



Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi

Yaşar DÜZENLİ*

Özet:

Kur'an-ı Kerim, miladi 610 yılında inmeye başlamış; Hicaz bölgesinde, Mekke ve Medine merkezli olmak üzere, 23 yıllık zaman diliminde, belirli periyotlarla, aşamalı olarak, kendisine kulak veren insanlar için bir dünya görüşü oluşturacak çerçevede iniş sürecini tamamlamış, bu hedefini gerçekleştirmek için ilk muhatap toplumun dil, inanç, folklor ve her türlü zihni ve tarihsel malzemesini kullanmaktan çekinmemiştir. Zira ilgili muhataba, hedeflenen mesajın ulaştırılması ve karşılıklı anlama ve anlaşma süreçlerinin başlatılabilmesinin insan açısından bilinen başka bir yolu da görünmemektedir. Bu bağlamda, ilk muhatap toplum olan Mekke müşriklerinin, sahih bir Allah inancının ifadesi olan tevhit düşüncesinin önünde engelleyici bir rol oynayan temel inançlarından birisi de, yarı ilah mevkiinde konumlandırılan cin ve bunların gabya dair bilgi aşırımları inancıdır. Bu makalede, özellikle Kur'an'ın bir vahiy eseri olarak Hz. Peygamber'e gelişinin kabulünü mümkün kılmayan bu inancın giderilmesinin tedrici bir yol ve üslupla gerçekleştirildiğinin bir örneği olarak "istirâku's-sem'/cinlerin kulak hırsızlığı" konusunu ele alan ayetler analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tedricilik, Haber, Cin, Kulak Hırsızlığı

* * *

GİRİŞ

Kur'an'da, kendisinin Allah tarafından indirilmiş bir kitap olduğu(56/80; 46/2), Peygamberin uydurmadığı (10/15), bilfarz ona peygamberin kendinden bir şeyler katacak olmuş olsaydı, sıkıca

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yduzenli@istanbul.edu.tr.

yakalanıp, şah damarından kesileceğini (69/44-47), ona önünden ve arkasından hiçbir batılın yaklaşmadığı (41/42), her türlü şeytani tuzak ve yollardan uzak olduğu vurgusu önemli bir yer tutar. Bu vurgularla Kur'ân'ın, hiçbir beşeri müdahaleye maruz kalmadığı anlatılmak istendiği aşikârdır. Bu doğrultuda kendisinden söz edilen hususlardan birisi de, *kulak hırsızlığı* olarak adlandırılabilir; bir kısım cin taifesinin, Mele-i A'lâ olarak nitelendirilen, Allah'ın meleklerle bir bakıma istişare yaparak, özel konuların görüşmesi esnasında, gizli bir yolla oradan bilgi aşırarak, yeryüzünde bir şekilde ilişkili olduğu bazı özel şahıslara aktardığı, cahiliye toplumunun *şîr-şair-mecnun-kâhin* kavramları etrafında oluşturduğu inançlarıdır. Bu tür inançların, hem vahyin ismetine, hem de tevhit akidesine ne derecede hâle getirdiği izahıta varestedir. Bilindiği gibi insanın sahip olduğu her bir inancın, onun bireysel ve sosyal hayatında derin izleri bulunmaktadır. İnsanın yapıp-ettikleri gerçekte, inandıklarının dışarıya yansımalarıdır. Bundan dolayı, nüzul öncesi Mekke toplumunun hem bireysel ve sosyal hayatlarında, hem de metafizik algılarında önemli etkileri olan bu *cin* inancı, Kur'ân'ın nüzul sürecinde takip ettiği usul ve üslup doğrultusunda konu edinilmiş ve vahyin ana hedefleri doğrultusunda kullanılmıştır. Değilse eğer, cin konusu Kur'ân'ın insanlığa iletmek istediği mesajın temel amaçları arasında değildir.¹

Bu makalede dikkat çekmek istediğimiz hususlardan birisi, cinlerle; özellikle onların kulak hırsızlığı olarak nitelenen (*istirâku's-sem'*) tutumlarıyla ilgili olarak Kur'ân'da anlatılan hususların haber formatında anlatılmış olmasıdır. Bu tarz bir anlatımın, özellikle ilahi kelimada yer alması, okuyucuyu ilgili habere inanmak, ya da inanmamak konumunda tutmaktadır. Çünkü burada inanmış bir insan açısından oluşan algı, bu açıklamaların ilahi bir haber olduğu ve dolayısıyla ifade edildiği gibi inanılması gerektiğidir. Bundan dolayı, cin ve onların yaptığı düşünülen kulak hırsızlığı konusunun haber formu açısından incelenmesinin ve dil ve üslup açısından neye tekabül ettiğinin tartışılmasının gerekli olduğu düşüncesinden hareketle, Arap dilinde haber kavramı ve kullanımı hakkında bir ön bilgi verilecektir.

Ancak bir zihniyet değişimi gerçekleştiren Kur'ân'ın nüzul seyrini dikkate aldığımızda, değişimin tüm alanlarında tedrici/aşamalı bir yolun izlendiğini ve buna bağlı olarak kullanılan dille değiştirici ve dönüştürücü bir sürecin takip edildiğini görürüz. Değişimin önce düşünce ve inanç temelli, sonra da ameli ve ahlaki bir zeminde gerçekleştiğini dikkate

¹ Derveze, *İzzet, et-Tefstru'l-Hadîs*, 2008, Tunus, 1,178.



aldığımız da, karşımıza tedricilikten kaynaklanan dönüşüm sürecinin tüm enstrümanlarının aynı metinde bulunması, sürecin dolaylı muhatapları açısından bir problem olarak görülmüştür. Bu problemin çözümüne yönelik geliştirilen ve sadece *ahkâma* tahsis edilerek *nesh* olarak isimlendirilen teorinin, bize göre sorunu çözmekten öte, son derece ciddi başka problemleri doğurduğu müsellemdir. Bu sebeple, tedricilikten kaynaklanan ve oluşturulan nesh teorisiyle çözüme kavuşturulmayı düşünülen konuların, ancak kendi doğal süreçlerinde ve bütünün içerisinde bütünlükcü bir perspektifle yaklaşılarak anlaşılabilceği düşüncesinde hareketle, nesh konusuna ve onun oturduğu zemin olarak göz ardı edildiği tedricilikle ilişkisine temas edilmesinin, ele aldığımız cinler ve onların kulak hırsızlığı konusunun anlaşılması bakımından önemli görülmektedir.

A-HABER VE TEDRİCİLİK

1) Haber Nedir?

H b r harflerinden türeyen hemen tüm kelimeler, herhangi bir şeyden, o şey ne ise o olarak bilgi sahibi olmak, bilgilenmek, künhüne vakıf olmak, haberdar olmak, üzerinde durulan şeyin gerçeğinin ortaya çıkması anlamlarında yoğunlaşmaktadır. 'Önemli bilgi' de haber kelimesinin anlamları arasındadır. *Habîr*, 'işin gerçeğini bilen' demektir. Bu anlamda mutlak *Hâbîr* sadece Allâh'tır. Çünkü olmuş ve olacak her şeyin gerçek mahiyetini vasıtasız olarak sadece O bilir.² *Hubr*, insanın bir takım tecrübelerle gerçek karakterinin ortaya çıkması anlamındadır. *Habr* ise, su kaynağı demektir. Kelime *hubâr* veya *habâr* kalıbı ile kullanıldığı zaman, yumuşak toprak anlamına gelir. *Mekânun Habirun* denildiğinde, içerisinde bolca su, yeşil ve ağaç bulunan yer kastedilir. Yumuşak toprakla haber arasındaki ilişki, etkileme ve etkilenme çerçevesindedir. *Mahber*, görüntünün zıddı demektir. *Hubra* ise kişinin herhangi yiyecek bir şeyden nasibi, payı demektir.³ Asım Efendi *haber* kelimesi için Türkçe karşılık olarak *salık* tabirini kullanmıştır.⁴ Başka bir tanıma göre haber, bir olay, bir olgu üzerine edinilen bilgi, salık demektir.⁵ Haber lafzında dikkate değer durum, onun herhangi bir nesneye dair, muhatabın, ya daha önce hiç bilmediği bir hususa dair bilgilendirilmesi, ya da bildiği fakat göz ardı ettiği bir bilgi üzerinden bir başka konuya dair bilgi sahibi kılınması,

² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts., IV, 226.

³ Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâî), Dâru'l-Hicre, 1409 h., IV, 258; İbnu Faris, *Mucem*, II, 239-240; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, (thk. Emil Bedi Yakub - Muhammed Nebil Tarîfî), Beyrut, 1999, II, 299-300.

⁴ Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1276, I, 833.

⁵ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1998, I, 919.



dolayısıyla kendisinde var olan bilginin bir araç kılınması, böylece bir etkileşimin sağlanması hedeflenmektedir.

Bir edebiyat kavramı olarak haber için değişik tanımlar yapılmıştır: *Mahiyeti itibariyle doğrulanma ve yanlışlanma imkânı olan bilgi, tasdik etmeye ve yalanlamaya ihtimali olan söz, işiten için kendisinde olmayan bir şeyi ifade eden sözdür.*⁶ Bir başka tanımlamaya göre ise *haber*, muhatapın herhangi bir şeyin oluşunu ya geçmişte, ya gelecekte ya da sürekli bir zaman diliminde ifade etmesidir.⁷ Bu tanıma göre haberi anlamlı kılan zaman olgusudur.

İbnu Faris'in de dediği gibi, hemen hemen bütünüyle dil uzmanları *haber* terimi için, *bildirmek* anlamı üzerinde yoğunlaşırken, edebiyat açısından kavram olarak yaklaşanlar ise, mahiyetine yönelik bir perspektif geliştirerek, *yalanlanma ve doğrulanma* ihtimalinden hareketle tanımlama cihetine gitmişlerdir.

Daha sonra gelen edebiyatçılar ise, reddetme ve ispat etme açısından yaklaşarak, haberi vakiya uygunluğu çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Buna göre vâkıû/reel gerçeklik, verilen haberin bu gerçekliğe uygunluğu açısından hakem tayin edilmektedir.⁸

2) Haberin Kısımları

a) Mahiyeti İtibariyle

Mahiyeti itibariyle haber üç kısma ayrılmaktadır:

aa) Haber-i İbtidâî

Muhatap tarafından ilk kez duyulan haberdir. Bundan dolayı da haberin naklediliş formatında, cümleyi güçlendirmek için herhangi bir tekit edatna yer verilmez. Çünkü muhatap, haberin içeriğine dair herhangi bir ön yargı ve bilgiye sahip değildir.

ab) Haber-i Talebî

Muhatabın işittiğinde, sıhhati ve doğruluğu noktasında şüphelendiği, güvenemediği haberdir.

⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl İlâ Tahkiki İlmi'l-Usul*, (thk. M. Said el-Bedri), Beyrut, 1995, 83-84; Matlub, Ahmed, *Mucemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Beyrut, 1996, s. 478; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, İstanbul, 1973, s. 49.

⁷ Matlub, Ahmed, *Mucemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, s. 478.

⁸ Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, II, 254; Matlub, Ahmed, *Mucemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, s. 478.



ac) Haber-i İnkârî

Duyduğu zaman muhatabın hemen reddettiği, kabul etmediği, bu yüzden de, haberin formatında birçok güçlendirici tekit edatının bulunmasına ihtiyaç duyulan haberdur. Bu çerçevede haberin güçlendirilmesi için, *inne, enne, keenne, lâkinne, lâmu'l-ibtidâ, fasl* vb. gibi edatlar kullanılır.⁹

b) Maksadı İtibariyle

Edebiyatçılar her haber için iki temel maksat ve hedef bulunduğunu belirtirler.

ba) Fâide-i Haber

Haberin kısımları bölümünde geçtiği gibi, bazı haberler muhatap tarafından ilk kez duyulur ve onun açısından salt bilgi elde etmek maksadının ötesinde bir anlam ifade etmez. Haberi iletenin de hedefi, bir bilginin ulaştırılmasıdır. Haber son derece yalındır. Hedefi bilgidir. Bu hedefin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi muhatap ile mütekellimin karşılıklı ilişkilerine bağlıdır. Özellikle mütekellimin muhatap tarafından güvenilir bulunup bulunmaması önemlidir *Fâide-i haber* ki, doğrudan dinleyen için bir bilgi sunan haberdur. Buna göre muhatap kendisine sunulan bilgiden daha önceleri haberdur değildir. İlk karşılaştığı ve nihayetinde öğrenme açısından bir kazanım elde ettiği bu tür haberler, faide-i haber olarak isimlendirilirler.

bb) Lâzım-ı Fâide-i Haber

İkincisi ise, *lâzım-ı fâide-i haber*dir. Buna göre verilen haberdurden maksat, ilk kez bir bilgiyi haber vermek değil, daha önceden bilinen bir bilgi üzerinden bir başka ders vermektir. Bahis konusu edilen haber çoğunlukla, ifade edilen cümlenin zahirine muhalif olarak bir başka hususu ortaya koymak hedefine matuftur. Örneğin, "İmtihanlar Haziranda başlar" sözü imtihanların ne zaman başladığını bilmeyen birisi için söylenecek olursa, bu bir bilgiyi ortaya koyar ki, buna *fâide-i haber* denir. Fakat bu söz, imtihanların Haziranda olacağını bilen bir öğrenciye söylenecek olursa, o takdirde maksat bir bilgi ortaya koymak değil, çalışmaya teşvik kabilinden olacağı için buna da *lâzım-ı fâide-i haber* denmiştir.¹⁰

⁹ Matlub, Ahmed, *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavveruhâ*, s. 479.

¹⁰ Matlub, Ahmed, *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavveruhâ*, s. 479; Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 49.



3) Tedricilik Ne Demektir?

Tedric kelimesi *d r c* harflerinden meydana gelen ve *tef'îl* kalıbından türetilen bir mastardır. *D r c* kökü, bir şeyin geçip gitmesi, bir şeyin bir başka şeyin içine nüfuz etmesi, kendine ait bir yolla gitmesi anlamında odaklanmaktadır. *Derece'r-raculu* denildiğinde, kişinin bu dünyadan hiçbir nesil bırakmadan çekip gitmesi, *derece's-sabiyyu* denildiğinde ise, çocuğun kendine mahsus bir tarzla yürümesi kastedilmektedir.¹¹ Kök anlamından hareketle kelime iki özellik dikkati çekmektedir: Birincisi, akıntı halinde de olsa bir seyir, hareket ve yürüyüş. İkincisi ise, bu hareketin kendine mahsus bir yolla gerçekleşmiş olmasıdır. Ayrıca bu yürüyüşün bir yerden başka bir yere olduğu, dolayısıyla başlangıç ve bitiş noktalarının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Tedric ise, kendisinin türetildiği veznin de ifade ettiği gibi; çıkış yeri ve ulaşmak istediği hedefi belli olan bir yürüyüşün, kendine mahsus olarak izlediği yolunu planlı bir şekilde, aşamalı ve süreli olarak, aynı zamanda bir kez değil, tekraren gerçekleştirmesidir. *Derece* ise, bu yürüyüş esasında uğranılan her bir menzil ve aşama demektir.¹²

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim Allâh'tan insana, kendine mahsus bir yolla, belirli bir maksadı gerçekleştirmek üzere süreç dâhilinde tekraren gerçekleştirilmiş ilahi bir hitaptır. Bu aynı zamanda, ilahi irade ve müdahalenin tarihe yapmış olduğu bir yolculuk olarak da görülebilir. Elbette kelâm olarak; muhataba iletilmek üzere kendine mahsus bir yolla peygambere ilkâ edilen anlam bütünü Allâh'a ait olmakla beraber, bu kelâmın nüzulüne zemin teşkil eden sosyal çevre faktörleri de, anlamın kalıba dönüşmesi ve çeşitlenmesi hususunda belirleyici değilse bile, her halükarda etkileyici olmuştur. Nüzul sebebi olarak bilinen; bir kısım ayetlerin inişine sebep olan soru ve yaşanmış olaylar, ilgili konuyla alakalı olarak inen ayetlerin asgari olarak lafız yapılarının ve bu bağlamda kullanılan terim, kavram ve tasvirlerin mahallî bir karakter kazanmasını doğurmuştur.

İlahi rehberliğin beşerî ve aynı oranda mahallî bir dille kalıba girmesi, pek tabii olarak kalıbına girdiği toplumun dilinin oluşmasını sağlayan yöresel inanç, adet, gelenek, folklor ve kültürel kodlarını da bağrında taşıması anlamına gelmektedir. Çünkü dil, bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olarak müşterek söz işaretlerini kullanmalarından meydana gelen bir sistemdir. Bu sosyal bir olgudur. Herhangi bir dil, o dili kullanan millete özgü bir sembolik sistemdir ki, isteğini anlatmak

¹¹ İbnü Faris, *Mucem*, II, 275; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 464-465.

¹² İsfahânî, *Ragıb, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (thk. M. Halil Aytânî), Beyrut, 1998, s. 174.



isteyen toplum üyesi, buna başvurmak zorunda kalır.¹³ Her toplumun kendisine ait bir dili bulunmaktadır ve dil ile toplum, toplumun hayata ilişkin oluşturduğu anlam örgüsü arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir halkın bütün hayatı, özellikle kendine has düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlaki değerlerini içine alan kültür ve düşünce sahası, kullanılan dilde saklıdır. Her dil, bünyesinde, içinde geliştiği kültür sahasının geçmişteki tecrübesini saklar.¹⁴

İşte bu aşamada Kur'ân, mesajının ve en temel de kendi dünya görüşünün aktarılması esnasında, hem kullandığı dilin terimlerini kavramlaştırırken kendine mahsus bir tedricilik takip etmiş, hem de, itikadi, ameli ve ahlaki ilkelerinin ortaya konmasında kullandığı üslubuna paralel olarak aşamalı bir yol izlemiştir. Yani, toplumda var olan ve fakat kendi dünya görüşüyle paralellik arz etmeyen bir takım dini nitelikli anlayış ve davranışların tashihini de, kendine mahsus bir ifade tarzı ve süreç dâhilinde gerçekleştirmiştir.

İşte, temelde tedrici bir süreç olan bu durumun, özellikle usule dair kaynaklarımızda anlaşılması ve anlamlandırılması çerçevesinde tartışması, çoğunlukla *nâsîh-mensuh* konusu içerisinde olmuştur. Bilhassa neshe verilen anlamı da dikkate aldığımızda, kanaatimize göre bu anlama ve yaklaşım tarzı pek isabetli görünmemektedir. Bu münasebetle kısaca *neshe* değinmenin de yararlı olacağını düşünmekteyiz.

4) Nesh ve Tedricilik İlişkisi

Tefsir Usulü kaynaklarının Kur'ân ilimleri (Ulûmu'l-Kur'ân) ile ilgili bölümlerinde Nâsîh-Mensûh alt başlığı ile bir konuya yer vermek hemen hemen bir gelenek haline gelmiştir. Neshin tanımı, kısımları, taraftarları, muhalifleri ve mensûh ayetler çerçevesinde "nesh" konusu incelenir. Neshin, *şer'î bir hükmün daha sonra gelen bir başka şer'î hükümlerle ortadan kaldırılması* olarak tanımlanması özellikle usulcüler arasında yaygın bir anlayışı ortaya koymaktadır.¹⁵ Bir başka tanıma göre ise nesh, *şer'î bir hükmün süresinin bittiğinin beyan edilmesidir*.¹⁶ Ne var ki bu tanım, üzerinde ittifak edilen bir tanım değildir. Belki neshin kavramsal bir hüviyet kazanmasından sonra tanımı bu şekilde yapılmış olsa da, özellikle ilk dönem İslam âlimleri nesh kavramını farklı şekillerde de

¹³ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts., s. 174.

¹⁴ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara, 1982, s. 47.

¹⁵ Hudarî, Muhammed, *Kitâbu Usûlî'l-Fıkıh*, Mısır, 1329, s. 301.

¹⁶ Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Amman, 1987, s. 39; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli libni'l-Melek*, İstanbul, ts., s. 242; İbnu Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I, 475.



tanımlamışlardır. Örneğin onlar, mutlakın takyid edilmesine, âmın tahsisine, müphem ve mücmelin beyanını da nesh olarak tanımlamışlardır.¹⁷ Nitekim bu doğrultuda neshi, *lafzın hükmünü bazı zamanlara ait kılmak* şeklinde tanımlayanlar da vardır.¹⁸ Bu tanımlamaların çıkış ve karar kıldığı nokta şurasıdır: Hüküm ifade eden şer'î bir emrin içten ve samimi olarak uygulanmasını sağlamak bakımından, fert ve toplumu bu doğrultuda belirli bir olgunluğa erdirmek için sosyal-psikoloji açısından hazırlamak, bunun için de söz konusu şer'î hükmü kendi içinde aşamalandırmak gerekmektedir. İşte bu aşamalandırma da, bir sonraki aşamanın bir öncekini izale etmesi nesh olayını meydana getirmektedir.

Burada hatırlanması gereken konuyla ilgili önemli bir ayrıntı da, neshi ilkesel olarak kabul eden geleneksel usul âlimleri, bunun sadece hüküm ifade eden *ahkâma* ait konularda olduğunu ısrarla ifade etmiş olmalarıdır. Neshin *ihbârî* konularda değil, *inşâî* konularda olacağı hususu, neshi kabul eden usulcüler tarafından üzerinde icma edilmiş bir durum olduğu iddia edilmiştir.¹⁹ Ebû Cafer en-Nahhâs (ö. 338), müteahhir ilim adamlarından bazılarının haberlerde nesh olacağını söylediğini, bu sözün son derece tehlikeli ve hatta küfre sevk edecek derecede tehlikeli olduğunu söylemiştir.²⁰ Şâtibî bu hususu, *zarûrî, hâcî ve tahsînî konulardan olan külli kaidelerde nesh meydana gelmez. İstikra neticesinde ortaya çıkmıştır ki, nesh sadece cüz'î fer'î meselelerde vukû bulmuştur*, şeklinde ifade etmiştir.²¹ Bu hususu değişik vesilelerle dile getiren Şâtibî, Allâh tarafından bildirilen haberlerde nesh olmayacağını sıklıkla söylemektedir.²² Haberlerde nesh olmayacağını ileri süren yaklaşıma göre, eğer böyle bir şey kabul edilecek olursa, muhbir olan Allâh'a *bedâ* (sonradan öğrenme) ve geleceğe yönelik cehalet, bilgisizlik izafe edilmiş olur. Bu ise doğru değildir.²³ Çünkü nesh, bu bağlamda önceden önerilen bir teklifi tüm boyutlarıyla ortadan kaldırmak, ilga etmek demektir. Allâh'ın haber olarak verdiği bir bilgiyi, daha sonra tüm sonuçlarıyla ortadan kaldırması demek, ya haber verdiği bilginin yanlışlığını fark etmesi veya o bilgiden daha doğru yeni bir

¹⁷ Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Azîz*, (thk. M.b. Salih el-Medîfer), Riyâd, 1990, s. 6; Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa, *el-Muwâfakât*, (trc. Mehmed Erdoğan), İstanbul, 1993, III, 102.

¹⁸ Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 39.

¹⁹ Nahhâs, Ebû Ca'fer, *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut, 1989, s. 215; Şâtibî, *Muwâfakât*, I, 103; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli libni'l-Melek*, s. 243.

²⁰ Nahhâs, *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 6.

²¹ Şâtibî, *Muwâfakât*, III, 112.

²² Şâtibî, *Muwâfakât*, III, 99, 103, 108, 111.

²³ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli libni'l-Melek*, s. 243.



bilgiye ulaşması gibi bir sonucu doğurur ki, her halükarda böyle bir durumun Allâh hakkında düşünülmesi elbette mümkün değildir.

Ne var ki, Ebû Cafer en-Nahhâs'ın küfre sevk edecek derecede tehlikeli bulduğu haberlerde nesh olabileceği hususunu kabul eden ilim adamları da vardır. İbn Hazm (ö. 456), anlamı emir veya nehiy ifade eden haberlerde de neshin caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre kelam; *emir*, *teşvik* (rağbetün), *haber* ve *istifham* şeklinde dört kısma ayrılır ve nesh bunlar içerisinde sadece emirlerde söz konusu olabilir. *İstifham*, *teşvik* ve *haber* de nesih olmaz. Çünkü *haber* ve *istifhamdan* vazgeçip geri dönmeye istidrak denir. *İstidrak*, bir şey ile diğer bir şeyi telafi etmek demektir. Bütün bunlar Allah hakkında caiz olmayan şeylerdir. Çünkü istifham ve haberden rücu' ederek vazgeçmek, kendisinden rücu' edilen haberi yalanlamaktır.²⁴ Bu noktada bir adım daha atan Abdurrahman b. Zeyd (182/798) bu ifadeyi mutlak olarak kullanmış *nesh*, *emir*, *nehiy ve haberlerde olur*, demiştir.²⁵

Bizce, 23 yıllık nüzul seyri ve bu bağlamda Kur'ân'ın öncelikle ilahi bir hitap olduğu gerçeği göz ardı edilerek, ona adeta bir anda inmiş bir kitap gibi yaklaşmanın sonucu olarak oluşan ve anlama dair bazı problemlerin çözümüne yönelik oluşturulan *nesh* teorisi, kendi içerisinde oluşturduğu zihniyet kırılmaları bir yana, çözümü gerekli bir başka iki probleme daha kapı aralamaktadır: Birincisi, sonra gelen hükümlerle, önceki hükmün geçerliliğinin tüm boyutlarıyla ortadan kaldırılması ve böyle bir durumun Kur'ân'ın bütünlüğü açısından nasıl bir parçalanma meydana getirdiği meselesidir. İkincisi ise, bu işlemin sadece ve yalnız "ahkâma" ait konularda geçerli olmasıdır.

Bizim bu makalede tartışma konusu yapacağımız husus ikincisi olmakla beraber, birincisine dair bir kanaat olarak düşüncelerimizi kaydetmeyi, ele aldığımız konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı görmekteyiz.

İslami ilimlerde anlamaya dönük yöntem oluşturma dönemlerinde, anlam ile ilgili önce sorunu oluşturduktan veya sorun gördükten sonra, çözüme yönelik bir teori oluşturulması, sonra da oluşturulan bu teoriyi Kur'ân'dan referanslarla temellendirmeye çalışma ne yazık ki bir "geleneğe" halini almıştır. Bugün de bu geleneğin önemli oranda sürdürüldüğü görülmektedir. İfade edildiği gibi, son tahlilde bir zihniyet kitabı olan Kur'ân'ın zihni inşa faaliyetinde, belirli bir sürece bağlı olarak

²⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I, 486.

²⁵ İbn Huzeyme, Muzaffer b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Nahhâs'ın *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri içerisinde), s. 265.



sürdürdüğü bu faaliyetin kendi içinde aşamalarının olması kaçınılmazdır. Elbette bir sonraki aşama bir öncekinden daha ileri boyutta olacaktır. Bu son derece doğal bir durumdur. Gözden uzak tutulmaması gereken bir başka durum ise, bilhassa eyleme yönelik yönlendirmelerle ilgili olarak, sürecin hiçbir aşamasında ortadan kaldırılması söz konusu olmayan eyleme ilişkin teşvik ve olumlama işaretinin verilmemiş olmasıdır. Örneğin içkinin yasaklanması sürecinin hiçbir aşamasında içkinin teşvik edildiği görülmez. Her aşamada hedeflenen noktaya bir adım daha yaklaşıncı adımların atıldığı görülür. Bu durum tedrice konu olan tüm konu ve süreçler için geçerlidir. Dolayısıyla, değişim ve dönüşümü mevzubahis olan her bir konuda, hep ileri aşamalar söz konusu olmuştur. Bundan dolayı, dönüşümü hedeflenen ve bu doğrultuda devam eden konuya dair sürecin her bir aşamasının, ortaya konulan bütünlükçü bir dünya görüşünün zaman ve mekân bakımından kendi içinde oturabileceği bir yeri her halükarda olmak durumundadır. Bu sebeple, neshe dair düşünülen konular, tedriciliğin kapsam alanına girmekte, tedriciliğin her aşamasına da, evrensel bir mesaj olan ilahi hitaba muhatap olanların ihtiyaç duyacakları bir zaman ve mekân boyutu olacaktır. Bu bağlamda Kur'ân'daki her bir ayetin uygulanabileceği bir zamanı ve mekânı vardır. Yeter ki mesele, bütünlükçü bir yaklaşımla ortaya konulabilmiş olsun.

B- CİNLER VE KULAK HIRSIZLIKLARI

1) Nüzul Öncesi Dönemde Cin Anlayışı

a) Cin Ne Demektir?

Cin terimi *c n n* kök harflerinden türemiş bir kelimedir. Bu harflerden türeyen hemen tüm kelimelerin anlamı *örtme, gizleme-gizlenme, kapanma*, dolayısıyla *görünmeme, gözden uzak olma* anlamları üzerinde odaklanmaktadır. Kapalı olması ve keyfiyetine nüfuz edilememesi açısından aynı zamanda *karanlık, gizemli, sırlı*, dolayısıyla *kendisinden korkulan, çekinilen, merak edilen, ilgi duyulan* bir alanı da içermektedir. Örneğin bu kökten gelen *cennet* kelimesinin, o gün insana verilecek mükâfatın şu an itibariyle gizli ve kapalı olmasından dolayı bu ismi aldığı söylenmiştir. Bahçe ve bostana *cennet* denilmesi, ağaç ve yapraklarla üzerinin adeta kapanması ve karanlıklaştırılması sebebiyledir. Anne karnında kapalı ve karanlık bir alanda bulunması sebebiyle çocuğa *cenîn* dendiği gibi, aynı kelime kabre konulmuş, kabrin karanlığına terkedilmiş kişi için de kullanılmıştır. Göğüs kafesi içerisindeki gizliliğinden dolayı kalp için de *cinân* ismi verilmiştir. Bir takım sosyal ve fiziki sıkıntılar gibi değişik etkenlerle aklının örtülmesi ve karanlığa mahkûm olması açısından deli için de *meccûn* denmiştir. Bu çerçevede göz önünde



bulunmamaları, böylece insanlar tarafından görülmemeleri sebebiyle, görünmeyen varlıklar anlamında *cin* kelimesi, bu türden varlıklar için kullanılmıştır.²⁶

Manevi olarak var olduğu kabul edilen varlıklara *cin* isminin verilmesi; hem gözle görülmemeleri ve hem de bu durumun ortaya çıkardığı bir sonuç olarak kendilerinden korkulmaları sebebiyledir.²⁷ Bu bağlamda gözle görülmeyen tüm varlıklar; melekler, şeytanlar ve mahallî olarak değişik isimlerle anılan diğer varlıkların bütünü bu isimle isimlendirilmişlerdir. Bu çerçevede her melek cindir, fakat her cin melek değildir.²⁸

Terimin kavrama dönüşmesini sağlayan en önemli özelliği *görülmemiş, gizli, tanınmamış* böylece *yabancı olması* nedeniyle, bu niteliklere sahip hemen her varlık ve oluşum bu kelime ile adlandırılmıştır. Örneğin Arapların insan cinsinden oldukları halde, daha önceleri görmediklerinden kendileri için yabancı olan toplumları da cin olarak isimlendirdikleri görülmektedir.²⁹ Nitekim Ahkâf (46) suresinin 29-32. ayetlerinde konu edilen, Peygambere gelen vahyi dinleyen bir grup *cinin* kimliğine dair tefsir kaynaklarında yer alan bazı bilgilerde, bu grubun Yahudi itikadına mensup insanlar olduğu ifade edilmiştir. Çünkü surenin 30. ayetinde, işittikleri mesajı, *Musa'dan sonra indirilen, önceki kitapları onaylayan* şeklinde nitelemeleri, bu yorumu güçlendirmektedir.³⁰ Aynı şekilde, *cenne'r-reculu* deyimini, kişinin cin çarpmış birisi olduğunu ifade etmek için kullanırlarken, sadece cinlerin isimlerini bilip, mahiyetleri hakkında hiçbir şey bilmedikleri için, asıl fail olan *cân* kelimesi zikredilmez.³¹

Terim, kelime anlamı çerçevesinde Kur'an'da gecenin gündüzü örtmesi ve böylece karanlığın basması anlamında *cenne* şeklinde de kullanılmıştır. (En'âm 6/76)

Sonuç olarak *cin* kelimesi, dil açısından salt bir tür varlığın değil, gözle görülmeyen; buna paralel olarak, haklarında herhangi bir bilgiye

²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VI, 20-22; İbnü Faris, *Mucem*, I, 421-422; İbn Manzur, *Lisân*, XIII, 92-95.

²⁷ Cevherî, *Sihâh*, V, 509.

²⁸ İsfahânî, Ragîb, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 106; İbn Manzur, *Lisân*, XIII, 95.

²⁹ İbn Ebî Hatim, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), Riyâd, 1997, VI, 1924; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru İbni Kesîr*, Mektebetü Zehrân, ts., II, 407.

³⁰ er-Razî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII, 33; el-Bağavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Me'sûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut, 1985, V, 148; es-Süheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravdu'l-Ünf*, Beyrut, 1989, I, 236.

³¹ Razi, XXIX, 98.



vakıf olunamadığından karanlığa ve kapalılığa bürünen, böylece de kendilerinden korkulan geniş bir varlık kategorisini içermektedir. Buradan hareketle Kur'ân'ın, varlık kategorisine ait iki gurup olarak *ins* ve *cin*lerden bahsetmiş olmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkün görünmektedir. Burada ortak nokta; karanlık, bilinemezlik, korku ve bunun geriye dönüş hali olarak bu tür varlıklara teslim olup, onlara sığınma ve korkudan emin olma halidir.

Terimin kullanıldığı ve geçtiği yerde daha çok akla ilk gelen anlamı, duyularla idrak edilemeyen ve insan türünün karşıtı olan, yaratılış maddesinin farklılığı sebebiyle insan karşısında güç ve imkân bakımından daha ayrıcalıklı bir yere sahip olduklarına inanılan varlıklardır.

b) Tarihi Arka Plan / Cahiliye Araplarında Cin

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamberden önce gönderilen elçilerin de, kavimleri tarafından *büyücü* veya *cinlenmiş* olarak nitelendirildiklerini, âdeta bunun Peygamberlerin kaderiymiş gibi, ilahi hakikatin bütün dönemlerdeki karşıtlarının birbirlerine tavsiye etmişçesine aynı karşı tavırda olduklarını haber vermektedir. (Zâriyât 51/52-53) Bu ifadeden geçmiş kavim ve toplulukların cin ve büyü hakkındaki inançlarının, nüzul dönemi Hicaz bölgesi Araplarının konuyla alakalı inançlarıyla önemli oranda benzerlik gösterdiğini çıkarmamız mümkün görülmektedir. Ancak ilgili ayetin devamında, elçilere karşı takınılan bu inanç ve yaklaşım tarzının *azgınlık* olarak nitelendirilmesi de üzerinde durulması gereken bir husustur.

Dinler tarihi açısından bakıldığında, gerek semavî ve gerekse mahallî özellik taşıyan hemen bütün dinlerde belirli düzey ve tonlarda cin inancının olduğu görülmektedir. Bu durumu, kitle iletişim vasıtalarının bunca gelişmişliğine ve buna paralel olarak bilgi ve görgüsünün artmış olmasına rağmen çağdaş insanın bugün hala medyum, illüzyonist, büyü ve büyücü peşinde koşmasını dikkate alacak olursak, bütün dünyası birebir gezip görebildiğinden ibaret olan ve onca muttali olamadığı ve böylece zihninde karanlığa terk ederek, karşısında korkudan küçüldüğü büyük meçhuliyetler karşısında geçmiş dönem insanların tutunacak bir takım muhayyel kurtarıcılara yönelmeleri olarak görmek ve bu çerçevede tabii karşılamak gerekir. Ne var ki, tabii karşılamak bu doğrultudaki hakikatin de öyle olduğu anlamına gelmemektedir.

Nitekim bahis konusu edindiğimiz *cinlerin kulak hırsızlığı* meselesi de, Yahudi kaynaklarında, konunun Kur'ân tarafından ele alış tarzına paralel olarak yer almaktadır. Şeytanların semavi haberleri dinledikleri konusu, Yahudi metinlerinden Tûf-ha-arez'de de bulunmaktadır. Haham



Behay'ın Tevrat tefsirinde şeytanların havada oturdukları ve gezegenlerin krallarından istikbale ait haberleri aldıkları söylenir ve Hagiga der ki: "Şeytanlar istikbale ait şeyleri bilebilirler mi? Hayır! Ancak onlar perdenin arkasından dinlerler."³²

Cahiliye Araplarına cin inancının büyük oranda Yemen yoluyla geçtiği ifade edilmektedir. Yemenliler, Hicaz Araplarından önce Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişki içerisine girmiş ve hatta birçokları bu dinleri kabul etmiştir. Hem geçmişe ait ve hem de cin-peri ilişkilerine ait hikâyeleri onların kitabi ve şifahi kültürlerinden alarak nakletmişlerdir.³³ Nitekim tefsir kaynaklarımızda da cin suresinin nüzülü çerçevesinde nakledilenler içerisinde de, Peygamberi dinlemeye gelen cinlerin Yemen'den geldiğine dair rivayetler de yer almaktadır.³⁴

Cahiliye Araplarının muhayyilesine göre cinler, çölün korkunçluklarının ve onun vahşi hayvanlarına has hayatın hâsıl ettiği hayali ve acayip mefhumların müşahhas hale gelmesinden ibarettir. İnsan ayağının ulaştığı bölgeler tanrılara, bilinmeyen ve insan ayağı değmemiş vahşi, ıssız kısımlar ise cinlere aittir.³⁵

Eski Arapların dinleri de en az halkı kadar dağınıktır. Temeli ruhçuluğa dayanan bu dinde; güçlü hayalet ve cinler, insan hayatına düşünce ve eylemlerine etki etmekte, yönlendirmektedir. Çok defa cinler meteorolojik tezahür olarak bir hayvan, bir ağaç, su, taş olarak algılanmaktadır.³⁶ Bu bağlamda cinlerin Kur'an'ı dinlemelerini bahis konusu yapan ayetlerin inişine dair müfessirlerin naklettikleri bazı bilgiler de dikkat çekicidir. Nakledildiğine göre, Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderilmeden önce fazlaca olmayan yıldız kaymalarının, bi'sete takaddüm eden günlerde ziyadeleştiği, bu durumun onların gökten haber nakletmelerinin engellenmesini doğurduğu, bunun üzerine şeytanların telaşlandıkları ve Peygamber'e gelen vahyi dinlemeye yöneldikleri ifade edilmiştir.³⁷

Bu dağınıklığın bir uzantısı olarak, büyük çoğunluğu olmasa bile, Araplardan özellikle vadi bölgelerinde yaşayan belirli bir gurup cinlere ibadet etmişlerdir. Özellikle ıssız çöllerde geceleme ihtiyacı içerisinde

³² Zbinden, Ernst, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, (çev. Ekrem Sarıncıoğlu), Yeni Ufuklar Neşriyat, ts., s. 110.

³³ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 715.

³⁴ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., III, 190.

³⁵ Hiitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1995, I, 148.

³⁶ Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, (çev. A. Fidan-H. Menteş), Ankara, 1991, I, 42.

³⁷ Beyânu'l-Hak en-Neysâbüri, *Vadahu'l-Burhân fi Müşkilâti'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Davud), Beyrut, 1990, II, 443.



kalan bazı Araplar, efendi olarak kabul ettikleri kimilerinden o vadinin şerhleri olarak inanılan cinlerden kendisini koruması için dua ettikleri bilinmektedir.³⁸ Bu tür bir sığınmayı yapmış ve fakat oğlunun aslan tarafından parçalanmasına engel olamamış bir baba, bunun üzerine şöyle demiştir: Sığındık biz vadinin büyüğüne / her türlü düşmanın şerrinden / fakat korumadı o bizi / düşman olan aslandan.³⁹ Bu türden korumaların ötesinde, aynı zamanda cinlerin insanları öldürebileceklerine, kadın, çocuk ve erkeklerden istediklerini kaçırabileceklerine inanılmaktaydı.⁴⁰

Genel anlamda Araplar cinlerin görüldüğüne, kendilerine yardım ettiklerine, kendileriyle konuştuklarına, hatta onlarla evlenilebileceğine, cinsel ilişki içerisinde bulunabileceğine ve onlardan çocuk sahibi olunacağına inanmaktaydılar. Bütün bu durumlar onlara göre tartışmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve kesin şeylerdi.⁴¹ Karga, horoz, güvercin, kertenkele, tavşan, yılan gibi birçok hayvanın cinlerle ilişkisi kurularak, bütün bu hayvanların cinlerin binekleri olduğuna inanılırdı.⁴²

Konumuzu teşkil eden cinlerin kulak hırsızlığı yaptıklarına ilişkin ayetlerin tahlili açısından bakıldığında zaman, Arapların cinlerle ilişkileri çerçevesinde öncelikli olarak vurgulanması ve altının çizilmesi gereken ana tema, onların cinlere olağanüstü yetkiler yüklemeleri; buna bağlı olarak fayda ve zarar vermelerine yönelik kendilerini kuşatan vehimleridir.⁴³ Onlara göre cinler insanlara çok uzaklardan bilmedikleri birçok konuda haber verirler.⁴⁴ Bu yolla ne zaman öleceklerinin bilgisine ulaştığını iddia edenler bile olmuştur.⁴⁵ Nitekim cinlerin büyücülerinden olduğu kabul edilerek⁴⁶ kendisine *ğül* denilen, görünmediği halde insanlara bilhassa çölde yollarını şaşırtarak onları etkileyen, değişik şekil ve suretlere girebilen, böylece büyük bir korku objesi olan bu nesne hakkında Hz. Peygamber: *Ğül yoktur* buyurmuşlardır.⁴⁷ Özellikle böyle bir duygu ve düşünceye kapılanlara, *ezan*, *Âyetü'l-Kürsî* olarak isimlendirilen

³⁸ el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut, ts., İkinci Baskı, II, 232-233; 325-334; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, İkinci Baskı, 1993, VI, 712.

³⁹ el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 326.

⁴⁰ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 712-714.

⁴¹ el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 340; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 714.

⁴² el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 360; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 816-822.

⁴³ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 709.

⁴⁴ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 722.

⁴⁵ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 722.

⁴⁶ el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 347; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab*, VI, 728.

⁴⁷ Müslim, *Selâm*, 107, 108, 109; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 393, 312; İbnü'l-Esir, *Mecdüddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, en-Nihâye fî Çaribi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, ts., III, 396-397.



Bakara suresinin 255. Ayetini okumalarının öğütlenmesi,⁴⁸ bu türden karanlık inanç ve düşüncelerin giderilmesinin en mümkün yolunun, sahih bir tevhit inancından geçtiğini ifade etmektedir.

Cahiliye Arapları cinlere yükledikleri değişik fonksiyonlara göre onları farklı isimlerle isimlendirmiştir. Örneğin insanlarla birlikte oturduğuna inanılan kesimine *âmir*, çocuklara musallat olanlarına *ervâh*, bunların çirkeflik yapanlarına *şeytan*, şeytanlık konusunda daha ileri gidenlerine *mârid*, eğer bu daha ileri gitme güç ve kuvvet kullanımı istikametinde ise *ifrît*, bütün bu şeytani kirlerden arınmış bir cin olursa *melek* adını almaktadır.⁴⁹

Kur'ân-ı Kerim'in bilhassa cin meselesini konu edinmesi, ilk muhatap kitlenin hem zihin dünyası ve hem de buna paralel olarak sosyal hayatlarında derin etkileri bulunması ve önemli bir yer teşkil etmesindedir. Değilse, cin konusu münhasıran Kur'ân'ın oluşturmak istediği dünya görüşünün bir parçası değildir ve böyle bir saikle de gündeme getirilmiş değildir. Bir başka ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'de cinlere dair geçen bahisler, Allah'ın onlar hakkındaki tasarrufu çerçevesinde söz konusu edilmiştir. Değilse, onların ne mahiyetleri, var olup-olmamaları, ne de şeriatla amel edip-etmemelerine yönelik bir bilgi niteliğinde değildir.⁵⁰

c) Yıldız Kayması ve Cin İlişkisi

Arapların çöl ortamında yaşamaları, hayatlarına dair önemli zorluk ve sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Karanlık çöl ortasında gerçekleştirdikleri uzun yolculuklar, çölün tehlikelerine karşı duyulan güven ihtiyacı onları farklı anlayış ve inanç tarzlarına yöneltmiştir. Bu bağlamda belki de, yerin karanlıklarına karşı aydınlatıcı bir dayanak olarak en önemli imkân, gökler ve gök cisimleri olmuştur. Gece açısından baktığımız zaman, sadece aydınlatıcı bir unsur olarak ay'dan, hem aydınlatma ve hem de hareketlenmelerinden dolayı yön ve yol bulmayı mümkün kılan fonksiyonları açısından yıldızlardan bahsetmek mümkündür. (Enâm 6/97)⁵¹ Nitekim Kur'ân onların bu pozisyonlarına dikkati çekerek, Allah'ın yegâne ilah olduğunun hatırlatmasını yapmıştır. (Nahl 16/16-22)

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 305, 382; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin, *Delâilu'n-Nübüvve*, (thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acı), Kahire, 1988, VII, 104, 109.

⁴⁹ Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab*, VI, 709.

⁵⁰ İbnu Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, XXVII, 244.

⁵¹ Mâtûridî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sümme*, III, 43.



İslam öncesi cahiliye toplumunda egemen olan antropomorfist bir tanrı algısının doğal sonucu olarak, çok yüce olmasından dolayı doğrudan ilişkide bulunulamayacağı zannedilen Allah ile insanlar arasında, kurgulanan değişik motif ve formatta tanrı veya tanrıçalara, "vasıtalar/aracılar" olarak tapınılmaktaydı, denilebilir. Öyle görünüyor ki, yıldız tapınıncılığı az çok görülse de, Arap dininin ana özelliği puta tapma idi.⁵²

Diğer yandan, Kur'ân'ın şeytanların *effâk* ve *esîm* (müfteri ve aşırı günaha dalan) olanlara indiğinden söz eden ayetinin (Şuarâ 26/221-222) de ifadesinden anlaşıldığı gibi, onlardan herhangi birisinin, özellikle kâhinlerin yıldızları müşahede ettiği anda şeytanların kulaklarına bir kısım haberleri fısıldadıkları iddia edilmekteydi.⁵³ Gerçekte ise, doğrudan onların kulaklarına bir sesle fısıldayan yoktu, fakat onlar, kendi uydurdukları yalanlarını yıldızların etkileyciliği altında cin ve şeytanlara izafe ediyorlardı. Yıldız kaymasını, yağmur yağmasının bir ifadesi olarak da görüyor, böylece Allah'ın ulûhiyetine yıldızları ortak koşarak, onları bir nevi mabud edinmişlerdir.⁵⁴

İslam öncesinde Araplar gökleri gözlemenin uzun bir geleneğine sahiptiler. Bugün de Arabistan ve diğer Müslüman beldelerin göçebelere, yıldızlar ve çeşitli takımyıldızlar hakkında modern okumuş kent sakinlerinden daha çok bilgiye sahiptir.⁵⁵ Denebilir ki, nüzul sonrası dönemde Müslüman bilim adamlarının astrolojiye yönelik artan ilgilerinin altında, yıldızların yardımıyla engin çöllerde dolaşan Arap göçebelerinin gökleri incelemeye duydukları tabii eğilimle birleşen ve onların bu eğilimi üzerinden mesaj veren bu ilahi kelamın etkisi yatmaktadır.⁵⁶

Yıldızlar ve onların hareketleriyle ilgili olarak, eski Mısır inançlarına göre ki -bu durum kulak hırsızlığıyla ilgili ayetlerin bilhassa tefsirlerdeki yorumlarıyla çok fazla örtüşmektedir- yıldız kayması da istenilmeyen cinlere karşı Tanrının fırlattığı güllerle sayılır.⁵⁷ Özellikle tefsirlerdeki yorumlara dikkat çekmemizin nedeni, yıldız kayması olayını bir gerçeklik olarak çok ciddiye alan ve buradan bilinen *mucîze* devşirme faaliyetine girişen müfessirlerimizin ilk dönemlerden itibaren var olmuş olmasıdır. Sözelimi ilk dönem müfessirlerinden Zeccâc (ö. 311) şunları söylemektedir: *Şihâb, Peygamber (a.s)'e delîl olmak üzere Allah'ın ayetlerinden*

⁵² Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*" Ankara, 2000, s. 147.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 206.

⁵⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 71.

⁵⁵ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Bilim*, (terc. İlhan Kutluer), İstanbul, 2006, s. 95.

⁵⁶ Nasr, *İslâm ve Bilim*, s. 91.

⁵⁷ Zbinden, Ernst, *İslâm'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, s. 8.



birisi olarak düşen yıldız demektir. Peygamber hakkında delil olması, bu durumun Peygamberin doğumundan sonra vuku bulmuş olmasındandır. Çünkü Arap şairleri sürat anlamında daha çok şimşek ve sel kelimeleriyle teşbih yapıyorlardı. Onların şiirlerinde sürat anlamında içinde düşen yıldızın geçtiği bir tek beyit yoktur. Ne zaman ki, Peygamberin doğumundan sonra yıldız kaymaları ortaya çıktı, şairler şiirlerinde bu ifadeleri kullanmaya başladılar.⁵⁸ Müfessir Zeccâc'ın bu konudaki yaklaşımının sübjektif olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Zeccâc, cahiliye şiirinde yıldız kayması ile ilgili herhangi bir beyit geçmediğini iddia etse de, ilk dönem cahiliye şairlerinden Avf b. Ciz', Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî⁵⁹ ve Mudar kabilesinin âdetâ yegâne sayılan şairi Evs b. Hıcr⁶⁰ şiirlerinde yıldız kayması ifadesini kullanmışlardır. Dolayısıyla yıldız kayması meselesi, insanlığın bilinen tarihinden bu güne, mümkündür ki, bu günden geleceğe insanoğlunun dikkatini sürekli çekmiştir ve çekmeye devam edecektir.⁶¹

Araplar cahiliye dönemlerinde de yıldız kaymasını biliyor, aynı zamanda da önemli bir olay olarak görüyorlardı. Ancak bu durumun ne anlama geldiği ve neye tekabül ettiği yönünde çeşitli spekülasyonları olmakla beraber, sadra şifa bir açılım sağlayamamışlardı.⁶² İşte Kur'ân bu noktada, onlara kendilerinin de bildiği ve önemsedikleri düşen yıldızlarla, yine eskiden beri sosyal hayatlarında dikkate değer sonuçlar doğuran bir inanç unsuru olarak var olan cinlerin gökten haber çalmaları düşüncesini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bir başka ifadeyle, Allah'a ait olan gaybî bilginin onun dilemesi olmaksızın hiçbir varlık tarafından hiçbir şekilde elde edilemeyeceği gerçeği, ilk muhatapların zihinlerinde var olan somut bir takım bilgiler üzerinden verilmiştir. Buna göre eğer sembolik bir perspektifle bakacak olursak, yıldızların kaymasıyla meydana gelen ışımaya gerek insan ve gerekse tüm çeşitleriyle cinlerin hiç bir şekilde gaybî bir kısım bilgileri elde edemeyeceklerinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.⁶³ Nitekim müfessirlerimiz de, cinlerin kovulması olayını büyük oranda yıldız kaymaları vasıtasıyla ilintilendirmişlerdir.⁶⁴

⁵⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 176.

⁵⁹ Ali Cevâd, *el-Mufassal*, IX, 487.

⁶⁰ es-Süheyli, *er-Ravdu'l-Ünuf*, Beyrut, I, 235; Ali Cevâd, *el-Mufassal*, IX, 424.

⁶¹ Âlûsî, *Râhu'l-Meâni*, XIV, 24.

⁶² İbnu Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 31.

⁶³ İbnu Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 31.

⁶⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 103; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 285; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, X, 11.



2) Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi

a) Kulak Hırsızlığı Meselesinin Kavramsal Çerçevesi

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i şair ve mecnun olarak nitelermelerine ilişkin ayetleri göz ardı edecek olursak, doğrudan cinlerle ve bilhassa cinlerin kulak hırsızlığı yaptığı konusu ile ilgili olarak Kur'an'da beş ayrı surede söz edildiğini söyleyebiliriz. Nüzul süreci açısından takip ettiğimizde bu konu, sırasıyla 40/Cin (72), 47/Şuara (26), 54/Hıcr (15), 56/ Saffât (37) ve 77/ Mülk (67) surelerinde yer almaktadır. Bu surelerin bütününe Mekkî olduğu dikkati çekmektedir. Çünkü buna dair düşüncelerin harmanlandığı ve etkisini derinden sürdürdüğü dönem, sürecin ilk aşamalarını oluşturan Mekke dönemidir. Medine döneminde Kur'an, artık cinlerden pek fazla bahsetmemiştir.⁶⁵

Biz, *kulak hırsızlığı* meselesinden söz eden bu ayetlerde kullanılan temel kavramları öncelikle bir bütün olarak değerlendirip, sonra da ilgili ayetleri, bağlamlarını dikkate alarak, konu bütünlükleri açısından tetkik edip, bir sonuca ulaşmak istiyoruz.

İlgili ayetler tetkik edildiğinde, konunun aşağıda yer alan kavramlar çerçevesinde ele alındığı görülecektir.

Şihâb, kelime anlamı itibarıyla parlayan bir ateş parçası, alev anlamında kullanılmışken, daha sonraları bilimüm yıldızlar *şihâb* olarak adlandırılmışlardır.⁶⁶ Yıldızla ilişkilendirilerek, gece gökyüzünde yıldızdan ayrılmış olarak görülen bir ateş parçası olarak da anlaşılmıştır.⁶⁷ Bu kavram birçok müfessir tarafından tamamen hakikat olarak maddi çerçevede değerlendirilerek, vahyin Hz. Peygamber'e indiriliş sırasında, vahyin cinler ve şeytanlar tarafından çalınma girişimine karşılık, delip geçen bu alevli ve parlak ışıklı yıldızlar vasıtasıyla korunduğu tarzında değerlendirilmiştir. Terim Kur'an'da dört ayrı yerde tekil (Hicr 15/18; Sâffât 37/10; Neml 27/7; Cin 72/9), bir yerde de (Cin 72/8) çoğul formunda kullanılmıştır. Dikkat çeken hususlardan birisi, terimin 27/Neml suresinin 9. âyetinde Hz. Musa'nın ilk vahyi alışıyla paralel olarak, vahye dair ışıktan bir görüntü⁶⁸ anlamında kullanılmasıdır. Tekil olarak kullanımlarında *mübîn*, (Hicr 15/18) *sâkib* (Sâffât 37/10) ve *rasad* (Cin 72/9) sıfatlarıyla beraber kullanılmışlardır. *Rasad*, kulak vermeyi

⁶⁵ Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 252.

⁶⁶ Razi, XIX, 169.

⁶⁷ et-Tantavî, Muhammed es-Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasîtu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Baskı Yeri Yok, 1984, VIII, 33.

⁶⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1964, IV, 127.



engelleyen gözetleyici, engelleyici anlamındadır.⁶⁹ Kök itibariyle kelime, birisi için bir başkasını âmâde kılmak, ötekisi için hazırlamak, onu kendine ait yol üzere olup olmadığını kontrol edip, gözetlemesi anlamına gelmektedir.⁷⁰ Şeytanların kulak hırsızlıklarını engellemek için gönderilen *şihapların* niteliklerinin sözün akışına göre değişmesi doğal olarak anlatımın mecaz karakterini hatırlatmaktadır. Nitekim muasır müfessirlerimizden Elmalılı Hamdi Yazır konunun bu boyutuna dikkatimizi çekmek üzere şöyle demektedir: *Mamañih şeytanlara atılan şihabdan murat ruhani bir şihab olması da pek muhtemeldir. Asıl mesele aşağıdan Semaya karşı tecavüz etmek isteyenlerin vaziyetlerini göstererek ilahi olan ilhamattan bir kulak hırsızlığına raci olan Şeytanlıklarla Peygambere karşı rekabete kalkışan dinler uydurmaya çalışan dinsizlerin maddi ve manevi hezimet ve perişanlıklarını anlatmaktadır.*⁷¹ Hamdi Yazır bu ifadesiyle konuya *lazım-ı fâide-i haber* çerçevesinde baktığı anlaşılmaktadır.

İstirâku's-Sem', işitme hırsızlığı da denilebilecek bu kelime, *iftiâl* kalıbının da ihsas ettirdiği gibi, tabii olmayan bir duruma işaret etmektedir. Çünkü bu kalıbın içeriğinde zorlama, tekellüf vardır. Gökten haber çalma gayr-i tabii bir iş olduğu için, bu kalıp kullanılmıştır. Çoğu zaman bu kalıp, gerçekliği olmadığından dolayı elde edilmesi mümkün olmayan ve fakat yapılabilmemiş gibi hayali bir duygu uyandıran fiiller için kullanılmaktadır. Buna göre *istirâku's-sem'* ifadesi, mütekelimin saklayıp gizlediği sözünü, bir başkasının gizli bir şekilde ondan çalmasıdır.⁷² Bu durum Saffât suresinde *lâ yessemmîne* cümlesi ile ifade edilmiştir. Bilindiği gibi bu kelimenin aslı, *lâ yetesemmeüne* iken, kullanımda kolaylık olması için idğam olunarak, *te* harfi düşmüştür. Fiilin kullanıldığı kalıp, sadece elde edilmemiş bir isteği bildirir. Buna göre cinler bir kısım haberleri elde etmek istedikleri halde elde edememişler, işitmek istedikleri halde işitmemişlerdir.⁷³

Kulak hırsızlığını yapanlar tarihsel arka planda cinler olmakla beraber, korunmasına ilişkin olarak gönderilen ateş toplarının *şeytanlar* olması dikkat çekicidir. Bilindiği gibi şeytan bir isim olmaktan çok, bir niteliktir.⁷⁴ Buradan anlaşılacak temel esprilerden birisi de, kulak hırsızlığı meselesinin şeytani bir algı ve anlayış olduğudur. Bu doğrultuda nitelik olarak kendisinden söz edilen şeytan iki ayrı sıfatla tavsif edilmiştir: *Racm, Mârid*.

⁶⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 234.

⁷⁰ İbn Fâris, *Mekâyfsu'l-Luğa*, II, 400; Kâmûs, I, 1143.

⁷¹ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, VI, 4049.

⁷² İbnu Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, XIV, 31.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 297.

⁷⁴ Düzenli, Yaşar, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İstanbul, 2000, s. 258-260.



Racîm, aşağılanmış, horlanmış demektir. Araplar eskiden beri, herhangi bir kişiyi ve bir şeyi aşağılamak istedikleri zaman, taşla kovalamak, taşlamak anlamında bu kelimeyi kullanmışlardır. Taşlamak burada; aşağılamak, hakaret etme anlamında mecazen kullanılmıştır.⁷⁵ Şeytanların kulak hırsızlıklarından söz eden ayetlerde bahis konusu edilen *recmin* taşla yapılan bir kovalama olmadığı, ilgili ifadelerden sonra gelen, belirgin bir *şihâbm* takip etmesinden söz edilmesinden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *recm* kavramının kullanılması, kadim bir Arap geleneğidir. Nitekim kavimleri, Allah'ın elçilerinden Nuh (Şuarâ 26/116) İbrahim (Meryem 19/46) ve Şuayb'ı (Hûd 11/91) *recmetmekle* tehdit etmişlerdir. Aynı zamanda *recm*, sövmek, küfretmek anlamına da gelmektedir. Çünkü sövme fiilinde de, çirkin olan sözlerin adeta taş gibi karşı tarafa fırlatılması söz konusudur. Bu bağlamda *recm*, kendi vasıtasıyla atılan her bir şey için kullanılan genel bir ifadedir.⁷⁶ Şeytanların *racîm* olmalarını, onların yıldız kayması yoluyla meydana gelen yıldız ışınlarıyla kovulmalarıyla yorumlayan müfessirlerimiz de vardır.⁷⁷ *Marid*, isyankâr, itaatten çıkan, hakikatten süratle uzaklaşan demektir.⁷⁸ Mecaz olarak da, çorak, meyvesiz, hayırsız, olumlu bir yönü olmayan anlamlarında odaklanmaktadır.⁷⁹

Nüzul dönemi muhatap kitlenin Allah/melek/cin algısının doğal uzantısı olarak kulak hırsızlığı/istiraku's-sem' eyleminin gerçekleştiği yer bağlamında sema kavramı konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. *Semâ*/Gökyüzü üzerinde dikkatle durulması gereken ve böylece diğer tüm kavramların kendisi vasıtasıyla yerli yerine oturması sağlanabilecek önemli kavramlardan birisidir. Kur'ân'ın beşerin dikkatini semâya çekmesi acaba hangi maksat ve hedefe yöneliktir? Diğer bir kısım bahislerde olduğu gibi, Kur'ân, semadan bahsettiği zaman, muhatabın algısından hareketle mi, yoksa lafızların kullanıldığı ilk anda akla gelen anlam çerçevesinde mi bahsetmektedir? Mesajın nasıl ifade edildiği hususundaki cevaba mesnet teşkil edecek sorunun cevabı burada yatmaktadır. Dikkatli bir bakış Kur'ân'ın semâ kavramını konu ediniş tarzının ilk muhatap kitlenin muhayyilesiyle örtüştüğünü görecektir. İşte bu noktada Kur'ân'ın ilgili konuyu sunuş tarzını bilgi vermeyi amaçlayan bir haber formunda okumanın göz ardı edilemeyecek ciddi teolojik

⁷⁵ Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut, 1979, s. 223.

⁷⁶ Razi, XIX, 169; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, XIV, 30; et-Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, VIII, 32-33.

⁷⁷ İbnu Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bulûğ'i'n-Nihâye*, (thk. Komisyon), 2008, VI, 3871.

⁷⁸ Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 296.

⁷⁹ Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 588; el-İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 468.



handikapları oluşacaktır. Ne var ki bu durumu bilimsel çerçevede bir bilgi olarak okuyan önemli oranda müfessirimiz olmuştur. *Semâ* kavramını bilgi mahiyetinde haber formuyla okuyan müfessirlerimiz, bu yaklaşımın doğuracağı muhtemel problemleri ya görmemişler, ya da görmek istememişlerdir. Buna bir örnek olarak aynı zamanda muasır olan müfessirlerden Tabatabâî'nin şu cümlelerini kaydetmek yeterli olabilir. Bu müfessirin aynı zamanda muasır olmasına dikkat çekmemiz, bugün *semâ* ile ilgili bilgilerimizin geçmişe nispetle çok daha ileri düzeyde olmuş olmasına rağmen, klasik bilgilerle yetinerek, adeta bu bilgilerin dini muhtevalı birer kanun olduğunu ihsas ettirmiş olmasındandır. *Bütün bunlardan anlaşılmalıdır ki semâ, yüce meleklerin toplanma yeri, ilahi emir ve hükümlerin gerçekleştiği yer, ilahi ölçülerin kaydedildiği levhalar oradadır. İşler oradan sevk ve idare edilir, vahyin kaynağı oradadır. İnsanların amellerinin kaydedildiği defterleri oraya yükselir.*⁸⁰ Dikkat edilirse burada önemli oranda karşılığı olmayan boşluklar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara göre *semâ*, içerisinde iskân edilen belirli bir mekânı ifade etmektedir.

Hâlbuki sözlükler *semâyı*, her şeyin tavanı durumunda olan üst kısmı, yüksekte olan şey olarak tanımlamaktadırlar. Örneğin evin tavanı, onun semasıdır. İnsanın bulunduğu pozisyondan dolayı yukarıdan aşağıya yağdığını gördüğü yağmura da *semâ* denilmiştir.⁸¹

Konumuz açısından dikkat çekici terimlerden birisi de, melekler topluluğu anlamında kullanılan *Mele-i A'lâ*'dır. Kur'ân-ı Kerim'de, birisi konumuz bağlamında (Ahzâb 37/8), diğeri de bir başka konu çerçevesinde (Sâd 38/69), toplam iki kez söz konusu olmuştur. Meleklerin gökyüzünde olduğu düşünülerek bu isim verilmiştir.⁸² Meleklerin ileri gelenleri ve elçilerin ruhları olarak tanımlandığı gibi, daha genel bir yaklaşımla, duyularımızdan gizli cevherler ve bütün bir varlık dünyasında değişik şekillere girmeye elverişli bünyeye sahip olan latif varlıklardır. Konu ile ilgili söz söyleyenler, her ne kadar farklı kalıplara girseler de, bu varlıkların ilişkilerini gökyüzü ile irtibatlandırmışlardır.⁸³ Ancak terimin kavramsallaşması bağlamında mahiyetine dair Kur'ân'da herhangi başkaca bir açıklama bulunmamaktadır. Bundan dolayı biz bunun muhayyel aklın algısına paralel olarak kullanılmış bir deyim olduğu kanaatini taşımaktayız.

⁸⁰ Tabatabâî, *Mizân*, XII, 143.

⁸¹ Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 319.

⁸² Tabersi, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 565; Zemaşeri, *Keşşaf*, III, 297.

⁸³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 874.



b)İlgili Ayetler

Vahyin ilk aşamalarında Hz. Peygamber'e şair ve mecnun diyen Mekkelilere cevap olarak, Peygamberin mecnun, şair, kâhin olmadığı vurgulanmış (Kalem 68/2; Tekvîr 81/22; Tûr 52/29), süreç dâhilinde cinlerin şerrinden Allâh'a sığınılması öğütlenmiş (Nâs 114/1-6) ve fakat muhatapların zihninde yerleşmiş cin inancının mahiyet ve gerçekliği üzerinde durulmamıştır. Nüzul dönemi muhatap kitlenin zihnindeki cinlerle ilgili ilk dikkate değer sarsıcı vurguların, aynı isimle nazil olan, tertip açısından 72, nüzul açısından 40. Cin suresinde yer aldığı görülmektedir. Bundan dolayı, konu bütünlüğünün takibinin cin suresinin merkeze alınarak, konuyla ilgili diğer ayetlerin bağlam ve muhtevalarının bu çerçevede yapılmasının daha uygun olduğunu düşünmekteyiz.

Bizim bu sureden anlayabildiğimize göre, ilahi vahyin cinlere dair söz açmasının en önemli nedenleri arasında şu hususlar dikkati çekmektedir: Muhatap kitle, *vahiy* adıyla bir iletişim vasıtasını düşünemiyor ve kabul edemiyor olmaları sebebiyle, ümmi bir kişi olan Hz. Peygamberin, Kur'ân gibi bir kelam abidesini kendi kendine söyleyemeyeceğinden hareketle, eskiden beri bildikleri cinlerin haber sızdırmaları inançlarına yönelmiş ve Peygamberi *şair, mecnun ve kâhin* olarak isimlendirme yolunu tercih etmişlerdir. İşte sure vahiy karşıtı güçlerin bu inançlarını kendine has bir üslupla, var oluşlarıyla ilgili muhatap kitlenin hiçbir şüphe duymadığı cinlerin ağızıyla gideriyor. Bu husus, Kur'ân'ın sıkça kullandığı bir üslup, anlatım tarzıdır. Yerine göre karıncaların (Neml 27/18), doğrudan cehennemin (Kâf 50/30), beşikteki İsa'nın (Meryem 19/29-30), insanın bizzat kendisinin derileri ve ellerini (Fussilet 41/21), yer ve göğü konuşturarak (Fussilet 41/11) mesajını ilettiği bilinen bir tarzıdır.

Cinlerin görülmesi veya görülmemesi problemini, kendine has üslubun bir açılımı olarak Peygamber'e, *de ki bana vahyolundu ki* (Cin 72/1) şeklinde bir ifadeyle, herhangi bir polemiğe meydan vermeden aştığını görüyoruz. Çünkü genel geçer anlayışa göre, cinler tarafından kendilerine şiir veya geleceğe ait haberlerin verildiği seçkin insanlar, cinlerle doğrudan ilişki içerisinde bulunmaktadırlar. Onları görüyor ve görüşüyorlardı. Hâlbuki Peygamber onları görmemiş⁸⁴ ve onların vahye kulak verdikleri, yine vahiy yoluyla Peygamber'e bildirilmiştir.

Kendine ait zihniyeti oluşturmak isteyen Kur'ân, konu itibarıyla bununla da yetinmeyerek, doğrudan cinlerin ağızından Kur'ân'ın

⁸⁴ el-Âlûsî, Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, 1985, XXIX, 83; Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Tunus, 2008, III, 9.



kaynağının kendileri olmadığını, tam tersi, bu kelamın onları da çok aşan ve şaşkına çeviren bir niteliğe sahip olduğunu *aceben* (Cin 72/1) kelimesiyle ifade ettirmiştir. Elbette şaşkınlığa düştükleri konu birebir Kur'an'ın kendisi değil, fakat onun fesahat, belagat ve içeriğidir.⁸⁵ Cinlerin konuşmalarının bilinen bir konuşma türü değil, müsteâr olarak mecazi bir ifade olduğu açıktır.⁸⁶ Bu ifade ile bir bakıma, Mekke müşriklerinin hayranlıklarından dolayı cinlere nispet ettikleri ilahi kelamı, cinlerin ağzından, kendilerinin bile hayranlık duydukları, beşeri planda bilinenin çok ötesinde bir kelam duydukları ve ona teslim olduklarını, böylece şiir ve cin ilişkisine dayalı muhayyel sistemlerinin çöktüğünü ortaya koymuş olmaktadır.

Muhatap kitlenin kaynağına ilişkin algı yetersizlikleri sebebiyle, olağanüstü bilgi kaynağı olarak gördükleri cinler ve Kur'an ilişkisi, nüzul açısından 47, tertip açısından 26. sırada yer alan Şuarâ suresinde de konu edinilmektedir. İlgili 210-212. ayetlerin siyak ve sibakı tamamen Kur'an'ın kaynağı ile ilgili olarak mesajlar vermektedir. Sure 192. ayetten itibaren Kur'an'ın âlemlerin Rabbinden indirilme bir kitap olduğu vurgusu güçlü bir şekilde yapıldıktan sonra, konumuzla ilgili olarak zihinlerde yer alan husus, bir sorun şeklinde ele alınmış ve kısaca Kur'an için böyle bir kaynağın mümkün olmadığı net bir ifadeyle ortaya konulmuştur. *O'nu (Kur'an'ı) asla şeytanlar indirmemişlerdir. Bu onların harcı değildir ve zaten buna güçleri de yetmez. Ayrıca, onların onu dinlemeleri de kesin olarak engellenmiştir.* (Şuarâ 26/210-212) Burada, onların onu dinlemelerinin kesin olarak engellenmiş olmasından hareketle, daha önce dinliyorlardı, yeni bir durum olarak engellendiler, şeklinde bir anlamı çıkarmak çok isabetli görülmemektedir. Müfessir İbn Kesir'in de ifade ettiği gibi, bu ayette kendi içerisinde anlam bakımından iç içe geçmiş aşamalı bir anlam örgüsü bulunmaktadır. Öncelikle şeytanlar, karakterleri itibariyle böyle bir iş için asla uygun değildirler. Çünkü onların cibilliyetleri daha çok fesat ve saptırıcılıktır. Bilfarz eğer onlar böyle bir şeye kalkışsalar bile, zaten buna güçleri de yetmez. Nasıl yetebilir ki Kur'an, hakkında, *Biz bu Kur'an'ı eğer bir dağ üzerine indirmiş olsaydık, dağın ezilip büzülerek derin bir Allah endişesiyle paramparça olduğunu görürdün* (Haşr 59/21) denilen bir kitaptır. Hadi buna güç yetirdiklerini bir an düşünelim. Onlar, ilahi yasalar çerçevesinde, Kur'an'ın nüzulü aşamasında onu dinlemekten,

⁸⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XVI, 131.

⁸⁶ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 220.



böylece gaybi bilgilere muttali olmaktan⁸⁷ esasen uzak tutulmuş ve böylece engellenmişlerdir.⁸⁸

Mekke müşriklerinin vahyin kaynağının cinlerin gök ehlinden duydukları sözlere dayandığına ilişkin anlayışlarına rağmen, Kur'ân'ın, cinler yerine özellikle *şeytanlar* ifadesini kullanmış olması dikkat çekicidir. Çünkü mesele, vahyin kaynağından uzaklaştırılanların cinler veya şeytanlardan hangisinin ortaya konulması değil, hiçbir beşeri varlığın bu kaynağa herhangi bir şekilde müdahale edemediğinin ortaya konulmasıdır.

Benzer bir durum 54. sırada nazil olan Hicr suresinde de söz konusu olmuştur. Bu surede de konu Kur'ân'ın korunmuşluğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Surenin hurûf-ı mukattaa ile açılmış olması da bunun bir işareti olarak yorumlanmıştır.⁸⁹ Zaten surenin 6. ayetinde Mekke müşriklerinin Peygambere hitaben, *sen bir mecnunsun* sözlerinden sonra, 9. ayetinde Allah'ın, *zikri* indirenin kendisi olduğunu vurguladığı gibi, koruyucusunun da kendisi olduğunu ifade etmiş olması, konumuz olan şeytanların kulak hırsızlığı meselesinin bu surede yer almasının gerekçesini oluşturmaktadır. Zira onların *sen bir mecnunsun* ifadeleri, bir hakaret cümlesi olmayıp, vahiy meselesine akıl erdiremediklerinden dolayı, Kur'ân'ı tebliğ eden ümmi Peygamberin kendiliğinden bir şey söyleyemeyeceğine göre, geriye cinlerin fısıltıları kalıyor ki, işte bu onun mecnun (cinlenmiş) olmasını gerektiren bir durumdur. Peygamber mecnun ise, Kur'ân'da cinlerin kulak hırsızlığı yoluyla getirdikleri geçmişe ait bir kısım hikâyelerdir. (Enâm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Furkan 25/5) Bundan dolayı buradaki zikrin korunmasından maksadın da, nüzulünden sonraki koruma değil, nüzul aşamasında ve nihayet kaynağındaki saf, arı duru ilahiliğinin korunmuşluğudur. Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Katâde (ö. 118/736) ve Mücahid (ö. 103/721) ayeti bu doğrultuda tefsir etmişlerdir. Mücahid, bu korumanın Allah katında olduğunu vurgulamıştır. Katade'nin ifadesi ise, *Kur'ân'ı Allah indirmiş ve onu korumuştur. Bundan dolayı şeytanın ona batıl olan herhangi bir ilave veya gerçek olan bir konuda da eksiltme yapması hususunda bir imkânı yoktur. Allâh Kur'ân'ı bu tür müdahalelerden korumuştur, şeklindedir.*⁹⁰ Burada bir kere daha ifade edelim ki, Hasan Elik'in de haklı olarak belirttiği gibi, Kur'ân vahyinin cin ve şeytanlardan korunduğunu ifade

⁸⁷ Razi, *Tefsîr*, XXIV, 172.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesîr*, III, 350; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*, VII, 46.

⁸⁹ İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XIV, 7; et-Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, VIII, 4, 9.

⁹⁰ Taberî, *Tefsîr*, XIV, 8; İbn Ebi Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 2258; İbnu'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, IV, 384.



eden ayetler, müşriklerin iddialarına cevap olup, onun gerçek mânâda ve fiilî olarak var olan böyle bir müdâhaleye karşı korunduğu anlamında değildir. Zira gerçekte böyle bir müdâhale söz konusu olmayıp, bu sadece müşriklerin iddialarından ibarettir.⁹¹

Dikkat edilirse, cinlerin ağzından aktarılan konular, Peygamber-cin, vahiy-cin ilişkisi ve nihayet bütün bu problemlerin kaynağını oluşturan sahih bir Allâh inancından yoksunluk noktalarında yoğunlaşmaktadır. Cin suresinin 1. ayetinde de bu problemlerin cevaplandığını görmekteyiz. Önce daha çok bir sonuç olarak ortaya çıkmış peygamber-cin, vahiy-cin meselesi suhuletle cevaplandıktan sonra, tüm problemlerin kaynağını oluşturan en temel probleme değinilir ki, bu da antropomorfist Allâh tasavvurudur. Esasen bu durum sadece Mekke müşriklerine ait değil, her zaman ve her dönemde tüm âdemoğlunun problemidir. Kur'ân bu problemi, *Onlar Allâh'ı hakkıyla takdir edemediler* (Enâm 6/91; Zümer 39/67; Hac 22/74) ayetiyle dile getirmektedir.

Bilindiği gibi Mekke müşriklerinin, içeriği çok net olmasa da belirli bir Allâh inançları vardı. Ancak bu inancın en temel niteliği; yetkileri ve etkileri sınırlı olan, böylece yardımcıya, eşe, çocuğa ihtiyaç duyan, kraliyetine ait merkezini yardımcıları vasıtasıyla korumaya çalışan ve bu arada gizli ve özel konuşmalarına hâkim olsa da, bunu her zaman başaramayan, bundan dolayı olağanüstü niteliklere sahip olan cinlerin bir yolla kendisinden gizli bilgi çalabildikleri bir Allâh tasavvuru çerçevesindedir.

İşte cinlerin ağzından yapılan açıklama da bu durum da vuzuha kavuşturularak, Cin suresinin 3. ayetinde, Allâh'ın *cedd* sahibi olduğu, binaenaleyh eş ve çocuk edinmediği vurgulanıyor. Bilindiği gibi *cedd*; azamet, pay, nasip ve düz araziye baştanbaşa kastederek geçmek anlamlarına gelmektedir. Burada Allah hakkında kullanıldığında, *bütün kâinatı kat etmiş olan ezeli şan u azameti* anlamına gelmektedir.⁹² Bu yaklaşım, tevhit düşüncesinin bir açılımıdır. Çünkü müşrikler, âlemi bütünüyle Allah'a teslim etmek istememektedirler. Sınırlı yetki ve etkilere sahip bir Allâh anlayışı, müşrik düşüncesinin en temel niteliği olmaktadır. Sınırlılık, aynı zamanda ihtiyaç içerisinde olmayı doğurmaktadır ki, Allâh'a eş ve çocuk isnat etmenin temelinde bu algı yatmaktadır. Bundan dolayı *cedd* kavramı aynı zamanda, Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacının olmadığından da bir ifadesi olarak kullanılmıştır.

⁹¹ Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1988, s. 150.

⁹² İbn Fâris, *Mu'cem*, I, 406-409; el-İsfahânî, Ragıp, *Müfredât*, s. 95-96.



Şeytanların kulak hırsızlığına ilişkin ayetlerin yer aldığı nüzul açısından 56. sırada nazil olan Sâffat suresin 1-5. ayetleri arası, bir kısım önemli varlıklara yemin etmek suretiyle dikkat çekildikten sonra, Mekke müşriklerinin Allah'a ilişkin en önemli sorunlarına parmak basar ve *Gerçek şu ki, sizin ilahınız bir tek ilahtır* (Sâffat 37/4) der. Bu durum Mekkelilerle ilgili önemli bir sorundur. Çünkü onlar, salt yaratıcı olarak Allah'ın varlığı ile ilgili herhangi bir negatif düşünce içerisinde değildiler. Ancak, Rab ve ilah olarak birden çok tanrının egemenliğinde yaşıyorlardı. İşte bu noktada, Allah'ın neden tek ilah olmasının gerekçesi olarak, çünkü *O, göklerin ve yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi; bütün gündeğümü noktalarının Rabbi* olduğu vurgulanır. İşte cin suresinde cinlerin ağzından *ceddine* vurgu yapılan Allah, burada bizzat kendisi bunun açılımını yapmıştır. Biz biliyoruz ki, Rablığına rıza gösterilemeyen bir Allah inancı şirk düşüncesinin temel parametrelerindedir. Çünkü Rab olarak kabul edilmeyen bir Allah düşüncesi, her halükarda manipüle edilebilecek bir niteliğe sahiptir. Ve zaten cin, peri gibi muhayyel varlıklar da böyle bir ortamda vücut bulabilmektedirler.

Konumuzla ilgili nüzul açısından Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olan Mülk suresi, isminden de anlaşılacağı üzere Allah'ın hem melik ve hem de mâlik olduğunun değişik veçhelerden bir bakıma ispatını içermektedir. Bütün bir varlık dünyasının mülkiyet anlamında gerçek sahibi Allah olduğu gibi, her an ve her durumda gözeticisi ve yöneticisi de yalnız Allah'tır. Bilhassa gökler ve orada çıplak gözle dahi görülebilecek ahenk ve nizam bu gerçeğin en açık kanıtlarındandır. Hatırlamak gerekir ki, ilk muhatap kitle olarak cinleri Allah'a ortak koşan Mekke müşrikleri, yerlerin ve göklerin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmekteydiler. İşte onların bu inançları üzerinden hareket eden ilahi kelam, Allah'ın kendi bilgi ve haberine sahip çıkma ve korumaya da muktedir olduğunu kendine mahsus üslubu içerisinde bildirmektedir.

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Biz bu çalışmamızda, cinlerin kulak hırsızlığından söz eden ayetleri, haber niteliği açısından ve Kur'ân'ın bir üslup özelliği olarak tedricilik çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık.

Öncelikle ifade edelim ki Kur'ân, gerek anlam ve gerekse davranış açısından bunalım içerisinde bulunan ve cevap bekleyen herkese verilmiş ilahi bir cevaptır. Bu cevap ilk muhatabıyla, miladi 7. asrın başlarında Mekke Hicaz bölgesinde buluşmuştur. Bu buluşma yeryüzündedir ve yeryüzü içindir. Yeryüzünde yaşayan ve buraya dair anlam ve davranışa yönelik ilahi bir cevap niteliği taşıdığı için, yeryüzünün ve dolayısıyla ilk



muhatabın dilini ve kültürünü kullanmış olmasından daha doğal bir şey olamazdı ve nitekim öyle de oldu. Kendine ait dünya görüşünü oluşturma doğrultusundaki anlam haritasını teşkil ederken Kur'an, izlediği yol haritası doğrultusunda muhatabın anlayış ve algılayışını dikkate alarak ve bir süreç dâhilinde hareket etmiş ve 23 yıllık bir zaman diliminde nüzülü tamamlanmıştır.

Kur'an'ın özellikle anlama ilişkin zihinlere yerleştirmek istediği en temel iki konunun birisi tevhit, diğeri ise ahiret hayatına imandır. Denebilir ki, gaye anlamında iman esasları bu iki temel esastan meydana gelmekte, diğer iman esasları ise bu iki esasın vasıtası olmaktadır. Kur'an, bilgi ve bunun kalıba dökülmüş şekli olan sözün aktarılması ve bunun bütün zaman ve mekâna taşınması noktasında en önemli vasıta. İlahi mesajın kelimeler vasıtasıyla aktarılmasının bir formu olarak yazılı metne dönüşen Kur'an, sözün ifadesinde gücünü oluşturan her türlü edebi sanatı bağrında taşımaktadır. Dolayısıyla o ne bir hukuk metni, ne de salt sofistike bir ahlak kitabıdır. O bir hidayet kitabı olarak, hidayeti gerçekleştirmenin vasıtası olarak gördüğü her türlü söze dair enstrümanı kullanmıştır.

Bu bağlamda Kur'an'ın haber kalıbıyla verdiği bilgiler hedefleri açısından, bilinen söz sanatının temel kalıp ve anlam formlarında kullanılmıştır. Kimi haberler vardır ki, bunlar muhatabın ilk kez duyduğu ve doğrudan bilgi ve iman çerçevesinde söz konusu edilmekte, kimi haber kipiyle bahis konusu edilen haberler var ki, bunlar muhatap tarafından esasen bilinmektedir. Ancak muhatabın sahip olduğu bu bilgi, bazı boyutlarıyla Kur'an'ın beşeriyete sunmak istediği dünya görüşüne bütünüyle ters düşebilmektedir. Eğer böyle ise Kur'an, bunu kendine mahsus bir yolla değiştirme ve dönüştürme hususunda hiç tereddüt etmemiştir. Değilse eğer, bilinen malzemeyi kullanarak, onun üzerinden kendisine ait dersini vermektedir. İşte tefsir açısından problem olan durum da burasıdır. Üzerinden ders verilen ve muhatap kitlenin bildiği kimi konuların Kur'an'da haber formunda yer alması nasıl okunmalıdır? Bu haberleri lafzın zahirinden hareketle, lafız *ne dedi* ise öyle mi okunmalıdır, yoksa *ne demek istediği* üzerinde mi durulmalıdır? Aşırı derecede *tenzihci* bir yaklaşımla lafzın ne dediğinde kalınması halinde başkaca cevaplanması gereken sorularla karşılaşılması pahasına bunu sürdüren müfessirlerimizin sayıca daha fazla olduğunu ifade etmeliyiz. Ne var ki, aşırı derecedeki bu tenzihci yaklaşımın, ihtiyatlı davranması her zaman *ilahi murada* uygun olduğu anlamına gelmemektedir. Bundan dolayı, eğer mütekelimin muradını anlama çabası ortaya konulacaksa, o takdirde sözün arka planını takip etmek kaçınılmaz olmaktadır.



Çalışmamızın konusunu teşkil eden cinlerin kulak hırsızlıkları meselesinde bahis konusu edilen, gök kapılarından ateşli bir şihapla kovuldukları ifadelerini, hakikat olarak değerlendiren yaklaşımların yanında, bunları, bir kısım müneccimlerin, haber çaldıklarına inanılan cinlerin, yıldız kaymalarını bu tür cinlerin yok edilmesi olarak zannetmeleri üzerinden, bu kabil düşünce ve inançların reddedilmesi şeklinde mecaz olarak yapılan değerlendirmeler de vardır.⁹³ Konuya gaybî bir olay olarak bakan ve böylece müteşabih olarak görüp, selefi bir perspektifle yaklaşarak mahiyetini sorgulamayan müfessirlerimiz de vardır. Nitekim muasır müfessirlerimizden Seyyid Kutup meseleye bu açıdan bakarak şunları söylemiştir: *Şeytan nedir? Kulak hırsızlığı nasıl gerçekleşir? Şeytanların çaldığı nedir? Bütün bunlar Allah'ın gaybından birer gaybıdır. Bizim için bu alana nasların bildirmesinden başka bir yol yoktur. Bu konu üzerinde yoğunlaşmak da doğru değildir. Çünkü bu husus inanç açısından bize herhangi bir katkı sağlamayacağı gibi, eksiklik de meydana getirmez. Beşeri aklı, kendi alanının dışından bir hususla meşgul etmesinin, böylece bu dünyada yerine getirmesi gereken gerçek görevlerinin ihmal edilmesi dışında herhangi bir faydası da yoktur.*⁹⁴ Ancak konuya yine de ilgili ayetlerin mesajları çerçevesinde yaklaşan Kutup, bu ifadelerin, şeytanın göklere yol bulamayacağı, bu alanın korunmuş olduğu, bu alanla sembolize edilen hususlara hiçbir karışıklığın bulaşmadığına dair güçlü birer tasvir oluşturduklarını söylemekten kendini alamamıştır.⁹⁵

Nitekim Mülk suresinin 3 ve 4. ayetlerinde gözlerin semaya çevrilmeye davet edilmesi ve orada herhangi bir çatlak ve menfez aranmasının tavsiye edilmesinin altında kudret-i ilahiye işaret etmenin yanında, mevcut anlayışı kendi içinde çürütmenin bir imkânı olarak, en ufak bir çatlak bulunmayan göklere cinlerin hangi aralıktan girecekleri sorulur.

Çalışmamızın sonunda biz, Kur'an'ın cinlerle ilgili olarak verdiği haberlerin, *fâide-i haber* maksadıyla değil, *lâzım-ı fâide-i haber* çerçevesinde olduklarını düşünüyoruz. Çünkü bu haberler Kur'an'ın bildirmesiyle bilinen değil, bilakis muhatapların bildiği, dolayısıyla bilinenden hareketle dersler verdiği haberler cümlesindedir. Bundan dolayı Cin suresinde söz konusu edilen; cinlerin konuşmaları, kendilerinin arasında müslüman ve bunun altında bulunanların olmasından bahsetmeleri, üslup açısından bakıldığı zaman, onların ağzıyla, kendilerini dost ve sırdaş edinen kardeşlerinin uyarılmalarının esas alındığı, dolayısıyla bu ifadelerden

⁹³ Razi, XXX, 60.

⁹⁴ Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, III, 2133.

⁹⁵ Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, III, 2133.



hareketle onların İslam'ın teklifleriyle muhatap olduklarını söylemenin mümkün olmadığını hatırdta tutmak gerekmektedir.⁹⁶

Benzer bir yaklaşımda bulunan Tabatabâî de ilgili ayetleri, mesel olarak değerlendirerek, "Allah Teala'nın keliminde bu kabil açıklamalar, duyu vasıtalarımızın dışında kalan bir kısım hakikatleri zihne yaklaştırıp böylece algılanabilir bir noktaya getirmek için kullanılmış darb-ı meseller olmaları muhtemeldir." "Biz insanlar için bu temsilleri getiriyoruz. Ancak onların gerçek anlamını ilim adamları kavrayabilir." (Ankebût 29/43) ayeti bu durumu dile getirmektedir. Bu durum, arş, kürsî, levh ve kitap kavramlarında da olduğu gibi, ilahi kelimde çokça kullanılan bir yöntemdir.

Buna göre meleklere yaşadığı semadan maksat, bizim içerisinde yaşadığımız bu âleme nispetle manevi anlamda daha yüksek melekî bir âlemdir.

Allah Teala'nın, vahiy meleklere yemin edip ve onları her türlü şeytani müdahaleden muhafaza etmiş olmasına ilişkin mesajını takiben şeytanların kulak hırsızlığından ve onları ateşten bir kısım ışınlarla yok etmesinden bahsetmiş olması, vahyin korunmuşluğuna yönelik oldukça güçlü bir tekid ve te'yittir⁹⁷ demektir. Nitekim Kur'an, bir çeşit cehennem yiyeceği olan zakkûm ağacından bahsederken, tomurcuklarını şeytanların başlarına benzetmiştir. (Sâffat 37/65) Bunun üzerine birisi Ebû Ubeyde'ye, Allah teklif ve tehditlerini Arap'ın benzerini bildiği şeyler üzerinden gerçekleştirdi. Ancak "şeytanların başları" ifadesi bilinmemektedir. Bunun üzerine O, Allah Arap'lara kendi dilleri istikametinde hitap etmiştir, dedikten sonra, şair İmriu'l-Kays'ın bir şiiri ile cevap vermiştir.⁹⁸

Bu noktada bir hususa daha işaret etmek gerekir. Şeytanlarının kulak hırsızlığından söz eden ayetlerin lâfzî ve zahiri bir çerçevede okunması, bu şekilde ifade edilsin veya edilmesin, sonuçta onları âdetâ kendilerini Allah'la savaşmaya adanmış ve O'nun rakibi varlıklar gibi görme yanılığının yattığını söylemek mümkündür. Bir yandan Allah kendine ait alanı korumak için çaba sarf ediyor, diğer yandan şeytanlar bir takım gizli yollardan bilgi çalmak için uğraş veriyorlar. Bu durum Hz. Peygamberin dönemine kadar, şeytanların başarısıyla sonuçlanmışken, Peygamberin doğumuna takaddüm eden günlerde yoğun bir yıldız akışı ile şeytanlar kendilerini ateş hattının içinde bulmuşlardır. Burada da

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 233.

⁹⁷ Tabatabâî, *Mizân*, XVII, 126-127.

⁹⁸ Âlûsî, Şükrî, *Büilâğu'l-Ereb*, II, 347.



durmayan bu okuma tarzı, bu ateşli taarruza maruz kalan şeytanların ölüp-ölmediğini bile tartışmıştır.⁹⁹

Hâlbuki şeytan Allah'ın değil, insanın düşmanıdır. Çünkü Allah şeytanın yaklaşamayacağı kadar ondan uzaktır. Şeytanın hedefi insandır. Ve yine şeytana karşı muzaffer olabilecek olan veya ona mağlup olup helâk olabilecek olan da insandır.¹⁰⁰ Zaten Allah şeytan hakkında, *o sizin için düşmandır* (Fâtır 35/6; Bakara 2/208; Yusuf 12/5) buyurmaktadır.

* * *

Abstract:

**Graduality in News and
The Problem of Jinns' Stealing Information by Hearing**

The Holy Quran started to be revealed in the year of 610 in the Hijaz region, centered on Mecca and Madina and through a period of 23 years, ranging in different time intervals was gradually completed in a concept that established the world view of its attention givers. In order to realize its goals, the Quran did not hesitate to use the language, belief system and folklore culture and all kinds of cognitive or historical material of its related society. It's obvious that there is no alternative way to initiate the understanding and communication processes and convey the message to the target people. In this context, as the first addressed society, one of the essential crudes that the pagan Meccans had, which put a handicap to an orthodox monotheistic deity belief was the semi deity concept of demons (jins) and the belief on their pilfering information from unknown (al ghayb). In this article, the verses regarding "istiraku's sem' / stealing by hearing are discussed to illustrate an example of removing such belief gradually, which prevents accepting the revelation of Quran to the prophet by divine authority.

Key words: Graduality, News, Jinn(demon), Stealing Information by hearing.

⁹⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 86; Taberi, *Tefsir*, XIV, 15; İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 2259.

¹⁰⁰ Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara, 1987, s. 252.

