

Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar

Disputes on the Meanings of the "al-Jin" in the Qur'ân

Bayram Demircigil

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Professor, Sakarya University, Faculty of Theology

Department of Tafsir

Sakarya, Türkiye

bdemircigil@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0001-6514-8141

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 19 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 433-449

Cite as/Atıf: Demircigil, Bayram. "Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar [Disputes on the Meanings of the "al-Jin" in the Qur'ân]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 433-449.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1076156>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bayram Demircigil).

Disputes on the Meanings of the “al-Jin” in the Qur’ân

Abstract: Polysemic words and phrases in the Qur’ân gave rise to disagreements in the Qur’ânic exegesis. Therefore, it seems obligatory to refer to the contextual reading of the text while interpreting and understanding the polysemic vocabularies. One of the polysemic vocabularies is the word *al-jinn*, which derives from *janna - yajunnu*, which means to cover something. The use of this word is related to the fact that they are supernatural beings and are invisible to the eye. The same feature is described for angels, which are considered part of the concept of “al-jinn” on the same level. In the period of Ignorance (Jâhiliyyah), these beings were portrayed as having extraordinary spiritual powers. Even some people believed that they deserved to be worshipped. But the Qur’ân strongly rejected this ascription. The early exegetes of the Qur’ân and later scholars vary in terms of the meaning of “al-jin” whether this word in these verses refers to the jinns or the angels or the Devil or satans. The disputes in this regard occurred in some verses where the word *al-jin* or *al-jinnat* were placed in their absolute forms. On the other hand, the absolute use of the word *al-ins* or *al-nâs* did not become one of the dispute topics, except for some contemporary interpretations and approaches. Within these disagreements, the discussions had been made about the distinction between the jinns and angels or the innocence of angels. The majority of exegetes acted more or less following the context where they analysed the polysemic words. Also, it should be noted that focusing on the relevant etymological meaning is one of the major interpretation methods in exegesis while specifying the exact meaning of the word. Therefore, this study starts by exploring how the people perceived this concept in the Arabian Peninsula during the period of Jâhiliyyah. The importance of methodological tools appears by considering that the Qur’ânic revelation took place in the forms of language used in the 7th century of the Arabian Peninsula. This influenced the way some scholars tackled the issue. Therefore, we first dealt with the specific meanings of “al-jinn” used by the Jâhiliyyah Arabs. We also referred to the classical Arabic dictionaries to determine the linguistic ground for the explanations in the Qur’ânic exegesis. Besides, we gave place to the historical narrations related to this subject. Disagreements among exegetes in this regard occurred on the meaning “al-jinn”, whether the Devil (Iblis) can be considered as an angel, and what is meant by “al-jinnat” by which polytheists ascribed kinship between them and Allah. Some scholars analyse the matter by intra-textual context, while others focus on extra-textual context or both. It seems that the most distinguished scholars that take the contextual indications into account during the process of interpretation are Muqâtil, Faḥruddîn al-Râzî, and İbn ‘Ashûr. We also should indicate that the same verses might be used for different argumentations. Within this regard, as some authors argue, it is possible to come to a conclusion that the exegetes throughout history were aware of the historical and cultural context of Arabs who associated the jinn and angels with Allah. The exegetes addressed the issue from the perspective of whether angels are sinless or innocent. In this respect, some scholars’ perception of the angel is quite different from those who assert that Iblis was one of the angels. We also should not dismiss the fact that İsrâiliyyât had some effect in nourishing this perception. We also need to consider that the principles of Sunni doctrine had a more substantial impact on some scholars like Râzî. In recent years, some authors have argued that the jinns who worked under the service of the Prophet Salomon and those who met the Prophet Muhammed (PBUH) were foreign people from different tribes. We should indicate that this interpretation does not reflect a correct understanding. This viewpoint attempts to explain the issue temporarily and from a rationale perspective and is possibly inspired by narratives in the Bible.

Keywords: Exegesis, The Qur’ân, Polysemic Words, al-Jinn, Context.

Kur’an’da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar

Öz: Kur’an’da çokanlamlı kelime ve lafızların bulunması tefsirde ihtilafa yol açan nedenlerden biridir. Bu nedenle söz konusu ifadelerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında âyetlerin bağlamlarının dikkate alınması kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’da ifade ettiği anlam hususunda görüş farklılığı doğuran çokanlamlı kelimelerden birisi de örtmek, gizlemek anlamındaki *cenne-yecünnü* kökünden gelen *el-cin* lafzıdır. Bu kelimeyle tabiatüstü birtakım varlıkların kastedilmesi bunların insan gözüyle görülmesinin mümkün olmaması dolayısıyladır. Aynı durum gözle görülebilir olmamalarına binaen *el-cin* kavramı altında toplanan melekler hakkında da geçerlidir. Câhiliye döneminde cinler olağanüstü güçlere sahip varlıklar olarak tasvir edilmiştir. Hatta o dönemde cinler bazı kimselerce tapınılacak varlıklar olarak görülmüştür. Kur’an bu inancı şiddetle reddetmiş ve cin algısıyla ilgili bir düzenleme getirmiştir. Kur’an’da *el-cin* kelimesi eşdizimli olarak ve yalın hâlde kullanılmıştır. Kelimenin eşdizimli kullanımları -çağdaş dönemde ortaya çıkan bazı yaklaşımlar istisna edilecek olursa- genellikle herhangi bir anlam ihtilafına mahal bırakmamıştır. Buna mukabil, kelimenin yalın olarak yer aldığı âyetlerde bu hususta görüş farklılıkları söz konusu olmuştur. Böylece Kur’an’da yer alan *el-cin* kelimesiyle cinler, melekler, İblis ya da şeytanların mı kastedildiği hususu âlimler arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Müfessirlerce bu konudaki tartışmalar çerçevesinde cinler ve melekler arasında kategorik bir ayrımın yapıp yapılamayacağı ve meleklerin masum varlıklar olup olmadığı tartışmaları gündeme getirilmiştir. Müfessirlerin

çokanlamlı bu kelimeyi ele alırken az çok bağlamsal çizgide hareket ettikleri; siyak-sibak, âyetler arasındaki münasebet, tarihi ve kültürel bağlamla ilgili rivayetler gibi hususları dikkate aldıkları gözlenmektedir. Bu noktada kelimenin etimolojik kökeninin göz önünde bulundurulmasının da anlam takdirinde tayin edici unsurlardan biri olduğu müşahede edilmektedir. Bu itibarla çalışmada öncelikle Câhiliye Araplarının cin ve melek algısından söz edilmiş, ardından klasik sözlüklerden yararlanılarak tefsirlerde bu husustaki yaklaşımların dayandığı dilsel zemine ve rivayetlere değinilmiştir. Bu durumun önemi Kur’an’ın yedinci yüzyıl Arap yarımadasında kullanılan Arap dili kalıplarıyla nâzil olduğu dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü bu dilsel olgu, bazı âlimlerin meseleyi ele alış biçimlerini kayda değer biçimde etkilemiş gözükmektedir. Bu nedenle ilk olarak *el-cin* kelimesinin Câhiliye Arapları tarafından hangi anlamda kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca konuyla ilgili tarihî rivayetlere yer verilmiştir. Klasik dönemde müfessirler arasında *el-cin* kelimesinin medlûlüyle ilgili ihtilaflar müşriklerin Allah’a ortak koştuğu varlığın ne olduğu, İblis’in meleklerden mi cinlerden mi olduğu, müşriklerin Allah’la soy bağına sahip olduğunu ileri sürdükleri varlığın ne olduğu konularından oluşmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı bu konuda metin içi bağlama, diğer bir kısmı da metin dışı bağlama ağırlık vermişlerdir. Elbette her ikisine dengeli biçimde önem veren müfessirler de vardır. Konumuzla ilgili açıklamalarında bağlamı en fazla dikkate alan müfessirlerin Mukâtil, Râzî ve İbn Âşûr olduğu görülmektedir. Bu noktada ayrıca müfessirlerin zaman zaman aynı âyetten farklı bir görüşü delillendirmede yararlandıklarını vurgulamak gerekir. Bu çerçevede kimi yazarlarca iddia edildiğinin aksine müfessirlerin Câhiliye Araplarının cin ve melek algılarıyla ilgili tarihî ve kültürel ortamdan haberdar oldukları görülmektedir. Müfessirler konuya meleklerin günahsız veya masum olup olmadıkları perspektifinden bakmışlardır. Bu açıdan bazı âlimlerin melek algısı İblis’i meleklerden biri olarak kabul eden âlimlere göre oldukça farklıdır. İsrâîlî rivayetlerin de bu algısı besleyen bir etkiye sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Râzî gibi bazı müfessirlerin konuyla ilgili yaklaşımlarında ise Sünnî doktrin belirleyici bir etkiye sahip olduğu müşahede edilmektedir. Son dönemlerde Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan ve Hz. Peygamber’le görüşen *el-cin* adlı varlıkların bilinen anlamıyla cinler olmayıp yabancı kavimlerden gelen kimseler olduğu şeklinde önce Muhammed Ali Lâhûrî tarafından savunulan, ardından bir kısım yazarlarca benimsenen açıklamanın ise meseleyi rasyonalize etme çabasından ibaret oluşu dikkat çekicidir. Kitâb-ı Mukaddes’teki bu konuyla ilişkilendirilen bir anlatıdan esinlendiği anlaşılan bu değerlendirmenin isabetli olmadığını belirtmemiz gerekir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Çokanlamlı Lafızlar, el-Cin, Bağlam.

Giriş

Kur’an dilinin temel niteliklerinden olan çokanlamlı lafızların bulunması tefsirde ihtilafa yol açan nedenlerden biridir. Bu lafızların hangi anlamlara karşılık geldiği hususunda kaçınılmaz olarak farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve bu durum zaman zaman bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Konuyla ilgili olumsuzlukların başında çokanlamlı lafızların içerdiği manaların her bir kullanımında tümünün kastedildiğinin veya temel anlamına ek olarak yan anlamlarından birisine de delalet ettiğinin varsayılması ya da kullanıldığı bağlamın göz ardı edilerek kelimeye gelişigüzel anlamların yüklenmesi gibi hususlar yer almaktadır. Bu durum muvacehesinde çok anlamlı kelimelerin medlûlünün tayininde âyetin bağlamına başvurulması bir zorunluluk addedilmektedir.¹

Erken dönem müfessirleri ile müteahhirün müfessirleri arasında çokanlamlı lafızlardan *el-cin* kelimesinin kimi âyetlerdeki medlûlüyle ilgili fikir ayrılığı söz konusu olmuştur. Bu kelimeyle cinlerin mi, meleklerin mi yoksa İblis/şeytanların mı kastedildiği konusunda müfessirler arasında ittifak sağlanamamıştır. Bu duruma yol açan hususların tespit edilmesi müfessirlerin âyet yorumlarındaki ihtilaf nedenlerinden biri olan çokanlamlılık meselesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bizim üzerinde duracağımız husus *el-cin* kelimesinin medlûlü konusunda ihtilaf edilen âyetlerle ilgili olacaktır. Bu husustaki görüş farklılığının meleklerin ismeti çerçevesinde gelişen tartışmalarla da yakından ilgisi bulunmaktadır. Özellikle kadim dönemdeki müfessirlerin ağırlıklı olarak bu konuda Ehl-i sünnet’in çoğunluğu tarafından benimsenen yaklaşımdan farklı bir anlayış ve kanaate sahip oldukları müşahede edilmektedir. Bu durum mezkûr dönemdeki fikrî zenginliğe tanık olmak bakımından da dikkat çekicidir. Bu konularda şimdiye kadar yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak cin, melek ve şeytanların özellikleri, mükellef olup olmadıkları, varlığının delilleri, insanlarla ilişkileri, Hz. Peygamber’in cinlerle görüşüp görüşmediği gibi konulardan bahsedilmiştir. Şükrü Aydın’ın konumuzla doğrudan ilgili “Kur’an Ayetleri Bağlamında ‘Cin’ Algısı” başlıklı makalesinde ise ağırlıklı olarak Kur’an’da cinlerin “algı ötesi ruhanî varlıklar” anlamının yanı sıra “gözden uzak ve yabanî kimseler” anlamında kullanıldığı iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla *el-cin* kelimesinin yer aldığı âyetlerden tefsirlerde medlûlü tartışmalı olanların tümünü kapsayan ve bunları

¹ Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 174-181.

karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.² Makalemizde konuyla ilgili diğer çalışmalardan farklı olarak Kur'an'daki *el-cin* sözcüğü çokanlamlılık boyutuyla ve bağlamsal açıdan incelenmiştir. Söz konusu kelimenin medlûlüyle ilgili sergilenen farklı yaklaşımların doğurduğu sonuçların ele alınması da böyle bir çalışmanın önemini artırmaktadır.

Anılan hususlarla ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle Câhiliye dönemindeki Arapların cin ve melek algısından bahsedilecektir. Kur'an'ın miladi yedinci yüzyıl Arap yarımadasında kullanılan dil kalıplarıyla nâzil olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun önemi daha iyi kavranır. Zira bu husus bir kısım âlimlerin konuya bakışını etkilemiş gözükmektedir. Konuyu incelerken öncelikle cin kavramının Kur'an'da nasıl yer aldığından ve bu kavramın medlûlüyle ilgili hangi âyetler hakkında farklı yaklaşımların bulunduğundan bahsedilecektir. Tefsirlerde yer alan açıklamaların hangi dilsel zemine dayandığının tespiti açısından klasik Arapça sözlüklerden yararlanılacaktır. Ardından ihtilaf konusu âyetler âlimlerin yaklaşımlarıyla birlikte ayrı ayrı incelenip değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu hususta belirleyici bir role sahip olan rivayetlere de yer verilecektir. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz tartışma tarihi, kültürel arka planıyla ele alınmaya, konuyla ilgili görüş farklılığının sebepleri tespit edilmeye, böylece tefsirde ihtilaf nedenlerinden birisinin daha iyi anlaşılmasına az da olsa bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. Câhiliye Araplarında Cin Algısı

Çokanlamlı lafızlardan olan ve *cenne-yecünnü* fiil kökünden türetilmiş bulunan *el-cin* lafzının insan türü gibi şuur ve irade sahibi sorumlu varlıklar anlamında kullanılması gözle görülmemeleri ve duyulara kapalı olmaları itibariyledir. Bu anlamda cinlerin atasına *cân* denir. *el-Cin* kelimesi ise cinler topluluğu demek olup çoğulu *el-cinnetu* ve *el-cinnân*'dır.³ Aynı kökten gelen *el-cenân* (kalp) kelimesinin türetilişinde de gözle görülememe niteliğinin etkin olduğu söylenebilir. *el-Micennu* ve *el-micennetu* (kalkan) kelimesi kişiyi sakladığı için, *el-cennetu* kelimesi ise içindeki ağaçların toprağı örtmesi nedeniyle bu adla anılmışlardır. Akli melekeleri kapalı ya da cinlerin musallat olduğu kişiye *el-mecnûn* adı verilir. Ayrıca melekler de gözle görülmemeyen varlıklar olarak cin kavramı altında toplanmıştır. Bu anlamda her melek aynı zamanda cindir, ancak her cin melek değildir.⁴ Dolayısıyla melek kavramı cin kavramının

² Dinî terminolojide ve Kur'an'da cin, melek, şeytan ve İblis kavramlarını merkeze alan bu çalışmalar muhtelif kitap, makale ve lisansüstü tezlerden oluşmaktadır. Bu husustaki kitap çalışmaları; Ukkâşe Abdulminhâl et-Tîb'nin *Hakikatu'l-cinni fî Zilâli'l-Kur'an* başlığıyla Seyyid Kutub'un *Fî zilâli'l-Kur'an* adlı tefsirindeki cinlerle ilgili açıklamaların derlenmesinden ibarettir. Burada dikkat çeken husus *el-cin* kelimesinin medlûlünün tartışmalı olduğu yerlerde de zâhirî okumayla cinler anlamında kabul edilmesidir. bk. 10, 12-13, 36. Bu husustaki diğer bir eser Ömer b. Süleyman el-Eşkar'ın kaleme aldığı *Âlemu'l-cinni ve ş-şeyâtîn* (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1404/1984) adlı çalışmadır. Bu çalışmada cinlerin mükellef olduğu, insanlarla aralarında düşmanlık bulunduğu ve onlarla nasıl mücadele edilebileceği gibi konular yer alır. Diğer bir kitap çalışması ise Ali Çolak'ın *Kur'an ve Hadislerle göre Melek* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012) adlı eseridir. Bu hususlarla ilgili makaleler ise şunlardır: Faruk Çiftçi'nin "Arap Geleneğinde Şair ve Cin ilişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002); Ahmet Bedir ve H. Hüseyin Tunçbilek'in "Harut ve Marut İki Melek mi?", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002); Mustafa Öztürk'ün "İblis'in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005); Şaban Ali Düzgün'ün "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012); Emrullah Fatış'in "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", *Bilimname* XXIV/1 (2013); Ulvi Murat Kılavuz'un "İnsan mı Melek mi? Türler Arasında Efdaliyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015); Mahmut Yazıcı'nın "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018); Temel Yeşilyurt'un "Kur'an'da Cin, Melek ve Şeytan", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018); Şuayip Karataş'ın "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019) ve "Kur'an'ın Mekke Müşriklerinin Melek Algısına Müdahalesi", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019); Abdullah Bilir'in "Meleklerin Masumiyeti İnancının Tefsirlerde Ele Alınışı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/51 (2021); Yunus Eraslan'ın "İslam Filozoflarında Melek İnancı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021). Lisansüstü tezlerden Mustafa Tuncer'in *Kur'an'da Cin ve Şeytan* adlı (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1999) çalışmasında İslam öncesi toplumlarda cin, şeytan İblis, cinlerin varlığı tartışmaları, cinlerin özellikleri, cin-insan ilişkisi, şeytan ve İblis kavramı, İblis'in meleklerden olup olmadığı konuları üzerinde durulmaktadır. Bu hususla ilgili diğer lisansüstü çalışmalar şunlardır: Adem Cırık'ın *Cin Sûresi Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); İbrahim Halil Karakeçi'nin *Tefsir Kaynaklarında Hârût-Mârût'la İlgili Yer Alan Rivâyetlerin Tahlili* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015); Şuayip Karataş'ın *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Mine Budak'ın *Kur'an-ı Kerim'de Geçen Harut Marut Kıssasının Sihir ve Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Değerlendirilmesi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mustafa Kılıç'ın *Kur'an'ı Kerim'in Cinlere Hitap Oluşu Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), "cenene", 1/267; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "cenene", 13/95.

⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "cenne", 203-204; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007), "el-cin", 169.

içlemi, cin kavramı ise melek kavramının kaplamı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda aralarında umum-husus mutlak ilişkisi bulunmaktadır.

Câhiliye Araplarının yaşamlarında ve dini inançlarında görünmeyen âlemin etkin bir role sahip olduğu görülür. Bu inanç bazı taşları, ağaçları, mağara vb. mekânları da kapsıyordu. Onlara göre bedene bürünmüş gölgeler biçimindeki ruhlar kötü ve iyi ruhlar olmak üzere iki kısma ayrılıp kötü ruhlar ifadesiyle şeytanlar ve bazı cin türleri, iyi ruhlarla da melekler ile cinlerden bazıları kastediliyordu. Câhiliye Araplarının muhayyilesinde kötü ruhların etkisi diğerine göre daha baskındır. Onlar küçük çocuklara musallat olduğuna inanılan cinlere rûh, kötü cinlere şeytan, iyi ve temiz tabiatlı cinlere de melek adını vermişlerdi. Bunun yanı sıra cin ve *havâfi* kelimelerini hepsinin ortak bir ismi olarak kullandıkları da oluyordu. İçlerinden bazıları ise inanç yönünden cinlere putlara göre daha fazla önem veriyorlardı. Bunun nedeni, cinlerde putlarda olmayan birtakım üstün vasıfların bulunduğu inanmalarıydı. Üstelik onlardan bir kısmı cinlere tanrılık yakıştıracak kadar ileri gitmişlerdi.⁵

Câhiliye Arapları genellikle cinlere bazı tasarrufları nispet ederler ve onlardan korkarlardı. Cinlerin insanlara temas ettiklerinde zarar verdiklerini, hatta öldürdüklerini, bazı insanları kapıp çöllere götürdüklerini, orada sesler çıkardıklarını iddia ediyorlardı. كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ / “şeytanların açık arazide şaşkın bir hâlde bıraktığı kimse gibi” âyetinde buna işaret edilir.⁶ Bu yüzden onlar şerlerinden emin olmak için cinlere kurbanlarını takdim ederlerdi. Cinlerin kâhinlere gökten haber getirdiğine, şairlerin kendilerine şiir ilham eden şeytanları olduğuna, cinlerin de Allah’la irtibatları bulunduğu inanırlardı. Ayrıca meleklerle cinleri birbirine karıştırırlar, gözle görülemedikleri için melekleri de cin olarak adlandırıyorlardı.⁷ Hatta meleklerle cinler arasında soy bağı olduğu, meleklerin Allah’ın kızları ve cinlerin ileri gelenleri olduğu inancına sahiptiler. Mesela Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları’nın meleklerle ve cinlere taptıkları, hatta إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُثْمَلُكُمْ / “Allah’ın yanı sıra taptığınız varlıklar tıpkı sizin gibi yaratılmış kullardır.” âyetinin⁸ onlar hakkında indiği nakledilir.⁹ Yine Kinâne ve Huzâa kabilesi Allah’la cinler arasında soy bağı olduğuna inanıyordu. وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا / “O müşrikler Allah’la görülmeyen varlıklar arasında soy birliği yakıştırmada bulundular.” âyetinde¹⁰ bu durumun vurgulandığı kaydedilir.¹¹

Hal böyleyken, Cevâd Ali’ye (1907-1987) göre müfessirler ile rivayetle meşgul olan âlimlerden kimisi Câhiliye Araplarından bazılarının cinlere tanrılık yakıştırmaları, tanrıyla/tanrılarla evlendikleri biçimindeki birtakım inançlara sahip oldukları konusunda net bir bilgiye sahip değildiler. Müfessirler genelde meleklerle cinleri birbirine karıştırmışlar ve bu hususta kayda değer bir açıklamaya yer vermemişlerdir. Bu meyanda kaydedilen açıklamalar da sonraki dönemde Ehl-i Kitap’tan alınan İsrâiliyat kıssalarına dayanmaktadır.¹² Cevâd Ali’ye göre Kur’an’da -mücmel de olsa- bu tür bilgiler yer almamış olsaydı bugün bu konudan haberdar olmayacaktık.¹³ Aşağıda göreceğimiz üzere Cevâd Ali’nin bu söyledikleri kısmen doğru olsa bile tümüyle gerçeği yansıtmamaktadır. Zira müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında onların genellikle Câhiliye Araplarının sahip oldukları inançlardan haberdar oldukları görülmektedir. Câhiliye Araplarındaki bu inançların kaynağının ilişki hâlinde oldukları toplumlar olduğu ve onların bu yolla pek çok inancı benimsedikleri anlaşılmaktadır. Böylece Câhiliye Araplarının inançları arasında cinlerin ve şeytanların etkin varlıklar oldukları düşüncesi sızmıştır.¹⁴ Buna karşın Kur’an’da *el-cin* kavramı ağırlıklı olarak insan türünün karşıtı varlık anlamında kullanılır. Ancak Câhiliye döneminde bu tür; olağanüstü ruhsal güçlere sahip, hatta bazı kimselerce tapılmaya layık bir varlık olarak kabul edilirken Kur’an, kavrama iliştirilen bu içeriği reddetmiş ve cinlerin de insan gibi sorumluluk üstlenen varlıklar olduğu anlayışını getirmiştir. Böylece Kur’an’ın müdahalesiyle Câhiliye toplumunda cin kavramına yüklenen anlamda bir kayma yaşanmıştır.¹⁵

⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (b.y.: Dâru’s-Sâkî, 1422/2001), 12/281-285.

⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/404-406.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd, *Cemheratu’l-luga*, thk. Remzi Münir Ba’lebekkî (Beirut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “cenene”, 1/93; Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Seyyidih el-Mursî, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), “c-n”, 7/216.

⁸ el-A’râf 7/194.

⁹ Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbu’l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2000), 34.

¹⁰ es-Sâffât 37/158.

¹¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisyye li’n-Neşr, 1984), 14/182.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12/234.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12/286.

¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23/186-187.

¹⁵ Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 165.

2. Tefsirlerde el-Cin Kelimesine Yüklenen Anlam Farklılıkları ve Bunların Yansımaları

Kur'an'da çok sayıda âyette yer alan *el-cin* kelimesi Kur'an'da ya *el-cin* ve *el-cinnet* şeklinde yalın hâlde ya da *el-cinnu ve'l-ins*, *el-insu ve'l-cin*, *el-cinnetu ve'n-nâs* şeklindeki eşdizimlerle kullanılmıştır.¹⁶ Bu lafzın medlûlüyle ilgili tartışmaların daha çok Kur'an'da yalın hâlde yer aldığı âyetlerde olduğu görülmektedir. Bu hususta tefsirlerdeki ihtilaf temelde müşriklerin Allah'a ortak koştukları "el-cin"nin medlûlü, İblis'in kökeninin ne olduğu ve müşriklerin Allah'la aralarında soy bağı olduğunu ileri sürdükleri *el-cinnetü* ile ne kastedildiği hakkındadır. Çağdaş dönemde ise buna Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan *el-cin* adlı varlıkların kimliği ve Hz. Peygamber'le görüşen *el-cin* adlı varlıklarla ne kastedildiği konularındaki görüş farklılıkları eklenmiştir.

2.1. Müşriklerin Allah'a Ortak Koştuğu el-Cin Adlı Varlıklar

Müşriklerin Allah'a ortak koştuğu varlıklar arasında "el-cin"den söz edilen âyet *وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ* âyetidir.¹⁷ Âyetteki *el-cin* kelimesiyle melekler, İblis, şeytanlar ya da cinlerden hangisinin kastedildiği, Allah hakkında bu tür isnadda bulunanların kimler olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ve Sem'ânî (ö. 489/1096) gibi âlimlere göre burada melekler kastedilmiştir. Mukâtil, anılan âyete hem tarihî-kültürel hem de metin içi bağlam açısından yaklaşmıştır. O, ilk olarak bu hususta Cüheyne, Selemeoğulları, Huzâa ve diğer bazı kabilelerin meleklerin bir kolunu "Rahman'ın kızları" olarak kabul ettiğinden ve âyette buna değinildiğinden söz etmiş, ardından âyetin devamı olan *وَيَبَيِّنَ وَيُنَاتِ بِغَيْرِ عِلْمٍ* kısmını da onların Allah'a ne şekilde ortak koştuklarını bildiren bir açıklama ve önceki kısmın tefsiri olarak ele almak suretiyle âyet bütünlüğü kuralını işletmiştir. Böylece bu kısımda ifade edilen Allah'a oğullar isnad edilmesinin Yahudiler'in Üzeyr'i, Hıristiyanlar'ın da İsa Mesih'i "Allah'ın oğlu" kabul etmeleriyle, kızlar isnad edilmesinin de Arapların meleklerle "Allah'ın kızları" yakıştırmasında bulunmalarıyla ilgili olduğunu dile getirerek bu husustaki âyetlere¹⁸ göndermede bulunmuştur.¹⁹ Bu görüş daha önce tâbiûn müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798) tarafından dile getirilmiştir.²⁰ Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre ise *el-cin* kelimesi çokanlamlı (zû vücuh) lafızlardandır ve Arapların taptıkları varlıklardan olması itibarıyla âyette bu kelimeyle melekler kastedilmiştir. Onlara *el-cin* adının verilmesi ise gözle görülemeyen varlıklar olmaları nedeniyle.²¹ Görüldüğü gibi Ebû Hilâl'in yaklaşımıyla Mukâtil'in yaklaşımı temelde aynıdır. Bu hususta aralarındaki fark Mukâtil'in âyetin bağlamını vurgulamaya, Ebû Hilâl'in ise dilci bir âlim olarak lafzın istikâkına dikkat çekmeye öncelik vermesidir. Aynı yaklaşımı benimsediği anlaşılan Sem'ânî de Arapların melekleri cinlerin soylu kadınları ve "Allah'ın kızları" olarak kabul etmelerine atıfta bulunmuştur.²²

Bu husustaki diğer bir görüşe göre âyette *el-cin* kelimesiyle İblis kastedilmiştir. Bu görüşe göre Allah'a ortak koşan bu kimselerin zenâdika diye adlandırılan topluluk olduğu ilk olarak Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) tarafından dile getirilmiştir.²³ Bu yaklaşımı benimseyen İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre âyette biri hayır tanrısı diğeri şer tanrısı olmak üzere ikili tanrı anlayışını benimseyen ve kötülüğü İblis'in, iyiliği Allah'ın yarattığı inancını taşıyan Seneviyye'nin (düalizm) kastedildiği bildirilmiştir.²⁴ İlerleyen dönemde konuya tarihî-kültürel ve metin içi bağlam perspektifinden yaklaşan âlimlerden Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre de âyette *el-cin* lafzı İblis'i ifade etmektedir. Bu inancın kökü Mecusiler'e dayanmaktadır. Ona göre bu açıklama, âyetin sibakında Allah'ın kudret ve büyüklüğünün konu edilmesinin ardından müşriklerin bu ilkeyle bağdaşmayan inanç ve tutumlarını sergilemesi bakımından isabetlidir ve konunun Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) tarafından *وَجَعَلُوا* *وَجَعَلُوا* âyetiyle ilişkili olarak ele alınmış olması da bu değerlendirmeye güç katmaktadır.²⁵ Râzî'nin bu yaklaşımda

¹⁶ Bu kelime Kur'an'da toplam yirmi dört ayette geçmektedir. Bu âyetlerin dokuzunda yalın olarak, diğerlerinde eşdizimli olarak yer almaktadır.

¹⁷ el-En'âm 6/100.

¹⁸ et-Tevbe 9/30; en-Nahl 16/57.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/581.

²⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/150.

²¹ Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 161, 170.

²² Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/131.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 2001), 8/455; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 2/147.

²⁴ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 1/157.

²⁵ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 1420, 13/88.

Mukâtil’den farklı bir sonuca ulaştığı görülmektedir. Bu bağlamda onun başvurduğu *وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا* âyeti bazı âlimlerce *وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ جَبِينًا لِّمَلَايِكَةِ أَهْلِيْهَا إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* *وَلَيْسَ مِنَ دُونِهِمْ بِلَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّةَ* âyetindeki *el-cin* lafzından meleklerin kastedildiğine delil olarak sunulmaktadır.²⁶ Görüldüğü gibi bu yaklaşımda Kur’an’ın bütünlüğü kuralı ihlal edilmemiş, benimsenen görüş bir başka âyetle desteklenmeye çalışılmıştır. Bu durum ayrıca Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin rey ve dirâyetle kesişen yönüne bir örnek olması bakımından kayda değerdir. Burada belirtmemiz gereken hususlardan biri de Râzî’nin mezkûr açıklamasında tarihi rivayetleri göz ardı etmemekle beraber âyetin iç bağlamını öne çıkarmış olmasıdır. Râzî ayrıca âyetin devamında Arapların melekler hakkındaki isnadlarından daha önce bahsedilmesi itibarıyla âyetin baş kısmında *el-cin* lafzının melekler anlamında kullanılmasının tekrara düşülmesi anlamına geleceğini ileri sürmektedir. Bu durum onun ilgili âyet yorumunda metin içi bağlama ağırlık verdiği yönündeki tespitimizi teyit etmektedir.²⁷

Âyette *el-cin* kelimesinden maksadın şeytanlar olduğu kanaatini sergileyen müfessirler de vardır. Bu yaklaşımın ilk olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından dile getirildiği ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) tarafından savunulduğu nakledilmiştir.²⁸ Bu görüş, şeytanların aslının cinler olduğu kanaatine dayanmaktadır. Bu bakış açısına sahip olan müfessirlerden İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) bu yaklaşımını müşrikleri Allah’a ortak koşmaya iten varlıkların şeytanlar olmasına bağlamaktadır.²⁹ Buna göre onlar şeytanlara tâbi olmakla onları Allah’a ortak koşmuş olmaktadırlar. Yoksa burada kastedilen onların putlara tapmaları gibi şeytanlara tazimde bulunmaları değildir. Söz gelimi *لَمْ أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ* âyetinde³⁰ şeytana itaat ona kulluk etmekle eşdeğer olarak tanımlanmıştır.³¹ Bu görüşü savunan müfessirlerden İbn Kesîr de (ö. 774/1373) *وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ جَبِينًا لِّمَلَايِكَةِ أَهْلِيْهَا إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* âyetinin müşriklere reddiye mahiyeti taşıdığını, çünkü onları putlara tapmaya yönelten etkenin şeytanlara itaat etmeleri olduğunu vurgulamaktadır. İbn Kesîr bu değerlendirmesini desteklemek üzere şirk içeren tutumların şeytana kulluk anlamına geldiğini ifade eden bir dizi âyetten³² yararlanmaktadır.³³ Bu izahlarında İbn Kesîr’in Kur’an’ın bütünlüğü ve âyetlerin birbiriyle münasebetini en fazla gözetken müfessir olduğu gözlenmektedir. Böylece anılan müfessirler âyette dile getirilen “ortak koşma”yı hakikî anlamının dışında “itaat etme” anlamında değerlendirip Kur’an’ın üslup biçimlerinden mecazî anlatıma göre ele almış ve buna göre çıkarımda bulunmuşlardır. Bu çerçevede genel olarak müşrik Arapların Kur’an’da sıkça vurgulanan şirk inançlarına atıfta bulunmak suretiyle konuya yaklaşmışlardır.

Buna mukabil ilgili âyet metnini zâhirî bir okumaya tâbi tutarak bu kelimenin günlük dilde cin dendiğinde ilk akla gelen manada olduğu kanaatini benimseyen müfessirler de bulunmaktadır. Bu âlimlerden İbn Atıyye’ye (ö. 541/1147) göre âyette bazı Arapların cinlere tapmak, cinlerin gaybı bildiğine inanmak ve seyahate çıktıklarında vadilerdeki cinlere sığınmak suretiyle onları Allah’a denk saymaları söz konusu edilmektedir.³⁴ Çağdaş müfessirlerden Tâhir b. Âşûr (ö. 1284/1868) da benzer bir yaklaşımdan hareketle âyette cinlerin kastedildiği değerlendirmesini yapmaktadır.³⁵ Bu değerlendirmenin lafzın zahirî manasıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Aynı hususla ilgili olarak *وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَبِينًا لِّمَلَايِكَةِ أَهْلِيْهَا إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* *وَلَيْسَ مِنَ دُونِهِمْ بِلَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّةَ* âyetlerinin³⁶ de incelenmesi gerekir. Erken dönemden itibaren müfessirlerin çoğunluğu bu âyeti Allah’a ortak koşmanın şeytana kulluk etmekle eşdeğer kabul edildiği diğer âyetlerle irtibatlandırarak buradaki *el-cin* lafzının ya şeytanlar ya da İblis anlamına geldiği kanaatini serdetmişlerdir.³⁷ Diğer bir yaklaşıma göre âyet şeytanların bazı cin topluluklarına ait resimler yapıp

²⁶ Ebu’l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu’n-Neyl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 571; İbn Kuteybe, *Garîbu’l-Kur’ân*, 375.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/90.

²⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 2/150.

²⁹ bk. Ebû Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse), 1423/2002, 2/89.

³⁰ Yâsîn 36/60.

³¹ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer *ez-Zemahşerî*, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî-t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 2/52.

³² Bu ayetler en-Nisâ’ 4/117-120; Yâsîn 36/60-61; es-Sâffât 34/41.

³³ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/307.

³⁴ Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 2/329.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/405.

³⁶ Sebe’ 34/40-41.

³⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/536; Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît* (Riyad: Câmîatu’l-İmam Muhammed, 1430), 18/378; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/588.

bunların meleklerin suretleri olduğunu ve onlara tapınılması gerektiğini söylemeleri hakkındadır.³⁸ Bunun yanı sıra bir kısım âlimlerin bu kelimeyle cinlerin kastedildiği kanaatinde oldukları görülmektedir. Râzî bu âyetin cinlerle melekler arasındaki farkı ortaya koyma bakımından sarih olduğunu dile getirmekte ve buna dayanarak cin taifesinden olan İblis'in meleklerden olduğu ya da cennette bekçi olan meleklerden olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁹ Benzer yaklaşımı benimseyen Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da Araplardan bazı grupların cinlere taptığı, sefere çıktıklarında vadilerdeki cinlere sığındıkları şeklinde birtakım tarihi rivayetlere dayanmaktadır.⁴⁰

İbn Âşûr'un bu husustaki yaklaşımı ise hem tarihi hem de metin içi bağlamı birleştirici niteliktedir. Ona göre âyette ele alınan konu Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları'nın cinlere ve meleklerle tapmasıyla ilgilidir. Âyette sadece melekler diye belirtilmesi ve müşriklere karşı bunun delil olarak sunulmasının anlamı, melekler hakkında mümkün görünmeyen uluhiyetin daha aşağı konumdaki varlıklar için evleviyetle imkansızlığının ortaya konulmasıdır. İbn Âşûr'a göre bu ifade meleklerin müşriklerce kendilerine tapınılmasını ve bunu emrettiklerini reddetmeleri, müşriklerin ise hem meleklerle hem de cinlere kulluk etmeleri anlamındadır.⁴¹ İbn Âşûr'un değerlendirmesi ayrıca bir önceki âyette geçen *el-cin* lafzına yüklediği anlamı uyumludur.

Görüldüğü gibi mezkûr âyetlerde yer alan *el-cin* kelimesine İblis, melekler, cinler ve şeytanlar şeklinde farklı anlamlar verilmiştir. Âyetin sibakında Allah'ın kudret ve nimetlerinin yüceliğinden bahsedildiği, âyetin sonrasında ise her şeyi eşsiz biçimde yaratan Allah'ın çocuk ve eş sahibi olmasının söz konusu olamayacağını vurgulandığı müşahede edilmektedir.⁴² Bu durumun ise *el-cin* kelimesinin medlûlünün tespitinde yeterli bir argüman oluşturmadığı gözlenmektedir. Böylece Kur'an'ın bütünlüğünden çıkarılan anlamlarda farklılaşmaların olması, Kur'an'daki *el-cin* lafzının literal okunması, metin dışı bağlama öncelik veren müfessirlerce Araplardaki cin algısının farklı çevresel etkilerle açıklanması ya da konuyla ilgili farklı rivayetlere dayanılması tefsirlerde bu hususta ihtilafa yol açmıştır denebilir.

2.2. İblis'in Kökeninin Ne Olduğu

Kur'an'da *el-cin* kelimesinin anlamı hususunda ihtilaf bulunan âyetlerden bir diğeri *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* âyetidir.⁴³ Erken dönem tefsirlerinde genellikle âyette geçen *el-cin* kelimesinin meleklerin bir kolu veya soyu⁴⁴ olduğu görüşüne yer verildiği müşahede edilmektedir. Bu hususta İbn Abbâs'tan nakledilen "İblis en önde gelen meleklerden olup, itibarı en yüksek bir kabileye mensuptu" şeklindeki rivayetin esas alındığı gözlenmektedir. Mukâtil, Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), İbn Kuteybe ve Taberî (ö. 310/922) gibi erken dönemdeki çok sayıda müfessir bu görüşü benimsemiştir.⁴⁵ Taberî bu husustaki görüşleri iki kısma ayırmıştır. Bunlardan İbn Abbâs'a nispet edilen değerlendirmeye göre İblis meleklerin içinden olup zehirli ateşten yaratılmış, cin adı verilen bir koluna mensup ve ismi Hâris olan cennet bekçilerinden biridir veya Azâzîl⁴⁶ adında bir melek iken yeryüzü sâkinlerinden olmuş ve orayı imar etmiştir. Bu husustaki ikinci görüş ise Hasan-ı Basrî'ye nispet edilir. Ona göre İblis hiçbir zaman meleklerden olmamıştır. Nasıl Âdem insanoğlunun atası ise İblis de cinlerin atasıdır. Nitekim *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* âyeti⁴⁷ İblis'in insanlar gibi üreyip çocuk sahibi olduğunu gösterir.⁴⁸ Konuyla ilgili görüşleri bu şekilde kaydeden Taberî'ye göre Allah'ın meleklerinden kimini ateşten kimini nurdan, kimini de dilediği başka özlardan yaratması yadrganmaması gereken bir durumdur. Allah'ın meleklerin hangi maddeden yaratıldığı bilgisini vermemesine rağmen İblis'in yaratıldığı özü bildirmiş olması onun da meleklerden olmasına engel teşkil etmez. Dolayısıyla meleklerden bir sınıfı İblis'in yaratıldığı ateşten yaratmış olması mümkündür. Yine Allah'ın İblis'te var ettiği şehvet ve haz duyma vasfı gereği zürriyet sahibi olması imkânının diğer meleklerle verilmemiş olması İblis'i melek olmaktan çıkarmaz. Ona göre Arap dilinde gözle görülmeyen tüm varlıkların cin olarak adlandırılması bu yaklaşımı

³⁸ Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek*, thk. Allâl Abdülkâdir (Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, 1430/2009), 2/154.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/428.

⁴⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Muhammed Sıdkî Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/602; 8/557.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 22/222.

⁴² el-En'âm 6/98-101.

⁴³ el-Kehf 18/50.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/589; Abdurrezâk, *Tefsîr*, 2/335.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/589; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 191; İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, 1/20; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 1/537.

⁴⁶ Bu kelimenin Süryanice olduğu, Arapçasının ise Hâris olduğu bildirilir. bk. Ebû İshak Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 17/169.

⁴⁷ el-Kehf 18/50.

⁴⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/103.

desteklemektedir.⁴⁹ Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bu tartışmaya derli toplu biçimde yer vermiştir. Onun açıklamalarına göre İblis’in meleklerden olmadığını söyleyen Hasan-ı Basrî ile Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) bu görüşü şöyle gerekçelendirmişlerdir: لَا يَعْصُونَ 50 ayetinde⁵⁰ meleklerin Allah’a isyan etmediklerinden, لَا يَسْتَكْبِرُونَ بِالْقَوْلِ 51 ayetinde⁵¹ Allah’ın izni olmadan konuşmadıklarından, وَلَا يَسْتَكْبِرُونَ 52 ayetinde⁵² ise Allah’a kulluk etmede kibre kapılmadıklarından ve usanç göstermediklerinden söz edilmiştir. Eğer İblis meleklerden olsaydı Allah’a isyan etmezdi. İkinci gerekçe İblis’in ateşten, meleklerin nurdan yaratılmış olmasıdır. Üçüncü gerekçe ise İblis hakkında مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesinin kullanılması ve meleklerden değil cinlerden olduğunun dile getirilmesidir.

Meleklerden olduğunu söyleyenlere göre İblis kıssası Kur’an’da çokça tekrar edilmesine rağmen hiçbir yerde İblis’in meleklerden olmadığı bildirilmemiştir. Çünkü لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ 53 ayeti gereğince onların hiç isyan etmediklerinin kabul edilmesi hâlinde övgüye mazhar olmalarının herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Bu durumun aksine فَذَلِكِ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ 54 ayetinde⁵⁴ meleklerin de çeşitli sınavlara tâbi tutuldukları belirtilmiştir. Bir konuda sınavdan geçen kimselerden günah ve isyan sâdir olabilir. مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesi de onun gözle görülmeyen varlıklardan olduğu anlamına gelir. Nitekim فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ 55 ayetinde⁵⁵ anne karnındaki ceninler hakkında أَجِنَّةٌ kelimesinin kullanılması gözle görülmemesi itibariyledir. Meleklerin nurdan, İblis’in ateşten yaratılmasına gelince ikisi de aynı anlamdadır. Üstelik Kur’an’da ve hadislerde meleklerin nurdan yaratıldığı bilgisi yer almaz.⁵⁵

Bu açıklamalarda İblis’in hem meleklerden olduğunu hem de bunun aksini savunan âlimlerin görüşlerini muhtelif âyetlerle destekleyerek Kur’an’ın iç bütünlüğünden yararlanmaya çalıştıkları gözlenmektedir. Burada ilginç olan husus, İblis’in melek olmadığı görüşündeki âlimlerce İblis’in ateşten, meleklerin nurdan yaratıldığına dair zikredilen rivayetin İblis’in meleklerden olduğunu savunan âlimlerce dikkate alınmamış olmasıdır. Oysa bu açıklama hadis kaynaklarında merfû bir rivayet olarak kaydedilmiştir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Âişe Rasûlullah’ın (s.a.v.) وَخُلِقَ آدَمُ مِنَّا وَصِفَ / “Melekler nurdan, cinler dumansız ateşten, Âdem de daha önce size anlatılan maddeden yaratıldı” dediğini nakletmektedir.⁵⁶ Bu rivayette meleklerin nurdan yaratıldığı, cinlerin ise dumansız ateşten yaratıldığı dile getirilmektedir. Diğer taraftan bu rivayetteki الْجَانُّ (cinler) kelimesinin yerini bazı hadis kaynaklarında إِبْلِيسُ (İblis) kelimesi almaktadır.⁵⁷ Ayrıca İblis’in meleklerden olduğu kanaatini teyit sadedinde zikredilen وَمَنْ يُغْلِبْ مِنْهُمْ إِلَىٰ إِلَهِ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكِ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ / “Onlardan kim ‘Allah’ın yanı sıra ben de bir ilahım’ diyecek olursa ona vereceğimiz karşılık Cehennemdir...” âyetinin⁵⁸ meleklerin de sınava tâbi tutulduklarına delil gösterilmesi isabetli gözükmektedir. Bu değerlendirme âyetin lafzî okunmasına bir örnek teşkil etmektedir. Zira İblis’in meleklerden olduğu kanaatini taşıyan âlimlerce de İblis dışında meleklerden hiçbirinin Allah’tan başka bir ilah olduğunu söylemedikleri dile getirilmiştir.⁵⁹ Binaenaleyh, âyetteki tehdit üslubunda melekler söz konusu edilse de bunun İblis ve onu takip edenlere yönelik olduğu söylenebilir.

Sonraki dönemlerde de Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), Begavî (ö. 516/1122) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı âlimler İblis’in meleklerden olduğunu savunmuşlardır.⁶⁰ Ancak -anılan müfessirleri istisna edersek- erken dönemin aksine sonraki devirlerde gelen müfessirler genellikle İblis’in meleklerden olmadığı görüşüne meyletmişlerdir. Müfessirler arasında bu görüşü en hararetli biçimde savunan ve en kapsamlı biçimde ele alan âlim Râzî olmuştur. Ona göre ilgili âyetteki مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesine göre İblis’in secde etme emrine boyun eğmemesi onun cinlerden olmasıyla ilgilidir. İlâveten مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesindeki كَانٍ fiilinin

⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/535.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/27.

⁵² el-Enbiyâ 21/19.

⁵³ el-Enbiyâ 22/29.

⁵⁴ en-Necm 53/32.

⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 1/423-425.

⁵⁶ Örneğin bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 42/109; Müslim, “Zühed ve’r-rekâik”, 13.

⁵⁷ Hadisin metni şöyledir: (خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورِ الْعَرَّةِ وَخُلِقَ إِبْلِيسُ مِنْ نَارِ الْعَرَّةِ). bk. İshâk b. Râhûye, *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, 2/278.

⁵⁸ el-Enbiyâ 21/29.

⁵⁹ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/76; Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/382.

⁶⁰ Râgıb, *Tefsîr*, 151; Begavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1/104; Şihâbuddîn Mahmud el-Âlûsî, *Râhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-azim ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 1/231.

anlamında olduğu ve bu cümlenin İblis'in melek iken cine dönüştüğü şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bu, âyetin zâhirine aykırıdır. Âyetlerin zâhiri dışında teviline ancak zaruret halinde başvurulabilir. Bu durumu teyit eden hususlardan birisi de İblis'in zürriyetinin olması, meleklerin ise erkeklik ve dişilik özelliklerinin- yani üreme imkânlarının bulunmamasıdır. Zira وَجَعَلُوا أَهْلَ الْبَيْتِ إِذَا أَسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ وَأَقْرَابَهُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ الَّذِينَ يَحْتَمُونَكُمْ وَالْأَسْفَلَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا مُدْرِئًا (el-Bakara, 179) âyetinden⁶¹ meleklerin dişiliklerinin olmadığı anlaşılır. Aynı şekilde meleklerin masum olmasına karşın İblis'in bu vasıftan mahrumiyeti, İblis'in ateşten meleklerin nurdan yaratılması, وَجَعَلُوا جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا، (el-Bakara, 30) âyetine⁶² göre meleklerin Allah'ın elçileri olması, Allah'ın elçilerinin ise masumiyet vasfını hâiz bulunması gibi hususlar bir arada değerlendirildiğinde İblis'in cinlerden olduğu ve meleklik vasfı taşımadığı anlaşılır.

Râzî'ye göre kök anlamında görünmeyen tüm varlıkları ifade etse de âyette *el-cin* lafzı örfe bilinen manasıyla kullanılmaktadır. Nitekim Arapça'da dâbbe kelimesi kök itibarıyla devinip hareket eden tüm canlıları ifade etse de bunlardan sadece bir kısmını içermektedir. Buna mukabil, Râzî الْجِنَّةَ نَسَبًا وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا (el-Bakara, 2) âyetinde *el-cin* kelimesinin kök anlamından hareketle melek anlamında kullanılmış olma ihtimalinden söz etmektedir. Çünkü ona göre bu âyette bazı kâfirlerin Allah'la cinler arasında, bazıların da Allah'la melekler arasında bir nesep bağı bulunduğu yönündeki inançlarından söz edilmiş olması muhtemeldir.⁶³

Râzî'nin *el-cin* kelimesinin önceki âyette yaygın kullanımdaki cinler anlamına geldiği mülahazasını ortaya koymasının nedeni onun melek tasavvuruyla ilgilidir. Allah'a isyanda sembol hâline gelmiş İblis'in, günah işlemesi dahi düşünülemez meleklerden olmasının imkânsızlığına inanmasının onu bu değerlendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Buna mukabil Râzî'nin bu âyette *el-cinnetu* kelimesinin melekler anlamında tevil edilmesine karşı çıkmaması bu değerlendirme biçiminin Ehl-i sünnet inancındaki yaygın kabul çelişmeyeceği düşüncesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Onun bu ikinci değerlendirmesinde ayrıca bir kısım müşriklerin Allah'la melekler arasında "soy bağı" bulunduğu inandıkları yönündeki tarihi rivayetleri göz önünde bulundurmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu sonuncu yaklaşımla ilgili şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Râzî'nin tefsirinde yukarıdaki şekilde değerlendirme yapılırken bir başka yerde bu âyetdeki *el-cinnetu* lafzının melekler olmasının kabul edilemeyeceği dile getirilmektedir. Buna gerekçe olarak da âyetin sibakında müşriklerin melekleri "Allah'ın kızları" addettiklerinden söz edilmişken bu cümlenin üzerine atfedilen الْجِنَّةَ نَسَبًا وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا (el-Bakara, 2) âyetinde de aynı konudan söz edilmesinin uygun düşmeyeceği gösterilmektedir. Çünkü ma'tûf ile ma'tûf aleyhin birbirinden farklı olması gerekir. Bu ikinci açıklamaya göre âyette *el-cinnetu* kelimesiyle meleklerin kastedildiği görüşü problemlidir. Böylece bu âyette de وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ (el-Bakara, 22) âyetinde olduğu gibi zındıkların "Allah'la İblis arasında kardeşlik bağı bulunduğu", "iyi olanın Allah, kötü olanın İblis olduğu" şeklindeki iddialarından bahsedilmiş ve *el-cinnetu* (الْجِنَّةُ) lafzıyla İblis kastedilmiştir.⁶⁴

Diğer taraftan erken dönemde pek taraftar bulamayan İblis'in meleklerden olmadığı görüşünün sonraki dönemlerde âlimlerce savunulduğu müşahede edilmektedir. Bu görüşün Mu'tezile tarafından da benimsenen kanaat olduğu kaydedilmektedir.⁶⁵ Başlangıçta çoğunluk tarafından İblis'in meleklerden olduğu yaklaşımını benimsedikleri hâlde ulemânın sonraları Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bu yaklaşımı sahiplendikleri, Ehl-i sünnet âlimlerinin de zamanla melekleri günah işlemekten münezze kabul ettikleri, dolayısıyla meleklerin masum olduğu inancının sünnet doktrinde yerleşik hâle geldiği görülmektedir. Ancak buna rağmen meleklerin ismeti meselesinin zannî olmaktan kurtulmadığını dile getiren âlimlerin bulunduğunu belirtmeliyiz.⁶⁶ Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki İslam düşüncesinde meleklerin masum olduğu görüşünün ilk temsilcilerinden sayılabilecek olan Hasan-ı Basrî meleklerle ilgili belirgin bir tenzihi anlayışa sahiptir. Nitekim bu durum ona nispet edilen kıraat vechine de yansımıştır. Hz. Süleyman devrinde imtihan vesilesi olarak sihir öğrettiği bildirilen Hârût ve Mârût'un meleklerden olduğu yaklaşımına karşın Hasan-ı Basrî âyette bahsedilenin iki melek değil küfür ehlinden iki kişi olduğu kanaatindedir.⁶⁷ Nitekim Hasan-ı Basrî'nin وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِ هَازُوتٍ وَمَاوُوتَ (el-Ma'ida, 102) âyetindeki⁶⁸

⁶¹ ez-Zuhruf 43/19.

⁶² el-Fâtır 35/1.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/428-429.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/360.

⁶⁵ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbu'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 118.

⁶⁶ Mesela bk. Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998), 5/63.

⁶⁷ Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzah el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/148.

⁶⁸ el-Bakara 2/102.

melekeyn) kelimesini الْمَلِكَيْنِ (el-melikeyn) şeklinde okuması⁶⁹ bu yaklaşımıyla uyumludur. Ayrıca âyetteki söz konusu lafzın bu şekildeki tevili İbn Abbâs’a da nispet edilmektedir.⁷⁰

Yukarıda görüldüğü gibi müfessirler arasında meleklerin masum olup olmadığı tartışmasında asıl belirleyici olan husus mezkûr âyette İblis hakkında kullanılan مِنَ الْجِنَّةِ كَانِ ifadesindeki *el-cin* lafzının ifade ettiği anlamla ilgili görüş farklılıklarıdır. Kelimenin Câhiliye Araplarınca melek anlamında da kullanıldığı ve lugavî kökeninin bu anlamı ihtiva ettiğinden hareket eden müfessirlerin İblis’in meleklerden olduğu kanaatini taşıdıkları ve bu yaklaşımlarını âyetlerle desteklemeye çalıştıkları müşahede edilmektedir. Bu âlimlerin meleklerin masum olduğu kanaatindeki müfessirlerin aksine anılan hususta cinlerin ve meleklerin farklı bir cevherden yaratıldıklarını ifade eden hadis rivayetini dikkate almadıkları gözlenmektedir.

2.3. Müşriklerin Allah’la Aralarında Soy Bağı Olduğuna İnanırların Varlığın Kimliği

Müşriklerle ilgili Kur’an’da yer verilen bilgiler arasında onların görünmeyen varlıklarla Allah arasında soy bağı olduğuna inandıkları hususu yer almaktadır. Bu durumun وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتْ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ âyetinde⁷¹ açıkça dile getirildiği görülmektedir. Ancak burada da müşriklerin Allah’la aralarında nesep yakınlığına inandıkları varlığın ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Mâverdî (ö. 450/1058) bu husustaki görüşleri şu şekilde özetlemektedir: Hasan-ı Basrî’ye göre âyetteki *el-cin* kelimesiyle şeytanlar kastedilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin Allah’la soy bağına sahip olduğuna inandıkları varlık şeytandır. Katâde’ye nispet edilen görüşe göre ise bu kelime İsfahanlı Yahudiler’in inancına göre Allah’ın cinlerle evliliği sonucunda dünyaya gelen melekleri ifade eder. Bu görüşlerden Kelbî’ye atfedilene göre bu kelime Zenâdika’nın inancındaki Allah’la kardeşlik bağı bulunduğu inanan İblis anlamına gelir. Diğer bir görüşe göre ise burada kastedilen, müşriklerce Allah’ın kızları olduğuna inanılan meleklerdir.⁷²

Müfessirler arasında bu görüşlerin her birini savunanlar olmakla beraber erken dönemden itibaren müfessirlerin çoğunluğu anılan âyetteki *el-cin* kelimesinin melekler anlamına geldiği kanaatini benimsemişlerdir.⁷³ Bu değerlendirmede etkili olan husus Kur’an’da müşriklerin melekler hakkında “Allah’ın kızları” yakıştırmasında bulduklarından söz edilmesi⁷⁴ ve Kur’an’daki bu anlatıyı Mücâhid’ten aktarılan şu rivayetin desteklemiş olmasıdır: Kureyş kâfirleri “Melekler Allah’ın kızlarıdır” dediklerinde Hz. Ebû Bekir onlara “Anneleri kim?” diye sormuş, onlar da “Cinlerin soylu kadınlarının kızlarıdır” diye cevap vermişlerdir.⁷⁵ Aslında bu rivayet âyetteki *el-cinnet* kelimesiyle hem meleklerin hem de cinlerin kastedilmiş olması ihtimalini barındırmaktadır. Zira rivayetin ikinci kısmında müşriklerin cinleri meleklerin anneleri olarak tavsif etmeleri bu anlama gelmektedir. Ancak müfessirler bu hususta âyetlerdeki açıklamaları öncelediklerinden olsa gerek böyle bir sonuca varmışlardır. Bu görüşteki müfessirlerden Zemahşerî’ye göre meleklerin cin olarak adlandırılması onlarla aynı cinsten olmaları nedeniyledir. Şöyle ki cinlerin habis, azgın ve kötücül olanlarına şeytan; temiz olanlarına melek denir. Bu âyette meleklerin doğrudan kendi adıyla değil de ait olduğu cinsle anılması onların Allah’ın büyüklüğü karşısında küçük ve eksik olduklarına, ayrıca gözle görülemez olduklarına işaret etme amacı taşımaktadır.⁷⁶ Aynı yaklaşımı savunan müfessirlerden Hâzin, kelimenin dilsel kökeninin de bu manayı desteklediğini belirtmektedir.⁷⁷

Diğer bir görüşe göre bu âyette kastedilen melekler değil, cinlerdir.⁷⁸ Bu görüşü benimseyen müfessirlerden İbn Âşûr’a göre وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا âyeti, öncesinde geçen وَكَانَ اللَّهُ تَبَعًا لِمَا يُشْرِكُونَ ifadesine⁷⁹ atfedilmiştir. Bu takdirde ilgili ifade müşriklerin Allah hakkında

⁶⁹ Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzîl’-kirâât*, thk. Şemrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetu’l-Belâğ, ts.), 71.

⁷⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/64.

⁷¹ es-Sâffât 37/158.

⁷² Mâverdî, *en-Nüket*, 5/70-71. İbnü’l-Cevzî ise ayetteki *el-cin* kelimesinin medlûl ile ilgili görüşlerin melekler ve cinlerden ibaret olduğunu dile getirir. İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/555. Ancak bunun dakik bir indirgeme olduğu söylenemez. Çünkü bu hususta meleklerin de cinlerin bir türü olduğu biçimindeki görüş esas alındığında tüm bu görüşlerin cin kavramı etrafında döndüğünün ileri sürülmesi mümkün hâle gelecektir. Bu itibarla Mâverdî’nin tasnifinin tüm görüş farklılıklarını kuşatması itibarıyla daha isabetli olduğu görülmektedir.

⁷³ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/591; İbn Kuteybe, *Garibu’l-Kur’ân*, 375.

⁷⁴ en-Nahl 16/56.

⁷⁵ Mücâhid, *Tefsîr*, 571; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr, 1419), 10/3231.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/64.

⁷⁷ Hâzin, *Lübâbu’t-te’vil fi meâni’t-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 3/167.

⁷⁸ Muhammed b. Abdullah Ebûbekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/280.

⁷⁹ es-Sâffât 37/151-152.

“cinlerin soylu kadınlarıyla münasebeti sonucu çocuk sahibi olduğu” yönündeki inançlarına dayanmaktadır. Allah'ın “meleklerle olan nesep” bağı da onlara göre bu ilişkiden kaynaklanmaktadır. İbn Âşûr *âyetinde*⁸⁰ *الْحَيْنَةُ* (el-cinneti) kelimesinin melekler anlamında yorumlanmasını fasit tefsir olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bu durumda âyetin sibakında yer alan *أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ آفِكِهِمْ لَيَقُولُونَ. وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ* âyetlerinde dile getirilen hususta tekrara düşülmüş olacaktır. Yine âyetteki *الْحَيْنَةُ* kelimesinin şeytanları ifade ettiği, Seneviyye'deki iyilik ve kötülük tanrısına işaret ettiği yaklaşımı da doğru değildir. Çünkü bu inanç Persler'e mücavir olan Irak Araplarında vardı ve âyetin muhatabı olan Mekkeliler arasında bilinmiyordu. Ayrıca bu kelime mutlak olarak kullanıldığında şeytanlar anlamına gelmemektedir. Zira şeytan cinlerden olmakla beraber onlardan ayrı özel bir sınıf olarak ortaya çıkmıştır. *وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْغَيْبَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّهُم لَمُخَضَّرُونَ* âyetinde ise cinlerin bu bilgileri önceden bildikleri anlaşılmaktadır. Bu da daha önceden kulak hırsızlığı yaptıkları zaman elde ettikleri bilgi ya da ileride bunu bilecekleri manasındadır.⁸¹

Buna mukabil Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân'a göre âyette el-cin kelimesiyle kastedilen İblis yahut şeytandır. Râzî'ye göre *وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا* âyeti kendisinden önce geçen ve “meleklerin Allah'ın kızları olduğu” iddiasının reddedildiği âyetlerin üzerine atfedilmiştir. Ma'tuf la ma'tuf aleyhin birbirinden farklı olmaları gerektiğinden burada *el-cin* lafzıyla meleklerin kastedilmesi mümkün değildir. Bu âyette de *el-cin* kelimesiyle İblis kastedilmiştir. Çünkü burada iyilik tanrısı Yezdân ve kötülük tanrısı Ehrimen şeklinde Mecusiler'in düalist tanrı anlayışına benzer biçimde müşrikler arasında İblis ve Allah'ın kardeş olduğu, İblis'in kötülüğü, Allah'ın iyiliği temsil ettiği inancına reddiyede bulunulmuştur.⁸²

Görüldüğü gibi müfessirler bu hususta meseleye farklı perspektiflerden yaklaşmışlar ve doğal olarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bazen de meselenin bir yönünde ortak noktada buluşurken diğer yönünde farklı yaklaşımları benimsemişlerdir. Mesela, İbn Âşûr ilgili âyetin öncesinde meleklerin “Allah'ın kızları” olduğu şeklinde müşriklerle ait inanç biçiminin ortaya konulmasıyla bu âyette yeniden meleklerden söz edilmesi ihtimalinin kalktığı yönündeki yaklaşımında Râzî'ye katılmış, ancak burada İblis'in kastedildiğini savunan Râzî'nin aksine o, cinlerin murat edildiğini ileri sürmüştür. Zira İbn Âşûr'a göre Râzî'nin ileri sürdüğü inanç biçimi Persler'e mücavir Irak Arapları arasında bulunuyor ve âyetin muhatabı olan Mekkeliler arasında bilinmiyordu.

2.4. Hz. Süleyman'ın Emrinde Çalışan Varlıklar

Hz. Süleyman'a bahsedilen güç ve iktidar imkânları arasında *وَمِنَ الْجِنَّةِ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ* âyeti ve devamında, onun emrindeki *el-cin* olarak adlandırılan varlıkların mabetler, heykeller, havuz büyüklüğünde kaplar ve sabit kazanlar yaptıklarından, onların Süleyman (a.s.)'ın öldüğünü ancak bastonunu kemirip yere yığılmasına yol açan bir ağaç kurdu sayesinde anlayabildiklerinden, onların daha önce bu bilgiden haberdar olsalardı ağır işlerde çalışmaya devam etmeyecek olmalarından bahsedilmektedir.⁸³ Klasik ve modern tefsirlerde âyette *el-cin* diye bahsedilen varlıkların bilinen anlamıyla cinler olduğu kabul edildiği⁸⁴ için bu kısımda konuyla ilgili son dönemlerde ileri sürülen farklı bir yaklaşım biçimi üzerinde durulmuştur.

Kadiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu Muhammed Ali Lâhûrî (ö. 1951) anılan âyette bahsedilen cinlerin Hz. Süleyman'ın emri altına alarak çeşitli hizmetlerde kullandığı yabancı kimseler olduğunu iddia etmiştir. Onun bu hususta Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatıya dayandığı gözlenmektedir.⁸⁵ Bu anlatıya göre Hz. Süleyman Rab adına ve kendi adına birer yapı inşa etmeye karar vermiş ve bunun için yük taşıyan yetmiş bin adam, dağlarda taş kesen seksen bin adam ve onların üzerinde işbaşı olan üç yüz bin adam saymıştır.⁸⁶

Muhammed Ali Lâhûrî'ye ait bu yaklaşımın son dönemlerde kaleme alınan bazı çalışmalarda da benimsendiği görülmektedir. Türkçe Kur'an meâllerinden birinde âyette geçen cin kavramının *وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا* *وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ*⁸⁷ âyetiyle

⁸⁰ es-Sâffât 37/158.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23/186-187.

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/360; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm İtfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 15/135; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/127.

⁸³ Sebe' 34/12-14.

⁸⁴ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsir*, 3/527; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/229; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 22/160. Muhammed Ebû Zehre de bu yaklaşımı benimsemekle beraber Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan kimselerin onun toprakları dışından gelen insan toplulukları olduğu görüşünün de bulunduğundan söz etmiştir. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zühretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 10, 5444.

⁸⁵ Maulana Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, ed. Zahid Aziz (İngiltere: Ahmediya Anjuman Lahore Publications, 2010), 537.

⁸⁶ bk. *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitapı Mukaddes Şirketi, 2001), Tarihler 2/2-18.

⁸⁷ el-Enbiyâ 21/82.

âyetinde⁸⁸ söz edilen şeytanlarla aynı anlamı taşıdığı, bunların da Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan yabancı kavimlere ait insanlar oldukları savunulmakta, bunların bilinen anlamıyla cinler olduğu yaklaşımı ise makul karşılanmamaktadır. Yazar bu yaklaşımını desteklemek üzere şeytan kelimesinin Kur’an’da, hadislerde ve Arap dilinde şerli insanlar ile kin, nefret, haset gibi kötü duyguları ifade etmek üzere kullanıldığını bildirmektedir. Ayrıca الْعَذَابُ الْمُهِينِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْعَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ âyetindeki⁸⁹ *el-cin* kelimesinin âsi kavimlere mensup insanlar olduğu şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Yazar, Hz. Süleyman’ın aylarca hatta yıllarca bastonuna yaslanmış olarak durduğunu cinlerin fark edememiş olmasını akılla bağdaştırılması mümkün olmayan bir durum olarak görmekte ve bunu Hz. Süleyman’ın uzun mesafeleri kısa zamanda kat etmesi hakkında klasik tefsirlerdeki kimi abartılı anlatılarla hemen hemen aynı kapsamda değerlendirmektedir.⁹⁰ Hemen ifade edelim ki bu açıklama meseleyi rasyonel bir kalıba dökme çabası olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir. Ancak bazı âyetlerde Hz. Süleyman’a kuşdilinin öğretilmesi⁹¹ ve onun karıncaların konuşmalarını işitip anlaması⁹² gibi yeteneklerin verilmesinin yanı sıra Hz. Süleyman’ın ordusunda cinlerin bulunmasının⁹³ da akılla izah edilemeyeceği açıktır. Binaenaleyh Hz. Süleyman’a verilen olağan dışı güç ve imkânların onun bir mucizesi olduğunu, mucizelerin de akılla kavranamayacağını kabul etmek gerekir. Yazarın da anılan hususlarda meseleyi tevil etme ve aklileştirme çabasına girmemesi bu durumu teyit etmektedir.⁹⁴ İlâveten, Hz. Süleyman’ın emrinde cinlerin bulunduğu ve ordusunda cinlerin görev aldığından söz edilen مِنَ الْجِنَّ قَالِ عِزْرِيثُ مِنْ الْجِنَّ âyetinde⁹⁵ İfrit adlı cinin Sebe melikesinin tahtını Süleyman (a.s.) yerinden kalkmadan getirebileceğinin mezkûr çalışmalarda aynen kabul edilmesi de bu değerlendirmemize güç katmaktadır.⁹⁶

Diğer bir çalışmada ise وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ âyetindeki *el-cin* kelimesinin yabancılar olarak anlaşılmasının bağlama daha uygun olduğu ileri sürülmektedir.⁹⁷ Ne var ki hangi bağlamsal zemine dayandığı hususunda herhangi bir izaha yer verilmeyen bu yaklaşımın ikna edici olmaktan uzak olduğunu söylemek gerekir. Metin içi bağlamın böyle bir tercihe imkân vermemesi dikkate alındığında yazarın bu ifadesi -yukarıda kaydettiğimiz üzere- Kitab-ı Mukaddes’teki anlatıyı akla getirmektedir. Oysa herhangi bir âyete bağlamsal yaklaşımdan söz edildiğinde o âyetle ilgili siyak- sibat, iç bütünlük ve tarihî rivayetlerin göz önünde bulundurulması suretiyle mananın tespit edilmeye çalışılması anlaşılır.⁹⁸ Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes’teki bu bilginin âyetin bağlamı olamayacağını söylemekte bir beis yoktur. Ayrıca bu rivayetin otantik olup olmadığı meselesi bir kenara bırakılacak olsa bile, buradaki anlatıda Kur’an’da anlatılan aynı olaydan söz edildiğinin kesinlik arz etmediği de belirtilmelidir.

2.5. Hz. Peygamber’le Görüşen el-Cin Adlı Varlıklar

Hz. Peygamber’in cinlerle bulunduğu, okunan Kur’an’ı dinleyip iman ettiklerinden ve uyarıcılar olarak kavimlerine döndüklerinden bahsedilen وَالْجِنَّ نَفَرًا مِّنَ الْجِنَّ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنَّ âyetinde⁹⁹ müfessirlerce bu görüşmenin Batn-ı nahle adı verilen mevkide sabah namazında gerçekleştiği ve Kureyşliler’in inkâr ettikleri dine cinlerin iman ettikleri bildirilerek kâfirlerin sert biçimde eleştirildiği dile getirilmektedir.¹⁰⁰ Söz konusu âyette yer alan *el-cin* lafzının bilinen anlamıyla cinler anlamına geldiği konusunda tefsirlerde herhangi bir ihtilafa karşılaşılmamaktadır. Buna mukabil Muhammed Ali’ye göre bu ayette bahsedilen topluluk Yahudi kabile liderleridir. Çünkü bir sonraki âyette onların Hz. Mûsâ’ya iman ettiklerinden bahsedilmesi bunu göstermektedir.¹⁰¹ Sadece siyak-sibat ilişkisinden yola çıkılarak sergilenen bu görüşün hangi dilsel zemine dayandığı belirtilmemiştir. Ardından son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda da söz konusu âyetdeki *el-cin* kelimesinin medlûl hakkında bu tür değerlendirmelere yer verilmiştir. Söz gelimi, burada anlatılan olayın Akabe biatlarında yapılan görüşmeye benzediği, âyetin siyaki olan قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ

⁸⁸ Sâd 38/37.

⁸⁹ Sebe’ 34/14.

⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 480-481.

⁹¹ en-Neml 27/16.

⁹² en-Neml 27/18.

⁹³ en-Neml 27/39.

⁹⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 427, 429.

⁹⁵ en-Neml 27/39.

⁹⁶ Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, 472; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 39.

⁹⁷ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 972.

⁹⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 273-301.

⁹⁹ el-Ahkâf 46/29.

¹⁰⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/27; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/163.

¹⁰¹ Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, 630.

يَدَّيْهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ 102 Kur'an'ın Mûsâ'ya vahyedilen kitabı tasdik etmesinin vurgulanışının Medine'de Yahudi nüfusun önemli bir kitle olmasıyla ilgili olduğu, âyetteki *el-cin* kelimesinin “yabancı kimseler” anlamına geldiği, görüşmeye katılan kişilerden “cin” diye bahsedilmesinin ise bîat edenlerin isimlerinin gizli tutulması arzusunun kaynaklandığı, ayrıca bu kelimenin sözlükte de bu anlamda kullanıldığı iddia edilmektedir.¹⁰³ İlk bakışta akla yatkın gözüken bu değerlendirmeye ilgili şunlar söylenebilir: Bîat edenlerin isimlerinin ifşa edilmemesi amacıyla onlardan “cin” diye söz edilmesi isabetli bir değerlendirme değildir. Zira zaman, mekân ve şahıs adlarına yer verilmeyen bir âyette böyle bir durumdan bahsedilemez. Bu iddiayla ilgili kaynak olarak zikredilen *Tâcü'l-arûs* adlı sözlükte kelimenin semantik içeriğiyle ilgili olarak öncelikle “örtmek, örtülü olmak, duyular âlemine kapalı olmak” şeklindeki anlamlar üzerinde durulmakta ve kelimenin kökünde bu mananın bulunduğu vurgulanmaktadır.¹⁰⁴ Hem anılan sözlükte hem de diğer klasik sözlüklerde yer alan “cinnü'n-nâs” ve “cenânü'n-nâs” ifadelerine ise “insanların çoğunluğu” şeklinde karşılık verilmekte ve bu anlamın çoğunluğun arasına giren kimselerin gizlenmiş olmasıyla ilişkili olduğundan söz edilmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla klasik sözlüklerin hiçbirisinde *el-cin* kelimesinin yabancı kimseler anlamına geldiği bilgisine rastlanmamıştır. Binaenaleyh mezkûr yaklaşımın isabetli bir değerlendirme olmadığı anlaşılmaktadır. Benzer bir yaklaşımın savunulduğu diğer bir araştırmada ise söz konusu iddiaya mesnet olarak *إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ* 106 inince Araplardan olduğu dışında bir bilgiye sahip olunmayan bir kervanla karşılaşıldığı, kim oldukları sorulduğunda ise onların Medine'den çıkan “cinler”den oldukları cevabını verdikleri şeklindeki rivayete¹⁰⁷ dayanıldığı gözlenmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu rivayette kullanılan “cinlerden” ifadesiyle tam olarak ne kastedildiği hususunda belirsizlik bulunmaktadır. Zira bu ifadenin kinayeli bir söz ya da mecaz olma ihtimalinden söz edilmesi de mümkündür. Klasik Arap dili sözlüklerinin yanı sıra modern Kur'an sözlüklerinde de böyle bir manaya yer verilmemiş olması¹⁰⁹ *el-cin* kelimesinin anlamlarından birisinin “yabancı kimseler” olduğu iddiasını zayıflatmaktadır. Yazar'ın bu hususta modern dönem Kur'an meâli yazarlarından Muhammed Ali'nin görüşlerinin etkisinde kaldığı görülmektedir.

Öte yandan Kur'an'da bahsedilen *el-cin* lafzının medlûlü hakkında çağdaş dönemde çeşitli örnekleriyle karşılaştığımız bu bakış açısının temelinde Batı'daki Reformasyon süreciyle başlayan *Kitab-ı Mukaddes*'in mitolojik unsurlardan arındırma (demitolojizasyon) çabasının¹¹⁰ belirgin bir etkisi bulunduğunu söylemek gerekir. Bunun sonucunda çağdaş dönemde İslam dünyasında kimi Kur'an yorumcularının Batı'daki mezkûr gelişmelerin etkisiyle geleneksel yaklaşımların dışına çıktıkları ve âyetlere rasyonel bir bakış sergileme adına zaman zaman zorlama tevellere başvurdukları müşahede edilmektedir.

Sonuç

Kur'an'daki çok anlamlı lafızlardan olan *el-cin* kelimesinin mana ve medlûlü hakkında erken dönemden itibaren muhtelif görüşlerin ortaya çıkışında âlimlerin âyetlere farklı bağlamsal açılardan yaklaşımlarının etkili olduğu görülür. Muhtelif âyetlerde söz konusu lafzın medlûlünün tayininde kimi müfessirler metin içi bağlamı, kimisi metin dışı bağlamı öncelemişken kimisi de konuya her iki yönden yaklaşmaya çalışmıştır. Ancak müfessirler arasında konuyla ilgili bağlamsal yaklaşımlarıyla dikkat çeken âlimlerin Mukâtil, Râzî ve İbn Âşûr olduğu görülmektedir. Ancak bu çerçevede belirtilmesi gereken önemli bir husus da aynı âyetin farklı âlimlerce farklı görüşlere mesnet kılınmış olmasıdır. Zira söz konusu âyetlerle ilgili müfessirler farklı bağlamsal perspektiflere sahiptirler. Ayrıca Arapların cinlere ve meleklerle tanrılık yakıştırılmaları konusunda müfessirlerin tarihi-kültürel bağlama yabancı oldukları söylenemez.

¹⁰² el-Ahkâf 46/30.

¹⁰³ Hasan Elik- Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri*, 1136.

¹⁰⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1421/2001), 34/364-381.

¹⁰⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/93; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/2094; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/94; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 34/368.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/54.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/1496.

¹⁰⁸ Şükrü Aydın, “Kur'ân Ayetleri Bağlamında “Cin” Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 307.

¹⁰⁹ Örneğin bk. Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* Kahire-Londra: Merkezi Neşr âsar el-Allâme el-Mustafavî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/143-147; Ahmed Ubeyd el-Kübeysî, *Mevsûatü'l-kelemin ve ahavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1438/2017), 2/705-715.

¹¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 44-66; 75-121.

Kur’an’da mezkûr âyetlerde *el-cin* lafzının melekler anlamında kullanıldığı yönündeki yaklaşımın arka planında İbn Abbâs’a dayandırılan görüş bulunmaktadır. Ayrıca kelimenin lugavî kökeninin anılan anlamı içermesinin bu tercihte belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda konu, meleklerin ismet sıfatına sahip olup olmadığı, diğer bir ifadeyle günah işleyip işlemeyeceği tartışmalarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu durumda İblis’in daha önce meleklerden olduğunu kabul eden bazı âlimlerin kavram dünyasındaki melek algısının diğer âlimlerden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bu anlayışı besleyen İsrailî rivayetler de göz ardı edilmemelidir. Ancak iddia edildiğinin aksine müfessirlerin bu husustaki kaynağı İsrailiyât bilgisinden ibaret değildir. Bu noktada özellikle Râzî gibi âlimlerin yaklaşımlarında sünnî doktrinindeki kabullerin daha etkin olduğunu vurgulamamız gerekir. Diğer müfessirlerin ise bu hususta daha esnek bir tutum içinde oldukları ve bu çerçevede sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri göz ardı edebildikleri dikkat çekmektedir. Bu da sünnî gelenek içinde melek algısıyla ilgili farklı düşüncelerin bulunduğu bir örnek teşkil etmektedir. Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda ise meselenin rasyonel biçimde açıklanması çabasına girildiği dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımlardaki aklileştirme çabasının arka planında Hz. Süleyman’la ilgili kimi klasik kaynaklardaki efsanevî anlatılara yönelik bir tepkinin bulunduğu söz etmek mümkündür. Bunun yanı sıra konunun Batı’da gelişen Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin etkisiyle İslâm dünyasında ortaya çıkan modern Kur’an yorumlarıyla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu yaklaşımların ilgili âyetlerin bağlamına daha uygun olduğu iddialarının ise gerek ilgili ayetler gerek Kur’an’ın bütünlüğü gerekse tarihsel ve kültürel açıdan isabetli bir değerlendirme olmadığı ve yeterli ilmî dayanaktan yoksun olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Cevad, Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çolak, Ali. *Kur'an ve Hadislere Göre Melek*. Gümüshane: Gümüshane Üniversitesi, 2012.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Ebû Hilâl, el-Hasen b. Abdullah el-Askerî. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Muhammed Sıdkî Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zühuratü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Elik, Hasan-Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisıyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. 5 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru İbn Fûrek*. thk. Allâl Abdülkâdir. 3 cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1430/2009.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Seyyidih el-Mursî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbn Ali. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrazzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1422.
- İbn Yahya, Ahmed el-Murtezâ. *Kitâbu'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

- Karataş, Şuayip. “Kur’an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”. Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 6/11 (Haziran 2019), 101-122.
- Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-asnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000.
- Kirmânî, Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kirâât*. thk. Şemrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetu'l-Belâğ, ts.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kübeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelime ve ahavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 12Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1438/2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammad Ali, Maulana. *English Translation of the Holy Quran*. ed. Zahid Aziz. İngiltere: Ahmadiya Anjuman Lahore Publications, 2010.
- Mukâtil, İbn Süleyman. *Tefsîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 14 Cilt. Kahire-Londra: Merkezü Neşr Âsâr el-Allâme el-Mustafavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüselam Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasen el-Çuşeyrî. *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh şallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'-Arabî, ts.
- Ömer b. Süleyman, el-Eşkar. *Âlemu'l-cinni ve's-şeyâtîn*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1404/1984.
- Öztürk, Mustafa. “İblis'in Trajik Hikayesi – Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 39-65.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Külliyyetu'l-Âdâb, 1420/1999.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 33 cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim ve Abas b. Ganîm. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Heqr, 2001.
- Taftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998.
- Ukkâşe Abdulminhâl et-Tîbî. *Hakikatu'l-cinni fi Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed, 1430.
- Yahya b. Sellâm, İbn Ebî Salebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. 41 cilt. Kuveyt: et-Türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

