâtilu'l-gayb**, 2/212; Kurtubî, **el-Câmi'**, 1/291.

¹²⁵³ Bu iddia sahiplerinden birisi olan Ahmet Hulusi, 4 kutsal kitabın her bir kelimesinin 4 süfli 4 ulvi olmak üzere 8 hizmetlisinin bulunduğunu iddia etmekte, bunların belli sayı kombinasyonları ile tekrarı sonucu cinlerle iletişim kurulabileceği ve onları emir altına almanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Kur'an ve sünnette hiçbir dayanağı olmayan bu iddiaya katılmak mümkün değildir. (Hulûsi, **a.g.e.**, 136, 140-141)

¹²⁵⁴ eş-Şuarâ 26/221-222.

¹²⁵⁵ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, 19/206.

¹²⁵⁶ Zeccâc, **Meânî'l-Kur'ân** 4/71.

kendisine getirmesi şeklinde gerçekleşmekteydi. Ayet ve hadislerden anlaşılacağı üzere bu çeşit kâhinlik Hz. Peygamberin risaletiyle ortadan kalkmıştır.¹²⁵⁷ İkinci çeşit ise Cahiliyede mevcut olan modern dönemde de rastlanan cinlerin kendisini dost edindikleri kâhine yeryüzünde olup biten, uzak ve yakında meydana gelen olayları haber verdikleri inancıdır. Bu haberler gökten çalınmış ya da gelecekte gelen gaybî bilgiler değildir. Örnek vermek gerekirse çalınan bir şeyin yerinin söylenmesi, insana kendisine kimlerin düşman olduğunun bildirilmesi gibi haberler bu gruba girmektedir. Günümüzde medyum, cinci ve astrolog gibi kişiler tarafından bu tür uygulamalar yapılmakta ve mâzi ile ilgili yaşanmış bazı olaylar haber verilmektedir. Geçmişle ilgili verilen bu haberlerin bir kısmının doğru çıkması bazı kimselerin gayb ve gelecek hakkında cinlerin verdiği haberlerin tasdik edilmesine sebep olmaktadır. Verilen bazı bilgilerin doğru çıkması meselesine temas etmek gerekirse, cinlerin uzun süre yaşamaları, hızlı hareket etmeleri birtakım bilgilere muttali olmalarını sağlayabilir. Verilen haberlerden hareketle bazı şeyleri bildikleri gözlemlenebilir. Ancak bu bilgilere çeşitli yalan haberlerin karışma ihtimalinden hareketle kesin olarak güvenmek doğru değildir.¹²⁵⁸ Bazen cinlerin onlarla irtibatlı kişilere verdiği ileri sürülen haberlerden dolayı vâkıada bazı şeylerin gerçekten de öyle olduğuna şahit olunması, sözgelimi hukuki bir durumda delil olmaz. Sadece bazı karanlık hususları aydınlatmaya ve bazı tedbirler almaya sebep olabilir. Bu tür kimseler eğer mü'min ve Allah'a samimiyetle bağlı kullar ise *“Gerçekten sizden öncekiler arasında muhaddesûn (ilahî ilhamla doğruları söyleyenler) vardı; eğer ümmetimde onlardan biri varsa, o da Ömer'dir.”*¹²⁵⁹ hadisi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan bu tür bir kimse değilse Cahiliye dönemi kâhinliğinden/arraflığından bir farkının bulunmadığını belirtmek gerekir. Böyle bir

¹²⁵⁷ Bkz. el-Hicr, 15/16-18; Sâffât, 37/6-10; el-Cin, 72/8-10; Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 35; Tirmizî, “Tefsir”, 72/2; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/274, 323.

¹²⁵⁸ Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Melekler, bulutlar arasında Arş'tan işittikleri şeyleri birbirlerine söylerler. Cinler de o sözlerden bazılarını kulaklarına kapar, sonra onu yeryüzündeki dostlarına, kâhinlere söylerler. Onlar da buna yüz tane yalan karıştırırlar.”* (Buhârî, Tıbb, 46; Müslim, Selâm, 122.) Diğer bir rivayette ise Aişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: *“İnsanlardan bazıları, Resûlullah'a (s.a.v.) kâhinleri sordular. Resûlullah onlara: 'Onlar bir şey değildirlere (yani söylediklerinin hiçbir geçerliliği yoktur)' buyurdu. Onlar: 'Ya Resûlallah, onlar bazen doğru çıkan bir şey söylüyorlar' dediler. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: 'O (söyledikleri) doğru olan tek bir kelimedir ki, onu cin kapar (çalar). Sonra onu, dostunun (kâhinin) kulağına tavuğun gıdaklaması gibi gıdaklar (fisıldar). Derken, (kâhinler) onun içine yüzden fazla yalan katarlar.'”* (Buhârî, Âdab, 237; Müslim, Selâm, 169.)

¹²⁵⁹ Buhârî, “Fedâilü's-sahâbe”, 6, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Fedâilü's-sahâbe”, 23.

kimsenin de Hz. Peygamberin kâhine/arrafa *gidip*, onu tasdik edenin *Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olur*¹²⁶⁰ tehdidinin muhatabı olacağı aşikardır.

Tüm bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki insan ve cin/şeytan ilişkisini genel olarak vesvese ve telkin şeklinde anlamak daha isabetlidir. Bilindiği üzere insanın zihnine bazı düşünceler kendi iradesi dışında gelmektedir. Sözgelimi ibadet sırasında insanın ihtiyarı dışında, zihnine ve kalbine nahoş birçok düşünce gelebilmesi bu durumun tipik örneklerindedir. Bununla beraber bireyin bu düşüncelerden rahatsız olması, bunların zihnine gelmesine engel olamaması ve kaynağını tespit edememesi gibi durumlar bu düşüncelerin kişinin ihtiyarına bağlı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu durum zihne ve kalbe doğan düşüncelerin bazılarının kendisi dışındaki bir varlıktan geldiğine işaret veya kanıt olarak görülebilir. Kur'an-ı Kerim'de kişinin nefsinin de kendisine vesvese verebileceğinin beyan edilmesinden¹²⁶¹ hareketle insanın zihnine ve kalbine gelen bir takım kötü düşüncelerin bazılarının kendi nefsinden, bazılarının ise şeytanın vesveseleri sonucu meydana geldiğini söylemek mümkündür.¹²⁶² Yine Kur'an ve hadislerde, şeytanla insan arasındaki ilişkinin, karmaşık ve sürekli bir mücadele olarak tasvir edilmesi de bunu göstermektedir. Nitekim her insanın bir "*kârin*" olarak adlandırılan şeytani bir arkadaşa sahip olduğu belirtilir.¹²⁶³ Bu şeytan, kişiye sürekli kötülüğü fısıldar ve onu doğru yoldan saptırmaya çalışır. Şeytanları veya cinleri normal hayattaki kötü arkadaşlar gibi görmek ve insanların kendi özgür iradeleriyle onların vesvese ve tasallutlarına uydukları, bununla beraber Kur'an'ın birçok defa ifade ettiği gibi, bu durumdan Allah'a sığınıldığı takdirde insanın zarar görmeyeceği aşikardır. Ancak insanlık tarihi boyunca bu tür varlıklardan korunmak için maalesef Allah'a sığınma dışında pek çok ritüel geliştirilmiş ve zamanla bu ritüeller adeta dini bir kisveye büründürülmüştür.

Sonuç olarak cin-insan ilişkisinde insanın şeytan ve cinlerin emrine girmesi gibi bir durum olmadığı, şeytanın burada vesvese ve telkinden öte bir güce sahip olmadığı, buna mukabil insanın da bu gaybî varlıkları tümüyle kendi emri altına alma

¹²⁶⁰ Tirmizî, "Taharet", 135; Ebû Dâvûd, "Tıb", 21; İbn Mâce, "Tıb", 639.

¹²⁶¹ Kâf, 50/16.

¹²⁶² Şeytanın vesvesesinden bahsedildiği âyetler için bk. el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120.

¹²⁶³ en-Nisa, 4/38; ez-Zuhuruf, 43/36; Müslim, "Münafikûn", 16.

durumunun Hz. Süleyman kıssasında olduğu gibi Allah'ın özel bir ikram ve mu'cizesi olduğu şeklinde anlamak daha isabetlidir. Bununla beraber halk arasında bazı insanlar tarafından cinlerin istihdamı sonucu çeşitli kayıpların bulunması, çeşitli yerlere muska vs. konduğunun tespiti gibi durumlar dile getirilmektedir. Bu tür durumların belirli şartlar altında gerçekleşebileceği ileri sürülse dahi bunlardan hareketle birilerinin suçlanması mümkün değildir. Zira daima istismara açık olan gaybî hususların cinler aracılığıyla değil, insanın kendi dünyasına ait çaba ve araştırma vasıtalarıyla yapılması daha uygundur. Böyle bir iddiada bulunan kimselerin kötü niyetli veya psikolojik rahatsızlığa sahip bireyler olduğu ve tedavilerinin bilimsel yöntemlerle yapılması düşüncesi daha mutedil bir yaklaşımdır.

3.2.4. Hastalık-Cin İlişkisi

İnsan-cin ilişkisiyle ilgili temel problemlerden birisi geçmişten günümüze kadar güncelliğini sürdüren, cinlerin insanların hastalanmalarına sebep oldukları inancıdır. Genel olarak daha çok psikolojik hastalıkların cinler sebebiyle meydana geldiği inancı yaygın olmakla beraber, çeşitli salgın hastalıkların da bu varlıklar vasıtasıyla gerçekleştiğine inanılmaktadır. Buna göre cin ve hastalık ilişkisini, akıl hastalıkları ve bulaşıcı hastalıklar şeklinde iki grupta incelemek mümkündür. Bu sebeple biz de önce akıl hastalıkları ve cin ilişkisini, ardından bulaşıcı hastalıklar ve cin ilişkisini inceleyeceğiz.

3.2.4.1. Akıl Hastalıkları ve Cin İlişkisi

Birinci bölümde belirttiğimiz gibi geçmiş kültürlerde çeşitli akli hastalıkları bulunan kişilerin cinler tarafından esir alındığı inancından hareketle cin çıkarma(egzorsizm) durumu oldukça yaygın bir uygulamaydı. Bazı İslami kaynaklarda kimi akıl hastalarının okunmak suretiyle tedavi edildiğinden bahsedilmektedir. Bu tür rivayetlerin geneline baktığımızda çoğunlukla sahâbeden bazılarının bu okuma ameliyesini yaptıkları belirtilir. Bizzat Hz. Peygamberin okuyarak akıl hastalarını tedavi ettiği ile alakalı rivayetlerin sayısı oldukça azdır. Sahih hadis kaynaklarında ise Hz. Peygamberin böyle bir uygulama yaptığı ile alakalı herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.¹²⁶⁴ Bu itibarla da eski kültürlerde bu

¹²⁶⁴ Ateş, **Kur'an ve Hadislere Göre Cinler**, s. 176.

tür uygulamalara verilen önem göz önüne alındığında, İslam’da bu tür faaliyetlere yeterince değer atfedilmediği anlaşılmaktadır.

Cinlerin insanlara musallat olmasıyla ilgili en açık rivayetler Dârimî’de mevcuttur. Buna göre İbn Abbas kanalıyla çocuğunda delilik(sar’a) olan bir kadının Peygambere gelerek ondan dua etmesini istediği, Hz. Peygamberin dua ederek çocuğun göğsünü sıvazladığı, bunun üzerine çocuğun kustuğu, içinden siyah köpek yavrusuna benzer bir şey çıktığı ve çocuğun şifa bulduğu nakledilir.¹²⁶⁵ Câbir’den ise Hz. Peygamberle yolculuk yaptıkları bir sırada bir kadının hasta çocuğunu getirerek şeytanın kendisine musallat olduğunu söyleyerek yardım istediği, Hz. Peygamberin de çocuğu karşısına oturarak üç defa “*Defol! Allah'ın düşmanı! Ben Allah'ın elçisiyim.*” dediği ve dönüşte kadınla karşılaştıklarında çocuğun iyileştiğini söylediği nakledilir.¹²⁶⁶ Ancak hem rivayeti nakleden raviler problemlili hem de rivayette geçen siyah köpek yavrusuna benzetilen şeyin durumu meçhuldür.¹²⁶⁷ Bununla beraber rivayette siyah şeyden bahsedilmesi de dikkat çekicidir. Zira birçok kültürde olduğu gibi Cahiliye Arap kültüründe de siyah rengin uğursuz kabul edildiği, siyahın kötü ve izbe yerlerle ilişkilendirildiği, kötü varlıklara nispet edildiği bilinen bir husustur. Sözelimi daha önce bahsettiğimiz gibi eski Mısırlılarda cinlerin siyah bedenli insanlar şeklinde yaratıldıkları inancı mevcuttur. Yine Araplarda siyah karganın, siyah köpeğin, siyah akrebin ve siyah yılanın kötü ve uğursuz sayıldığı bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹²⁶⁸ Bu inanç günümüz toplumunda da mevcuttur. Dolayısıyla insan zihninin mahiyetini kavrayamadığı, sırrına eremediği, kendi bilgi ve tecrübesi dışında kalan şeyleri siyahlık ve karanlıkla nitelendirerek, sevmediği şeyleri bu renge nispet ettiği anlaşılmaktadır. Sözelimi siyah rengin nispetiyle alakalı tâbiinden Mücâhid (ö.103/721)’in Hz. Peygamberin “*kırmızı ve siyahlara*

¹²⁶⁵ Dârimî, “Mukaddime” 4, **Sünen**, 1/11-12; “köpek eniği” diye tercüme edilen “*el-cirv*” kelimesinin değişik mânâları vardır. Verilen mânânın dışında, “*yırtıcı hayvan yavrusu*”, “*küçük hiyar*”, “*küçük nar*”, “*her şeyin küçüğü*” gibi mânâları da vardır. Muhtemelen burada, çocuğun ağızından bir parça pıhtılaşmış siyah kan veya siyah bir böceğin çıktığı anlatılmak istenmiştir. (Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahman ed-Dârimi es-Semerkandi, (Abdullah Aydınli), **Sünen-i Dârimi Tercüme ve Şerhi**, Madve Yayınları, 1/106-107)

¹²⁶⁶ Dârimî, “Mukaddime”, 4.

¹²⁶⁷ Zehebi, **Mizanü'l-İ'tidal**, 3/345-346; İbn Hacer, **T.Tehzib**, 4/483-484.

¹²⁶⁸ Krş. Müslim, “Sütür”, 16; Tirmizî, “Salât”, 253/338; Ebû Dâvud, “Salât”, 110/702; İbn Mâce, “İkâmet”, 38/952; 146/1245; Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, 10/179.

*peygamber olarak gönderildiği*¹²⁶⁹ beyanındaki “*siyahlar*” ifadesini cinler olarak anlamıştır. Oysa bu ifade pekâlâ siyah tenli insanlar olarak da anlaşılabilirdi. Ancak görülen o ki Cahiliye Dönemine yakın bir zamanda yaşamış olan Mücâhid ve benzer alimler bu dönemin etkisi altında kalarak bu şekilde yorumlar yapmışlardır. Bununla beraber bu durum Hz. Peygamberin cinlere de peygamber olarak gönderildiği gerçeğini değiştirmez. Bu sebeple yukarıdaki rivayette geçen siyah köpek yavrusu ifadesinden cinlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun da Cahiliye Dönemindeki siyah renge şer atfetme geleneğinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Naklettiğimiz rivayetin başka bir varyantında ise siyah bir köpek yavrusu çıktığıyla alakalı bir bilgi bulunmamaktadır.¹²⁷⁰ Bununla beraber aktardığımız iki rivayet hadis ehli tarafından muteber kabul edilmemiş ve ravileri tenkit edilmiştir.¹²⁷¹

İbn Mâce de konuyla alakalı başka bir rivayet kaydetmektedir. Bunlardan birinde bir bedevinin kardeşinin deliliğinden dert yakınarak Hz. Peygambere getirdiği, Peygamberimizin de Kur’an-ı Kerim’den ayetler okuduğu ve sonunda da bu kişinin iyileştiğinden bahsedilmektedir.¹²⁷² İbn Mâce’nin ikinci rivayetinde ise bir sahabenin namazlarda vesveseye tutulduğunu ve kıldığı namazlarda ne kıldığını bilemez duruma geldiğinden bahsetmiş, Allah Resulü de kendisinde şeytan olduğunu söyleyerek diz çöktürüp göğsüne vurmuş ve ağzına tükürmüştür. Bir yandan da “*Çık Ey Allah’ın düşmanı*” demiştir.¹²⁷³ Aynı rivayetin Müslim’deki varyantında ise Hz. Peygamber, Hz. Osman’a musallat olan varlığın “*Hinzeb*” adlı bir şeytan olduğunu söylemiş, bu durumla karşılaştığında Allah’a sığınmasını ve üç defa sol tarafına tükürmesini tavsiye etmiştir.¹²⁷⁴ İbn Mâce’nin birinci rivayeti hadis alimleri tarafından senet açısından problemlili kabul edilmiş ve zayıf sayılmıştır.¹²⁷⁵

İbn Mâce’nin ikinci rivayetinin ise kanaatimizce metin açısından problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Zira rivayette Hz. Osman “*ömrüne yemin ederek*” Hz. Peygamberin bu uygulamasından sonra bu durumdan kurtulduğunu belirtmektedir.

¹²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/145.

¹²⁷⁰ Dârimî, **Sünen**, 1/10-11 (Mukaddime 4), Krş. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/170-171.

¹²⁷¹ Zehebi, **a.g.e.**, 2/577; 4/192; İbn Hacer, **a.g.e.**, 3/289; 5/548.

¹²⁷² İbn Mâce, “Tıb”, 46/3549.

¹²⁷³ İbn Mâce, “Tıb”, 46/3548.

¹²⁷⁴ Müslim, “Selâm”, 68.

¹²⁷⁵ Zehebi, **a.g.e.**, 4/371; İbn Hacer, **a.g.e.**, 6/129-130.

Hadisenin Hz. Peygamberin vefatına yakın bir dönemde gerçekleşiyor olması, Hz. Peygamberin Allah dışında hiçbir varlığa yemin edilmemesini emretmesi¹²⁷⁶ ve ömre yemin etmenin Cahiliye adetlerinden olması metni problemlili hale getirmektedir. Ayrıca Müslim varyantının daha sahih kabul edilmesi ve orada durumun İbn Mâce rivayetinden daha farklı anlatılması bu rivayetteki ravilerin zapt yönünden kusurlu olduklarını, dolayısıyla rivayetin muteber olmadığını göstermektedir. Tüm bunlardan sonra konu hakkındaki rivayetlerin haber-i vahid olmasının da göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira bilindiği gibi haber-i vahidin itikatta delil olamayacağı açıktır. Böyle bir metot izlenerek bu rivayetlerin tamamının reddedilmesi de mümkündür. Ancak bizce bu durum biraz kolaycılığa kaçmak olacaktır. Zira her ne kadar rivayetlerin bir kısmı problemlili ve haber-i vahid olsa da bu nakillerin de incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Cin çıkarma ile ilgili hadis olarak nakledilen rivayetlere genel olarak bakıldığında hem senet açısından hem de metin açısından problemlili oldukları görülmektedir. Rivayetlerin bazılarında istiaze emredilirken, bazılarında şeytan veya cinin çıkmasını isteme, göğse vurma, ağza tükürme şeklinde uygulamalar yapılmaktadır. Yine sözgelimi İbn Mâce'nin ilk rivayetindeki Ebû Cenâb el-Kelbi hadis otoritelerince zayıf kabul edilmiş, tedlis yaptığı ve münker rivayetlerde bulunduğu belirtilmiştir.¹²⁷⁷ Yine Dârimî'nin naklettiği rivayetlerin zayıf olduğu, ilk rivayetteki Ferkad b. Yakub es-Sebhli'nin münker rivayetlerde bulunduğu; ikinci rivayette bulunan Ubeydullah b. Mûsâ'nın müfrit bir Şîî olduğu ve İsmail b. Abdümelik'in ise zaptı zayıf ve münker nakillerde bulunduğu kaydedilmektedir.¹²⁷⁸

Daha önce de bahsettiğimiz gibi kaynaklarda sahabeden bazılarının akıl hastalarını iyileştirdikleri ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler incelendiğinde bu kişilerin İslam'dan önce de bu uygulamaları yaptıkları anlaşılmaktadır.¹²⁷⁹ Hz. Peygamber döneminde bu tür uygulamaların rukye yoluyla da yapıldığı görülmektedir. Rukyeyi günümüzdeki psikiyatri ve psikoterapi şeklinde

¹²⁷⁶ Bkz. Buhârî, "Eymân", 4,5; Müslim, "Eymân" 1-6; Ebû Dâvud, "Eymân" 4/3248-3251; Tirmizî, "Nüzur ve'l-Eymân", 8/1533-1535; Nesâî, "Eymân", 4/3762-3766.

¹²⁷⁷ Zehebî, **a.g.e.**, 4/371; İbn Hacer, **a.g.e.**, 6/129-130.

¹²⁷⁸ Bkz. Ateş, **Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü**, s. 177-180.

¹²⁷⁹ Müslim, "Selâm", 14; Tirmizî, "Siyer", 9/1557; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/210.

anlamak mümkündür.¹²⁸⁰ Hz. Peygamber dönemindeki rukyenin hem dua hem de tıbbi tedavi metotlarını içerdiği anlaşılmaktadır. Çünkü ashab içerisinde herkesin bu uygulamayı yapamadığı, öteden beri bu alanda uzmanlaşmış kimseler tarafından yapıldığı görülmektedir. Özellikle yılan ve akrep sokması gibi olaylarda sahabenin uyguladığı rukyenin böyle olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁸¹

Toparlamak gerekirse bahsi geçen rivayetlerin¹²⁸² güvenilir olmadıkları aşikardır. Kur'an ve sahih sünnette, egzorsizmin (cin çıkarma) olmadığı ortadadır. Akla şöyle bir soru gelebilir; *“Öyle ise İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde kimileri tarafından yapılan bu uygulamaların kaynağı nedir?”* İnsanların dinlerini değiştirmekle kültürlerinden tamamen kopmadıkları/kopamadıkları bilinen bir gerçektir. Bu itibarla da şunu söyleyebiliriz ki cin çıkarma, cinciye gitme gibi durumlar birçok kültürde mevcuttur. Babil, Asur, Sümer kültürlerinin yanında, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavi dinlerde de bu durumun yaygın olduğunu daha önce belirtmiştik. Cahiliye kültüründe de yaygın olan bu tür uygulamaların zaman içerisinde İslam kültürüne de yansıdığı ve İslam dininde bu tür uygulamalar varmış gibi cahil halk kesimleri tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır. Tarih boyunca sebebi bilinmeyen birtakım olaylar, gaybî varlıklara atfedilmiş bununla beraber akıl hastalıklarının da o dönemki bilim ve teknoloji yetersizlikleri dolayısıyla cinler sebebiyle ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Ancak günümüzde bilim ve teknolojinin gelişmesi, tıp ilminin bu konudaki araştırmaları sonucunda, akıl hastalıklarının cinlerle bir irtibatının olmadığı nörolojik ve/veya psikolojik saikler sebebiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu tür durumların kendilerini *“hoca”* veya *“cinci”* olarak topluma lanse eden kişiler tarafından istismar edilmesi, İslam dininin bu hastalıkları cinlerle irtibatlandırıldığını göstermez. Bu konuda halkın Kur'an ve sahih sünnet ekseninde meseleyi öğrenmesi ve istismarcılardan uzak durması gerektiği açıktır. Bunun yapılabilmesi için de din adamlarına büyük görevler düşmektedir.

¹²⁸⁰ Ebû Dâvud, “Tıb”, 19/3896, 3897.

¹²⁸¹ Bkz. Buhârî, “Meğâzî” 41; “Tıb”, 55; Müslim, “Selâm” 61-63; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/271; Dârimî, Sünen, 1/32 (Mukaddime, 11).

¹²⁸² İbn Mace, “Tıb”, 46/3548- 49; Dârimî, “Mukaddime” 4.

Bununla beraber özellikle ülkemizde Anadolu İslamlaşmadan önce yapılan birtakım cin çıkarma ve benzeri durumların Anadolu'nun İslamlaşmasından sonra Müslüman halk tarafından gayrimüslimlerden etkilenerek yapıldığı da anlaşılmaktadır.¹²⁸³ Bu inançlara İslami bir hüviyet kazandırılmaya çalışıldığı da açıktır. Zira genelde cinlerin ve şeytanların tasallutundan korunmak amacıyla “*İsm-i A'zam Hayır Hâtemi*” adlı çeşitli şekillerden oluşan bir yazı, kendisinde musallat olduğu düşünülen kişinin bedenine yazılmakta, hatta günümüzde cinlerden korunmak amacıyla takı olarak kullanıldığı görülmektedir. İlginç olan şudur ki bu yazının baş ve son kısımlarında *siyon* diğer adıyla *Dâvûd yıldızı* bulunmaktadır.¹²⁸⁴ Bu da cinlerden korunmak için yapılan çeşitli uygulamaların geçmiş kültürlerden tevarüs ettiğini göstermektedir.

Konu hakkında dini bakış açısı şu şekilde olmalıdır; cin ve şeytan vardır. Bu varlıkların mahiyetleri ne ise o şekilde inanmak gerekir. Bununla beraber Kur'an ve hadisler bir takım ruhsal problemlerin ve bunlarla ilişkili olan maddi hastalıkların giderilmesinde psikoloji ve moral bakımından faydalı olabilir. Zira şifa Allah'tandır, Allah'ın göndermiş olduğu ilahi mesaj da doğal olarak inanan kimse için bir şifa ve fayda unsurudur. Bu tür hastalar için okunacak olan ayet ve surelerin bu açıdan kişiye fayda vermesi mümkündür. Zira günümüzde klasik müzik gibi çeşitli melodilerin, bunun yanında özellikle geçmiş dönemlerde mevcut olan bimarhane ve şifahanelerde su sesi ve mûsiki ile akli yönden hasta insanların tedavi edilmeleri gibi çeşitli uygulamaların yapıldığı ve bundan da yararlar sağlandığı görülmektedir.¹²⁸⁵ Bu tür insan eliyle yapılan çeşitli metotlar tedavi sağlıyorsa, Allah tarafından gönderilen Kur'an'ın tedavi etmesi de gayet tabii bir durum olsa gerektir.

Günümüzde akıl hastalıklarıyla psikoloji ve psikiyatri bilimi ilgilenmektedir. Akıl hastalıklarının cinler nedeniyle meydana geldiğine ve bu hastalıkların okumak suretiyle geçeceğine inanmak doğru bir yaklaşım değildir. Eğer böyle olsaydı tarih

¹²⁸³ Turgay Şirin, *Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2006, s. 64-65.

¹²⁸⁴ Seyyid Süleyman el-Hüseyini, **Kenzü'l-Havas**, İstanbul, 1992, 1/40; İbnü'l-Hac et-Tilemsâni, **Şümûsü'l-Envar ve Künûzü'l-Esrar**, Mısır, ts., 106, 114-115. Ayrıca bkz. **Resim 3**.

¹²⁸⁵ Bkz. M. Sadık Yiğitbaş, **Musikiyle Tedavi**, İstanbul, 1972, s. 248; Osman Şevki Uludağ, **Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi**, Sad. İlter Uzel, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1991, s. 136-143

boyunca insanlar akli hastalıklara yakalanan kişilere çeşitli okumalar ve rukyeler yapmak suretiyle bu hastalıkları yok ederlerdi. Bunun yanında İslam Hukuku'nda akli melekelerini kullanamayan kimseler/deliler ile ilgili çeşitli hükümlerin olması da bu hastalıkların cinler sebebiyle olmadığını göstermektedir. Zira delilerin cezai ehliyetlerinin olmadığı bu itibarla mükellef olamayacakları,¹²⁸⁶ Hz. Peygamberin delilikten Allah'a sığınması,¹²⁸⁷ delilerin mescitten uzak tutulmasını istemesi,¹²⁸⁸ fetret ehli ile ilgili tartışmalarda delilerin ön planda olması bu itibarla kimi alimlerin mükellefiyetleri bulunmadığından dolayı cennete mi yoksa cehenneme mi gidecekleri hakkındaki ihtilafları¹²⁸⁹ İslam'ın akıl hastalarına bakışımı göstermektedir.

Günümüzde halkımız arasında akıl hastalıklarına cinlerin sebep olduğu ile ilgili inançlar varlığını sürdürmektedir. Fakat bu tür rahatsızlıklara cinlerin neden olduğu ile alakalı ne tıbbi açıdan ne de dini açıdan kesin veriler mevcut değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamberin kimi insanlardan cin çıkardığı ile alakalı rivayetler sahih değildir. Hz. Peygamberin akli hastalığı olanlara rukye yapılmasına müsaade etmesiyle alakalı rivayetlerde ise cinlerle alakalı herhangi bir bilgi bulunmamakta ve hastalık cinlerle ilişkilendirilmemektedir.

Şunu kabul etmek gerekir ki cinler gaybî ve mahiyetlerini idrak edemediğimiz varlıklardır. Hal böyleyken Kur'an ve sahih sünnetin bildirdiklerinin dışında şu ana kadar başka bir bilgi kaynağımız da mevcut değildir. Cinlerin hastalıklara sebep olmasıyla alakalı ise Kur'an ve sünnette bunu gösteren açık ve kesin deliller bulunmamaktadır. Ancak cin kelimesinin gizli, görünmeyen manasındaki sözlük anlamı göz önünde bulundurulursa güneşten yayılan ultraviyole ışınlar, x ışınları, kızılötesi ışınlar, radyasyon gibi gözle görülmediklerinden ve bilimsel gelişmelerden önce haberdar olunmadığından dolayı cin kapsamına girebilir. Buradaki kastımız elbette ki Kur'an'ın insan gibi mükellef olduğunu belirttiği varlıklar değildir. Bununla beraber insanoğlu tarih boyunca karşılaştığı ve

¹²⁸⁶ Buhârî, "Hudûd", 22; "Talâk", 11; Müslim, "Hudûd", 22; Ebû Dâvud, "Hudûd",16,24; Nesâî, "Talâk", 21; İbn Mâce, "Talâk", 15.

¹²⁸⁷ Ebû Dâvud, "Salât", 367/1554; Nesâî, "İstiâze", 36, 48; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/89; 3/192.

¹²⁸⁸ İbn Mâce, "Mesâcid", 5.

¹²⁸⁹ M.Sait Özervarlı, "Fetret", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, 12/276-278.

anlamlandıramadığı birçok hastalığı ve olayı bilerek ya da bilmeyerek cin ve şeytan gibi varlıklara atfetmiştir. Sözelimi o dönem için yukarıda saydığımız ve bugün itibarıyla bilimin bize var olduklarını, bir kısmının da zararlı olduğunu söylediği çeşitli ışınlara maruz kalan kimselerin felç veya çeşitli nörolojik rahatsızlıklar geçirmesi o dönem için, bu kimselerin cin veya şeytanlar tarafından “*çarpıldıkları*” şeklinde anlaşılmış olabilir. Bugün artık sebebini bildiğimiz kimi hastalıkları, bu kadar ilmi gelişmeye rağmen cin ve şeytanlara atfetmek yersiz bir durum olmasının yanında, sanki İslam dini bu inancı onaylıyormuş gibi bir algı oluşturmaktadır. Bu ise özellikle İslam dinine karşı mesafeli duran kişi veya oluşumlar tarafından İslam’ın bir eksiğiymiş gibi lanse edilmekte ve dolayısıyla İslam’ın geçmiş kültürlerin devamıymış gibi bir kabul oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu telakki yakın dönemdeki İslam alimleri tarafından dile getirilmiş ve yanlış olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, bu tür hastalıkların sebeplerinin bilinmemesi dolayısıyla cin ve şeytanlara nispet edildiklerini “*cin tutmuş*”, “*şeytan çarpmış*” denile geldiğini belirtir.¹²⁹⁰

Kimi alimler Kur’an’da faiz yiyen kimselerin şeytanın çarparak sersemlettiği kimse¹²⁹¹ olarak tavsif edilmesini gerçek manada anlayarak şeytan veya cinlerin insana çarpabileceklerini belirtmişlerdir. Tarihin pek çok döneminde faiz yiyerek ve tefecilik yaparak insanları sömüren birçok kimse olmuştur. Fakat bu kişilerin cin veya şeytan çarpması sonucu herhangi bir hastalıklarının olmadığı, bunun aksine sar’a gibi kimi akıl hastalıklarının faizle meşgul olmayan, geçimlerini başka mesleklerden temin eden kimselerde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak ayete baktığımızda da bu kimselerin faizi alışveriş muamelesi gibi kabul eden, bu eylemleri dolayısıyla şeytan çarpmış kimse gibi kalkacağı belirtilmektedir. Dünyada bu işi yapan insanların ayette bahsedilen durumla karşılaşmamalarından hareketle bu kişilerin ayetteki duruma ahirette maruz kalacakları yorumu da yapılabilir. İlk devir müfessirleri de ayeti bu şekilde anlamışlardır.¹²⁹² Dolayısıyla bu ayet akıl hastalıklarının cinler veya şeytanların çarpmasına delil olarak kabul edilemez.

¹²⁹⁰ Yazır, **Hak Dini**, 2/957.

¹²⁹¹ el-Bakara, 2/275.

¹²⁹² Bkz. Taberi, **Câmi’u’l- Beyân**, 3/102; Râzî, **Mefatihü’l-gayb**, 7/89.

Nitekim Mu'tezile'den Cübbailer ile Şafîî alimlerinden Kaffal da bu görüştedir.¹²⁹³ Fahreddin er-Râzî de meseleye oldukça akli bir çerçeveden yaklaşarak cin ve şeytanların insanları çarpmaya, akıllarını gidermeye güç yetirmelerinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Eğer bu varlıklar da böyle bir güç olsaydı, büyük bir düşmanlık besledikleri insanoğlunu, başta alimler ve zahitler olmak üzere akıllarını giderip, delirtmeleri gerekirdi. Ancak onların böyle bir güçlerinin olmadığı ortadadır. Zira Kur'an-ı Kerim bizzat şeytanın kendi itirafıyla "*insanların üzerinde gücünün olmadığını*"¹²⁹⁴ belirtmektedir.¹²⁹⁵ Buradan hareketle insan için asıl şeytan onun nefsi arzuları ve hevesleridir. Zira insanda şehvete yahut bâtil inançlara yönelik önceden var olan bir eğilim ve yatkınlık bulunmasaydı, şeytanî vesvese ve ayartmaların etkili olması da mümkün olmazdı. Bu bağlamda şeytanın, '*Beni kınamayın; kendinizi kınayın*' ifadesiyle dikkat çekmek istediği husus da bu gerçektir.¹²⁹⁶

Tüm bu açıklamalardan hareketle cinlerin/şeytanların insanı çarpması özelde ise Kur'an'ın riba yiyenlerin şeytan çarpmış gibi kalkacaklarının beyan edilmesinin bir teşbih olduğu olduğunu söylemek mümkündür. Zira bilindiği gibi teşbihte müşebbehin muhatap tarafından kavranabilmesi için, muhatabın iyi bildiği müşebbehün bihe benzetilmektedir. Bunun yanında ayette betimlenen durumu riba yiyenlerin ahirette sersemlemiş bir halde kalkacakları şeklinde anlamak da mümkündür. Ayrıca Kur'an'ın Cahiliye Araplarının şeytan çarpmasının kötülüğünü iyi bilmelerinden dolayı bu deyimini kullandığı da söylenebilir. Buradan hareketle akıllara bu anlamın Araplar arasında hakiki manada mı yoksa mecaz olarak mı kullanıldığı sorusu gerebilir. Başka bir deyişle Kur'an Cahiliye Araplarının zihnindeki bu anlamdan hareketle gerçekten şeytanın kişiyi çarptığını mı onaylıyor, yoksa faiz yiyenlerin yaptıkları bu fiilin çirkinliğini mi göstermek istiyor? Aynı şekilde Kur'an'ın cehennemdeki zakkûm ağacının meyvelerini "*şeytanların*

¹²⁹³ Ferrâ, **el-Mu'temed**, s. 174; Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 7/89; Cebeci, **a.g.e.**, s. 111.

¹²⁹⁴ İbrahim, 14/22; "*Allah'ın hükmü yerine getirilince şeytan şöyle der: "Şüphesiz Allah size gerçek bir vaadde bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti, siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim."* Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır."

¹²⁹⁵ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 14/54.

¹²⁹⁶ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 19/111.

*başlarına*¹²⁹⁷ benzetmesi, Hz. Peygamberin bazı hadislerinde “*şeytanın boynuzları*”¹²⁹⁸ gibi ifadeler geçmektedir. Yine Arapçada “*şeytanın yüzü*”, “*gülyabaninin dişleri*”¹²⁹⁹ gibi kullanımların bulunduğu ve Arap şiirinde buna benzer ifadelerin mevcut olduğu görülmektedir.¹³⁰⁰ Bu itibarla Kur’an’daki şeytanın çarpması ve şeytanların başları gibi ifadelerden temel maksadın şeytanın çarpmasının gerçekliği veya temessülüne mesnet teşkil etmesi değil, riba yiyenlerin fiillerinin çirkinliğinden dolayı ahiretteki dirilişlerinin çirkinliği ve cehennemdeki zakkûmun kötülüğünün anlatılmasına mâtuf olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu durumu şeytanın sar’a gibi akıl hastalıklarının sebebi veya cin/şeytan gibi varlıkların temessül edebileceğine delil getirmek uygun değildir.

Kur’an-ı Kerim’de cin çarpması için örnek olarak gösterilen “*mecnûn*” kavramı için de bir açıklık bulunmamaktadır. Zira kavramının geçtiği ayetlere bakıldığında bu tür ifadelerin ya peygambere müşrikler tarafından yapılan mecnûn ve meshûr ithamları ya da bu iddialara verilen cevaplar şeklindedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Cahiliye Araplarının zihin dünyasında ilhamın kaynağı olarak cinler kabul edilmekteydi. Dolayısıyla şair ve kâhinlerin edindikleri şiir yazma yetisi ve gelecekte haber verdikleri iddiası cinlerin yardımıyla gerçekleşiyordu. Kur’an nazil olmaya başladıktan sonra cinler tarafından bu ilhamın Hz. Peygambere de yapıldığını düşünerek, kendisi için “*mecnûn*”,¹³⁰¹ “*kâhin*”,¹³⁰² “*büyücü, büyülenmiş*”,¹³⁰³ “*şair*”¹³⁰⁴ diyorlardı. Kur’an ise müşriklerin cinlerden ilham alındığı iddialarını kesin bir dille reddetmekte¹³⁰⁵ ve Hz. Peygamberin Allah’tan vahiy aldığını ve bu vahyi tebliğ ettiğini beyan etmektedir.¹³⁰⁶

Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki cinlerin ve şeytanların insanlara çarpacaklarına, delirteceklerine dair düşünce eski kültürlerden tevarüs etmiş olmalıdır. Bu inancın Cahiliye kültüründe toplum tabanında oldukça yaygın olduğu

¹²⁹⁷ Sâffât 37/65

¹²⁹⁸ Buhârî, “Tıb” 47, 49, 50: “Bedü'l-halk” 11; “Edeb” 56; “Deavât” 58.

¹²⁹⁹ Bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/325-328.

¹³⁰⁰ Bkz: Divanu İmruu'l-kays, s.33.

¹³⁰¹ el-Hicr, 15/6; Sâffât, 37/36; Duhan, 44/14; el-Kalem, 68/51.

¹³⁰² el-Hâkka, 69/42

¹³⁰³ el-İsrâ 17/47; el-Furkan, 25/8; ez-Zâriyat, 51/39, 52.

¹³⁰⁴ Sâffât 37/36; el-Enbiya, 21/5; et-Tûr 52/30.

¹³⁰⁵ Yâsin 36/69; et-Tûr 52/29; el-Kalem, 68/2; el-Hâkka, 69/41; et-Tekvîr, 81/22.

¹³⁰⁶ eş-Şuârâ, 26/210-212.

bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Buna göre İslam'ın neş'et ettiği sıralarda cinlerin insanları çarpabileceği, yeni doğmuş çocuklara zarar verebileceği gibi inançlar bulunuyordu. Cahiliye döneminden kalma bu inançta yeni doğan çocuğu cin çarpmasından korumak amacıyla yastığının altına bir ustura konuyordu. Nitekim böyle bir olaya şahit olan Hz. Aişe, usturayı oradan atmış ve Hz. Peygamberin bu tür hurafelerden hoşlanmadığını belirtmiştir.¹³⁰⁷ Başka bir olayda ise müşriklerin Hz. Peygamber için mecnûn/deli demeleri nedeniyle Ezd kabilesinden Dımâd adlı bir kişinin Peygamberimize gelerek Allah Rasulü'ne cin çarpması dolayısıyla nefes edebileceğini, bir nevi günümüzde nefesim kuvvetli iddiasında bulunan kişiler gibi davrandığını görmekteyiz. Ancak Hz. Peygamber ile konuştuğundan sonra bu kişinin Müslüman olduğu belirtilmektedir.¹³⁰⁸

Günümüzde bazı hastalıkların cinler vasıtasıyla gerçekleştiği ve bu sebeple hasta kişilerin cinci, üfürükçü gibi birtakım kişilere götürülmesi oldukça revaçta olan bir hadisesidir. Sözgelimi günümüz tıp ilminde Tourette Sendromu (TS) olarak bilinen hastalığı örnek vermek mümkündür. Bu hastalığa baktığımızda kişide istemsiz ve tekrarlayan hareketler (tikler) veya sesler çıkarmaya neden olan nörolojik kalıtsal bir rahatsızlık olarak ortaya çıkmaktadır. Kadınlara oranla erkeklerde daha çok görülen Tourette Sendromu genellikle 2 ile 15 yaş arasında ortaya çıkar. İlk defa 1985 yılında Fransız Doktor Gerard Gilles de La Tourette tarafından tanımlanan hastalık, halk arasında *kendini tutamama, ani bağırma ve tik hastalığı* olarak bilinir. Hastalığın şiddeti kişiden kişiye değişmekle beraber, kişinin devamlı başını veya uzuvlarını sallaması, zıplama, bağırma, ani hareketler, çılglık atma, aynı hareketleri/cümleleri çok sayıda tekrarlama gibi belirtiler göstermektedir. Bunun yanında Tourette hastalığı olan kişilerde yaygın olarak anksiyete, dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu (DEHB), obsesif kompulsif bozukluk/davranışlar (OKB) gibi nöropsikolojik durumlar da görülmektedir.¹³⁰⁹ Halk arasında bu ve buna benzer hastalıklar tarih boyunca farklı anlaşılmış ve bilimsel araştırmalar bu hastalıkları

¹³⁰⁷ Buhârî, **el-Edebü'l-Müfred**, 2/314-315, no: 410/912.

¹³⁰⁸ Müslim, "Cum'a", 46/868; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/302.

¹³⁰⁹ Tourette hastalığı ile ilgili bir araştırma için bkz: Ayşegül Barak- Çiçek Hocaoglu, "Erişkinde 'Tourette Bozukluğu': Bir Olgu Sunumu", **Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi**, 16, (3/2019), s. 573-576. Ayrıca bkz: Devrim Akdemir- Dilek Ünal, "Tourette Sendromunun Nörobiyolojisi" **Türk Psikiyatri Dergisi**, 27, (4/2016), s. 275-285.

tanımlayınca kadar, bunlar cinlerle ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle de bu tür hastalıklara sahip kişiler, kendilerine cin musallat olduğu inancından hareketle cinlerle irtibat halinde olduklarını iddia eden kişilere götürülerek, şifa bulunmaya çalışılmıştır. Nitekim bu durum günümüzde de hala devam etmektedir.

Akıl hastalıkları özelinde cinlerin bir kimseyi tahakkümü altına alması, onun irade ve aklını ele geçirmesi, onunla beraber yiyip-içmesi, kişinin eşyle onunla birlikte cinsi münasebette bulunması¹³¹⁰, evladına ortak olması¹³¹¹ mümkün değildir.

¹³¹⁰ Cinlerin insanlarla ilişkiye girmesiyle alakalı olarak birçok olay anlatılmaktadır. Cinlerle alakalı bir eser kaleme alan Bedrettin Şiblî, cinlerle nikâhın mümkün ve caiz olduğunu kabul etmekte, buna delil olarak da İmam Mâlik’le ilgili şu olayı anlatır; İmam Mâlik b. Enes’e Yemen’den bir grubun mektup yazdığını ve “*Cinlerden bir adam var. Bizden kız istiyor. Helal yoldan evlenmeyi arzu ettiğini iddia ediyor, ne dersiniz?*” İmam Mâlik: “*Bunda dinen bir sakınca yoktur. Fakat ben bunu hoş karşılamıyorum. Çünkü bir kadın cinden hamile kaldığı zaman, bu çocuk kimdendir? diye sorduklarında, “Cindendir” diye cevap verecektir. Bu yüzden Müslümanlar arasında fesad ortaya çıkacaktır.*” şeklinde cevap verir. Şiblî, İmam Mâlik’in *bunda dinen bir sakınca yok* sözünden cinlerle ilişki yaşanabileceğini kabul ettiğini belirtmektedir. (Zeynelabidin b. İbrahim b. Nuceym el- Mısri, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir ala Mezhebi'l-İmam A'zam Ebi Hanife en-Nu'mân**, Mısır, 1322, s. 131; Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, 92, 101.) Buna benzer birçok örnek için bkz. Şiblî, **Âkâmü'l-Mercân**, s. 98; Demiri, **a.g.e.**, 1/302. Şiblî’nin İmam Mâlik hakkında dediklerini Mâlikî ekolündeki nikâhın şartları açısından incelediğimizde ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Zira Mâlikî mezhebinde nikâh akdinin geçerlilik şartları, sedd-i zerâi prensibi çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre nikâhın sıhhati için tarafların rızasının bulunması, velinin izni, akdin şahitler huzurunda gerçekleşmesi ve ilan edilmesi esas kabul edilmiştir. Tarafların hür iradeleriyle icap ve kabulde bulunmaları mutlak bir şart olmakla birlikte, özellikle kadın için velisinin izni, onun hileli ve kötü niyetli evliliklerden korunmasına yönelik bir tedbir olarak zorunlu görülmüştür. Nikâhın aleniyet kazanması, akdi gayrimeşru birlikteliklerden ayıran en temel unsur kabul edildiği için en az iki adil şahit huzurunda gerçekleştirilmesi ve toplumda duyurulması şart koşulmuştur. Mehir, evliliğin temel unsurlarından biri olarak önemli bir yere sahiptir. (Vehbe ez-Zuhaylî, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh**, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1989, 7/114-118.) Buna göre İslam âlimleri, cinlerle insanların evlenmelerinin cins farklılığından dolayı mümkün olmadığını, Kur’an’dan deliller getirerek ifade etmişlerdir. Bu durumda İmam Mâlik’in bu delilleri bilmemesi düşünülemez olduğundan, ona nispet edilen “*cinlerle evlilikte dinen bir sakınca görmediği*” yönündeki fetvanın sıhhati şüphelidir. Nitekim aynı rivayette İmam Mâlik’in, böylesi bir evliliğin zinaya düşen kadınlar için “*çocuğun babası cindir*” diyerek hukuki sorumluluktan kaçma aracı hâline geleceğini, bunun da toplumda fesadın ve ahlaki çöküntünün yayılmasına sebep olacağını dile getirdiği nakledilmektedir. Dinen caiz olan bir fiilin toplumsal yarara hizmet etmesi beklenirken, fesada yol açacak hususların meşru sayılması mümkün değildir. Ayrıca cinlerin ruhanî, insanların ise cismanî varlıklar oluşu, her iki türün evlilik ve nesil devamı gibi fiilleri gerçekleştirmesini yaratılış bakımından imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâlik’e nispet edilen bu fetvayı doğru kabul etmek, cinlerle nikâhın caiz ve mümkün olduğuna delil getirmek isabetli görünmemektedir. Vele ki fetva sahih olsa dahi tarih boyunca cin-insan evliliğiyle ilgili anlatılan kişisel deneyimler dışında sahil ve sağlam bir uygulamanın bulunmaması, İmam Mâlik’in görüşünün isabetli olmadığını göstermektedir.

¹³¹¹ Evlatlara ortak olma meselesini açmamız gerekirse kimi alimler birtakım rivayetleri ve “*Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağırınla ayart! Süvarilerinle yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlatlarına ortak ol, kendilerine vaade bulun. Zaten şeytan insanlara aldatmadan başka bir şey vaad etmez.*” (el-İsra, 17/64) ayetini yorumlayarak, şeytanın kişi eşyle cinsi münasebet öncesi besmele çekmediğinde, kişinin cinsi uzvuna hulul ederek beraber cima edeceğini (bkz. Şiblî, **Âkâmu'l-Mercân**, s. 91. Ayrıca 1209.dipnota bakınız.) iddia etmişlerdir. Dolayısıyla yukarıdaki ayeti de bu şekilde yorumlamışlardır. Ancak müfessirlerin çoğu ayeti bu

Bu hususlar hakkında delil olarak öne sürülen ayet ve hadislerle ilgili gerekli değerlendirmeyi daha önce yapmakla beraber, özellikle hadislerin bir kısmının ya mevzu ya da zayıf olduğunu belirtmek gerekir.¹³¹² Cinlerin bir kimseyi emri altına alması ve aklını ele geçirmesi de hem sünnetullahı hem de Kur'an'a aykırıdır. Zira Kur'an, şeytanın insan üzerinde tahakkümünü açık bir şekilde reddetmektedir.¹³¹³ İslam alimleri de şeytan ve cinlerin insanların akıllarını ifsat etme, delirtme güçlerinin olmadığını belirtmişlerdir.¹³¹⁴ Ancak tarih boyunca İslam dünyasında cinlerin ve şeytanların insanları delirttiği, akıllarını izale ettiği gibi görüşler mevcut olmuştur. Hatta kimi İslam alimleri cinlerle cinsi münasebeti bile mümkün görmektedir. Bu konu hakkında delil getirilen rivayete göre Hz. Peygamber halleri farklılaşan kimseler anlamında “*el-muğarrabûn*” (المغربون) ifadesini kullanmakta ve ardından bu kimseleri “*kendilerinde cinlerin ortak olduğu kişiler*” olarak açıklamaktadır.¹³¹⁵ Ancak rivayette bulunan rivayetlerden iki tanesinin problemlili olması ve muhaddisler tarafından hadisin zayıf kabul edilmesi bir yana¹³¹⁶, rivayette geçen “*el-muğarrabûn*” Arapça “*yalnız kalanlar, garip kalanlar*” anlamından hareketle modern tıp açısından şizofreni, bipolar, otizm ve melankoli gibi hastalık durumlarını akıllara getirmektedir. Zira bu tür hastalıklarla mücadele eden kişilerin dış dünyadan soyutlandıkları, gerçeklik algısını yitirdikleri, konuşmadıkları, kendilerinin dışarıdan etki altında olduklarına inandıkları, yaptıkları tüm eylemlerin kendileri tarafından yapılmadığı ve dışarıdan kontrol edildiklerini düşündükleri belirtilir. Ayrıca bu tür

şekilde anlamamış, “*evlatlarına ortak olmak*” ifadesinden çocukların anne-babalar tarafından kafir olarak yetiştirilmesi (Nitekim Mekkeli müşrikler çocuklarına Abdüllât, Abdülzâ gibi isimler koyuyorlardı), kız çocuklarının diri diri gömülmesi, annelerinin zina yapması veya zina yoluyla çocuğun doğması şeklinde anlamışlardır. Kanaatimizce de isabetli olan budur. (Bkz. Taberî, **Câmi'u'l- Beyân**, 15/119-121; Kurtubî, **el-Câmi'**, 10/289; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 21/6-7; İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 3/50)

¹³¹² Örnekler için bkz. Ebû Davud; “Edeb”, 116/5107; Şibli, **a.g.e.**, s. 91; Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Âynî, **Umdetü'l-Kari li Şerhi Sahihi'l-Buhari**, Beyrut, ts., 20/152.

¹³¹³ el-Hicr, 15/42; el-İsra, 17/65. Her ne kadar bu reddetme Kur'an bağlamında esas olarak inanç ekseninde ele alınıyor olsa da şeytanın bireyin inancına müdahale edebilme imkânının doğrudan reddi, aynı zamanda onun insanın bedenine de zarar veremeyeceğine dair dolaylı bir delalet olarak değerlendirilebilir.

¹³¹⁴ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 14/54; Ferra, **el-Mu'temed**, s. 174.

¹³¹⁵ Ebû Davud, “Edeb”, 116/5107.

¹³¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl**, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Mısır, 1963, 4/612; Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalani İbn Hacer, **Tehzibü't-Tehzib**, Beyrut, 1991, 2/115, 6/625.

hastalığa sahip kişilerde konuşmama, içe kapanıklık, bitkinlik, halsizlik ve sürekli kederli olma hali vardır.¹³¹⁷

Günümüzde hala modern tıp bu hastalıkların tam olarak sebeplerini bulamamıştır. İnsanın tabiatı itibarıyla künhüne vakıf olamadığı durumları gaybî varlıklara nispet etme gibi bir tavrı vardır. Ancak bu tür hastalıklarda her hastaya göre durum değişiklik arz etmektedir. Ayrıca bu durumları cinlerin yaptığına inanmak, mahiyeti bilinmeyen varlıkların sebep olduğunu kabul etmek, bu hastalıkların sebep ve tedavi metotlarını tıp ilmi dışında aramak anlamına gelir. Ruh-beden ilişkisinin günümüz tıbbi açısından kabul edildiği ve bedende herhangi bir arıza olmasa bile kişinin rûhen hastalanabileceği kabul edilmektedir.¹³¹⁸ Buradan hareketle bu hastalıkları gaybî varlıklara bağlayıp fiziki alemdeki hadiseleri metafizik alemle ilişkilendirmek uygun değildir. Buna göre yukarıda bahsi geçen hadisteki cin kavramını metafizik anlamdaki varlıklar olarak anlamak uygun olmasa gerektir. “*el-Muğarrabûn*” lafzıyla kastedilenin bahsettiğimiz hastalıklara sebep olan ve nedeni bilinmeyen durumlar olması daha muhtemeldir. Bununla beraber şizofreni, melankoli gibi durumların sebeplerinin bilinmemesi nedeniyle Hz. Peygamber tarafından cin lafzı kullanılmış olabilir. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi hadisin zayıf olduğu ve bazı ravilerinin de tenkit edildiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

3.2.4.2. Bulaşıcı Hastalıklar ve Cin İlişkisi

Bilindiği gibi cin kelimesi görülmeyen tüm varlıklar için kullanılan genel bir ifadedir. Bu görülmeme durumu varlığın duyu organlarımıza kapalı olması şeklinde gerçekleşeceği gibi, görülmeye mâni olan bir engelin bulunması veya duyu organlarının sınırlı olmasından dolayı da meydana gelebilir. Bu itibarla insanlığın mikro dünyadan bihaber olduğu ve mikroskobun henüz keşfedilmediği bir dönemde Hz. Peygamber çeşitli durumlardan bahsederken, özellikle de hastalıklarla ilgili “*cin ve şeytan*” ifadelerini kullanması, mikrop ve bakterilerin varlığına ve etkilerine işaret

¹³¹⁷ Orhan Öztürk- Alaattin Uluşahin, **Ruh Sağlığı ve Bozuklukları**, Nobel Tıp Kitabevleri, Ankara, 2022, s. 426-447; Enver Koroğlu, **Klinik Psikiyatri**, HYB Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 304-325; Âdem Ataman (Ed.), **Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim**, Vize Yayıncılık, Ankara, 2022, s. 125-148.

¹³¹⁸ Bessel van der Kolk, **Vücut Kayıt Tutar: Travmanın İyileşmesinde Beyin, Zihin ve Beden**, 3. Baskı, Nobel Yaşam Yayınları, İstanbul, 2022, s. 85-112; Gabor Maté, **Vücudun Hayır Diyorsa: Hastalıkların Psikolojik Kökleri**, 2. Baskı, Butik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 65-130; Enver Koroğlu, **Psikosomatik Hastalıklar ve Tedavisi**, HYB Yayıncılık, Ankara, 2020, s. 17-49.

ettiğini akla getirmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamberden nakledilen bu rivayetlerde, cin ve şeytan kavramlarıyla gaybî varlıkların yanında mikropların da kastedildiğini anlamak mümkündür. Nitekim hadislerde; su ve yiyecek kaplarının ağızlarının kapatılması, evlerde bırakılan çöplerin şeytanların toplanma yerleri olacağı, taûn/vebâ hastalığının cinlerin dürtmesi olduğu, esnerken şeytanın ağızdan gireceği ve sabah uyanınca kişinin genzinde şeytanın gecelediği gibi durumlardan bahsedilmektedir.¹³¹⁹

Yine Hz. Peygamberin kapların ve tulumların kapatılmasını emretmesi, yılda bir gece vebânın indiğini belirtmesi ve açık kaplara girdiğini söylemesi de dikkat çekicidir.¹³²⁰ Burada yılda bir gecedan kastın bazı hastalıkların belirli dönemlerde daha fazla yaygınlık kazandığına dikkat çekilmek için belirtildiğini söylemek de mümkündür. Zikrettiğimiz hadislerin günümüz bilimi açısından daha anlamlı hale geldiği ortadadır. Zira günümüzde şeytan ve cin lafızları yerine hastalıklara sebep olan varlıklar için, bakteri ve virüs kavramlarının kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Hatta bilim adamları her bir hastalığa sebep olan mikroba özel isimler de vermektedirler. Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi çeşitli rivayetlerde cin ve şeytan lafzıyla geçen her ifadenin özel manada anladığımız gaybî varlıklar olamayacağı, duyu idrakine kapalı veya gözle görülmeyen fiziki varlıkların da kastedildiği söylenebilir. Bu itibarla da gözle görülmemeleri dolayısıyla mikropların da en azından bilimsel gelişmelerin olmadığı dönemler için cin olarak telakki edilmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Ancak günümüzde teknoloji ve bilimin geliştiği bir dönemde, bu tür rivayetleri sadece literal anlamıyla anlamaya çalışmak ve rivayetlerdeki ifadeleri gaybî varlıklara hasretmek isabetli olmasa gerektir. Ayrıca böyle bir durumun bilimsel veriyi hayatının eksenine yerleştiren çağın insanına izah edilmesi de oldukça güçtür. Hatta böyle bir literal okumanın, din karşıtı düşünce akımlarınca İslam dinine bir eleştiri olarak dönmesine sebep olacağı da aşikardır. Ancak tüm bunlardan sonra Hz. Peygamberin cevâmiu'l-keîm olma vasfı da göz önüne alındığında bir tevriye olarak bu rivayetlerde hem cin ve şeytanların hem de

¹³¹⁹ İlgili rivayetler için bkz. Buhari, "Bed'ül-Halk", 11; Müslim, "Zühd", 57, 58, 59; "Taharet", 23; Nesâî, "Taharet", 73/90; "Eşribe", 96; Ebû Dâvud, "Eşribe", 22; Tirmizî, "Et'ime", 15; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/301, 306, 319, 386, 4/395,413; İmam Mâlik, **Muvatta**, "Sıfatü'n-Nebî", 10/21.

¹³²⁰ Müslim, "Eşribe", 99.

mikropların kastedildiğini söylemek de mümkündür. Zira zikrettiğimiz iki varlık grubunun da insanlara zarar verme gayelerinin bulunması bu yaklaşımın da mümkün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla rivayetlerde kastedilen bu varlıklardan birinin bulunması, ötekinin bulunmasına engel değildir.

Birçok hadis kaynağında ta'n ve tâûn ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir; “*Ümmetimin yok olması, ta'n ve tâûn iledir.*” buyurunca, Ashab tarafından: *Ta'n'ın ne demek olduğunu biliyoruz, peki tâûn nedir?* diye sorulur. Bunun üzerine Allah Resulü (sav) şöyle buyurur: “*Cin(ler)den olan düşmanlarınızın (sancı veren) dürtmesidir ki, bütün şehitlerde bulunur.*”¹³²¹ Yine başka bir rivayette şu şekildedir: “*Nebi (sav) Tâûn'u zikretti ve Cin(ler)den olan düşmanlarınızın dürtmesidir(vahz) ki, bu Müslümanın şehadetidir.*” dedi.”¹³²²

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu hadislerde geçen bazı kelimeleri tahlil etmekte fayda mülhaza ediyoruz. Yukarıda bahsedilen hadislerde geçen ta'n, tâûn ve vahz kelimeleri meselenin anlaşılması için oldukça önemlidir. Ta'n, Arapça “*mızrakla yaralamak, öldürmek*” anlamlarına gelmektedir.¹³²³ Dolayısıyla ta'nda dışarıdan bir hareket vardır. Tâ'ûn, ta'n kelimesinden türemiş olup “*bulaşıcı ve öldürücü ateşli hastalık*” anlamlarına gelmektedir. Bir hadiste tâ'ûn şu şekilde tarif edilmektedir: “*... Tâ'ûn, develerde çıkan (ve onların ölümlerine sebep olan) bezler gibi bezelerdir ki, koltuk altlarında, burun ve karın yumuşaklarında ortaya çıkar.*”¹³²⁴ Tâ'ûn'nun hadisteki bu tarifi bugünkü modern bilimlerde vebâ için yapılmaktadır. Zira vebâ; hıyarcıklı, septisemik ve pnömanik olmak üzere üç türü olan bir hastalıktır. Hadiste bahsi geçen vebâ türü hıyarcıklı vebâdır. Nitekim bu hastalık “*yersinia pestis*” adlı bir bakterinin fareleri, sıçanları ve köpekleri enfekte etmesi sonucu ortaya çıkmakta, ardından bu canlıların vücutlarında taşıdıkları pireler vasıtasıyla diğer canlılara bulaşmaktadır. Pirelerin ısırığı sonucu enfekte olan canlının lenf bezleri şişmekte, kasık, bacak ve koltuk altlarında hıyarcık denilen

¹³²¹ عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَنَأُو أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ» فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَا، فَمَا نَسْهَادَةُ الطَّاعُونَ؟ قَالَ: «وَحَزُّ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجَنِّ، وَفِي كُلِّ شَهَادَةٍ» Nesâî, “Cenâiz”, 108; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/395.

¹³²² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/413.

¹³²³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, 13/265-266.

¹³²⁴ Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyutî, **el-Câmiu's-Sagîr**, Beyrut, ts., hadis no: 5333 (Taberânî'den naklen).

şişkinlikler oluşmaktadır. Şişliğin patlatılıp, sıvının dışarı akıtılması sonucu hasta kurtulabilmektedir. Ancak bu durum gerçekleşmediği takdirde hastada şişliğin görülmesinden itibaren üç gün içerisinde kişi hayatını kaybetmektedir.¹³²⁵ *Vehz* (وخذ), kelimesini incelediğimizde “*dürtmek, dürtme sonucu öldürmek, batırmak, yaralamak*” anlamlarına gelmektedir. Hadiste tâ’ûn/vebâ salgınının nedeni olarak *vehz*, yani “*cin dürtmesi*” olduğu belirtilmektedir. Dikkat çekici bir hususta *vehz* ve ta’n kelimelerinin manaları ile alakalıdır. Zira gerek ta’n gerekse de *vehz* kelimelerinin ikisi de “*dürterek yaralamak, dürterek öldürmek*” anlamlarını içerir. Birinde dışarıdan bir nüfuz varken(ta’n), diğeri nüfuz etmeksizin yaralama, öldürmeyi(*vehz*) içerir.¹³²⁶ Dolayısıyla bu hastalık *vehz* kelimesinin anlamında da olduğu gibi¹³²⁷ adeta kılıç veya mızrakla dışarıdan açılan yara ve kanamalara benzer bir şekilde vücudun iç tarafında yaralar meydana getirmekte ve iç kanamaya sebep olmaktadır.¹³²⁸ Bu itibarla Hz. Peygamberin karantinayı emretmesi¹³²⁹ ve *وخذ* tabirini kullanması hem bulaşıcı özelliğini hem de vücuttaki etkilerini bildiğini göstermektedir.

Meallerini verdiğimiz hadislerde vebânın/tâûnun nedeninin “*cinlerin dürtmesi*” olarak belirtilmesi ve modern bilimin gelişimine kadar olan süreçte gözle görünmeyen canlıların “*cin*” kavramıyla ifade edilmesi, cinlerin hastalık bulaştırdığı şeklinde anlaşılmıştır. Bu daha önce de belirttiğimiz *cin* kelimesinin genel manasıyla uyumlu bir kullanımdır. Ancak her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber gönderildiği toplumla anlayacakları bir dil ve seviye ile iletişim kurmuştur. Kendi döneminde yaşamış olan insanlara yüzyıllar sonra keşfedilecek bakteri ve virüs gibi canlılardan direkt olarak bahsetmesi, hitap ve muhatap ilişkisiyle bağdaşan bir durum değildir. Başka hadislere baktığımızda da insana zarar veren çeşitli şeyler için “şeytan” tabirinin kullanıldığını görmekteyiz.¹³³⁰ Bu da o dönem için muhatap kitlenin şeytan ve cin denilince korktukları, kendisinden imtina

¹³²⁵ William H. McNeill, **Veba ve İnsanlık: Bulaşıcı Hastalıkların Tarihi**, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 133-165; Mark Harrison, **Hastalıklar Tarihi: Antik Çağ’dan Günümüze Salgınlar**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 97-114; Özlem Genç, “Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını Ve Ortaçağ Avrupa’sına Etkileri”. **Tarih Okulu Dergisi** 2011/X (Aralık 2010), s. 125, 126.

¹³²⁶ Muhammed Abdurraûf el-Münavî, **Feyzu’l-Kadîr**, Beyrut, ts., 4/288.

¹³²⁷ Münavî, **a.g.e.**, 4/288.

¹³²⁸ McNeill, **Bulaşıcı Hastalıkların Tarihi**, s. 133-165; Harrison, **Hastalıklar Tarihi**, s. 97-114.

¹³²⁹ Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 92-94, 98, 100.

¹³³⁰ Örneğin bkz: Buhârî, “Salât”, 100; Müslim, “Salât”, 258; Beyhakî, “Şuabu’l-Îmân”, 5/74-75.

ettikleri varlıklar olması dolayısıyla son derece yerinde bir kullanımdır. Vebâ veya tâûn ile ilgili “*Yiyecek kaplarını sıkıca kapatın. Tulumu da iyice bağlayın. Çünkü yılın bir gecesinde vebâ iner. Kapağı kapalı olmayan her kabin ve ağız bağlı olmayan her tulumun içine girer.*”¹³³¹ rivayeti de kanaatimizi desteklemekte ve Hz. Peygamberin bu uyarılar vasıtasıyla Müslümanların mikrop ve hastalıklara karşı korunmasını amaçladığı söylenebilir. Yine Hz. Peygamberin taûn hastalığının bulunduğu yere girilmemesi, bulunan kişilerin de oradan çıkmamasını buyurması, hastalığın bulaşıcı olduğuna bir işarettir.¹³³² Koruyucu hekimlik açısından Allah Rasulü’nün hadislerde birçok tavsiyede bulunması da bu kanaatimizin yerinden olduğunu göstermektedir. Buna göre; kapların, dağarcıkların (tulukların) örtülmesi,¹³³³ esnemenin şeytandan olduğu ve esneme esnasında ağzın kapatılması (esnemenin engellenmeye çalışılması) aksi halde şeytanın kişinin ağzına gireceği,¹³³⁴ sabah uyanınca şeytanın gecelemesi dolayısıyla burnun (genzin) temizlenmesi,¹³³⁵ sakalların hilallenip, tırnakların kesilmesinin şeytanın etle tırnak arasına girmesi sebebine bağlanması¹³³⁶ gibi rivayetler Hz. Peygamberin temizliği özellikle şeytanla ilişkilendirerek mü’minleri uyardığını göstermektedir. Günümüz Müslümanına düşen görev ise cin ve şeytan gibi rivayetlerde bahsi geçen varlıklardan korkmak yerine, Allah Rasulü’nün bu tavsiyelerine uymaktır.

Tüm bunlardan sonra rivayetlerde yer alan bazı bilgilerin modern bilim ışığında mikrop ve bakteri olarak yorumlanabilmesi mümkündür. Ancak bu durum, aynı rivayetlerin gaybî varlıklar olan cinlere de işaret etmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Zira fizik âlemde mikroorganizmaların varlığının tespit edilmiş olması, aynı mekânda gaybî varlıkların bulunmasını imkânsız kılmaz. Dolayısıyla günümüz insanına Hz. Peygamber’in tavsiyelerinin modern bilim verileriyle açıklanarak aktarılması isabetli bir yöntem olmakla birlikte, söz konusu rivayetlerin hem mikrop ve bakterilere hem de cin ve şeytanlara işaret ettiği yönünde

¹³³¹ Buhârî, “Eşribe”, 22, “Bed’ü'l-Halk”, 11, 14, “İsti’zân”, 49, 50; Müslim, “Eşribe”, 99.

¹³³² Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 92-94, 98, 100.

¹³³³ Buhârî, “Eşribe”, 22, “Bed’ü'l-Halk”, 11, 14, “İsti’zân” 49, 50; Müslim, “Eşribe”, 96-99.

¹³³⁴ Müslim, “Zühd”, 56, 57, 58, 59; Tirmizi, “Salât”, 273/370; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/397, 517.

¹³³⁵ Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 11; Müslim, “Tahâret”, 23; Nesâî, “Tahâret”, 73/90; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/352.

¹³³⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/60.

bir değerlendirme yapmak da mümkündür. Zira bilim eldeki verilerle fiziki alem hakkında sınırlı bilgiler verebilmesine karşın, peygamber fiziki alemin yanında gayb alanı hakkında da bilimin söz söyleyemediği bilgiler vermektedir.

3.3. Büyü ve Sihir Bağlamında Cin Algısı

3.3.1. Büyü ve Sihrin Mahiyeti

İnsanoğlu tarih boyunca güç yetiremediği durumları ortadan kaldırmak amacıyla çeşitli ritüeller yapmıştır. Birinci bölümde belirttiğimiz gibi genelde sihir ve büyü iç içe geçmiş iki kavram olmakla beraber, sihrin daha genel, büyüün ise onun bir çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla her büyü sihirdir ancak her sihir büyü değildir demek mümkündür. Bu uygulamaların mahiyetine baktığımızda kültürden kültüre çok çeşitli isimlerde ve birçok farklı şekillerde sihir ve büyüün yapıldığı müşahede edilmektedir. Bu tür uygulamaların cinlerle ilişkili olarak yapılanları mevcut olduğu gibi, cinlerin kullanılmadığı sihir çeşitleri de bulunmaktadır.

Cinler ve insanlar arasındaki ilişki oldukça netameli bir konudur. Zira Kur'an'da cinlerin nâr-ı semûndan¹³³⁷ yaratıldıklarının belirtilmesi konunun çok farklı boyutlara ulaşmasına neden olmuştur. Bundan hareketle de semûmla aynı kökten türeyen gözenek anlamına gelen semm kelimesi,¹³³⁸ bu gaybî varlıkların insan bedenine girerek kişiyi zehirleyip ve onu yakacağı yorumlarına neden olmuştur. Dolayısıyla insan bedenine girip, ona zarar vermesi mümkün olduğuna göre, bu varlıkların istihdam edilerek gelecekte haber alma ve birtakım sihir ve büyü uygulamalarında kullanılmalarının da mümkün olduğu ileri sürülmüştür.¹³³⁹

Sihir kendisinde hak olanı batıl, batıl olanı ise hak gösterme çabası olduğu için semavi dinler tarafından zemmedilmiş ve yasaklanmıştır. Zira sihrin mahiyetine baktığımızda, genelde esrarengizlik, gizem, dış görünüşünde bir cazibe, albeni, hile ve kötü niyet bulunmaktadır. Bu itibarla da sihrin bizzat ilahi irade ile meydana gelen bir olay olmadığı ve ortaya konulabilmesi için özel bir sebebinin olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu özel metot herkesçe bilinmediğinden sihir olağanüstü bir

¹³³⁷ el-Hicr, 15/27

¹³³⁸ İbn Manzûr, **Lisân**, 2/208.

¹³³⁹ Yazır, **Hak Dini**, 5/206-207; S. Ateş, **Tefsir**, 5/64.

durummuş gibi zannedilir. Dolayısıyla nedeni herkes tarafından bilinmeyen bir hakikat bile başkalarını kandırmak için kullanıldığında sihir olabilir. Bilim tarafından sebebi açıklanamayan, tek başına veya zincirleme bazı olaylar meydana getirmek sihir değildir. Ancak insanları aldatmak amacıyla bu tür durumlardan faydalanmak ve bu şekilde kişileri etki altına almaya çalışmak bu durumların sihir özelliği kazanmasına neden olur. Dolayısıyla sihrin temelinde imani ve ahlaki dejenerasyon yatmaktadır. Sihirbazlar felsefe, edebiyat, bilim, teknoloji, fizik ve kimya gibi alanlardaki bazı sırları kendi kötü niyetleri için kullanmaktadırlar. Bu sebeple geçmiş alimler “*domuzların boynuna cevâhir takmayın*” diyerek bu tarz kötü niyetli kimselerin çeşitli ilimlerin sırlarına vakıf olup, bunları kendi menfaatleri için kullanmalarını engellemek istemişlerdir.¹³⁴⁰

Sihirin bazı meşru durumlar için de kullanıldığı görülmektedir. Sözgelimi Hz. Peygamberin beyanı diğer bir ifade ile belîğ konuşmayı sihir olarak nitelendirmesi,¹³⁴¹ Ömer b. Abdülaziz’in karşısında belîğ ifadelerle konuşan birine karşılık, helal sihrin bu olduğunu söylemesi gibi örneklerden anlaşılmaktadır ki hakkı ortaya koyan edebi konuşmalar helal ve meşru sihir, hak ile batılı karıştıran veya hakkı batıl, batılıysa hak gösteren belîğ konuşmalar ise haram sihir türündendir.¹³⁴²

Sihir ve büyü uygulamalarına baktığımızda, genel olarak bu faaliyetlerin çıkış noktasının Mezopotamya bölgesi olduğunu söyleyebiliriz. Zira bölgede Sümer, Babil, Asur, Keldani ve Sabii gibi birçok medeniyet varlığını sürdürmüştür. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’in sihir meselesi ile alakalı olarak iki meleğin Babil’e indiğinden bahsettiği¹³⁴³ göz önüne alınırsa, bu uygulamaların Mezopotamya bölgesinden çıktığı görüşünün isabetli olduğu görülür. Bahsi geçen ayetle alakalı kaynaklarda birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetler incelendiğinde bir kısmının İsrailiyat türünden oldukları ve bir peygambere (Hz. Süleyman) yakışmayacak hadiseler barındırdıkları görülmektedir.¹³⁴⁴ Bununla beraber Hz. Süleyman’ın vefatından sonra sihirle alakalı

¹³⁴⁰ Bkz. Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, 1/51; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 3/205-206; Yazır, **Hak Dini**, 1/441- 442.

¹³⁴¹ Buhârî, “Nikah”, 47; Müslim, “Cum'a”, 47.

¹³⁴² Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, 1/51; Miras, **Tecrid-i Sarih**, 8/225- 226.

¹³⁴³ el-Bakara, 2/102.

¹³⁴⁴ Taberi, **Câmi'u'l- Beyân**, 1/445-446; İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, 1/135-136; Yazır, **Hak Dini**, 1/439; Miras, **Tecrid-i Sarih**, 8/229-230; Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrailiyat**, Ensar Neşriyat, Ankara, 1997, s. 136-137.

çeşitli bilgiler derlenerek Hz. Süleyman'a isnat edildiğiyle ilgili İbn Abbas'tan gelen bir rivayetin de bulunduğunu belirtmek gerekir.¹³⁴⁵ Zira Bakara Suresi 102. ayetin baş kısmında verilen bilgilerin de bu rivayetle uyumlu olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Hz. Süleyman'ın hayatındaki olağanüstü durumlar sonraki dönemlerde peygamberliği göz ardı edilerek veya görmezden gelinerek farklı şekillerde yorumlanmış, bu olağanüstülüklerin sihir vasıtasıyla meydana geldiği algısı oluşturulmuş, böylelikle de bir peygambere iftira atılarak sihirbaz olduğu düşüncesi ortaya atılmıştır. Kur'an-ı Kerim ise bu durumu reddetmekte, hatta bu şekilde inanan kimselerin şeytanların uydurup söylediklerine inandıklarını belirtmektedir. Devamında da Hz. Süleyman'ın kafir olmadığını, şeytanların ise sihri insanlara öğretmeleri dolayısıyla kafir olduklarını ifade etmektedir.¹³⁴⁶ Sihir, İsrailoğulları arasında meçhul bir durum değildir. Anladığımız kadarıyla Hz. Süleyman'ın hayatındaki harikulade olaylar, zaman içerisinde farklı bir boyuta evrilmiş ve Hz. Süleyman sihirbazlıkla ilişkilendirilmiştir. Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın ortaya koyduğu Hz. Süleyman portresi, Yahudiler tarafından benimsenmemiş ve Süleyman peygamberin sihirbaz bir hükümdar olduğu ve büyülerini mu'cize gibi gösterdiği ileri sürülmüştür. Kur'an'ın beyanıyla sihir yapmak küfür olduğundan dolayı Yahudilerin bu iddiaları doğru kabul edildiği takdirde Hz. Süleyman'ın da küfre düşmüş olması gerekirdi.¹³⁴⁷ Oysa Kur'an onların bu iddialarını yalanlamış, Hz. Süleyman'ın değil şeytanların küfre düştüğünü belirtmiştir.¹³⁴⁸

Sihir temel olarak üç grupta incelenmektedir. İlki Hz. Mûsâ'nın karşısına çıkan sihirbazların yaptıkları sihirdir ki bu kimselerin günümüzde illüzyonist denilen kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu sihir türünün göz boyama olduğu ile alakalı herhangi bir tartışmaya mahal yoktur. İkinci tür sihir ise Babil'e inen iki melekle alakalı konudur. Burada akla çeşitli sorular gelmektedir. Şöyle ki genel olarak sihre bakıldığında olumsuz bir faaliyet olduğu izlenimi vermektedir. Bu itibarla iki meleğin böyle kötü bir fiili insanlara öğretmesi ne kadar uygundur? Diğer bir husus sihrin genelinde sünnetullahı aşma, diğer bir ifadeyle Allah'a karşı bir

¹³⁴⁵ Bkz. Ateş, **a.g.e.**, s. 219.

¹³⁴⁶ Bkz. el-Bakara, 2/102.

¹³⁴⁷ Cessas, **a.g.e.**, 1/68; Yazır, **a.g.e.**, 1/440-441.

¹³⁴⁸ el-Bakara, 2/102.

faaliyet ortaya koyma çabası vardır. Bu sebeple melekler neden Allah'ın koyduğu yasalara karşı kullanılmak üzere insanlara bir bilgi öğretmiş olsunlar? Şeklinde bir soru akla gelmektedir. Ayetten anladığımız kadarıyla melekler direkt olarak insanlara sihir öğretmemekte, sihir olarak kullanılabilir bir bilgiyi öğretmektedirler. Zira bu bilgiyi öğretmeden önce kendilerinin imtihan vesilesi olduklarını ve öğrettikleri kişilerin küfre düşmemeleri için onları uyardıklarını. Bu bilgileri alan insanların ise ilk yaptıkları işin eşlerin arasını ayırmak olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴⁹ Üçüncü tür ise Felak ve Nâs surelerinde bahse konu olan sihir çeşididir. Ancak bu konuyu bir sonraki başlıkta işeyeceğimiz için, burada detaya girmiyoruz.

Geçmişten günümüze kadar pek çok topluluk sihirle ilgilenmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Yahudilerin sihir konusunda oldukça hünherli oldukları genel bir kabul haline gelmiştir. Bu konuda ün kazanan Yahudilerin aynı zamanda tarih boyunca en fazla eziyet çeken ve sürgünler yaşayan bir topluluk olması da oldukça dikkat çekicidir.¹³⁵⁰ Geçmişte sihir olarak kabul edilen pek çok şey bugün bilimsel metotlarla sebepleri açıklanabilmektedir. Eğer bugün dahi bir insanı sihir ve büyü yoluyla öldürmek mümkün olsaydı, dünyanın birçok bölgesine dağılmış çeşitli katliam ve soykırımlara uğramış Yahudilerin, sihir faaliyetleri vasıtasıyla bunu düşmanlarına tatbik etmeleri, böylelikle onların baskı ve zulümlerinden kurtulmaları gerekirdi. Ancak tarihsel süreç göz önüne alındığında durumun bunun tam aksi olduğu görülmektedir. Buna göre sihir yoluyla insanları öldürmek, onlara çeşitli zararlar vermekle ilgili iddialar, düşmanlarından savaş gibi birtakım yollarla doğrudan intikam alamayan, onların karşısına çıkamayan, yenilmiş kişi veya toplulukların düşmanlarını korkutmak, onların verebilecekleri zararlardan emin olmak amacıyla, bir çaresizlik sonucu sığımp-teselli bulmaya çalıştıkları bir durum olmalıdır. Zira sihrin tarihine baktığımızda ilkel topluluklarda yaygın olması, Yahudiler gibi birçok zulüm görmüş ve sürgünler yaşamış toplumlarda revaçta olması, semavi dinlerin bu tür uygulamaları yasaklamasına rağmen gizli gizli devam ettirilmesi bu kanaatimizi desteklemektedir. Öte taraftan bir insanı diriltmek veya

¹³⁴⁹ el-Bakara, 2/102.

¹³⁵⁰ Paul Johnson, **Yahudiler: Bir Halkın Tarihi**, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 197-321; Martin Gilbert, **Yahudilerin Tarihi: Antik Çağlardan Günümüze**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022, s. 345-610.

öldürmek Allah'ın iradesinde olan bir durumdur. İnsanın veya başka herhangi bir objenin bu eylemdeki rolünün sebep olmaktan öteye herhangi bir fonksiyonu yoktur. Buradan hareketle bir kimsenin herhangi bir meşakkate katlanmadan, gayret ve çabalamaya girmeden düşmanlarını mağlup etmesi veya ortadan kaldırması söz konusu değildir. Böyle bir düşünce Allah'ın evrene koyduğu yasalara yani sünnetullah'a da ters düşmektedir. Böyle bir şeyin mümkün ve caiz olduğunu kabul etmek, aynı zamanda Hz. Peygamber de dahil peygamberlerin düşmanlarıyla savaşa çıkmalarının, bunun için ordu tertip etmelerinin, bunun yanında tarih boyunca Müslümanların kendilerini tehlikeye atmaları ve şehit olmalarına gerek olmadığını gösterir. Dolayısıyla düşmanlarını daha kolay ve tehlikesiz olan sihir ve büyü yoluyla ortadan kaldırmaları akla daha uygundur. Aynı şekilde karşı tarafta bulunan düşmanlar da bu yolla Hz. Peygamberi, Müslüman liderleri ve komutanları bu yolla ortadan kaldırırlardı. Ancak baktığımızda Allah Rasulü düşmanlarına karşı ordusuyla beraber seferlere çıkmış, aynı şekilde düşmanlar da Hz. Peygamber ve ordusuyla çarpışmışlardır.¹³⁵¹

Sihir ve büyü uygulamalarının insanlık tarihi boyunca fiilen var olduğu, Babilliler döneminden beri bilinen ve birtakım çeşitleri uygulanan bir ameliye olduğu bilinmektedir. Buna göre akla şu soru gelmektedir; Sihir ve büyüünün insan veya eşya üzerinde bir etkisi var mıdır? Bu soruya net ve kesin bir şekilde cevap verilemediği müşahede edilmektedir. Daha önce bu başlık için sihri iki ana gruba ayırdığımızda ilk grubun göz boyama, çeşitli el çabuklukları ve yalandan ibaret olduğunu, ikinci grubun ise bazı bilimsel ve ilmi gerçeklere dayandığını bu itibarla da bu ilmi gerçeklerin suistimal edilmesiyle uygulandığını belirtmiştik. İlk gruptaki sihir veya büyüünün gerçekliğinin olmadığı ortadadır. İkinci gruba baktığımızda ise burada Allah'ın evrende yarattığı bazı kanunların özellik ve inceliklerinden faydalandığı, bu yasaların kötüye kullanımı sonucu küfre ve şirke alet edildikleri görülmektedir. Buna göre bazı ilmi gerçekleri içinde barındıran ikinci gruptaki sihrin ise kimi İslam alimleri tarafından tesirli olabileceği belirtilmiştir.

¹³⁵¹ Bkz. İbn Hişâm, **Sîret**, 2/216–276; Muhammed Hamidullah, **Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslamiyet**, 15. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 140-210.

İslam sihir ve büyü ile uğraşmayı büyük günahlardan sayarak açık bir tutum sergilemiştir. Bu sebeple sihir ve büyü hakkında çeşitli tarifler veren, eşyanın ve insanların üzerinde tesiri olduğu iddia edilen kimi sihirlerin hurafe mi yoksa gerçek mi olduğu tecrübe edilerek ortaya konulamamış, bu durum günümüze kadar müphem bir konu olarak gelmiştir.

Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ve Hz. Peygamberin bazı hadislerinden hareketle kimi İslam alimleri büyü'nün bir hakikati olduğunu, tesir ettiğini ve bunun şerrinden korunmak için Allah'a sığınmak gerektiğini söylemişlerdir.¹³⁵² Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'ten kimi alimlere göre ise büyü'nün ve sihrin bir hakikati yoktur.¹³⁵³ Bu anlayış insan hiçbir surette dokunmadan başkasına etki edemez düşüncesinin bir sonucu olmalıdır. Mu'tezile ve bahse konu Ehl-i Sünnet alimlerinin bu görüşünün kendi yaşadıkları dönemdeki bilimsel gelişmişlik düzeyinin günümüzdeki seviyeye ulaşmadığından dolayı, kişiye dokunmadan etki edilemeyeceğini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zira günümüzde lazer, kızılötesi, çeşitli radyo dalgaları ve radyasyon gibi bugün bildiğimiz kimi şeylerin insana ve eşyaya etki edebildikleri bilinmektedir. Ayrıca günümüzde pek çok araç ve gerecin uzaktan kumanda edilerek üzerinde tasarrufta bulunulduğu malumdur. Bu tür teknolojik gelişmelerin sihir olmadıkları, belirli fizik kanunları ve bilimsel açıdan sebepleri bilinen olgular oldukları ortadadır. Yine Ehl-i Sünnet alimlerinden bazılarının göre ise büyü vardır. Bu alimler bazı kimselerin isim ve rakamların özellikleri, riyazet ve uzlet gibi yollarla başka varlıklar üzerinde tesir yapabilecek konuma gelebileceklerini ileri sürmektedirler. Yine bu görüşte olanlar böyle kimselerin cinlerin şerli olanlarıyla iletişim kurup, onlar vasıtasıyla olağanüstü görünen şeyler yapabileceklerini kabul etmektedirler.¹³⁵⁴ Bu olağanüstü durumları yaratan ise elbette ki Allah'tır. Sihirbaz yaptığı uygulama ile bir olayın meydana geliş sebeplerini bir doğrultuda düzenlemektedir. Sihirbazın yaptığı uygulamadaki isimlere ve rakamlara o özellikleri

¹³⁵² Mâtürîdî, **Te'vilât**, 1/303-305; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 2/150; İbn Hazm, **a.g.e.**, 1/56.

¹³⁵³ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, **el-İntisâr**, thk. H. S. Nyberg, Dârü'l-Fünûn, Kahire, 1925, s. 88-90; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Mü'ellifîn**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1957, 13/408; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, 16/234-238. Zemaşerî, **el-Keşşâf**, 2/58-59; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 3/259-260; İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/42-44; İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 387-392.

¹³⁵⁴ Taşköprizâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, 1/398.

veren de Allah'tır. Dolayısıyla kişi ne yaparsa yapsın bu uygulamalarda asıl fail Allah'tır.¹³⁵⁵

Sihir ve büyü'nün bir hakikati olduğunu söyleyenlerin temel delillerinden birisi Bakara Suresi'nin 102. ayetindeki Hârût ve Mârût kıssasıdır. Ayette geçen “وَمَا” ifadesindeki “مَا” lafzını ism-i mevsul olarak kabul eden kimi alimler, ayetin devamının kimilerince nâfiye olarak anlaşılmasına imkân olmadığını ve ayetin siyakındaki “وَمَا يُعَلِّمَانِ” ibaresiyle uyumsuz hale geldiğini söylemektedirler. Buna göre bu ayetten meleklerin sihir öğrettikleri anlaşılmaktadır.¹³⁵⁶ Öte taraftan ayetteki “مَا” edatına nâfiye (olumsuzluk) anlamında anlayan İslam alimleri de bulunmaktadır.¹³⁵⁷ Ayete bu manayı verenlerin temel gayesi meleklerin insanlara sihir ve büyü öğrettikleri meselesini kabul etmemeleridir. Ancak kanaatimizce buna gerek olmadığı, ayette “يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ” (*Onlar(şeytanlar) insanlara sihri, iki meleğe indirileni öğretiyorlardı.*) buyurularak sihir ile meleklerle indirilen şeyin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre “وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ” meleklerle indirilen şeyin bizzat kendisi sihir değil, kötü insanlar tarafından küfre sebep olabilecek bir hakikat ve büyü'nün de dayanak noktası olan temel bir bilgi olmalıdır. Şeytanlar ise bu bilgiyi alıp sihir yapmak ve aynı zamanda insanların küfre düşmesi için onlara öğretmişlerdir. Melekler ise öğrettikleri bilginin bu şekilde de kullanılabilme ihtimalinden dolayı “*Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!*” demedikçe kimseye bu bilgiyi vermemektedirler. Şeytanlar ise bu bilgi ile insanlara sihir yapma yollarını öğretiyorlardı. Ancak indirilen bu bilgi sihir ve büyü'nün oldukça yaygın olduğu Mezopotamya bölgesinde sihir uygulamaları ve sihirbazların küfürlerine son vermek, aynı zamanda halkı saptırmalarını engellemek amacıyla indirilmiş olmalıdır. Bu itibarla büyü'nün mahiyeti, hangi sebepler zincirinde yapılan düzenlemelerle meydana geldiği ve Babil'deki sihirbazların şerrinden korumak amacıyla iki meleğe, özellikle Hasan-ı Basrî'nin başını çektiği diğer bir görüşe göre ise onlardan ilham alan iki hükümdara (melikeyn) ilham edildiği anlaşılmaktadır.¹³⁵⁸ Onlar da bu bilgileri sihirbazların otoritesini yok etmek,

¹³⁵⁵ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/213; S. Ateş, *Tefsir*, 1/209.

¹³⁵⁶ Bkz. Yazır, *Hak Dini*, 1/445-446; S. Ateş, *a.g.e.*, 1/206.

¹³⁵⁷ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/217; Yazır, *Hak Dini*, 1/445; S. Ateş, *a.g.e.*, 1/206.

¹³⁵⁸ Kur'an tarafından beyan edilen Hârût ve Mârût hakkında Hasan-ı Basrî, bu varlıkların iki melek değil kafir olan iki kişi olduklarını ifade etmektedir. Buna göre o, Bakara suresi 102. ayette geçen

küfrü ortadan kaldırıp tevhidi hâkim kılmak amacıyla ayette bulunan uyarıları da yaparak insanlara öğretmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Hârût ve Mârût günümüz açısından oldukça basit görülen olayların bile sihir olarak anlaşıldığı Mezopotamya bölgesinde, bazı olayların sebeplerini açıklamış ve bunları öğretirken de kötüye kullanmamalarını tembih etmişlerdir. Ancak hem Babil halkı hem de bir süre Babil’de bulunan Yahudiler bu bilgilere çeşitli hurafeler katmış ve zaman içerisinde birçok eklemeler yaparak çeşitli sihirler yapmışlardır.¹³⁵⁹ Aksi halde birçok sihir çeşidinin ortaya çıkmasını başka türlü açıklamak mümkün görünmemektedir.

Bunun yanında ayetteki “فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ” ibaresi de önemlidir. Kimi müfessirler “مِنْهُمَا” ifadesini Hârût ve Mârût’a atfetmişlerdir.¹³⁶⁰ Bu şekilde anlaşıldığında Hârût ve Mârût’tan karı ile kocanın arasını açacak şeyler öğrendikleri anlaşılır. Fakat “مِنْهُمَا” zamirinden Hârût ve Mârût’un değil, يُعَلِّمُونَ النَّاسَ ifadesindeki “السِّحْرَ” ve “وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ” ibarelerine atfedildiğini kabul eden İslam alimleri de bulunmaktadır.¹³⁶¹ Buna göre de ayetin manası “Şeytanların Hz. Süleyman hakkında uydurdukları şeylere uyan Yahudilerin, şeytanların öğrettikleri sihir ve Hârût ve Mârût’a indirilen bilgilerle eşlerin arasını ayırarak şeyler öğreniyorlardı” şeklinde olmaktadır.¹³⁶² Râzî’nin de belirttiği gibi Arap dilinde gramer kuralı olarak mâ lafzının kendisinden uzak olana değil de yakın olana atfedilmesi gereklidir.¹³⁶³ Bu itibarla ilk görüşün isabetli olduğunu, dolayısıyla bu kimselerin meleklerden öğrendikleri bilgiyi kötü amaçlı kullandıklarını söylemek daha isabetlidir. Bununla beraber ister şeytanlardan ister iki melekten talim edilsin, öğrenilen şeyin kötü bir amaç için (karı-kocanın arasını ayırma) kullanıldığı malumdur. Zira semavi dinlerin ve özellikle de son din İslam’ın sihir ve büyü gibi uygulamaları büyük günahlardan sayıp, kimi zaman bu uygulamaları yapanların kafir olduklarının beyan edilmesi¹³⁶⁴ ve yine İslam açısından boşanma konusuna “en

الْمَلَائِكِينَ (el-melekeyni) ifadesini, الْمَلَائِكِينَ (el-melikeyni) olarak kıraat etmektedir. (Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, thk. Şemrân el-Acelî, Müessesetu'l-Belâğ, Beyrut, ts., 71; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1420, 1/148)

¹³⁵⁹ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/217-218; Yazır, *Hak Dini*, 1/446; S. Ateş, *Tefsir*, 1/206-207.

¹³⁶⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/320, 496; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/282.

¹³⁶¹ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/235.

¹³⁶² Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/217-218; Yazır, *Hak Dini*, 1/449.

¹³⁶³ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 3/235.

¹³⁶⁴ el-Bakara, 2/102; Buhârî, “Vesâyâ”, 23; Müslim, “İmân”, 145.

sevilmeyen helal” olarak bakılması¹³⁶⁵, ayrıca Hârût ve Mârût’un melek oldukları kabul edildiği takdirde ve Kur’an-ı Kerim’in meleklerin çirkin fiiller işlemeyeceklerini beyanı¹³⁶⁶ gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Hârût ve Mârût’un doğrudan sihir öğretmedikleri kanaatindeyiz. Bu itibarla da bu iki varlıktan öğrenilen şeyin hem iyilik hem de kötülük (sihir) için kullanılmaya müsait bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu adeta birisine bıçak veren bir kimsenin onun tehlikeleri hakkında kişiyi uyarmasına rağmen, bireyin o aletle bir kişiyi öldürmesine benzer. Ayetin devamında “*Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi.*” beyanı ise Allah’a rağmen büyü veya sihir uygulamaları da dahil hiçbir şeyin kişiye zarar veremeyeceğini açıkça göstermektedir.

Sihir konusunu bir takım asılsız uygulama ve hurafelerden arındırıp Kur’an ve sünnet açısından düşündüğümüzde, bu tür uygulamaların bir kısmında bir gerçeklik payı olmalıdır. Bu itibarla zihinlere bu gerçek kısmın ne oldu ve etkisinin olup olmadığı sorusu gelmektedir. Bunun günümüzde geçmiş dönemlere kıyasla daha iyi bilinen “*telkin*” (vesvese) metodu olması muhtemeldir. Telkine baktığımızda çeşitli yaldızlı sözler, aldatıcı davranışlar ve yalan haberler yoluyla muhatabın zihnini ve gönlünü bulandırmak, fikirlerini, istek ve arzusunu değiştirmek veya bir konuda kişiye istek ve kanaat kazandırma durumu hakimdir. Günümüzde özellikle teknolojinin gelişmesi ile beraber telkin metotları da gelişmiş, kişinin göz hareketleri, beyninin çeşitli olaylara verdiği tepkiler elektroensefalografi (EEG) ve kişinin vücuduna bağlanan çeşitli cihazlarla birçok veri elde edilmektedir. Bu veriler vasıtasıyla da insanların kanaatleri değiştirilmekte, ihtiyaçları olmayan şeyler ihtiyaçmış gibi kendilerine sunulmakta, olmayan bazı şeyler varmış gibi veya olan bazı şeyler yokmuş gibi telkinler yapılarak zihinleri bulandırılmaktadır. Bugün bu durum öyle bir hal almıştır ki bireylerin alışveriş tercihlerinden, insani ilişkilerine kadar pek çok alanda çeşitli telkinlerle yönlendirildikleri yadsınamaz bir gerçektir.¹³⁶⁷ Buna ek olarak, kişinin çeşitli uygulamalar aracılığıyla sihir yapmaya yönelik bir çaba göstermesi ve bunun sonucunda Allah’ın hem sihir yapan hem de

¹³⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Kitâbu’t-Talâk”, 1.

¹³⁶⁶ el-Enbiyâ, 21/26-27; et-Tahrîm, 66/6.

¹³⁶⁷ Ali Murat Daryal, **Hipnoz: Teori ve Pratik**, Nobel Yayınları, Ankara, 1998, s. 89-125; Ahmet Aydın, “Telkinin Psikolojik Etkileri”, **Türk Psikoloji Dergisi**, 2006, Cilt 21, Sayı 58, s. 45-60.

kendisine sihir yapılan kişi için lehte veya aleyhte bir imtihan vesilesi oluşturması da mümkündür. Zira sihir uygulamalarının mahiyetini bilemediğimizden dolayı böyle bir etkinin olmayacağını inkâr etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Ancak yapılan uygulamanın da kesinlikle isabet edeceğini söylemek de mümkün görünmemektedir.

Gerek Kur'an ve sünnet gerekse de günümüzdeki gelişmelerle büyü ve sihrin temelinde telkin ve ayartmanın olduğu görülmektedir. Bu telkin ve ayartmanın şeytanın temel kandırma yollarından olması ve şeytanın vesveseci tavrı da kanaatimizi güçlendirmektedir. Bununla beraber kültürden kültüre birçok büyü çeşidi, bu uygulama için birçok malzeme ve objenin kullanıldığı görülmektedir. Bu da bu tür uygulamaların her kültürün kendince tesirli olacağını düşündüğü malzemelerle yapıldığını göstermektedir. Bir yeknesaklığın olmaması büyü ve sihir uygulamalarının ilahi bir kaynak değil, şeytani olduğunu göstermektedir. Semavi dinlerin büyü ve sihre karşı katı bir tavır takınmalarının temel sebebi de bu olsa gerektir. Ancak bu uygulamaların son din olan İslam içerisine sokulması da oldukça düşündürücüdür. Zira İslam bu tür uygulamaları büyük günahlardan saymış ve kimi yerde bu faaliyetlerde bulunan kimselerin şirk ve küfre düştüğünü beyan etmiştir. Ancak farklı kültürlerden insanların da Müslüman olmasıyla beraber sihir ve büyü uygulamaları, Cahiliye Araplarının bu konudaki faaliyetleriyle birleşerek İslam'a girmiştir. Sihir ve büyüde İslam'a aykırı olan çeşitli bölümler çıkarılmış, yerine Kur'an ayetleri, hadisler, Esmâ-i Hüsnâ'dan bölümler ve bazı İslami dualar eklenmiştir. Böylelikle de büyü ve sihir adeta İslamlaştırılarak, meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bunun bir yansıması olarak da kültürel sihir ve büyü uygulamaları, çeşitli İslami değerlerle harmanlanarak İslam kültürüne yerleştirilmiştir.

İslam kültüründe bazı eserlerde büyü ve sihirle ilgili birçok tarifler verilmektedir. Bu tariflerin bazılarında Kur'an ayetleri, çeşitli dualar, Esmâ-i Hüsnâ gibi İslam dininin temelini oluşturan kimi bölüm ve parçalar da kullanılmaktadır. Çeşitli vefk ve tılsımlar için kullanılan ayetlere baktığımızda ise ne nüzul sebebi ne de mana olarak iddia edilen konuyla ilgili olmadığı görülür. Bu tür uygulamaların tamamının İslam öncesi kültürlerden geldikleri zaman içerisinde İslamlaştırıldıkları anlaşılmaktadır. Sihirle ilgili olduğu iddia edilen Kur'an ayetlerinde geçen kimi

ifadelerden hareketle ayetlerin bu konu ile ilgili olduğu öne sürülmüştür. Sözgelimi içerisinde “*muhabbet*” kelimesi geçen bir Kur’an ayeti¹³⁶⁸ alınarak, bağlamından koparılmakta ve hiçbir ilgisi olmamasına rağmen bir kadın ve erkeği birbirine sevdirmek için kullanılmakta, vefk ve tılsım haline getirilmektedir.¹³⁶⁹ Ancak ne peygamber ne de sahabe döneminde böyle bir durumla karşılaşılmamış, muteber kaynaklarda da bahse konu durumla ilgili Kur’an’ın kullanıldığından söz edilmemiştir. Ne hazindir ki insanlığa hidayet rehberi olan Kur’an’ı Kerim sihir, büyü, vefk ve tılsım yapmak için gönderilmemesine hatta sihir ve büyü yapmak şirk ve küfür olarak nitelendirilmesine rağmen, çeşitli ayetlerindeki kimi ifadelerle bu tür uygulamalar yapılmakta, sihir veya büyüye meşruiyet kazandırılmaya çalışılmaktadır. Özellikle toplumumuzda bu tür faaliyetler birçok medeniyetten tevarüs eden, aynı zamanda Cahiliye Arap inancının da zamanla evrilerek İslami bir karakter kazanmasıyla günümüze kadar gelmiş ve bu faaliyetler adeta İslam’ın tasvip ettiği durumlar gibi kabul edilerek cahil halk kesimleri tarafından uygulanmaya devam etmektedir.

Büyü ve sihirle ilgili geniş bir eser listesi vermek mümkün olsa da biz belirli eserlere temas etmekle yetineceğiz. Ayrıca böyle geniş bir eser müktesebatının bu tür uygulamaların geniş halk kesimlerine yayılmasına zemin hazırladığı da gözden kaçırılmamalıdır. Büyü konusu ile alakalı en meşhur eser 14. yüzyılda yaşamış olan Ahmed b. Ali el-Bûnî tarafından Arapça olarak kaleme alınmış olan “*Şemsü'l-ma'ârifî'l-kübrâ*” adlı kitaptır. Kitapta yaklaşık olarak 400 tılsım ve birçok efsun çeşidi bulunmaktadır. Bununla beraber kitapta melek,¹³⁷⁰ cin ve efsun olduğu ileri sürülen, anlamsız pek çok harften oluşan ve hiçbir dilde karşılığı bulunmayan tamamen bilgisiz halkı istismar etmek amacıyla yazılmış olan kelimeler de bulunmaktadır. Bu efsunlara itimadı arttırmak amacıyla Kur’an’dan çeşitli ayetler, Esmâ-i Hüsnâ ve çeşitli dualar ilave edilmiştir. Dikkat çekici diğer bir husus ise Şemsü'l-ma'ârifî'l-kübrâ'nın yazarı el-Bûnî Cezayirli olması ve bu sebeple İspanya

¹³⁶⁸ Tâhâ, 20/39.

¹³⁶⁹ S. Süleyman el-Hüseynî, **Kenzü'l-Havas**, 4/394.

¹³⁷⁰ Melek ve cin ismi olarak verilen isimler “hımtıhılgıyail, hımtıyail, similhiyail, hıştışkıkıkuş, keşikşeliğuş, bihelhelşıtüş”; efsun olarak verilen isimler “beheltif seltiğ azmatun atvan hekeş bukaş hiyuruş behliyur alarkiyaz.” (Geniş bilgi için bkz. Ahmet Bin Ali el-Bûnî, **Şemsü'l-Maârif**, Sedef Yayınları, trc.Selahattin Alpay, İstanbul, 1979. Ayrıca bkz. Hikmet Tanyu, “Büyü”, 6/501-506.)

Yahudilerinden, dolayısıyla da meşhur Yahudi mistisizmi “kabala”nın rakam sisteminden etkilenmiş olmasıdır. Nitekim kabaladan hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar etkilenmiştir. el-Bûnî’nin kitabındaki melek isimlerinin “il” ile bitiyor olması bu kanaatimizi desteklemektedir. Bu itibarla da Mısırlıların tılsımlı sözleri, Antik Yunanda Pisagor’un rakamları Yahudi kabalasıyla birleşmiş ve el-Bûnî vasıtasıyla İslam dünyasına girmiştir. Halk arasında çok rağbet gören eserlerden birisi de Seyyid Süleyman el-Hüseynî tarafından Türkçe olarak kaleme alınmış olan “*Kenzü’l-havâs ve Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr*” adlı kitaptır. Kitap aslında Şemsü’l-ma’ârifî’l-kubrâ’nın bir tercümesi olmakla birlikte, Seyyid Süleyman tarafından çeşitli dualar ve ilavelerle oldukça hacimli bir eser haline getirilmiştir. Kitap içerisinde birçok amaç için (kısmet açma, çeşitli hastalıkları önleme vb.) tılsımlar, efsunlar bulunmakta; bunun yanında Kur’an ayetlerinden bölümler, koyun bağırsağı, gülsuyu ve safran gibi materyaller kullanılarak yapılan çeşitli büyü tarifleri de verilmektedir.¹³⁷¹

Büyü ve sihir meselesine genel bir perspektiften bakıldığında bu uygulamaların birçok kültürle iç içe geçerek homojen bir anlayış ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Zira Cahiliye Araplarında bu tür uygulamaların yaygın olduğu bilinmektedir.¹³⁷² Bunun yanında sonradan Müslüman olan Türklere de Şamanizm’den kalan büyü ve sihir uygulamaları mevcuttur. Ayrıca astroloji, yıldızname gibi uygulamalar Mezopotamya bölgesinde yaşamış olan Sabiilerden, bunun yanında sihir ve büyülerde kullanılan isimlerin bir kısmının Süryanice, bazı dua ve afsunların “*Danyail, Haryail*” gibi sonu “il” ile biten Yahudi isimlerinden oluşması, sihir ve büyüün geniş bir kültür coğrafyasında zaman içerisinde şekillendiğini ve bunun birçok toplumdan izler taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla başlangıcı Hârût ve Mârût adlı iki meleğin verdiği bilgi ile başlasa da zaman içerisinde birçok kültürden eklemelerle geniş ve aynı zamanda da homojen bir şekle büründüğünü söylemek mümkündür.

¹³⁷¹ Bkz. Seyyid Süleyman el-Hüseynî, **Kenzü’l-havâs ve Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr**, sad. Mustafa Varlı, Esmâ Yayınları, 2012, İstanbul. Biz bu çalışmayı hazırladığımız dönemde (2025 yılı) kitabın pek çok platformda satışına devam edildiğini müşahede ettik.

¹³⁷² A. İnan, **Eski Türk Dini Tarihi**, s. 210-211.

Sonuç olarak büyü ve sihrin birçok kültürde olması ve her kültürün kendinden bir şeyler katması bu uygulamanın değişkenlik gösterdiğini ve tek bir kaynaktan beslenmediğini göstermektedir. Semavi dinler tarafından bu uygulamaların yasaklanmış olması da bu tür faaliyetlerin meşru olmadığını göstermektedir. Bu itibarla daha önce de belirttiğimiz gibi bu uygulamaların bir telkin ve ayartma yöntemi olduğu ortadadır. Dolayısıyla sihir ve büyüü Allah'a rağmen ortaya konmuş durumlar olarak algılamak son derece yanlış olmasının yanında, aynı zamanda kişinin imanına zarar veren bir anlayış olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi çeşitli sihir uygulamalarıyla bir kişiye bir takım zararlar verilmesi de Allah'ın izin vermesi sonucu imkan dahilinde olan bir durumdur.

3.3.2. Hz. Peygambere Büyü Yapıldığı Meselesi

Kaynaklarda Hz. Aişe ve Zeyd b. Erkam'dan Hz. Peygamber'e bir Yahudi tarafından sihir yapıldığından bahsedilmektedir.¹³⁷³ Hz. Aişe rivayetlerini özetlemek gerekirse, Yahudi Lebid b. A'sam'ın Hz. Peygamberin saçının bir kısmını bir tarak ve erkek hurma tomurcuğu içerisine koyarak bu uygulamayı gerçekleştirdiği ve bunu "*Zû Ervan/Zervan*" denilen kuyuya attığı belirtilir. Hz. Peygambere büyü hakkındaki bilgilerin, rüyasında iki melek (Cebrâil ve Mikâil) tarafından verildiği, Hz. Peygamberin de ashabıyla büyüünün yapıldığı kuyuya gittiği ve kuyuyu kapattırıldığından bahsedilir. Bu büyüünün etkisiyle Allah Rasulü'nün yapmadığı şeyleri yapmış zannettiği kaydedilmektedir. Hz. Peygamberin yapmadığı halde yaptığını zannettiği şey hakkında diğer bazı rivayetlerde açıklık getirilmekte ve bununla kastedilenin hanımlarıyla cinsi münasebet olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁷⁴ Kimi rivayetlerde bu rahatsızlığın altı ay kadar sürdüğü belirtilmektedir.¹³⁷⁵ Zeyd b. Erkam rivayetlerinde ise Yahudi bir adamın Rasulullah'a büyü yaptığı Hz. Peygamberin birkaç gün rahatsızlandığı, kendisine Cebrail'in gelerek büyüünün bulunduğu kuyuyu haber verdiği ve büyüü yapan kişinin bir ipe düğümler atarak bu uygulamayı gerçekleştirdiği kaydedilir. Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi gönderip bu ipi getirttiği ve

¹³⁷³ Buhârî, "Tıb", 47, 49, 50; "Bed'ül- Halk", 11; "Cizye", 14; "Edeb", 56; Müslim, "Selâm", 43; İbn Mâce, "Tıb", 45; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/376; 6/57, 63-64, 96; Nesâi, "Tahrim", 20/4077.

¹³⁷⁴ Bkz. Buhârî, "Tıb", 49; "Edeb" 56; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/63.

¹³⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/63.

çözdüğü belirtilir. Bunun sonucunda Rasulullah'ın adeta bağlarından çözüldüğü, vefatına kadar da bu olayı o Yahudi'ye söylemediği ve onun yüzünü bile görmediği ifade edilir.¹³⁷⁶

Temelde rivayetlere yaklaşım iki türlü gerçekleşmektedir. Buna göre;

1- Hz. Peygambere sihir yapılmamıştır. Dolayısıyla rivayetler muteber değildir.

2- Hz. Peygamber'e yapılan sihir onun nebevi değil beşerî yönüne tesir etmiştir.

İlk görüşü benimseyen Mu'tezile Hz. Peygamberin ismetine zarar vermesi dolayısıyla bu rivayetleri reddetmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın peygamberini koruyacağını ve büyücülerin/sihirbazların iflah olmayacağını beyan etmesinin¹³⁷⁷ bu rivayetlerle çeliştiğini belirtmektedir. Aynı zamanda böyle bir durumun kabulü demek büyücü ve sihirbazların, peygamber ve salih kimselere zarar vermeye güç yetirebildikleri ve maddi menfaat elde ederek zengin olmaları anlamına geleceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu rivayetlerin doğru olması durumunda müşriklerin Hz. Peygamber için "büyülenmiş" iddialarının tasdiki anlamına geleceğini söylemektedir.¹³⁷⁸ Yine çağdaş dönemde meseleye oldukça farklı yaklaşarak, böyle bir durumun gerçekleşmediğini, dolayısıyla konuyla ilgili rivayetleri toptan reddedici bir tavır takınan İslam alimleri de bulunmaktadır.¹³⁷⁹

Hz. Aişe rivayetlerinde Hz. Peygamber ve ashabdan bazılarının, Zeyd b. Erkam rivayetlerinde ise Hz. Ali'nin büyüü kuyudan çıkarmaya gittiği, diğer taraftan büyü malzemesinin ilk rivayette saç, hurma tomurcuğu, ikinci rivayette ise düğümlenmiş ip olduğundan bahsedilmesi hadislerde zapt yönünden problemler olduğunu düşündürmekle beraber, aynı hadisenin birden çok defa yaşandığını da akla getirmektedir. Bununla beraber akla şu sorular gelmektedir; 1. Hz. Peygamber'e sihir veya büyü yapıldığını kabul etmek müşriklerin mecnûn, meshûr gibi iddialarını

¹³⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/367. Nesâî'nin rivayetinde ise gönderilen kişinin Hz. Ali olduğu belirtilmemiştir. (Bkz. Nesâî, "Tahrim", 20/4077.)

¹³⁷⁷ el-Mâide, 5/67; Yûnus, 10/77; Tâhâ, 20/69.

¹³⁷⁸ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı**, 1. baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 150-152; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, 15/167; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 32/187-188; Krş. S. Ateş, **Tefsir**, 11/195.

¹³⁷⁹ Bkz. S. Ateş, **Tefsir**, 11/194-195.

onaylamak anlamına gelmez mi? **2.** Rivayetlerde bahsedilen bir Yahudi'nin bir peygambere sihir yapması ve bunun etkili olması makul müdür? **3.** Sihir, büyü gibi uygulamalardan etkilenen bir Peygamberin getirdiği vahyin güvenilirliği nasıl sağlanacaktır? **4.** Bu rivayetlerin kabulünün Hz. Peygamberin ismetine zarar vermemesi mümkün müdür? **5.** Sıradan bir insan tarafından, Allah'ın seçtiği bir elçinin çeşitli uygulamalar yapılarak kendisine zarar verilmesi nasıl izah edilecektir? Bu ve buna benzer birçok sorunun sorulması mümkündür. Bununla beraber rivayetlerde yer alan kimi ravilerin tenkit edildikleri,¹³⁸⁰ tedlis yapmak, hadis hırsızlığı¹³⁸¹ ve hafıza yönünden eleştirildikleri de görülmektedir.¹³⁸² Ancak rivayetlerin birçok tarikten gelmesi ve ana temanın Hz. Peygambere sihir olduğunun nakli ortada Peygamberin etkilendiği bir durumun olduğunu göstermektedir.

Geçmiş dönemlerde bahse konu rivayetleri Felak ve Nas surelerinin sebeb-i nüzulü olarak gösteren birtakım müfessirler olmuştur. Bu müfessirlere göre bu sureler Medine'de inmiştir. Bunun sebebi ise büyü olayının Lebid b. el-A'sam tarafından Medine'de icra edilmiş olmasıdır.¹³⁸³ Fakat kimi müfessirlerde bu surelerin Mekki olduğunu belirtmişlerdir. Bununla beraber surelerin hem Mekke'de hem de Medine'de indiği de belirtilmektedir.¹³⁸⁴ Bununla beraber genel olarak Muavvizeteyen surelerinin sebebi nüzülüyle alakalı üç farklı rivayetle karşılaşmaktayız;

1- Cebrâil, Hz. Peygamber'e hitaben şu uyarıda bulunmuştur: *“Bir ifrit türünden cin, sana karşı hile ve tuzak peşindedir. Bu sebeple yatağına yöneldiğinde ‘E’ûzü bi Rabbi'l-Felak, e’ûzü bi Rabbi'n-Nâs” diyerek Allah'a sığın.*”

2- Allah bu iki sureyi peygamberine göz değmesine karşı tedavi-çare olması için indirmiştir.

¹³⁸⁰ İbn Hacer, **a.g.e.**, 6/35-36.

¹³⁸¹ İbn Sâd, **Tabakât**, 6/394-395; Zehebi, **Mizânü'l-İ'tidâl**, 1/588; İbn Hacer, **a.g.e.**, 2/6.

¹³⁸² Zehebi, **a.g.e.**, 4/24; İbn. Hacer, **a.g.e.**, 5/272.

¹³⁸³ Derveze, **et-Tefsiru'l-Hadîs**, 1/198; Sübki, **el-Menhel**, 8/118.

¹³⁸⁴ Beğavî, **Meâlimu't-tenzîl**, 5/333.

3- Yahudi asıllı Lebîd b. el-A'sam, bir kuyuya attığı yay kirişi üzerine on bir düğüm atarak Hz. Peygamber'e sihir uygulamıştır. Bunun akabinde Hz. Peygamber hastalanmış ve bu hadisenin ardından Felak ve Nâs sûreleri nâzil olmuştur.¹³⁸⁵

Ehl-i Sünnet alimlerinden bir kısmı sihrin hakikatının olmadığını ve büyü'nün birtakım hayaller olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar içerisinde Şafîî alimlerden Ebû Cafer el-Esterabazi ve Ebûbekir er-Râzî'yi örnek verebiliriz. Ayrıca zahirilerden İbn Hazm'ın da bu görüşte olduğu belirtilir.¹³⁸⁶ Bunun yanında Ehl-i Sünnet ve cumhur alimlerinin çoğunluğu sihrin sabit olduğu görüşündedir.¹³⁸⁷ Nitekim Kadı İyad ve benzer düşüncede olan İslam alimlerine göre Hz. Peygamberle alakalı bu rivayetler sahihtir. Büyü Hz. Peygamberin aklına ve kalbine değil sadece bedenine tesir etmiştir.¹³⁸⁸ Muhammed Hamdi Yazır ise bu konuda orta yolu tercih etmekte, sihrin şer ve zararını inkâr etmenin yanlış olduğunu söyledikten sonra, onu gereğinden fazla büyütmenin de doğru olmadığını belirtmektedir. Hz. Peygambere bir sihir yapıldığını ve beşer olması münasebetiyle de bundan kısmen etkilendiğine inanılmasının caiz olduğunu, ancak vacip olmadığını belirtir.¹³⁸⁹ Bizce gerek Kadı İyad gerekse de Elmalılı'nın tespitleri önemlidir. Özellikle Mu'tezile'nin konu hakkındaki rivayetleri tamamen yok sayması isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamberin “يَا عَائِشَةُ، أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ” (Ey Âişe! Allah bana, sorup durduğum şeyi bildirdi)¹³⁹⁰ şeklindeki ifadelerin yaşadığı durumun idrakinde olduğunu ve hadisenin peygamberin zihnine değil, bedenine sirayet ettiğini görüşünü desteklemektedir.

Rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamberin bu halinin birkaç gün¹³⁹¹, bazılarında ise altı ay gibi bir süre devam ettiğinin belirtilmesi¹³⁹², altı ay boyunca Hz. Peygamberin hanımlarına varmamasına rağmen vardığını zannettiği, yapmadığı

¹³⁸⁵ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 32/368.

¹³⁸⁶ Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, 21/277; Davudoğlu, **Sahih-i Müslim Terc.** 9/5804; Krş. Sübki, **a.g.e.**, 8/120.

¹³⁸⁷ Nevevi, **Minhâc**, 14/174-175; Yazır, **Hak Dini**, 9/6357; Sübki, **a.g.e.**, 8/119; Davudoğlu, **Sahih-i Müslim Terc.** 9/5804.

¹³⁸⁸ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 32/188; Nevevî, **a.g.e.**, 14/175; Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, 21/280; Sübki, **a.g.e.**, 8/118; Yazır, **Hak Dini**, 9/6357; Ateş, **Tefsir**, 11/195-196.

¹³⁸⁹ Yazır, **Hak Dini**, 9/6357-6358.

¹³⁹⁰ Buhârî, “Tıb”, 47.

¹³⁹¹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/367.

¹³⁹² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/63.

şeyleri yapmış zannettiği düşüncesini akla getirmektedir. Ancak bu durumu altı aylık sürenin sonuna doğru Hz. Peygamberin ağırlaştığı şeklinde anlamak da mümkündür. Bununla beraber akla başka sorular da gelmektedir. Rivayetlerin genelinden Hz. Peygamber'in bu durumun tesiriyle zaman zaman fiilen gerçekleştirmediği bazı şeyleri yapmış gibi tahayyül ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin eşlerini ziyaret etmediği hâlde bunu gerçekleştirmeden ziyaret etmiş olduğunu zannettiği, bu durumların başında gelmektedir. Bununla birlikte bu hâlin yalnızca onun şahsına mahsus bir durum olduğu, çevresindekilerin ise bu durumu fark etmedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hususun nübüvvet vazifesine bir gölge düşürmediği hususu açıkça görülmektedir. Zira o dönemde Resûlullah'ın herhangi bir ayeti unuttuğuna, yanlış tilavet ettiğine yahut sohbet, hutbe ve öğütlerinde Kur'an'a aykırı bir beyanda bulunduğu dair hiçbir rivayet nakledilmemiştir. Aynı şekilde vahiy ile irtibatı olmayan bir konuda vahiy iddiasında bulunduğu da kaydedilmemiştir. Yine Hz. Peygamberin bu durum dolayısıyla namazları kaçırdığı bir durum da vârid olmamıştır. Zira daima toplumla iç içe olan Allah Resûlü hakkında böyle bir durumun meydana gelmesi, başta müşrikler ve Medine toplumundaki gayrimüslimler olmak üzere birçok kimse tarafından dile getirilecek bir durum olduğu aşikardır. Böylelikle müşriklerin mecnûn ve meshûr iddialarının gerçekliği ortaya çıkmış olur ve bunun İslam aleyhinde kullanılması da beklenirdi. Dolayısıyla Hz. Peygamberin başına gelen bu durumun, onun nebevi değil beşerî yönüne tesir eden bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca rivayetlerde geçen “يرى/يخيل/ليخيل” (hayal etmek, zannetmek, öyle yaptığını düşünmek) gibi ifadeler durumun bedenle değil, akıl ve zihni bir hususla ilgili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim günümüzde de bir insanın hayaller görmesi, sanrılar yaşaması gibi durumlar bedeni ile değil, akli ve zihni ile ilişkilendirilebilmektedir.¹³⁹³ Ancak diğer taraftan insanın bedeni hastalıkları çekmesi sonucu da yapmadığı şeyleri yapmış gibi veya tam tersi durumu yaşaması da mümkündür. Sözelimi insanın namaz esnasında kıldığı rekât sayısını dahi hasta olmamasına rağmen kimi zaman karıştırdığı sıklıkla gerçekleşen bir durumdur. Bu itibarla hastalık etkisindeyken kişinin yapmadığı bazı şeyleri yaptım zannetmesi de

¹³⁹³ Adam Zeman, **Bilinç Kullanım Kılavuzu**, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 120-130; Oliver Sacks, **Halüsinasyonlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 45-50.

mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamberin durumun farkında olması, meleklerin kendisine durumu haber vermesi (vahyin dolayısıyla da nebevi görevin devam ettiğini göstermektedir) ve yukarıda aktardığımız Hz. Aişe'ye söylediği sözler hadisenin nörolojik değil, bedeni olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan zihinsel bir problemin ashap tarafından fark edilmemesi, bizce izah edilebilecek bir durum değildir. Hal böyleyken hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamberin kendisinin beşer olduğuna yaptığı vurgu da onun insani yönü itibarıyla çeşitli musibetlerle muhatap olabileceğini göstermektedir. Zira konu hakkında Kur'an peygamberin dilinden “**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**” (De ki: “Ben sadece sizin gibi bir beşerim)¹³⁹⁴ ve Hz. Peygamber de “*Hristiyanların İsa İbn Meryem'i övdükleri gibi beni övmeyin. Ben sadece bir kulum. Siz, Allah'ın kulu ve Resulü deyin.*”¹³⁹⁵ buyurmuştur.

Bize göre konu hakkında birçok rivayetin bulunması, *peygambere sihir yapılmadı, dolayısıyla rivayetler muteber değildir* şeklindeki bir yaklaşımın kolaycılığa kaçmak olduğu anlamına gelmektedir. Rivayetler doğru kabul edildiği takdirde de bir Yahudi'nin, bir peygambere sihir yaparak halk dili ile erkekliğini bağladığı, hanımlarına yaklaşmamasına neden olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkar. Ancak Hz. Peygamberin beşerî hayatına bakıldığında bir insanın başına gelebilecek birçok durum yaşadığı görülmektedir. Anne-babasını, çocuklarını kaybetmesi, Uhud Savaşı'nda dişinin kırılması¹³⁹⁶ ve savaşta yüzünden yaralanması, açlıktan dolayı karnına taş başlaması gibi nice durumlar yaşadığı belirtilmektedir. Nitekim vefatıyla sonuçlanan hastalığında dahi uzun bir süre şiddetli bir hastalık dönemi geçirdiği görülmektedir.¹³⁹⁷ Konuyla ilgili rivayetleri kabul etmemek bir anlamda peygamberin beşerî yönünü de görmezden gelmek anlamına gelmektedir.

Kanaatimizce Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı ile alakalı dengeli bir yol takip etmek daha uygun olsa gerektir. Ortada çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerdeki temel problemin Hz. Peygamberin sihir uygulamasından etkilendiği

¹³⁹⁴ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

¹³⁹⁵ Müslim, “Kitabü'l-kader”, 7.

¹³⁹⁶ Nitekim Hz. Peygamberin kırılan dişi(dendân-ı saâdet) günümüzde Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi'nde altın mahfaza içerisinde bulunmaktadır. (Tahsin Öz, **Hırka-i Saadet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese**, İstanbul, 1953, s. 25.)

¹³⁹⁷ Apak, **İslam Tarihi 1**, s. 123-135, 272, 398-402; Buhârî, “Cihâd”, 80, 85, “Meğâzî”, 24, “Tıb”, 27; Müslim, “Cihâd”, 101, 103, 106; İbn Mâce, “Tıb”, 15.

etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi sihir ve büyü uygulamaları çok eski kültürlerden itibaren genellikle düşmandan intikam almak için yapılmaya çalışılmış uygulamalardır. Dolayısıyla Hz. peygambere bir Yahudi tarafından sihir yapıldığı ile alakalı rivayetleri tarihi birer olay olarak değerlendirmek gerekmektedir. İslam alimleri arasında çeşitli tartışmalara sebep olan temel nokta ise rivayetlerde Hz. Peygambere sihrin yaptığı tesir kısmıdır. Kanaatimizce Hz. Peygamber üzerinde nasıl bir etki meydana getirdiğine dair ifadeler, durumun peygamberin dünyevi yaşantısına ait bir durum olduğunu göstermektedir. Bu durumun da sınırlı bir alanda (eşleriyle cinsi münasebet) dışında olmadığı yine bahse konu rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Konu hakkında İbn Hacer'in yaklaşımı da oldukça önemlidir. Buna göre İbn Hacer'in açıklamalarını şu şekilde özetlemek mümkündür;

“Aişe'den Urve dışında hadisleri rivayet edenler olmuştur. Benu Zurayk kabilesinden Lebid isminde bir Yahudi Hz. Peygamber'e büyü yaptı. Bazı rivayetlere göre Lebid'in kendisi Yahudi olmayıp, Yahudilerle anlaşmalı kabileye mensup bir münafıktı, İslam'a zarar vermek için Müslüman olmuş görünüyordu. Benu Zurayk, aslında Hazrec kabilesinin bir koludur. Bunlarla Yahudiler arasında İslam'dan önce bir anlaşma ve kardeşlik söz konusuydu, İslam geldikten sonra durum değişmişti. Hicretin yedinci senesinde, Hudeybiye dönüşünde, Muharrem ayında Yahudi ileri gelenleri büyü yapmayı bilen Lebid'e gelerek Hz. Peygamber'e büyü yapmasını istediler. Hz. Peygamber, kırk gün ya da altı ay büyüünün etkisi altında kaldı. Büyünün etkisiyle, yapmadığı bir şeyi yapmış gibi tahayyül etmeye başladı. Bazı rivayetlerde 'hanımlarıyla beraber olmadığı halde olduğunu zannederdi' şeklindedir.¹³⁹⁸ Lebid'in kız kardeşi dedi ki 'eğer o gerçek bir peygamber ise bu ona haber verilecektir, eğer değilse hastalığı ilerleyecek ve sonunda aklını kaybedecektir. Bidatçılar, Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla getirdiği dinin sıhhatine zarar vereceği iddiasıyla bu rivayete itiraz etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'e yapılan büyüünün etkisi onun aklına değil, bedenine arız olmuş bir tür bedensel hastalık gibidir ki peygamberler de bu hususta diğer insanlar ile eşit durumdadır. Büyü Hz.

¹³⁹⁸ Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”, 11; “Tıb”, 47, 49, 50; “Edeb”, 56; “Deavât”, 57; Müslim, “Selam”, 43, 44; Nesâî, **Sünen**, 3/450 (H. No:3529), 7/100, 112, (H. No:7569), (H. No:4080); İbn Mâce, “Tıb”, 45.

¹³⁹⁸ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, 10/226-230.

Peygamber'in aklına etki etmediği ve o her şeyin farkında olduğu içindir ki bir gece Allah'a dua etmiş ve ondan şifa dilemiştir. Hz. Peygamber, birisi olayı "Allah'a havale etmek", diğeri "sebeplere yapışmak" şeklinde iki yol izledi. Önce sıkıntısını Allah'a havale etti; böylece o sıkıntıya sabretmenin ecrini umdu. Ancak hastalığı ilerleyip, ibadetlerinde zorlanmaya başlayınca sebeplere tutunarak Allah'a dua etti. Her iki tavır da kemâlâtta son mertebedir. Hz. Peygamber uyuyorken, Allah iki meleği, Cebrail ve Mikail'i göndererek ona büyü yapıldığını, büyüünün yerini ve çözümünü bildirdi. Melekler Hz. Peygamber'in büyülendiğini anlatırken "tbb (طب)" kelimesini kullanmışlardır. Çünkü "tbb" kelimesi Arap dilinde büyü anlamını da kapsayacak derecede geniş bir kelimedir. Peygamberimiz önce hasta olduğunu düşünmüş ve bu nedenle hacamat yaptırmak istemişti. Ancak büyü yapıldığı kendisine haber verilince çözümü başka şekilde aradı ki bunun çözümü büyüünün bulunup ortaya çıkarılmasıdır. Hz. Peygamber'in kullandığı tarağın birkaç dişini ve saç tellerini elde ettiler. Bunun yanı sıra erkek hurma poleni kılıfını kullandılar. Yaptıkları büyüü Zû Ervân/Zervân kuyusuna attılar. Kuyuya gidilip büyü çıkarıldığında, bunun bir maket/timsal olduğu, üzerine düğümler atıldığı ve iğneler batırıldığı görüldü. Cebrail Muavvizeteyn surelerini indirdi. Sureler okunarak düğümler çözüldü ve Peygamberimiz sağlığına kavuştu"¹³⁹⁹

Dolayısıyla Hz. Peygambere böyle bir teşebbüste bulunulduğunu kabul etmek, ancak bunun dünyevi bir tesirinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira gerek Mekke'de gerekse de Medine de Hz. Peygambere düşmanlık besleyen birçok kişi ve grubun bulunduğu bilinmektedir. Allah Rasülü'ne suikast teşebbüslerinde bulunulması¹⁴⁰⁰, ailesine iftira atılması¹⁴⁰¹ gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda kendisi aleyhinde son bir çare olarak çeşitli sihir uygulamalarına teşebbüs edilmiş olması şaşılacak bir durum değildir. Ancak bu teşebbüsün peygamberin nübüvvetini dahi etki altına aldığını kabul etmek, bizce uygun değildir.

¹³⁹⁹ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, 10/226-230. Ayrıca konuyla ilgili bir çalışma için bkz. İhsan Arslan, **Rasûlüllah'a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma**, EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler -, 2012, cilt: 16, sayı: 53, s. 91-110.

¹⁴⁰⁰ Bkz. Ercan Cengiz, **Hz. Muhammed'e Yapılan Suikast ve Öldürme Teşebbüsleri**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2022, s. 45-60; Muhammed es-Sihavi, **Peygamberimize (s.a.v.) Yapılan Suikast Girişimleri**, Karınca & Polen Yayınları, İstanbul, 2007, s. 30-45.

¹⁴⁰¹ en-Nûr, 24/11; Recep Erkocaaslan, **Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayı**, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2016, s. 85-110.

Hız. Peygamber'e sihir yapıldığına dair rivayetlerin değerlendirilmesinde dengeli bir yaklaşım benimsenmesi esastır. Konuyla ilgili hakikatin, aşırılıklardan arındırılmış bir biçimde ortaya konulması hedeflenmelidir. Bu çerçevede, söz konusu rivayetlerin toptan reddedilmesi de isabetli bir yöntem olarak görülmemektedir. Bu nakiller, Hız. Peygamber'in hayatı, nübüvvetinin ispatı (mucizesi) ve Allah'ın onu düşmanlarından nasıl koruduğunu göstermesi açısından önemli bir tarihsel değere sahiptir. Rivayetler, kimliği ve konumu ne olursa olsun, bir düşmanı tarafından Hız. Peygamber'e zarar verme kastıyla sihir yapıldığını bildirmektedir. Sihrin kadim çağlardan beri bilinen bir uygulama olması ve o dönemde Yahudilerin hasımlarına karşı bu tür yöntemlere başvurduklarının biliniyor olması, olayın tarihsel gerçekliğini güçlendirmektedir. Nitekim bu rivayetlere göre, Hız. Peygamber'e zarar vermek isteyen hasımları, bu amaçla Lebîd b. el-A'sam isimli bir Yahudiye başvurarak sihir yaptırmışlardır.

Hadislerin incelenmesinden anlaşıldığı üzere, bu girişim Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla Hız. Peygamber'e bildirilmiştir. Cenâb-ı Hak, bu durumu Peygamberine vahyederek ve büyüünün saklandığı Zû Ervân/Zervan kuyusundan çıkartılmasını sağlayarak, sihirden medet uman İslam düşmanlarının planlarını boşa çıkarmayı ve onları mağlup etmeyi murâd etmiştir. İlahi bilgilendirme üzerine Hız. Peygamber, ashabından bir grupla veya görevlendirdiği bir heyetle (bir rivayette Hız. Ali) bahsi geçen kuyuya gitmiş ve sihir malzemesini bularak çıkarttırmıştır.

Tüm bunlardan sonra Kur'an-ı Kerim'in sihir uygulamaları ile ilgili olarak "وَمَا هُمْ بِضَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" (*Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi*) şeklindeki beyanı, Allah'ın izin vermesi sonucu peygamber de dahil her insana bir musibetin gelebileceğini göstermektedir. Bu noktada, Allah'ın kendisine elçilik vazifesi yüklediği bir peygamberin, neden böyle bir duruma maruz kalmasına müsaade ettiği sorusu akla gelebilir. Bu durum, peygamberin beşerî yönünün bir gereği olarak, ilahi bir imtihan çerçevesinde açıklanabilir. Zira tarih boyunca Müslümanların karşılaştıkları musibetler karşısında göstermeleri gereken sabır ve metanet, dinin tebliğcisi olan elçinin bizzat yaşadığı bu tür imtihanlar karşısındaki sabırlı ve tahammüllü duruşuyla bir örneklik kazanmakta ve

kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla Peygamber'in bu tecrübesi, ümmeti için teselli ve örnek teşkil etme hikmetini taşımaktadır.

Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair nakledilen rivayetler, sihrin peygamberler dışındaki insanlar üzerindeki tesirinin mümkün olup olmadığı sorusunu da gündeme getirmektedir. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in, maruz kaldığı sihrin başlangıcında bu durumdan haberdar olmadığı, ancak ilahi bir bildirim olarak rüyasında meleklerin durumu izah etmesi neticesinde meseleye vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Hadiseyi, fiziki bir hastalığa benzetmek mümkündür. Zira Allah Resûlü, rüyası vasıtasıyla bu manevi rahatsızlığın teşhisini koymuştur. Tedavi sürecinde izlediği yol ise dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, sihri yapan faile müracaat ederek büyüünün iptalini talep etme yolunu seçmemiş; aksine, iki aşamalı bir çözüm yöntemi uygulamıştır. Birincisi, bizzat kendisi veya Hz. Ali'nin de aralarında bulunduğu bir grup sahabeyi görevlendirerek sihrin maddi unsurlarını (sihre konu olan malzemeyi) buldurup imha ettirmektir. İkincisi ise manevi bir tedavi ve korunma yöntemi olarak, bu durumun tesirinin tamamen ortadan kalkması için Muavvizeteyn (Felak ve Nâs) surelerini okumaktır. Ayrıca özellikle belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber, bu büyüü etkisiz hale getirmek için halk arasında yaygın olan batıl inanışlara ve ritüellere başvurma gereği duymamıştır. Bu tavrıyla, günümüz Müslümanının başına böyle bir durum geldiğinde, izlemesi gereken yolu da göstermiştir. Buna göre izlenmesi gereken sahîh yöntem, büyü bozma iddiasındaki "cinci" veya benzeri kişilere başvurarak şirke ve istismara açık kapılar aralamak olmamalıdır. Bunun yerine, Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba ederek, öncelikle sihrin maddi unsurlarına ulaşma imkânı varsa bunları ortadan kaldırmak ve ardından Allah'a sığınmanın en veciz ifadeleri olan Muavvizeteyn surelerini ve diğer meşru duaları okuyarak manevi bir tedavi ve korunma yolunu benimsemek, Allah Resûlü'nün uygulamasıyla örtüşen meşru bir uygulamadır. Diğer taraftan Hz. Peygambere karşı yapılan bu uygulamanın bir imtihan eseri olarak isabet etmesi bizce hem onun beşerî yönünün ortaya konması hem de Müslümanların başına böyle bir durum geldiğinde uygulanması gereken temel yöntemi göstermek için olmalıdır. Zira Hz. Peygamber böyle bir tecrübe yaşamamış olsaydı günümüz

Müslümanı böyle bir durumla karşılaştığında izleyeceği yolun ne olduğunu bilemeyecek ve yanlış yollara sapma durumuna düşebilecekti.

Sonuç olarak birçok tarikten rivayetlerin gelmiş olması ve ortak noktanın Hz. Peygamberin sihirden etkilendiğini belirtmesi, böyle bir olgunun gerçekliğini göstermektedir. Bununla beraber yukarıda sorduğumuz sorulardan hareketle bu uygulamanın peygamberin nebevi yönüne zarar vermediği de anlaşılmaktadır. Zira bu durumun etkisinde dahi Hz. Peygamber iki melek vasıtasıyla durumdan haberdar edilmiştir. Dolayısıyla vahiy olgusu devam etmektedir. Aynı şekilde bu durum peygamberin elçi olmasının yanında insani özelliklerinin de devam ettiğinin bir göstergesidir. Neticede Hz. Peygambere yapılan bu uygulamayı bedene sirayet eden bir hastalık olarak telakki etmek mümkündür. Zira kişinin bedenindeki bir arıza sebebiyle yaptığı şeyleri yapmadığı veya yapmadığı şeyleri yaptığı vehmine kapılması kimilerinin iddia ettiği gibi nörolojik olmak zorunda değildir. Aksine beden hastası olmasında da bu tür bir durumun gerçekleşmesi mümkündür. Bununla beraber Hz. Peygambere yapılan bu uygulamanın cinlerin kullanılması yoluyla gerçekleştiğini gösteren bir veri de bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin başlangıçta maddi bir hastalığa yakalandığını düşünerek hacamat yaptırması, Allah'a dua ederek şifa dilemesi, büyüün aklını değil bedenine tesir ettiğine bir delil olmak da birlikte, herhangi bir kâhine veya arrafa giderek kendisinde bir gariplik olduğunu ve bunun çözülmesi için talepte bulunmaması da bu tür kimselere tevessülde bulunmanın yanlışlığını göstermektedir.

3.3.3. Büyü- Sihir ve Cin İlişkisi

Sihirin birçok çeşidi bulunmakla beraber, konuyla ilgili olarak cinler vasıtasıyla yapılan sihir ve büyü uygulamalarına temas etmek gerekmektedir. Buna göre cinlerle ilişkili olan sihir faaliyetlerine bakıldığında, bunun “*azâim*” veya “*cincilik*” denen uygulama olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yer ruhlarıyla (cinler) irtibat kurmanın gök ruhlarıyla (melekler) iletişim kurmaktan daha kolay olduğu düşüncesinden hareketle cinlerin kullanılması suretiyle birtakım sihir ve büyü uygulamalarının yapılabileceği ileri sürülmektedir. Cinlerle irtibat kurma iddiası ilmi bir metotla incelendiğinde, bu durumun gerçekleşip-gerçekleşmemesi konusunda birçok fikir ileri sürülebilir. Ancak temelde bu durumu cinlerle irtibat

kurulabileceğini kabul edenler ve reddedenler şeklinde toparlamak mümkündür. Geçmişte ve günümüzde spiritüalizm (ruh çağırma) seansları ve cinlerle irtibat kurma iddiasının oldukça revaçta olduğu görülmektedir.¹⁴⁰² Ancak kanaatimiz odur ki sıradan bir insanın cinlerle irtibat kurup ve bu varlıklarla çeşitli sihir faaliyetleri gerçekleştirmesi tespiti mümkün olmayan bir durumdur. Her şeyden önce bu varlıklarla irtibat kurduğunu söyleyen kişi, hangi iletişim metodunu kullanmıştır? İkinci bir husus olarak özellikle Hz. Süleyman kıssasından anladığımız kadarıyla bu varlıkları hükümler altına almak ve çeşitli hizmetler yaptırmak kolay değildir.¹⁴⁰³ Bu ancak bir mu'cize ile gerçekleşebilecek bir durumdur ki bunu da ancak bir peygamberin yapabildiği Süleyman kıssasından anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁴ Üçüncü bir konu ise bu varlıklar nassların bize bildirdiğine göre gaybî varlıklardır. Gayb alemiyle sıradan bir insanın irtibat kurması, bu alemi gaybî olmaktan çıkarmaz mı sorusunu akla getirmektedir. Bu durum ise Kur'an'ın mü'minlerin gayba iman ettiklerini beyan edip, onları övmesi ile çelişen bir durum değil midir? Ancak bu hususa gaybın mutlak ve mukayyet olduğu şeklinde bir karşılık verilebilir. Sözelimi ölüm ve ötesi, ahiret ahvali, melek ve cin gibi duyu organlarına kapalı varlıkların mevcudiyeti birer gayb olmakla beraber, insanın dünyadaki kimi durumları bilememesi (bir duvarın arkasında ne olduğunun bilinmemesi, karanlık bir odanın içerisinde bir şey bulunup-bulunmadığı veya bulunan şeyin mahiyeti) gibi birçok durum, gayb olarak telakki edilebilecek hususlardır. Ancak birinci gruptaki gaybî durumlarla ikinci kısımdakilerin aynı olmadığı aşikardır. Diğer bir konu ise böyle bir ilişki kurduğunu herkes iddia edebilir. İddiada bulunan kişinin iddiasını ispatı ise mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumda herkes cinlerle irtibat kurduğunu ve onlardan çeşitli ilhamlar aldığını söyleyerek toplumun ifsadına neden olabilir. Bununla beraber böyle bir durumun, Hz. Süleyman kıssası ve Hz. Peygamberin mescitte yakaladığı cin örneğinde olduğu gibi teoride mümkün olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise böyle bir durumun oldukça suistimale

¹⁴⁰² Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 3/206-213; Yazır, **Hak Dini**, 1/442-445; S. Ateş, **Tefsir**, 1/207-208.

¹⁴⁰³ Bkz. Sebe, 34/12.

¹⁴⁰⁴ Mu'cize ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmı Açısından Mûcize Kerâmet İlişkisi", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** /16 (Aralık 2020), 1-20. Mu'cizenin istismarı ile ilgili bir çalışma için bkz. Mehmet Emin Günel, "Kur'an'da Mu'cize Tasavvuru ve İstismar Edilmesi Üzerine Bir Değerlendirme", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** 8/1 (Ocak 2022), 107-131.

açık olduğu gerçeğidir. Zira herhangi bir kişinin böyle bir irtibat kurduğunu iddia etmesinin test edilebilir, kanıtlanabilir olmaması sebebiyle birey ve toplumun kötü emellere alet edilmesi kaçınılmazdır. Nitekim zaman zaman medyaya bu tür durumların yansıdığı görülmektedir. Bununla beraber cinlerin uzun ömürlü oldukları, bir yerden başka bir yere oldukça hızlı hareket edebildiklerinden hareketle Allah'ın bir imtihan olarak, kötü bir bireyin cinlerle irtibat kurarak bir kişinin etkilenmesini sağlaması teoride mümkün olsa gerektir. Pratikte ise bunu kanıtlama imkânı bulunmamaktadır.

İslam alimlerinin konuya bakışlarını şu şekilde değerlendirebiliriz; Mâtürîdî, konuya daha ihtiyatlı yaklaşarak, cinlerin varlığını kabul etmekle beraber onların insanlar üzerindeki etkisini sınırlı görür. İnsanların cinleri mutlak şekilde kontrol edemeyeceğini, ancak her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini vurgular.¹⁴⁰⁵ Gazzâlî, sihri üç kısma ayırmaktadır Buna göre sihir; hayal ve göz boyama, ilaç ve tabii etkiler ve cinlerden yardım almak şeklinde gerçekleşmektedir. Ona göre üçüncü tür sihir, cinlerle ilişki kurmak suretiyle gerçekleşir ve bu kesinlikle haramdır.¹⁴⁰⁶ İbn Haldûn, sihrin bir kısmını nefis gücünün tesiriyle, bir kısmını ise cinlerin yardımıyla açıklamaktadır. Aynı zamanda bu tür sihirlerin mümkün olduğunu, fakat İslâm açısından haram sayıldığını ifade eder.¹⁴⁰⁷ Râzî, Bakara 102. âyeti tefsir ederken sihrin hakikatini kabul etmektedir. Ona göre bazı kimselerin cinleri hizmetine aldığı doğrudur. Ancak bu, Allah'ın iradesi çerçevesinde mümkün olabilir ve şer'an yasaklanmıştır.¹⁴⁰⁸ İbn Teymiyye ise cinlerin insanlar tarafından emir altına alınabileceğini, bunun da genellikle küfür ve şirk unsurlarıyla mümkün olduğunu belirtir. Aynı zamanda cinlerle irtibat kurarak onlardan yardım almanın haram olduğunu ifade eder.¹⁴⁰⁹ Son olarak Kurtubî ise sihrin hak olduğunu ve bazı sihirbazların cinlerden yararlanabileceğini aktarır. Ancak bunu iman için tehlikeli bir durum olarak görür.¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁵ Mâtürîdî, **Te'vilât**, 1/365-366.

¹⁴⁰⁶ Gazzâlî, **İhyâ'**, 3/109.

¹⁴⁰⁷ İbn Haldûn, **Mukaddime**, 1/496-498.

¹⁴⁰⁸ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 3/230-232.

¹⁴⁰⁹ İbn Teymiyye, **el-Furkân beyne Evliyâ'î'r-Rahmân ve Evliyâ'î's-Şeytân**, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1975, s. 131-135.

¹⁴¹⁰ Kurtubî, **el-Câmi'**, 2/46.

Tüm bunlardan sonra büyü ve sihir gibi uygulamalarda sıradan insanların cinleri istihdamına ait elimizde çeşitli anlatılar dışında veri bulunmamaktadır. Böyle bir durum yaşadığını iddia eden kişinin dahi iddiasına göre hareket etmesinin hem dini hem de güncel hukukta bir karşılığı bulunmadığını belirtmek gerekir. Ancak böyle bir durumun imkân dahilinde olmasını kötülük amaçlayan bir kişinin (büyü-sihir yapmaya çalışan kimse), zaten kötü olan bir arkadaştan (cin) yardım isteyerek birine bir kötülük yapma amacıyla kullanmak (sihir) şeklinde düşünmek mümkündür. Bununla beraber ortaya çıkacak olan durumun, mutlak manada aleyhine çabalanan kişiye zarar vereceğini iddia etmekte mümkün değildir. Zira sihir ve büyüün etkisinin Allah'ın iradesine bağlanması¹⁴¹¹, bu tür uygulamaların karşı tarafa her zaman zarar veremeyeceğini göstermektedir.

Tarih boyunca büyü ve sihir yapmak isteyen birçok kişinin Allah'ın yasakladığı bazı tutum ve davranışları işleyerek, şeytan ve cinlere yaklaşmaya çalıştıkları nakledile gelen bir durumdur. Bu kişiler Allah'a şirk koşarak, yıldızlara ibadet ederek, şeytana tazim edip ona taparak yardım almaya çalışmışlardır.¹⁴¹² Nasslardan hareketle şeytanın kötülük ve şer konusunda kendisine muvâfik olan kimseleri dost edindiği bilinen bir husustur.¹⁴¹³ Ancak onun takva sahibi mü'min kullara karşı, bu tür şerli ve kötü insanlara yardımda bulunması ne kadar etkilidir? Şeytanı dost edinerek mü'min kullara zarar verilebilir mi? Şurası bir gerçektir ki şeytanın ve dostlarının Allah ve resulünün yolundan giden ve vahyi rehber edinen kimselere zarar veremeyecekleri Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde belirtilmektedir.¹⁴¹⁴

Sihirle ilgili çeşitli tasnifler yapılmış olsa da özellikle Fahreddin Râzî'nin sekiz maddede ele aldığı sihir çeşitlerine bakıldığında bunlardan sadece birisinin cinlerle ilgili olduğu görülmektedir.¹⁴¹⁵ Dolayısıyla bu maddeler toparlandığında genel olarak sihrin iki kısma ayrıldığı anlaşılmaktadır. Birinci kısım yalan, göz boyama ve aldatmacadan ibaret olan söz ve davranışları kapsamaktadır. İkinci kısımda ise az çok bir gerçekliği olan durumların suistimal edilmesi sonucu yapılan

¹⁴¹¹ Bkz. el-Bakara, 2/102.

¹⁴¹² Cebeci, **a.g.e.**, s. 67.

¹⁴¹³ en- Nisâ, 119-120; el-Fâtır, 35/6.

¹⁴¹⁴ İbrahim, 14/22; el-Hicr, 15/42; el-Nahl, 16/99; el-İsrâ, 17/65.

¹⁴¹⁵ Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, 3/624.

sihirdir. Çalışmanın temel konusu cinler olduğu için sadece yer ruhları vasıtasıyla diğer bir ifadeyle azâim veya cincilik denilen sihir çeşidini incelemek isabetli bir yaklaşım olsa gerektir. Diğer gruplarda bulunan sihir çeşitlerine bakıldığında ise bunların günümüzde fizik, kimya, tıp, botanik, eczacılık, astronomi, edebiyat, psikoloji, sosyoloji ve hitabet alanlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile insanlık geçmişte sihir olarak kabul edilen ve konu hakkında bilgisiz olan insanların kandırılmasına sebep olan pek çok olayın sebebini bilmekte ve bunu açıklamaktadır. Bu itibarla da bu alanlarla ilgili geçmişte sihir olarak telakki edilen durumların bilimsel arka planını ortaya koyarak, olağanüstü olmadıkları görülmektedir.

İnsanın bilmediği, mahiyetini ve sebebini kavrayamadığı şeyler hakkında temkinli olduğu bilinen bir gerçektir. Geçmişte sebebi açıklanamayan ve mahiyeti kavranamayan birtakım olayların, sihir veya olağanüstü durumlar olarak algılanması, dönemin gelişmişlik düzeyi göz önüne alındığında gayet tabii karşılanabilir. Sözelimi mıknaşın çekme ve itme kuvvetinin bilinmediği bir dönemde, metali çeken veya birbirini iten mıknaş parçalarının, sihirbazlık olarak anlaşılması son derece normaldir. Ancak bugünkü düşünsel gelişim sonrasında insanlık evrendeki gayb alemi dışında kalan birçok şeyin sebebini ve mahiyetini açıklayabilmektedir. Geçmiş dönemlerde gerek bilimsel gelişmelerin oldukça az olması ve toplum içerisinde çok dile getirilen birtakım olayların gerçekmiş gibi anlaşılması dolayısıyla kimi ilim adamlarının kaydettikleri bazı hususların, günümüzde kabulü mümkün değildir. Sözelimi güçlü ruh sahibi kişilerin tesir güçlerinin yüksekliği nedeniyle kendi bedenleri dışında insanlara, hayvanlara ve eşyaya adeta kendi vücuduymuş gibi tasarrufta bulunması, istediği zaman bu varlıkların şekil ve bünyelerini değiştirebileceği, hatta kimi zaman kişiyi öldürecek, diriltecek ve farklı hayvanlar haline çevirebileceği gibi inançlar kabulü mümkün olmayan inanışlardır.¹⁴¹⁶

Daha önce Cahiliye Araplarının zihin dünyalarındaki cin, büyü ve sihir anlayışlarında belirtildiği gibi Kur'an'ın temel amacı, tek güç ve kudret sahibinin Allah olduğunun zihinlere yerleştirilmesi, Allah'a sığındıktan sonra hiçbir varlığın

¹⁴¹⁶ YAZIR, **Hak Dini**, 1/443; S. Ateş, **Tefsir**, 1/209.

insana zarar veremeyeceğinin anlaşılmasıdır.¹⁴¹⁷ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in temel hedefi Allah'ın hükümlerinin insan zihnine yerleştirilmesi ve yegâne gücün Allah'ın elinde olduğunun vurgulanmasıdır. Buna göre cinlerin insanlara zarar verebileceği, onları çarpacağı, cinler vasıtasıyla büyüler yapıp başka insanların etki altına alınması, öldürülmesi, hasta edilmesi, hayvan şekline dönüştürülmesi (mesh) birinin gönlünün çelinmesi, karı-kocanın ayrılması gibi kimi iddialar insanlık tarihi içerisinde ortaya çıkan ve zamanla başka kültürlerle de sirayet eden yanlış kanaatler olmalıdır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Allah'ın izin vermesi ve bir imtihan olması bakımından bu tür durumların gerçekleşmesi teoride mümkün olarak görülebilir. Mevcut durumdan hareketle günümüzde çeşitli kimyevi ilaçların kullanımı, hipnoz gibi birtakım yollarla kişilere telkinde bulunma, beyin yıkama, ikna ve şartlandırma gibi durumlar hariç tutulursa bir insanın iradesinin tesir altına alınması mümkün değildir. Ayrıca kişinin hipnoz gibi metotlarla etki altına alınması da süreklilik arz etmese gerektir. Bununla beraber böyle bir etki ve telkin altına girmesi kendi iradesi dışında da mümkün görünmemektedir.¹⁴¹⁸ Çünkü Allah kişiye cüz'i bir irade vermiş, bu irade ile doğru ve yanlış seçebileceği, dolayısıyla bu şekilde sorumlu olacağını bildirmiştir.

Bundan dolayı cinlerle iletişim kurarak veya onları kendi emri altına alarak bir menfaat sağlama ya da başka kişilere zarar vermek mümkün görünmemektedir. Zira sıradan insan ve cin ilişkisiyle ilgili yaptığımız değerlendirmelerden hareketle bazı peygamberlere verilen olağanüstü durumlar haricinde böyle bir durum mümkün görünmemektedir. Bu tür uygulamaları yapan kişiler genelde eski medeniyetlerden kalan büyü ve sihir kalıntılarını kullanarak, hedef olan kişiyi etki altına aldıklarını iddia etmektedirler. Bu iddialarına bir destek olması kabilinden cinleri kullandıklarını, onları emirleri altına aldıklarını ileri sürmektedirler. Ancak sihirbaz ve büyücülerin, cin ve şeytanlarla irtibat kurmaları mümkün görünmemektedir. Her iki grubun da ortak noktası birbirlerinin dostları olmalarıdır. Farz-ı muhal bu kişilerin cinlerle irtibat kurduklarını kabul edilse bile onların, cinler/şeytanlar vasıtasıyla kişileri hasta etmesi, onları tesir altına alması veya öldürmesi mümkün değildir. Zira

¹⁴¹⁷ Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, 1/197-198; S. Ateş, *a.g.e.*, 11/191.

¹⁴¹⁸ Tahir Özakkaş, *Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz I*, Özak Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 158-159.

hayat veren ve alan yegâne varlık Allah'tır.¹⁴¹⁹ Bununla beraber insanı koruyan (hafaza) meleklerin de olduğunu unutmamak gerekir.¹⁴²⁰ Cin ve şeytanların bu konuda böyle bir müdahalelerinin olmadığı açıktır. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde şeytanın insan üzerinde bir gücünün olmadığı ve ancak kendisine uyan kimselerin üzerinde nüfuzunun olduğu bildirilmektedir.¹⁴²¹ O zaman cin ve şeytanların insanlar üzerindeki etkisi, onları doğru yoldan saptırmak, kalplerine vesvese vermek ve kötü telkinlerde bulunmak şeklinde gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında insan şeytanları ile cin şeytanları aynı görevi görmekte ve her iki grupta insanları telkin yoluyla etki altına almaya çalışmaktadır. Böyle bir durumla karşılaşan insan için Kur'an-ı Kerim, Allah'a sığınması gerektiğini bildirmektedir.¹⁴²² Kur'an-ı Kerim şeytanın nüfuzunun onu dost edinen ve Allah'a şirk koşanlar üzerinde olduğunu beyan etmesinden¹⁴²³ hareketle ister büyücü veya sihirbaz isterse cinlerin ve şeytanların bizzat kendileri tarafından vesvese verilip, etki altına alınan kimselerin şeytanın dostları olduğu anlaşılmaktadır. Ona dost olan kimselerin de herhangi bir zorlama ile değil, şeytanın bizzat kendi beyaniyle¹⁴²⁴ kişinin kendi özgür iradesiyle bunu yaptığı ve bunun sonucunda da şeytanın telkinine kapıldığı açıktır. Bundan dolayı kişinin uğradığı zararın sorumlusu ise büyücü veya şeytan değil özgür iradesini bu yönde kullanan insanın ta kendisidir. Nitekim Ebû'l-Yüsr el-Pezdevi Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunun cinlerin vesvese vererek insanlar üzerinde etkili olabileceklerini söylediklerini belirtir.¹⁴²⁵ Dolayısıyla kişi zarara kendisini büyü, sihir ve telkinlere teslim etmesi ve iradesini bu yönde kullanması nedeniyle uğramaktadır. O halde bireyin suçu sihirbaz, büyücü, şeytan ya da cinlerde değil kendisinde araması gerekir. Allah'ın bu konudaki sünnetine baktığımızda tarih boyunca sihir etkisiz kalmış, büyücüler ve sihirbazlar perişan ve mağlup olmuş bir şekilde hatırlanmışlardır.¹⁴²⁶

¹⁴¹⁹ el-Bakara, 2/258; el-Hicr, 15/23.

¹⁴²⁰ Bkz. er-Ra'd, 13/11; Buhârî, "Tevhîd", 23.

¹⁴²¹ el-Hicr, 15/42; Krş. İbrahim, 14/22; el-Nahl, 16/99; el-İsrâ, 17/65.

¹⁴²² en-Nâs, 114/1-6.

¹⁴²³ en-Nahl, 16/99-100.

¹⁴²⁴ İbrahim, 14/22.

¹⁴²⁵ Pezdevi, **Usûlü'd-din**, s. 226.

¹⁴²⁶ Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 3/217.

Nitekim sihirbaz amacı ne olursa olsun başarıya ulaşamaz¹⁴²⁷ ve Allah onların yaptıklarını boşa çıkarır.¹⁴²⁸

Burada şunları kaydetmek yerinde olacaktır; Hz. Peygamberin risaletinden sonra cinler göklerden kovulmuş, onların kulak hırsızlığı yapmaları yasaklanmıştır. Böylelikle de kâhinlerin, sihirbazların ve büyücülerin saltanatına son verilmiştir. Bununla beraber mü'minlerin yalnızca Allah'a sığınmaları, cinlerden, sihirbazlardan ve büyücülerden medet ummamaları emredilmiş, sihirbazlık ve büyücülük, şirk ve küfürle nitelendirilmiştir.¹⁴²⁹ Hz. Peygamber de Müslümanların büyü ile meşgul olmalarını, sihirbazları tasdik etmelerini yasaklamıştır.¹⁴³⁰ Ne Kur'an-ı Kerim ne de Hz. Peygamberin hadislerinde *“sahir ve büyüün şöyle tesirleri vardır, bundan korunmak veya bundan kurtulmak için sahir ve büyü öğrenin”*, şeklinde tavsiye ve emirlerde bulunulmamıştır. Bu durumun aksine Hz. Peygamber sahabeden Hz. Sa'd'ı hastalığı dolayısıyla o dönemin hekimlerinden Haris b. Kelede'ye göndermiş, ashabından hiç kimseyi sihirbaz veya büyücüye yollamamıştır.¹⁴³¹ Ayrıca Resulullah en ufak bir büyücülük faaliyetine izin vermemiş *“bir düğüm bağlayarak ona üfleyen sahir yapmış olur, büyü yapan ise şirk koşmuş olur”*¹⁴³² buyurmuş, Kur'an-ı Kerim ise *“düğünlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınmasını”*¹⁴³³ emretmiştir.

Kanaatimizce, cinleri kullanarak sahir yahut benzeri uygulamalarda bulunma iddialarına dair kesin ve bağlayıcı bir hüküm vermek güçtür. Zira öncelikle, bu tür iddialarda bulunan kimselerin sözlerini doğrulayacak yahut tekzip edecek güvenilir bir mecra mevcut değildir. Ayrıca, böyle bir istihdamın söz konusu olması halinde, mü'min cinlerin böylesi bir fiile aracılık etmeleri mümkün görünmemektedir. Bu sebeple iddia edilen durumun, çoğunlukla kâfir veya şeytanî cinlerle iş birliği şeklinde gerçekleşebileceğini söylemek daha makuldür. Nitekim halk arasında bu tür iş birliği genellikle küfrü gerektiren fiiller (meselâ Kur'an'ın adet kanı yahut idrarla yazılması, necaset içine atılması, Allah'ın isimlerinin ters yazılması gibi) ile

¹⁴²⁷ Tâhâ, 20/69.

¹⁴²⁸ Yûnus, 10/80-81.

¹⁴²⁹ el-Bakara, 2/102.

¹⁴³⁰ Buhârî, Sahih, “Vesâyâ”, 23. Müslim, Sahih, “İmân”, 144-145; “Salât”, 223; Tirmizî, Sünen, “Tıb” 24; Ebû Dâvûd, Sünen, “Tıb” 21.

¹⁴³¹ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12/3875.

¹⁴³² Nesai, “Tahrim”, 19.

¹⁴³³ el-Felâk, 115/1-4.

gerçekleştirildiği aktarılmaktadır. Bu bağlamda, daha önce temas ettiğimiz gibi cinlerin istihdamının teorik olarak mümkün olabileceğini ifade eden âlimlerin bir kısmı dahi, bunun şer‘an haram ve büyük günah olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte, böyle bir fiilin Allah’ın ilim ve iradesinin dışında, yani O’na rağmen gerçekleşmesi düşünülemez. Dolayısıyla, bu türden bir tasarrufta bulunduğunu ileri süren kişi mü’min, takvâ sahibi ve uygulamayı insanların lehine bir maslahat için yapıyor ise, ortaya çıkan durumun *keramet* olarak nitelendirilmesi mümkündür. Aksine, böyle bir fiili işleyen kimse kâfir, münâfık veya fâsık bir şahsiyet ise, onun gösterdiği hallerin ancak *istidrâc* kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Öte yandan, insanların aleyhine olacak şekilde cinlerden yardım alan kimselere Allah Teâlâ’nın neden müsaade ettiği sorusu gündeme gelebilir. Bu noktada, hem Allah’ın insana verdiği özgür iradenin bir gereği olarak, hem de fesat ve bozgunculuk çıkarıcıların azgınlıklarını artırıp bu suretle azaplarının şiddetlendirilmesi hikmetiyle böyle bir müsaadenin söz konusu olabileceği söylenebilir.

3.2.4. İslam’a Göre Sihir ve Büyünün Hükümü

Kur’an-ı Kerim sihir yapmayı küfür olarak nitelendirmiş,¹⁴³⁴ Hz. Peygamber de sihir yapmayı helak edici büyük günahlar arasında saymış,¹⁴³⁵ büyü yapanın Allah’a şirk koşmuş olacağını,¹⁴³⁶ sihre inanan-doğruluğunu tasdik eden kimsenin cennete giremeyeceğini belirtmiştir.¹⁴³⁷

Sihir ve büyü konusunda İslam alimleri de ittifakla sihri büyük günahlardan kabul etmiş, kaynaklarda sihirbazlığı meslek edinen, bu durumu küfre vardiyan kimselerin şiddetli bir şekilde cezalandırılmaları gerektiği belirtilmiştir.¹⁴³⁸ Yine sihri öğrenmek ve öğretmek haram kılınmıştır. Bununla beraber büyü yapan kimsenin, yaptığı uygulamanın küfrü gerektirmesi durumunda kafir olacağı aşikardır. Böyle bir uygulamanın küfrü gerektirmemesi durumunda yapanın ta’zir edilmesi ve tevbeyle

¹⁴³⁴ el-Bakara, 2/102.

¹⁴³⁵ Buhari, “Vasâya”, 23; “Tıb” 48; “Hudûd” 44; Müslim, “Îmân”, 145; Ebû Dâvûd, “Vasâya” 10/2874.

¹⁴³⁶ Nesâî, “Tahrim”, 19/4076.

¹⁴³⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/14, 83; 4/399.

¹⁴³⁸ Tirmizi, “Hudûd”, 27/1460; Ebû Dâvûd, “Harac”, 31/3043; İmam Malik, **Muvatta**, “Ukûl”, 19/14; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/190-191; Cessas, **Ahkâmü'l-Kur'an**, 1/61-68.

davet edilmesi gerektiğini belirtenlerin yanında, yapanın kafir olduğu ve tevbeyle davet edilmeyeceği, tevbe etse bile bu tevbenin makbul olmadığı bu itibarla da öldürülmesi gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Ashab ve tabiîninden de birçok alimin tevbeyle davet edilmeksizin öldürülmesi gerektiği görüşünde oldukları nakledilmiştir.¹⁴³⁹

Sihirbaz ve büyücülerin öldürülmesine dair görüş belirten İslam bilginlerinin, onun küfrüne hükmetmeleri veya yaptığı uygulama sebebiyle haksız yere birinin ölümüne sebep olması dolayısıyla bu hükmü verdikleri anlaşılmaktadır. Zira sihirbazın yaptığı uygulama dolayısıyla İslam dairesinden çıkması kendisine mürted hükmünün tatbik edilmesine¹⁴⁴⁰, bu sihir ile birinin ölümüne sebep olması ise kısas hükmünün gerçekleştirilmesini gerekli kılmaktadır.¹⁴⁴¹

Sonuç olarak İslam dininde sihir ve büyü uygulamaları tasvip edilmemiş, aksine küfürle eşdeğer tutulmuştur. Bu tür faaliyetlerde bulunan kimseler de hoş karşılanmamış ve sihir helak edici günahlardan kabul edilmiştir. Bunun temel sebebininse bu tür uygulamalarda ilahi iradeye bir başkaldırı teşebbüsünün olmasıdır.

¹⁴³⁹ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, 1/61-63; Râzî, **Mefatihü'l-gayb**, 3/215-216; S. Ateş, **Tefsir**, 1/209-210.

¹⁴⁴⁰ Buhârî, "İstîtâbe", 3017; "Cihâd", 149; "Hudûd", 14.

¹⁴⁴¹ el-Bakara, 2/178; Buhârî, "Diyât", 10.

Sonuç

Tarih boyunca birçok medeniyette gaybî varlıklara yoğun bir teveccüh olmuştur. Bu teveccühün yoğunlaştığı varlıklardan birisi de cinlerdir. Pek çok kültür tarafından çeşitli isim ve nitelikler atfedilen cinler, Kur'an'ın indiği Arap coğrafyasında da bazen kendilerine sığınılan ilahlar bazen de yarı ilah olan varlıklar olarak telakki edilmiştir. İlk muhatap kitlenin bu varlıklara ilah vasfı vermesi ve kendilerine sığınması Kur'an'ın cinler hakkında söz söylemesi ve Cahiliye Arabının bu yanlış inancının düzeltilmesini amaçlamıştır. Bu itibarla da gerek Kur'an'da gerekse hadislerde bu varlıkların çeşitli özelliklerine temas edilmiştir. İlk muhatap kitle tarafından bu varlıkların mevcudiyeti hakkında herhangi bir şüphe ortaya konmamış ve İslam düşünce tarihinde 19. yüzyıla kadar bazı şaz görüşler dışında, cinlerin kabulü ve mahiyetleri hakkında fazlaca bir tartışma yaşanmamıştır.

19. yüzyıl itibariyle İslam dünyasının gerilemesi ve Batıdaki gelişmelerden etkilenen bazı modern dönem İslam düşünürleri, çeşitli saikler sebebiyle Kur'an-ı Kerim'deki bazı kıssa ve varlıklar hakkında farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu varlıkların başında da şeytan ve cin gibi metafizik varlıklar gelmektedir. Dönemin alimlerinden bazıları bu varlıklara son derece rasyonel olarak yaklaşarak metafizik varlıklar olamayacağını, Kur'an'ın ilk muhatap kitlenin kabullerinden hareketle gerçekliği olmayan cin ve şeytan gibi kavramlardan bahsettiğini ileri sürmüşlerdir. Aynı dönem içerisinde konuyu fiziki aleme indirgeme çabası içerisinde olan bazı İslam düşünürleri ise bu varlıkların bir kısmının mikrop, salt enerji, yabancı, vahşi veya daha önce o bölgede tanınmayan insanlar olduğunu söylemişlerdir.

Çağdaş dönemde cinlere yaklaşımı değerlendirmemiz gerekirse bu varlıkları tamamen reddeden düşünürlere katılmak mümkün değildir. Zira İslam'ın temel kaynaklarında pek çok defa bu tür gaybî varlıkların mevcudiyetinden bahsedilmekte ve ayetler peş peşe bir okumaya tabi tutulduğunda bu varlıkların bir realitesinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer grupta yer alan ve cinleri mikroplar, salt enerji kümeleri ve yabancı insanlar gibi çeşitli durumlar olarak görmeye çalışan yaklaşımların da sağlam zemine oturmadığı müşahede edilmiştir. Özellikle Kur'an'dan hareketle gaybî olduğu anlaşılan bu varlıkları, mikrop ve X, gama, beta ışınları, radyasyon vb. enerji kümeleri olduğu gibi modern dönemde farkına varılmış

hususlar olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Öte taraftan yine modern dönemde özellikle cinlerin yabancı insanlar olduğu görüşü dillendirilen başka bir durumdur. Bu görüşün temel dayanaklarına bakıldığında, kelimenin yabancı insanlar için de kullanıldığı iddia edilmektedir. Ancak çalışmamız boyunca cin kelimesinin müstakil olarak yabancı insan hatta insan için kullanıldığına dahi rastlanılamamıştır. Bu itibarla ikinci görüş de modern dönemin etkisiyle ortaya konan bir görüştür.

Yine bu varlıklarla ilişkili olarak birçok kültürde sihir ve büyüün de oldukça revaçta olduğu bilinen bir gerçektir. Pek çok çeşidi olan bu tür uygulamaların özellikle cin ve şeytanlarla ilişkili olduğu iddia edilen türleri konuyla bağlantılı olduğu için temas etmek iktiza etmiştir. Klasik dönemde pek çok kültürden beslenen bu tür uygulamalar ve bu kültür atmosferinde yetişen alimlerin bazılarının sihir ve büyü gibi uygulamaların gerçekliğine ve aynı zamanda sakınılması gereken hususlar olduğu üzerinde durdukları görülmüştür. Modern dönemde de sihir ve büyü gibi uygulamaların revaçta olması, aynı zamanda günümüzde bu ve buna benzer faaliyetlerin mahiyetlerinin bilinmemesi sebebiyle toplum içerisinde korku ve endişe uyandırdığı da malumdur. Büyü ve sihir gibi uygulamalar hakkında ulaştığımız sonuç, geçmiş dönemlerde çeşitli kültürlerin etkisiyle ortaya konuların bu olguların bilimin gelişmemesi nedeniyle bir sebep ve sonuç ilişkisi kurulamadığından dolayı geniş halk kitleleri tarafından hem korkudan hem de düşmanlarına karşı uygulamaya çalıştıkları ritüeller olduğudur. Günümüz itibarıyla bakıldığında ise bu tür ritüellerin telkin ve ayartmadan öteye geçemeyeceği aşıkardır.

Sonuç olarak çalışma sonunda ulaşılan neticeye göre cinlerin insan idrakine kapalı, mükellefiyet misyonuna haiz gaybî varlıklar olduğu anlaşılmıştır. Özellikle 19. yüzyıl sonrası ortaya konan ve bu varlıkları kimi zaman reddeden kimi zamanda fiziki aleme indirmeye çalışan görüşün ise Batıda ortaya çıkan kutsal kitabın demitolojizasyonu ve aynı zamanda da İslam dünyasının gerilemesi sebebiyle taraftar bulan şaz bir düşünce olduğu tespit edilmiştir.

Bibliyografya

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd; **el-Mu‘cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1408/1988.

Abdülcebbâr, Kâdî; **el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1965.

Abdülcebbâr, Kâdî; **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Abdülcebbâr, Kâdî; **Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı**, 1. baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

Abduh, Muhammed; **el-A’mâlu’l-Kâmile li- İmam Muhammed Abduh**, nşr. Muhammed İmare, Beyrut, 1979-1980.

Abduh, Muhammed; **Risâle fi’l-‘Akl ve’l-Dîn**, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1960.

Acar, Abdullah; "Bir İctihat Kaynağı Olarak Kur’ân Kıssaları", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, IX, 2007, 97-151.

Adalı, Selim Ferruh; **Antik Yakın Doğu’da Büyü**, Kronik Kitap, İstanbul, 2021.

Affi, Ahmed; "Possession and Mental Disorders: A Comparative Study Between Islamic and Psychiatric Perspectives", **Journal of Muslim Mental Health**, 3, 1, 2008, 25-41.

Ahmed, Aziz; **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm**, çev. Ahmed Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Ahmed, Halil Ebû Abdurrahman b.; **Kitâbü’l-Ayn**, (thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmirâî), Mektebetü’l-Hilâl, ts.

Akdemir, Devrim- Ünal, Dilek; "Tourette Sendromunun Nörobiyolojisi", **Türk Psikiyatri Dergisi**, 27, 4, 2016, 275-285.

Akın, Haydar; **Antikça’dan Yeniçağ’a Delilik, Melankoli ve Cinlenme**, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2014.

Akk, Hâlid Abdurrahman; **Usûlü’t-tefsîr ve kavâiduh**, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1986.

Akman, Mustafa; **Kur’an’da Cehalet Kavramı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Aksan, Doğan; **Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, Engin Yayınevi, Ankara, 1998.

Aksan, Doğan; **Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)**, TDK. Yayınları, Ankara, 1980.

Aksan, Doğan; **Türkçenin Sözvarlığı (Türk Dilinin Sözcükbirimleriyle İlgili Gözlemler, Saptamalar)**, Engin Yayınevi, Ankara, 1996.

Akyüz, Niyazi-Gürsoy, Şahin; Modernleşme, **Sekülerleşme ve Din**, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi içerisinde, Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, ts.

Alan, Yusuf; **Lisan ve İnsan**, TÖV Yayınları, İzmir, 1994.

Albayrak, Halis; **Tefsir Usûlü-Yöntem, Ana Konular, İlkeler, Teklifler-**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998.

Albayrak, İsmail; **Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.

Alıcı, Mehmet; "Şehristânî'nin 'el-Mecûs' Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 31, 2014.

Ali, Cevâd; **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm**, Dâru's-Sâkî, Beyrut, 2001.

Altıntaş, Ramazan; "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün. Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Alperen, Abdullah; **Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri**, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud; **Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî**, (thk. Ali Abdulbârî Atıyye), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

Âmilî, Muhammed Cevad; **Miftahu'l-kerame fî şerhi kavâidi'l-allame: ed-din ve't-tevabiu Metacir**, tahkik ve talik: Muhammed Bakır el-Halisî, en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, Kum, 1424.

Apak, Âdem; **Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü**, Ensar Neşriyat, 2017.

Apak, Âdem; **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.

Armstrong, Karen; **Mitlerin Kısa Tarihi**, (çev. Dilek Şendil), Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2005.

Arkoun, Muhammed; **İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

Arnaût, Şuayb; **Sünen-i İbn Mâce** (Tahkik), Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, Beyrut, 2009.

Arpa, Enver; **İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım**, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001/1, 87-107.

Arslan, Ahmet; **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, Bilgi Üniversitesi Yayınları., İstanbul, 2010.

Arslan, İhsan, Rasûlüllah'a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma, **EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-**, 2012, cilt: 16, sayı: 53, s. 91-110.

Arslan, Mustafa; **Türk Popüler Dindarlığı Çorum Örneği**, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2004.

Askalâni, İbn Hacer Şihabüddin Ahmed b. Ali; **Tehzibü't-Tehzib**, Beyrut, 1991.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl; **Dîvânu'l-Meâ'nî**, Dâru'l-Cîl, Kahire, ts.

Âşûr, Muhammed et-Tâhir b.; **et-Tahrîr ve't-tenvîr**, Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.

Ataman, Âdem (Ed.); **Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim**, 8. Baskı, Vize Yayıncılık, Ankara, 2022.

Ateş, Ali Osman; **Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995.

Ateş, Süleyman; **İnsan ve İnsanüstü Ruh Melek Cin İnsan**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

Ateş, Süleyman; **Kur'ân Ansiklopedisi**, Kuba Yayınları, İstanbul, 1989.

Ateş, Süleyman; **Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1982.

Atay, Hüseyin; **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, 2001.

Attas, Nakib; **İslâmî Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve, İslâm ve Modernizm** (Fazlurrahman Tecrübesi içerisinde), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.

Ayberg, M. Hans; **Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi**, Kitsan, İstanbul, 1987.

Aydın, Mehmet S.; **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1999.

Aydın, Mehmet; **İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı**, Palet Yayınları, Konya, 2018.

Aydın, Ahmet; "Telkinin Psikolojik Etkileri", **Türk Psikoloji Dergisi**, 21, 58, 2006, 45-60.

Aydın, Hayati; "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 21, 3, 2017, 1650-1668.

Aydın, Mehmet; "Cinlerin Mahiyeti ve İnsanlarla Münasebeti Üzerine Düşünceler", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 2, 5, 1999, 45-46.

Aydın, S. Mehmet; "Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi", **İslâmî Araştırmalar**, 4, 1990, 272-284.

Aydın, Şükrü; "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, 7, 1, Ocak 2021, 289-320.

Aydemir, Abdullah; **Tefsirde İsrailiyat**, Ensar Neşriyat, Ankara, 1997.

Âyni, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed; **Umdetü'l-Kâri li Şerhi Sahihî'l-Buhârî**, Beyrut, ts.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed; **Usulü'd-din**, (thrc. Şemse'd-din, Ahmed), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Ömer b. Bâyezîd; **Hizânetu'l-Edeb**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1997.

Bakkal, Ali; "Kur'an'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a Atfedilen Olayların Mucizeliği Problemi", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 18, 29 Aralık 2021, 417-450.

Bâkılânî, Ebûbekir; **İ'câzu'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.

Bâkılânî, Ebûbekir; **Temhîdu'l-evâil fî telhîsi'd-delâil**, Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987.

Baljon, J.M.S.; **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Fecr Yayınları, Ankara, 2000.

Bali, Vehid Abdusselam; **Vikâyetu'l-İnsani Mine'l-Cinni ve's-Şeytân**, Mektebetü't-Tabiîn, Kahire, 1997.

Bane, Teresa; **Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures**, McFarland & Com., North Caroline, 2012.

Barak, Ayşegül- **Hocaoğlu**, Çiçek; "Erişkinde 'Tourette Bozukluğu': Bir Olgu Sunumu", **Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi**, 16, 3, 2019, 573-576.

Başer, Vehbi; "Sosyal Bilimler açısından Kutsal metinlerin Anlaşılması", **Kur'an Sempozyumu** 11.(4-5 Kasım 1995), Ankara, 1996, 13-65.

Basak, J. C.- **Das**, K. L.; **Language and Reality**, Northern Book Centre, New Delhi, 2006.

Baydar, Ahmet; **Kur'ân Açısından Korku ve Büyü**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999.

Bayraktar, Mehmet; **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yay., Ankara, 1997.

Bayrı, Mehmet Halit; **İstanbul Folkloru**, Eser Yayınları, İstanbul, 1972.

Bebel, August; **Hız. Muhammed ve Arap- İslam Kültürü Dönemi**, (çev. Veysel Atayman), Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd; **Meâlimu't-tenzîl**, (thk. Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Behiy, Muhammed; **İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar**, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2003.

Bell, Richard; **A Commentary on the Qur'an**, T & T Clark, Edinburgh, 1991.

Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn; **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1418.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed; **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn; **es-Sünenü'l-Kübra**, Haydarabad-Dekkan, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî; **Delâilü'n-Nübüvve ve Marifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerife**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Biçer, Ramazan; "İğvâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2000, 21/525.

Birişik, Abdülhamit; **Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

Bitlisi, Mir Şerefhan; **Şerefname Kürt Tarihi**, çev. İbrahim Sungur, 2. Bsk., Sitav Yayınları, Van, 2019.

Black, Jeremy-Green, Anthony; **Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü, Tanrılar İfritler Semboller**, (haz. Necdet Hasgül), Aram Yayınları, İstanbul, 2003.

Bolay, Süleyman Hayri; "Âlem", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, 2/357-360.

Boleli, Nusrettin; **Belâğat Arap Edebiyatı**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Bolelli, Nusrettin; **Belâğat Kur'ân Edebiyatı** (Beyân-Meâni-Bedî), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.

Bottero, Jean; **Kötülük Sorunu**, (çev. M. Emin Özcan), Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, (Ed.: Y. Bonnefoy), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

Boyer, Pascal; **Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought**, Basic Books, New York, 2001.

Bozkurt, Nebi; **Sünnet'in Verilerine Göre Hz. Peygamber Devrinde Hicaz Folkloru**, İstanbul, 1991.

Brown, Daniel W.; **İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek**, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2009.

Bu'dânî, Mahmud b. Ali b. Ahmed; **Mevkifü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-muâsır min ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr**, Merkezü't-Tefsîr el-Kur'âniyye, Riyad, 2015.

Bucaille, Maurice; **The Bible, The Qur'an and Science**, 9. Baskı, North American Trust Publications, Indianapolis, 1990.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail; **Sahîhu'l-Buhârî**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Bulaç, Ali; **Modern Zamanlarda Kur'an ve Tefsir**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.

Bûni, Ahmet Bin Ali; **Şemsü'l-ma'ârifî'l-kübrâ**, Sedef Yayınları, trc. Selahattin Alpay, İstanbul, 1979.

Bursevî, İsmail Hakkı; **Rûhu'l-beyân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

Cabiri, Muhammed Abid; **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Cabiri, Muhammed Abid; **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, (çev. Burhan Koroğlu- Hasan Hacak- Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Câbirî, Muhammed Âbid; **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Mahbûb; **el-Beyân ve't-tebyîn**, Dâru sa'b, Beyrut, 1968.

Câhız, Ebû Osman; **Kitâbü'l-hayevân**, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1424.

Carnap, Rudolf; **An Introduction to the Philosophy of Science**, Dover Publications, ABD, 1974.

Civelek, Yakup; "VII-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", **Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu**, 195-224.

Cebeci, Lütfullah; **Kur'an-ı Kerim'e göre Cin-Şeytan**, İştisare Yayınları, Konya, 1989.

Cemilî, Seyyid; **es-Sihr ve Tahzîru'l-Ervâh**, Mektebetü't-Türâsi'l- İslamî, Kahire, 1993.

Cengiz, Ercan; **Hz. Muhammed'e Yapılan Suikast ve Öldürme Teşebbüsleri**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2022.

Cerrahoğlu, İsmail; **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

Cerrahoğlu, İsmail; **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali; **Ahkâmü'l-Kur'ân**, İstanbul, 1335-38.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd; **es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye**, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

Cevheri, Ebû Nasr İsmail; **Müntehabu min Sahih el-Cevheri**, (Şamile içinde), ts.

Cevzici, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed; **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir**, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1422.

Cevziyye, İbn Kayyım; **Bedâiul'fevâid**, Beyrut, 1994.

Cevziyye, İbn Kayyim; **Zâdu'l-Meâd**, 3. Baskı, Muassasetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.

Collingwood, R. G.; **Doğa Tasarımı**, (çev. Kurtuluş Dinçer), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

Cooper, Rabbi David A.; **God is a Verb**, Kabbalah and Practise of Mystical Judaism, Riverhead Books, New Yorks.

Coşkun, Ahmet; **Belâgat İlminin Tefsire Tatbiki**, Kayseri, 1988.

Coşkun, Muhammed; **Modern Dünyada Kur'an Yorumu**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018.

Cürcânî, Abdülkâhir; **Delâ'ilü'l-İ'câz**, thk. Mahmûd Şâkir, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1983.

Cürcânî, Seyyid Şerîf; **Kitâbü't-Ta'rîfât**, Beyrut, 1983.

Cürcânî, Seyyid Şerîf; **Şerhu'l-Mevâkıf**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2022.

Cündioğlu, Düccane; **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an -Hermenötik Bir Yaklaşım II-**, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995.

Cündioğlu, Düccane; **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamı'nın Tarihi**, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1997.

Chomsky, Noam; **Language and Mind**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Çalışan, İsmail; **Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

Çağatay, Neşet; **İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı**, Marst ve S.A.Ş. Matbası, Ankara, 1957.

Çağlayan, Harun; "Ruhlarla ve Cinlerle İletişim", **Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri**, ed. Recep Ardoğan, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017, 320-334.

Çelebi, İlyas; "İsim-Müsemma", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, 22/548.

Çelebi, İlyas; "Kur'an'ı Kerîm'de İnsan-Cin Münasebeti", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13-15, 1995-1997, 185-198.

Çelebi, İlyas; "Gayb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, 13/404-409.

Çiftçi, Adil; **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, Ankara, 2000.

Çiftçi, Faruk; "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", **EKEV Akademi Dergisi**, 6, 13, Güz 2002, 315-324.

Çınar, Aynur; "Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Seytana Dönüşüm Serüveni", **bilimname**, 35, 2018, 363-395.

Dağ, Mehmet; "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi", **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, Ankara, 4, 1980, 97-114.

Daryal, Ali Murat; **Hipnoz: Teori ve Pratik**, Nobel Yayınları, Ankara, 1998.

Dârimî, Ebû Rahîm, Muhammed Mahmûd; **el-İmâm 'Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî ve difâ'uhû 'an 'aķīdeti's-selef**, Beyrut, 1410/1990.

Davitson, Gustav; **A Dictionary of Angels**, Free Press, Newyork, 1971.

Demir, Mehmet; "Kurtubî'nin el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ķur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi", **GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT**, 2, 2, 2021, 10-48.

Demir, Şehmus; **Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2003.

Demir, Şehmus; **Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Demirci, Muhsin; **Kur'an Tarihi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Demîrî, Ebû'l-Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ eş-Şâfîî; **Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kübrâ**, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 2005.

Derveze, İzzet; **et-Tefsiru'l-Hadîs**, çev. Ahmet Çelen- Vahdettin İnce vd., Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Derveze, İzzet; **Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, (çev. Mehmet Yolcu), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Deutscher, Guy; **Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages**, Metropolitan Books, New York, 2010.

Dinçol, Belkıs-Dinçol, Ali; **Eski Mezopotamya Tarihi ve Kültürü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.

Doğan, Hüseyin-Çataltepe, Özden Aslan; "Gürültünün İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", **Sağlık ve Spor Bilimleri Dergisi**, 1, 1, 2018, 29-38.

Doğru, Salime Gülay ve Dombaycı, Mehmet Ali; "Dünya ve Dil: Dilsel Görelilik Düşüncesinin Felsefi Değerlendirmesi", **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 35, Mayıs 2023, 87-112.

Doğrul, Ömer Rıza; **Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu**, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, T.L.Ş., İstanbul, 1955.

Dölek, Adem; "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadis Yorumunun Tenkîdi", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, 3, 1, Haziran 2005, 107-118.

Duman, Hasan; "Tefsir Geleneği Bağlamında Modern Yorum Problemi", **Diyanet İlmî Dergi**, 41, 1, 2005, 47-65.

Duvarcı, Ayşe; "Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar", **Bilig Dergisi**, 32, 1, 2005, 125-144.

Duman, M. Zeki; **Nüzülünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar**, Fecr Yayınları, Ankara, 1996.

Duman, M. Zeki; **Vahiy Gerçeği**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.

Duman, Mustafa; **Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler- Mit, Destan, Halk Hikayesi**, Karakum Yayınları, Ankara, 2020.

Dündar, Pınar; **Bilim ve Teknik Dergisi**, Tübitak Yayınları, Ankara, 2016.

Düreyd, Ebû Bekir Muhammed; **Cemheratü'l-lüga**, (thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

Düzgün, Şaban Ali; "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 10, 2, 2012, 11-30.

Düzgün, Şaban Ali; **Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar**, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Düzgün, Şaban Ali; **Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

Dürüşken, Çiğdem; "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış I", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, 29, 1994, 83-84.

Düzenli, Yaşar; "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, 22, Mart 2012, 125-152.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed; **İrşâdü'l-'Aklü's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Daru'l-Hayau'l-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Ebü Zeyd, Nasr Hâmid; **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

Ebü'l-Bekâ; el-Külliyât, (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut, 1993.

Edhem, İbrahim Kemâl; **es-Sihru ve's-Seharatû min Minzâri'l-Kur'âni ve's-Sünneti**, Lübnan, 1991.

Efendi, Mustafa Sabri; **Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem**, Kahire, 1950.

Eliaçık, Recep İhsan; **Yaşayan Kur'an**, İnşa Yayınları, İstanbul, 2024.

Eliade, Mircea; **Dinler Tarihine Giriş**, (çev. Lale Aslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.

Eliade, Mircea; **Ebedi Dönüş Mitosu**, (çev. Ümit Altuğ), İmge Yayınları, Ankara, 1994.

Eliade, Mircea; **Mitlerin Özellikleri**, (çev. Sema Rifat), Om Kuram, İstanbul, 2001.

Elik, Hasan- Coşkun, Muhammed; **Tevhit Mesajı-Özlu Kur'an Tefsiri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.

Elik, Hasan; **Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.

Emin, Ahmed; **Fecrü'l-İslâm**, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.

Endülüsi, Ebû Hayyan; **el-Bahru'l-Muhit**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Erbaş, Ali; "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 1996, 109-111.

Erbaş, Ali; "Melek", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2004, 29/38.

Erkol, Ahmet; "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı", **Ekev Akademi Dergisi**, 8, 20, Yaz 2004, 157-176.

Erkut, Abdülkadir; "8/el-Enfal Suresinin 48. Ve 30. Ayetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn 'Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 56, 2, Ağustos 2015, 103-32.

Erkman, Fatma; **Göstergebilime Giriş**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Ersöz, Muhammed; "Kur'an'da 'İns' Ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfında Öncelik-Sonralık Üzerine Bir İnceleme", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, 20, 2, Aralık 2020, 439-461.

Esed, Muhammed; **Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 2002.

Esterâbâzî, Ca'fer; **Şerhu'l-Usûl el-Hamse**, Dârü'l-Mesîra, Beyrut, 1997.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail; **el-İbana fi Usûl'i'd-Diyane**, Daru'l-Mektebe el-Cami'a, Beyrut, 1985.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail; **el-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1991.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail; **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.

Evrin, M. Saadettin; **Çağımızın Kur'an Bilgisi**, Ankara, 1973.

Fârâbî, Ebû Nasr; **'Uyûnü'l-mesâ'il (el-Mecmû' içinde)**, Kahire, 1325/1907.

Fârâbî, Ebû Nasr; **Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı**, (çev. Ömer Türker), İstanbul, 2008.

Fârâbî, Ebû Nasr; **er-Risâle fi Cevâbi Mesâil Süile Anhâ**, Dârü'l-Maşrik, Beyrut, 1987.

Ferrâ, Ebû Ya`la; **el-Mu'temed fi Usuli'd-din**, Beyrut, 1973.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd; **Meânî'l-Kur'ân**, 'Âlemu'l-Kutüb, Beyrut, 1973.

Furseth, Inger-Repstad, Pal; **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. Çapcıoğlu İhsan, Aydınalp Halil, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006.

Gasparini, Valentino; "Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism", **Numen**, 58, 2011.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **el-Maksadu'l-esna**, Beyrut, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **el-Reddü'l-Cemîle li-İlâhiyeti İsa bi-Sarihi'l-İncil**, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2006.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **İhyâü Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **Mağâşidü'l-felâsife**, (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire, 1331.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **Mihakkü'n-nażar**, (nşr. Refik el-Acem), Beyrut, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; **el-Mağnûn bihi alâ gayri ehlihi el-Kebîr**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Gazzâlî, Muhammed; **es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis**, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1989.

Gazzâlî, Muhammed; **Fıkhu's-Sîre**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1995.

Ghazali, Abd al-Hamid; **Human Psychology in the Light of the Qur'an**, Islamic Research Center, Kahire, 1992.

Genç, Özlem; "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri", **Tarih Okulu Dergisi**, 2011/10, Aralık 2010, 140-162.

Gilbert, Martin; **Yahudilerin Tarihi: Antik Çağlardan Günümüze**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022.

Görmez, Mehmet, vd.; **Hadislerle İslam Hadislerin Hadisler ile Yorumu**, Mattek Matbacılık, Ankara, 2015.

Görmez, Mehmet; **Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara, 1997.

Guiley, Rosemary Ellen; **The Encyclopedia Of Demons and Demonology**, Facts on File Inc, New York, 2009.

Güler, İlhami; **Hermenötik Açından Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları** (Sabit Din Dinamik Şeriat adlı eserin içinde), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Güler, İlhami; **Kur'an ve Tarihsellik**, Hece Yayınları, Ankara, 2001.

Günel, Mehmet Emin; "Kur'an'da Mu'cize Tasavvuru ve İstismar Edilmesi Üzerine Bir Değerlendirme", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, 8, 1, Ocak 2022, 107-131.

Günel, Mehmet Emin; "Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi", **Kader**, 17, 1, Haziran 2019, 185-206.

Günaltay, Şemseddin; **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Gürkan, Salime Leyla; "Talmud", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, 39/551-552.

Güneş, Kamil; **Akil ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Güneş, Kamil; **Meleklerle İman**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.

Halefullah, Muhammed Ahmed; **el-Fennu'l-Kasası fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2006.

Halefullah, Muhammed Ahmed; **Kur'ân'da Anlatım Sanatı /el-Fennu'l-Kasasî**, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

Hamidullah, Muhammed; **Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslamiyet**, 15. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018.

Hamidullah, Muhammed; **İslâm'da Sembolik Anlatım**, (çev. Sadık Kılıç), [İslâm'da Sembolik Dil isimli eserin içinde], İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Hamidullah, Muhammed; **İslam'a Giriş**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016.

Hamidullah, Muhammed; **Muhtasar Hadis Tarihi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2019.

Hân, Muhammed Abdülmüîd; **Esâtîru'l-arabiyeti kable'l-İslâm**, Mısır, 1938.

Han, Seyyid Ahmed; **Tafsir al-Qur'an**, Institute Press, Aligarh, 1892.

Hassan, Riffat; "Feminism in Islam", The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, ed. Ibrahim Ebû-Rabi', **Blackwell Publishing**, Oxford, 2006, 420-425.

Hasenî, Ebû's-Saâdet Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Ali; **Mâ İttefaka Lafzuhû ve İhtelefe Mâ'nâhu**, (thk: Ahmed Hasen Besc), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Harrison, Mark; **Hastalıklar Tarihi: Antik Çağ'dan Günümüze Salgınlar**, 1. Baskı, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Hatiboğlu, Mehmet Said; **Kur'an ve Tefsir Tarihi**, Diyanet Yayınları, Ankara, 2004.

Hawking, Stephen; **A Brief History of Time**, Bantam Books, London, 1988.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin; **el-İntisâr**, thk. H. S. Nyberg, 1. Baskı, Dârü'l-Fünûn, Kahire, 1925.

Heidegger, Martin; **Basic Writings**, Ed. by Gray and Stambaugh, Harper and Row. New York, 1977.

Heidegger, Martin; **Hölderlin ve Şiirin Özü**, Hölderlin Seçme Şiirler, (çev. A. Tufan Oflazoğlu), İstanbul, 1997.

Herakleitos; Fragmente, (çev. Sedat Veysel Önal), Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul, 2004.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman; **Mecme'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid**, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Heytemî, İbn Hacer; **el-Fetâvâ el-Fıkhiyye el-Kübrâ**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Hezlî, Yahya b. Said el-Hillî; **el-Cami li's-Şerai**, thk. Heyet, İşraf: Ca'fer es-Süphanî, Müessesetu Seyyidu's-Şüheda el-İlmiyye, Kum, 1405.

Hillî, Ebû Ca'fer Muhammed; **Kitabu's-Serair el-Hâvî li Tahriri'l-Fetâvî**, en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, Kum, 1410.

Hooke, Samuel Henry; **Ortadoğu Mitolojisi -Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları-**, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 1993.

Hûlî, Emin; **el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1954.

Hulusi, Ahmet; **Din-Bilim Işığında Ruh İnsan Cin**, Feriât Yayınevi, İstanbul, 1989.

Hüseyni, Seyyid Süleyman; **Kenzü'l-Havâs**, İstanbul, 1992.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir; **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1984.

İbn Cinni, Ebû'l-Feth Osman; **el-Hasâis**, thk. Muhammed Ali Neccar, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, 1995.

İbn Esîr, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammedu'l-Cezerî; **Üsdü'l-ğâbe fî Marifeti's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavvez, Daru'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed; **el-Müsned**, thk. Şuayb el-Arnaût, vd., Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed et-Zahirî; **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, 2. baskı, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût, 1975.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali; **el-Uşûl ve'l-füru'**, thk. Muhammed Atif el-İrâkî vd., Dârü Nahdeti'l-Arabiyye, Kahire, 1978.

İbn Hişam, Abdülmelik; **es-Siyretü'n-Nebeviyye**, (thk: Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim), Daru'l-Hadis, Kahire, 2006.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim; **el-Ma'ârif**, (trc: Hasan Ege), Şelale Yay. İstanbul, ts.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed; **Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a**, **Metafizik Şerhi**, (trc. Muhittin Macit), İstanbul, 2004.

İbn Side, Ebû'l-Hasen; **el-Muhassas**, (thk: Halil İbrahim Ceffal), Dar'u İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1996.

İbn Sînâ, Ebû Alî b. Abdillâh b. Alî; **Tis'u resâ'il**, (nşr. Hasan Âsî), Beyrut, 1406/1986.

İbn Sînâ; el-İşârât ve't-tenbîhât, İşaretler ve Tenbihler, (trc. Ali Durusoy vd.), İstanbul, 2005.

İbn Sînâ; Metafizik (İlahiyat), çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn Sînâ; en-Necât, Akıl Kurtuluşu, çev. Ahmet Arslan, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.

İbn Manzûr, Ebû'l Fazl Cemaleddin Muhammed; **Lisânü'l Arab**, Dâru Sadr, Beyrut, 1990.

İbn Teymiye, Takiyyuddin Ahmed b. Halim el-Harranî; **Mecmû'u Fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asimî, Dâru 'Aleml-Kütüb, Riyad, 1991.

İbnü'l-Kelbî; Kitâbu'l-Asnâm, (çev. Beyza Bilgin), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

İbrahim, Ahmed b.; **Tavdîhü'l-makâsîd ve tashihü'l-kavaid fi şerhi Kasideti'l-İmam İbn Kayyim**, Beyrut, 1986.

İmru'ul-Kays; Dîvânu İmruu'l-Kays, thk. Abdurrahman el-Mustâvî, Daru'l-Maarif, Beyrut, 2004.

İnan, Abdülkadir; **Eski Türk Dini Tarihi**, İstanbul, 1976.

İskâfî, Hatîb; **Dürratü't-tenzîl ve gurratu't-te'vîl**, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Mekke, 2001.

İslamoğlu, Mustafa; **Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2010.

İsfahânî, Ebû Nuaym; **Delâilu'n-Nübüvve**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.

İsfahânî, Ebû'l-Kasım b. Râgıb; **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.

İsfahânî, Râgıb; **Muhâdaratü'l-Udebâ ve muhâveretü's-şuarâ ve'l-buleğa**, thk. Ömer et-Tabba, Şirketu Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkem lit-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, Beyrut, 1999.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım b. Râgıb; **Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî**, (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Külliyyetu'l-Âdâb, Tanta, 1999.

İşçi, Coşkun; "Cisimleri Nasıl ve Ne Kadar Ayrıntılı Görebiliriz? Resim ve Görmede Çözünürlük", **Yaşar Üniversitesi E-Dergisi**, 3, 10, Haziran 2008, 1514.-575.

İzğören, Mehmet Şerif; **Kur'an'ın Metafizik Yorumları**, İslami Araştırmalar Yayınları, İstanbul, 2015.

Jansen, J.J. G.; **Kur'an'a -Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar-**, (çev. Halilürrahman Açar), Fecr Yayınları, Ankara, 1993.

Jay, Timothy; "The Psychology of Belief in the Supernatural", **Skeptical Inquirer**, 24, 4, 2000, 32-58.

Jeffery, Arthur; **The Foreign Vocabulary of the Qur'an**, Brill, Leiden, 2007.

Johnson, Paul; **Yahudiler: Bir Halkın Tarihi**, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Jörg; **Inventing Disease and Pushing Pills: Pharmaceutical Companies and the Medicalisation of Normal Life**, Routledge, London, 2006.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali; **Subhu'l-A'sâfi sînâati'l-inşâ**, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1987.

Karaman, Hayreddin, vd.; **Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2017.

Karaman, Hayreddin; "Tarihsellik Tartışmaları ve Kur'an", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 15, 3, 2002, 5-20.

Karlı, İbrahim Hilmi; "Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı -Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma", **Milel ve Nihal**, 7, 1, 2010, 32-58.

Kasapoğlu, Abdurrahman; "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", **Hikmet Yurdu**, 2013/1, 105-178.

Kârî, Ali; **Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Karataş, Şaban; **Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2011.

Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir b. Mes'ûd; **Bedâiu's-Sanâi'**, Matba'atü'l-Îmâm, Kahire, ts.

Kaşgarlı, Mahmud; **Dîvânu Lûgati't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin**, (çev. Ahmet B. Ercilasun- Ziyat Akkoyun), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.

Kattân, Mennâ' Halîl; **el-Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müesssetü'r-Risale, Beyrut, 1993.

Katgi, İsmail; "Osmanlı Devleti'nde Ulemâ Yozlaşmasının Tipik Bir Temsilcisi Olarak Safranbolulu Hüseyin Efendi: Nam-ı Diğer Cinci Hoca", **Hikmet Yurdu**, 5, 10, Aralık 2012, 197-235.

Karakaya, Mehmet Murat; **Kur'an'ın Anlaşılmasında Dil Problemi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2003.

Kaya, Mahmut; **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, 1983.

Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb; **et-Telhîs fi Ulûmi'l-Belâğa**, (Şerh. Abdurrahman el-Barkûkî), Beyrut, ts.

Kefevî, Ebû'l-Beka; **el-Külliyât**, (nşr. Adnân Dervîş- Muhammed el-Mısırî), Dımaşk, 1981-82.

Kehhâle, Ömer Rıza; **Mu'cemü'l-Mü'ellifîn**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1957.

Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib; **Kitâbu'l-asnâm**, thk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 2000.

Keskin, Günyüz; **Enoch Kitabı**, Hermes Yayınları, İstanbul, 2011.

Kevserî, Muhammed Zâhid; **Makâlât**, Dâru'l-Fikr, Kahire, 2005.

Khalidi, Rashid; **Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East**, Beacon Press, Boston, 2004.

Kılavuz, Ahmet Saim; **İslam İnançında Cin**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

Kılavuz, Ahmet Saim; "Cann", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 7/139-140.

Kırca, Celal; "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", **Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 9, Temmuz 1998, 34-60.

Kırbaçoğlu, Haşim; "Modern Tefsir Yönelimleri ve Eleştirisi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, 16, 2009, 227-230.

Kızıl, Hayreddin; "Mecûsî Dünya Görüşünde İnsanın Konumu", **Dicle Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 13, 2015.

Kirmânî, Muhammed b. Ebî Nasr; **Şevâzzü'l-kirâât**, thk. Şemrân el-Acelî, Müessesetu'l-Belâğ, Beyrut, ts.

Kırca, Celal; **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler**, Tuğra Neşriyat, İstanbul, ts.

Kırca, Celal; **Tebliğ Metodu Açısından Kur'an'ın Nüzülü**, (Kur'an ve İnsan isimli eserin içinde), Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.

Kitab-ı Mukaddes; (Eski ve Yeni Ahit), İstanbul Matbaacılık A.Ş., İstanbul, 1969.

Koç, Nurettin; **Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1992.

Koç, Turan; **Din Dili Kur'an Dili**, (I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Fezr Yayınları, Ankara, 1995.

Koç, Turan; **Din Dili**, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1985.

Komisyona, TDK (Türk Dil Kurumu); **Büyük Türkçe Sözlük**, Ankara, 2018.

Koroğlu, Enver; **Klinik Psikiyatri**, 6. Baskı, HYB Yayıncılık, Ankara, 2019.

Koroğlu, Enver; **Psikosomatik Hastalıklar ve Tedavisi**, HYB Yayıncılık, Ankara, 2020.

Koupelis, Theo; **Evreni Anlama Serüveni**, (ed. Tolga Güver) Nobel Akademik Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Köse, Saffet; "Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihî Hâmid El-İmadî'nin (1103-1171/1692-1758) Teka'ku'u'-Şenn fî Nikâhi'l-Cinn Adlı Risalesi", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 15, 2010, 453-464.

Kulik, Alexander; "How the Devil Got His Hooves and Horns: The Origin of the Motif and the Implied Demonology of 3 Baruch", **Numen**, 60, 2013.

Kuran, Ahmet; **Kur'an Kıssalarının Tarihî Arka Planı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.

Kurtubî, İbn Şüheyd Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî; **Rîsâletü't-Tevâbi' ve'z-Zevâbi'**, çev. Nevzat H. Yanık ve Mustafa Aydın, Der Yayınları, İstanbul, 2008.

Kurtubî, Şemsuddîn; **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, Kâhire, 1964.

Kutup, Seyyid; **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1992.

Kübeyî, Ahmed Ubeyd; **Mevsûatü'l-kelîmeti ve ahavâtühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1438/2017.

Küçükcalay, Hüseyin; **Kur'an Dili Arapça**, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969.

Lâhûri, Maulana Muhammad Ali; **The Holy Quran**, Lahore, 1935.

Lecker, Michael; "The 'People of the Cave' Revisited", **Journal of Semitic Studies**, 42, 1, 1997, 41-55.

Lucy, John A.; **Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Macdonald, D.B.; "Cin" md., **İslâm Ansiklopedisi**, MEB. Yayını, İstanbul, 1977.

Makdisî, Hasan b. Ebû Bekr; **Ğâyetü'l-Merâm fî Şerhi Bahri'l-Kelâm**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil ve Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehhâte, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011.

Maté, Gabor; **Vücudun Hayır Diyorsa: Hastalıkların Psikolojik Kökleri**, 2. Baskı, Butik Yayınları, İstanbul, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr; **Kitabü'l-Tevhid**, İslamiyat Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmud; **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, (thk. Mecdî Baslûm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Maviş, Nezir; "Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti", **Eskiyeni**, 50, Eylül 2023, 659-681.

Mertoğlu, Suat; "'Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslâmına", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, 28, 2010/1, 69-85.

Mceill, William H.; **Veba ve İnsanlık: Bulaşıcı Hastalıkların Tarihi**, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Merâğî, Ahmed Mustafa; **Tefsîru'l-Merâğî**, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, 1946.

Merdin, Saadettin; **Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme**, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Merzûbân, Behmenyâr b.; **Kitâbü't-Taşşîl**, (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran, 1375.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin; **Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher**, thk. Kemal Hasan Mer'a, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.

Mesîrî, Münîr Mahmûd; **Delâlâtü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2005.

Messadie, Gerald; **Şeytanın Genel Tarihi**, (çev. Işık Ergüden), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Mevdûdi, Ebû'l A'la; **Tefhîmü'l Kur'an**, (çev. Muhammed Han Kayani vd.), İstanbul, 1996.

Mısırî, Zeynelabidin b. İbrahim b. Nuceym; **el-Eşbah ve'n-Nezâir alâ Mezhebi'l-İmam A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân**, Mısır, 1322.

Muhammed, Mevlâna; **English Translation of the Holy Quran**, ed. Zahid Aziz, Ahmadiya Anjuman Lahore Publications, England, 2010.

Mursî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyidih; **el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam**, thk. Abdülhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

Mustafavî, Hasen; **et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Merkezu Neşr âsâr el-Allâme el-Mustafavî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Mutlu, Erol; **İletişim Sözlüğü**, Sofos Yayınları, Ankara, 2012.

Münavî, Muhammed Abdurraûf; **Feyzu'l-Kadîr**, Beyrut, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Haccac en-Neysâbûrî; **Sahih-i Müslim**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Müzeynî, Halid İbn Süleyman; **el-Muharrer fi Esbâbi'n-Nüzûl min Hilâli'l-Kütübi't-Tis'a**, Kahire, Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Baskı, 1429.

Nasr, Seyyid Hüseyin; **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, İnsan Yayınları, 1985.

Negirî, Ahmed; **Düstûrü'l-‘ulemâ**, Beyrut, 1997.

Nesâî, Ebû Abdırâhman Ahmed b. Şuayb b. Ali; **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Müessesü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 2001.

Nesefî, Ahmed b. Muhammed; **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil** (Mecmau't-Tefasir Kenarında), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.

Nöldeke, Theodor; **The History of the Qur'an**, trans. Wolfgang Behn, Brill, 2013.

Nöldeke, Theodor; "Arabs (Ancient)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Edinburg, 1981.

Nurbaki, Haluk; **Kur'an'ı-Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler**, TDV Yay., Dördüncü Baskı, Ankara, 1989.

Nutku, Uluğ; "Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji", **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 1, Haziran 2006, 62-86.

Okcu, Alparslan- **Taştan**, Rüştü; **Sağlık Meslekleri İçin Mikrobiyoloji**, Umuttepe Yayınları, İzmit, 2017.

Ong, Walter J.; **Sözlü ve Yazılı Kültür**, (çev. Sema Postacıoğlu Benan), İstanbul, 1995.

Ong, Walter; **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojikleşmesi**, (çev. Sema Postacıoğlu Benan), Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Örnek, Sedat Veyis; **100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane**, İstanbul, 1971.

Özakkaş, Tahir; **Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz I.**, Özak Yayıncılık, Kayseri, 1993.

Özcan, Azmi; **Pan-İslamizm/Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)**, İsam- İslam Araştırmaları Merkezi, 1997.

Özdaş, Haşim; "Tefsir Kaynakları Işığında Hz. İbrâhim'in Ateşe Atıldığı Yer", **Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı- II**, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2019, 480-487.

Özervarlı, M. Sait; **Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)**, İsam/İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1998.

Özervarlı, M. Sait; "Fetret", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, 12/276-278.

Özler, Mevlüt; **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Özsoy, Ömer; **Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu**, Kur'an Sempozyumu II (4-5 Kasım 1995), Ankara, 1996.

Özsoy, Ömer; Vahiy ve Tarihsellik: Kur'an, Tarihsel Bir Hitap mıdır?, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Özsoy, Ömer; "Kur'an Kıssalarının Amacı ve Anlatım Biçimi", İslam Araştırmaları Dergisi, 5, 5, 2001, 55-78.

Öztürk, Mustafa; "Zülkarneyn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, 4/564-567.

Öztürk, Mustafa; "Mele-i A'lâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2019, EK-2-/242-244.

Öztürk, Mustafa; Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Öztürk, Mustafa; Kıssaların Dili, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Öztürk, Mustafa; Kur'an Kıssalarının Mahiyeti, Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2016.

Öztürk, Mustafa; Kur'an ve Aşırı Yorum, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Öztürk, Mustafa; Tefsirde Kur'an'a Yöneltilen Modern Zihinsel Müdahaleler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Öztürk, Mustafa; Tefsirde Modern Yönelimler, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

Öztürk, Mustafa; Tefsirde Yöntem Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Öztürk, Orhan- Uluşahin, Alaattin; Ruh Sağlığı ve Bozuklukları, 15. Baskı, Nobel Tıp Kitabevleri, Ankara, 2022.

Öztürk, Yaşar Nuri; Kur'ân'ın Temel Kavramları, Yeni Boyut, İstanbul, 2003.

Pak, Zekeriya; "‘Âlemîn’ Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13, Mart 2009, 1-24.

Paçacı, Mehmet; Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Paçacı, Mehmet; Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine, Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri içerisinde, İSAM, 2007.

Paçacı, Mehmet; Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması, Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, KURAV, Bursa, 1996.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr; Usûlü'd-Dîn, el-Matbaatü'l-Meymûniyye, Kahire, 1321/1903.

Pinker, Steven; The Language Instinct: How the Mind Creates Language, William Morrow and Company, New York, 1994.

Platon; Timaios, (çev. İsmail Hakkı Ürüncü), Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul, 2000.

Polat, Fethi Ahmet; **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Popper, Karl R.; **All Life is Problem Solving**, Routledge, Londra & New York, 1999.

Popper, Karl; **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, Routledge, London, 2002.

Popper, Karl; **The Logic of Scientific Discovery**, Routledge, London, 2002.

Porzig, Walter; **Dil Denen Mu'cize**, (çev. Vural Ülkü), Ankara, 1995.

Poyraz, Hakan; **Dil ve Ahlak**, yy., Ankara, 1996.

Propp, Vladimir; **Masalın Biçimbilimi**, (çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat), B/F/S Yayınları, İstanbul, 1985.

Rahman, Fazlur; **Ana Konularıyla Kur'ân**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Rahman, Fazlur; **Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Rahman, Fazlur; **İslam ve Modernizm Arasında**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1990.

Rahman, Fazlur; **İslam**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Rahman, Fazlur; **İslâmî Yenilenme Makaleler I**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara, 2000.

Rahman, Fazlur; **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, 2010.

Rahman, Fazlur; **Major Themes of the Qur'an**, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

Râzî, Fahreddin; **Esâsü't-Takdîs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Râzî, Fahreddin; **Levamiü'l-beyyinât**, Kahire, 1976.

Râzî, Fahreddin; **el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-İlmi'l-İlahi**, thk. Ahmed Hicâzî es-Safa, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1987.

Râzî, Fahrüddîn; **Meâlimu usûli'd-dîn**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, ts.

Râzî, Muhammed b. Ömer; **Mefatihü'l-gayb**, Daru İhyai'Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.

Râzî, Zeyneddin Ebû Abdullah Muhammed b.; **Muhtaru's-Sihah**, el-Mektebetü'l-Asriyyetü, Beyrut, 1999.

Rezaei, Mehdi; "Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir El Yazmasında Ümmü Sıbyan'ın Tasviri", **Milli Folklor**, 17, 132, 2021, 114-25.

Richter, A.-Bredella, L.; Sapir-Whorf Hypothesis, (ed.M. Byram) **Routledge Encyclopedia Of Language Teaching And Learning**, Routledge, London, 2004.

Rıza, Muhammed Reşîd b. Ali; **Tefsîrü'l-Menâr**, Mısır, 1990.

Rûmî, Fahd b. Abdurrahman; **Menhecü'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-Hadîse fî't-Tefsîr**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût, 1407.

Russell, Jeffrey Burton; **İblis**, (çev. Ahmet Fethi), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.

Russell, Jeffrey Burton; **Şeytan**, (çev. Nuri Plümer), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999.

Sâbık, Seyyid; **el-Akâidu'l-İslamiyye**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998.

Sâbûnî, Nureddin; **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ali Sâmîr el-Mübârek, Mektebetü'l-Mekkî, Mekke, 2005.

Sacks, Oliver; **Halüsinasyonlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Salih, Subhi; **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1988.

Sarıçam, İbrahim; **Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı**, DİBY., Ankara, 2007.

Sarpkaya, Seçkin; **Türklerin Şeytani Masalları- Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar**, Karakum Yayınları, Ankara, 2018.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed; **Fikhü'l-Lüğa ve Sırru'l-Arabiyye**, (thk. Abdürrezzak el-Mehdî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb; **Miftâhu'l-'Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Semnâkî, Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Ğaravî; **Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Sena, Cemil; **Hz. Muhammed'in Felsefesi**, Remzi Yayınları, İstanbul, 1984.

Kutup, Seyyid; **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1992.

Sezgin, M. Fuad; **Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.

Sihavi, Muhammed; **Peygamberimize (s.a.v.) Yapılan Suikast Girişimleri**, Karınca & Polen Yayınları, İstanbul, 2007.

Sismondo, Sergio; **An Introduction to Science and Technology Studies**, Blackwell, U.K., Malden, 2004.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr; **el-Câmiu's-Sağîr**, Beyrut, ts.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr; **es-Sahîhu'l-Munteka min Laktü'l-Mercân fî Ahbâri'l-Cân**, thk. Şakir Tevfik el-Arurî, Mektebetü'r-Rüş, Amman, 2004.

Suyûtî, Celaledin Abdurrahman; **el-Mühezzeb fi mâ Vakaa, fi'l-Kur'âni mine'l-Muarrab**, (thk. Muhammed Altıncı), Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1995.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman; **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, (Takdim ve Talik: Mustafa el-Buğa), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman; **Rahmetu'l-Ümme fi't-Tıbb ve'l-Hikme**, Dâru'l-Kütübi-l'İlmiyye, Beyrut, 2004.

Süleyman, Mukâtil b.; **Tefsiru Mukâtil b. Süleyman**, (thk. Abdullah Mahmud eş-Şehhâte), Dâru İhyâi'tTurâsi'l-Arabî, Beyrut, 1423.

Süheylî, Abdurrahman b. Abdillâh; **er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Schmökel, Hartmut; "Sümer Dini II", (çev. M. Turhan Özdemir), **Ankara ÜFD.**, 21, 1, 368.

Şahin, M. Süreyya; "Cin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 8/5.

Şa'rânî, Muhammed b. Abdulvehhab; **Kitabu Keşfi'l-Hicâb ve'r-Rân an Vechi Es'ileti'l-Cân**, Daru İbn Zeydûn, Beyrut, 1999.

Şâfî, Muhammed b. İdris; **er-Risâle**, (çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Şâfî, Muhammed b. İdrîs; **el-Ümm**, thk. Rif'at Fethi Abdülmuttalib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed; **el-Milel ve'n-Nihâl**, tahkik: Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

Şengül, İdris; "Kıssa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2022, 25/498-500.

Şiblî, Muhammed b. Abdillâh; **Âkâmü'l-mercân fi aḥkâmi'l-cân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Şimşek, Esmâ; "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", **Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, 12, 2017, 99-115.

Şirâzî, Nasır Mekarim; **el-Emsâl fi Tefsiri Kitâbillahi'l-münzel**, Dar'u İhyai't-turâsi'l-arabi, Beyrut, 2005.

Şirin, Turgay; "Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları", **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum**, ed. Sami Erdem, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 2009, 653-668.

Şirin, Turgay, Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali; **Fethü'l-kadîr**, Matbaatü Mustafa, Kahire, 1964.

Şevkânî, Muhammed b. Ali; **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebû'l-Kâsım; **el-Mu'cemü'l-kebîr**, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire, 1994.

Taberî, Cafer b. Muhammed b. Cerir; **Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.

Tanyu, Hikmet; "Büyü", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, 6/501-506.

Taşköprizâde, İsmüddin Ahmed Efendi; **Mevzûâtü'l-ulûm**, (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), İstanbul, 1313.

Tatar, Burhanettin; "Vahiy ve Kur'an'ın Mahiyeti Tartışmaları: Tarihselcilik Açısından Bir İnceleme", **Milel ve Nihal Dergisi**, 3, 2, 2006, 97-118.

Teftazanî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh; **Şerhu'l-makâsîd fi ilmi'l-keîâm**, Dâru'l-Meârif, Pakistan, 1981.

Tehanevî, Muhammed Ali; **Mevsûatu Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve 'l-Ulûm**, (thk. Ali Dahrûc), Beyrut, 1996.

Tilemsânî, İbnü'l-Hac; **Şümûsü'l-Envar ve Künûzü'l-Esrar**, Mısır, ts.

Toprak, Süleyman-Gölcük, Şerafettin; **Kelam**, Tekin Kitabevi, Konya, 2021.

Tuğ, Salih; "Azazil", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, 4/311-312.

Tunçer, Mustafa; **Kur'an'da Cin ve Şeytan**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.

Tunçer, Mustafa; "Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği", **Dergiabant**, 8, 2, Kasım 2020, 565-587.

Ural, Şafak; **Bilim Tarihi I**, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994.

Uğur, Nizamettin; **Anlambilim-Sözcüğün Anlam Açılımı-**, Doruk Yayınları, Ankara, 2003.

Uğurlu, M. Cemil; "Hipokrat", **Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası**, 50, 2, 1997, 67-80.

Uludağ, Süleyman; "Âzaim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, 4/299-300.

Uzunyaylalı, Muhammed Emin-Yanık, Nevzat Hafis; "Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler (Câhiliye-İslâmî Dönem)", **Istanbul Journal of Arabic Studies**, 5, 2, Aralık 2022, 176-190.

Ünverdi, Veysi; "İslâm Kelâmı Açısından Mûcize Kerâmet İlişkisi", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**-/16 (Aralık 2020), 1-20.

Varenne, Jean; **Ahura Mazda**, (Çev. Kemal Özmen), **Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, (Ed.: Y. Bonnefoy), Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.

Varenne, Jean; **İslam Öncesi İnançlar**, (çev. Kemal Özmen), **Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, İstanbul, 2003.

Vecdî, Muhammed Ferit; **Dâîratu Meârifi'l-Karni'l-İşrîn**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1971.

Velizar, İbn Şâhzeddin; **el-Cin fi'l-Kur'ân ve's-Sünne**, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996.

Versnell, Hendrik Simon; **Magic And Ritual in the Ancient World**, (Ed.: Paul Mirecki vd.) Brill, Leiden, 2002.

Verderame, Lorenzo; "Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature", arege-2012-0008.

Vygotsky, Lev S.; **Düşünce ve Dil**, (çev. Burak Erdoğan), Roza Yayınevi, İstanbul, 2022.

Yanık, Nevzat Hafis; **Edebi Bilgiler**, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2014.

Yazıcı, Mahmut; "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", **Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, 4, 2, Aralık 2018, 784-825.

Yazır, Muhammed Hamdi; **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul.

Yavuz, Ömer Faruk; **Kur'an'da Sembolik Dil**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki; "İstidlal", **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, 23/325.

Yiğit, İsmail; "Sebe'", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, 36/241-243.

Yücetürk, Orhan Seyfi; "Belkıs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, 5/421-422.

Zbinden, Ernest; **İslam'da ve Eski Ortadoğu'da Cin ve Ruh İnançları**, (trc. Ekrem Sarıkçıoğlu), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ; **Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Matba'atü'l-hükûmeti Kuveyt, 2004.

Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin; **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman; **Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical**, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Mısır, 1963.

Zekeriyya, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b.; **Mu'cemu Meķāyisi'l-Luĝa**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, b.y., 1399.

Zeyd, Nasr Hâmid Ebû; **İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-**, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara, 2001.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer; **Rebû'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr**, Müessetü'l-a'lemî, Beyrut, 1412.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah; **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, (thk. Yusyf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Cemal Hamdi ez-Zehebî, İbrâhim Abdullah el-Kürdî), Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1994.

Zeyveli, Hikmet; "Kur'an Dilinin Özellikleri", **Kuran Sempozyumu II**, (4-5 Kasım 1995), Ankara, 1996, 253-267.

Zülfikar, Hamza; "Deyimlerin Dilbilimsel Özellikleri ve Öğretimi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 4, 17, 2011, 307.

Watt, W. Wontgomery; **Dünya'da İslam Vahyi**, (trc: Mehmet Aydın), Hülbe Yay., Ankara, 1982.

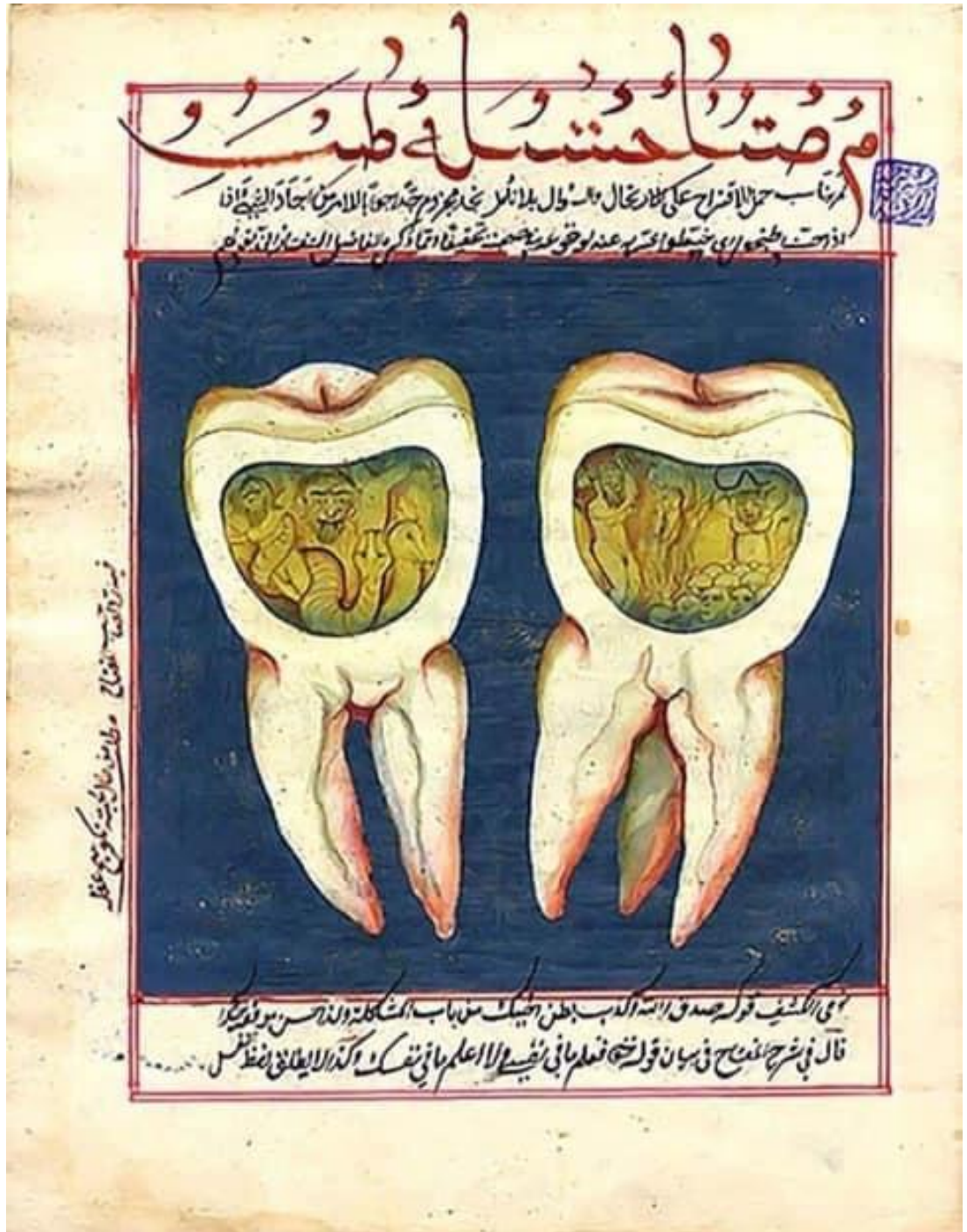
Watt, W. Montgomery; **Kur'ân'a Giriş**, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Westermarck, Edward Alexander; **İslam Medeniyetinde Puta Tapma Devrinden Arta Kalan ve Kalıntı Halinde Yaşayagelen İtikatlar**, (Cin Bölümü), Yeni Matbaa, Ankara, 1962.

Wittgenstein, Ludwig; **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Wood, Bryant G.; "The Discovery of the Sin Cities of Sodom and Gomorrah", **Bible and Spade**, 12, 3, 1999, 67-80.

Ekler



Resim 1.



Resim 2.



Resim 3.