

**Klasik ve Modern Perspektiften Kur'an'da Bahsedilen Gaybî
Varlıkların Mahiyeti Meselesi**

The Question of the Nature of the Unseen Beings Mentioned in the
Qur'an from Classical and Modern Perspectives

Soner AKSOY

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,

Dr., Sakarya University,

Faculty of Theology, Department of Tafsir

snraksoytrbzn@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3178-7937

DOI: 10.56720/mevzu.1809256

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim / October 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ocak / January 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Şubat / February 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Şubat / February

Atıf / Citation: Aksoy, Soner. "Klasik ve Modern Perspektiften Kur'an'da Bahsedilen Gaybî Varlıkların/Mahiyeti Meselesi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (Şubat 2026): 273-317. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1809256>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'an'da gayb, epistemolojik anlamının yanı sıra insan idrakini aşan bir alan olarak muhataba takdim edilmektedir. Bu çerçevede melek, şeytan ve cin bu alanda gaybî varlıklar olarak konumlandırılmaktadır. Diğer yandan gerek İslam ilim geleneğinde gerekse de günümüzde bu varlıkların mahiyet meselesi merak konusu olmuştur. Her ne kadar geleneksel anlayışta bu varlıkların ontolojik bir gerçekliğinin ve şahsiyetinin olduğu kabul edilse de klasik ve modern dönemde bazı çevrelerin bunu sorguladıkları ve farklı anlam arayışlarına gittikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın konusunu Kur'an'da zikredilen gaybî varlıkların (melek, cin ve şeytan) mahiyeti tartışması oluşturmaktadır. Bu minvalde konuyla ilgili klasik ve modern yaklaşımların tespiti ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Kur'an'da gaybî varlıkların mahiyetine dair yapılan tartışmada tarafların delillerinin neler olduğu, bunların nasıl bir bağlama oturduğu ve bu yaklaşımlardan hangisinin Kur'an'ın anlam dünyasına uygun düştüğü araştırmanın soru cümlelerini teşkil etmektedir. Bu doğrultuda metin/yorum çözümlemesi, tarihsel bağlamlandırma ve mukayeseli analiz yöntemleri takip edilerek konuyla alakalı klasik ve modern yorumlar tespit edilecek, tespit edilen yorumlar arasında karşılaştırmalar yapılacak ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Çalışma neticesinde Kur'an'daki gaybî varlıkların ahlakî-inşâî ve ontolojik-epistemolojik bütünlük içerisinde muhataba sunulduğu, bu bütünlüğü bozarak yorum ve yaklaşımlardan sakınılması gerektiği anlaşılmıştır. Zira bu varlıkların sadece metafiziksel bir şahsiyet olarak görülüp tarihsel, mitolojik veya kültürel kabullerin etkisiyle yorumlanması, Kur'an'ın bu kavramlar vasıtasıyla muhataplar üzerinde tevhit merkezli zihinsel, davranışsal ve ahlâkî olarak hedeflediği dönüştürücü etkiyi gölgede bırakacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Melek, Şeytan, Cin, Ontoloji, Epistemoloji.

Abstract

In addition to its epistemological meaning, the unseen (ghayb) in the Qur'an is presented to the interlocutor as a realm that surpasses human comprehension. In this framework, angels, Satan, and jinn are positioned as unseen beings within this realm. On the other hand, both in the Islamic scholarly tra-

dition and today, the question of the reality and nature of these beings has been a matter of curiosity. Although in Sunnī thought it is accepted that these beings possess an ontological reality and personality, it is observed that in both the classical and modern periods some circles have questioned this and pursued different avenues of meaning. Accordingly, the subject of this study is the debate over the reality and nature of the unseen beings (angels, jinn, and Satan) mentioned in the Qur'an. In this vein, the aim is to identify and evaluate classical and modern approaches related to the subject. The research questions are what evidences the parties put forward in the debate on the reality of unseen beings in the Qur'an, how these are situated within a wider context, and which of these approaches accords with the Qur'an's world of meaning. In this regard, employing methods such as textual/interpretive analysis, historical contextualization, and comparative analysis, relevant classical and modern interpretations will be identified, comparisons will be made among these interpretations, and evaluations will be carried out. As a result, it has been understood that the unseen beings in the Qur'an are presented to the interlocutor within a moral-constructive and ontological-epistemological integrity, and that interpretations and approaches that would undermine this integrity should be avoided. For viewing these beings solely as metaphysical entities and interpreting them through the lens of historical, mythological, or cultural assumptions is thought to obscure the transformative impact that the Qur'an seeks to achieve—through these very concepts—on its audience in terms of tawhīd-centered intellectual, behavioral, and moral change.

Keywords: Tafsīr, Qur'an, Angel, Satan, Jinn, Ontology, Epistemology.

Etik Beyan	Bu makale, Kur'an Kavramlarına Yeniden Bakış Panel'inde sözlü olarak sunulan "Kur'an'da Bahsedilen Gaybî Varlıkların Gerçekliği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
------------	---

Giriş

Kur'an'ın en temel kavramlarından ve konularından biri gaybdır. Kur'an'da gayb sadece bilinmeyen ya da görünmeyle sınırlı olmayıp bunun yanı sıra insan idrakinin sınırlarını aşan varlık, bilgi ve hadiseleri ifade eden genel bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu noktada melekler, şeytanlar ve cinler Kur'an'da anlatılan gaybî haberlerin en belirgin unsurları arasında bulunmaktadır. Nitekim ayetlerde çeşitli açılardan bu varlık türlerinden söz edildiği

görülmektedir. Diğer yandan İslam düşünce tarihinde bu varlıkların gerçekliği (ontolojik statüsü) ve mahiyeti (ne oldukları) özellikle kelâmî ve felsefî düzeyde tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar ilgili Kur'an ayetlerinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına da belli oranda yansımış ve mesele tefsir ilminin de bir sorunu haline gelmiştir. Dolayısıyla bu araştırmada tefsir ilminin bir meselesi olarak tarihten günümüze gaybî varlıklar kapsamında zikredilen melek, şeytan ve cinlerin ontolojik mahiyeti üzerinde yapılan tartışmalar ele alınacaktır. Bu doğrultuda tarihsel bir yöntem izlenerek, söz konusu tartışmalara dair verilerin tespiti ve analizi amaçlanmaktadır. Araştırmanın temel sorunu ise Kur'an'daki gaybî varlıkların mahiyetine dair tarih boyunca ortaya çıkan farklı yaklaşımların hangi gerekçelere dayandığı ve Kur'an'ın bu varlıklara yüklemiş olduğu anlamı nasıl etkilediğidir. Bu minvalde Kur'an'daki gaybî varlıklar ana başlığı altında müstakil başlıklar halinde melek, şeytan ve cinlerin hem Kur'an'daki anlam çerçevesine hem de bunlar hakkındaki mahiyet tartışmasına değinilecektir. Bu varlıklar üzerine yapılan tartışmalar zaman zaman iç içe olsa da her birinin kendine özgü teolojik, epistemolojik ve ontolojik boyutları olduğu için ayrı başlıklar altında incelenmesi uygun görülmüştür. Fakat bazı değerlendirmeler ortaklık gösterdiği için tekrara düşmemek için her başlığın sonunda ayrı ayrı değil, metnin sonunda genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu noktada işaret edecek olursak klasik ve modern dönemde bu varlıkların gerçeklik/varlık tartışmasıyla mahiyet tartışmasının iç içe olduğu görülmektedir. Bilhassa İslam düşüncesinde "Melek, şeytan ve cin var mıdır?" sorusu, genellikle "Bu varlıkların mahiyeti nedir?" sorusunun cevabı olarak da tartışılmıştır. Zira bir şeyin mahiyeti ile o şeyin varlığı arasında sıkı bir ilişki bulunur. Buna göre mahiyet, hariçteki varlığı ona has olan sıfatlarla zihinsel olarak tanımlayan bir kavramdır. Öyle olunca bir şeyin varlığını ispat etmek, o şeyin mahiyetini bilmeye dayanır.¹ Bu nedenle İslam âlimleri ve düşünürleri bu varlıkların gerçekliğini tartışırken genellikle mahiyeti üzerinde konuşma ihtiyacı hissetmiştir. Bu nedenle hem araştırmanın başlığında hem de yerine göre metin içerisinde *gerçeklik* yerine *mahiyet* kelimesi tercih edilmiştir. Ayrıca

¹ Varlık ve mahiyet ayırımına dair açıklama ve tartışmalar için bk. Tuncay Akgün, "Meşşâi Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016), 235-258.

araştırmada konu genellikle ilgili varlıklarla alakalı görüş ve değerlendirmeleriyle ön plana çıkan müfessirler ve çağdaş İslam düşünürleri üzerinden tartışılmıştır.

Kur'an'daki gaybî varlıkları farklı yönleriyle inceleyen akademik çalışmalar yapılmıştır.² Bu çalışmalarda gaybî varlıkların mahiyeti meselesine, ilgili araştırmanın amacıyla ilişkili olduğu oranda temas edildiği görülmektedir. Fakat Kur'an'daki gaybî varlık sınıfını oluşturan melek, cin ve şeytanı kapsayacak şekilde bunların klasik ve modern yaklaşımlar ekseninde mahiyet tartışmasına odaklanan spesifik bir çalışmaya rastlayamadığımızı belirtebiliriz. Dolayısıyla bu araştırma, meselenin Kur'an'daki bağlamını da dikkate alarak klasik ve modern yorumlar ekseninde zikri geçen gaybî varlıkların mahiyet tartışmasına ve bunların değerlendirilmesine odaklanacaktır.

1. Kur'an'da Gayb

Gayb kelimesi Arap dilinde غَيْب kökünden türeyen bir isim olup temel

² Bk. Mahmood Jawaaid, *Secrets of Angels, Demons, Satan and Jinns - Decoding their Nature through Qu'ran and Science* (InstantPublisher.com, 2006); Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011); Kâmil Abd Ali et-Tarafî, *el-Cinn ve's-Seyâtîn fî el-Kur'ânî el-Kerîm - Dirâsetun İlmiyye ve Târîhiyye* (Irak: 2012); Mustafa Tuncer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); Lütfullah Cebeci, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Melek, Cin, Şeytan* (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2020); Saadetin Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); Şuayip Karataş, *Kur'an'ın Bir Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023); Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30; Vivian A Laughlin, "A Brief Overview of al Jinn within Islamic Cosmology and Religiosity", *Journal of Adventist Mission Studies* 11/1 (2015), 67-78; Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 9-21; Yunus Eraslan, "İslam Filozoflarında Melek İnancı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 167-190; Muhammet Karaosman, "Kur'an'da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 79-92; İlyas Çelebi, "Kur'an-ı Kerim Perspektifinden İnsan Ötesi Varlıklarda Sorumluluk Bilinci", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 435-452; Korkut Dindi, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015), 79-96; Guillaume Dye, "Demons, Jinn and Figures of Evil in the Qur'an", *Islam on the Margins*, ed. Robert Haug - Steven Judd (Leiden: Brill, 2022), 124-146.

manası, تَسْتُرُ الشَّيْءَ عَنْ الْعَيْنِ “Bir şeyin gözlerden gizlenmesi” demektir. Buna göre kişinin görme duyusuna gizli olan her şey *gayb* olarak adlandırılır. Bu temel manasına referansla غَابَتِ الشَّمْسُ güneşin batmasını, عَنْ بَلَدِهِ غَابَ الرَّجُلُ bir adamın kendi beldesinden uzaklaşmasını/gâib oluşunu, أَغَابَتِ الْمَرْأَةُ kocası yanında bulunmayan kadını belirtir. Keza yerin içe göçük kısmına/dibine düşüp orada kaybolmak manasında وَفَعْنَا فِي غَيْبَةٍ, bir kimsenin kabre defnedilmesi anlamında ise غَيَّبَهُ غَيْبَةً cümlesi kullanılır. Nitekim فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ “Onu bir kuyunun dibine atın.” (Yûsuf 12/10) ayetinde bu mana geçmektedir. Ayrıca الْغَايَةُ kelimesi içinde kaybolunduğu için “çalılık” manasına gelir. İnsanlar hakkında onların yokluğunda konuşmayı bildiren ve dedikodu manasına gelen الْغَيْبَةُ kelimesi de aynı kökten türer.³ Bu bakımdan الْغَيْبَةُ bir insanın arkasından, duyduğunda onu üzecek şeyler söylemeyi belirtir. Şayet söylenen doğru ise bu söze الْغَيْبَةُ, yalan ise الْبُهْتَانُ denir.⁴ Bunun yanı sıra الْغَيْبَةُ kelimesi tasavvufta, kişinin kendinden ve çevresinden uzaklaşarak, sadece Allah ile meşgul olma halini anlatan bir terimdir.⁵

Kur'an'da *gayb* kelimesi farklı türevleriyle 60 yerde zikredilir. Bu yerlerin 49'unda tekil غَيْبٌ “bilinmeyen”, dördünde çoğul الْغُيُوبُ “bilinmeyenler”, birinde tekil غَائِبَةٌ “gizli”, üçünde çoğul غَائِبِينَ “gizli olanlar”, bir yerde fiil formunda اِغْتَابَ “bir kimsenin arkasından konuşmak”, iki yerde غِيَابَتِ “(kuyunun) dibi” şeklinde geçmektedir.⁶ *Gayb* kelimesinin Kur'an'daki bütün kullanımları “bilinmeyen, göz önünde olmayan, gizli ve saklı” şeklindeki kelimenin temel manasını yansıtsa da müfessirler tarafından ayetlerin bağlamlarına göre farklı anlam içeriklerinde yorumlanmıştır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Gelecekte vuku bulacak olay (el-Kalem 68/47). 2. Dünya hayatında gerçekleşecek

³ Bk. Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/455; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/403; Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 616.

⁴ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/196.

⁵ Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1256.

⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012), 708.

azap (Yûnus 10/20). 3. Kıyamet (el-Cin 72/26). 4. Levh-i mahfuz (en-Necm 35). 5. Görünmeyenin/bilinmeyenin bilgisi (en-Neml 27/75). 6. Gizlice yapılan eylemler (el-Hucurât 49/18). 7. Allah'ın takdir ve fiilleri (Hûd 11/20). 8. İnsanın göremediği dünyada olup biten olaylar (en-Neml 27/65). 9. İnsanın yapıp ettikleri (Hûd 11/123). 10. Göklerde ve yerlerde bilinmeyenler (Fâtır 35/38). 11. Göklerin ve yerlerin sırrı (et-Tekvîr 81/24). 12. Sır ve gizli şey (el-Cin 72/26). 13. Geçmiş ve gelecekteki olaylar (el-Mü'minûn 23/92). 14. Azap (en-Neml 27/75). 15. Mucize (Yûnus 10/20). 16. İman (Sebe' 34/53). 17. Zan (el-Kehf 18/22). 18. Uzaklaşmak ve ayrılmak (el-İnfitâr 82/16). 19. İnsanın iç dünyası (Âl-i İmrân 3/179).⁷

Diğer taraftan Kur'an ayetlerinde gaybla ilgili belli vurguların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu vurguları; Müminlerin gayba iman etmesi (el-Bakara 2/3), Allah'ın yerde ve gökte görünmeyenleri bilmesi (el-Bakara 2/33), Allah'ın Hz. Peygamber'e gayb haberlerini bildirmesi (Âl-i İmrân 3/44), Allah'ın gaybı dilediğine iletmesi (Âl-i İmrân 3/179), Allah'ı görmeksizin O'dan korkulması/huşu duyulması (el-Mâide 5/94), Allah'ın bütün gaybları/görünmeyenleri bilen olması (el-Mâide 5/109), Hz. Peygamber'in gaybı bilmediği (el-En'âm 6/50), gaybın anahtarlarının Allah katında olduğu ve gaybı sadece Allah'ın bildiği (el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20), Allah'ın gaybı/görünmeyeni ve şahadeti/görüneni bildiği (el-En'âm 6/73), Allah'ın olup bitenden habersiz/gâib olmadığı (el-A'râf 7/7), cinlerin gaybı bilemeyeceği (Sebe' 34/14) şeklinde sıralayabiliriz.

İslam âlimleri gaybın Kur'an'daki kullanımlarını da dikkate alarak genel manada "Dünyevi ve uhrevi boyutta duyulardan gizli olan her şeyi" gayb olarak tanımlamıştır.⁸ Gaybın ayetlerde zikredildiği manaların bu genel anlam çerçevesine oturduğu görülmektedir. Buna göre gayb Kur'an'da mahlûkatın idrakine nispetle epistemolojik/bilgisel bir temele dayanmaktadır. Bu açıdan gaybın Kur'an'daki anlam çerçevesi, sadece metafiziksel bir âlemle sınırlı olmayıp şahadet dünyasında bir şekilde insanın duygu ve idrakine gizli kalan

⁷ Detaylı bilgi için bk. Halis Albayrak, "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma", *Din Dilinde Gayb* (İstanbul: Kuramer, 2015), 121-125.

⁸ Bk. Muhammed b. Ali es-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 163; Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Misri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 668; Tehânevî, *İstîlâhâtü'l-fünûn*, 2/1256.

olay, olgu ve haberleri de kapsamaktadır. Diğer yandan Kur'an'da "gayb ve şahadet âlemi" şeklinde bir kavramsallaştırma yapılması da ayetlerde Allah'ın gayb ve şahadeti bildiği vurgularından hareketle bu kavramlar ontolojik bağlamda iki farklı âlemi tanımlayıcı ifade olarak görülmüştür. Buna göre "âlem" Allah'ın dışındaki tüm varlıklara ve varlık türlerine işaret eden bir kelime olmakla birlikte insanın bu dünyada içinde bulunduğu ve duyumsadığı varlık düzeyi "şahadet âlemi", duyulardan gizli olan aşkın varlık alanı ise "gayb âlemi" olarak isimlendirilir.⁹ Gayb âlemi de kendi içerisinde الْغَيْبُ الْوُجُودِي ve الْغَيْبُ الْعَدَمِي şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Ontolojik anlam çerçevesinde Kur'an'da gayb, Allah'ın mufasssal bir şekilde insana vahiy yoluyla bildirdiği melekût âlemidir.¹⁰ Bu kapsamda cennet, cehennem, melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklardan söz edilmektedir. Bu varlıklardan söz edilmesi inşâî/ahlakî ve ontolojik/epistemolojik olmak üzere temel bağlama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Kur'an'da anlatılan cennet, cehennem, melek, şeytan ve cin gibi gaybî varlıklar Allah'ın onlara yüklemiş olduğu anlam çerçevesinde şimdi-burada insanın hem davranışını hem kavrayışını şekillendiren bir işlev görmektedir.¹¹ Bu yönüyle gaybî varlıklara dair anlatıların, bu dünyadaki insanın düşünceleri ve eylemleri karşısında konumlandırıldığı fark edilmektedir. Diğer taraftan Kur'an'da bu varlıkların ahlakî işlevi belirgin olsa da ayrıca bunlar üzerinden öte dünya/ahiret tasavvuru inşa ettiği görülmektedir. Zira Kur'an'ın insan için belirlediği hakikat sadece "şimdi-bura" ile sınırlı değildir.¹² Bilakis Kur'an ahireti, insanın nihai ve ebedi durağı sunmaktadır. Bu bakımdan cennet, cehennem, melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklarla ilgili anlatılar, ahiret hayatının ontolojik gerçekliğinin insan tarafından kavranmasında epistemik bir içeriğe de sahiptir. Çünkü bu varlıkların anlam ve değerinin sadece şimdi-bura ile sınırlandır-

⁹ İslam literatüründe bu iki varlık âlemi farklı itibarlarla maddî - menevî, halk - emr, süfli - ulvî, cismânî - ruhânî, âlemü's-sagîr/el-âlemü'l-asgar - el-âlemü'l-kebir/el-âlemü'l-ekber, kesîf - latîf, zulmânî - ruhânî, mülk-melekût gibi değişik kavramlarla ifadelendirilmiştir. Bk. Tehânevî, *İstîlâhâtü'l-fünûn*, 2/1159.

¹⁰ Tehânevî, *İstîlâhâtü'l-fünûn*, 2/1158.

¹¹ Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habecisidir -İnşâî Bir Okuma-* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 282.

¹² Burhanettin Tatar, "Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslı Boyutları", *Kur'an'ı Anlamının Fikrî Arkapları Varlık Bilgi İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2017), 75.

rılması ahiret hayatının gerçekliğine dair idraki zayıflatmaktadır. Nitekim İslam ilim geleneğinde Kur'an'da zikredilen melek, şeytan ve cinin mahiyeti tartışılırken az ya da çok bu iki perspektif dikkate alınmıştır.

2. Kur'an'da Gaybî Varlıklar

İslam düşüncesinde gayb âlemindeki varlık türleri genel itibariyle melekler, şeytanlar ve cinler şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Kur'an'da farklı yönleriyle bu varlıklardan söz edildiği görülür. Bununla birlikte İslam ilim geleneğinde ve günümüzde bu varlıkların mahiyeti meselesi farklı okumalara ve tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışma ve okumalarda ilgili ayetler tercih edilen görüşe göre yorumlanmıştır. Şimdi sırasıyla melekler, şeytanlar ve cinlerin Kur'an'daki anlam çerçevesi ve bunlar hakkında klasik ve modern dönemde yapılan mahiyet tartışması üzerinde durulacaktır.

2.1. Melekler

Melek kelimesinin sözlükte “göndermek, tebliğ etmek ve ulaştırmak” manasına gelen **مَلَك** ya da **مَلَك** kökünden¹³ veya bir şeyin kuvvetli oluşuna ve doğruluğuna delalet eden **مَلَك** fiilinden türediği söylenmiştir. Birinci görüşe göre melek Allah tarafından görevlendirilen, onun emir ve yasaklarını tebliğ eden “elçi”, ikincisine göre ise “ruhani işlerle meşgul olan, onları yöneten varlık” demektir.¹⁴ Melek kelimesinin dini ıstılahta mahiyetine ve özelliklerine işaretlerle farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) tanımı şöyledir: “Çeşitli şekillerde görünebilen, meşakkatli şeylere güç getirebilen, devamlı Allah'a ibadet eden, O'na itaatten ayrılmayan, O'nun verdiği görevleri eksiksiz yerine getiren erkek ve dişi şeklinde belirli bir cinsiyetle sınıflandırılmayan latîf cisimli varlıklardır.”¹⁵

Kur'an'da melek ifadesi müfret (15), tesniye (3) ve cemi (69) formuyla toplam 87 yerde geçmektedir.¹⁶ Çeşitli ayetlerde bir inanç unsuru olarak zikredilen meleklerin¹⁷ isim, sıfat ve görevlerinden de söz edilir.¹⁸ Ancak mahi-

¹³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 5/380; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1573.

¹⁴ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 776.

¹⁵ Sa'düddîn Taftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 646.

¹⁶ Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes*, 882-885.

¹⁷ Bk. el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

yetleriyle alakalı hemen hiç bilgi verilmez. Sadece meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlı olarak takdir edildiğinden bahsedilir.¹⁹ Bu ifadeyi, özellikle selef alimleri mahiyetini bilmemekle birlikte hakiki manaya hamlederken diğer bazı alimler ise meleklerin hızlı, güçlü ve süratli olması, farklı gruplara ayrılması gibi mecazî anlamlara yormuştur.²⁰ Hadislerde ise meleklerin nurdan yaratıldığı belirtilir.²¹ İslam âlimlerinin pek çoğu da bu kanaattedir. Bununla birlikte bazı rivayetlerde meleklerin *rîh* "rüzgardan" yaratıldığı da zikredilmiş, bu sebeple رُوحَانِيَّيْن "ruhaniler" olarak isimlendirildikleri, son derece hızlı hareket etmeye kadir oldukları ve böylece arşı taşıyabildikleri söylenmiştir. Râzî (ö. 606/1210) bu iki görüşü "Meleklerin bedenleri rüzgardan, ruhları ise nurdan yaratılmıştır." diyerek cem etmiştir.²²

Mâverdî (ö. 450/1058) ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) zikrettiği bir görüşe göre bu Melekler, inceliğinden dolayı ruhanî cisimler olarak izah edilmiştir.²³ Klasik dönemde meleklerin mahiyetiyle alakalı tartışma ve görüşleri özetleyen Râzî'ye göre meleklerin kendi nefisleriyle kâim zatlar olduğu konusunda hemfikir olanlar bu zatları ya mütehayyiz (belirli bir mekan kaplayan) ya da gayr-i mütehayyiz olarak izah etmiştir. Mütehayyiz olduğunu söyleyenler ise farklı görüşlere sahiptirler. İslam ilim geleneğinde hâkim olan birinci görüşe göre melekler gökyüzünde bulunan, çeşitli şekillere girebilen havâî ve latîf cisimlerdir. Putperestlere nispet edilen ikinci görüşe göre ise melekler gökyü-

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Karataş, *Kur'ân'ın Bir Konusu Olarak Melekler*. Yeşilyurt, "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan", 11-14.

¹⁹ Fâtır 35/1.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 20/434; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 8/466.

²¹ Bk. خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم "Melekler nurdan, cinler alevli ateşten, Hz. Adem ise size vasedilen şeyden (topraktan) yaratıldı." Bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1955), "Züh'd", 53 (No. 2996).

²² Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 8/198.

²³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/156; Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Suud: 'Imâdetü'l-Bahsî'l-İslâmî, 1430), 3/131.

zündeki yıldızlardır. Bu yıldızlar canlı ve konuşan varlıklar olup mutluluk verenlere rahmet, mutsuzluk verenler ise azap melekleri denir. Mecûsîlerin ve Seneviyye'nin çoğuna nispet edilen üçüncü görüşe göre ise kainat; nur/ışık ve zulmet/karanlık şeklinde kudret ve irade sahibi birbirine zıt iki ezeli asıldan oluşmuş olup bunlar birbirinden farklı şeffaf iki cevherdir. Bu bakımdan nur; faziletli, hayırlı, temiz, hoş kokulu, şerefli, sevdiren, zarar vermeyen, fayda veren, mani olmayan, diri ve eskimeyen bir cevherdir ki melekler bu cevherden doğan ve iyilik/nur yayan varlıklardır.²⁴

Meleklerin gayr-i müehayyiz ve cisim olmadığını söyleyenler de iki görüşe sahiptir. Hristiyanlardan bir guruba nispet edilen birinci görüşe göre hakikatte melekler, bedenlerinden ayrılmış saf ve hayırlı nitelikte akıl sahibi (konuşan) nefislerdir. Bedenlerden ayrılmış bu nefisler saf ve duru ise melek, kötü ve bulanık ise şeytan olarak adlandırılır. Felsefecilere isnat edilen ikinci görüşe göre ise melekler kendi nefisleriyle kâim zatlar olup belli bir mekan tutmaz. Bu açıdan mahiyetleri itibarıyla beşerî nefisten ayrılır. Çünkü melekler beşeri nefislere kıyasla güneşin ışığa nispeti gibi olup daha bilgili ve kuvvetlidirler. Dolayısıyla melekler tanrıdan sudûr eden soyut ve metafizik akıllar olarak izah edilir.²⁵

Râzî'nin yorumlarını dikkate aldığımızda her ne kadar meleklerin mahiyetini farklı yorumlayan kesimlerden bahsetse de mutlak manada meleklerin varlığını kabul etmeyen bir grup bulunmamaktadır. İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) insanlık tarihinde bazı sapkın topluluklar ve filozoflar hariç meleklerin varlığının bir hakikat olarak kabul edildiğini söyler.²⁶ Bu noktada o, özellikle Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozoflarının melekler hakkındaki düşüncesini eleştirir. Örneğin İbn Sina melekleri ay üstü âlemde tanrıdan sudûr eden mücerret akıllar/felekler olarak görür ve bunların sayısını on olarak belirler. Bunlar hiyerarşik olarak yukardan aşağı sıralanır. En aşağıda Cebrail'e karşılık gelen faal akıl bulunur. Peygamber vahyi bu faal akıldan alır. Ay altı âlemdeki cisimleri hareket ettiren kuvvet/ruh bu akıldan yayılır. Diğer bir ifadeyle sürekli aktif ve ezeli olan faal akıl hem pey-

²⁴ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 2/385.

²⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 2/384-385.

²⁶ Takiyyuddin İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, thk. Abdülazîz b. Sâlih ed-Dûyân (Suud: Edvâu's-Selef, 2000), 1/194.

gambere vahyi ileten hem de ay altı âlemdeki varlık ve cisimlere hareket kazandıran mücerret bir ruhtur.²⁷ İbn Teymiyye'ye göre bu anlayış, melekleri şahsiyetli ve iradeli varlıklar yerine soyut akıllar olarak tanımlamış, yeryüzündeki hareketleri felekî sebeplere/akıllara bağlamış, peygambere vahiy indiren meleği hayali bir varlığa dönüştürmüş, bu sebeplerin bir zorunluluk bildirdiğini ileri sürmüş ve mûcizeyi reddetmiştir.²⁸

Neticede klasik dönemde bilhassa İslam düşüncesi içerisinde meleklerin varlığını mutlak surette inkar eden bir guruptan söz edilmemektedir. Ancak Ehl-i Sünnet düşüncesinde melekleri yıldız gibi belli cisimlerle özdeşleştiren ya da düalist bir varlık anlayışıyla izah eden yahut salt soyut ve mücerret ruhlar ya da akıllar olarak gören anlayış bir sapma hatta İbn Teymiyye gibi selefi âlimler tarafından bir inkar olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle bilhassa sünnî âlimler hem Kur'an'da hem de rivayetlerde meleklerle ilgili anlatıların zahirine bağlı kalarak melekleri latîf ve nûrânî varlıklar/cisimler ya da cevherler olarak kabul etmiş, aksi görüşleri ise sert bir dille eleştirmişlerdir.²⁹

Kur'an'da meleklerle imanın bir inanç unsuru olarak zikredilmesi sebebiyle alimler meleklerin varlığı ve mahiyeti konusunda hassas davranmışlar ve aşırı yorumlara karşı çıkmışlardır. Öyle ki varlık düzeni açısından iman esasları arasında bir sıralama gözetildiğinde, önce meleğin geldiği, ardından onun aracılığıyla kitapların indirildiği, sonra bu kitapların peygamberlere indirildiği belirtilir. Dolayısıyla vahiy, peygamberlere ancak melek aracılığıyla indirildiği için, meleklerin bir şekilde hâricî varlığını ve şahsiyetini inkâr etmek, vahyi de peygamberliği de inkâr etmeye götürür. Bundan dolayı İbn Teymiyye peygamberlerin vahyi mantıkî kıyas yoluyla elde ettikleri ya da nefislerinin felekî (göksel) bir nefisle bağlantı kurarak aldığı iddiasını batıl görür.³⁰ Böylelikle meleklerin varlığına iman olmadan tam bir imanın gerçekleşmeyeceği vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra İslam alimlerinin çoğu meleklerle

²⁷ İslam Filozflarının melek düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bk. Eraslan, "İslam Filozoflarında Melek İnancı", 167-190.

²⁸ Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala'l-Mantıkıyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 501; Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1985), 1/175.

²⁹ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 19/87.

³⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala'l-Mantıkıyyîn*, 500.

rin varlığının vahiy yoluyla bilenebileceğini vurgulamakla birlikte bazı kelimacı ve felsefeciler meleklerin varlığına dair aklî delillerin de bulunduğunu zikretmiştir.³¹

Burada meleklerin mahiyetiyle ilgili dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de onların şuurlu ve iradeli varlıklar olup olmadığı meselesidir. İslam âlimleri farklı içeriklerde tanımlamakla birlikte melekleri akıl, şuur ve irade sahibi varlıklar olarak kabul etmiştir. Ancak insanın iradesi *kuvve* halinde iken meleklerin iradesi Allah'tan taşan bir kudretle hayra yönelik olup *sürekli fil* halindedir. Râzî bunu bir insanın fiil halinde olduğunda ondan irade ve şuurun nefyedilmemesine benzetir.³² Buna göre melekler de ilâhî hitaba muhatap olur, Allah'ın emirlerini ve nehiylerini idrak eder ve bunların gereğini yerine getirirler.³³ Nitekim “Onlar Allah'ın kendilerine emrettiğine karşı gelmez ve kendilerine emredilene yerine getirirler.” (et-Tahrîm 66/6) ayeti buna örnek bir delildir. Bu minvalde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) öncesinde meleklerden söz edildiği için “Onlardan (meleklerden) biri, ‘Tanrı O değil, benim!’ diyecek olsa (ki demez), biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.” (el-Enbiyâ 21/29) ayetinde meleklerden söz edildiğini belirterek bunu, meleklerin irade ve şuur sahibi olduğuna delil göstermiştir.³⁴ Ayrıca ilk insanın yaratılışında Allah ve melekler arasında geçen diyalog ve meleklerin çeşitli görevleri icra etmeleri buna işaret etmektedir. Keza Kur'an'da meleklerin savaş esnasında kâfirlerin kalplerine korku salmaları, Müslümanların kalplerine ise cesaret aşılamaları, Allah'ın kullarını önlerinden, arkalarından korumakla görevlendirilmeleri, dünyevi ve uhrevi darlıkta müminlere yardım etmeleri, ölürken müminlere moral vermeleri gibi anlatılar şuur ve irade sahibi olduklarını göstermektedir.³⁵

Modern döneme gelindiğinde Batı merkezli ortaya çıkan pozitivistizm, natüralizm ve materyalizim gibi yaklaşımların 19. yüzyılda İslam dünyasındaki

³¹ Bu deliller için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 385; İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, 1/175; İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala'l-Mantıkıyyîn*, 501.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/442.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10/90.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/424.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Emrullah Fatiş, “Meleklerde Şuur ve İrade Problemi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 785 – 806.

etkisiyle birlikte meleklerin mahiyeti tartışması farklı bir boyut kazanmıştır. Bu etki şeytan ve cin hakkında yapılan yorumlarda da görülmektedir. Bu bağlamda yenilikçi fikirlerden etkilenen bazı düşünürler geleneksel anlayışı sorgulayarak Kur'an'daki gaybî varlıkları sözü geçen akımların düşüncesine uygun bir şekilde yorumlama eğilimine girmiştir. Bu yenilikçi düşüncelerin ilk olarak Seyyid Ahmed Hân (ö. 1898) öncülüğünde Hint-Kıtası'nda ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim Ehl-i Hadîs ekolünün Hindistan'daki önemli temsilcilerinden Muhammed Sıddîk Hân (ö. 1890) bu yeni durumu ve bu düşüncüyü benimseyenleri şu sözlerle özetlemiştir: "Bu zamanda bir grup ortaya çıktı ki Kur'an'ı kendi görüşleriyle tefsir ediyor, peş peşe gelen Kur'an ayetlerini eksiltiyorlar. Bunlara *en-Nîferiyye* (النيفرية) adı verilir. Bunlar meleklerin, cinlerin ve şeytanların varlığını inkâr eden kimselerdir. Fitneleri Hindistan'daki İslam beldelerine yayılmıştır. Allah onların topluluğunu dağıtsın, birliğini bozsun ve günahkâr bir topluluktan geri çevrilmeyen azabını onların üzerine indirsın."³⁶

Seyyid Ahmed Hân, meleklerin özel bir yer ve hayat tarzına sahip mücessem varlıklar olarak görülmesi, farklı niteliklerle tanımlanması ve değişik görevleri yerine getirmesi hususunda nesilden nesile nakledilen bir tahayyül oluştuğuna işaret etmiştir.³⁷ Müslümanların da böyle bir melek tasavvuruna sahip olduğunu vurgulayan Ahmed Hân, Kur'an'da sözü edilen meleklerin, Allah'ın yarattığı kuvvetlerden bir kuvvet olduğunu belirtir.³⁸ Bu nedenle Cebrail'i Hz. Peygamber'e vahiy indiren bir kuvvet olarak görür.³⁹ Dolayısıyla meleklerin gelenekte tasavvur edildiği gibi şahsiyet sahibi mücessem varlıklar olduğuna yönelik Kur'an'da hiçbir delil bulunmadığını zikreder. Bilakis En'âm 6/8-9 ayetlerinde geleneksel düşüncenin reddedildiğini söyler. Ayrıca meleklerin insanda ve tabiatıta Allah'ın yarattığı bir kuvve olduğuna yönelik görüşün Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından daha önce dile getirildiğine atıf yapar.⁴⁰ Dolayısıyla

³⁶ Muhammed Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân fî mekâsıdî'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1992), 1/16.

³⁷ Abdulhamit Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 316.

³⁸ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 317.

³⁹ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 300.

⁴⁰ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 317.

Ahmed Han melekleri, kendi zatı ile kâim bir cisim ya da cevher olarak görmez. Bunun yerine melekleri tabiatta ve insanda etki meydana getiren bir güç manasına yorar. Buna göre melekler, tabiattaki ve insandaki soyut ya da somut doğa yasalarını ve ilkelerini temsil eder. Bu noktada da meleklerle ilgili ayetlere sufilere atıfla temsili ve sembolik anlamlar yükler.

Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerinden etkilenen Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) melekleri fiziki olarak görülemeyen manevî ve ruhî varlıklar olarak kabul eder. Bu bağlamda meleklerle imanı insanın ruhi ve manevî hayatını canlı tutan bir motivasyon kaynağı olarak görür ve her türlü iyilik ve güzellikle alakalı telkini meleklerle ilişkilendirir. Bu nedenle Hz. İbrahim'e gelen misafirler, Cibril hadisi, meleklerin savaşa katılması gibi meleklerin fiziki bir görünüme sahip olduğuna işaret eden dini nasları bir şekilde tevil eder. Örneğin Hz. İbrahim'e gelen misafirlerin insan olması, Cibril hadisinde konuşan kimsenin melek değil meleğin ilhamda bulunduğu bir kişi olması, meleklerin savaşa katılmasını ise müminlere manevî destek ve direnç vermesi olarak yorumlar. Ayrıca Peygamberlerin meleklerden vahiy almasını fiziksel bir düzeyde değil, ruhsal ve manevî bir boyutta gerçekleştiğini vurgular. Bu bağlamda meleklerin nurdan yaratılmasına da sembolik bir anlam yükler.⁴¹

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) meleklerin mahiyetiyle alakalı klasik ve modern düşüncüyü uzlaştırmaya çalışması itibariyle farklı bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Abduh meleklerle imanın gerekli olduğunu vurgulamakla birlikte bu imanın onların hakikatini bilmeye bağlı olmadığını, onların gerçek bilgisinin Allah'a havale edilmesi gerektiğini söyler. Örneğin haberlerde meleklerin kanatlarının olduğu zikrediliyorsa buna iman etmek gerektiğini, fakat bu kanatların kuşların tüylerine benzediğini ya da başka bir madde yapıldığını iddia etmenin doğru olmadığını belirtir.⁴² Abduh prensip olarak insanlardan çoğunun gayb alemini araştırmadan iman etmesi gerektiğini vurgulamakla birlikte Hz. Ali gibi kendisine ledün ilmi verilen çok az kişinin meleklerin sırrına vakıf olduğunu kabul eder.⁴³ Bu noktada melekleri insanla-

⁴¹ Bk. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 135-141.

⁴² M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/212.

⁴³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/212.

rın nefisleriyle ilişkiye girebilen ruhani varlıklar olarak tanımlar, fakat cismânî varlıklar olarak tasavvur edilmesini doğru bulmaz. Zira ona göre melekler, bedenimize dokunmadan, ruhumuzla doğrudan ilişki kurar. İlham anında ise bedenimizde fiziksel bir temas hissetmeyiz, bu da onların beden ötesi, başka bir âleme ait olduklarını gösterir.⁴⁴

Abduh meleklerin bitkileri yetiştirmesi, canlıları meydana getirmesi ya da insanları koruması gibi görevleri icra ettiğine yönelik geleneksel anlayışın görünen ötesinde daha derin bir hakikate işaret ettiğine söyler. Bu derin hakikat, meleklerin her varlıkta görülen canlılığa, Allah'ın ona üflediği ilâhî ve düzenleyici bir ruha karşılık gelmesidir. Bu ruh bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda özel bir hayatın temelidir. Tüm evrensel düzen ve hikmetli işler, bu ilâhî ruha dayanır. İşte bu noktada ona göre şeriat dilinde bu ruh "melek" olarak adlandırılırken, dini metinlere iman etmeyenin dilinde ise "tabiat gücü ya da kanunu" olarak isimlendirilir. Dolayısıyla ona göre bu iki tanımlama, tamamen isimlendirme farklılığından ibaret olup aynı noktada birleşir ve aynı hakikati dile getirir. O da yaratılış ve tabiattaki temel ilkelerdir. Tek fark birisinin bunu melekler olarak, diğerlerinin ise tabiat ya da başka bir isimle adlandırmasıdır. Abduh bu yaklaşımını, İmam Gazzali'nin (ö. 505/1111) her şeyin bir sebebe binaen gerçekleştiği ve var olduğu anlayışıyla temellendirmeye çalışır. Dolayısıyla Abduh, yaratılıştaki bu ilkelere/sebeplere haricî bir gerçeklik ve varlık atfetmekten ziyade bunları, insan başta olmak üzere her bir canlı ve maddede yasasına uygun bir şekilde bulunan ruh/güç/ilke olarak görür.⁴⁵

Meseleye farklı bir pencereden bakan Fazlurrahman (ö. 1988) genel anlamda melekler ile peygamberlere vahiy indiren melek arasında bir ayrım yapar. Bu noktada o vahiy indiren meleğin Kur'an'da özellikle "ruh" olarak tanımlandığına dikkat çeker. Fakat o melekler ile ruhu ayrı varlıklar olarak da görmez. Ona göre ruh meleklerin en üstün derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır. Bu nedenle Cebrail'i melek üstü bir ruh olarak görür. Bu noktada Fazlurrahman bu ruhun cismânî olduğuna karşı çıkarak bu meyandaki rivayetleri uydurma olarak görür. Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesinden söz eden ayet-

⁴⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/222.

⁴⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/125.

leri ise ruhânî bir manaya hamleder. Zira o vahiy indiren bu ruhun, bizzat Allah tarafından Peygamber'in kalbine indirilen ilâhî bir kuvve, araç ve duyu olabileceğini belirtir.⁴⁶ Buna karşılık Kur'an'da meleklerden Allah'ın Arş'ını tutma görevi başta olmak üzere çeşitli işleri yapan semâvî varlıklar olarak bahsedildiğine işaret eder. Bununla birlikte melekleri, tabiattaki olaylarda görünen tabîî düzenliliğin ve kararlılığın ilâhî sebepleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Söz gelimi, bulut ve rüzgârın yağmura sebep olması, tabîî ve doğal bir olay olarak görünmesine mukabil melekler, tabiatta görülen sebepler zincirinin tamamının nihâi olarak Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğinin somut ifadesi olarak karşılık bulmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da meleklerin inmesi ve çıkması gibi müşahhas ifadeleri mecaza hamleder.⁴⁷

Melekleri manevi varlık ve güçler olarak yorumlayan Muhammed Esed (ö. 1992) ilgili ayetleri genellikle sembolik anlamlara hamleder. Söz gelimi Hz. Peygamber'e emin ruhun vahiy indirmesinden bahseden ayeti "mutlak güvenilirlik derecesinde vahiy" anlamında izah etmiştir.⁴⁸ Meleklerin kanatlı olmasıyla ise Allah'ın vahyini peygamberlere ulaştırmada süratli ve hızlı olmalarının ya da Allah'ın bu evrendeki emrinin sayısız gerçekleşme yolunun kastedilebileceğine işaret eder.⁴⁹ Ayrıca Kâf 50/17 ayetindeki الْمُتَقَاتِينَ ifadesini "iki yazıcı melek" yerine, insanın doğasındaki iki temel eğilim⁵⁰, İnfitâr 82/11 ayetinde geçen kirâmen kâtibini ise insanın bütün düşüncelerini ve eylemlerini kaydeden kendi bilinçaltı⁵¹ olarak açıklar. Keza Meleklerin savaşta müminlere yardım etmesinin manevi mahiyette olduğunu ve psikolojik planda ger-

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 156-157.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 116. Fazlur Rahman'ın vahiy ve melek anlayışıyla ilgili detaylı bilgi için bk. M. Abdulkadir Yılan, *Fazlur Rahman'ın Vahiy Analayışı* (Çorum: Sosyal Bi-limler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013). Hatice Arpaguş K. "Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı", *Tevilat* 3/1 (2022), 133-161; Muhammad Naufal Ashshiddieqi, Muhammad Rofi Elwafa, "The Qur'an as a Treatise on Revelation: A Hermeneutical Analysis of the Concept of Revelation by Fazlur Rahman and Abdullah Saeed", *Ishraqi* 25/1 (2025), 257-272.

⁴⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 914.

⁴⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1049.

⁵⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1237.

⁵¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1423.

çekleştğini vurgular.⁵²

Anlaşıldığı üzere modern dönemde zikri geçen yenilikçi İslam düşünürleri tarafından melekler, farklı değerlendirmeler olmakla birlikte klasik dönemdeki yaygın kanaatin aksine tabiat ya da insanda bulunan soyut ilâhî kuvvetler/ilkeler olarak izah edilmiştir. Bu soyut kuvvetler çoğu zaman modern bilimin tabiat kanunlarına karşılık gelmektedir. Bu açıdan çağdaş İslam düşünürleri melekleri modern dünyanın algı ve tasavvuru açısından uygun ve kabul edilebilir bir mahiyette tanımlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım klasik dönemde İslam filozoflarının melekleri felekî akıllar olarak tanımlamasıyla yöntemsel olarak uyuşmaktadır. Zira İslam filozofları böyle bir sonuca ulaşırken kendi dönemlerinin hakim tabiat ve kozmolojik anlayışından etkilenirken, çağdaş İslam düşünürleri de kendi dönemlerindeki modern fizik yasalarına uygun bir anlam çerçevesinde melekleri yorumlamaya çalışmıştır. Ancak bu anlayış melekleri salt mekanik güçlere dönüştürdüğü, onların ontolojik şahsiyetlerini nefyettiği ve dini naslara uygun olmadığı için Müslüman âlimlerin geneli tarafından doğru bulunmamıştır. Bu düşünceyi reddetmek için klasik aklî ve naklî argümanların yanı sıra modern bilime referansla yeni bazı argümanlar geliştirilmiştir. Örneğin Muhammed Ebû Şühbe'ye (ö. 1983) göre Modern çağda "sunî uyutma bilimi" ya da "manyetik hipnoz" adı verilen bir bilim dalı ortaya çıkarmıştır. Bu bilim, insan bedeninin ardında gizli bir gücün, yani ruhun varlığını ispatlamıştır. İşte bu gizli güç, yani ruh aracılığıyla, hipnoz yapan kişi, hipnoz altındaki kişiye istediğini telkin eder ve bu kişi de söyleneni kabul edip ona göre davranır. Nitekim bu konuda birçok deney yapılmış ve bu durum artık herkesçe kabul gören bir hakikat haline gelmiştir. Dolayısıyla bu bilim, ruhun varlığını bilimsel olarak ispat ettiği için artık meleklerin varlığını inkâr etmek mümkün olmamaktadır.⁵³

2.2. Şeytanlar

Sözlükte şeytan kelimesi bir görüşe göre "uzaklaşmak, karşı çıkmak ve haktan ayrılmak" manasındaki شطن fiilinden, diğer bir görüşe göre ise "yanarak ya da başka bir şekilde yok olup gitmek" anlamına gelen شيط kökünden

⁵² Esed, *Kur'an Mesajı*, 399.

⁵³ Muhammed Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 88.

türemiş bir isim-sıfattır.⁵⁴ Cahiliye döneminde şeytan kelimesi özel manada; “Cinler taifesinden olan, ateşi mesken edinen kötü, çirkin ve habis bir ruh” şeklinde tanımlanırken genel manada ise cin, insan ve hayvan cinsinden olsun çirkin, kötü ve âsi görülen her şey şeytan olarak isimlendirilmiştir.⁵⁵ Diğer yandan “ümit kesmek, susmak, hüznülenmek ve kırılmak”⁵⁶ manasındaki ابليس fiilinden türeyen İblis kelimesi Şeytan’a nispetle daha dar ve özel bir anlam bildirmektedir. Şöyle ki Müşrik Araplar bu kelimeyi bir şeyi daha fazla kötülemek, isyankârlığının ve azgınlığının aşırılığını açıklamak için kullanmıştır. Bunun yanı sıra ruhanî bir varlık olarak İblis’in şerli ve kötü cinlerin atası olduğuna ve ateşten yaratıldığına inanılmıştır.⁵⁷

Şeytan kelimesi Kur’an’da 18 yerde çoğul olmak üzere 88 defa geçer.⁵⁸ Bu yerlerde şeytan kelimesi doğrudan belli bir varlığı tanımlamaktan ziyade her türlü kötü düşünce, alışkanlık ve fiile neden olan cins bir isim olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹ Bu açıdan şeytan kelimesinin insanlara, cinlere hatta hayvanlara atıfla kullanıldığı görülür.⁶⁰ Kur’an’da şeytanın ontolojik varlığını ve şahsiyetini tanımlayan ifade ise daha ziyade İblis’tir.⁶¹ Toplam 11 ayette geçen İblis kelimesi bir ayette ahiret tasviri bağlamında İblis’in ordusunun tamamının cehenneme atılacağı (eş-Şu’arâ 26/95), başka bir ayette ise İblis’in insanlar hakkındaki beklentisinin/zannının doğru çıktığı, bu yüzden mümin bir toplu-

⁵⁴ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, 3/184, 235.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfiş (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 15/87; Mihâil Mesûd, *el-Esâtîr ve’l-Mu’tekadâtü’l-Arabiyye kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1994), 86.

⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/909.

⁵⁷ İzzet Derveze, *Kuran’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/393-198.

⁵⁸ Abdülbakî, *el-Mu’cemu’l-müfrehes*, 632-634.

⁵⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2001), 12/306; Esed, *Kur’an Mesajı*, 52.

⁶⁰ Örneğin el-En’âm 6/112 ayetinde “İnsanlardan ve cinlerden şeytanlar” (el-En’âm 6/112) tabiri geçmektedir. Ayrıca cehennemdeki zalimler için hazırlanan zakkum ağacını tasvir eden “Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.” (es-Sâffât 37/65) ayetindeki şeytanlar “başında ibikleri bulunan yılan” manasında yorumlanmıştır. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1988), 4/306.

⁶¹ Cebeci, *Kur’an’ı Kerim’e Göre Melek, Cin, Şeytan*, 221.

luk hariç insanların çoğunun ona tabi olduğu (Sebe' 34/20) bağlamında zikredilir. Diğer 9 ayette ise ilk insan Hz. Adem'in yaratılış kıssası bağlamında geçer.⁶² Bu çerçevede İblis'in cinlerden olduğu, Allah'ın meleklerle birlikte İblis'e de Âdem'e secde etmeyi emrettiği, fakat İblis'in Hz. Adem'e secde etmeyip büyüklük tasladığı, kafirlerden olduğu, buna gerekçe olarak kendisinin ateşten Hz. Adem'in ise topraktan yaratılmasını sunduğu, böylece Allah'ın rahmetinden kovulduğu, bundan böyle insanları azdırmak için çabalayacağı, bunun için ona yeniden diriliş anına kadar mühlet verildiği belirtilir.⁶³

Kâdî Ebû Muhammed (ö. 422/1030) göre şeytan mevcut ruhânî bir cisimdir. Zira şeriaat onun bu şekilde varlığını takrir etmiştir.⁶⁴ İbn Âdil'in (VIII./XIV. yüzyıl) yer verdiği diğer bir görüşe göre ise gayr-i mütehayyiz ruhanî cevherler olarak izah eder.⁶⁵ Konuyla alakalı geniş açıklamalara yer veren Râzî, şeytanın insan bedenine girme ihtiyacı duyan katı ve kesif bir cisim değil; şer ve kötülük üzere yaratılmış ruhanî ve latîf bir cevher/cisim olması gerektiğini vurgulayarak bu iki görüşü cem etmeye çalışır.⁶⁶ Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan şeytanlar bağlamında Nizâmuddîn en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329) de benzer açıklamalara yer vermiştir.⁶⁷ İbn Âdil'in âlimlerin geneline nispet ettiği görüşe göre şeytanların insanlar ve hayvanlar gibi gelip giden, kesif ve maddî cisimli varlıklar olmadıkları hususunda hemfikirdir.⁶⁸ Bununla birlikte Râzî bazı kesimlerin şeytan ve cinlerin varlığını inkâr ettiğini söyler. Bu kimselerin gerekçelerini zikrederek bunları aklî ve naklî deliller ile çürütmeye çalışır.⁶⁹ Bu noktada belirtecek olursak Râzî öncesinde dönemde tefsir literatüründe şeytanların varlığı ve mahiyeti etraflı bir şekilde tartışılmadığı,

⁶² Dye, "Demons, Jinn and Figures of Evil in the Qur'an", 125.

⁶³ Bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11-12; el-Hicr 15/31-33; el-İsrâ 17/61-63; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 34/74-78.

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/391.

⁶⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 12/199.

⁶⁶ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/87.

⁶⁷ Nizâmuddîn en-Nisâbü'rî, *Çarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, thk. Şeyh Zekerıyyâ Umeyrâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1416), 5/597.

⁶⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, 1/111.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/79-84.

sonraki dönemde tartışmanın Râzî'nin belirlediği çerçevede yürütüldüğü görülmektedir.

Râzî isim vermese de meşşâî İslam filozoflarını ve bazı Mu'tezilî kelimcileri hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zira klasik dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların şeytanın gerçekliğine yönelik yaklaşımı geleneksel anlayıştan radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Söz gelimi İbn Sînâ şeytana metafizik bir varlık ve şahsiyet atfetmez. Ona göre kötülük ay altı âlemde maddenin özündeki eksikliklerdir. Dolayısıyla ay altı alemdeki maddeden kaynaklanan bu eksiklik sembolik manada şeytan olarak adlandırılmıştır.⁷⁰ Söz gelimi insanın sahip olduğu beden bir maddedir. Ay altı alemde bedene bağlı olan nefis/ruh; öfke ve şehvet gibi duygulara sahiptir. Bu duyguların nefiste meydana gelmesi ise maddedeki eksiklik sebebiyledir. Buna göre insan yok olma korkusuyla öfkelendir, süreklilik arzusuyla şehvet duyar.⁷¹ Diğer yandan Mu'tezile'den bir grubun hakikatte şeytanın varlığını inkâr ettiği ve bu kimselerin Kur'an'da geçen şeytanla ilgili ayetleri, şehvet ve benzeri manaların kastedildiğini söyleyerek mecaza hamlettikleri söylenir. Buna karşılık Kur'an ve rivayetlerde bu şekilde tevile kabil olmayan şeytanın bir şahsiyet olarak anlatıldığına yönelik ifadelerin bulunduğuna işaretlerle bu tür görüşlere karşı çıkmıştır.⁷²

Yukarıda geçtiği üzere Râzî, Nisâbü'rî ve Nizâmuddîn en-Nisâbü'rî'nin alimlerin geneline nispet ettiği görüşe göre şeytan da melekler gibi akıl, şuur ve idrak sahibi olduğu kabul edilmiştir.⁷³ Fakat şeytan başlangıçta, bu iradeyi Allah'ın iradesine muhalif olarak kullanmıştır. Bu nedenle şeytanın irade ve şuuru, iyilik de yapabileceği manasında değil, bilinçli olarak kötülüğü tercih ettiği ve bu tercihin sürekli fiile dönüştüğü anlayışına dayanır. Nitekim Hz. Adem kıssasında İblis'in bilinçli bir diyaloga girdiği, kıyas yaptığı, kendi ira-

⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 263-265.

⁷¹ İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının tanrı tasavvuru, sudûr nazariyesi, varlık mertebeleri, ay üstü ve ay altı âlem ayrımı ile sıkı bir ilişkisi vardır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 164-166.

⁷² Ebû Abdillâh İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 8/334.

⁷³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/79-84; Nisâbü'rî, *Çarâibü'l-Kur'ân*, 1/19; İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, 1/111.

desiyle Allah'ın emrine karşı çıktığı ve bu nedenle Allah'ın rahmetinden kovulduğu anlatılır.

Bu noktada tartışma konularından birisi İblis'in meleklerden olup olmadığı meselesidir. Hatta bir görüşe göre İblis'in ne cinlerden ne de insanlardan olmadığı bilakis özel bir tür olarak *cân* olduğu da söylenmiştir.⁷⁴ Fakat her halükarda temel tartışma bu türün melek sınıfına dahil olup olmadığıdır. Bir görüşe göre İblis melekler sınıfına dahildir.⁷⁵ Zira gerek Kur'an'da gerekse önceki semâvî kitaplarda anlatılan kıssalarda İblis'in meleklerden olmadığına dair herhangi bir kayıt bulunmaz. Bu durumda İblis'in ayetlerde cinlerden olduğunun belirtilmesi farklı açılardan izah edilmiştir. Birincisi, İblis meleklerin en üstün olanlarından idi. Zira bu tür melekler cin denilmiştir. İkincisi, cennetteki hazinelerin bekçisi ve dünya semasının yöneticisi idi. Bu yüzden cinlerden olduğu söylenmiştir.⁷⁶ Bu durum Mekkelî birisine mekkî denilmesine benzetilmiştir. Üçüncüsü gizlenen ve görünmeyen varlık olması itibarıyla İblis *cin* olarak adlandırılmıştır. Bu sebeple melekler de cin denilmiştir. Dördüncüsü Allah'a taatten uzaklaştığı için cin olarak adlandırılmıştır.⁷⁷

İblis'in meleklerden olduğu kabulüne göre ateşten yaratılması da farklı şekillerde açıklanmıştır. Bir yoruma göre İblis'in ateşten yaratılması melekler içerisinde ateşten yaratılan bir gurup olduğunu gösterir. Başka bir görüşe göre ise İblis'in ateşten yaratılması Allah'ın emrine itaat ettiğinde onun tabiatının ateşe dönüşmesi manasındadır.⁷⁸ Bu açıdan ayette İblis'in melekler sınıfına dâhil olduğu belirtilmiştir. Netice itibarıyla bu görüşte olanlar İblis'in Allah'ın emrine karşı gelmesiyle birlikte isyankar olduğunu, Allah'ın rahmetinden kovulduğu ve şeytan adını aldığını kabul eder.⁷⁹ Fakat bu durumda bazı soru işaretleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlisi meleklerin de pekâlâ günah işleyebileceği anlayışıdır. Hatta Hâşeviyye'den bazıları İblis'in meleklerden

⁷⁴ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/313.

⁷⁵ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 2/589; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/182; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418), 2/350.

⁷⁶ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/350

⁷⁷ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/181-182; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/103.

⁷⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, 1/545.

⁷⁹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, 1/541.

olmasını meleklerin günah işleyebileceğine delil göstermiştir.⁸⁰

İmam Mâtürîdî, İblis'in meleklerden olması ile meleklerin günah işleminin mümkün görülmesi arasında makul bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Ona göre pekâlâ melekler de günah işleyebilir. Çünkü onlar da imtihana tabi tutulur. İmtihana tabi tutulan bir varlığın ise farklı bir yola sapması her zaman mümkündür. Mâtürîdî meleklerin günah işleme imkanına sahip bir şekilde yaratıldıklarını, fakat bundan korunduklarını, bununla birlikte küçük hata işleyebileceklerini düşünür.⁸¹ Zira Allah'ın koruması lütuf ve ihsan kabilinden olup kimse yaratılıştan buna sahip olamaz. Bu nedenle günah işlemekle imtihana tabi tutulmak her zaman mümkündür. İlk insanın yaratılışı hususunda meleklerin yaptıkları itirazı buna delil gösterir. Ayrıca daha öncede işaret ettiğimiz üzere ona göre "İçlerinden biri kalkıp da: 'Allah'ın yanı sıra ben de bir ilâhım!' diyecek olursa, ona vereceğimiz ceza cehennemdir. İşte biz, zâlimleri böyle cezalandıracağız!" (el-Enbiyâ 21/29) ayeti de meleklerin günah işlemesinin mümkün olduğuna delalet eder.⁸² Mâtürîdî, İblis'in cin olmasını ise sonradan cinlerden olması anlamında yorumlanmıştır. Buna göre meleklerin nurdan İblis'in ise nârdan yaratılmasının aynı manaya/öze işaret ettiğini belirtir. Bununla birlikte Kur'an ve hadiste meleklerin başka bir şeyden değil de nurdan yaratıldığına dair herhangi bir (kesin/mütevâtir) bilgi olmadığını da söyler.⁸³

Buna karşılık İbn Âdil'e göre kelimcilerin ve Mu'tezili âlimlerin çoğu İblis'in meleklerden olmadığı, zira mahiyet ve nitelik itibariyle meleklerden ayrıldığı görüşünü benimser.⁸⁴ Buna yönelik delillerden birincisi, meleklerin aksine İblis'in zürriyeti vardır. İkincisi, Melekler Allah'ın elçileri olup onlar hakkında isyan ve küfür caiz değildir. Oysa İblis bunun aksidir.⁸⁵ Üçüncüsü, melekler nurdan İblis ise ateşten yaratılmıştır. Dördüncüsü, Allah ayette İblis'in cinlerden olduğunu söyler. Bu durum ise onun ayrı bir tür olduğuna delalet eder. Diğer taraftan İblis'in meleklerle birlikte bulunup ilâhî hitaba ve emre muhatap olmasını bazı usul alimleri şöyle izah eder: "O, yeryüzünde

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/389.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/415.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/425.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/425.

⁸⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, 1/540.

⁸⁵ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/313-314.

bulunan cinlerdendi. Melekler onlarla savaşmış ve onu esir almışlardı. O da meleklerle birlikte ibadet etmeye başladı ve böylece onlarla birlikte hitaba mazhar oldu.”⁸⁶ Bu bağlamda İblis’in melekler arasında bulunan bir münafık olduğu da söylenmiştir.⁸⁷ Nitekim Râzî bu gerekçeleri dikkate alarak İblis’in melek olmadığı görüşünü benimser.⁸⁸ Ona göre İblis meleklerden olmasa da onlarla birlikte yetişmişti, onlarla uzun süre haşır neşir olmuştu, onlara karışmıştı. Bu yüzden söz konusu hitap onu da kapsamaktadır. Dolayısıyla İblis’in meleklerle uzun süreli birlikte olması ve beraber yaşaması hepsi hakkın da aynı hükmü vermeyi gerektirmez. Nitekim fıkıh usulünde erkek ve kadınlar arasında yoğun birliktelik olsa da erkeklere yönelik bir hitap, kadınları; kadınlara yönelik hitap ise erkekleri kapsamaz. Ayrıca Râzî’ye göre meleklerle İblis arasındaki yoğun birliktelik, Allah’ın lanetinin sadece İblis’e yönelmesine mani olmaması gibi ilâhî emrin de sadece meleklerle yönelik olmasına engel teşkil etmez.⁸⁹

Modern dönemde şeytanın mahiyet ve hakikatiyle alakalı geleneksel anlayıştan farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Örneğin Seyyid Ahmed Han şeytanı da melek gibi tabiattaki bir kuvve kabul eder. Şeytanın insanın damarlarında kan gibi dolaştığını bildiren Hz. Peygamber’in hadisinden, İbnü’l-Arabi ve şarihlerinin bazı görüşlerinden hareketle bu görüşü desteklemeye çalışır. Buna göre âlemde bulunan “kuvve-i vehmiyye külliyye” İblis, tek tek her bir insanda bulunan kuvve-i vehmiyye’yi ise İblis’in zürriyeti olarak isimlendirilir. Diğer bir görüşe göre ise Kur’an’da da zikredildiği üzere nefs-i emmâre İblis’in zürriyetidir. Dolayısıyla buna göre İblis tabiatta bulunan kötülük ilkesini, İblis’in zürriyeti olan şeytanlar ise her bir insanın nefsinde bulunan kötülöklere yönelik eğilimleri temsil eder.⁹⁰ Ahmed Han’ın görüşlerinden etkilenen Mevlana Muhammed Ali de İblis ve şeytana ontolojik bir gerçeklik atfetmek yerine bunları sembolik bir manaya yorar. Ona göre İblis insanın bu fiziki alemle bağlantılı süflî arzularına, şeytan ise başkalarındaki süflî arzuları

⁸⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb*, 1/540.

⁸⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb*, 1/545.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/428-429.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/430.

⁹⁰ Seyyid Ahmed Hân, *Tefsîru’l-Kur’an ve hüve’l-Hüdâ ve’l-Furkân* (Lahore: Matba’a Fakîr Hâcim, ts.), 1/19-22; Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 416.

tahrik etmeye karşılık gelir. Bu bakımdan kendi süfli arzusuna tabi olan insanı İblis, başkasını kötülüğe sevk eden insanı ise şeytan olarak isimlendirir. Bu minvalde Âdem-İblis kıssasını sembolik manaya hamleder. Söz gelimi İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeyi reddetmesini insanın bu süfli arzulardan kurtulup ruhen yükselmesine karşı çıkması şeklinde izah eder.⁹¹

Muhammed Abduh'a göre yeryüzündeki ve tabiattaki her şey insana boyun eğen insanın kullanımına elverişli bir yasayla yaratılmıştır. Fakat bu güçlerden bir tanesi vardır ki bundan istisnadır. Bu güç, insana sürekli kötülük yapmayı fısıldar, insanı hayvani tabiatın kötülüğüne sevk eder ve insanın kemal derecesine ulaşmasına engel olur. Bununla birlikte insan ne kadar yücelirse yükselsin bu gücü mağlup edemez ve kendine boyun eğdiremez. İnsanın bu güçle mücadele etmesi ancak bu gücün vesveselerine karşı sürekli uyanık olması ve ondan uzaklaşmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Abduh İblis'i ve şeytanı tabiatla insana boyun eğmeyen, onun ruhen yükselmesine engel olan ve sürekli mücadele edilmesi gereken kötü bir kuvvet olarak görür.⁹² Bu yaklaşımdan, Abduh'un şeytanı metafiziksel bir varlık olarak görmeyip insandaki ve tabiattaki kötü kuvvetlerin kişileştirilmiş bir ifadesi olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.⁹³

Fazlurrahman şeytanın hikayesinin insanla birlikte başladığına, dolayısıyla insanın iyilik kötülük mücadelesinden bağımsız bir şekilde şeytanın varlığından söz etmenin mümkün olmadığına dikkat çeker. Bu noktada şeytanın "kötülüğün objektif ilkesi mi? Yoksa bir şahsiyet mi?" olduğu sorusunun cevaplanması Fazlurrahmana göre oldukça zordur. Ona göre kötülük, bilhassa Hz. Âdem'in yaratılışı anlatılırken İblis ismiyle bir şahsiyet temsil edilmiştir. Fakat ilgili kıssada bu şahsiyetin bir varlık olup olmadığı oldukça kapalıdır. Fazlurrahman bu konuda çekimser bir tavır sergilese de İblis'i objektif kötülüğün bir ilkesi olarak görme eğiliminde olup meselenin daha çok ahlaki boyutu üzerine yoğunlaşır. Bununla birlikte bu kötülük bir insan ya da cin gibi bir varlıkla bütünleştğinde bu ilkenin bir şahsiyet kazandığına işaret etmiştir.

⁹¹ Mevlana Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary (Revised Edition)* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1973), 19; Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*, 145.

⁹² Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 13.

⁹³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/228.

Böyle bakıldığında Fazlurrahman'a göre şeytan kötülüğün ilkesi, İblis ise kötülüğün bütünüleştiği bir şahsiyet olarak anlaşılmaktadır.⁹⁴

Muhammed Esed de Hz. Âdem kıssasını insanın iyilik-kötülük arasında ezeli mücadelesinin temsili anlatımı olarak görür. Ona göre şeytan Allah'ın planında belli bir işlevi yerine getiren, iyiyle kötü arasında bir seçim yapması için Allah tarafından verilen serbestiyi kullanan ve daimî ayartıcı olan insanın kalbindeki kötü güçlerin ve eğilimlerin temsilidir.⁹⁵ Bu bağlamda şeytan tabirini en geniş ve soyut anlamıyla, meşru ve geçerli ahlakî ilkelere aykırı amaçlara, niyetlere yönelmiş her türlü kötücül güç ve dürtüyü ifade eden bir kavram olarak tarif eder.⁹⁶ Esed'in, İblis ile şeytanı hemen hemen aynı anlamda tanımladığı fark edilmektedir. Bununla birlikte İblis'i insanın ruhsal gelişimine karşı çıkan tüm şeytanların/kötü güçlerin öncüsü ve prototipi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla Esed'in açıklamaları İblis ve şeytanın ontolojik bir şahsiyetten ziyade temsili bir anlam içeriğine sahip olduğuna işaret eder.

Netice itibarıyla şeytanın ontolojik mahiyetinin İblis üzerinden tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu minvalde geleneksel anlayış tarafından şeytan her türlü kötülüğü fısıldamasının yanı sıra özel manada, ontolojik bir şahsiyet olarak görülmüş ve bu bağlamda İblis bu kötücül şahsiyetin atası sayılmıştır. Fakat her ne kadar meleğin karşıtı olarak konumlandırılrsa da ondan farklı olarak şeytanın vesvese vermek dışında insan ve tabiat üzerinde tekvini bir güce sahip olmadığı vurgulanmıştır. Bu bakımdan şeytanın kötülüğü, insan ya da insanın etki ettiği fiil ve düşüncelere referansla tanımlanmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği Felsefi düşüncede ise bir prensip olarak kötülük ay altı âlemdeki maddenin eksikliğine yorulmuştur. Bu yönüyle şeytan, ontolojik bir şahsiyetten ziyade insan bedenindeki şehvet, gazap, cehalet gibi eksik sıfatların mecazî bir ifadesidir. Modern dönemde ise yenilikçi fikirlerden etkilenen İslam düşünürleri şeytanı/İblis'i genel olarak insanda bulunan kötü güç, duygu ve dürtülerin kişileştirilmiş ifadesi olarak anlamıştır. Şeytanı bir eksiklik ya da soyut kötücül bir ilke/kuvvet olarak yorumlayanlar Kur'an'daki İblis-

⁹⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 185.

⁹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 905.

⁹⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 627.

⁹⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1102.

Adem kıssasını sembolik bir manaya hamletmiştir. Geleneksel yaklaşımda ise bu kıssa bir vakıa olarak anlaşılmış ve İblis'in ontolojik statüsü ve varlığıyla alakalı ortaya çıkan sorunlara bu vakıanın bütünlüğünü ihlal ve iptal etmeden makul cevaplar üretilmeye çalışılmıştır.

2.3. Cinler

Kur'an'da zikredilen gaybî varlık sınıflarından diğer birisi cinlerdir. Cin kelimesi sözlükte "saklandı, gizlendi, örttü, karanlık bastı, gece çöktü ve delirdi" anlamındaki جَنَّ fiilinden türeyen bir isimdir. Kelimenin kökünde gizlemek ve gizlenmek anlamı olup bütün türevleri bir şekilde bu kök manaya racidir. Nitekim جَنَّ اللَّيْلُ "Gece karanlığı onu örttü/kapladı.", اِسْتَجَنَّ فُلَانٌ "Falan kimse örtündü." demektir. Ayrıca الجان kelimesi hem cinlerin atası hem de gözleri siyah, rengi beyazdan sarıya çalan, evleri mesken edinen ve insanlara zarar vermeyen küçük yılan anlamına gelir.⁹⁸ Bu çerçevede genel anlamda "Melek ve şeytan gibi duyulardan saklanmış ve gizlenmiş her türlü ruhani varlık" cin olarak adlandırılmıştır. Buna göre melekler salt iyi cinler, şeytanlar salt kötü cinlerdir.⁹⁹ Bir de bunlar arasında iyi ve kötülerin olduğu bir sınıf vardır.¹⁰⁰ İşte bu sınıf özel manada cin olarak tanımlanmıştır.¹⁰¹

Kur'an'da جَنَّ fiili farklı türevleriyle 201 yerde geçmektedir.¹⁰² الْجِنَّ kelimesi kendi lafzından tekili olmayan bir cemi isimdir. الْجِنَّة kelimesi de çoğul manasında olup sonundaki tâ mübalağa bildirmektedir. Bununla birlikte الْجِنَّ kelimesinin bazen cins isim olarak tekil anlamda kullanıldığı, bu durumda çoğulunun الْجِنَّة olduğu söylenmiştir.¹⁰³ Diğer yandan جَانٌ kelimesinin manasına yönelik İblis, cinler ve cinlerin atası olmak üzere üç farklı görüş vardır.¹⁰⁴ Bir ayette ise Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler bağlamında عَفْرِيت ismin-

⁹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/267-268; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2093-2095; İbn Fâris, *Mekâyisî'l-luğa*, 1/421-422.

⁹⁹ Cahiliye dönemi cin ve saytan algısına dair detaylı bilgi için bk. Dindi, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", 79-96.

¹⁰⁰ Ebu'l-Abbâs Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1996), 1/349.

¹⁰¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 204.

¹⁰² Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes*, 423-428.

¹⁰³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/212.

¹⁰⁴ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/158.

de özel bir cinden söz edilir. Müfessirlerin yorumuna göre İfrît, Hz. Süleyman'ın emri altındaki cinlerin en isyancı, güçlü ve dâhî olanıdır.¹⁰⁵

Kur'an'da cinleri konu edinen ayetlerde; cinlerin ateşten yaratıldığı, insanlara vesvese verdiği, cahiliye Araplarının cinleri Allah'a ortak koştuğu, Allah'la cinler arasında nesep ilişkisi kurdukları, onlara sığındığı ve ibadet ettiği, cinlerin insanları azdırdığı, dünya semasında çeşitli yerlere oturarak kulak hırsızlığında bulunduğu, bir grup cinin Hz. Peygamber'e gelip iman ettiği, cinlerden Müslüman ve salih olan ve olmayanların bulunduğu, insan ve cin şeytanlardan peygamberlerin düşmanları olduğu, insanlardan ve cinlerden pek çoğunun cehenneme gireceği, cinlerin de Allah'ın yarattığı bir mahlûk olduğu, kullukla emredildiği, cinlere de Allah'ın ayetlerini anlatan peygamberlerin geldiği, geçmiş ümmetlerden olan kâfir insanlar gibi cinler üzerine de Allah'ın azabının hak olduğu, gaybî bilmedikleri, insanlarla birlikte toplansalar dahi Kur'an'ın bir benzerini getirilmeyecekleri zikredilmektedir.¹⁰⁶

Kur'an'da cinlerden bahseden ayetlerde dikkat çekici hususlardan birisi, 18 yerde cinler insanlarla birlikte anılmaktadır. Bu ayetler hem dünyevi hem de uhrevî düzeyde hitap, sorumluluk ve yükümlülük açısından cinlerle insanların ortak bir zeminde değerlendirildiğini göstermektedir.¹⁰⁷ Nitekim hâkim geleneksel anlayışa göre cinler, insan türünün ruhani mukabili olup insanla müşterek pek çok sığata sahiptir. Öyle ki cinler de insanlar gibi tercih ve irade sahibidir; farklı dini ve etnik guruplara ayrılır; yer, içer ve ölümlüdürler. Hatta cinlerin de Kaderiyye, Mürcie ve Şia gibi farklı mezheplere mensup olduğu söylenmiştir.¹⁰⁸

Mükellef varlıklar insanlar, melekler, şeytanlar ve cinler şeklinde dörde ayrılır. Bu minvalde iyi ve kötülere bulunan cinler ile insanlar arasında hitap,

¹⁰⁵ Bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/306; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/464; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/212.

¹⁰⁶ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 423-428; Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, 41-161.

¹⁰⁷ Çelebi, "Kur'an-ı Kerim Perspektifinden İnsan Ötesi Varlıklarda Sorumluluk Bilinci", 439.

¹⁰⁸ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/345; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/482; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 22/301; el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâşî'l-'Arabî, 1420), 5/161.

akıl, sorumluluk ve çeşitli sıfatlar itibariyle bir müstereklik olduğuna dikkat çekilir.¹⁰⁹ Buna karşın cinler ile şeytan/İblis arasında mahiyet yönüyle bir ortaklık ya da ilişki kurulur. Zira ayetlerde cinlerin atası olarak kabul edilen Cân¹¹⁰ ile İblis'in¹¹¹ ateşten yaratıldığı belirtilmiştir. Bu bakımdan cinler mahiyet itibariyle İblis'le aynı ontolojik kökene sahiptir. Fakat bazı âlimler insan ve atın ayrı cins olması gibi cinler ile şeytanların da iki ayrı cins olduğunu söylemiştir.¹¹² Bu açıdan İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir görüşe göre cinler cânın çocukları olup ölümlüdür. Şeytanlar ise İblis'in çocukları olup ölümsüzdür.¹¹³

Burada işaret edecek olursak Kur'an'da özellikle cân'ın ateşten yaratıldığı söylenmiştir. Bazı âlimler cânı İblis olarak yorumlamıştır. Nitekim bir görüşe göre İblis cinler ve insanlardan değil, cân türünden bir varlık olup cinlerin atasıdır.¹¹⁴ Bu durumda ayetlerde cinlerin ateşten yaratıldığına dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Fakat bu durumda İblis'in cinlerden olduğunun belirtilmesi dolaylı olarak cinlerin de ateşten yaratılmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla her halükarda cinlerin ontolojik kökeninin ateş olduğu kabul edilmiştir.

Cinlerin, insanlar gibi iyi ve kötülerini olan bir varlık sınıfı kabul edildiğinde atasının İblis olduğunun söylenmesi problemli görülmüştür. Zira ayette İblis ve zürriyetinin apaçık bir düşman olduğu (el-Kehf 18/51) beyan edilmektedir. Bu takdirde cinlerin İblis'in zürriyeti olarak kabul edilmesi uygun olmamaktadır. Çünkü onlar arasında mümin ve salih kimseler olup cennete girecek olanlar vardır. İblis ve zürriyeti içince böyle bir şey mümkün değildir. Bu nedenle cinlerin atasının İblis değil cân olduğu söylenmiştir. Diğer yandan cinlerin İblis'in soyundan geldiği de ifade edilmiştir. Bu ise iki şekilde açıklanmıştır. Birincisi Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) göre nasıl Hz. Âdem insanla-

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/482; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 1/74; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/85.

¹¹⁰ Bk. el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15.

¹¹¹ Bk. el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

¹¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/85.

¹¹³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/109.

¹¹⁴ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/99; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 6/436; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/314.

rın atası ise İblis de cinlerin atasıdır. Dolayısıyla cinler de insanlar gibi mümin ya da kâfir olma, mükâfat ve cezayı hak etme hususunda müşterektir.¹¹⁵ Buna göre cinler asıl/ateşten yaratılması itibariyle İblis'e dayanmakta, fer/iyi ve kötüye meyilli olması açısından ise ondan ayrılıp insanla müşterek olmaktadır. İkincisi Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen görüşe göre cinlerden iyi kimselerin cehennemden uzaklaştırılacağı fakat cennete girmeyeceği, hayvanlar gibi yok olacakları zikredilmiştir.¹¹⁶

Cinleri; melekler ve şeytanları içine alan tek bir tür kabul edip cinlerden kötülük ve azgınlık yaparak şerli olanlara şeytan, kötülüklerden temizlenerek ve ibadete yönelerek hayırlı olana ise melek diyen bir anlayış da vardır.¹¹⁷ Bu minvalde felsefedeki kozmik akıllar düşüncesinin etkisiyle ruhani varlıklar da 10 mertebeye ayrılmıştır. Buna göre onuncu mertebede bu alemdeki bitkisel ve hayvansal cisimlerde tasarrufta bulunan süfli ruhlar yer alır. Bu ruhların aydınlık, hayırlı ve mutlu olanları "salih cinler"; karanlık, aşağılık, şerli ve bedbaht olanları ise "şeytanlar" olarak adlandırılmıştır.¹¹⁸ Fakat bu anlayış meleklerin saf iyi, şeytanların ise saf kötü varlıklar olduğu kabulüyle uyusmamaktadır. Bu nedenle kötü insana şeytan denilmesi gibi cinlerin de kötülerine şeytan denilmesi ontolojik bir tanımlamadan ziyade, ahlaki bir niteleme olarak anlaşılmıştır. Neticede geleneksel hakim anlayışı göre cinler bazı ayrıntılara yönelik yorum farklılıkları olmakla birlikte İblis gibi ateşten yaratılan, insanlar gibi iyi ve kötuları olan ruhani varlıklar/cevherler/latif cisimler olarak kabul edilmiştir.

Klasik dönemde cinler, ruhani bir varlık sınıfı olarak kabul edilse de bazı çevrelerin cinlerin varlığını inkâr ettiği söylenmiştir. Bu noktada cinlerin varlığı ile şeytanların varlığının birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre felsefecilerin ve Kaderiyye'nin çoğu, zındıkların tamamı cinlerin ve şeytanların varlığını inkâr etmiştir. O, İslam'ı kabul etmeyenlerin bu varlıkları inkâr etmelerinin garipsenecek bir durum olmadığını, fakat Kaderiyye'nin pek çok ayet, hadis ve rivayet olmasına rağmen inkar etmesinin şaşırtıcı olduğunu belirtir. Ebû Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013) ise

¹¹⁵ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/109.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/217.

¹¹⁷ İsmâil Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Dâru'l-Fikr: Beyrut, ts.), 7/493.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/80.

eskiden pek çok Kaderiyye mezhebine mensup âlimin cinlerin varlığını kabul ettiğini, fakat kendi zamanındakilerin bunu reddettiğini, bazılarının ise varlığını kabul ettiği ancak ince vücut yapıları ve ışığın içlerine nüfuz etmesi yahut renkleri olmaması sebebiyle görülemeyeceği iddiasında bulunduğunu zikreder.¹¹⁹ İbn Sînâ gibi İslam filozoflarına nispet edilen görüşe göre cinler de şeytanlar gibi nefsin kuvvet ve sıfatlarından başka bir şey değildir. Bunlar cinlerle ilişkilendirilen âlemdeki garip etkilerin ve olağanüstü olayların, tamamen nefsin etkilerinden kaynaklandığını ileri sürer. Bu nedenle sihir ve kehaneti de nefisten kaynaklı işler olarak görür, arada bağımsız bir şeytan ya da cinin varlığını kabul etmezler. İbn Kayyim (ö. 751/1350) bu kimselerin ittifakla kâfir olduğunu belirtir.¹²⁰ Kurtubî (ö. 671/1273) bir yerde cinlerin ve şeytanların varlığını Mu'tezile'nin çoğunun inkar ettiğini, başka bir yerde ise felsefecilerden ve tıpcılardan bir grubun cinleri بسائط "yalın mücerret unsurlar" görerek inkar ettiğini söylemiştir.¹²¹

İbn Teymiyye'ye göre sadece İslam da değil Yahudi, Hristiyan ve Müşrik gibi farklı dini geleneklerde; Hintliler, Kenanlılar ve Yunanlılar gibi farklı topluluklarda cinlerin varlığı bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda insanlık tarihinde bir tevatür söz konusudur. Buna rağmen farklı topluluklarda cinlerin varlığını inkar edenler olduğu gibi Müslüman fırkalar arasında da Cehmiyye ve Mu'tezile gibi cinlerin varlığını inkar edenler olmuştur. Her hâlükârda cinler bazı mülhidlerin (sapkınların) iddia ettiği gibi insanın ya da başka bir varlığın içinde yer alan bir sıfat veya araz değil; canlı, akil, irade sahibi, emir ve yasaklara muhatap bir varlık olduğu hususu zorunlu/kesin bir bilgiyle sabittir. İbn Teymiyye filozof ve tabiplerden dahi çok az kişinin cinlerin varlığını inkâr ettiğini belirtir. Öyle ki cinlerin musallat olmasıyla ve kötü ruhların etkisiyle ortaya çıkan sara nöbetlerini ruhban sınıfının tedavi ettiğine dair Antik Yunanlı meşhur hekim Hipokrat'tan bir söz nakleder ve buna göre onun cinlerin varlığını kabul ettiğine dikkat çeker.¹²²

¹¹⁹ Ebû Abdullâh Bedruddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-Mercân fî ahkâmî'l-Cân*, thk. İbrâhîm Muhammed el-Cemel (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 19.

¹²⁰ Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1990), 657.

¹²¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/50, 15/6.

¹²² Bedruddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-Mercân*, 20-22.

Mu'tezile'den pek çoğunun cinlerin ve şeytanların varlığını inkar ettiğinin söylenmesi dikkat çekicidir. Oysa İbn Kayyim tam tersini söyleyerek Mu'tezile kelamcılarının pek çoğunun cinlerin varlığını kabul ettiğini zikreder.¹²³ Kanaatimizce Mu'tezilî alimlerin cinlerin insan bedenine girdiğini, sihir, büyü, tılsım ve rukye gibi yollarla etkide bulunduğunu kabul etmemesi sünnî âlimler tarafından bir tür cinlerin varlığının inkârı olarak değerlendirilmiştir. Zira cinlerin varlığının, zaman zaman bu yollarla etki etmesi üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Örneğin Mu'tezili âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ile meşhur hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve diğer başka isimlerin cinlerin sara hastasına musallat olup bedenine girmesini mümkün görmemiştir. Zira bunlara göre aynı bir bedende iki ruhun bulunması imkânsızdır. Keza Mu'tezile'ye göre, sihir sadece bir tür aldatma ve hileden ibarettir. Dolayısıyla sihirle varlıkların hakikatini değiştirmek yahut başka hiç kimsenin yapamayacağı şeyleri meydana getirmek caiz değildir.¹²⁴ Bu bakımdan Mu'tezile'nin çoğunun cinlerin varlığını inkar ettiğine yönelik bir genelleme yapmanın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim önde gelen Mu'tezilî alim Kadî Abdülcebbar (ö. 415/1025), cinlerin varlığıyla alakalı aklı delilin olmadığını, bunun ancak nakille bileneceğini söylemiştir. Ona göre gâip olan bu varlıkların akli yolla ispat edilmesi mümkün değildir. Zira cinler akli delil ile kesin olarak bilinseydi insanlar bu hususta ihtilaf etmezdi. Buna karşılık cinlerin varlığının Kur'an ve hadislerle sabit olduğunu vurgular.¹²⁵

Râzî cinleri ve şeytanları inkâr edenlerin delillerini üç maddede sıralamıştır. Birinci itiraza göre şayet bu varlıklar kesif cisimler olarak kabul edilirse bizim onları görmemiz gerekirdi. Latif cisimler olması durumunda ise şiddetli rüzgârlar onları parçalar ve ağır işlere güç getiremezlerdi. Bu ikisi de mümkün olmadığına göre cinlerin varlığını kabul etmek doğru değildir. Diğer bir itiraza göre şayet cinler bu âlemde mevcut ise insanlarla birlikte yaşamaları, onlarla dostluk ve düşmanlık kurmaları, bu dostluk vesilesiyle faydaların, düşmanlık sebebiyle ise zararların hasıl olması gerekir. Fakat buna yönelik somut bir iz bulunmamaktadır. Cinlerle uğraşmayı sanat edinenler bu işten

¹²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 657.

¹²⁴ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'im Zerkûr (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/328.

¹²⁵ Bedruddîn eş-Şiblî, *Âkâmü'l-Mercân*, 20.

tövbe edip uzaklaştıklarında aslında onlardan herhangi bir etki görmediklerini itiraf ederler. Dolayısıyla bu durum cinlerin yokluğuna yönelik kuvvetli bir delildir. Başka bir itiraz cinler duyu, haber ya da akıl ile bilinebilir. Oysa biz cinleri ne görüyor ne de işitebiliyoruz. Cinleri gördüğünü ve seslerini duyduğunu söyleyenler ise ruhî yapılarının bozulması yüzünden bazı şeyleri hayal edip onları gördüklerini sanan mecnun ve bunamış yalancılarıdır. Cinlerin varlığının peygamber haberleri ile ispat etmek de doğru değildir. Zira bunların varlığını kabul etmek peygamberlerin nübüvvetini inkara götürür. Şöyle ki bu durumda peygamberlerin mucizelerinin cinler ve şeytanlar yardımıyla gerçekleştiği iddia edilebilir. Örneğin hurma kütüğünün inlemesi cin ve şeytanın ona girmesiyle gerçekleşmiş olabilir. Râzî birinci itirazı, cinlerin cismâniyetten mücerret cevherler olduğunu söyleyerek cevaplamaya çalışmıştır. Buna göre bu cevherler kendilerine benzeyen insan nefisleriyle iletişim kurabilirler. Ayrıca bu latîf cevherler rüzgar gibi kuvvetlerden pekala etkilenebilir. İkincisine cevaben cinler ve insanlar arasındaki düşmanlığı ya da dostluğu herkesin bilmesinin gerekli olmadığını, dolayısıyla her bir varlığın kendi durumunu bilmesinin yeterli olduğunu söylemiştir. Üçüncü itiraza karşı ise cinlerin varlığını gösteren pek çok naklî, hatta aklî delilin bulunduğu zikretmiştir.¹²⁶

Klasik dönemde cinlerin varlığı meselesi, onların ontolojik mahiyeti etrafında incelenirken, çağdaş Müslüman araştırmacılar ise meseleyi daha çok Kur'an'da geçen cin kavramının medlulü ve kimliği üzerinden tartışmışlardır. Örneğin Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'an'da cinler müşrik Arapların inançlarının ifadesi olarak anlatılır. Bu nedenle cinleri, gaybî varlıklar olarak görmez. Diğer yandan bazı ayetlerde cinleri medeni hayattan uzak, çöllerde, dağ başlarında ve ıssız bölgelerde yaşayan vahşi insanlar olarak yorumlar. Ahmed Han bu cin kelimesinin Cahiliye döneminde bu manada kullanıldığını, ne var ki sözlükler sonradan oluşturulduğu için birçok kelimede olduğu gibi cin kelimesinin bu anlamının da kaybolduğunu belirtmiştir. Oysa bazı beyitlerde kelimenin bu manada kullanıldığını zikreder. Ahmed Han bu yorumunu Kur'an ayetlerine de uygulamaya çalışır. Örneğin Zâriyât 51/56 ayetini şöyle tercüme eder: "Bu açıkça şuna delalet ediyor ki, ister şehirde ister dağlarda

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/79-83.

veya ormanlarda oturalım, bizler O'na ibadet etmek için yaratıldık.”¹²⁷ Ahmed Han'ın fikirlerinden etkilenen Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985) de benzer şekilde cinleri dağ ve ormanlarda yaşayan vahşi kabileler olarak yorumlamıştır.¹²⁸

Mevlana Muhammed Ali teorik olarak cinleri “duyularla algılamayan özel varlık sınıfı” ve “belirli insan grubu” şeklinde ikiye ayırır. Fakat birinci gruba dair neredeyse hiçbir açıklama yapmaz. Zira cinlerin zikredildiği her ayeti çeşitli insan sınıflarıyla ilişkilendirerek izah eder. Bu noktada ayetlerin bağlamına göre farklı insan sınıflarıyla ilişkili olarak cinlere “Küfrün ve kötülüğün liderleri”, “müneccim ve kâhinler”, “işlere nüfuz eden zeki ve akıllı adamlar” ve “bir beldede tanınmayan ve bilinmeyen yabancı insanlar” manasını verir. Söz gelimi “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanları düşman kıldık.” (el-En'âm 6/128) ayeti gibi genellikle insan ve cinlere birlikte hitap edilen ayetler birincisine, cinlerin kulak hırsızlığından söz eden ayetler ikincisine, Kur'an'ın bir benzerini getirme noktasında insanlara ve cinlere meydan okuyan ayet üçüncüsüne, Hz. Peygamber'e gelip iman eden ve Hz. Süleyman'ın emrinde çalışılan cinler ise dördüncüsüne misaldir.¹²⁹

Abduh, çağımızda mikroskop vasıtasıyla görülebilen, “mikrop” olarak adlandırılan ve birçok hastalığa neden olan gizli ve canlı cisimlere cin denilebileceği ihtimalinden söz eder. Ona göre bazı hastalıkların sebepleri, gözle görülmeyen bu mikroplardır. Bunlar vücuda sinek, sivrisinek, bit ve pire gibi taşıyıcılarla veya yiyecek, içecek ve hava yoluyla girer. Sonra da vücutta hızla çoğalarak kişide; verem hastalığında akciğerleri, kolerada bağırsakları, vebada ve diğer bulaşıcı hastalıklarda kanı ifsat eder. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber döneminde maddi olarak bunların gerekçesi izah edilemediği için bu tür hastalıklar cinlerle ilişkilendirilmiştir. Oysa bu gün bunların sebebi bilinmektedir. Abduh, الطاعون من وخر الجن “Veba cinlerin dürtmesindendir.” şeklinde bir hadise atıfla bunu desteklemeye çalışır.¹³⁰

¹²⁷ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 85.

¹²⁸ Gulâm Ahmed Pervîz, *Lüğâtü'l-Kur'ân* (Lahor, 1984), 1/447.

¹²⁹ Detaylı bilgi için bk. Soner Aksoy, “Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (2024), 553-574.

¹³⁰ Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 3/81, 8/324. Bu rivayet kaynaklarda şöyle geçer: الطاعون وخر أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة “Veba, düşmanlarınızdan olan cinlerin bir dürtmesidir ve sizin için bir

Muhammed Esed'e göre cin kelimesi Kur'an'da pek çok manada kullanılmıştır. En genel anlamda cinler, mevcut olduğu düşünülen, gerçek veya hayalî, bütün bilinmeyen varlık türlerini bildirir.¹³¹ Bu genel anlam kümesi içerisinde ayetlerdeki cin kelimesine farklı manalar verir. Birincisi görünmeyen tabiatüstü şer ve şeytanî güçlerdir.¹³² Ona göre bu güçler ister gerçek isterse de insan tahayyülünün bir ürünü olsun ilgili ayetlerde insanın bu güçlerin kontrolü altına girdiğinden söz edilir. Ancak o bu görünmez güçlere, insanın içindeki kötülükten yana olan kuvvetler/duygular anlamı verme eğilimindedir. Nitekim cinlerin şerrinden sığınmayı; "kendi kalplerimizin körlüğünden, ihtirasımızdan ve atalarımızdan bize geçen sakat anlayış ve bâtıl değerlerden kaynaklanan şeytanî yönelimler" olarak izah eder.¹³³ Bu noktada o, cinlerin ateşten yaratılmasını onların şerli güçler olması manasında mecaza hamleder.¹³⁴ İkincisi o zamana kadar insanların tanımadığı ve görmediği yabancı kimseler demektir. Hz. Peygamber'e gelip iman edenlerin bu kapsamda olduğunu zikreder.¹³⁵ Üçüncüsü şeytani varlıklarla yakın ilişki kuran ve böylece insanların aklını çelmeye çalışan insanlar manasındadır. Buna şu ayet misaldir: *"Ey cin ve insan topluluğu, içinizden, size ayetlerimi nakleden ve içinde bulunduğunuz şu günün bir zaman olup geleceğini haber vererek sizi korkutan peygamberler gelmedi mi?"* (el-En'âm 6/130).¹³⁶ Dördüncüsü ilk muhatapların bilincinde yer edinmiş efsanevi anlatılardaki temsili bir figürdür. Bu anlatılarda ahlakî ve ruhî hakikatlerin tasvir edilmesi amaçlanır. Hz. Süleyman'ın emrindeki cinleri buna örnek verir.¹³⁷ Esed doğrudan cinlerin ontolojik gerçekliğini reddetme konusunda çekimser davranır. Nitekim bu çekimserliğini, "böyle olguları fark edemememiz ve gözlemleyemememiz, hiçbir şekilde onların varlığını inkâr etmemiz için yeterli bir mazeret olamaz." ifadeleriyle dile getirir. Ancak o daha çok cinlerin insan açısından temsil ettiği dinî ve ahlakî me-

şehadettir." Bk. Celâlüddin Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdis*, thk. Ali Cum'a (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 14/152.

¹³¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1045.

¹³² Esed, *Kur'an Mesajı*, 324.

¹³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1486.

¹³⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1495.

¹³⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1374.

¹³⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 325.

¹³⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1497.

sajlara yoğunlaşır.¹³⁸ Bu bağlamda Kur'an'da cinlerin konuşmasını, doğru ile eğriyi ayırt etme bilincine ulaşmaya kararlı bir akla sunulan temsili bir anlatı olarak görür.¹³⁹ Keza Hz. Süleyman'ın emrindeki cinleri Kur'an'da cinlerin kişileştirilerek anlatılmasına örnek verir.¹⁴⁰

Netice itibariyle cinler, geleneksel anlayışa göre sorumluluk, iman, küfür, hatta toplumsal çeşitlilik gibi insanla benzer niteliklere sahip gaybî bir varlık sınıfı olarak görülürken çağdaş dönemde yenilikçi İslam düşünürleri tarafından modern bilimin ve rasyonel düşüncenin ışığında izah edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Kur'an ayetlerinde zikri geçen cinlere farklı anlamlar yüklenmiştir. Klasik ve modern dönemde cinlere yönelik yaklaşımların belirgin bir şekilde birbirinden ayrılması iki dönemin tabiat felsefesi, evren tasavvuru, yerleşik kültürü, kozmolojik anlayışı ve dünya görüşü arasındaki farklılıklara atıfla açıklanmıştır. Buradan hareketle klasik dönemdeki cin algısını mitolojik evren ve dünya tasavvurunun bir uzantısı olarak gören bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre Kur'an'daki cinlerle ilgili anlatılar, mitolojik unsurlardan arındırılarak modern bilimin verileriyle uyumlu, sahici ve gerçekçi bir varlık/evren tasavvuru üzerine yeni bir din dili inşa edilmelidir.¹⁴¹ Bu açıdan cinlerle ilgili çağdaş dönemde ortaya konulan görüşler, yeni bir din dilinin inşa sürecinin bir parçası ve bu din dili çerçevesinde cinleri yeniden ifaden-dirme çabası olarak görülebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Geleneksel anlayışa göre mahiyetleri itibariyle bazı tartışmalar olsa da melekler, şeytanlar ve cinler üç farklı gaybî sınıftır. Bu gaybî varlıklar irade ve şuur sahibi ontolojik şahsiyetler olarak kabul edilmiştir. Fakat gerek klasik gerekse de modern dönemde bu varlıkları genel kabulün dışında yorumlayan anlayışlar da mevcuttur. Bu anlayışın klasik dönemdeki en güçlü temsilcileri İbn Sînâ gibi İslam filozofları iken modern dönemde ise Seyyid Ahmed Han, Mevlana Muhammed Ali, Muhammed Abduh, Muhammed Esed gibi yenilikçi İslam düşünürleridir. Bununla birlikte klasik dönemde İslam filozofları bu

¹³⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1496.

¹³⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1377.

¹⁴⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 922.

¹⁴¹ Mardin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, 626.

gaybî varlıkları dönemin kozmoloji ve bilim anlayışına uygun bir şekilde yorumlarken, günümüzde yapılan yorumlarda ise modern bilimle ortaya çıkan pozitivizm, natüralizm ve materyalizm düşüncelerin etkisi görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında her iki yaklaşımda gaybî varlıklar, dönemsel hâkim bilimsel düşüncenin kabullerine uygun bir şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla her ne kadar bazı sünî âlimler tarafından bir inkâr olarak değerlendirilse de bu çabalar, gaybî varlıkları mutlak olarak reddetme eğilimine değil, anlamlı kılma gayretine dayanmaktadır. Diğer yandan hâkim kabulün dışındaki yorumlar tek tip olmamakla beraber bu yorumlarda cin ve şeytan sınıfına nispetle meleklerle yönelik daha güçlü gerçeklik anlayışının hâkim olduğu fark edilmektedir. Cinler ve şeytanların aksine meleklerin Allah'ın iradesini icra etmeleri açısından tekvini güce sahip olduğu ve vahyin peygamberlere bir melek tarafından indirildiği yönündeki güçlü inanç bunun önemli bir nedeni olarak görülebilir.

Kur'an'da gaybî varlıkların muhataplara "ahlakî ve inşâî", "ontolojik ve epistemolojik" olmak üzere birbirine eklemlenen ve birbirini tamamlayan bütüncül iki perspektifle sunulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar hakkında konuşan ve farklı anlam arayışlarına giden bütün klasik ve çağdaş düşünürler bu varlıkların insan ya da toplumların zihinsel ve ruhsal gelişimi üzerindeki ahlakî ve inşâî/yapılandırıcı etkisine az ya da çok dikkat çeker. Kur'an'ın da çoğu yerde önelediği ana mesaj birey üzerindeki bu ahlakî ve inşâî perspektiftir. Buna karşılık geleneksel anlayış tarafından bu varlıkların ontolojik bir şahsiyetinin olduğu konusunda ısrar edilmesi, İbn Teymiyye gibi bazı isimlerin aksi görüşleri küfür, inkâr ya da sapma olarak değerlendirmesi kanaatimizce sadece gaybî bir varlığın ispatı çabasından ibaret değildir. Dahası bu kabul, hem dinin ve Kur'an'ın anlaşılması bağlamında metodolojik temellere hem de içinde bulunulan bu âlemin dışında gayb âleminin varlığının imkân ve gerçekliğine dayanır.

Temel metodolojik sorun, Kur'an'daki bu varlıkların bilhassa gerçekliğine işaret eden anlatıların herhangi bir usul geliştirmeden yüzeysel ve sığ bir yaklaşımla temsil ve mecaz kabilinden görülmesi; Kur'an lafızlarının otoritesinin zayıflamasına, hakikat ve mecaz arasındaki ayrımın belirsizleşmesine, önü alınamaz ve keyfî anlam farklılıklarının ortaya çıkmasına ve böylece anlamın buharlaşmasına kapı aralamasıdır. Dolayısıyla Kur'an'daki gaybî var-

lıklarla ilgili anlatılara dair farklı anlam arayışlarına gidenlerin aşmaları gereken ana sorunlardan biri, takip edilen yöntemin belirlenmesidir. Özellikle de Kur'an'ın bütününde anlam buharlaşmalarının ve kaymalarının önüne geçmek için gaybî varlıklarla ilgili anlatıların yorumlanmasında sıklıkla başvuru- lan mecaz ve temsil anlayışlarının sağlam bir metodolojik temele oturtturul- ması gerekmektedir.

Kur'an'daki gaybî varlıklara dair anlatılar, son derece güçlü ahlakî ve inşâî vurgular içermekle birlikte, şahadet âleminin ötesinde aşkın bir gerçekli- ğin ve varlık alanının epistemolojik dayanağını oluşturduğu için genel itiba- riyle sünnî müfessirler tarafından bu varlıklar ısrarla ontolojik şahsiyet olarak görülmüştür. Buna göre Allah Kur'an'da melek, cin ve şeytandan sadece bir şekilde insanın ilişkili olduğu ahlakî bir gerçeklik ya da varlıklardan bir varlık olarak bahsetmemekte, bunun ötesinde bu varlıklarla gayb âlemini inşa et- mektedir. Bundan mütevellit bu varlıkları, aşırı soyutlayarak zihnî bir mef- huma veya soyut bir ilkeye dönüştüren ya da cismânileştirerek belli bir surete indirgeyen yaklaşımlar, bu varlıkların ontolojik ve epistemolojik işlevini ve temelini önemli oranda zayıflatmaktadır. Bu nedenle âlimler, söz gelimi me- leklerin inkârının, nübüvvetin ve vahyin inkârını da doğuracağına dikkat çekmiştir. Keza meleklerin, salt tabiat kanunu olarak görülmesi bu kanunlar- daki Allah'ın şuurlu iradesini perdeleyerek bunları mekanik bir sebebe dö- nüştürmekte ve bir noktada Allah'ı ve O'nun varlığa müdahalesini de inkara götürebilmektedir. Dolayısıyla Muhammed Abduh'un iddiasının aksine me- leklerin din dilinde "melek" fizikte ise "tabiat gücü ya da kanunu" olarak tanımlanması sadece bir isimlendirmeden ibaret değil, çok daha derin teolojik, ontolojik ve epistemolojik bir farklılığı yansıtmaktadır. Bu derin farklılık, şey- tanı insanın kötülükten yana eğilimleri olarak gören ile kötülüğün ontolojik kökeni olarak gören arasında da geçerlidir. Diğer yandan bu ontolojik ve epistemolojik perspektifin bir şekilde ihlal ve ihmal edilmesi, Kur'an'ın haber verdiği melek, cin ve şeytan gibi gaybî hakikatlerin insan için ifade ettiği ahlâkî anlamı ve işlevi de zayıflatabilmektedir. Zira bu varlıkların etki ve an- lamı insanın tercih, duygu ve düşüncelerine indirgendiğinde inanç ile ahlak arasındaki bağ gevşemekte, böylece insanın iyi ve kötüye dair kriterleri nesnel olmaktan çıkarak öznel bir niteliğe dönüşmektedir. Oysa mutlak iyilik ve kö- tülüğün nesnel gerçekliğinden söz edilmesi için ontolojik bir kökene dayan-

ması gerekmektedir ki Kur'an'da bu gerçeklik melek ve şeytan olarak karşılık bulmaktadır. Bu noktada insanın gaybî boyuttaki müteakabili olarak sunulan cinler, metafizik inşasının önemli araçlarından biri olsa da insanın ruhani boyuttaki gerçekliğini ve iç dünyasındaki iyilik ve kötülüğe dair tercih ve çeşitliliği yansıtan bir muhtevaya sahip olabilir.

Modern dönemde metafiziğe/gayba dair idrak ve tasavvurun fizik/şahadet âlemi karşısında zayıflaması, gaybî varlıkların fiziksel/şahadet âlemindeki olgulara ve maddelere referansla açıklama eğilimini ve bu yönde yeni bir din dilinin inşa edilmesi düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Kanaatimizce bu sadece basit düzeyde din dilinin değişmesine yönelik bir öneriyi değil, varlık tasavvurunun dönüşümüne dair bir teklifi de içermektedir. Zira bu teklif Kur'an'ın gayb âlemi olarak ortaya koyduğu varlık alanının içini boşaltmakta ve insanı fizik âlemine hapsedmektedir. Oysa dinin kaynağı ve insanın nihâî durağı gaybdır. Dolayısıyla söz gelimi meleğin yeni bir din dili inşa edilerek tabiat kanunları olarak isimlendirilmesi, gayb âlemine yönelik idraki zayıflatmakta, insanın gayb ile olan irtibatını zedelemekte ve böylece aşkın olanı içkin olana indirgemektedir. Bu minvalde Abdurrahman'ın melekleri tabiat kanunları olarak yorumlamasına dair Mustafâ Sabrî Efendi'nin (ö. 1954) şu değerlendirmesi son derece manidardır: "Üstat bu yorumuyla dindar olmayanları dine yakınlaştırmak istedi. Fakat dindarları, dindar olmayanlara yakınlaştırdığını unuttu."¹⁴²

Kanaatimizce Kur'an'daki gaybî varlıklara dair bir tasavvur oluşturulurken Kur'an'ın belirlemiş olduğu çerçevede ahlakî ve metafiziksel bütünlük dikkate alınmalıdır. Zira gaybî varlıkların salt metafiziksel bir şahsiyet olarak görülüp tarihsel, mitolojik veya kültürel kabullerin etkisiyle yorumlanması, Kur'an'ın onlar üzerinden hedeflediği insanın düşünce ve fiillerine yönelik ahlakî ve yönlendirici boyutu gölgede bırakabilir. Çünkü Kur'an melek, şeytan ve cin gibi varlıklardan, sadece gaybî ve ontolojik bir bilgilendirmede bulunmak amacıyla değil, insanın sorumluluk bilincini diri tutan, iyilik ve kötülükle mücadelesine yön veren, varoluşunu aşkın/gaybî bir bağlama yerleştiren bir muhtevada söz eder. Diğer yandan bu varlıkların ontolojik statüsünün

¹⁴² Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu ve Menâhucuhû fi'l-'Asri'l-Hadîs* (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2016), 2/86.

de ihlal edilmemesi gerekir. Zira gaybî varlıkların yalnızca işlevsel düzlemde ele alınması, insanın aşkınla kurduğu bağı, gayb tasavvurunu ve idrakini zedelemekte; gayb âlemini dünyevi tecrübelerle, kişisel yönelimlere, kültürel ve tarihsel kabullere hapsetmektedir. Sonuç olarak Kur'an'daki gaybî varlıklara dair inşa edilecek tasavvuru salt tarihsel, ontolojik veya sembolik yaklaşımlarla sınırlamak yerine, Kur'an'ın sunduğu ahlâkî ve metafiziksel bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekir.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu ve Menâhicuhû fi'l-'Asri'l-Hadîs*. 3 Cilt. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2016.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2012.
- Ahmed Hân, Seyyid. *Tefsîru'l-Kur'an ve hüve'l-Hüdâ ve'l-Furkân*. 2 Cilt. Lahore: Matba'a Fakîr Hâcim, ts.
- Akgün, Tuncay. "Meşşâi Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016), 235-258.
- Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habecisidir -İnşâî Bir Okuma-* İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Aksoy, Soner. "Mevlânâ Muhammed Ali'nin Düşünce ve Yorum Pratiği Açısından Cinlere Yaklaşımı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (2024), 553-574. <https://doi.org/10.52637/kiid.1508006>
- Albayrak, Halis. "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma". *Din Dilinde Gayb*. 119-157. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001.
- Arpaguş K, Hatice. "Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı". *Tevilat* 3/1 (2022), 133-161. <https://doi.org/10.53352/tevilat.1119151>
- Ashshiddieqi, Muhammad Naufal- Elwafa, Muhammad Rofi. "The Qur'an as a Treatise on Revelation: A Hermeneutical Analysis of the Concept of Re-

velation by Fazlur Rahman and Abdullah Saeed", *Ishraqi* 25/1 (2025), 257-272. <https://doi.org/10.23917/ishraqi.v24i1.10505>

Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Bedruddin eş-Şiblî, Ebû Abdullâh. *Âkâmü'l-Mercân fî ahkâmi'l-Cân*. thk. İbrâhîm Muhammed el-Cemel. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.

Beğavî, el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâşi'l-'Arabî, 1420.

Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bursevî, İsmâil Hakkî. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Dâru'l-Fikr: Beyrut, ts.

Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'ı Kerim'e Göre Melek, Cin, Şeytan*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2020.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Muhammed b. Ali es-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983.

Çelebi, İlyas. "Kur'ân-ı Kerim Perspektifinden İnsan Ötesi Varlıklarda Sorumluluk Bilinci". *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. Bedreddin Çetiner. 435-452. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Derveze, İzzet. *Kuran'a Göre Hz. Muhammedin Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Dindi, Korkut. "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 79-96. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015.

Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30.

Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

- Dye, Guillaume. "Demons, Jinn and Figures of Evil in the Qur'ân". *Islam on the Margins*. ed. Robert Haug - Steven Judd. 124-146. Leiden: Brill, 2022.
- Ebü Şühbe, Muhammed. *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Eraslan, Yunus. "İslam Filozoflarında Melek İnancı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 167-190. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.891491>
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Na'im Zerzûr. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Fatîş, Emrullah. "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 785-806. <https://doi.org/10.18317/kader.77689>
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. thk. Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abduselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1990.
- İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul:

Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *en-Nübüvvât*. thk. Abdülazîz b. Sâlih ed-Dûyân. 2 Cilt. Suud: Edvâu's-Selef, 2000.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *er-Redd 'ala'l-Mantikiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1985.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1994.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.

Jawaid, Mahmood. *Secrets of Angels, Demons, Satan and Jinns - Decoding their Nature through Quran and Science*. InstantPublisher.com, 2006.

Karaosman, Muhammet. "Kur'ân'da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 79-92. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1335344>

Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Bir Konusu Olarak Melekler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2023.

Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

Laughlin, Vivian A. "A Brief Overview of al Jinn within Islamic Cosmology and Religiosity". *Journal of Adventist Mission Studies* 11/1 (2015), 67-78. <https://dx.doi.org/10.32597/jams/vol11/iss1/9/>

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2005.

- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merdin, Saadetin. *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Mesûd, Mihâil. *el-Esâtîr ve'l-Mu'tekadâtü'l-Arabiyye kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1994.
- Muhammad Ali, Mevlana. *The Holy Qur'ân Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary (Revised Edition)*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1973.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1955.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn. *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*. thk. Şeyh Zeke-riyyâ Umeyrâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1416.
- Pervîz, Gulâm Ahmed. *Lüğâtü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Lahor, 1984.
- Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rızâ, M. Reşid. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys, *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1996.
- Sıddîk Hân, Muhammed. *Fethu'l-beyân fî mekâsıdı'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Câmi'u'l-Ehâdîs*. thk. Ali Cum'a. 41 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

- Taftâzânî, Sa'düddîn. *el-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tarafî, Kâmil Abd Ali. *el-Cinn ve's-Şeyâtîn fî el-Kur'ânî el-Kerîm – Dirâsetun İlmiyye ve Târîhiyye*. Irak: 2012.
- Tehânavî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslı Boyutları". *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkapları Varlık Bilgi İnsan*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 279-324. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Tuncer, Mustafa. *Kur'an'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *et-Tefsîru'l-Basît*. 25 Cilt. Suud: 'Imâdetü'l-Bahsî'l-İslâmî, 1430.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 9-21.
- Yılan, M. Abdulkadir. *Fazlur Rahman'ın Vahiy Analayışı*. Çorum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.