



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

SAYI / ISSUE 13 - HAZİRAN / JUNE 2025

e-ISSN: 2757-5616



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

e-ISSN 2757-5616

SAYI: 13 ISSUE: 13
Haziran-2025 June-2025

YAYINCI PUBLISHER
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

DERGİ ESKİ ADI PREVIOUS TITLE
Kisbu İlahiyat Dergisi Founded in 2019 as Kisbu Theology Journal
Yayınlanan Sayılar: Year Range of Publication with Former Title:
Yıl 2019- 2020, Sayı: 1-3 2019-2020, Issue: 1 – Issue: 3
Önceki e-ISSN: 2667-4602 Former e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM SCOPE
İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar Islamic Studies, Religious Studies
ATEBE yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir ATEBE is a peer-reviewed academic journal published
dergidir. twice a year.

PERİYOT PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ LANGUAGE OF PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça Turkish & English & Arabic

HAKEM KURULU REFEREE BOARD
ATEBE en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör ATEBE uses the system of double-sided blind arbitration
hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli that has the duty of at least two arbitrators. The names
tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. of the arbitrators have been hidden and not published.
Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), anahtar Articles contain an English title, abstract (350-400
kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun words), keywords (5-8 concepts), and a bibliography
olarak hazırlanan kaynakça içerir. prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, ATEBE'de yayınlanan çalışmalarının telif Authors publishing with ATEBE retain the copyright to
hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu their work. But the legal responsibility of the articles
yazarlarına aittir. belongs to the authors.

ATEBE'nin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler All expenses of ATEBE are covered by the Social Sciences
Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz University of Ankara. Our journal does not charge any
yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için fee from the authors for the article evaluation and
herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi publication process. No fee is paid to the authors whose
yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret articles are published in the journal.
ödenmemektedir.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,
Ankara, 06050, Türkiye. Ankara, 06050 Türkiye.
e-mail: atebe@asbu.edu.tr e-mail: atebe@asbu.edu.tr
Tel: +90 312 596 4950 Tel: +90 312 596 4950



SAHİBİ/OWNER

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

ozel.kalem@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7053-3214>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Hasan Özalp

hasan.ozalp@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1487-9509>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Metin Özdemir

metin.ozdemir@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5678-8579>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Muhammet Sevinç

muhammet.sevinc@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2645-971X>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Şuayip Seven

suayip.seven@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5034-9679>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Osman Aktaş

osmanaktas02@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9217-6171>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Mehmet Davut Coştu

mehmet.costu@erzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan/Türkiye

Dr. Abdülvahid Yakub Sipahioğlu

a.sipahioğlu@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7068-029X>

Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye

Dr. İsmail Akkoyunlu

ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2256-5120>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

ALAN EDITÖRLERİ/SECTION EDITORS

Doç. Dr. Aykut Alper Yılmaz

alper.yilmaz@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3905-018X>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. İsa Güceyüz

isa.guceyuz@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7488-6914>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Ayşe Bayraktar Barış

ayse.bayraktar@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2006-7419>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Esra Erdoğan Şamlıoğlu

esra.erdogansamliloglu@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Elif Erdem

elif.erdem@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9069-8462>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

BAŞ EDITÖR/HEAD of EDITORS

Doç. Dr. Şevket Özcan

sevket.ozcan@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0002-3331-6354>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Abdurrahman Yazıcı

abdurrahman.yazici@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6653-8098>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mahmud Esad Erkaya

mahmudesad.erkaya@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3981-4688>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Mustafa Bilal Öztürk

mbilal.ozturk@deu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6879-2620>

Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir/Türkiye

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

hadiye.unsal@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4017-262X>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Çakırtas

mehmet.cakirtas@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2221-1509>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Ferhat Taşkın

ferattaskin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-3922-5193>

Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul/Türkiye

Dr. Ozat Shamshiyev

ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9385-7235>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Fatih İpek

fatihipek01@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8995-1846>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa Borsbuğa

muhammed.babacan@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8556-0661>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Mahmut Yusuf Mahitapoğlu

mahmutyusuf.mahitapoglu@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6719-7045>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Şahabettin Ertan Altunrende

ertan.altunrende@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2800-5896>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Dr. Muhammet Çelik

muhammet.celik@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Necmettin Pehlivan

npehlivan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Hasan Yücel

yucelh@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1503-2799>

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Sezai Korkmaz

sezai.korkmaz@ksu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

K. Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş/Türkiye

Doç. Dr. Kenan Özçelik

kozcelik@aybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Khalid el-Awaisi

halid.uveysi@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9994-3305>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Vahdeddin Şimşek

v.simsek@kku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3973-850X>

Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale/Türkiye

Dr. Halim Yar

halim.yar@sirmak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9362-567X>

Şırnak Üniversitesi, Şırnak/Türkiye

Doç. Dr. Ersin Durmuş

ersin.durmus@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8532-2580>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Muhammed Babacan

muhammed.babacan@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8845-4677>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Yusuf Çınar

yusuf.cinar@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7759-3156>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Yaşar Emrah Koşdaş

yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3964-2583>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye

**İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ/ENGLISH
LANGUAGE EDITORS**

Dr. Halil Şimşek

hlsmask@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Zeyneb Betül Taşkın

zeynebbs@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3950-2393>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

REDAKSİYON/REDACTION

Arş. Gör. Mustafa Yasir Demirkol

mustafayasir.demirkol@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0005-8008-7939>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

**ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ/ARABIC
LANGUAGE EDITORS**

Dr. Luay Hatem Yağob

luay.hatem@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8518-0148>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Dr. Tawfik Azrak

tawfik.azrak@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9059-2115>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

**SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ/SOCIAL
MEDIA EDITOR**

Arş. Gör. Muhsin Düğeroğlu

muhsin.dugeroğlu@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3975-6230>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Arş. Gör. Muhammed A. Haksever

muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6624-5225>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

sumeyyeshide.can@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ- RESEARCH ARTICLES

Büşra Yıldırım Levent Öztürk	Judarı Disease in the Umayyad Dynasty (661-750 AD): A Study on Individual and Social Cases <i>Emevîlerde Cüderî Hastalığı: Bireysel ve Toplumsal Vakalar Üzerine Bir İnceleme</i>	1-18
Khadidja Hadj Madani	A New Semiotic Model for Analyzing Religious Discourse: From Greimas' Square to a Three-Dimensional Cube <i>Dini Söylemin Analizi İçin Yeni Bir Göstergebilimsel Model: Greimas'ın Karesinden Üç Boyutlu Küpe</i>	19-41
Sevim Gelgeç	'Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı' Başlıklı Bir Çalışmada Yapay Zekâ Modellerinin Literatür Tarama Performansı: ChatGPT Özelinde <i>Literature Search Performance of Artificial Intelligence Models in a Study titled 'The Emergence of Political Exegesis': The Case of ChatGPT</i>	42-62
Mustafa Özbakır	İhvân-ı Safâ Felsefesinde Küçük Âlem Olarak İnsan <i>Understanding of Human Being as Microcosm in the Thought of Ikhwân al-Safâ</i>	63-77

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Zeynep Göker Sakin Özışık	Ölümünden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı, yazar Gustav Theodor Fechner (Boston, MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 sayfa, ISBN: 1-57863-333-8 <i>The Little Book of Life After Death, by Gustav Theodor Fecher (Boston: MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 pages, ISBN: 1-57863-333-8</i>	78-92
------------------------------	--	-------

Judarî Disease in the Umayyad Dynasty (661-750 AD): A Study on Individual and Social Cases

Emevîlerde Cüderî Hastalığı: Bireysel ve Toplumsal Vakalar Üzerine Bir İnceleme

Büşra Yıldırım

Dr. Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Tarihi ve Sanatları, Sakarya, Türkiye
Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic History and Arts, Sakarya, Türkiye
Res. Asst., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of
Theology, Department of Islamic History, Çanakkale, Türkiye
byildirim93@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2641-9315>

Levent Öztürk

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana
Bilim Dalı – Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History, Sakarya, Türkiye
leventozturk@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-4741-0125>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Yıldırım, Büşra – Öztürk, Levent. “Judari Disease in the Umayyad Dynasty (661-750 AD): A Study on Individual and Social Cases”. *ATEBE* 13 (Haziran 2025), 1-18. <https://doi.org/10.51575/atebe.1667644>

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

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

Yazar Katkıları:

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) / Conceptualization: Author-1 (%50) Author-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Data Curation: Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) / Analysis-Validation: Author-1 (%50) Author-2 (%50)

Makale Yazımı: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Writing: Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Writing-Review & Editing: Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Judarī Disease in the Umayyad Dynasty (661-750 AD): A Study on Individual and Social Cases

Abstract

This research focuses on the individuals and societies that were exposed to *judarī* disease individually or collectively during the Umayyad period and examines the general characteristics of the disease. *Judarī* is a contagious skin disease characterised by a purulent swelling on the skin and acute fever. It is called smallpox in English. *Judarī* has different types; some can lead to fatal consequences, while others can be treated and survived. *Judarī* can leave permanent scars on survivors and can cause severe damage, such as loss of vision. Post-recovery, individuals affected by *judarī* frequently exhibit cutaneous scarring, which may be perceived negatively within the sociocultural aesthetic norms of their communities. *Judarī* has been recorded in texts related to the Umayyad period. According to these records, eight individuals infected with *judarī* during the Umayyad period and two social cases during the Umayyad period were identified. The identities of those individuals, how they were affected, and how the disease appeared in various communities and social cases constitute the focus of this study. The introduction discusses the nature of *judarī* and its characteristics as a disease. Eight individuals and the social cases of *judarī* were examined under two separate headings, and the data on the cases were analysed. The subject was analysed more comprehensively with the narrations that might be related to the issues discussed. This study is significant in terms of examining the effects of a contagious skin disease on early Islamic society and for revealing its impact on social life. It aims to determine the effects of the disease on both individuals and broader social contexts. This study also seeks to shed light on the social history of the Umayyad period and to explore the medical knowledge of the time. To evaluate the effects of the disease on individuals and its consequences in social contexts, both medieval medical texts and historical records from the Umayyad period were examined together. In our study, a qualitative research method was adopted, and primary and secondary sources from the period were analysed. Through narrative analyses, historical accounts that mention the disease were evaluated, and an effort was made to compare information across different sources. Additionally, historical interpretation techniques were used to provide a comprehensive evaluation of the effects of *judarī* in both individual and social cases.

Keywords: Islamic History, Umayyad Dynasty, History of Medicine, Judarī, Smallpox.

Emevîlerde Cüderî Hastalığı: Bireysel ve Toplumsal Vakalar Üzerine Bir İnceleme

Öz

Bu araştırma, Emevîler döneminde cüderî hastalığına bireysel veya toplu olarak maruz kalan kişilerin ve toplumların tespit edilmesini ve hastalığın genel niteliklerinin tarihî bağlamda incelenmesini konu almaktadır. Ciltte oluşturduğu irinli kabartı ve akut ateşle karakterize edilen cüderî, bulaşıcı bir cilt hastalığıdır. İngilizcede *smallpox* olarak adlandırılan cüderî, farklı türleri bulunan bir hastalık olup, bazı türleri ölümcül sonuçlara yol açabilirken, bazıları ise iyileşip atlatılabilmektedir. Cüderî, hayatta kalan bireylerde kalıcı cilt izleri bırakabildiği gibi görme kaybı gibi ciddi hasarlara da yol açabilmektedir. Cüderîden iyileşen bireyler, hastalığın ardından ciltlerinde kalan izler nedeniyle toplum tarafından estetik açıdan olumsuz değerlendirilen bir görünümle karşı karşıya kalmaktadır. Tarihî süreçte muhtelif toplumları etkisi altına alan bu hastalık, Emevîler dönemi hakkında bilgi veren metinlerde de kayıtlara geçmiştir. Bu kayıtlarda, Emevîler döneminde cüderîye yakalanan sekiz birey saptanmış ve cüderînin görüldüğü iki toplu hadise tespit edilmiştir. İlgili dönemde cüderîden etkilenen bireylerin kimlikleri, sosyal konumları, hastalıktan etkilenme biçimleri ve bu hastalığın hangi topluluklarda ve toplumsal olaylarda ne şekilde görüldüğü çalışmamızın ana konusudur. Bu konu bağlamında, makalenin giriş kısmında cüderînin mahiyeti, nasıl bir hastalık olduğu ele alınmıştır. Ardından, Emevîler’de cüderîden etkilenen bireyler ve Emevîler’de görülen toplu cüderî vakaları iki ayrı başlık altında incelenerek, söz konusu dönemdeki cüderî vakalarına dair veriler analiz edilmiştir. Ancak sadece doğrudan cüderîyi konu edinen verilerle yetinilmemiş, ele alınan konularla ilişkisi olabileceği düşünülen rivayetlerle konu daha kapsamlı bir şekilde tahlil edilmiştir. Cüderînin Emevîler dönemindeki

etkisini çeşitli yönlerden ele alan bu çalışma, bulaşıcı bir cilt hastalığının erken dönem İslam toplumu üzerindeki etkilerini inceleyerek sosyal hayata olan tesirini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bu araştırma Emevîler döneminde cüderî hastalığı ile yüzyüze kalan bireylerin ve toplumların hangi sonuçlarla karşı karşıya kaldığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu sayede, Emevîler döneminin sosyal tarihine ışık tutulması ve dönemin tıbbî bilgi birikiminin ortaya konması amaçlanmaktadır. Hastalığın bireysel vakalar üzerindeki etkileri ile toplumsal hadiselerdeki sonuçlarını değerlendirebilmek amacıyla Orta Çağ'da kaleme alınan tıp metinleri ve Emevîler dönemine ait tarihî kayıtlar bir arada değerlendirilmiştir. Çalışmamızda, nitel araştırma yöntemi benimsenmiş olup, döneme ait birincil ve ikincil kaynaklar incelenmiştir. Rivayet analizleri yoluyla, hastalığın yer aldığı tarihî anlatılar değerlendirilmiş, farklı kaynaklardaki bilgilerin karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca, tarihsel yorumlama teknikleri kullanılarak cüderînin bireysel vakalarda ve toplumsal hadiselerdeki etkileri üzerine kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Emevî Devleti, Tıp Tarihi, Cüderî, Çiçek Hastalığı.

Introduction

According to the definition provided by Khalil b. Aḥmad (d. 791 AD), a renowned scholar of Arabic language and literature, *judarī* refers to purulent swellings and lesions on the body.¹ Another prominent scholar of the period, Ibn Durustawayh (d. 958 AD), offers an explanation for the use of the term *judarī*, which many lexicographers have associated with characteristic pustular eruptions on the skin. According to him, the reason for using the word *judarī* for swellings is related to the elevation of the skin. The word *jidār*, which comes from the same root as the word *judarī*, means wall and expresses a certain height.² The swellings that play a role in naming *judarī* are one of the important symptoms of this disease. Nevertheless, *judarī* encompasses more than just these pustular swellings.

Another scholar who gave information about this disease is Abū Bakr al-Rāzī (d. 925 AD), who provides the most detailed description of *judarī*, which had not been made before him.³ Primarily, his depiction of *judarī* swellings is as follows: “The swelling that occurs all over the skin takes root in the lower layer of the skin (hypodermis) and gradually emerges on the skin surface (epidermis) as a round, purulent lesion.”. In addition to the appearance of purulent swellings and sores on the skin, Rhazes (Abū Bakr al-Rāzī) lists other symptoms of this disease. These symptoms include acute fever, dry tongue, thickening of the voice, retching, itching in the nose, redness of the body, especially the eyes and cheeks, watery eyes, headache, sore throat, chest pain, anxiety and fear during sleep, a general feeling of distress during the illness, and fainting.⁴

Judarī, which has various types, is a contagious and sometimes fatal disease. *Judarī* types are differentiated according to the color tones of the purulent swellings on the skin. The colors of the swellings are white, red, yellow, purple, green, and black. The colors of the swellings indicate when the disease is likely to be dangerous and result in death. While white and red swellings do not indicate a dangerous condition, yellow and purple swellings indicate that the disease is at a more dangerous stage

¹ Khalil b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī (Beirut: Maktabat al-Hilāl, 1988), 6/74.

² Ibn Durustawayh, *Taṣṣīḥ al-faṣīḥ wa sharḥuhu*, ed. Muḥammad Badawī al-Maḥṭūn (Cairo: s.n., 1998), 478.

³ William Allen Pusey, *The History of Dermatology* (Springfield– Baltimore: Charles C. Thomas, 1933), 34.

⁴ Abū Bakr ar-Rāzī, *al-Ḥāwī fī al-ṭibb*, ed. Haytham Khalīfa Tu‘aymī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002), 5/10, 18; Abū Bakr ar-Rāzī, *Kitāb al-al-judarī wa al-ḥaṣbah* (Beirut: al-Madrasa al-Kulliyya al-Sūriyya, 1872), 19, 20.

than white and red swellings. Green and black-colored *judarī* swellings indicate that the disease is extremely hazardous and fatal.⁵ In historical texts, *judarī*, whose fatality varies depending on the color type, sometimes draws attention as the cause of a person's death, and sometimes it appears as an illness that can be cured and overcome.⁶

Even if a person who has contracted *judarī* recovers, the disease may result in long-term consequences for the individual. These effects include loss of vision and purulent scars on the skin.⁷ Even after the recovery process of the disease, the permanent marks it left on the face and body went beyond physical health, affecting the individual's social visibility, aesthetic value, and social acceptance. This situation was also reflected in the literary texts of the period; poets such as Ibn al-Rūmī (d. 896 AD) and Ibn Ṭabāṭabā (d. 934 AD) described the marks of *judarī* through the metaphor of ugliness. Ibn al-Rūmī wrote about the ugliness of the marks left on the skin by *judarī*. Ibn Ṭabāṭabā wrote that the skin of a person with *judarī* looked like fish scales.⁸ The Umayyad caliph ‘Abd al-Malik b. Marwān (r. 685- 705 AD) also had a famous saying that draws attention to the scars of *judarī*. Yazīd's son Abdullah made a linguistic mistake in the presence of ‘Abd al-Malik b. Marwān. Thereupon, ‘Abd al-Malik b. Marwān said that this mistake was even uglier than the *judarī* scar on a beautiful face.⁹ ‘Abd al-Malik b. Marwān's characterization of a linguistic error as even uglier than *judarī* marks on a beautiful face clearly reveals how powerful the perception of ugliness associated with *judarī* was in society, and it highlights the social impact of this perception. As understood, *judarī* is more than just a medical condition; it also leads to social stigmatisation through the physical marks it leaves on individuals. It becomes a form of social identity that continues to have an effect even after recovering from the disease.

Being contagious, causing death and blindness, and especially leaving permanent scars on the skin, *judarī* was deeply rooted in the cultural memory of medieval Arab society. Indeed, Khalīl b. Ahmad, who wrote the first Arabic dictionary, used the expression “*ma‘rūf*” (widely known) in his explanation of *judarī*, which shows that this disease was a widespread phenomenon in the social memory of medieval Arab society. Another important indicator of the strong presence of this disease in the collective memory of medieval Arab society is the use of four different terms in Arabic dictionaries of the period to describe people infected with *judarī*.¹⁰ Another word is *mabdū’*, which derives from the verb *bedee’*, meaning to appear.¹¹ In addition, the word *ḥumeykā’* derives from the word *ḥumāq*, which means a swelling similar to *judarī*, has a more special meaning, and defines children who contracted *judarī*.¹² In the dictionary, some words describe people with *judarī*, and there is also a separate word to describe those who did not suffer

⁵ Abū Bakr ar-Rāzī, *al-Ḥāwī fī al-ṭibb*, 5/10, 18.

⁶ Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-mulūk wa al-umam*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā and Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992), 15/230.

⁷ Ibn Shās, *‘Iqd al-Jawāhir al-thamīna fī madhhab ‘Ālim al-Madīna*, ed. Ḥamīd b. Muḥammad Laḥmar (Beirut: s.n., 2003), 1104.

⁸ Abū Hilāl al-‘Askarī, *Dīwān al-ma‘ānī* (Beirut: Dār al-Jīl, 1994), 1/212, 213.

⁹ Jāḥiẓ, *al-Bayān wa al-tabyīn* (Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 2002), 2/148

¹⁰ Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, 6/74, 4/74.

¹¹ Ibn Durayd, *Jamharat al-lughā*, ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī (Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987), 2/1093.

¹² Kurā‘ al-Naml, *al-Muntakhab min gharīb kalām al-‘arab*, ed. Muḥammad b. Aḥmad al-‘Umar (Cairo: s.n., 1989), 1/481; Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, ed. Muḥammad ‘Awd Mir‘āb (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001), 4/53.

from this disease before. *Qurḥān* is a word used to describe a person who has not contracted *judarī*.¹³ The existence of this word shows the prevalence of the disease in society. Based on this information, it is understood that the disease was widespread in the Arab society of the Middle Ages. In the sources dealing with medieval Arab society, there is important information that *judarī* occurs only once in an individual.¹⁴ Furthermore, *judarī* occurred more frequently in male children.¹⁵

In the historical process, the Arabic concept of *judarī* is expressed in Persian with the word *mūm*.¹⁶ The Persian use of the word is important in terms of its presence in ancient Arabic poetry written in the period we analyse.¹⁷ In addition to this information, it is also important to express how the word *judarī* was used in English in the historical process. *Judarī* is expressed as “smallpox” in English.¹⁸

During the readings on the Umayyads (661-750 AD), one of the Arab dynasties of the Middle Ages, it was noticed that various personalities reflected in the history books suffered from *judarī*. In these readings, it was determined that three Umayyad caliphs, a commander from the *mukḥaḍram* (contemporaneous of two epochs), a *ḥadīth* scholar, a poet, a noble individual, and a Bedouin were infected with *judarī*. In addition, it was also observed that *judarī* was effective in the course of two social instances that took place in the mentioned period. As a result of these findings, the effect of *judarī* on both individuals and social cases in the Umayyad period became a matter of curiosity. This curiosity has led us to investigate the identities of the individuals affected by *judarī*, what the *judarī* disease was, how it affected them, and the role of *judarī* in social events. This study, which deals with the examples of *judarī* in individual and social cases during the Umayyad period, is divided into two parts, except for the introduction. Firstly, the individuals affected by *judarī* in the Umayyad period will be discussed, and then information will be given about the recorded social instances related to *judarī* in this period. In this way, a contagious skin disease in the Umayyad state will be traced, and one aspect of the social life and medical history of the period will be enlightened.

There is no independent study on the disease of *judarī* in the Umayyad state. However, information on the *judarī* disease has been found in studies on epidemic diseases in the Umayyad period. One of these studies is an article written by Bayram Arif Köse titled “İslam Coğrafyasında Salgın Hastalıklar: Emevîler Dönemi.” In this valuable study, which provides a general perspective on the epidemics during the Umayyad period, the information related to *judarī* is quite limited. In this article published in 2021, only social cases are mentioned as examples of the *judarī* disease of the Umayyads.¹⁹ The related narrations were quoted, and a brief evaluation was made. Although we have benefited from the evaluations made on the narrations in question, these narrations have been handled and processed in a more comprehensive framework in our study. Another study on the epidemics of the Umayyad

¹³ Ibn Durayd, *Jamharat al-lugha*, 3/1238.

¹⁴ Ibn Durustawayh, *Taṣḥīḥ al-faṣīḥ wa sharḥuhu*, 478.

¹⁵ Abū Sahl al-Harawī, *Isfār al-faṣīḥ*, ed. Aḥmad b. Saʿīd b. Muḥammad Kashāsh (Medina: ʿImādat al-Baḥth al-ʿilmī, 1999), 2/865; Abū Bakr ar-Rāzī, *al-Ḥāwī fi al-ṭibb*, 5/19.

¹⁶ Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, 8/422.

¹⁷ Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *al-Aghānī* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1994), 17/136.

¹⁸ William Allen Pusey, *The History of Dermatology*, 34.

¹⁹ Bayram Arif Köse, “İslam Coğrafyasında Salgın Hastalıklar: Emevîler Dönemi,” *History Studies* 13/3 (June 2021), 927–938.

period is a master's thesis titled *Emevîler ve Abbasîler Döneminde Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar* prepared by Mustafa Güneş. In this master's thesis, *judarī* is called smallpox, and general information about the disease is given. However, there is no information about the examples or effects of this disease in the Umayyad period. It also provided limited information about the epidemic of *judarī* in the Abbasid Empire.²⁰ In addition, the article titled “İbn Sa‘d’ın *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*’ine Göre Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiun Döneminde Hastalıklar ve Tedâvileri” written by Zehra Gençel Efe, briefly mentions *judarī* in only one paragraph. In this paragraph, it is mentioned that the Umayyad caliph Abd al-Malik ibn Marwân contracted the disease. Still, no detailed assessment is provided regarding the course of the disease or its social impacts.²¹ A review of the existing literature reveals that there is no independent and in-depth study that adopts a holistic approach to the social impacts of *judarī* in medieval Arab society, based on individual and collective case studies from the Umayyad period. In this context, this study, which evaluates individual and collective cases related to *judarī* during the Umayyad period in a comprehensive and systematic manner for the first time, aims to fill an important gap in the literature with its original data and analysis.

In this study, which aims to examine individual and societal cases of *judarī* disease during the Umayyad period, classical Islamic historical sources were reviewed to identify events of the era and developments related to the disease. As a result of this review, relevant historical anecdotes were found in works such as al-Ya‘qûbî’s (d. After 905 AD) *Tārīkh*, Abū Ja‘far al-Ṭabarī’s (d. 923 AD) *Tārīkh al-Rusul*, al-Mas‘ūdî’s *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*, Ibn al-Jawzî’s (d. 1201 AD) *al-Muntaẓam*, and Ibn al-Athîr’s (d. 1233 AD) *al-Kāmil fî al-Tārīkh*.²² Additionally, nasab (genealogy) and biography-focused sources such as Ibn Sa‘d’s (d. 845 AD) *al-Ṭabaqāt*, Balādhurî’s (d. 893 AD) *Ansāb al-Ashrāf*, and Ibn Qutayba’s (d. 889 AD) *al-Ma‘ārif* have provided valuable information, particularly in identifying individual cases of *judarī*.²³ A significant portion of the data obtained from these sources is original. Although other sources could not directly corroborate some of the narrations used in the study, they were included due to their thematic relevance and the uniqueness of their content. Nevertheless, since these narrations were not traceable in other works, they were not subjected to detailed discussion and were instead employed as supplementary elements to support the contextual analysis.

1. Individuals influenced by *Judarī* in the Umayyad Period

As far as can be ascertained, eight individuals influenced by *judarī* were found in the records of the Umayyad period. Three of the eight people who are mentioned to have contracted the disease are the caliphs who were at the highest level of the political life of the period. Of the remaining five, one was

²⁰ Mustafa Güneş, *Emevîler ve Abbasîler Döneminde Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar* (Master's thesis, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

²¹ Zehra Gençel Efe, “İbn Sa‘d’ın *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*’ine Göre Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiun Döneminde Hastalıklar ve Tedâvileri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 101.

²² Ya‘qûbî, *al-Tārīkh*, ed. ‘Abd al-Amîr Muhanna (Beirut: s.n., 1993); Abū Ja‘far al-Ṭabarî, *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk wa şilat Tārīkh al-Ṭabarî* (Beirut: Dār al-Turāth, 1967); Mas‘ūdî, *al-Tanbīh wa al-ışhrāf*, ed. ‘Abd Allāh İbrāhîm al-Sāwî (Cairo: Dār al-Sāwî, n.d.); Ibn al-Jawzî, *al-Muntaẓam fî Tārīkh al-mulūk wa al-umam*; Ibn al-Athîr, *al-Kāmil fî al-Tārīkh*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurî (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabî, 1997).

²³ Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt*, ed. ‘Alî Muḥammad ‘Umar (Cairo: Maktabat al-Khanjî, 2001); Balādhurî, *Ansāb al-ashrāf*, ed. Suhayl Zakkār and Riyāḍ al-Ziriklî (Beirut: Dār al-Fikr, 1996); Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārif*, ed. Sarwat ‘Ukkāsha (Cairo: al-Hay’a al-Mişriyya al-‘Āmma, 1992).

a commander from the *mukhadrams* who was known for his military achievements, another was a scholar who had studied hadith, and the other was a person who is known for his genealogical ties to the Prophet Muhammad. In addition, there are rumours that a poet, a well-known figure in the world of literature, and a Bedouin, who is recorded to be in the presence of a caliph, suffered from *judarī*. Detailed information about the identities of these people and how *judarī* affected them will be discussed below.

Of the fourteen caliphs that came to pass during the rule of the Umayyads, only three were infected with *judarī*. The first of these caliphs, whom we will discuss in chronological order, is Yazīd b. Mu'āwiya (r. 680-683 AD), the second caliph of the Umayyads. There are two *judarī* narratives about Yazīd, the son of Mu'āwiya b. Abū Sufyān, the founding caliph of the Umayyads. While one of these historical narratives directly informs us that Yazīd suffered from *judarī* disease, the other is indirectly related to him. The narration that directly informs us that Yazīd suffered from *judarī* mentions what kind of person he was in terms of physical characteristics. In the narration, Yazīd is described as dark-skinned, curly-haired, tall, and sparsely bearded, and it is also said that he had *judarī* scars on his face.²⁴ There is another narration, which does not directly state that Yazīd suffered from *judarī*, but shows a connection between Yazīd and *judarī*. This narrative is about the Eastern Roman expedition and will be discussed in the Social Incidents Related to *Judarī* in the Umayyads section.

Mu'āwiya b. Abū Sufyān sent an army to Anatolia in 669-70 AD to conquer Constantinople. He appointed Sufyān b. 'Awf (d. 672 AD) and Yazīd as commanders of one of the armies heading towards Constantinople.²⁵ However, Yazīd was slow and stayed behind Sufyān b. 'Awf and the army under his command. When Yazīd lingered and stayed behind, the army commanded by Sufyān b. 'Awf continued its journey and contracted *judarī* at the place of Ghadhqadhūna.²⁶ The information that the army was struggling with the disease reached Yazīd, who was enjoying himself in Dayr Murrān,²⁷ but he composed a poem expressing that he did not care about this situation. Mu'āwiya was angry when he heard his son Yazīd's couplet about his lax attitude in catching up with the army and his indifference towards the army's distress. Even if it would lead to the death of his son, he commanded Yazīd to immediately proceed to the front and endure the same difficulties as the troops. In compliance with the caliph's order, Yazīd mobilized and ultimately joined the army.²⁸

What is understood from this incident is that the soldiers in Ghadhqadhūna, who were in a different location from Yazīd, were infected with *judarī*; when he and his companions were in Dayr Murrān, there

²⁴ Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, 5/124.

²⁵ There are two different information about Yazīd's duty in this expedition. One of them is that he commanded the army sent with Sufyān b. 'Awf to conquer Constantinople, and the other is that he was the commander of the reinforcement unit sent after the army that set out for Constantinople under the leadership of Sufyān b. 'Awf. See Ünal Kılıç, *Yazīd b. Mu'āwiya* (PhD diss., Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, 1999), 45.

²⁶ Ghadhqadhūna is the border area between the historical city of Missisa and Ṭarsūs on the right bank of the Ceyhan River. See Yāqūt al-Hamawī, *Mu'djam al-buldān* (Beirut: Dār al-Şādir, 1995), 4/188. The following the Social Incidents Related to *Judarī* in the Umayyads section will discuss this region in detail.

²⁷ A former Christian monastery on a hill near Damascus, surrounded by farmland and beautiful gardens. See D. Sourdel, "Dayr Murrān," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P.J. Bearman (Brill, first published online April 24, 2012).

²⁸ Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, 5/289.

was no such disease problem. However, it is reported that Yazīd later traveled to the diseased area. If Yazīd arrived at the area and contracted *judārī* at that time, he must have contracted the disease as a young man and recovered. Indeed, Yazīd was born in Damascus in the year 647 or 648 AD and was, in his early youth, twenty or twenty-one years old when he joined this expedition.²⁹

The fifth caliph of the Umayyads, ‘Abd al-Malik b. Marwān (d. 705 AD) is another Umayyad caliph who is reported to have contracted *judārī*. The narration of his infection with *judārī* states in al-Balādhurī’s (d. 892-93 AD) work *Ansāb al-ashrāf* under the title of “The Expulsion of the Sons of Umayya from Medina”. This narration contains detailed information about the period and the severity of his illness. The main issue in this narration is the opposition movement of the people of Medina against Yazīd's caliphate during his caliphate days, when ‘Abd al-Malik b. Marwān was not yet caliph. Ibn al-Zubayr (d. 692 AD), an opponent of the Umayyad who was in Mecca, was also aware of this incident, which was recorded in history books as the Harra Incident. In this narration, it is stated that Ibn al-Zubayr sent a letter to the opponents of Yazīd in Medina ordering them to expel the Umayyad family members from the city. In the continuation of the narration, it is reported that ‘Abd al-Malik b. Marwān was among the Umayyad family members who were expelled from Medina. It is also stated that ‘Abd al-Malik b. Marwān was suffering from *judārī* in those days. The important detail in this narration about ‘Abd al-Malik's *judārī* disease is the severity of his illness. It is stated in the narration that since ‘Abd al-Malik b. Marwān was sick; his father Marwān I b. al-Ḥākam (r. 684-685 AD) placed him on a camel and fastened him tightly. As can be understood from this information, ‘Abd al-Malik was suffering from the illness seriously. In the continuation of the narration, there is also information about the period when he started to recover. According to this information, when the sons of Umayya, who were driven to Damascus, reached a place below the land of Damascus, ‘Abd al-Malik b. Marwān began to recover from his illness.³⁰ He was then an adult individual at the age of thirty-seven. Thus, most sources indicate that he was born in 646 AD.³¹ Based on all this information, although *judārī* is a disease with high fever and severe pain and weakened ‘Abd al-Malik in his adulthood, he was able to overcome it.

The sixth caliph of the Umayyads, al-Walīd b. ‘Abd al-Malik (r. 705-715 AD), was the third caliph diagnosed with *judārī*. The information that he was infected with *judārī*, the same as Yazīd b. Mu‘āwiya was obtained from the narration that gives information about his physical depiction. This information, which is found in many sources, is that al-Walīd was tall, dark-skinned, and had a slight scar of *judārī* on his face.³² Unfortunately, there is no clear information about al-Walīd's illness other than the slight scars left on his face. However, it is mentioned in the sources that he suffered from a disease in which he had a serious fainting and was even thought to have died.³³ This fainting that al-Walīd suffered may have connections with the disease of *judārī*. As a matter of fact, fainting is one of the symptoms of *judārī*.³⁴

²⁹ G.R. Hawting, "Yazīd (I) b. Mu‘āwiya," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P.J. Bearman, first published online April 24, 2012, Brill.

³⁰ Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 5/441, 442.

³¹ H.A.R. Gibb, "‘Abd al-Malik b. Marwān," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P.J. Bearman, first published online April 24, 2012, Brill.

³² Mas‘ūdī, *al-Tanbīh wa al-īshrāf*, 274.

³³ Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 8/77.

³⁴ Abū Bakr ar-Rāzī, *Kitāb al-al-judārī wa al-ḥaṣbah*, 19, 20; Id, *al-Ḥawī fī al-Ṭibb*, 5/8, 15, 17.

However, it should be kept in mind that this is a possibility, and the fainting and stupor that al-Walid experienced may have been a symptom of another disease.

One of the people who is known to have contracted *judarī* disease during the Umayyad period is Ahnaf b. Qays, a *mukḥaḍram* known for his military achievements. Ahnaf (d. 686-87 AD), who was born in the *Jāhiliyyah* period and died during the Umayyad period, was one of the people who were described as '*mukḥaḍram*' because he did not see the Prophet Muhammad as a believer.³⁵ The real name of Ahnaf (literally, the one afflicted with a distortion of the foot), who had a long life, was Sahr b. Qays. However, he was named and known as Ahnaf because he was born with crooked legs.³⁶ In the records related to Ahnaf's biography, it is stated that he was developing blindness in his eyes over time. Two narrations provide different information about this blindness. One of these narrations states that Ahnaf was blind due to *judarī*.³⁷ As mentioned before, *judarī* is a disease that can lead to blindness. It is known that many people have been blinded by *judarī* in history. Therefore, according to this narration, Ahnaf was one of those who became blind due to *judarī*. The other narration about Ahnaf's blindness is that he was blinded during the conquest of Samarqand.³⁸ These two narrations, which are reported as two separate narrations, are narrations that can be combined. While one of the narrations states that the blindness occurred due to the disease of *judarī*, the other may mention where and when it occurred.

The conquest of Samarqand took place in 676 AD under the leadership of Sa'īd b. 'Uthmān (d. 680-81 AD), the governor of *Khurāsān* during the reign of Mu'āwiya b. Abū Sufyān.³⁹ Ahnaf, who was known to have been born before Islam, was a very old man when he participated in this war, and it is known that he lived for ten years after this war. It is a problem that needs to be solved whether Ahnaf, who did not hold back from the battles despite his advanced age, contracted the disease of *judarī* during the conquest of Samarqand and became blind due to this disease, or whether a blow he received during this conquest left him blind. To solve this problem, it is necessary to analyse the Arabic text of the narrations in question and to examine whether other soldiers in the conquest of Samarqand also suffered from blindness due to *judarī*. As a contagious disease, *judarī* must have affected other people in the army in which Ahnaf was present. If blindness occurred in other soldiers in this conquest, the inexistence of a record that these people were infected with *judarī* is a matter of curiosity.

As far as can be ascertained, two different narrations link Ahnaf's blindness to Samarqand. In one of these narrations, which is found in the works of the *Muhaddith* and historian Ibn Qutayba (d. 889 AD), *al-Ma'ārif* and *Gharīb al-hadīth*, Ahnaf's blindness is expressed with the verb *zahabah*, while the other uses the verb *aṣāba*. In the encyclopedic work *al-Ma'ārif*, in which the verb '*zahabah*' appears, it is translated into English as Ahnaf b. Qays was a blind person, and it is said, "He became blind in one eye in Samarqand."⁴⁰ What is understood from this statement is that Ahnaf became blind in Samarqand due to an unspecified situation. The version of the related narration with the verb *aṣāba* appears in Ibn

³⁵ Seyyid Avcı, "Hadisçilere Göre Muhadramlar" *İslam Araştırmaları Dergisi* 12, no. 2 (2005), 161.

³⁶ Rāfi'ī, *al-Tadwīn fī akhbār qazwīn*, ed. 'Azīz Allāh al-Atārdi (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987), 1/111.

³⁷ Abū Bakr al-Khārazmī, *Mufīd al-ʿulūm wa mubīd al-humūm* (Beirut: al-Maktaba al-ʿUnṣuriyya, 1997), 478.

³⁸ Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, 578.

³⁹ Hasan Kurt, "Sa'īd b. 'Uthmān b. 'Affān," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/572-573.

⁴⁰ Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, 578.

Qutayba's work, *Gharīb al-hadīth*, in which he explains rare words in hadith texts.⁴¹ The verb ‘aṣāba’ in this narration has a wide range of meanings, including general meanings such as hitting, being hit, being hit by trouble, and suffering, as well as more specific meanings such as being injured and being afflicted with a disease.⁴² According to this information, it can be translated into English in two ways: Firstly, “Ahnaf b. Qays was wounded in his eye in Samarqand. And al-Haytham counted him among the famous blind.” A second translation: “Ahnaf b. Qays fell ill with his eye in Samarqand. And al-Haytham counted him among the famous blind.” As a result of the Arabic textual analyses of the narrations, it is not clear whether Ahnaf became blind as a result of injury or illness during the conquest of Samarqand. Therefore, it is still a possibility that Ahnaf contracted *judarī* in Samarqand and became blind because of it.

Another issue related to Ahnaf's blindness during the conquest of Samarqand is whether other soldiers in this conquest also suffered from blindness. As mentioned above, if other soldiers in this conquest also suffered from blindness, the question of whether there is any connection between their blindness and *judarī* will become an issue that needs to be questioned. One of the greatest prose writers of Arabic literature, al-Jāḥiẓ (d. 869 AD), in his work *al-Bursān wa'l-urcān wa'l-umyān wa'l-hūlān*, in which he discusses famous people with disabilities, gives a list of people known to be blind. Most of the people on this list lost their eyes in the wars they participated in. Among them are Ahnaf b. Qays and Sa'id b. Uthman, who commanded the conquest of Samarqand. Ṭalḥa b. Abd Allāh (d. 715 AD), a tābi'ūn known for his generosity, is the third name mentioned with them. Al-Jāḥiẓ says that these three names lost their eyes in the conquest of Samarkand.⁴³ Although not included in al-Jāḥiẓ's list, there is another person who is said to have lost his eye during the conquest of Samarqand. This person, mentioned by al-Balādhurī, one of the most important Arab historians of the ninth century, in his work on Islamic conquests, *Futūḥ al-buldān*, is al-Muḥallab b. Abī Ṣufra (d. 702 AD), another Umayyad governor of Khurāsān. al-Balādhurī, while describing the conquest of Samarqand under the command of Sa'id b. 'Uthman states that the third day of the battle was very fierce and that the eyes of Sa'id b. 'Uthman and Muḥallab b. Abū Sufra were dislocated.⁴⁴ This statement of al-Balādhurī shows that the eyes of Sa'id b. 'Uthman and al-Muḥallab b. Abī Ṣufra were blinded after an injury. Within the framework of this information, it is understood that Sa'id b. 'Uthman and al-Muḥallab b. Abī Ṣufra, who were blinded during the conquest of Samarqand, had no connection with the disease of *judarī*. In addition, a search of the names of Sa'id b. 'Uthman, Muḥallab b. Abī Sufra, and Ṭalḥa b. Abd Allāh, another person who was blinded in Samarqand, through the word *judarī*, did not reveal any record of them contracting the disease. Based on this information, it can be assumed that the statement that Ahnaf b. Qays was blinded during the conquest of Samarqand refers to an injury incident like Sa'id b. 'Uthman and al-Muḥallab b. Abī Ṣufra. However, the existence of the narrations reporting that Ahnaf was blinded due to *judarī* makes it possible that he may have contracted this disease.⁴⁵

⁴¹ Ibn Qutayba, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. 'Abd Allāh al-Jabbūrī (Baghdad: Maṭba'at al-Ānī, 1977), 2/538.

⁴² Khalīl b. Ahmad, *Kitāb al-ʿayn*, 7/166-168.

⁴³ Jāḥiẓ, *al-Bursān wa al-urcān wa al-umyān wa al-hūlān* (Beirut: Dār al-Jīl, 1989), 567.

⁴⁴ Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1988), 397.

⁴⁵ Abū Bakr al-Khārazmī, *Mufīd al-ʿulūm wa mubīd al-humūm*, 478.

Abū Zilāl (d.?), a narrator who lived during the Umayyad period and studied hadith, is another person who lost his sight due to *judarī*. Abū Zilāl, whose real name was Hilāl, was a *tābi'ūn* from Basrah.⁴⁶ Abū Zilāl narrated hadith from Anas b. Mālīk (d. 711-12 AD), one of the mukthirūn (oft-narrating companion). The scholar Marwān b. Mu'āwiya (d. 808 AD), born during the reign of Hishām b. 'Abd al-Malik (724-43 AD), narrated from Abū Zilāl.⁴⁷ Based on the information that Marwān b. Mu'āwiya, who was born during the reign of Hishām b. 'Abd al-Malik, one of the last caliphs of the Umayyads, narrated hadith from Abū Zilāl; it is possible to say that Abū Zilāl lived until the last periods of the Umayyads. The information that the hadith scholar Abū Zilāl, who lived during the Umayyad period, suffered from *judarī* disease is recorded through a conversation between him and his teacher Anas b. Mālīk. One day, Anas b. Mālīk asked his blind student Abū Zilāl why he was blind. Abū Zilāl replied that his mother had told him that he had contracted *judarī* when he was two years old, and he had become blind because of it.⁴⁸ The fact that Abū Zilāl contracted *judarī* when he was a two-year-old baby and became blind is significant information in terms of medical history. The information that this disease is especially seen in boys is a piece of the valuable information that medical scholars in the Middle Ages included in their books.⁴⁹

Sulaiman (d. 760 AD), the son of 'Alī b. 'Abdullāh (d. 736 AD), one of the *tābi'ūn*, the grandson of the Prophet Muhammad's uncle 'Abbās, is another person who contracted *judarī* at an early age during the Umayyad period and is mentioned in the records. The narration indicating that he contracted this disease during the Umayyad period is essentially about an event related to his mother and father. In the narration in question, it is reported that his mother was a concubine of Sogdian origin who was gifted to the Umayyad caliph 'Abd al-Malik b. Marwan. Abdulmalik b. Marwan gave this concubine named Sa'dā from Khurāsān as a gift to 'Alī b. 'Abdullāh b. 'Abbās. Sa'dā's firstborn son from her relationship with 'Alī b. 'Abdullāh b. 'Abbās was Sulaiman. Sa'dā was afraid that her son Sulaiman would die due to the *judarī* disease he contracted as a child and wanted to have a second child with 'Alī b. 'Abdullāh b. 'Abbās because she wanted to continue her lineage with Prophet Muhammad. Then, he had another son named Šāliḥ. It is stated in the narrations that both of her sons survived, and Sulaiman did not die of *judarī* contrary to her fears.⁵⁰

Another of the eight people who were found to have been infected with *judarī* during the Umayyad period was Farazdaq (d. 732 AD), one of the most important satirical poets of the period. Born in Kāẓima near Basrah in 641 AD, Farazdaq's real name was Hammām b. Ghālib.⁵¹ There are various narrations in the sources about his being known by his nickname, Farazdaq, rather than his name. The narration, which is related to our subject and is thought to be more accurate in the sources, is about Hammām b. Ghālib's contracting *judarī*. It is said that he was called 'farazdaq', which means pieces of dough, because

⁴⁶ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1959), 10/107.

⁴⁷ Muslim, *al-Kunā wa al-asmā'*, ed. 'Abd al-Raḥīm Muḥammad Aḥmad al-Kashkarī (Medina: 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī, 1984), 1/464.

⁴⁸ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 4/192.

⁴⁹ Abū Bakr ar-Rāzī, *al-Ḥawī fī al-ṭibb*, 5/8; Abū Sahl al-Harawī, *Isfār al-Faṣīḥ*, 2/865.

⁵⁰ Mubarrad, *al-Kāmil fī al-lughā wa al-adab*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 2/163; Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983), 5/361.

⁵¹ Nefeli Papoutsakis, "al-Farazdaq," in *Encyclopaedia of Islam*, Three, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Devin J. Stewart (Brill, first published online December 1, 2012; last updated July 19, 2021).

the scars left on his face after he recovered from *judarī* caused a reddish and disfiguring appearance.⁵² As can be understood from the narrations, Farazdaq, like Yazīd b. Mu‘āwiya and al-Walīd had *judarī* disease, recovered, and the scars of the disease remained on his face.

The eighth individual suffering from *judarī* during the Umayyad period was a Bedouin who was recorded to be in the presence of the caliph al-Walīd b. ‘Abd al-Malik. The narrative of this Bedouin appears in the work of the Egyptian scholar Jamāl al-Dīn al-Watwāt (d. 1318 AD), known for his encyclopedic works, *Ghurur al-khaṣā’iṣ al-wāḍiḥa wa ‘urar al-naqā’id al-fāḍiḥa*, which sheds light on different aspects of the history of Islamic civilization and contains narrations that are not found in other books. The main topic of this passage is the linguistic mistake made by the caliph al-Walīd in his conversation with a Bedouin. What makes this conversation important for our subject is the presence of information between the lines of the narrative that the Bedouin had contracted *judarī*. While ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz was present; Caliph al-Walīd had an exchange with a Bedouin who appeared before him. During this encounter, al-Walīd attempted to ask the Bedouin, “mā sha’nuka?” (What are you occupied with?). However, due to a subtle vowel mispronunciation, the Bedouin misunderstood the question as “mā sha’naka?” (What is wrong with your appearance?). Assuming that the Caliph was referring to his physical condition, the Bedouin replied by mentioning the *judarī* scars on his face.⁵³ This narrative is important because it shows that a Bedouin living away from city life during the Umayyad period was also infected with *judarī* disease.

2. The collective cases related to *judarī* in the Umayyads

In this section, the role of *judarī* in social events will be discussed. As far as can be determined, there were two social events in the Umayyad period in which the *judarī* instances were seen. These two social events are related to two different battles. The Umayyads, a Muslim Arab state dominating a wide geography with the borders of North Africa in the west, Anatolia and Armenia in the north, and *Khurāsān*, *Māwarānnahr* (Transoxania), and *Sindh* in the east, fought with various societies in different geographies.⁵⁴ In these wars, it was observed that sometimes the Umayyad army and sometimes the military units they fought with were infected with the contagious disease of *judarī*.

The war in which the Umayyad army was affected by *judarī* was the Eastern Roman Expedition in 669-70 AD, which was also mentioned above in the section on Yazīd b. Mu‘āwiya. This army, which Mu‘āwiya b. Abū Sufyān, the founding caliph of the Umayyads, envisioned of when he was the governor of Damascus but was able to send after his accession to the caliphate, was faced with a shortage of supplies and a *judarī* epidemic. The narration on the subject is recorded in a couplet composed by Yazīd b. Mu‘āwiya. Yazīd's poem is translated into English as follows: “I do not care about the high fever and the disease of *mūm* (*judarī*) that the troops encountered in *Ghadqadhūna* when I lay on my cushion next to *Umm Kulthūm* in *Dayr Murrān*.”⁵⁵ This poem, which Yazīd recited while in a state of blissed *Dayr Murrān*, is about Sufyān b. ‘Awf's army, which was staying in *Ghadqadhūna*, contracting *judarī*. Although

⁵² Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003), 1/21.

⁵³ Waṭwāt, *Ghurur al-khaṣā’iṣ al-wāḍiḥa wa ‘urar al-naqā’id al-fāḍiḥa* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008), 222.

⁵⁴ İsmail Yiğit, *Emeviler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016); Yunus Akyürek, “Emeviler Dönemi Fetih Politikası ve Māverāunnehir’in Fethi,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, (2013): 85–115.

⁵⁵ Ya‘qūbī, *al-Tārīkh*, 2/138.

high fever and *judarī* are expressed as two separate conditions in the poem, high fever can be considered as one of the symptoms of *judarī* seen in soldiers suffering from the disease. As a matter of fact, one of the important symptoms of *judarī* is acute fever.⁵⁶

Another noteworthy point in this poem is that the army had fallen ill in Ghadqadhūna. Two different pieces of information about the location of the region of Ghadqadhūna, which is also pronounced as Khudh Qudhūna, have been identified. Some of this information is based on the accounts of the famous geographer of the Middle Ages, Yāqūt al-Ḥamawī (d. 1229 AD). Accordingly, Ghadqadhūna, which is pronounced as Khudh Qudhūna, was one of the border regions of the Arabs in Anatolia. This border region includes the historical city of Missisa (Mişşışa, Mopsuestia) and Ṭarsūs.⁵⁷ Another piece of information about the geographical location of Ghadqadhūna is that this place is Chalcedon/Chalcedoine, which is known as Kadıköy today, one of the borders of Constantinople. This information, which is based on the works of contemporary researchers, is included in the works that mention the Istanbul campaigns that took place during the Umayyad period and Caliph Yazīd b. Mu'āwiya. In the relevant texts in these works, which include the translation of the poem mentioned above, it is stated that the troops suffered from the disease in Kadıköy.⁵⁸ The probable reason why researchers translate Ghadqadhūna as Kadıköy is that the Greek name Chalcedoine of Kadıköy in Antiquity corresponds to Ḥalqadhūniyya in Arabic.⁵⁹

Based on the information that the place named Ghadqadhūna mentioned in the poem is the southern region of today's Turkey, where the historical cities of Missisa and Ṭarsūs are located, it can be assumed that the army was infected with the *judarī* epidemic before reaching Constantinople (Istanbul). Mu'āwiya, who was in the Umayyad capital of Damascus, also heard that the army on a journey was affected by the *judarī* epidemic. It is one of the previously mentioned issues that Mu'āwiya, who learned that the soldiers in the Eastern Roman expedition were infected with the disease, did not hesitate to send his son Yazīd to the army caught in the epidemic. Yazīd, who was later annexed to the army, fought with this military unit, which included Abū Ayyūb al-Ansārī (d. 669 AD) and other figures from the Companions, until the gates of Constantinople.⁶⁰ Based on this information, it is understood that the army, which was infected with *judarī* in the southern parts of Anatolia, did not give up its main objective and continued to fight as far north as the northernmost part of the region. This leads to the idea that either *judarī* did not affect them much or it could be controlled in some way.

In addition to this limited information in the sources about the Umayyad army, which set out to conquer Constantinople, being affected by *judarī*, there are also possibilities that cannot be identified in

⁵⁶ Abū Bakr ar-Rāzī, *Kitāb al-Judarī wal-Ḥaṣbah*, 19, 20; Id, *al-Ḥawī fī al-Ṭibb*, 5/8, 15, 17.

⁵⁷ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'djam al-buldān*, 4/188.

⁵⁸ Uçar, one of the researchers, translated Ghadqadhūna in Yazīd's poem as Kadıköy in his article "Müslümanlar'ın İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara." "As if I cared about what they suffered, in Kadıköy, from fever and flowers, in Dayr Murrān, with Umm Kulthūm by my side, while I was boozing on carpets." See Şahin Uçar, "Müslümanlar'ın İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara," *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2/1, (1986), 65-83. Kılıç, who wrote a doctoral thesis on Yazīd b. Mu'āwiya, cited Uçar and translated Ghadqadhūna in the poem as Kadıköy. See Ünal Kılıç, *Yazīd b. Mu'āwiya* (PhD diss., Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, 1999).

⁵⁹ Jawād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām* (s.l.: s.n., 2001), 5/59.

⁶⁰ Ibn al-Jawzī, *al-Muntazam fī Tārīkh al-mulūk wa al-umam*, 2/390.

the sources but which raise the question, “Could it have happened?”. According to Yazīd's poem, the army had already been afflicted by the epidemic prior to reaching Constantinople but eventually arrived and engaged in battle there. Accordingly, the question of whether there was a physician in the army who intervened in the disease and ensured that they were affected as little as possible by this epidemic can be raised. As a matter of fact, it is known that there were many physicians who contributed to the development of medicine during the Umayyad period.⁶¹ It is mentioned in the sources that one of these physicians took part in the army sent to Medina by Yazīd about ten years after the Eastern Roman campaign. Muslim b. ‘Uqba, who commanded the Harra Incident, went to this siege in a sick state, and Yazīd, the caliph of the period, sent a physician with him.⁶² Just as Yazīd sent a physician with the army in the Battle of Harra, Mu‘āwiya may have sent a physician to the army in the Eastern Roman campaign. It is also known from the sources that tents were set up for the treatment of the wounded in various wars during the Umayyad period.⁶³ In this context, the presence of physicians in the army organization during the Umayyad period and what the military medicine was at the time, can be the subject of separate research.

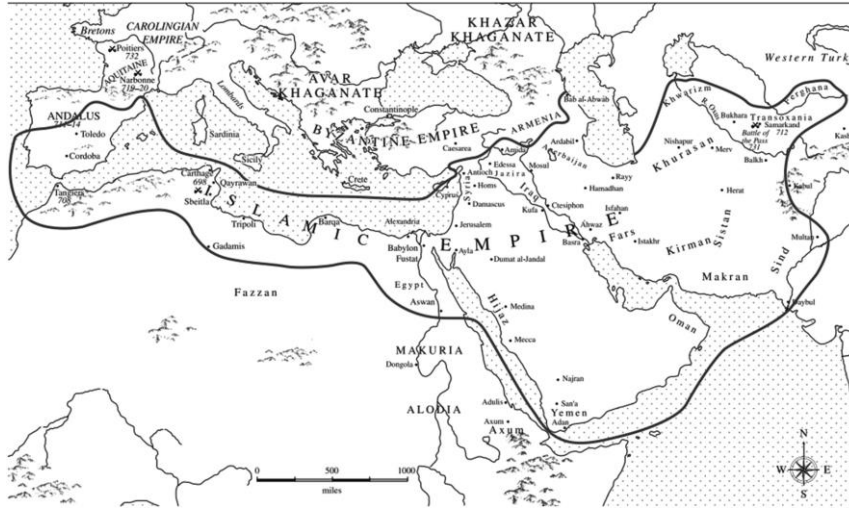
Another battlefield in the Umayyad period in which the social impact of *judārī* was seen was the conquests in Central Asia. One of the systematic conquest movements carried out by Qutayba b. Muslim (d. 715 AD), who was appointed governor of Khorasan during the reign of Caliph al-Walīd b. ‘Abd al-Malīq was against the White Hun ruler Nīzek Tarhan in the Bādġīs region of Harāt. Nīzek made a treaty with Qutayba in 706 AD but later broke it and rebelled against Qutayba by uniting with other nearby rulers of Balkh, Juzjān, and Tālekān. Qutayba, who was aware of this rebellion movement, took Nīzek under siege with his army in Kurz, a very mountainous and steep area. During this siege, which lasted for two months, Nīzek and his army were faced with a shortage of supplies and were caught in the *judārī* epidemic. One of the people in the army who was infected with the *judārī* epidemic was Jabghūya, the Qarluq ruler, one of Nīzek's allies. Jabghūya was among the people who recovered from *judārī*.⁶⁴ As it is understood from this incident, *judārī* weakened the resistance of the Turkish Army, which was under siege in a mountainous and steep region. Thus, the Umayyad army defeated them with greater ease.

⁶¹ Samet Şenel- Halil İbrahim Yılmaz, "Tayādhūq (Theodocus/Théodoros) and His Role in the Formation of Islamic Medicine," *Journal of Medical Biography* 31/4, (2023), 217–220.

⁶² Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 5/331.

⁶³ Levent Öztürk, *İslām Dünyasında Hastaneler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018).

⁶⁴ Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk wa şilat Tārīkh al-Ṭabarī*, 6/455, 456; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 4/29.

Figure 1. The Umayyad Empire in 750 AD⁶⁵

Conclusion

Judārī stands out as a well-known and significant disease in medieval Arab societies due to its contagious nature, potentially fatal outcomes, capacity to cause blindness, and the permanent scars it leaves on the skin. In this context, *judārī* should be understood not merely as a medical condition but also as a social phenomenon that affected individuals' public visibility and left a lasting imprint on collective memory. The presence of numerous terms referring to the disease in medieval Arabic dictionaries, along with narratives about *judārī* found in historical sources from the Umayyad period (661-750 AD), clearly demonstrates the disease's prevalence and its broader social impact during this era.

This study offers a systematic examination of both individual and social cases of *judārī* in the Umayyad period, situating the disease within its broader historical context. It has been determined that eight individuals living in different periods in the Umayyad state were infected with *judārī*. Three of these people were caliphs, one was a commander from the *mukḥadram*, one was a scholar of hadith, one was a noble individual, one was a poet, and one was a Bedouin. The caliphs who were infected with *judārī* are Yazid b. Mu'āwiya, 'Abd al-Malik b. Marwān, and Walid b. 'Abd al-Malik. The identities of other people with *judārī* are as follows: Ahnaf b. Qays, who is known for his military achievements; Abu Zilāl, a hadith scholar from Basrah; a person who is known for his genealogical ties to the Prophet Muhammad; Sulaiman b. 'Ali, the son of Ali b. 'Abdullāh from the *tābī'ūn*; Farazdaq, a poet known for his satirical poems; and an unknown Bedouin person whose name is recorded with his appearance before Caliph Walid b. 'Abd al-Malik. Four of these eight people were recorded to have scars of *judārī* on their skins. These people are Yazid b. Mu'āwiya, Walid b. 'Abd al-Malik, Farazdaq, and the Bedouin who appeared before Walid b. 'Abd al-Malik. It is mentioned in historical texts that two people lost their sight due to *judārī*. Their names are Ahnaf b. Qays and Abū Zilāl. It can be inferred that the *judārī* disease suffered by these six individuals during the Umayyad period had a significant impact on their social lives primarily due to the permanent skin scars and vision loss associated with the condition. Additionally, two of these eight people are also reported to have contracted the disease in childhood. These are Abū Zilāl and

⁶⁵ Robert G. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (New York: Oxford University Press, 2015), 13.

Sulaiman b. 'Ali. 'Abd al-Malik b. Marwān, who is not included in any of the mentioned categories, draws attention with his severe *judarī*. The information recorded about these individuals from the Umayyad period is noteworthy in that it aligns with the descriptions of *judarī* found in medieval medical literature. The fact that all eight individuals are known to have recovered from the disease offers important insights into its progression. Although the historical sources examined do not explicitly mention any treatment methods for *judarī*, the recovery of all these individuals suggests that some knowledge of how to manage or treat the disease may have existed during the Umayyad period. Based on these findings, this study contributes to a better understanding of the history of disease and health during the Umayyad period.

In the texts belonging to the Umayyad period, there are narratives about individuals as well as narratives about social events. It has been observed that *judarī* was effective in the course of two social events that took place during the Umayyad period. These were the first Eastern Roman expeditions during the reign of Mu'āwiya b. Abū Sufyān and one of the conquest movements commanded by Qutayba b. Muslim during the reign of Walīd b. 'Abd al-Malik. During the siege of Constantinople, the Umayyad army was affected by the *judarī* epidemic, while the Turkish army was affected by *judarī* during the conquests in the Central Asia region. It is understood that *judarī* sometimes led to the defeat of the Umayyad armies, while at other times it provided them with an advantage in conquest movements. Finally, it can be said that *judarī* was seen in different regions at different periods during the Umayyad period.

References

- Abū al-Faraj al-Iṣfahānī. *al-Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1994.
- Abū Bakr ar-Rāzī. *al-Ḥāwī fī al-ṭibb*. Edited by Haytham Khalifa Tu‘aymī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 2002.
- Abū Bakr ar-Rāzī *Kitāb al-Judārī wal-ḥaṣbah*. Beirut: al-Madrasa al-Kulliyya al-Sūriyya, 1872.
- Abū Bakr al-Khārazmī. *Mufid al-‘ulūm wa mubīd al-humūm*. Beirut: al-Maktaba al-‘Unşuriyya, 1997.
- Abū Hilāl al-‘Askarī. *Dīwān al-ma‘ānī*. Bairut: Dār al-Jīl, 1994.
- Abū Ja‘far al-Ṭabarī. *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk wa şilat Tārīkh al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Turāth, 1967.
- Abū Sahl al-Harawī. *Isfār al-faṣīḥ*. Edited by Aḥmad b. Sa‘īd b. Muḥammad Kashāsh. Medina: ‘Imādat al-Baḥth al-‘İlmī, 1999.
- Akyürek, Yunus. “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013): 85–115.
- Avcı, Seyyid. "Hadisçilere Göre Muhadramlar." *İslam Araştırmaları Dergisi* 12/2, (2005), 159-167.
- Azhari. *Tahdhīb al-lugha*. Edited by Muḥammad ‘Awd Mir‘āb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Balādhurī. *Ansāb al-ashraf*. Edited by Suhayl Zakkār and Riyāḍ al-Ziriklī. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Balādhurī. *Futūḥ al-buldān*. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1988.
- Damīrī. *Ḥayāt al-ḥayawān al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 2003.
- Gençel Efe, Zehra. “İbn Sa‘d’ın Kitābü’t-Tabakāti’l-Kebîr’ine Göre Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiun Döneminde Hastalıklar ve Tedâvileri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017): 87-136.
- Gibb, H.A.R. "Abd al-Malik b. Marwān." In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, edited by P.J. Bearman. First published online April 24, 2012. Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0107.
- Güneş, Mustafa. Emevîler ve Abbasîler Döneminde Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar. Master’s thesis, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Hawting, G.R. "Yazīd (I) b. Mu‘āwiya." In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, edited by P.J. Bearman. First published online April 24, 2012. Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8000.
- Ibn ‘Abd Rabbih. *al-Iqd al-farīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1983.
- Ibn al-Athīr. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Edited by ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1997.
- Ibn al-Jawzī. *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-mulūk wa al-umam*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā and Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Bairut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1992.
- Ibn Durayd. *Jamharat al-lugha*. Edited by Ramzī Munīr Ba‘labakkī. Beirut: Dār al-‘İlm li-l-Malāyīn, 1987.
- Ibn Durustawayh. *Taṣḥīḥ al-faṣīḥ wa sharḥuhu*. Edited by Muḥammad Badawī al-Maḥṭūn. Cairo: s.n., 1998.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Fath al-bārī sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1959.
- Ibn Qutayba. *al-Ma‘ārif*. Edited by Sarwat ‘Ukkāsha. Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma, 1992.
- Ibn Qutayba. *Gharīb al-Ḥadīth*. Edited by ‘Abd Allāh al-Jabbūrī. Baghdad: Maṭba‘at al-Ānī, 1977.
- Ibn Sa‘d. *al-Ṭabaqāt*. Edited by ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Cairo: Maktabat al-Khanjī, 2001.

- Ibn Shās. *ʿIqd al-Jawāhir al-thamīna fī madhhab ʿĀlim al-Madīna*. Edited by Ḥamīd b. Muḥammad Laḥmar. Beirut: s.n., 2003.
- Jāḥiẓ. *al-Bayān wa al-tabyīn*. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 2002.
- Jāḥiẓ. *al-Burṣān wa al-ʿurcān wa al-ʿumyān wa al-ḥulān*. Beirut: Dār al-Jil, 1989.
- Jawād ʿAlī. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʿArab qabl al-Islām*. s.l.: s.n., 2001.
- Khalīl b. Ahmad. *Kitāb al-ʿayn*. Edited by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī. Beirut: Maktabat al-Hilāl, 1988.
- Kılıç, Ünal. Yazīd b. Muʿāwiya. PhD diss., Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, 1999.
- Köse, Bayram Arif. "İslam Coğrafyasında Salgın Hastalıklar: Emevîler Dönemi." *History Studies* 13/3, (June 2021): 927–938. <https://doi.org/10.9737/hist.2021.1019>.
- Kurāʿ al-Naml. *al-Muntakhab min gharīb kalām al-ʿArab*. Edited by Muḥammad b. Aḥmad al-ʿUmar. Cairo: s.n., 1989.
- Kurt, Hasan. "Saʿīd b. ʿUthmān b. ʿAffān." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 35/572–573 Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Masʿūdī. *al-Tanbīh wa al-ishrāf*. Edited by ʿAbd Allāh Ibrāhīm al-Sāwī. Cairo: Dār al-Sāwī, n.d.
- Mubarrad. *al-Kāmil fī al-lugha wa al-adab*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1997.
- Muslim. *al-Kunā wa al-asmāʾ*. Edited by ʿAbd al-Raḥīm Muḥammad Aḥmad al-Kashkarī. Medina: ʿImādat al-Baḥth al-ʿİlmī, 1984.
- Öztürk, Levent. *İslām Dünyasında Hastaneler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Papoutsakis, Nefeli. "al-Farazdaq." In *Encyclopaedia of Islam, Three*, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Devin J. Stewart. Brill, first published online December 1, 2012; last updated July 19, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26972.
- Pusey, William Allen. *The History of Dermatology*. Springfield–Baltimore: Charles C. Thomas, 1933.
- Rāfiʿī. *al-Tadwīn fī akhbār qazwīn*. Edited by ʿAzīz Allāh al-Atārdī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya, 1987.
- Sourdel, D. "Dayr Murrān." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P.J. Bearman. Brill, first published online April 24, 2012. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1777.
- Şenel, Samet- Halil İbrahim Yılmaz. "Tayādhūq (Theodocus/Théodoros) and His Role in the Formation of Islamic Medicine." *Journal of Medical Biography* 31/4 (2023), 217–220. <https://doi.org/10.1177/09677720211052509>.
- Thābit Ibn Qurra. *al-Dhakhira fī ʿilm al-ṭibb*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Amīriyah, 1928.
- Uçar, Şahin. "Müslümanlar'ın İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara." *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2/1 (1986), 65–83.
- Waṭwāt. *Ghurar al-Khaṣāʾiṣ al-wāḍiḥa wa ʿurar al-naqāʾid al-fāḍiḥa*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya, 2008.
- Yaʿqūbī. *al-Tārīkh*. Edited by ʿAbd al-Amīr Muhanna. Beirut: s.n., 1993.
- Yāḳūt al-Hamawī. *Muʿdjam al-buldān*. Beirut: Dār al-Şādir, 1995.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

A New Semiotic Model for Analyzing Religious Discourse: From Greimas' Square to a Three-Dimensional Cube

Dini Söylemin Analizi İçin Yeni Bir Göstergebilimsel Model: Greimas'ın Karesinden Üç Boyutlu Küpe

Khadidja Hadj Madani

Dr., University of Mohamed Lamine Debaghine -Setif 2- Algeria, Faculty of Letters and Languages,
Department of arabic Language and Literature Setif 2 Algeria
Dr., Mohammed Lamin Dabbaghin-Steve Üniversitesi 2- Allegria,
Edebiyat ve Dil Fakültesi, Arabistan Dili ve Edebiyatı Bölümü Setif 2 Cezayir
k.hadjmadani@univ-setif2.dz
<https://orcid.org/0009-0009-4422-160X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mayıs / May 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Madani, Khadidja Hadj. "A New Semiotic Model for Analyzing Religious Discourse: From Greimas' Square to a Three-Dimensional Cube". *ATEBE* 13 (Haziran 2025), 19-41. <https://doi.org/10.51575/atebe.1684054>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

A New Semiotic Model for Analyzing Religious Discourse: From Greimas' Square to a Three-Dimensional Cube

Abstract

This study seeks to reinterpret religious meaning through contemporary methodologies, aiming to present religious discourse to the world using practical and actionable frameworks. Rather than focusing solely on literal interpretation, the study explores the deeper layers of language and context. By applying semiotic analysis, the study facilitates a shift from surface structures to deeper structures, allowing symbolic meanings to emerge. In response to the growing interest in linguistic and religious studies, scholars have increasingly embraced modern approaches—building upon the foundational work of classical scholars in grammar, linguistics, and rhetoric, while integrating contemporary tools such as semiotics, the study of signs and their functions within texts. This synthesis of classical heritage and modern thought aims to clarify the role of semiotics in the analysis of religious discourse, particularly how Greimas's semiotic square, through interpretive processes, evolves into a semiotic cube that dynamically generates meaning through semantic interaction. The study further highlights the essential role of Arabic rhetoric in symbolic interpretation, as rhetorical strategies are designed to influence and persuade audiences—an aim closely aligned with religious discourse, which seeks to promote virtue and cultivate collective ethical awareness. To support this argument, the study presents an applied model for analyzing prophetic Hadith through semiotic methods, revealing the central role of prophetic discourse in shaping the ethical and social foundations of the community. Its continuous presence in sermons, religious lessons, and educational contexts emphasizes its enduring relevance and profound influence. Among the key findings is the recognition that religious discourse is not a fixed or static text, but rather a dynamic semantic system shaped by multiple contextual factors. The shift from surface-level analysis to a deeper structural understanding enriches the interpretation of symbolic meanings and uncovers intentional dimensions often overlooked in initial readings. When applied practically rather than merely theoretically, modern approaches offer powerful tools for examining the interplay between discourse and context, contributing to a continuous renewal in religious, linguistic, and rhetorical scholarship. Arabic rhetoric plays a foundational role in shaping the semiotics of religious discourse, employing a range of stylistic techniques attuned to the audience's context—thereby rooting the discourse within its authentic Arabic cultural framework.

Keywords: Religious Discourse, Arabic Rhetoric, Semiotics, Surface Structure, Deep Structure, Interpretation, Symbolic Interpretation, Greimas's Square.

Dini Söylemin Analizi İçin Yeni Bir Göstergebilimsel Model: Greimas'ın Karesinden Üç Boyutlu Küpe

Öz

Bu araştırma, dini anlamı çağdaş göstergebilimsel metodolojiler ışığında yeniden yorumlamayı ve dini söylemi daha geniş kitlelere sunmayı amaçlamaktadır. Literatürde yaygın olan yüzeysel, kelime düzeyine indirgenmiş yaklaşımlar yerine, dilin ve bağlamın çok katmanlı yapıları içerisinde gizli olan sembolik anlam üretimini analiz etmeye odaklanmaktadır. Bu bağlamda, çalışma yüzeysel yapılardan derin yapısal düzeylere geçişi mümkün kılmakta, söylemin kültürel, tarihsel ve metinsel bağlamlarda nasıl anlam kazandığını görünür hale getirmektedir. Araştırma, Greimas'ın göstergebilimsel karesi, Peirce'ün gösterge kuramı ve Eco'nun yorumsal yaklaşımlarını temel alarak, üç boyutlu bir "göstergebilim küpü" modeli önermektedir. Bu model, klasik retorik geleneklerle çağdaş yorum kuramlarını bir araya getirerek, yorum sürecini statik bir yapıdan çıkarıp çok katmanlı, dinamik bir anlam çözümlemesine dönüştürmektedir. Aynı zamanda bu model, metnin semantik düzlemi ile kültürel kodlar arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir biçimde analiz etmeye olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Arap retorisi, dini söylemin göstergebilimsel şekillenmesinde merkezi bir unsur olarak ele alınmakta ve söylemi, dinleyici kitlenin kültürel normları ve iletişimsel beklentileriyle uyumlu hale getirmektedir. Arap retorik stratejileri, söylemin otantik Arap kültürel çerçevede sağlam biçimde köklendirilmesine katkı sunarken, etik bilinç, kolektif anlam üretimi ve toplumsal değerlerin aktarımı açısından da belirleyici bir rol oynamaktadır. Ayrıca, bu stratejilerin estetik etkisi, söylemin duygusal gücünü artırarak metnin alımlayıcı üzerindeki etkisini derinleştirmektedir. Modern göstergebilimsel yaklaşımlar ise yalnızca kuramsal bir çerçeve sunmakla kalmayıp, uygulamalı analizlerde de son derece etkili araçlar sunmaktadır. Özellikle peygamberî söylemin incelenmesinde, bu yöntemler aracılığıyla çok katmanlı anlam

yapılarını çözümlemek ve söylemin bağlam içindeki işlevselliğini ortaya koymak mümkün hale gelmektedir. Bu analizler, dini metinlerin çağdaş dünyada nasıl yeniden konumlandırılabilirliğine dair değerli içgörüler sağlamaktadır. Bu çalışma aynı zamanda dini söylemin pedagojik, kültürel ve toplumsal alanlardaki işlevine dair daha derinlemesine bir bakış açısı geliştirmektedir. Özellikle dini eğitimde, kültürlerarası iletişimde ve metin yorumunda anlam katmanlarının daha açık hale getirilmesi hem akademik çevrelerde hem de toplumsal uygulamalarda etkili sonuçlar doğurmaktadır. Sunduğu çözümleme modeli, geleneksel dini anlayış ile çağdaş düşünce arasında köprü kurmayı hedefleyen çok yönlü bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu doğrultuda, önerilen yaklaşım yalnızca akademik analizlerde değil, aynı zamanda dini liderlerin hutbelerinde, öğretmenlerin ders anlatımlarında ve medya içeriklerinde de etkili bir şekilde kullanılabilir. Söylemin bağlamsal, kültürel ve retorik boyutlarını dikkate alan bu çok katmanlı model, dini metinlerin çağdaş toplumda yeniden anlamlandırılmasına katkı sunmaktadır. Ayrıca, çalışmanın sunduğu model, disiplinlerarası geçişlere de imkân vererek, göstergebilimsel analizle sosyolojik, iletişimsel ve eğitsel alanlar arasında yeni bağlantılar kurulmasına olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini Söylem, Arap Retoriği, Semiotik, Yüzey Yapısı, Derin Yapı, Yorumlama, Sembolik Yorumlama, Greimas'ın Küpü.

Introduction

This research explores the evolution of semiotics and its application to religious discourse in communication, focusing on uncovering semantic, symbolic. The transition from Greimas's semiotic square to the proposed semiotic cube aims to reveal the meta-semiotic dimensions of discourse, promising insights into a realm rich with symbols and meanings. This methodological exploration is chosen for its rigorous analytical framework.

The methodology adopts a three-dimensional analysis framework, symbol, signification, and interpretation, building on the triadic relationships outlined by Greimas (antithesis, contradiction, inclusion) and further developed by Umberto Eco through the introduction of interpretation. The Prophetic Hadith chosen for analysis serves to illustrate this model's practical value; *"Shall I not guide you to something better in degree than prayer, fasting, and charity?" They said: "Yes, O Messenger of Allah." He said: "Reconciling relationships, for indeed the corruption of relationships is the shaver. I do not say it shaves hair, but it shaves the religion."* It is often recited in contexts that promote values of brotherhood and solidarity, foundational to the benign characteristic of religion.

This Hadith encapsulates dualities such as reform versus corruption and external worship versus intrinsic belief, set within the central metaphor of the 'shaver.' This metaphor alludes to the erosion of religious and ethical foundations in contrast to the proliferation of negative morals and the breakdown of communal bonds. Delving deeper into the linguistic, religious, and social contexts of this Hadith allows for an evolving understanding of the discourse's semiotics and semantics, mirroring a semiotic cube's ability to shift dimensions and structures to reveal deeper, often concealed meanings.

The analytical approach is grounded in seminal works, including those of the Moroccan researcher Said BenKarad on Greimas and Umberto Eco. These studies provide a foundation for exploring meta-linguistic structures and enhancing our understanding of complex semiotic frameworks.

1. Methodological Circles Surrounding the Discourse of the Qur'ān

The Qur'ān is the primary example -multiple perspectives converge to understand its message and objectives. The Qur'ān was revealed with a dynamic linguistic structure; rather, it was sent to

transcend time and space, achieving an interactive communicative process with its audience. Undoubtedly, the scholarly perspective differs from the general one. While the latter lacks a methodical approach, scholars delve deeper into interpretation through methodological tools that place immense importance on each letter within it. In this context, these studies did not stop at preserving the text, but rather, they adopted various strategies to think critically about it. The Qur'ān became a miracle in both its language and its rhetoric, equally remarkable in both aspects.

Thus, among them were grammarians like Sibawayh (d. 180 AH / 796 CE), who authored *al-Kitāb*; and Ibn Jinnī (d. 392 AH / 1002 CE), who left behind his work *al-Khaṣā'is*. There were also linguists like al-Farrā' (d. 207 AH / 822 CE), who studied the meanings of the Qur'ān, and *Gharīb al-Qur'ān* by Ibn Qutaybah (d. 276 AH / 889 CE), along with rhetoricians such as 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471 AH / 1078 CE), who worked on *Dalā'il al-Ijāz*, and al-Rummānī (d. 384 AH / 994 CE), whose *al-Nukat fī Ijāz al-Qur'ān* discussed the miraculous aspects of the Qur'ān.

Scholars have argued that Arabic linguistic studies originated within the context of the Qur'ān¹, which served as the primary catalyst for aligning the lives of Muslims with its teachings. "*Their pursuit of knowledge was fundamentally aimed at understanding the Qur'anic text*".² In this framework, early scholars acknowledged the significance of the Qur'ān's linguistic features, recognizing it as a religious discourse articulated in a language that "*moved their emotions, stimulated their intellect, and enriched the Arabic tongue*".³ The Qur'ān's linguistic miracle profoundly shaped Arab intellectual thought, steering it toward a religious culture and ultimately transforming the Arab nation into what could be described as a "*textual culture*".⁴

These differences did not result in contradictions but instead filled the intellectual landscape with linguistic facts and rhetorical secrets, which would not have emerged without this shared effort. Among the classical views surrounding the Qur'ān was the grammarians' approach to preserving it from errors in syntax. They studied it within the framework of the Arabic language, both its roots and branches, based on the speech of the Arabs. Thus, the early stages of Arabic linguistic studies were directly connected to the religious discourse embodied in the Qur'ān. However, over time, they expanded their efforts beyond the grammatical realm, also justifying Qur'ānic linguistic deviations with a scholarly, evidence-based perspective.

For example, Sibawayh relied on citing the Qur'ān to issue grammatical judgments. He paid close attention to analyzing the linguistic structure and relating it to the context to extract the rules. He states in the section "*What Is Treated as a Source Referred to by Adjectives*": "This is similar to saying: *Hanī'an marī'an* (a wish of joy and abundance), as if you said: 'It has been confirmed for you a joyful and abundant [blessing],' and it was congratulated for him in a joyful and abundant way." He uses this example to explain that the verb is omitted because it was replaced by the phrase itself. The reason for this omission is that 'to congratulate' is implicitly understood within the phrase, as the verb is substituted by the

¹ Muḥammad Sulaymān Yāqūt, *Manhaj al-Baḥth al-Lughawī* (Cairo: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, 2003), 59.

² 'Abduh al-Rājiḥī, *Fiqh al-Lughā fī al-Kutub al-'Arabiyya* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyya, n.d.), 33.

³ 'Abd al-'Azīz 'Abd al-Mu'tī 'Arafa, *Qaḍiyyat al-Ijāz al-Qur'ānī wa-Atharuhā fī Tadwīn al-Balāgha al-'Arabiyya*, 1st ed (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985), 42.

⁴ Muḥammad al-Nuwayrī, *Ilm al-Kalām wa-al-Nazariyya al-Balāghiyah 'inda al-'Arab*, 1st ed (Şafāqis: Dār Muḥammad 'Alī al-Ḥamī, 2001), 7

expression: “He congratulated you”.⁵ In this example, *Sībawayh* cites the *Qur’ānic* verse to justify the omission of the verb, as it has become a substitute for the explicit wording.

For the sake of careful examination, *Ibn Jinnī* used the *Qur’ān* as evidence to differentiate between “speech” (*kalām*) and “utterance” (*qawl*). He stated: “One of the clearest proofs of the difference between *speech* (*kalām*) and *utterance* (*qawl*) is the consensus of people in saying: ‘The *Qur’ān* is the *speech* of God,’ and not saying: ‘The *Qur’ān* is the *utterance* of God.’ This is because the former refers to a fixed and unchangeable position, one that cannot be altered, and no part of its letters may be changed. Therefore, it is referred to as *speech*, which consists of complete, meaningful sounds, and it is differentiated from *utterance*, which may contain sounds that are not necessarily meaningful”.⁶ He argued that speech does not allow for distortion, whereas utterance may be non-meaningful.

al-Rummānī also linked rhetorical issues to this, as he states in the *Section on Conciseness* (*Ijāz*): “*Conciseness is the reduction of speech without compromising the meaning. (...) Conciseness occurs in two forms: omission and brevity. (...) An example of omission is: ‘Ask the town’.*”⁷

In addition to them, a large number of Arabic scholars directed their attention to this, such as *al-Farrā’* (d. 207 AH / 822 CE), who studied the meanings of the *Qur’ān*, and *Ibn Qutaybah* (d. 276 AH / 889 CE), in his work *Gharīb al-Qur’ān*, where he focused on collecting unusual words and providing linguistic and semantic explanations for them. Additionally, *al-Rāghib al-İsfahānī* (d. 502 AH / 1108 CE), in his book *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, worked on uncovering both the semantic and rhetorical dimensions of *Qur’ānic* terms, among others.

It would be very beneficial to approach religious discourse from a purposive perspective, as the rhetorical goal it seeks to achieve is to convey meaning to the listener’s heart, thereby exerting its influence on both the individual and the community. *Rhetoric* is defined as “the extent to which something reaches its ultimate purpose”.⁸ Religious discourse represents a unique rhetorical style. Through rhetoric, we can move from the surface structure to a deep structure that reveals much of what is not openly apparent—this is where it intersects with *semiotics*, the analytical framework we aim to apply.

2. Methodological Milestones in Semiotics

Constructing a historical account of a scientific discipline is inherently complex, due to the multiplicity of scholars involved, their epistemological orientations, and the methodological tools they employed. The progression from generalist perspectives to specialized branches signifies a deeper

⁵ ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar (*Sībawayh*), *Al-Kitāb*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 3rd ed. (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1988), vol. 1, 316–317.

⁶ Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān ibn Jinnī, *Al-Khaṣā’iṣ*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, 4th ed (Egypt: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb) vol. 1, 19.

⁷ Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *Al-Nukat fī I’jāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zagḥulūl Salām, 3rd ed. (Cairo: Dār al-Ma’ārif), 76.

⁸ Abū Hilāl al-‘Askarī, *Al-Ṣinā’atayn*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī and Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 2nd ed (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī), 12.

transformation within the field. Although the historicization of semiotics is fraught with challenges, scholars have continually endeavored to reinterpret and clarify its development with notable precision.

A critical re-evaluation of semiotic thought in the twentieth century—from the Geneva School of structuralism to the theoretical expansions of the 1960s—reveals that the discipline emerged primarily from the concept of the *sign*. This shift emphasized interpretive variability and introduced a focus on the experiential dimension of meaning-making processes. These foundational developments were driven by linguists and philosophers united in their focus on language, though divided in their methodological orientations.⁹

For instance, the Swiss linguist Ferdinand de Saussure (1857–1913), who established the groundwork for what he termed *semiology*, proposed a science of signs embedded within social life. Though he consciously distinguished *semiology* from traditional linguistic inquiry¹⁰, he acknowledged its potential to deepen our understanding of vital aspects of human experience.¹¹

In parallel, the American philosopher Charles Sanders Peirce (1839–1914), working within a distinct intellectual context, reconceptualized human phenomena by redefining their conceptual boundaries and interrelations.¹² He introduced the term *semiotics* to denote this broader analytical lens.

This stage starts with a methodological classification that includes the structuralist approach by Greimas, followed by the pragmatic approach by Morris, and finally the postmodern interpretation approach by Eco.

Algirdas Julien Greimas (1917–1992), significantly advanced the field through the development of the *semiotic square* and the *syntactic analysis* of signs. His contributions formalized a *semantic architecture* based on the interrelations of *contradiction*, *opposition*, and *implication*, establishing a critical procedural foundation for *structural semantics*.¹³

Concurrently, Charles W. Morris (1903–1979), an American philosopher, argued in his *semiotic theory* that a thing is not a *sign* unless someone interprets it as a *sign* for something, thereby affirming that *semiotics* does not investigate *objects* in themselves, but rather considers them insofar as they participate in the *meaning-making process*.¹⁴

⁹ Umberto Eco, *Semiotics: Concepts and Applications*, 3rd ed. (Syria: Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, 2012), 10–11 (Introduction).

¹⁰ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, compiled by Charles Bally and Albert Sechehaye (Paris: Rayot, 1971), 35–36. “It is up to the psychologist to determine the exact place of semiology; the task of the linguist is to define what makes language a special system in the whole of semiological facts. The question will be taken up again later; we retain here only one thing: if for the first time we have been able to assign linguistics a place among the sciences, it is because we have linked it to semiology”.

¹¹ Saïd Benkrad, “The Emergence and Subject of Semiotics,” *Ālam al-Fikr* 35, no. 3 (March 2007): 7.

¹² James Jakob Liszka, *A General Introduction to the Semiotics of Charles Sanders Peirce* (Manufactured in the United States of America, 1996), 31. “The being of a symbol consists in the real fact that something surely will be experienced if certain conditions be satisfied. Namely, it will influence the thought and conduct of its interpreter”.

¹³ A.J. Greimas, *Narrative Semiotics*, trans. Abdelmajid Noussi (Arab Cultural Center, 2008), 18.

¹⁴ Charles Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 11. “A language, then, as a system of interconnected signs, has a syntactical structure of such a sort that among its permissible sign combinations some can function as statements, and sign vehicles of such a sort that they can be common to a number of interpreters. The syntactical, semantical, and pragmatical features of this characterization of language will become clearer when the respective branches of semiotic are considered”.

Lastly, Umberto Eco (1932–2016) constructed a comprehensive methodological framework that began with the relationship between a *sign* and its *referent*, ultimately encompassing *cultural meaning adoption* and *interpretative dynamics*.¹⁵

This evidences that *semiotics* is neither a monolithic field nor a theory defined by uniform principles. Rather, it constitutes a dynamic and interdisciplinary domain. In essence, *semiotics* explores the processes by which humans create, assign, and interpret *meaning*, both in *behavior* and in its *symbolic representations*. The task of the *linguist* is to define what makes *language* a special system within the whole of *semiological* facts.

Eco also reflects, under the heading “A Metaphysics of Total Semiotics,” on a phase that spans from the *Romantics* to the German philosopher Martin Heidegger (1899–1967), discussing a new perspective on how things are manifested through *language*. He refers to the idea that “*language is the voice of being, and truth is nothing other than the revelation of being through language*”.¹⁶

The *sign*, derived from the Latin *signum*, meaning *mark, statue, signal, or evidence*, is emphasized¹⁷, as having value not in itself but in its connection to a specific meaning. Through this strong association between *semiotics* and *meaning*, the reconsideration of how meaning is constructed has contributed to a *semantic approach* that encompasses both *linguistic* and *non-linguistic* dimensions, regardless of the sign’s form.

3. Meta-Language of Greimas' Semiotic Square Towards the Architecture of the Semiotic Cube

From Greimas’ perspective, discourse in the *semiotic square* is understood as a structure of signs and relations from which meanings emerge. This configuration, in its visible aspect, forms a structure of indicative signs whose value lies in the relationships among them—specifically *contradiction, opposition, and inclusion*. It is recognized as *structural semiotics* that reconfigures and constructs discourse according to *semio-semantic coherence*, following the logic of the discourse along with its events and elements. It can be represented in a schematic model:¹⁸

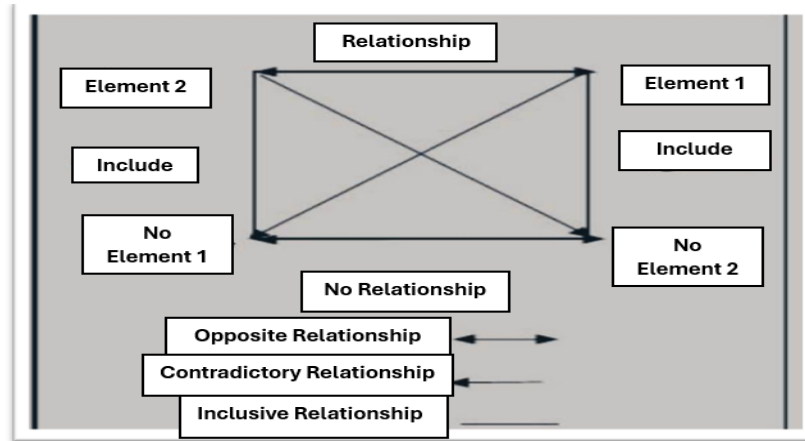
¹⁵ Umberto Eco, *The Sign: Analysis of the Concept and Its History*, trans. Saïd Benkrad, 2nd ed (Arab Cultural Center, Morocco, 2010), 107.

¹⁶ Rachid Benmalek, *Dictionary of Semiotic Analysis of Texts* (Dar Al-Hikma, February 2000), 23.

¹⁷ See: Umberto Eco, *The Sign: Analysis of the Concept and Its History*, 321.

¹⁸ A. J. Greimas and J. Courtés, *Semiotics: Dictionary of the Theory of Language*, (Paris: Classiques Hachette, 1986) vol 2, 34. “We cannot immediately assert (see: *Sémiotique I*) that the opposition between *being* and *seeming* contradicts the opposition between *non-being* and *non-seeming*. Rather, it must first be stated that each *metaterm* results from a *specification relationship* between the basic terms. These specification relationships themselves form part of a second-level system. For example, ‘secret’ is defined as a specification of ‘being’ and ‘non-seeming’; ‘illusion’ as a specification of ‘non-being’ and ‘non-seeming’; and ‘truth’ as a specification combining both ‘being’ and ‘seeming’.”

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/atebe>



The *surface structure* of the *semiotic square* originates from *utterances*, which are the foundational structural elements—*linguistic signs* that determine meaning. These utterances are arranged in a manner that reveals their *relational dynamics*. The *semiotic square* outlines the essential relationships that govern *semantic units* and enables the generation of a general *semantic field*, assisting in illustrating the connections between units that produce the meanings conveyed by the text. *Semiotics* is often presented as "the science studying signs," but these signs are the basic material used by all beings to communicate with others, based on the communicative system established by what *Peirce* calls *semiosis* or the *semiotic generative process*.¹⁹



It becomes evident from the above that *Greimas' semiotic square* represents a *linguistic economy* that necessitates both *surface* and *in-depth readings* for a rich engagement with *symbols* and *meanings*. It serves as a *semiotic framework* of consistent and harmonized dualities, structured through hypothetical inferential relationships based on *opposition*, *negation*, and *implication*.

This *formative nature of language*, with its layered nuance, appears in the form of *symbolic phrases* or *signs*, requiring the reader to *capture* suggestions and cues that point to *psychological*, *social*, and *cultural* dimensions embedded within the discourse, including *meta-linguistic components*.

As part of its analytical procedures, this represents a new strategy in *semantic interpretation*, one that does not remain at the level of *surface form*. The *meta-linguistic function*²⁰, emerges from the search for contrasts between two distinct contexts—or more precisely, between two *worlds*: one that is present and visible on the surface, and another *imagined*, to which the *signs* allude.

¹⁹ Robert Scholes, *Semiotics and Interpretation*, trans. Saeed Al-Ghanmi, 1st ed. (Amman: Arab Institute for Studies and Publishing, 1994), 56.

²⁰ A. J. Greimas, *Structural Semantics: Method Research* (Paris: La Rousse, 1966), 211. "In the suppression of negative signs from the structure on which it is exercised, in other words, in a metalinguistic approach which is the denial of the negation, resulting in the appearance of the assertion".

These may be near or distant, yet not easily perceivable at first glance, and are conveyed through *metaphor*, *poetic* and *rhetorical imagery*, and other *symbolic devices*. From this standpoint, this leads to a form of *multicontextuality* within *semiotic practice*: one that is *natural* and *linguistic*, and another that is *metaphorical* and *meta-linguistic*.

These *metaphors* may appear linguistically straightforward, such as *puns* or *metaphoric expressions*, but operate through *comparison* between different *contexts*. They extend beyond the surface of language and instead signal a shift toward an alternate *semantic framework*. Robert Scholes (1911–1974) presents logical support for this perspective by incorporating *interpretation* into the *semiotic square*.²¹

When acknowledging the *contextual multiplicity* that emerges in the *semiotic analysis* of discourse, one compares the *interior* and *exterior dimensions* through *symbols* assigned to the corners of the *square*. The *imagination* central to literary works, in particular, is generated, as he observes, by *semiotic activity* within the space of the *absent*. Hence, “the *doubling of contexts* is the starting point of that type of *literariness* which defines *narrative imagination*, and this doubling enables the emergence of other *literary effects* based on the *contrasting features* between contexts evoked by a specific message”.²²

The idea of *contrasting features* is fundamental to the operational procedures of the *semiotic square*, as it provides a method for discovering *meaning* through *opposition* between *binary elements*. This aspect is essential for defining the *world of discourse* and its *contextual dimensions*. Greimas does not limit the analysis to *surface forms*; he persistently seeks a *deeper structure*, achieved through a process of *semio-semantic generation* involving *signs* and *meanings*.

It is clear that the concept of *relational binary elements* within the *semiotic square* is *dynamic*, interacting to reveal the *agents* and *actors* within *discourse*. This interaction spans *semantic fields* and *perspectives*, not limited to one *sign* in relation to another or one *meaning* juxtaposed against a second, but rather as an underlying *semio-semantic energy* active within the *discourse*.

The *surface structure* of *discourse components* forms a *meta-linguistic system*, opening the way to explore *symbolic condensation* and *semantic generation*. The aim is not to extract *signs* with fixed *semantic identities*, but rather those capable of leading into the *imagined realm*.

Greimas identifies the relationships among the three-dimensional semiotic counterparts as *opposition*, *contradiction*, and *solidarity*. When these dimensions are extended, the result is a diagram in the form of a *cube*. This specific point leads to a comparison between Greimas' *semiotic square* and Ernő Rubik's *magic cube*; the magic lies in the way it penetrates the *natural* and carries us toward the *unnatural*. *Language*, too, operates as a form of magic through its *symbols* and *creative capacity*.

The process in this case is more intricate and demanding. Rubik's *Cube* is a three-dimensional mechanical puzzle governed by continuous, sequential movements between its layers to achieve a correctly aligned face from a particular angle.²³ In the same way, the operation within Greimas' *square* involves repositioning

²¹ Robert Scholes, *Semiotics and Interpretation*, 58.

²² Rachid Benmalek, *Dictionary of Semiotic Analysis of Texts*, 45. He notes elsewhere: “The semiotic square represents the fundamental relationships to which semantic units are necessarily subject to generate a semantic world. The semiotic square helps us represent the relations between these units to produce the meanings presented by the text to the readers.” *Dictionary of Semiotic Analysis of Texts*, 23.

²³ Salah Fadl, *Methodology of Contemporary Criticism*, 1st ed (Cairo: Merit Publishing and Information, 2002), 92–93 “The poem is not built of verses as a superficial view might suggest; rather, it is built from layers — levels into which a

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/atebe>

elements to approach a deeper *semantic structure*, an imaginative *symbolic form*, and a *network of signs* that leads to another *network of signs*.

This constitutes a *semiotic exercise* in which each attempt leads to a new *structural configuration*, involving the ongoing reorganization of *signs* and *elements*, thereby continually introducing new *dimensions*. This representation remains relevant because with every act of *reading*, a new configuration is revealed. The process is both *transcendent* and *integrative*, blending the *procedural principles* established by Greimas with the *interpretative dimension* clarified by Umberto Eco.

Mundhir Ayachi begins his book *Semiotics* with a compelling definition of the discipline: “*Semiotics is a science in which the sign itself is read, and through which it is transformed into a language that reads the world around it*”.²⁴ This definition implies that, as a system, *semiotics* is capable of constructing *phenomena*, and as a *language*, it transforms *phenomena* into *signs* that read their own structures, recreating what might be possible. There is no doubt that such *creativity* lies within the domain of the *interpreter*.

In this methodological phase is the *three-dimensional architecture*, which reflects a mode of meaning generation. According to Peirce, this process requires the participation of three components: the *sign*, its *object*, and its *interpreter*. In this model, the *object* extends beyond what the *sign* merely refers to; it embodies what the *sign* expresses or means. For Peirce, a *sign* is not simply something that stands for something else through a relation, but rather something that enables recognition of an additional element.²⁵

In the context of meta-language, the idea is that meaning has shifted from one linguistic level to another, or more precisely, to an entirely different linguistic system. Within this framework, the analytical task becomes one of seeking meaning within a symbolic existence, necessitating the effort to establish connections between differing semiotic systems.

In other words, it is the process of transforming the symbol into meaning, a task that remains among the most complex and demanding. This semiotic framework operates through non-linguistic semantic systems, indicating that it functions primarily as a semio-semantic context. The analytical focus is no longer restricted to linguistic signs alone; rather, non-linguistic signs and symbols are also understood as functioning within semio-semantic systems.

4. Discourse Analysis According to the Semiotic Model: From the Semiotic Square to the Three-Dimensional Cube

The Prophet Muhammad, peace be upon him, said in a noble hadith:

“*Shall I not guide you to something better in degree than prayer, fasting, and charity?*” They said: “*Yes, O Messenger of Allah.*” He said: “*Reconciling relationships, for indeed the corruption of relationships is the shaver. I do not say it shaves hair, but it shaves the religion.*” *Sahih al-Bukhari*.

The speeches delivered by great figures, those of expertise and eloquence, present their audience with questions that compel them to read extensively and delve deeply into their meanings and

literary work can be divided — that penetrate, intermingle, and interweave. It becomes clear that the semantic structure of a poem is the result of a combination of several layers: rhythmic, syntactic, expressive, and imaginative, culminating in the overarching symbolic level”.

²⁴ *Semiotics and Semiological Studies*, 1.

²⁵ Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, 47.

objectives. The speaker imbues his expressions with an eloquent touch, indicating that he possesses sound judgment and profound awareness. This is also true for the prophetic discourse, which is the second source of legislation after the Qur'ān. Despite its human nature, we recognize the extent of Prophet Muhammad's awareness in the strategies of constructing his discourse and its guiding content. He takes into account the particularities of the Arabic language and the state of his audience, thus reflecting his intention to achieve effective communication with the parties involved and elevate the communicative event and human behavior. This means that the prophetic discourse, with its language, carries clear objectives that direct minds towards embracing a religious vision, which Muslims incorporate into their lives. It is also a form of divine guidance delivered through the words of the Prophet.

In another formulation, *"Prophet Muhammad understood the essence of communication in language when he made his sayings more connected to perception than to artistic creativity, as if the artistic image in his speeches was a reflection of what exists in the external world"*.²⁶ One of his rhetorical methods was to address people in their own language first, then move beyond their perception to guide them toward religious principles that had to be manifested in reality, as they represented a direct conception of the teachings of the tolerant religion. Thus, prophetic discourse aimed to achieve clarity and explanation, rooted in the concept of clarity based on understanding and the conveyance of meaning. As *al-Jāhiz* stated: *"Whatever reaches the intellects and clarifies the meaning, that is eloquence in that particular context"*.²⁷

It is important to distinguish between surface structure and deep structure, as the goal of analysis is to extract both. *"Since the deep structure expresses the 'meaning' in all languages, it reflects 'forms of human thought,' and we must understand how this structure transforms into speech on the 'surface'"*.²⁸ Operationally, we understand that discourse does not merely represent the verbal structure; rather, there is an underlying structure that reflects the thought or concept which brings the linguistic structure to the surface in the form of words, sentences, and stylistic expressions. Hence, we can conclude that:

- ✓ The surface structure represents the structure of speech.
- ✓ The deep structure represents the meaning.

Al-Āmidī (d. 631 AH) defined discourse as: *"The truth is that it is the word agreed upon, intended to convey meaning to one who is ready to understand it"*.²⁹ From this, we understand that discourse in language represents the uttered meaning, intended by the speaker to prepare the listener's mind for reception and comprehension. As stated in *Lisān al-ʿArab*: *"Discourse and addressing: the act of exchanging words. He addressed him with speech, and they communicated through discourse"*.³⁰ A careful examination of the Prophetic discourse reveals that its value lies in the cognitive and perceptual aspects that Prophet

²⁶ Amel Nemissi, "Strategies of the Noble Prophetic Discourse Found in *Sahih Al-Bukhari*," *Lettres and Languages Guide* 1, no. 2 (2022): 53.

²⁷ ʿAmr ibn Baḥr al-Jāhiz, *Al-Bayān wa-al-Tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Jīl, n.d.), vol. 1, 82.

²⁸ ʿAbduḥ al-Rājihī, *Al-Naḥw al-ʿArabī wa-al-Dars al-Ḥadīth (Baḥṭh fī al-Manhaj)* (Beirut: Dār al-Naḥḍah al-ʿArabiyyah, 1979), 125.

²⁹ Saif al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, commentary by ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī (Riyadh: Muʾassasat al-Nūr, 1387 AH), vol. 1, 95

³⁰ Jamal al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, marginal notes by Naṣīb al-Yāzjī and a group of linguists, 3rd ed (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH), vol. 1, 361.

Muḥammad (PBUH) aimed to communicate to his audience through commands and prohibitions, using a style that avoids linguistic complexity and focuses on matters pertaining to self and societal reform. The reason why the discourse resonates with the listener is precisely what distinguishes this mode of speech in fulfilling the rhetorical objectives of clarification and explanation.

The Prophetic discourse can be considered a form of eloquence, as it contains both expressive words and noble meanings through which comprehension and understanding are achieved. *al-Jāhiz* (d. 255 AH / 869 CE) stated: “When the meaning is noble and the words are eloquent, and the discourse is naturally crafted, free from coercion, devoid of imbalance, and preserved from artificiality, it works in the heart like rain on fertile soil”.³¹ A reader of the noble ḥadīth observes the presence of these rhetorical characteristics, reflected through a semiotic selection of signs that make it like rain falling upon the earth, bringing it to life. This is due to a deep understanding of the characteristics of the Arabic language and the ways in which it is utilized.

If we were to describe the semiotics of the Prophetic discourse, it could be summarized in the following statement: “Indeed, the Messenger of God (PBUH) was the most eloquent of the Arabs, yet he did not force his words, nor did he seek to embellish them, nor did he rely on any rhetorical devices. His speech did not exceed the necessary extent to convey the intended meaning, and in doing so, it was neither flawed nor forced; nor was it swayed by sudden changes, maintaining a consistent style, free from unusual patterns or complex methods, such that no one could find an angle from which to critique his words, whether rising or falling”.³² It appears that the linguistic structure of his speech possesses distinctive features centered around eloquence (*balāgha*) and clarity (*bayān*). This involves a purification of words from any form of artificiality, ornamental excess, or rhetorical coercion. The Prophetic discourse focuses on the effective delivery of meaning in a manner that perfectly aligns the objective of the message with its expressive form.

Ṣādiq al-Rāfi‘i links syntactic structure to the triad of eloquence, reason, and emotion, stating: “Its penetration into the secrets of eloquence and the manipulation of linguistic structures is not merely about the language and its elements, but rather about the harmony between the components of emotion and the components of reason, in their fullest expression in both realms. This is a domain that can only be accessed by one whose emotion, intellect, and eloquence transcend mere thought, embodying the fullest form of human truth that unites these three qualities: eloquence, reason, and emotion”.³³ This perspective reflects how the Prophetic discourse aimed to influence both the emotional and rational dimensions of the human self, utilizing language as a bridge to establish balance between them. Eloquence (*balāgha*), therefore, emerges as the medium through which emotion and cognition interact and harmonize.

Rhetoric scholars have explained that discourse is a mode of expression in which the speaker must carefully refine their approach to demonstrate the soundness of their opinion and the depth of their awareness. The speaker organizes their discourse with features that prepare the audience for reception, making it more conducive to understanding and more effective in raising awareness. It is through these rhetorical skills that expression becomes infused with craftsmanship, taking into account the audience’s level of comprehension while directly signaling the intended purpose. For this reason, Ibn Khaldūn (d.

³¹ ‘Amr ibn Baḥr al-Jāhiz, *Al-Bayān wa-al-Tabyīn*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Jīl, 1423 AH), vol. 1, 87.

³² Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘i, *Ijāz al-Qur’ān wa-al-Balāgha al-Nabawiyya*, 8th ed. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2005), 194.

³³ *Ibid.*, 186.

808 AH / 1406 CE) maintained that “every type of speech has its own methods and exists in various forms”.³⁴ The attention given to these methods by the Arabs was seen as a refined craft aimed at sharpening ideas and improving the fabric through which structures are woven—its foundation being the principle of deliberate selection.

Therefore, the process of semiotic analysis necessitates focusing on the semiotic markers that reflect the speaker’s deliberate preference for certain signs or expressions over possible alternatives. This set of choices constitutes the unique structure of their discourse. Prophet Muḥammad (PBUH) deliberately employed a distinctive linguistic sign in this ḥadīth, represented by the term *al-Ḥāliqah* (“the shaver”), to fulfill a rhetorical purpose by shifting it from its literal meaning to a figurative one. This semantic shift aims to clarify the intended message and to render the image more relatable to the listener, offering a vivid and realistic illustration of what a “shaver”—or by extension, a socially destructive individual—might do within the fabric of society.

This prophetic discourse draws attention to the importance of mending relationships and the imperative of strengthening social cohesion among individuals. Its message encompasses not only the personal dimension—through devotion to prayer, fasting, and charity—but also reinforces the ethical and social framework that Islam aspires to instill in every Muslim. Social ties are grounded in principles of unity, brotherhood, and reconciliation. As a discourse structured around a sequence of positive and negative dualities, it broadens one’s perspective beyond individual interest, inviting engagement with semantic and communicative interactions with others. Accordingly, it serves as a compelling example of the transition from the semiotic square to the semiotic cube, reflecting the progression from binary oppositions to multi-dimensional semantic constructions.

Roman Jakobson gives us an idea of how a message containing symbols is received: “Message and code. If the listener receives a message in a language he knows, he correlates it with the code at hand and this code includes all the distinctive features to be manipulated, all their admissible combinations into bundles of concurrent features termed phonemes, and all the rules of concatenating phonemes into sequences -briefly, all the distinctive vehicles serving primarily to differentiate morphemes and whole words”.³⁵

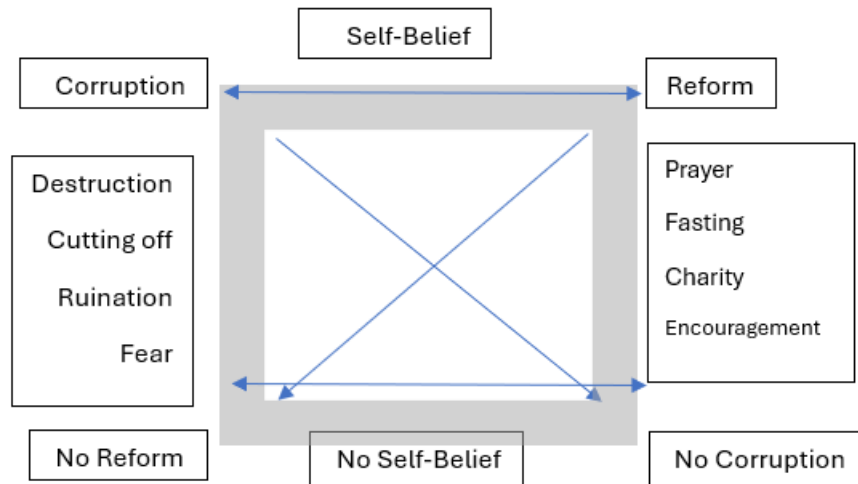
Here, the positive semiotic element is “reform,” which directs meaning toward the strengthening of communicative ties within the community. It functions as a safeguard against the pathways of resentment, hatred, and discord, working instead to foster resilient social bonds. Its negative semiotic counterpart is “corruption,” which denotes the severing of these bonds and the widening of social divisions, leading to the disintegration of relationships and the spread of discord and animosity.

This highlights that an individual's value is not solely rooted in personal acts of worship such as prayer, fasting, and charity, but also within a comparative framework that incorporates the broader social dimension. This dimension brings the individual into the world of communal responsibility, calling for personal virtue alongside social reform.³⁶

³⁴ ‘Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, 4th ed. (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), vol. 1, 571.

³⁵ Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language* (The Hague: Mouton & Co., 1956), 5.

³⁶ *The Sign: Analysis of the Concept and Its History*, 34.



Accordingly, the surface-level configuration of the semiotic square presents a contrast between the concept of *reform*—depicted as superior even to individual acts of worship—and that of *corruption*, which undermines both the community and its ethical foundation. Within this linguistic framework, reform is constructed as a societal imperative, while the *hadīth* positions it as a foundational element for maintaining communal stability. Conversely, corruption is presented as a destructive force that threatens the coherence of the social fabric.³⁷

Thus, we observe the presence of opposing binary pairs; these linguistic signs immerse the reader in a realistic portrayal of the consequences of *corruption*. The shift from literal to figurative expression serves to enhance comprehension and ensure rhetorical impact. As stated: “The focus of the matter and the ultimate goal for both the speaker and the listener is comprehension and understanding. Whatever reaches the intellects and clarifies the meaning, that is eloquence in that context”.³⁸ In this way, the *hadīth* emphasizes the necessity of deterring behaviors that contradict ethical values. Otherwise, an individual in society may resemble the ominous *shaver*, a figure who brings harm to his community. It can thus be concluded that the prophetic discourse “aimed to teach people that life is about ethics (...) by establishing good principles for interaction among individuals”.³⁹

A key aspect highlighted by the researcher Huda Ahmed Mohamed Zain is the psychological and social harmony that the *eloquence* of prophetic discourse aims to achieve. The carefully chosen *rhetorical cues* reflect the elevated nature of this human communication, carrying a message of profound significance in promoting internal equilibrium and social cohesion among its recipients. *Prophet Muhammad (PBUH)* employed various linguistic and rhetorical strategies designed to refine both behavior and language. The diversity in his speech was purposeful, taking into account the varying states of the listeners to ensure engagement through linguistic structures and forms, while also fostering comprehension of their deeper meanings and implications.⁴⁰

³⁷ Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, 40.

³⁸ ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb Abū ‘Uthmān (al-Jāhiz), *Al-Bayān wa-al-Tabyīn* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1423 AH), vol 1, 82.

³⁹ Muḥammad Rif‘at Zanjabīr, *Fī Zilāl al-Sunnah*, 1st ed (Cairo: Dār al-Tawfīq, 2003), 114.

⁴⁰ Balāghat al-Khitāb al-Nabawī wa-Atharuhā fī Taḥqīq al-Tawāfuq al-Nafsī wa-al-Ijtīmā‘ī, *Journal of the Faculty of Arabic Language – Banī Jirjah* 19, no. 5 (2015): 4453–ff.

Al-Jāhiz also referred to this ḥadīth due to the gravity of corruption, stating: “And he said: ‘The disease of the previous nations has crept into you: envy and hatred. Hatred is the shaver, the shaver of religion, not the shaver of hair. By Him in Whose Hand is my soul, you will not believe until you love one another. Shall I not inform you of something that, if you do it, you will love one another?’ They said: ‘Yes, O Messenger of God.’ He said: ‘Spread peace and maintain ties of kinship’”.⁴¹ This citation expands the interpretative space of the first ḥadīth by presenting positive contrasts. While envy and hatred dominate the initial state, their antithesis—love and affection—is achieved through spreading peace and preserving kinship. These elements function as semiotic signs that, through their realization, foster ethical behavior and societal unity.

With this model, we understand the contextual appropriateness of linguistic signs. The words are employed not merely for their literal meanings but to fulfill a rhetorical purpose. This is one of the distinctive advantages of the noble prophetic discourse, which lies in its embodiment of eloquence. Such eloquence is not limited to verbal form; rather, it aligns the words with the intended meanings. As *al-Jāhiz* described the Prophet’s speech (PBUH): “It is speech with few letters, but vast in meaning. It is free from artificiality and devoid of affectation. He employed elaboration when needed and resorted to brevity when appropriate. He avoided foreign or strange terms and refrained from vulgar expressions”.⁴²

Accordingly, the surface-level structure of the semiotic square reveals a contrast between *reform*, which is framed as transcending even individual acts of worship, and *corruption*, which undermines the community and its moral foundation. In this linguistic context, reform is presented as a societal imperative, while the ḥadīth establishes it as a cornerstone of communal stability. Conversely, corruption is depicted as a destructive force that threatens the cohesion of the social fabric.⁴³

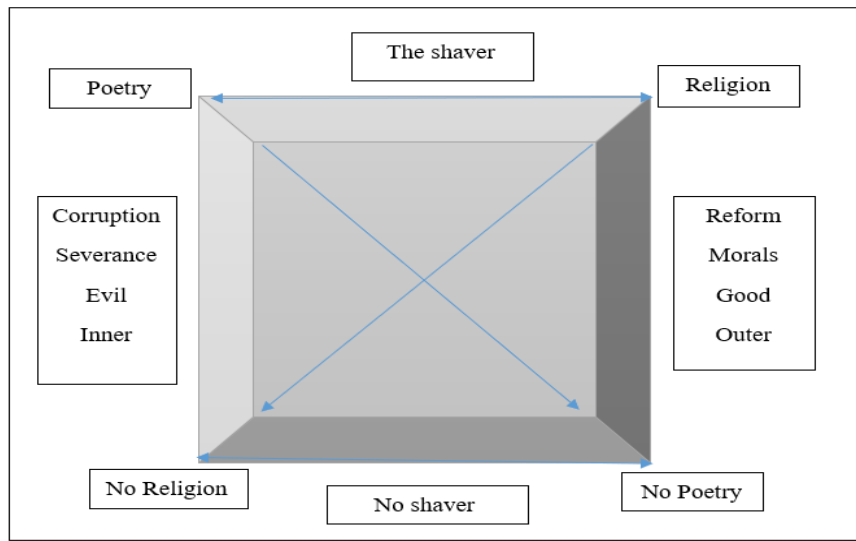
This highlights the deeper religious dimension of sincere worship. While prayer, fasting, and charity are essential pillars of Islam, the integrity of society is fundamentally tied to the Muslim’s ethical conduct in interpersonal dealings—beyond personal acts of devotion. Without such ethical commitment, unchecked corruption would inevitably lead to harmful consequences that undermine the cohesion of the entire community.

⁴¹ *Al-Jāhiz, Al-Bayān wa-al-Tabyīn* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1423 AH), vol. 2, 17.

⁴² Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī, *Tārīkh Ādāb al-‘Arab* (Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.d.), vol. 2, 186.

⁴³ Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, 40.

The Symbolic Dimension of the Dualities in the Semiotic Square



From the preceding analysis, the expression "*corruption is the shaver of religion*" emerges with layered significance. The term "*shaver*" transitions from its literal lexical meaning, "*I do not say it shaves the hair*", to its metaphorical interpretation, "*but I say it shaves the religion*." In this transformation, the term assumes a symbolic role, enriching the discourse with deeper meanings as it transcends its oppositional foundation to enter an existential and symbolic context that encompasses both reform and corruption.

In *Maqāyīs al-Lughā*, the dictionary by Ibn Fāris (d. 395 AH / 1004 CE), it is stated: "*Ḥalaq*" consists of three primary meanings: The first refers to the removal of hair from the head, after which something else is placed in its place. The second denotes a tool used for this purpose, typically round in shape. The third signifies elevation.⁴⁴ Thus, the meaning of *ḥalaq* includes three lexical connotations: the act of shaving, the tool used for shaving, and the concept of elevation.

In *Tahdhīb al-Lughah*, the dictionary by al-Azhārī (d. 370 AH / 980 CE), the term *al-ḥālīqah* is specifically defined as: "*Al-ḥālīqah is the custom that removes everything; people 'shave' one another when they kill each other. A woman who shaves her hair during a calamity is referred to as al-ḥālīqah and ḥilāq. It is used figuratively in Arabic as: 'To your mother is the shaving, and to your eye the weeping.' And al-ḥālīqah: death*".⁴⁵ The lexical meaning of the term *al-ḥālīqah* refers to negative concepts associated with removal, killing, calamity, and death—indicating that the context in which it was used deepens the connotation of corruption.

In this regard, Ibn Manẓūr (d. 711 AH / 1311 CE) adds further connotations, stating: "*Al-ḥālīq is the one who brings misfortune upon his people, as if he shaves them, meaning he strips them. It is narrated in a ḥadīth: 'The disease of the previous nations has crept into you, which is hatred, and it is al-ḥālīqah,' meaning that which causes destruction and eradicates religion just as a razor removes hair. Khālīd ibn Janbah said: al-ḥālīqah is the*

⁴⁴ Aḥmad ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Damascus: Dār al-Fikr, 1979), vol 2, 98.

⁴⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Azhārī, *Tahdhīb al-Lughā*, ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib, 1st ed (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001), vol 4, 41.

severing of kinship, injustice, and bad speech. It is also said: 'A destructive force has fallen upon them that leaves nothing but destruction. *Al-ḥāliqah*: the custom that removes everything'.⁴⁶

In *Lisān al-ʿArab*, the scholar refers to the prophetic ḥadīth in his definition of *al-ḥāliq*, which signifies a person who brings harm to his people, as if he shaves them, due to the negative behaviors he exhibits. Here, *al-ḥāliq* moves beyond being a mere person who shaves hair to someone who negatively impacts society, stripping it of its values. The ḥadīth further conveys meanings associated with *al-ḥāliqah*, including hatred, destruction, eradication of religion, severing of kinship, injustice, and bad speech. Thus, this semiotic sign (*al-ḥāliqah*) forms a semantic field that encompasses various terms of corruption, spreading undesirable traits that eradicate religion as a razor removes hair.

Here, the “shaver” becomes a pivotal symbol around which visual and semantic scenes gather, extending toward a third dimension within the semiotic square. This rhetorical image, employed in the noble prophetic discourse, illustrates the gravity of corrupted human relationships. It presents a mental portrayal of corruption as a force that uproots social and human connections entirely—like a shaver that leaves no trace—thus generating new oppositional meanings, including:

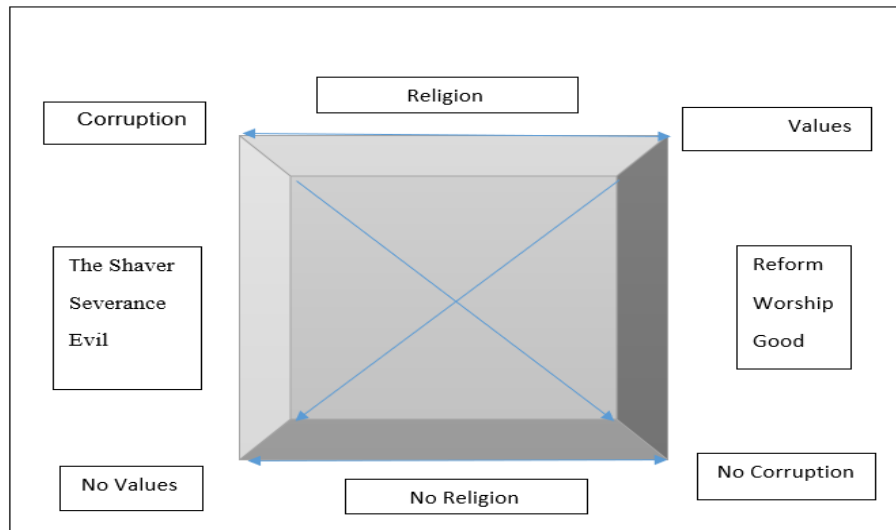
- **Radical disconnection:** This refers to the absence of *compassion* and *communication* in the face of *social discord*, leading to a *rupture in the social fabric* that runs contrary to *ethical values* and the *principles of reform*.

- **Manifestation of evil:** The *imagery* of the *shaver* conveys a warning that *corrupted relationships* are not trivial or momentary disagreements. Instead, they resemble a *shaving act*, one that obliterates the core of *human connection*, standing in opposition to *virtue*.

- **Subtle degradation:** The *symbolic function* of the *shaver* also points to the gradual and insidious nature of the *corruption process*. Unlike a sword that delivers immediate destruction, the *shaver* operates incrementally, silently eroding social bonds. This *gradualism* underscores the severity of prolonged interpersonal conflicts. It also illustrates how individuals, when consumed by personal concerns and failing to engage in communal affairs or mediate conflicts, contribute indirectly to widening the rift of *corruption* and stifling the initial steps of *reform*.

Although acts such as *prayer*, *fasting*, and *charity* are overt expressions of faith, this discourse prioritizes the *inner act* of reconciling *interpersonal relationships*. Despite its internal nature, this act exerts a *profound and lasting impact*.

⁴⁶ Jamal al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, marginal notes by Naṣīb al-Yāzjī and a group of linguists, 3rd ed (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH), vol. 10, 66.



In this context, the symbolism of the *shaver* serves to emphasize the peril of “*corruption of relationships*.” It becomes a metaphor that silently works to sever human ties at their root and erase their impact entirely. This elevates it to a central element in the analysis of binary oppositions, highlighting *reconciliation* as a superior moral value—one that transcends individual acts of worship. A cohesive society depends fundamentally on the integrity of relationships among its members.

Accordingly, the analysis applies a semiotic model that harmonizes religious doctrine with social values. It progresses from the dualities of the *semiotic square* to a more interpretative dimension, represented by the *semiotic cube*, thus providing a broader analytical framework that accommodates interaction among symbols, meanings, and contexts.

In this light, cultural and social dimensions act as catalysts in expanding the religious discourse on ethical behavior. This contextual shift enables the *semiotic square* to encompass meanings that extend beyond its binary scope. While the square organizes oppositional relationships, the *semiotic cube* introduces a vertical dimension that integrates cultural, social, and religious interpretations, thereby rendering semantic relationships more dynamic and multifaceted.

The symbolic expression anchoring this discourse is the term “*shaver*.” In classical dictionaries, it is associated with the trilateral root (*H-L-Q*), encompassing meanings tied to removal or eradication. Derived from “*halq*,” the term signifies the complete elimination of something from its base—such as in the expression “*shaving the hair*,” which denotes total removal. Within the noble *hadith*, the term is employed figuratively to suggest complete moral destruction, as in the phrase “*the shaver of morals*,” to denote their corruption and eradication. Hence, “*the shaver*” intensifies the negative connotation of corruption by symbolizing the cutting off of goodness at its roots, equating the “*corruption of relationships*” to a mechanism that annihilates the foundations of virtue.

The *religious element* serves as both a cultural and social catalyst, propelling the *semiotic square* to expand the religious viewpoint on ethical behavior. This shift in context leads to the exploration of additional meanings. While the *semiotic square* concentrates on dyadic relations, the *cube* introduces an additional dimension that facilitates the discourse analysis through the lenses of *social*, *cultural*, and *devotional* contexts, thereby enriching and broadening the scope of *semantic interactions*.

The *semiotic sign* does not simply appear in discourse arbitrarily, but functions to express and communicate, pointing to a specific context or establishing its own interpretive position. This selective

nature of the *sign* is what transforms discourse into a world of *meta-language*, reflected in the emotional dimensions conveyed by words. The *sign*, through the *semiotic process*, leads to a particular meaning; it belongs to a *system* within which it functions as a *referential unit*.

Conclusion

This study proceeded through a series of methodological and analytical stages, moving from the structure of the *semiotic square* to a three-dimensional configuration represented by the *semiotic cube*, which was constructed through the interrelationships among its constituent elements. From this analytical progression, several key insights emerge:

- The semiotic cube represents a novel strategy for semantic analysis. It does not merely dwell on surface-level forms but instead delves into the symbolic realm through the meta-linguistic function.
- This function brings to light the contrast between two distinct contexts, or, more precisely, between two worlds: the present, as it appears outwardly, and the imagined, which is evoked through signs and symbols. Through interpretation, the analysis advances toward the semiotic cube, pointing to a meta-linguistic dimension.
- This methodological stage becomes meaningful when it is understood that discourse, in its interior and exterior dimensions, consists of two inseparable facets that must be jointly considered in tracing the processes of semantic and interpretative development in semiotic discourse.
- There is no doubt that interpretation represents a hermeneutic opening, as it consistently returns the inquiry to its origin, not to conclude it, but to initiate a renewed understanding and uncover additional meaning. Semiotics, therefore, marks a methodological shift in the approach to both the surface and depth of discourse.
- This proposal elaborates on the "Semiotic Cube," a novel analytical model designed to delve into religious discourse. This model progresses from Algirdas Julien Greimas's binary semiotic square to a more intricate three-dimensional framework.
- By employing symbols, signification, and interpretation as methodological tools, the Semiotic Cube enhances textual context analysis and reveals the complex semantic interrelationships among various elements and perspectives.
- This advanced model not only extends the foundational semiotic square but also promotes a multidimensional analytical practice. Such an approach is designed to reflect the intricate symbolic complexity of the discourses it seeks to analyze, thereby enriching the interpretative process.
- The Semiotic Cube aims to provide a robust framework for interpreting such texts by allowing a deeper understanding of the anti-binary dynamics of reform versus corruption, the superficial versus the esoteric, and the individual versus the societal.
- As we delve deeper into the linguistic, religious, and social contexts of the hadith, the model adapts to these complexities, transforming the traditional semiotic square into a dynamic, multidimensional semiotic cube.
- This transformative approach enables scholars to unravel the layered meanings embedded within the text, moving beyond surface interpretations to uncover the profound, often concealed, significations.

- The semiotic cube, as a semiotic methodology that goes beyond Greimas' semiotic square in discourse analysis, can be seen as a more comprehensive semiotic approach that concerns signs, symbols, and context.

- Understanding discourse is accompanied by knowledge of other related systems, whether those related to linguistic levels or what the words refer to in the external world. Based on this methodological expansion, we can delve deeper into extracting the meanings and objectives of various discourses.

- This approach has proven its ability to uncover implicit and hidden meanings and move into the deep structure, encompassing the meaning within expanding contextual circles.

- The prophetic discourse is distinguished by its eloquence in utterance, as it aims to convey meaning through strategies that consider the context and the nature of the recipients. This principle aligns with the concept of selection, as we have seen how the word "al-Haliqah" represents the essence of the hadith. It gradually shifts the mind from its common perception—i.e., the shaving tool—to the religious concept of it as the "shaver" of faith. Thus, the choice of this word reflects a conscious use that aligns with both the social and religious context.

- The transition from the semiotic square to the semiotic cube helped examine the contextual multiplicity inherent in the prophetic discourse. We moved from the linguistic context, extracting apparent binary oppositions like reform and corruption, including associated sub-terms such as visible acts of worship: prayer, almsgiving, and fasting, which contrast with their opposites of ill intentions and societal decay.

- The social context emerged, as the hadith aims to spread values that promote cohesion and unity among its members. This was then connected to the religious context, as the concepts move toward establishing the notion of prophecy and divine guidance, and following the commands and prohibitions of the Prophet (PBUH).

- The semiotic movement of linguistic signs within the semiotic cube and its contextual dimensions was a methodological movement. We did not limit ourselves to a single semiotic square; rather, in every movement, more signs emerged, such as good versus evil, the individual versus the community, the apparent versus the hidden, the righteous versus the corrupt.

- This embodied the research's goal of using semiotic tools to delve into the structures of discourse, not stopping at surface-level reading or literal interpretation, but moving through a semiotic interpretive process based on context. We moved toward revealing other aspects provided by the deep structure, effortlessly and clearly. As we acquired additional contextual information, new signs emerged, revealing another level of meaning that deepens the interpretation further.

- This approach revealed the semiotic aspect of the noble prophetic discourse, as the deep structure reflected the concept of eloquence and powerful speech. As Al-Jahiz described in his book *Al-Bayan wa Al-Tabyin*, it is speech that conveys the meanings in the speaker's mind to the listener's intellect. Neither the words nor the meanings precede each other; both emerge in the well-structured form of prophetic discourse.

- The eloquence of prophetic discourse focuses on the influential thread in the process of speech crafting. It selects the style that achieves communication with the recipient. Through rhetoric and consideration of context, prophetic discourse fulfills its function of influencing and persuading. It can be described, from a rhetorical perspective, as a complex speech system with a unique and impactful style.

- This rhetoric, according to the semiotic approach, aids in uncovering further connotations and objectives. Thus, discourse becomes a system charged with additions.

Recommendations

– The scientific progress in the fields of linguistic, rhetorical, and religious studies calls for a reassessment of the strategies used to analyze religious discourse, with methodological adjustments to align the process with new perspectives on its nature. We should not remain stuck in the initial foundations, as this would limit studies to a single methodology. Instead, we must expand religious discourse to the horizons envisioned and acknowledged by scholars in their various research experiences.

– There is a need to establish new theories that give equal value to both traditional and contemporary studies. These theories should have a clear and applicable conceptual framework. In this way, religious discourse can be analyzed within its culture, while broadening scientific perspectives on it by adopting various approaches.

– It is essential to present religious discourse in the form of contemporary studies by adopting new strategies for analysis. The responsibility of researchers lies in re-reading the text for the purpose of production, highlighting the unique aspects of religious discourse at multiple levels—linguistic, rhetorical, and contextual. This leads to intellectual integration or a theory that interweaves multiple disciplines, supporting the dissemination of religious discourse using methods that reflect awareness and understanding of its essence, ensuring it adapts to the developments of modern times, without being confined to a particular era or thought.

– This research has attempted to offer a methodological proposal that can be employed by researchers in the field of discourse analysis. This proposal involves the semiotic cube, or what lies beyond the semiotic square, helping to create a modern shift aimed at offering a new understanding of the content and construction of religious discourse. Through methodological inquiry, we understand that religious discourse is not a static text, but rather an eloquent speech with precise employment and purposes.

References

- ‘Arafa, ‘Abd al-‘Aziz ‘Abd al-Mu‘ṭi. *Qaḍiyyat al-I‘jāz al-Qur’ānī wa-Atharuhā fī Tadwīn al-Balāgha al-‘Arabiyya*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1985.
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. *Al-Ṣinā‘atayn*. Edited by ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī and Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2nd ed.
- al-‘Āmidī, Saif al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Commentary by ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī. Riyadh: Mu’assasat al-Nūr, 1387 AH, vol. 1.
- al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr. *Al-Bayān wa-al-Tabyīn*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Jīl, 1423 AH.
- al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb Abū ‘Uthmān. *Al-Bayān wa-al-Tabyīn*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1423 AH.
- Ayachi, Mundher. *Semiotics and Semiological Studies: A Reading in the Arabic Linguistic Sign*. Amman: Modern World of Books for Publishing and Distribution, 2013.
- Hudā Aḥmad Muḥammad Zayn, "Balāghat al-Khitāb al-Nabawī wa-Atharuhā fī Taḥqīq al-Tawāfuq al-Nafsī wa-al-Ijtimā‘ī." *Journal of the Faculty of Arabic Language – Banī Jirjah* 19, no. 5 (2015) : 4451–4512.
- Benkrad, Saïd. "The Emergence and Subject of Semiotics." *‘Ālam al-Fikr* 35, no. 3 (March 2007): 7-47.
- Benmalek, Rachid. *Dictionary of Semiotic Analysis of Texts*. Beirut: Dār al-Ḥikma, 1st ed., 2000.
- Eco, Umberto. *Semiotics: Concepts and Applications*. Latakia: Dār al-Ḥiwār, 3rd ed., 2012.
- Eco, Umberto. *The Sign: Analysis of the Concept and Its History*. Translated by Saïd Benkrad. Casablanca: Arab Cultural Center, 2nd ed., 2010.
- Fadl, Salah. *Methodology of Contemporary Criticism*. Cairo: Merit Publishing and Information, 1st ed., 2002.
- Fāris, Aḥmad ibn. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugha*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Damascus: Dār al-Fikr, 2nd ed., 1979.
- Ghanmi, Saeed, trans. *Semiotics and Interpretation* by Robert Scholes. Amman: Arab Institute for Studies and Publishing, 1994.
- Greimas, A. J. *Narrative Semiotics*. Translated by Abdelmajid Noussi. Casablanca: Arab Cultural Center, 2008.
- Greimas, A. J. *Structural Semantics: Method Research*. Paris: La Rousse, 1966.
- Greimas, A. J., and J. Courtés. *Semiotics: Dictionary of the Theory of Language*. Vol. 2. Paris: Classiques Hachette, 1986.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān. *Al-Khaṣā’iṣ*. Edited by Muḥammad ‘Alī al-Najjār. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 4th ed.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 4th ed., n.d.
- Ibn Manẓūr, Jamal al-Dīn. *Lisān al-‘Arab*. Marginal notes by Naṣīb al-Yāzjī and a group of linguists. Beirut: Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414 AH.

- Ibn Qanbar, ‘Amr ibn ‘Uthmān (Sībawayh). *Al-Kitāb*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 3rd ed., 1988.
- Ibn al-Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. Edited by Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Jakobson, Roman, and Morris Halle. *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton & Co., 1956.
- Liszka, James Jakob. *A General Introduction to the Semiotics of Charles Sanders Peirce*. n.p.: n.p., 1996.
- Morris, Charles. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Nemissi, Amel. "Strategies of the Noble Prophetic Discourse Found in *Sahih Al-Bukhari*." *Lettres and Languages Guide* 1, no. 2 (2022).
- Nuwayrī, Muḥammad. *‘Ilm al-Kalām wa-al-Naẓariyya al-Balāghīyya ‘inda al-‘Arab*. Şafāqis: Dār Muḥammad ‘Alī al-Ḥāmī, 2001.
- Rāfi‘ī, Muṣṭafā Şādiq al-. *Ijāz al-Qur’ān wa-al-Balāgha al-Nabawīyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 8th ed., 2005.
- Rāfi‘ī, Muṣṭafā Şādiq al-. *Tārīkh Ādāb al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.d., vol. 2.
- Rājiḥī, ‘Abduh al-. *Al-Naḥw al-‘Arabī wa-al-Dars al-Ḥadīth (Baḥth fī al-Manhaj)*. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1979.
- Rājiḥī, ‘Abduh al-. *Fiqh al-Lughā fī al-Kutub al-‘Arabiyya*. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, n.d.
- Rummānī, Abū al-Ḥasan. *Al-Nukat fī Ijāz al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūl Salām. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 3rd ed.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Compiled by Charles Bally and Albert Sechehaye. Paris: Rayot, 1971.
- Yāqūt, Muḥammad Sulaymān. *Manhaj al-Baḥth al-Lughawī*. Cairo: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 2003.
- Zanjabīr, Muḥammad Rif‘at. *Fī Zīlāl al-Sunnah*. Cairo: Dār al-Tawfiq, 2003.

‘Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı’ Başlıklı Bir Çalışmada Yapay Zekâ Modellerinin Literatür Tarama Performansı: ChatGPT Özelinde

*Literature Search Performance of Artificial Intelligence Models in a Study titled ‘The Emergence of
Political Exegesis’: The Case of ChatGPT*

Sevim Gelgeç

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
Kocaeli, Türkiye
sevim.gelgec@kocaeli.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3761-7816>
<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Gelgeç, Sevim. “‘Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı’ Başlıklı Bir Çalışmada Yapay Zekâ Modellerinin Literatür Tarama Performansı: ChatGPT Özelinde”. *ATEBE* 13 (Haziran 2025), 42-62. <https://doi.org/10.51575/atebe.1666733>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Bu çalışma, ChatGPT yapay zekâ modelinin, “siyasal tefsir” kavramının doğuşu ve gelişimi üzerine yapılan akademik literatür tarama süreçlerindeki performansını incelemeyi hedeflemektedir. Akademik araştırmaların vazgeçilmez bir unsuru olan literatür taraması, belirli bir alandaki mevcut bilgi birikiminin sistematik, eleştirel ve kapsamlı bir değerlendirmesini gerektirmektedir. Geleneksel literatür tarama yöntemlerinin her zaman için zaman alıcı, yoğun çaba gerektiren ve karmaşık olabilen yapısı düşünüldüğünde yapay zekâ modellerinin bu süreci önemli ölçüde hızlandırma, kolaylaştırma ve potansiyel olarak zenginleştirme kapasitesi büyük bir ilgi uyandırmaktadır. Bu bağlamda bu makale, ChatGPT’nin özellikle siyasal tefsir alanındaki literatürde sunduğu temel eserlerin, bilimsel makalelerin ve diğer ilgili kaynakların doğruluğunu, kapsamını ve mevcut literatürle olan tutarlılık düzeyini titizlikle değerlendirmektedir. Çalışmanın temel tartışma noktası, ChatGPT’nin literatür taraması bağlamında ne derece güvenilir ve etkili bir araç olabileceği sorusudur. Zira bu tür sofistike yapay zekâ modellerinin kullanımında göz önünde bulundurulması gereken bir dizi önemli sınırlılıklar ve geliştirilmesi gereken kilit alanlar bulunmaktadır. Literatür taraması, salt mevcut bilgiyi derlemekten öte, derinlemesine eleştirel düşünmeyi, farklı bilgi parçaları arasında bağlantılar kurmayı ve özgün sentezler oluşturmayı içeren yüksek düzeyde bilişsel bir süreçtir. Yapay zekâ modellerinin henüz bu tür soyutlama, yorumlama ve yaratıcı düşünme becerilerinde insan araştırmacılar kadar yetkin olmadığı düşünüldüğünde, literatürdeki kavramsal boşlukları veya keşfedilmeyi bekleyen yeni araştırma alanlarını belirlemede bazı kısıtlamalarla karşılaşabileceği öngörülmektedir. Buna ek olarak, yapay zekâ modellerinin erişim sağladığı bilgi tabanlarının güncellik durumu da kritik bir öneme sahiptir. Özellikle sosyal bilimler gibi dinamik ve sürekli gelişen alanlarda, güncelliğini yitirmiş veri kümeleri, literatür taramalarının sonuçlarının geçerliliğini ve güvenilirliğini ciddi bir şekilde tehlikeye atabilir. Daha da önemlisi, yapay zekâ modellerinin zaman zaman tamamen asılsız veya uydurulmuş akademik referanslar üretebilme olasılığı, akademik dürüstlük ve bilimsel etik ilkeleri açısından kabul edilemez sonuçlar doğurabilir. Bu çerçevede, ChatGPT yapay zekâ uygulamasının, geniş bir bilgi yelpazesine hızlı ve pratik bir erişim sunması nedeniyle literatür taraması için potansiyel olarak değerli bir araç olduğu kabul edilmekle birlikte, bu ve benzeri uygulamaların dikkatli bir şekilde kontrol edilmeden ve eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden kullanılmasının, yanıltıcı ve eksik bilgilere yol açabileceği ve bunun da önemli etik sorunlara neden olabileceği özellikle vurgulanmalıdır. Tekrarlayan veya benzer komutlar verildiğinde ChatGPT’nin mantıksal olarak tutarsız yanıtlar üretebilmesi de dikkate alınması gereken bir diğer önemli husustur.

Anahtar Kelimeler: Dijital Beşerî Bilimler, Siyasal Tefsir, Literatür Değerlendirmesi, ChatGPT Uzmanı, Yapay Zekâ Destekli Çalışma.

Literature Search Performance of Artificial Intelligence Models in a Study titled ‘The Emergence of Political Exegesis’: The Case of ChatGPT

Abstract

This study aims to examine the performance of the ChatGPT artificial intelligence model in academic literature review processes on the emergence and development of the concept of “political exegesis”. Literature review, which is an indispensable element of academic research, requires a systematic, critical and comprehensive evaluation of the existing body of knowledge in a particular field. Considering the time-consuming, effort-intensive and complex nature of traditional literature search methods, the capacity of artificial intelligence models to significantly accelerate, facilitate and potentially enrich this process has aroused great interest. In this context, this paper rigorously assesses the accuracy, scope and consistency of ChatGPT with the existing literature, particularly in the field of political exegesis, in terms of the accuracy, scope and coherence of the foundational works, scholarly articles

and other relevant resources that it offers in the literature. The main point of discussion in the study is to what extent ChatGPT can be a reliable and effective tool in the context of literature review. There are a number of important limitations and key areas for improvement in the use of such sophisticated artificial intelligence models. Literature review is a high-level cognitive process that involves not only compiling existing knowledge, but also in-depth critical thinking, making connections between different pieces of information and creating original syntheses. Considering that artificial intelligence models are not yet as proficient as human researchers in such abstraction, interpretation and creative thinking skills, it is anticipated that they may face some limitations in identifying conceptual gaps in the literature or new research areas waiting to be explored. In addition, the timeliness of the knowledge bases accessed by artificial intelligence models is also of critical importance. Especially in dynamic and constantly evolving fields such as social sciences, outdated datasets can seriously jeopardize the validity and reliability of the results of literature reviews. More importantly, the possibility that artificial intelligence models may occasionally produce completely unsubstantiated or fabricated academic references may have unacceptable consequences in terms of academic integrity and scientific ethics. In this framework, while it is acknowledged that the ChatGPT artificial intelligence application is a potentially valuable tool for literature review as it offers quick and practical access to a wide range of information, it should be emphasized that the use of this and similar applications without careful control and critical filtering may lead to misleading and incomplete information, which may cause significant ethical problems.

Keywords: Digital Humanities, Political Exegesis, Literature Review, ChatGPT Scholar, Al Scholarly.

Giriş

Bilimsel araştırmaların temeli, mevcut bilgi birikimi üzerine inşa edilir. Bu bağlamda, literatür taraması, akademik bir çalışmanın en önemli aşamalarından biri olarak kabul edilir. Literatür taraması, araştırılacak konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmaların sistematik bir biçimde incelenmesi ve değerlendirilmesini kapsar. Bu süreç, yalnızca araştırmacının konuyu daha derinlemesine anlamasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çalışmanın bilimsel geçerliliğini ve güvenilirliğini de artırır.

Diğer taraftan literatür taraması, metodolojik seçimler açısından da yol göstericidir. Benzer araştırmalarda kullanılan yöntemlerin değerlendirilmesi, araştırmacının kendi çalışması için en uygun araştırma yöntemini belirlemesine yardımcı olur. Bu sayede, araştırmanın sağlam bir yöntemsel temele oturması sağlanır.

Literatür taraması aynı zamanda araştırmacının etik yönüyle de doğrudan ilişkilidir. Mevcut bilgiye atıfta bulunmak, akademik dürüstlüğün gereği olup intihal riskinin önlenmesine katkı sağlar. Kaynakların doğru şekilde kullanılması hem araştırmacının güvenilirliğini artırır hem de bilime saygılı bir yaklaşımı yansıtır.

Siyasal tefsir ise toplumsal ve kamusal alanın yönetilmesine yönelik olarak ideolojik amaçlarla ayetleri yorumlama gayreti olarak tanımlanabilir. Siyasî tefsirin oluşumu derin köklere sahiptir. Bu sebeple bazı kimseler tarafından siyasal tefsirin köklerinin Hz. Peygamber ve sahabe dönemine dayandığı savunulmaktaysa da¹ genel kabule göre Emevîlerin iktidara gelmesi (h. 40) ve siyasî ayrışmaların gün yüzüne çıkmaya başlamasıyla ortaya çıktığı kabul edilmektedir.² Dolayısıyla siyasal tefsirin ortaya çıkışını

¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 43-46.

² Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 35-41.

bu tarihsel noktadan itibaren aramak gerekir. ChatGPT’nin verdiği yanıtlar arasında bu hususu ele alan çalışmaların yer alıp almaması makalemiz açısından önem arz etmektedir.

Tefsir literatürü çerçevesinde yapılan çalışmalara bakıldığında, mevcut literatürün doğruluk, kapsamlılık ve ilgili kaynaklara uyumluluk gibi ölçütler doğrultusunda eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ciddi akademik çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, mevcut tefsir çalışmalarında referans verilen literatürün sistematik bir şekilde eleştirilip değerlendirildiği kapsamlı çalışmaların da eksik olduğu söylenebilir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, çalışmamızın hem özgün hem de literatüre önemli bir katkı sunma potansiyeline sahip olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda, çalışmamızla birebir örtüşen herhangi bir çalışmanın bulunmadığını özellikle vurgulamakla birlikte, bazı yönleriyle benzerlik arz ettiği düşünülebilecek birkaç çalışmaya yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Adnan Arslan’ın “Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Literatür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)”³ adlı makalesi bu çerçevede zikredilmesi gereken bir çalışmadır. Nitekim yazar, söz konusu araştırma makalesinde tefsir alanında kaleme alınmış akademik çalışmalardaki literatür tarama eksikliğinin gözler önüne sermektedir.

Yine Vedat Yetkin’in “Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)” ve “Türkiye’de İşâri Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)” künyeli makaleleri⁴ konumuzla ilgili yer verilmesi gereken diğer çalışmalardandır. Çünkü yazar, bu çalışmalarında tefsir alanında literatür tarama eksikliğini ve zorluğunun olduğunu belirtip buna yönelik bir çalışma olması amacıyla tefsir alanında yapılan çalışmaların bibliyometrik analizlerini çıkarmıştır. Biz de son yıllarda tefsir alanında literatür taramasının zorluğu ve eksikliğine dair yapılan bu çalışmalara ek olarak yapay zekâ tabanlı literatür tarama yöntemini ele alarak bu alanda yapılan çalışmalara başka bir açıdan katkı sunmaya çalıştık.

1. Araştırmanın Yöntemi:

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden veri analizine uygun bir şekilde tasarlanmıştır. Çalışma, ChatGPT-3.5 (OpenAI) yapay zekâ modelinin literatür tarama performansını ölçmektedir.

³ Adnan Arslan, “Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Literatür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)”, *Kur’ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Mart 2025), 1-19.

⁴ Vedat Yetkin, “Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”, *İslami İlimler Dergisi* 19/39 (Kasım 2024), 51-74; Vedat Yetkin, “Türkiye’de İşâri Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 470-503.

ChatGPT'ye "Literatür taramasını nasıl yapmaktasın, bu konudaki çalışma yöntemin nedir?" şeklinde bir soru sorularak yapay zekânın çalışma özelliği hakkında fikir edinmeye çalıştığımızda bize yöntemini şu şekilde aktarmıştır:

- Araştırma Konusunun Netleştirilmesi.

- Anahtar Kelimelerin Belirlenmesi.

- Akademik Veri tabanlarında Tarama (Google Scholar (scholar.google.com), ULAKBİM TR Dizin (Türkiye merkezli çalışmalar için), JSTOR, Scopus, Web of Science, ProQuest, YÖK Tez Merkezi (yüksek lisans/doktora tezleri), Academia.edu, ResearchGate (erişime açık makaleler için)).

- Kaynakların Seçimi ve Ön Eleme.

- İçerik Analizi ve Not Alma (Seçilen makale, kitap veya tezler okunur. Şu başlıklar altında notlar çıkarılır: Amaç ve sorunsal, kullanılan yöntem, temel bulgular, sonuç ve öneriler, eleştiriler/yöntemsel sınırlılıklar.)

- Tematik Kodlama / Kategorizasyon.

- Yazılı Literatür Özeti Oluşturma.

1.1. Verilerin Analizi

Oluşturulan sorular, yapay zekâ uygulaması olan ChatGPT'ye sunulmuş ve bu model tarafından üretilen yanıtlar değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Elde edilen veriler, literatür tarama konusunda doğruluk, kapsamlılık ve ilgili literatürle uyum kriterleri esas alınarak analiz edilmiştir.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma soruları yapay zekâ uygulaması olan ChatGPT'nin ücretsiz versiyonu ile sınırlıdır. Çünkü yapay zekânın ücretsiz versiyonları, erişilebilirlikleri nedeniyle geniş bir kullanıcı kitlesi tarafından sıklıkla tercih edilmektedir. Son dönemlerde yapılan gözlemler, öğrencilerin dönem ödevlerini veya yüksek lisans tezlerini hazırlarken sıklıkla ücretsiz yapay zekâ uygulamalarını kullandıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, öğrencilerin çalışmalarında hatalı veya yanıltıcı bilgilere yer verme olasılığını beraberinde getirmektedir. Ücretli versiyonların daha iyi sonuçlar verdiği bilinmesine rağmen bu sebepten ötürü ücretsiz versiyon tercih edilmiştir. Çalışmamızda araştırma soruları, farklı gün ve saatlerde fakat aynı IP adresinden Arapça, İngilizce ve Türkçe olarak sorulmuş ve bu doğrultuda verilen cevaplar değerlendirilmiştir. ChatGPT'nin literatür tarama performansını ölçen bu çalışmamız, alandaki kitap ve makalelerle sınırlıdır. Makalenin hacmi düşünülerek konuyla ilgili tezlere yer verilmemiş ve ChatGPT'ye sorulmamıştır.

3. Araştırmanın Bulguları

3.1. ChatGPT’ye “Siyasal tefsirin ortaya çıkışı ile ilgili akademik çalışmalar nelerdir?” sorusu yöneltildiğinde yanıtları aşağıdaki gibi olmuştur:⁵

3.1.1. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fi İslâmî’l-Mülk (es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fi İslâhi’r-Râ’î ve’r-Ra’iyye)*⁶

ChatGPT’nin yanıtına göre bu eser, İslâmî yönetim ilkeleri ve adalet anlayışı üzerine yazılmış klasik bir metindir. Eser, doğrudan bir tefsir kitabı olmamakla birlikte, İbn Teymiyye’nin siyasî ve hukukî analizlerini şekillendiren İslâmî esaslara ilişkin önemli bilgiler içermektedir. Özellikle Kur’an ayetleri ve hadisler çerçevesinde evrensel sorumluluklar, adaletin tesisi⁷ ve İslâmî kayıtların güvenilirliğiyle ilgili veriler sunar. İbn Teymiyye; adaleti, İslâmî yönetimin temel taşı olarak görür ve yöneticilere adil davranmayı öğütleyen ayetlerle tavsiye verir. (*Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder.*)⁸ Ona göre, bir toplumun varlığını sürdürebilmesi için adalet, dinin özü ve devletin temeli olmalıdır. Yine bu eser, siyasal tefsirin temellerini atan önemli bir metin olarak kabul edilir. Bu eserde İbn Teymiyye, siyaset ile ilgili temel esasların İslâm hukukuna dayalı olarak nasıl belirlenmesi gerektiği ve yönetimin halk üzerindeki sorumlulukları hakkında birtakım görüşler sunar. İbn Teymiyye, yönetimle ilgili esasların doğrudan İslâm hukukuna (Şeriat) dayanması gerektiğini savunur. Bu meşruiyet, Allah’ın emirlerine ve İslâm’ın temel ilkelerine dayalı olmalıdır. Yine yetkililerin ve yönetici sınıfının halkın ıslahı için doğru yolu izlemesi gerektiğini vurgular. Yönetici; kişiye adalet, özgürlük ve huzuru getirmek için Kur’an ve Hadis’e uygun şekilde hareket etmelidir.⁹

Değerlendirme: Bu eser, alanın en önemli eseri olmamasına rağmen ChatGPT ilk sırada yer vermiştir. Üstelik eserin adını yanlış vermiştir. Yanlış olarak verdiği bu eser adı yazılarak İbn Teymiyye’nin böyle bir eserinin olup olmadığı sorulduğunda ise, ChatGPT doğrudan bu isimde bir eserinin olmadığını, ancak *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fi İslâhi’r-râ’î ve’r-ra’iyye* adında bir eserinin bulunduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ikinci yanıtında isabet kaydedebilmiştir. Buna göre yapay zekânın verdiği bilgilerin teyit edilmesine ihtiyaç vardır. ChatGPT’nin konu başlığıyla ilgili kaynak gösterdiği bu eser; doğruluk, kapsamlılık ve ilgili literatürle uyum kriterleri açısından değerlendirildiğinde siyasal tefsirin

⁵ ChatGPT’inin kendisine yönelttiğimiz birkaç soruya verdiği cevaplarda basit bazı imla hatalarını ve nadir de olsa görülen cümle düşüklüklerini tashih ederek aktardığımızı belirtmek isteriz. Ancak bunların çok az ve basit hatalar olması sebebiyle çalışma metnin akıcılığını bozmamak düşüncesiyle bu hatalara metinde ayrıca yer verilme gereği duyulmamıştır.

⁶ Bk. Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye fi İslâhi’r-râ’î ve’r-ra’iyye*, thk. Beşir Muhammed Uyun (Dimaşk: Mektebetu Dâri’l-Beyân, 1985).

⁷ ChatGPT bizim “adaletin tesisi” şeklinde tashih ettiğimiz kısmı “adaletin kurulumu” şeklinde çevirmiştir. Bunun sebebi de İbn Teymiyye’nin bu eserinin İngilizce’ye tercüme edilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla Arapça kaynaklardan çevirirken hatalar yapabilmektedir. Çünkü yapay zekânın temel dili İngilizce’dir. Bundan dolayı ChatGPT’nin verdiği cevapları makale boyunca yer yer düzeltme ihtiyacı hasıl olmuştur.

⁸ en-Nisâ 4/58.

⁹ ChatGPT.

ortaya çıkışıyla doğrudan ilgili olmadığı, ancak bu başlıktaki bir çalışmada yararlanılabilecek ve atıfta bulunulabilecek bir kaynak olduğu söylenebilir.

3.1.2. Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*¹⁰

İslâmî siyaset teorisinin klasik kaynaklarından biri olarak kabul edilen bu eser, devlet yönetiminin şeriata uygun şekilde nasıl organize edilmesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ancak doğrudan “siyasal tefsir” ifadesinden bahsetmez. Bunun yerine Kur'an ve Sünnet'ten alınan ilkelere dayalı bir siyaset anlayışını ortaya koyar. Örneğin Mâverdî, yönetim politikaları hakkında yazarken görüşlerini Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırır. Ona göre yönetici seçimi, adalet düzeni ve kamu düzeninin gözetilmesi gibi hususlar, Kur'an ve sünnetteki bu kuralların pratik yorumlarına istinat eder. Bu da siyasal tefsirin tezahürü olarak görülebilir. Dolayısıyla Mâverdî'nin eseri, siyasî teoriyi İslâm hukukuyla açıkça ilişkilendiren en eski İslâm metinlerinden biridir. Eser, bir tefsir olmasa da yöneticinin rolünü, liderlikte meşruiyet koşullarını ve şariat ile yönetim arasındaki ilişkiyi ele alır. İdeal İslâm devleti ve yönetimi hakkında temel ilkeleri ortaya koyarak bu konuda daha sonraki tefsirleri önemli ölçüde etkilemiştir.¹¹

Değerlendirme: ChatGPT'nin siyasal tefsirin ortaya çıkışıyla ilgili literatürde mevcut olduğunu belirttiği bu eser, doğruluğu, kapsamlılığı ve ilgili literatürle uyumu kriterleri açısından incelendiğinde, verdiği yanıt doğru ve literatürle uyumludur.¹²

3.1.3. Gazzâlî (öl. 505/1111), *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*¹³

İslâm ahlâkı, tasavvuf, fıkıh ve genel İslâmî yaşam politikaları üzerine yoğunlaşan bir eser olup, doğrudan siyasî tefsiri ele almamaktadır. Ancak eserinde yönetim, adalet, toplumsal düzen ve yönetim gibi konulara değindiği bazı bölümler, dolaylı olarak siyasî tefsirin temel kavramlarına katkı sağlamaktadır. Gazzâlî, kişilerin adil olmalarını ve kişilerin haklarını gözetmelerini İslâmî yönetimin temel unsurları olarak ele alır. Bu bağlamda, Kur'an'da yer alan adaletle hükmetme ve emanetlerin ehline verilmesi gibi ayetleri¹⁴ yorumlayarak yöneticilere dinî bir çerçeve çizer.¹⁵

Değerlendirme: ChatGPT, bu esere “Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı” ile ilgili literatür içerisinde yer vermiş, bu eserin konu hakkında nelerden bahsettiği sorulduğunda ise yanıtı yukarıdaki gibi olmuştur. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de, Müslümanların içine düştüğü dinî-ahlâkî ve kültürel yozlaşmalar ve bunların sosyal ve siyasî yansımaları ele alınmaktadır. Gazzâlî, ön sözünde âlimlerin ilim kavramını yozlaştırdıklarını, ilmi siyasetçilerin taleplerine uygun olarak verilen fetvalardan ibaret kıldıklarını söyler.¹⁶ Bu yönüyle eser,

¹⁰ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

¹¹ ChatGPT.

¹² İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 19-20.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrût: Dâru'l-hayr, 1997).

¹⁴ en-Nisâ 4/58.

¹⁵ ChatGPT.

¹⁶ Mustafa Çağrırcı, “İhyâü ulûmi'd-dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/1-13.

araştırma başlığımızın konusuyla ilgili olsa da tüm muhteva bundan ibaret olmayıp eserde daha çok ibâdât, muâmelât ve tasavvuf üzerinde durulduğu görülür. Bundan dolayı ilgili esere atıfta bulunma imkânı olsa da doğrudan konuyla ilgili literatür içerisinde değerlendirilemez.

3.1.4. Seyyid Kutub (ö. 1966), *fi Zilâli'l-Kur'an*¹⁷

Seyyid Kutub'un eseri, modern çağda politik tefsir için temel bir metindir. Kur'an'ın yorumu, özellikle Batı laikliğine yönelik eleştirisi ve Şeriat'a dayalı bir İslâm devleti çağrısı açısından fazlaca siyasî yorumlar içermektedir. Kutub'un tefsiri, siyaset de dahil olmak üzere hayatın her alanında Kur'an'ın merkeziliğini vurgular ve ilâhî yasa tarafından yönetilen bir İslâm toplumu vizyonunu dile getirir. Kutub, bu tefsirinde Kur'an'ı sadece dinî bir metin olarak değil, aynı zamanda bir toplumsal düzen ve siyaset kitabı olarak da değerlendirmektedir. Kutub, Kur'an'ın sadece bireysel ibadetler ve mânevî yaşamla ilgili değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yaşamla ilgili de hükümler ortaya çıkaracağını vurgular. Ona göre Kur'an, toplumların adaletle yönetilmesine, özgürlük içinde bir düzen kurulmasına yönelik mesajlar sunar.¹⁸

Değerlendirme: ChatGPT'nin verdiği “Kutub'un tefsirinin politik tefsir için temel bir metin olduğu” bilgisi doğrudur. Aynı zamanda onun, Kur'an'ı merkeze alan sosyolojik bir tefsir olduğu söylenebilir. Kur'an'da toplumsal ve siyasal yaşamla ilgili temel ilkeler bulunduğunu ve toplumların adalet ilkesine göre yönetilmesi gerektiği görüşünü benimsemesi Kutub'un ayetleri kendi dönemindeki siyasî olaylarla irtibatlandırıp ideolojik olarak yorumladığı anlamına gelebilir. Seyyid Kutub, modern dönemde tefsir literatüründe M. Abduh ve Mevdûdî'den sonra eserinde en fazla politik açıklamalara yer veren kişilerin başında gelir. Tefsirinde dönemin yönetim anlayışını eleştiren birçok açıklamaları bulunmaktadır. Ayetleri bu bağlamlarda açıklamaktadır ki eserini de siyasal suçlu olarak hapiste bulunduğu dönemde yazmıştır. Bizim konu başlığımız, siyasal tefsirin ortaya çıkışıyla ilgili olduğu için bu hususa yeterli düzeyde değinmese de söz konusu eserin ilgili literatür bağlamında zikredilmesi gereken eserlerden biri olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹

3.1.5. Fazlurrahmân (ö. 1988), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*²⁰

Bu eser, İslâm düşüncesi ile modernite arasındaki ilişkiyi ele alarak, geleneksel İslâm düşüncesinin modernitenin zorlukları karşısında nasıl evrildiğini eleştirel bir şekilde inceliyor. İslâm felsefesinin önde gelen bir bilgini olan Fazlurrahmân, hem Batı laikliğini hem de Müslüman dünyasındaki gerici tepkileri eleştirerek, İslâm entelektüel geleneklerinin temel ilkelerinden ödün vermeden çağdaş sorunlara nasıl uyum sağlayabileceğine dair nüanslı bir bakış açısı sunuyor. Yine Fazlurrahmân bu eserde, modernitenin

¹⁷ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, (Beyrût: Dâru's-şürûk, 1985).

¹⁸ ChatGPT.

¹⁹ Seyyid Kutub'un ayetleri tefsir ederken yoğun bir şekilde temas ettiği siyasi polemige bir örnek için Bk. Seyyid Kutub, *fi Zilâl*, 3/239-245.

²⁰ Fazlurrahmân, *Islam and modernity: transformation of an intellectual tradition*, thk. Richard L. Chambers (Chicago: The University of Chicago, 1982).

İslâm entelektüel ve siyasî hayatını nasıl etkilediğini ve İslâm düşünürlerinin geleneksel öğretileri demokrasi, bilim ve insan hakları gibi modern fikirlerle uzlaştırmada karşılaştıkları zorlukları tartışıyor.²¹

Değerlendirme: ChatGPT'nin ilgili literatür içinde yer verdiği bu eser, çalışmanın muhtevasında yer verilebilecek türden bir eser olup konu başlığımızla doğrudan bir benzerliği bulunmamaktadır. Eserde modernitenin ne olduğu, İslâm dünyasıyla nasıl karşılaştığı ve bu karşılaşmanın yol açtığı sorunlar, İslâm düşüncesinin modern dünyayla uyum sağlaması için yapılması gereken reformlar, bu reformların önündeki engeller ve alimlerin bu konudaki görüşleri, İslâm geleneğinin korunması ile modern dünyanın gerekliliklerine uyum sağlanması arasındaki denge, bu dengeyi sağlamanın yolları ve zorlukları, İslâm dünyasında modern dönemde ortaya çıkan çeşitli entelektüel hareketler, bu hareketlerin amaçları, yöntemleri ve etkileri, İslâm'ın modern dünyada nasıl bir rol oynayacağı, İslâm'ın geleceğiyle ilgili farklı senaryolar ve bu senaryoların dayandığı varsayımlar üzerinde durulmaktadır.²²

3.1.6. Rashid Ghannouchi, *el-Hürriyyâtü'l-Âmme fî'd-Devleti'l-İslâmiyye*²³

Ghannouchi, İslâmî yönetimin demokratik kurumlarla uyumluluğu, ifade özgürlüğü ve siyasî çoğulculuk gibi temel kavramları araştırıyor. İctihadın önemini ve Müslümanların geleneksel İslâmî siyasî düşüncüyü çağdaş gerçeklikler ışığında yeniden yorumlama ihtiyacını vurguluyor. Ghannouchi'nin çalışması, İslâmî bir bağlamda demokrasinin, tavizsiz bir şekilde elde edilebileceğini ileri sürerek hem laik hem de aşırı İslâm yorumlarına meydan okuyor. Ayrıca Ghannouchi Arap dünyasındaki siyasî İslâmcı hareketlerin deneyimlerini yansıtıyor ve hem İslâmî değerlere dayanan hem de demokratik uygulamalara açık bir yönetim modeli öneriyor. Karşılıklı saygının, diyalogun ve siyasî bir çerçeveye olan ihtiyacın önemini vurguluyor. Bu kitap, özellikle Arap Baharı ve İslâm'ın siyasetteki rolüne ilişkin süregelen tartışmalar bağlamında, siyasal İslâm'a ilişkin söylemin şekillenmesinde etkili olmuştur.²⁴

Değerlendirme: Arap dünyasında İslâm düşüncesine dair kaleme alınan ideolojik nitelikli eserlerde, konular genellikle İslâmcı yazarlar tarafından Kur'an ayetleri çerçevesinde ele alınmakta ve bu bağlamda ortaya konan metinler belirli ölçüde politik tefsir özellikleri arz etmektedir. Bu nedenle, Arap dünyasında gerçekleştirilen Kur'an araştırmalarında bu tür eserlerin sıkça atıf konusu olduğu gözlemlenmektedir. Kanaatimizce, ChatGPT uygulamasının ilgili eseri siyasal tefsir çalışması olarak sunması, bu genel eğilimin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışma, doğrudan siyasal tefsirin nasıl ortaya çıktığını ve ilk nüvelerini ele almasa da konuyla ilgili atıfta bulunulabilecek bir eserdir.

3.2. ChatGPT'ye soru formu değiştirilerek “Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı” ile ilgili yapılmış çalışmalar sorulduğunda ise yanıtları aşağıdaki gibi olmuştur:

²¹ ChatGPT.

²² Bk. Fazlurrahmân, *Islam and modernity*.

²³ Rashid Ghannouchi, *el-Hürriyyâtü'l-Âmme fî'd-devleti'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1993).

²⁴ ChatGPT.

3.2.1. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*²⁵

Bu eser, siyasî tefsirin ilk tarihi ve doğası üzerine analitik bir incelemedir. İslâmiyet'in erken dönemlerinde ortaya çıkan siyasî olaylarla tefsir arasındaki irtibatı analiz etmektedir.²⁶

Değerlendirme: Çalışkan'ın bu eseri bizim konumuzla doğrudan ilişkilidir. İlgili literatür içerisinde bu kitaba yer vermekle ChatGPT; doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerinde yüzde yüz isabet kaydetmiştir. Kitapta, ilk dönemdeki siyasî düşünceler ve çeşitli ideolojilerle tefsirin nasıl bir ilişkisi olduğu ortaya konulmaktadır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın doğrudan politik düşüncelerin dayanaklarından birisi olarak görülmesine neden olan motivasyonlar üzerinde durulmakta ve bu doğrultuda ilk dönemdeki siyasî gelişmeler tetkik edilmektedir. Daha sonra Kur'an'ın ideolojik okuma ve yorum biçimlerine yer verilmektedir.²⁷

3.2.2. Mehmet Akbaş, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*²⁸

Çalışma, tefsirin yalnızca bir dinî faaliyet olmadığını aynı zamanda dönemsel siyasî atmosferin ve güç mücadelelerinin etkisi altında şekillendiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda, tefsir ve siyaset arasındaki etkileşimleri genel olarak analiz etmektedir.²⁹

Değerlendirme: ChatGPT'nin Mehmet Akbaş'a nispet ettiği bu eser aslında Nihat Uzun'a aittir. Dolayısıyla verdiği bilgi yanlıştır. Nihat Uzun'un bu eseri ise yine konumuzla yakından alakalı olup belirlediğimiz üç kriteri de (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) karşılamaktadır. Uzun, eserinde, İslâm toplumlarındaki siyasî ihtilafların her zaman Kur'an'la bir şekilde ilişkili olduğunu, bu durumun da ayetlerin farklı yorumlanmasına ya da farklı grupların ayetleri kendilerine destek için kullanmasına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Eser temel olarak ilk dönemlerde “ideolojik tefsir”in nasıl şekillendiğine odaklanmaktadır.³⁰

3.2.3. İsmail Yaylacı, *A Theoretical Evaluation on Islamic Political Thought*³¹

Bir makale olan bu çalışmada, İslâm siyaseti düşüncesinin tefsir, hadis ve tasavvuf gibi İslâm ilim gelenekleriyle ilişkileri değerlendirilmektedir.³²

Değerlendirme: ChatGPT tarafından konuyla ilgili literatür içerisinde yer verilen bu makalenin İsmail Yaylacı'ya ait olduğu söylenmiştir. Hâlbuki söz konusu makale Cevher Şulul'a aittir. Şulul'un bu makalesinin belirlediğimiz kriterler (doğruluk, kapsamlılık, uyum) açısından konumuzla doğrudan

²⁵ Bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*.

²⁶ ChatGPT.

²⁷ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 43-139.

²⁸ Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).

²⁹ ChatGPT.

³⁰ Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*, 19.

³¹ Cevher Şulul, “A Theoretical Evaluation on Islamic Political Thought”, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 737-758.

³² ChatGPT.

ilişkisi bulunmamaktadır. Zira makalede adaletin yeri ve önemi, devlet başkanının sahip olması gereken niteliklerin neler olması gerektiği, yönetimde ahlâk ve hukukun işlevi gibi temel sorular ana hatlarıyla irdelenmiştir.³³

3.2.4. Wilferd Madelung (ö. 2023), *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*³⁴

Madelung, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasî gelişmeleri ve Kur'an ayetlerinin Ehl-i Beyt ve diğer gruplar arasında nasıl farklı anlamda yorumlandığını ele alır. Erken dönem siyasal tefsir açısından önemli bir eserdir.³⁵

Değerlendirme: Wilferd Madelung'un bu çalışması, Şiîlerin Hz. Ali'yi ilk halife kabul etmeleri iddiası üzerine yoğunlaşmaktadır. Eser, konumuzla ilgili literatür içerisinde doğrudan yer almamalıdır. Çünkü eser, konu başlığımızla ilgili bir muhtevaya sahip değildir.

3.2.5. Josef van Ess (ö. 2021), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*³⁶

Eser, İslâm'ın erken döneminde teolojik düşüncenin gelişimini ve toplumsal yapı ile ilişkisini inceleyen önemli bir çalışmadır. Van Ess, bu eserde Hicrî 2. ve 3. yüzyıl (8. ve 9. yüzyıl) İslâm dünyasında dinî düşüncelerin nasıl şekillendiğini, dinî anlayışların toplumsal ve siyasal gelişmelerle nasıl etkileşim içinde olduğunu tartışmaktadır.³⁷

Değerlendirme: Van Ess'in bu eseri, belirlediğimiz kriterlerle (doğruluk, kapsamlılık, uyum) örtüşen bir muhtevaya sahip değildir. Ancak konuyla ilgisi bulunursa o kısımlara atıfta bulunulabilecek mahiyette bir eserdir.

3.2.6. Roy Parviz Mottahedeh (ö. 2024), *The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran*³⁸

Roy Mottahedeh bu eserde, İran'daki din ve siyaset ilişkilerini geleneksel bir perspektifle ele almaktadır. Eser, İran'daki dinî düşünceler, sosyal yapı ve siyasal hareketler üzerine yoğunlaşmaktadır.³⁹

Değerlendirme: Bu eser de konu başlığımızla ilgili değildir. Dolayısıyla doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerini sağlamamaktadır.

3.2.7. Abdullah Saeed, *Islam and Political Legitimacy*⁴⁰

Abdullah Saeed bu kitapta, Kur'an'ın siyasî yorumlarının tarihsel süreçte nasıl şekillendiğini ve bu yorumların İslâm dünyasında siyasî meşruiyet oluşturmak için nasıl bir araya getirildiğini

³³ Şulul, "İslam Siyaset Düşüncesi Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme", 739.

³⁴ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge University Press, 1996).

³⁵ ChatGPT.

³⁶ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, (Berlin: Walter De Gruyter, 1991).

³⁷ ChatGPT.

³⁸ Roy Parviz Mottahedeh, *The mantle of the prophet: religion and politics in Iran*, (Oxford: Oneworld, 2024).

³⁹ ChatGPT.

⁴⁰ Abdullah Saeed - Shahram Akbarzadeh, *Islam and Political Legitimacy*, (Londra: Routledge Curzon, 2003).

incelemektedir. İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu en zorlu sorunlardan birini, siyasî gücün İslâmlaşmasını ele almaktadır. Batı, Güney, Orta ve Güneydoğu Asya’daki Müslüman toplumlarının karşılaştırmalı bir analizini sunmakta ve bu toplumlardaki siyasî liderliğin zorluğunu vurgulamaktadır.⁴¹

Değerlendirme: ChatGPT’nin ilgili literatür arasında kabul ettiği bu kitap, sadece Abdullah Saeed’e ait değildir. Kitabın diğer yazarı Shahram Akbarzadeh’dır. Bu durum yapay zekânın bir eksikliği olarak görülebilir. Eser, ulemanın Kur’an yorumlarını ve İslâmcı hareketlerin siyasetteki etkisini ele alması yönüyle “Siyasal tefsirin ortaya çıkışı” başlıklı bir çalışma için görülmesi, atıfta bulunulması gereken bir eserdir. Ancak -performans kriterlerimiz çerçevesinde- doğrudan konu başlığımızla ilgili bir eser değildir.

3.2.8. Mahmud Ayoub (ö. 2021), *The Qur'an and its Interpreters: the House of Imran*⁴²

Mahmud Ayoub, Kur’an’ın çeşitli mezhepler ve siyasî gruplar tarafından nasıl yorumlandığını ele almaktadır. Şî ve Sünnî tefsirlerin siyasî bağlamlarını vurgulamaktadır.⁴³

Değerlendirme: Mahmud Ayoub’un “The Qur'an and its Interpreters” adlı eserinin “The House of Imran” alt başlığına sahip ikinci cildinde,⁴⁴ Kur'an'daki Âl-i İmrân suresinde anlatılan kıssalar ele alınmaktadır. Dolayısıyla ChatGPT’nin verdiği ciltte bizim konumuzdan bahsedilmemektedir.

3.2.9. Carl Schmitt (ö. 1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*⁴⁵

Carl Schmitt, 20. yüzyılın önde gelen Alman siyaset teorisyenlerinden biridir ve özellikle siyasal teoloji, egemenlik ve hukuk alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Bu eserinde Schmitt, teoloji ile siyaset arasında ilgi kurarak, teolojinin kökenlerini ve siyasetteki yerini tartışır. Kitap, siyasal teolojinin önemli bir metni olarak kabul edilir ve din ile siyasetin birbirini nasıl etkileyip şekillendirdiğine dair derin analizler sunar.⁴⁶

Değerlendirme: Bu eser de konumuzla ilgili değildir. Zira bizim konumuz “Siyasal tefsirin ortaya çıkışı” olduğu için çalışma başlığımızla herhangi bir konu benzerliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla literatür değerlendirmesi kapsamında performansını ölçtüğümüz ChatGPT bu esere yer vermekle, konu başlığımızla ilgili doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerini sağlayamamıştır.

⁴¹ ChatGPT.

⁴² Mahmud Ayoub, *The Qur'an and its interpreters: the house of Imran*, (Albany-New York: State University of New York Press, 1984).

⁴³ ChatGPT.

⁴⁴ Ayoub, *The Qur'an and its interpreters: the house of Imran*.

⁴⁵ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters On The Concept Of Sovereignty*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2006).

⁴⁶ ChatGPT.

3.2.10. Johann Baptist Metz (ö. 2019), *Zur Theologie der Welt*⁴⁷

Metz, Alman teolog ve filozof olup, özellikle siyasal teoloji alanında yaptığı çalışmalarla tanınır. Bu eserinde Metz, modern dünyada teolojinin siyasal ve toplumsal sorunlarla nasıl ilişkilendirilebileceğini tartışır. “Yeni Siyasal Teoloji”de, teolojiyi sadece dinî alanla sınırlı tutmayıp, onun toplumsal ve siyasal boyutlarına dair bir inceleme yapar. Özellikle teolojinin toplumda adalet ve özgürlük gibi değerlerle olan bağlantısını vurgular.⁴⁸

Değerlendirme: Bu eserin de -muhteva açısından- çalışmamızın literatür taraması kapsamında yer alması isabetli değildir. Dolayısıyla ChatGPT, belirlediğimiz kriterleri (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) karşılayamamıştır.

3.2.11. Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State : Negotiating the Future of Shari'a*⁴⁹

An-Na'im; eserinde, dinî özgürlüğü koruyan ancak dinî yorumların kamu politikasını belirlemesine izin veren bir devleti savunur. İslâm'ın siyasal yorumlarının insan hakları ve anayasayla nasıl uyumlu olabileceğini ele alır.⁵⁰

Değerlendirme: Bu eserin ideolojik Kur'an yorumlarını ortaya çıkaran motivasyonlarını da ele almayı planladığımız konu başlığımızla doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu minvalde yine ChatGPT başta belirlediğimiz kriterleri (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) karşılamamaktadır.

3.2.12. Bernard Lewis (ö. 2028), *The Political Language of Islam*⁵¹

Lewis bu kitapta, İslâm dünyasında yaygın olarak kullanılan dinî terimlerin siyasî anlamlarını araştırır. Özellikle “halk”, “devlet”, “sultan”, “cemiyyet”, “adalet” gibi kavramların gelişimini ve politik bağlamdaki dönüşümünü inceler.⁵²

Değerlendirme: Görüldüğü gibi bu eser de konumuzla doğrudan ilgili olmadığından literatür içerisinde yer verilmesi gereken bir eser değildir.

3.2.13. Kenneth D. Wald ve Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*⁵³

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki din ve siyaset ilişkilerini inceler. Dinî yorumların politik davranışlara ve politikalara nasıl etki ettiğine dair genel bir bakış sunar.⁵⁴

⁴⁷ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1968).

⁴⁸ ChatGPT.

⁴⁹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam and the secular state: negotiating the future of shari'a*, (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

⁵⁰ ChatGPT.

⁵¹ Bernard Lewis, *The political language of Islam*, (London: The University of Chicago, 1991).

⁵² ChatGPT.

⁵³ Kenneth D. Wald - Allison Calhoun-Brown, *Religion And Politics In The United States*, (Lanham: Rowman Littlefield Publishers, 2003).

⁵⁴ ChatGPT.

Değerlendirme: ChatGPT’nin literatür içinde zikrettiği bu eser de konumuzla direkt olarak bir bağlantıya sahip değildir. Bu durumda yine ChatGPT’nin yanıtı doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerini karşılamamaktadır.

3.2.14. Morgan Marietta, *The Politics of Sacred Rhetoric*⁵⁵

Bu kitap, siyasî aktörlerin dinin dilini kullanarak insanları nasıl ikna ettiklerini analiz eder ve politik söylemin şekillenmesinde dinin rollerini inceler. Modern politik söylemin gerçekten altında yatan şeyin ne olduğunu derinlemesine ifşa eden Morgan Marietta, Amerika liderlerinin dilinin genellikle derin, hatta kutsal ideallere dayandığını göstermeye çalışır. *Kutsal Retoriğin Politikası*, en yüksek hükümet makamları arasında bile politik ikna araçları olarak kullanılan retorik taktiklerinin kapsamlı ve ayrıntılı bir incelemesidir.⁵⁶

Değerlendirme: ChatGPT’nin verdiği bu bilgiler, söz konusu kitabın, çalışmamızda atıfta bulunabileceğimiz türden bir eser olduğunu, fakat bire bir benzerliğinin bulunmadığını göstermekte, başta belirlediğimiz kriterleri karşılamamaktadır. Bundan dolayı konu başlığımızla bağlantılı literatür içerisinde yer verilmesi uygun değildir.

3.2.15. P. Fountain, R. Bush ve M. Feener, *Religion and the Politics of Development*⁵⁷

Dinî yorumların kalkınma politikaları ve uygulamaları üzerindeki oranlarını araştırır ve siyasal kararların alınmasında dinin nasıl bir rol oynadığını ortaya koyar.⁵⁸

Değerlendirme: İçeriğinden anlaşıldığına göre bu eser de doğrudan bizim konumuzla ilgili değildir. Dolayısıyla performansını ölçtüğümüz ChatGPT, literatür taraması konusunda doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterleri bakımından yetersiz kalmıştır.

3.2.16. Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), *Bünyetü’l-‘Akli’-‘Arabî*⁵⁹

Bu kitapta, İslâm’ın Arap toplumunda yarattığı dönüşüm, yeni bir dünya görüşü ve düşünce tarzının ortaya çıkışı detaylı bir şekilde anlatılır. Kuran’ın ve Hz. Muhammed’in öğretilerinin Arap aklını nasıl etkilediği üzerinde durulur. Yine Arap aklının tarihsel süreç içinde geçirdiği dönüşümler ve günümüz Arap dünyasındaki düşünce akımlarına yansımaları incelenir.⁶⁰

⁵⁵ Morgan Marietta, *The Politics Of Sacred Rhetoric*, (Texas: Baylor University Press, 2012).

⁵⁶ ChatGPT.

⁵⁷ Philip Fountain vd., *Religion and the Politics of Development*, (London: Palgrave Macmillan, 2015).

⁵⁸ ChatGPT.

⁵⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü’l-akli’-Arabî*, (Beyrût: el-Merkezü’s-Sekafiyyü’l-Arabî, 1991).

⁶⁰ ChatGPT.

Değerlendirme: Câbirî'nin bu eseri muhtevâsından da anlaşıldığı üzere “siyasal tefsirin ortaya çıkışı”yla ilgilidir. Arap aklının İslâm'la nasıl değiştiğini siyasî anlamda geniş bir perspektifle Kur'an yorumu üzerinden ele almaktadır.⁶¹

3.2.17. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981), *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*⁶²

Tabâtabâî'nin bu eseri, Şia tefsir geleneğinde önemli bir yere sahip olan kapsamlı bir Kur'an tefsiridir. Eser, Şia'nın inanç ve düşünce sistemini yansıtır. Tabâtabâî, ayetleri yorumlarken Şia'nın temel prensiplerini ve inançlarını göz önünde bulundurur. Özellikle, Ehl-i Beyt'in (Hz. Muhammed'in ailesi) konumu ve imamet (liderlik) konularına özel bir önem verir.⁶³

Değerlendirme: Tabâtabâî'nin tefsiri, Şia'nın inanç ve düşünce sistemine göre gerçekleştirilen bazı ayet yorumları nedeniyle bizim çalışmamızda atıfta bulunulabilecek eserlerden biridir. Dolayısıyla Tabatabâî'nin tefsiri de ayetleri tefsir ederek politik izahlara geniş ölçüde yer veren bir tefsirdir ve ilgili literatür içerisinde zikredilebilir.⁶⁴

3.2.18. Nasr Hamid Ebû Zeyd (ö. 2010), *el-Naşş, es-Sultâh, el-Haîqah*⁶⁵

Ebû Zeyd bu iki eserde, dinî otoritenin kaynağını sorgular ve geleneksel yaklaşımların eleştirisini yapar. Ona göre, dinî otorite, genellikle belirli bir zümre veya kurumun tekeline alınmıştır. Bu durum, dinin özgürce tartışılmasını ve yorumlanmasını engelleyerek, dogmatik bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olur. Ebû Zeyd, dinî otoritenin kaynağının, kutsal metinlerin yorumlanması ve akılcı düşünceyle yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ebû Zeyd, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre, bilgi, iktidar sahipleri tarafından kontrol edilir ve kendi çıkarlarını korumak için kullanılır. Bu nedenle, bilgiye ulaşmak ve hakikati ortaya çıkarmak için, iktidar ilişkilerini ve bilgi kaynaklarını eleştirel bir şekilde değerlendirmek gerekir.⁶⁶

Değerlendirme: Ebû Zeyd'in bu iki eseri yine konumuzla ilgili yararlanılabilecek ve atıfta bulunulabilecek eserlerdir. Zira başta belirlediğimiz doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerini sağlamaktadır.

3.2.19. Muhammed Arkoun (ö. 2010), *Reading the Qur'an Again*⁶⁷

Arkoun, Kur'an'ın indirildiği dönemin tarihî ve kültürel bağlamını dikkate alarak, metnin manasını anlamının önemine vurgu yapar. Ona göre, Kur'an, sadece Tanrı'nın sözleri olarak değil, aynı zamanda belirli bir dönemde yaşayan insanların anlayışlarını ve dünya görüşlerini yansıtan bir metin olarak da ele alınmalıdır. Arkoun, dilin anlamı nasıl oluşturduğunu ve anlamın değişebilirliğini inceler.

⁶¹ Ayşe Vural, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Fıkıh Anlayışı (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2019), 16-17.

⁶² Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1997/1417).

⁶³ ChatGPT.

⁶⁴ Bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/396-426. Yazarın, Nisâ suresi 49. ayeti tefsir ettiği kısımda tek hedefinin imametın ispatı olduğu söylenebilir.

⁶⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-Naşş, es-Sultâh, el-Haîqah*, (Beyrût-Kazablanka, 1995).

⁶⁶ ChatGPT.

⁶⁷ Muhammed Arkoun, *Reading the Qur'an Again*, (New Jersey: Princeton University Press, 1994).

Dinî metinlerin dilinin de bu genel dil kurallarına tâbi olduğunu savunur. Bu nedenle, Kur’an’ı anlamak için, dilbilimsel ve semantik analizlerin yapılması gerektiğini belirtir. Yine Arkoun, Kur’an’ın tek bir doğru yorumunun olmadığını, farklı yorumların ve bakış açılarının olabileceğini savunur. Ona göre, her yorum, kendi içinde bir hakikat payı taşıyabilir. Bu nedenle, Kur’an’ı anlamak için, farklı yorumları ve yaklaşımları dikkate almak gerekir.⁶⁸

Değerlendirme: Bu eser, Kur’an’ın kendi tarihi ve kültürel bağlamında anlaşılması gerektiğine dair yaptığı vurgusuyla ideolojik, mezhepsel Kur’an yorumlarının önüne geçilmesi konusunda bizim çalışmamıza ışık tutabilecek bir yöne sahiptir. Dolayısıyla bu veçhesiyle eserden yararlanılabilir ve atıfta bulunulabilir. Ancak konu başlığımızla ilgili “literatür incelemesi” kapsamına dahil edilmesi uygun değildir. Çünkü konumuzla doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Böylece ChatGPT’nin doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterlerini karşılamadığını söylemek mümkündür.

3.2.20. Hasan Hanefî (ö. 2021), *et-Tefsîru’s-Siyâsî fi’l-Fikri’l-İslâmî*

Bu kitapta, İslâm siyasî düşüncesinin gelişimi ve İslâm toplumlarının siyasî yapılanmalarında dinî metinlerin nasıl bir faktörünün olduğu tartışılır. Hasan Hanefî, modern dönemde siyasal tefsirin nasıl evrildiğini de ele alır.⁶⁹

Değerlendirme: Hasan Hanefî’nin böyle bir eseri mevcut değildir. ChatGPT’ye farklı bir günde Hanefî’nin bu isimde bir eseri var mıdır diye sorulduğunda, bu defa kendi verdiği bilgiyi nakzederek böyle bir eserin bulunmadığını belirtmiştir. Bu da göstermektedir ki bazen çelişkili ve yanlış bilgiler verebilmektedir. Ancak Hasan Hanefî’nin “*fi’l-Fikri’l-Garbi el-Muasır ve ed-Din ve’s-Sekâfe ve’s-Siyase fi’l-Vatani’l-Arabi*” adında iki eseri bulunmaktadır. Buna göre ChatGPT’nin hem kitabın adı hem de içeriği hakkında verdiği bilgiler doğru değildir. Dolayısıyla üç kriterin (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) hiçbirini sağlamamaktadır. Ayrıca ChatGPT’nin birbirine benzeyen yazar isimlerini ve eser isimlerini karıştırdığı anlaşılmaktadır.

3.2.21. Ramazan el-Bûtî (ö. 2013), *et-Tefsîru’s-Siyâsî fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Muâsır*

Bu kitap, çağdaş İslâm düşüncelerindeki siyasal tefsir anlayışlarını ve bu anlayışların toplumsal, kültürel ve siyasal anlamda nasıl şekillendiğini tartışır. Eserde yazar, İslâm’ın siyasal metinlerini nasıl yorumladığını ve bu yorumların modern İslâm toplumlarına nasıl yansıdığını ele alır.⁷⁰

Değerlendirme: Muhammed Said Ramazan el-Bûtî’nin “*et-Tefsîru’s-Siyâsî fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Muâsır*” adında bir eseri bulunmamaktadır. ChatGPT’nin, bu eseri “*ed-D’avâ ve’l-Cihâd ve’l-İslâmi’s-Siyâsî*”⁷¹ adlı eseri ile karıştırmış olabileceği görülmektedir. Dolayısıyla ChatGPT eser isimlerini karıştırabilmektedir. Yanıtı doğru olmadığı için soru tekrarlandığında ise yanıt alınamamıştır.

⁶⁸ ChatGPT.

⁶⁹ ChatGPT.

⁷⁰ ChatGPT.

⁷¹ Ramazan el-Bûtî, *ed-D’avâ ve’l-Cihâd ve’l-İslâmi’s-siyâsî*, (Beyrût: Merkezü’l-hadâra, 2012).

3.2.22. Muhammed Amâra (ö. 2020), *el-Kur'ân ve's-Siyâset: Dirâsât fî Tefsîri's-Siyâsi*⁷²

Bu kitap, İslâm toplumlarında dinî metinlerin siyasal açıdan nasıl yorumlandığını ele alır. Muhammed Amâra; Kur'an'ın siyasî tefsirinin tarihsel gelişimini, farklı yaklaşımları ve önemli temsilcilerini ele alır. Çağdaş İslâm düşüncesinde Kur'an'ın siyasî yorumunun nasıl yapıldığını, farklı akımların ve düşünürlerin yaklaşımlarını değerlendirir.⁷³

Değerlendirme: ChatGPT'nin konumuzla ilgili literatür içerisinde zikrettiği bu eser, doğrudan konumuzla yakınlık arz etmektedir. Mutlaka çalışmamızın literatür değerlendirmesi başlığında yer verilmesi gereken eserlerden biridir. Bu durumda ChatGPT, verdiği bu bilgiyle her üç kriteri (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) de karşılamış olmaktadır.

3.3. “Siyasal tefsirin ortaya çıkışı”yla ilgili kaynaklar sorulduğunda kitapları bu şekilde zikreden ChatGPT, konuyla bağlantılı olduğunu tespit ettiği kitap bölümleri ve makaleleri de aşağıdaki gibi sıralamaktadır.

3.3.1. Giorgio Agamben, *Political Theology and the Politics of Religion*

Agamben bu makalelerde, siyasî tefsir ve dinî siyasetin karşılıklı yönlerini tartışarak, Batı'daki modern siyasî yapılarla bağlantı durumunu analiz eder.⁷⁴

Değerlendirme: Giorgio Agamben'in “Political Theology” ve “Politics of Religion” başlıklı iki ayrı çalışması bulunmaktadır. Agamben'in “Political Theology” başlıklı çalışması, onun “*Homo Sacer: il Potere Sovrano e La nuda Vita*” adlı kitabında⁷⁵ yer almaktadır. Bu çalışmada Agamben, Carl Schmitt'in siyasî teoloji kavramını ele alır ve Schmitt'in egemenlik, istisna hali ve karar gibi kavramlarını eleştirir. Agamben, Schmitt'in siyasî teoloji anlayışının, modern siyasetin temelindeki şiddeti ve keyfiliği gizlemeye hizmet ettiğini savunur. Agamben'in “Politics of Religion” başlıklı çalışması ise onun “*Il Regno e la Gloria: Per una Genealogia Teologica Dell'economia e del Governo*” adlı kitabında⁷⁶ yer almaktadır. Bu çalışmada Agamben, din ve siyaset arasındaki ilişkiyi inceler ve dinin modern siyasetin temelindeki iktidar mekanizmalarını nasıl etkilediğini analiz eder. Agamben burada, dinin siyasî iktidarı meşrulaştırmak için kullanıldığını ve dinî söylemin siyasî amaçlara hizmet ettiğini savunur. Bu durumda özellikle ikinci çalışma, konumuzla ilgili istifade edilebilecek ve atıfta bulunulabilecek bir çalışmadır. Ancak çalışmamızda literatür değerlendirmesi başlığı altında zikredebilmemiz için doğrudan konumuzla benzerlik arz etmesi gerekmektedir. Bu durumda ChatGPT'nin bu yanıtı da bizim kriterlerimizi karşılamamaktadır.

⁷² Muhammed Amâra, *el-Kur'ân ve's-siyâset: Dirâsât fî tefsîri's-siyâsi*, (Kâhire: Dâru's-şürûk, 1980).

⁷³ ChatGPT.

⁷⁴ ChatGPT.

⁷⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, (Torino: Einaudi, 1995).

⁷⁶ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (Milano: Adelphi Edizioni, 2004).

3.3.2. John Marshall, *Religion and Politics: John Locke's Political Theology*

Locke’un dinî özgürlük ve siyaset anlayışını ele alır. Locke’un eserinde, siyasî durumun dinî yorumlarla nasıl şekillendiği ve bu süreçteki tefsirin rolü tartışılmaktadır.⁷⁷

Değerlendirme: Görebildiğimiz kadarıyla John Marshall adında bir yazarın “*Religion and Politics: John Locke's Political Theology*” başlıklı bir makalesi bulunmamaktadır. Bu durumda ChatGPT’nin makale hakkında verdiği bilgiler de doğru olmamaktadır. Dolayısıyla ChatGPT, bu yanıtıyla her üç kriteri de (doğruluk, kapsamlılık ve uyum) karşılamamaktadır.

3.3.3. William T. Cavanaugh, *The Return of Political Theology in the Post-Laic Age*

Cavanaugh, sekülerleşmenin ardından gelen dönemdeki siyasal teolojinin yeniden nasıl önem kazandığını inceler. Bu makale, Batı’daki siyasal tefsirin yeniden şekillenmesini tartışır.⁷⁸

Değerlendirme: William T. Cavanaugh’nun “*The Return of Political Theology in the Post-Laic Age*” başlıklı bir makalesi bulunmamaktadır. Ancak, Cavanaugh’nun din, siyaset ve teoloji üzerine çeşitli eserleri ve makaleleri bulunmaktadır ve bu eserlerinde “post-seküler” kavramına ve siyasî teolojiye dair görüşlerine değinmektedir. Cavanaugh’nun siyasî teolojiye dair görüşleri, onun “*Theopolitical Imagination: Christian Radicalism in the Postmodern Age*” adlı kitabında daha detaylı olarak ele alınmıştır. Bu durumda ChatGPT yanlış bilgi vermiş olmaktadır.

ChatGPT, siyasal tefsir literatürüyle ilgili tüm kaynaklara yer vermemiştir. Bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla Nedvî’nin *et-Tefsîru’s-siyâsî*⁷⁹ eseriyle el-Umeyrî’nin *et-Tefsîru’s-siyâsî li’l-kadâye’l-‘akdiyye fi’l-fikri’l-‘Arabiyyi’l-mu‘âsir*⁸⁰ adlı eseri de konuyla ilgili zikredilmesi gereken eserlerdendir. Yine ChatGPT siyasal tefsirle ilgili -varsa- tezleri zikretmemiştir.⁸¹

Sonuç

Bilgiye ulaşmada geleneksel yöntemler (manuel arama, bibliyometrik analiz) ile ChatGPT gibi yapay zekâ destekli yöntemler arasındaki farklar, avantajlar ve dezavantajlar karşılaştırıldığında, ChatGPT’nin akademik çevrelere, bilgiye hızlı ve kolay erişim açısından büyük katkılar sağladığı ifade edilmelidir. Ancak ChatGPT’nin ürettiği sonuçların doğruluğu, tarafsızlığı, tamlığı ve ilgililiği konusunda dikkatli olunmalıdır. Modelin yanlılıkları, halüsinasyonları ve bilgi eksiklikleri gibi sorunları olabileceği bilinmelidir. Yapay zekânın akademik araştırmalarda kullanımıyla ilgili (telif hakkı, veri gizliliği) etik sorunların da ortaya çıkabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

⁷⁷ ChatGPT.

⁷⁸ ChatGPT.

⁷⁹ Ebu’l-Hasan en-Nedvî, *et-Tefsîru’s-siyâsî li’l-İslâm*, (Kâhire: Dâru Âfâki’l-ğadd, 1988).

⁸⁰ Sultân b. Abdurrahmân el-Umeyrî, *et-Tefsîru’s-siyâsî li’l-kadâye’l-‘akdiyye fi’l-fikri’l-‘Arabiyyi’l-mu‘âsir*, (Cidde: Merkezü’t-ta’sîl li’d-dirâsât ve’l-buhûs, 1431/2010).

⁸¹ Girişte, makalenin hacmi düşünülerek tezlere yer verilmeyeceğini ve ChatGPT zikretmediği sürece sorulmayacağını belirtmiştik.

ChatGPT yapay zekâ modeline “Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı” başlıklı bir çalışma için siyasal tefsir literatürü bağlamında sorduğumuz eser sorularına, 27 kitap ve 4 makale zikrederek yanıt vermiştir. Fakat bunlardan sadece 5 tanesi ilgili literatür içerisinde değerlendirilmeye müsaittir. Görebildiğimiz kadarıyla ChatGPT bu çalışmalara yer vererek doğruluk, kapsamlılık ve uyum kriterleri açısından konu başlığımızla ilgili tam bir literatür ortaya çıkaramamıştır. Dolayısıyla yapay zekâ modellerinden ChatGPT’ye bir tez veya benzeri bir çalışma için literatür taraması yaptıran bir araştırmacı, verilen bilgilerin kaynağını, doğruluğunu, kapsamlılığını ve ilgili literatürle uyumunu mutlaka tetkik ve teyit etmelidir. Yine ChatGPT’nin verdiği bilgilerin tarihsel derinliği bulunmamaktadır. Genellikle çağdaş döneme odaklanmaktadır. Bu sebeple uygulamaya yaptırılacak olan bir literatür taramasında ilk dönem eserlerinin tespit edilmeme olasılığı yüksektir. Kaynak olarak verdiği eserler arasında düşünsel bağlantı da mevcut değildir. Üstelik “siyasal tefsir” kavramını “siyasal yorum” şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla kavramsal açıdan tutarlı olmadığı da söylenebilir. Ayrıca yapay zekâ uygulamalarının eser ve yazarları birbirine karıştırabildiği de unutulmamalıdır. Diğer taraftan, tekrar eden komutlar ChatGPT’nin mantıksal açıdan tutarsız yanıtlar vermesine sebep olmaktadır. Bu da insan faktörünün devreye girmesini ve bu yanıtları değerlendirmesini gerekli kılmaktadır. Yine literatür taramasını yapay zekâyı yaptıranın, insanın beceri kaybına uğraması gibi bir riski de beraberinde getirebileceği unutulmamalıdır. Özetle söyleyecek olursak, yapay zekâ yardımı ile ortaya konan bir literatür taramasının, araştırmacının kendi özgünlüğünü ve etik kaygılarını barındırması esastır.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.
- Amâra, Muhammed. *el-Kur’ân ve’s-siyâset: Dirâsât fî tefsîri’s-siyâsî*. Kâhire: Dâru’ş-şürûk, 1980.
- An-Na’im, Abdullah Ahmed. *Islam and the secular state : negotiating the future of shari’a*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Arkoun, Muhammed. *Reading the Qur’an Again*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Arslan, Adnan. “Türk ilahiyatlarında Kaleme Alınan Tefsir Konulu Akademik Yayınların Literatür Tarama Eksikliği Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Makale-Bildiri-Kitap Bölümü)”. *Kur’ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Mart 2025), 1-19.
- Ayoub, Mahmud. *The Qur’an and its interpreters : the house of Imran*. Albany-New York: State University of New York Press, 1984.
- Baptist Metz, Johann. *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1968.
- Bûtî, Ramazan. *ed-Da’vâ ve’l-cihâd ve’l-İslâmî’s-siyâsî*. Beyrût: Merkezü’l-hadâra, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü’l-‘akli’l-‘Arabi*. Beyrût: el-Merkezü’s-Sekafiyyü’l-Arabî, 1991.
- Çağrı, Mustafa. “İhyâü ulûmi’d-dîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- D. Wald, Kenneth - Calhoun-Brown, Allison. *Religion And Politics In The United States*. Lanham: Rowman Littlefield Publishers, 2003.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *el-Naşş, es-Sulṭah, el-Haqîqah*. Beyrût-Kazablanka, 1995.
- Fazlurrahmân. *Islam and modernity: transformation of an intellectual tradition*. ed. Richard L. Chambers. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Fountain, Philip vd. *Religion and the Politics of Development*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn: el-İmlâ ‘an işkâlâtî’l-İhyâ*. Beyrût: Dâru’l-hayr, 1997.
- Ghannouchi, Rashid. *el-Hürriyyâtü’l-‘âmme fî’d-devleti’l-İslâmiyye*. Beyrût: Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye fî islâhi’r-râ‘î ve’r-ra‘iyye*. ed. Beşir Muhammed Uyun. Dimaşk: Mektebetu Dâri’l-Beyân, 1985.
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli’l-Kur’ân*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’ş-şürûk, 1985.

- Lewis, Bernard. *The political language of Islam*. London: The University of Chicago, 1991.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press, 1996.
- Marietta, Morgan. *The Politics Of Sacred Rhetoric*. Texas: Baylor University Press, 2012.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Mottahedeh, Roy Parviz. *The mantle of the prophet : religion and politics in Iran*. Oxford: Oneworld, 2024.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan. *et-Tefsîru's-siyâsî li'l-İslâm*. Kâhire: Dâru Âfâki'l-ğadd, 1988.
- Saeed, Abdullah - Akbarzadeh, Shahram. *Islam and Political Legitimacy*. Londra: Routledge Curzon, 2003.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters On The Concept Of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Şulul, Cevher. "İslâm Siyaset Düşüncesi Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme = A Theoretical Evaluation on Islamic Political Thought". *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 32/3 (2021), 737-758.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1997/1417.
- Umeyrî, Sultân b. Abdurrahmân. *et-Tefsîru's-siyâsî li'l-kadâyê'l-akdiyye fî'l-fikri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir*. Cidde: Merkezü't-ta'sîl li'd-dirâsât ve'l-buhûs, 1431.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter De Gruyter, 1991.
- Vural, Ayşe. *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Fıkıh Anlayışı*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2019.
- Yetkin, Vedat. "Türkiye'de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". *İslâmi İlimler Dergisi* 19/39 (Kasım 2024), 51-74. <https://doi.org/10.34082/İslâmiilimler.1504139>.

İhvân-ı Safâ Felsefesinde Küçük Âlem Olarak İnsan *Understanding of Human Being as Microcosm in the Thought of İkhwân al-Safâ*

Mustafa Özbakır

Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
PhD Candidate, Istanbul University Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies
İstanbul, Türkiye
mus.ozbakir@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2005-9507>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Özbakır, Mustafa. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Küçük Âlem Olarak İnsan". *ATEBE* 13 (Haziran 2025), 63-77. <https://doi.org/10.51575/atebe.1573702>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

İhvân-ı Safâ Felsefesinde Küçük Âlem Olarak İnsan

Öz

Bu makale İhvân-ı Safâ'nın (IV/X.) insan tasavvuru ekseninde, insanın büyük âlemle olan benzerliğine odaklanarak onun küçük âlem olarak konumlandırılmasını felsefî açıdan analiz etmekte ve bu düşüncenin tasavvufî uzantılarını incelemektedir. İhvân, insanları iyiliğe davet etme amacıyla ortaya çıkan bir hareket olarak insana büyük önem vermekte ve risalelerinin neredeyse tamamında insana dair bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Onlara göre insan, âlemle neredeyse özdeş bir misaldir. Bu çerçevede insan hem bedeniyle maddi hem de ruhuyla manevi anlamda âlemle benzer özelliklere sahiptir. İnsanda maddi ve manevi yönlerin bir arada bulunması da onun âlemle olan benzerliğini ortaya koyan önemli bir unsurdur. Bu minvalde iki bölüm olarak kurgulanan makalenin ilk bölümünde insanın maddesel boyutu olan bedeninin oluşumu ve temel yapı taşları incelenmektedir. Sıklıkla ev ve şehir metaforları kullanan İhvân'a göre beden, insanın taşıdığı ruh için bir mesken olarak yaratılmıştır. Bu beden, tıpkı bir şehrin oluşumunda kullanılan taşlar ve demir gibi, birçok farklı unsurdan meydana gelmiştir. İnsanın yaratılış evreleri ve bu unsurların bedeni nasıl oluşturduğuna dair pek çok açıklama içeren *Resâil*'de insanın temel olarak dört farklı tabiat (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk) üzerine yaratıldığı vurgulanmaktadır. Makalenin ikinci bölümünde nefsin iç ve dış güçleri, bu güçlerin bedenle ilişkisi başta olmak üzere İhvân'a göre insanın maddeyi aşan boyutu olan nefsin epistemolojik yapısı Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının görüşleriyle mukayeseli olarak analiz edilmektedir. Bu bölümün devamında İhvân'ın bilgi anlayışı doğrultusunda insanın kendini tanıması yoluyla evrensel bilgiye ulaşabileceği iddiası değerlendirilmektedir. Bu iddiada anahtar cümle olan "*men 'arefe nefsehu 'arefe'l-'ulûme küllehâ*" ifadesi söz konusu bilgi anlayışının temelinde yer alan bir tespit olarak sunulmaktadır. Ayrıca bu düşüncenin sonraki gelenek üzerinde derin bir etki bıraktığı iddiası tasavvuf eserlerinden yapılan alıntılarla desteklenmektedir. Makalede ayrıca İhvân'ın kullandığı temsili anlatım tarzının öğretici bir yöntem olmasının yanı sıra metafizik anlam dünyasının inşasında da kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Nitekim insan bedeni ile evren arasında kurulan temsili ilişkiler İbn Arabî tarafından sistemleştirilen "kevn-i câmi'" ve "halife" kavramlarının temel öncüllerine işaret etmektedir. Buradan hareketle insanın bireysel bir varlık değil aynı zamanda Levh-i Mahfuzun muhtasarı olarak evrensel bilgiye ulaşma potansiyeline sahip bir özne olduğu vurgulanmaktadır. Sonuç olarak bu makale İhvân'ın insan-nefs-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncelerini sistematik bir şekilde ele almayı ve bu düşüncüyü merkeze alarak İslam düşünce geleneğinde insanın bilgiye ulaşma noktasında sahip olduğu önemi felsefî olarak temellendirmekte ve tasavvuftaki açılımlarına muhtasar bir şekilde işaret etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-safâ'*, Âlem, Küçük Âlem, İnsan.

Understanding of Human Being as Microcosm in the Thought of Ikhwân al-Safâ

Abstract

This article philosophically analyses Ikhwân al-Safâ's (the Brethren of Purity) (IV/X.) conception of the human being, focusing on the similarity of the human being with the greater world and positioning it as the lesser world, and examines the Sufi extensions of this idea. The Ikhwân attach great importance to the human being and make some explanations about the human being in almost all of their treatises. One of these explanations is based on their comparisons between man and the world he inhabits. According to the Ikhwân, the human being is a model that is almost identical to the universe. In this respect, he has similar characteristics to the universe, both materially with his body and spiritually with his soul. In the first part of the article, which is structured in two parts, the formation and basic building blocks of the body, which is the material dimension of the human being, are analysed. According to the Ikhwân, who often uses the metaphors of house and city in this section, the body was created as a dwelling for the soul that man carries. The second part of the article analyses the epistemological structure of the soul, which according to the Ikhwân is the dimension of the human being that transcends matter, in comparison with the views of Islamic philosophers such as al-Ghazâlî and Avicenna. Having explained the human body, the Ikhwân then places

the senses and the powers of the soul in the body by comparing it to the city. The human soul points to the ruling soul above all these. This part also analyzes the Ikhwân's claim that man can attain universal knowledge through self-knowledge, in accordance with their understanding of knowledge. The key phrase in this claim, 'man 'arafa nafsahû 'arafa al-'ulûma kullahâ', is presented as a determination at the basis of this understanding of knowledge. From this point of view, it is emphasised that the human being is not only an individual being, but also a subject who has the potential to attain universal knowledge as the content of *al-Lawh al-Mahfûz* (the Guarded/Protected Tablet). In conclusion, this article aims to systematically address Ikhwân's thoughts on the relationship between man-nafs-universe, and to philosophically justify the importance of man's access to knowledge in the Islamic intellectual tradition by centring on these thoughts, and to point out their ramifications in Sufism in a very concise manner.

Keywords: Islamic Philosophy, Ikhwân al-Safâ, *Rasâ'ilu Ikhwân al-şafâ*², Universe, Microcosm, Human Being.

Giriş

İnsanın mâhiyeti nedir? Onu diğer varlıklardan ayıran şey nedir? O, yaşamış olduğu bu âlemle ne tür bir bağlantıya sahiptir? Tüm bu sorular ve bu soruların meydana getirdiği sorunlar felsefe tarihi içerisinde sıkça tartışılmış ve düşünürler her dönemde insanın mâhiyeti ile ilgili sorulara cevap aramışlardır. Bu arayış neticesinde insanın mahiyetine ilişkin birçok teori ortaya çıkmıştır/atılmıştır. Bunlar içerisinde en ilgi çekici yaklaşımlardan birisi, insanla âlem arasında tam bir benzerlik kurmaya çalışan ve bu anlamda âleme büyük bir insan ya da insana küçük bir âlem¹ gözüyle bakan² düşünürlerin yaklaşımları olmuştur.³

Ruh ve bedenden oluşan insanın, bir yönüyle maddeye bağlı olmasıyla diğer cismânî varlıklar gibi maddesel bir karaktere sahip olmasına karşın, bedeni aşan başka bir yönü daha vardır. Bu yön ruh, akıl, nefis gibi birçok farklı isimlendirmeye konu olmuş hatta İslâm düşünce geleneğinde kalp de bu anlamlar arasına dâhil olmuştur.⁴ Her ne kadar düşünürler arasında nefsin mâhiyetiyle ilgili görüş birliği bulunmasa da onlar, insanı diğer canlılardan ayıran özelliğin nefsin akıl gücü olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.⁵ Bu nedenle Aristoteles'ten (ö. m. 322) bu yana insan için yapılan “düşünen canlı” tanımı hemen her filozof tarafından kabul görmüştür. Zira düşünmek insan ruhuna özgüdür.

İnsanın böyle ikili bir yapı arz etmesi ve yaşadığı âlemle irtibat kurmaya çalışması önceki geleneklerde olduğu gibi İslâm felsefe geleneğinde de araştırma konusu yapılmış ve bu araştırmalar insana dair farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk dönemlerden itibaren Müslüman bilginler arasında ana akımı temsil eden kelâmcılar insanı ve âlemi büyük ölçüde Tanrı'ya delâlet etmesi

¹ Azîz Neseî, (ö. 700/1300 [?]) insanın büyük âlem ve âlemin küçük insan olduğu düşüncesinden hareketle sırf bu mukayeseler etrafında bir eser kaleme almıştır. Bk. Azîz Neseî, *Hakikatların Özû (Âlem ve İnsan)*, haz. M. Murat Tamar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

² İnsan ve evren arasındaki benzerliği ifade etmek için makro kozmos ve mikro kozmos kavramlarını kullanan ilk düşünürün Demokritos olduğu bilinmektedir. Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012), 130.

³ İnsanı merkeze alan felsefî düşünce, hermetizme göre âlem ile insan birbirlerini tam olarak yansıttıklarından dolayı asla birbirlerinden ayrı anlaşılamazlar. Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesî İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 132, 33.

⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr: Nur Metafiziği*, çev. A. Cüneyd Köksal (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017), 26, 27.

⁵ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 593.

yönünden inceleme konusu yapmışlar;⁶ buna karşın Grekler'in felsefî mirasını da tevarüs eden felâsife geleneği, insanı ve âlemi hatta bir bütün olarak varlığı sadece Tanrı'ya delâleti açısından değil, varlık olması cihetiyle de ele almıştır. Bu iki geleneğe göre yöntem açısından nispeten farklı bir karaktere sahip olan tasavvuf geleneği ise araştırmalarında insana daha merkezî bir konum tayin etmiştir. Zira onlara göre insan öyle bir varlıktır ki âlemi kendinden bilmeye kâdir olduğu gibi Tanrı'ya da kendine bakarak ulaşma kabiliyetine sahiptir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen “nefsini bilen rabbini bilir”⁷ sözü bu anlamda Tasavvuf ehlinin temel dayanaklarından birini oluşturmuştur.⁸

İhvân-ı Safâ, insanları hakikate yönlendirmek amacıyla IV./X. yy.da ortaya çıkmış felsefî bir hareket olarak değerlendirilmektedir.⁹ Kurmuş oldukları sistem ve kullanmış oldukları dil itibarıyla bu değerlendirmenin haklılık payı olsa da esasında İhvân, yukarıda sözü edilen geleneklerden hiçbirine kayıtsız kalmamıştır. Eğer onların düşünce dünyaları yakından tahlil edilirse sadece teknik anlamıyla bir felâsife geleneği olmayıp kelâm ve tasavvufun fikirlerini de bünyesinde mezcetmiş bir düşünce ekolü olduğu görülebilir.

Diğer düşünce ekolleri ile olan kuvvetli irtibatına rağmen İhvân, doğrudan bu isimle anılan bir geleneği sürdürmemiş¹⁰ fakat onların fikirleri bu ekoller içerisinde yaşamaya devam etmiştir. Bu anlamda özellikle tasavvuf geleneği içerisinde Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) kurmuş olduğu düşünce sisteminde İhvân'ın savunduğu görüşlere sıkça rastlanabilir. Hatta İbn Arabî tarafından sistemli bir şekilde sunulan insanın *kevn-i câmi'* olduğu anlayışının temelleri dahi İhvân'da görülebilir.¹¹ Bu bağlamda İslâm felsefesinde sessiz ama etkili bir gelenek olarak İhvân'ın *âlem-i sağır* olması bakımından insan hakkındaki görüşlerinin büyük önem taşıdığı iddia edilebilir.

⁶ Her ne kadar İmâm Gazzâlî sonrası kelâmın konusu tıpkı felsefedeki gibi varlık olarak belirlenmiş olsa da temel amaç dinî inançların ispatı olmuştur. Cevher, araz gibi diğer konular da aslında bu inançları ispata hizmet etmeleri cihetiyle ele alınmıştır. Bk. Sadeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Meârif Nezâreti Ruhsatıyla Matbu, t.y.), 5, 6; Müttekaddim kelâmında ise kelâm ilminin konusu doğrudan Tanrı ve sıfatları olarak belirlenmiştir. Kelâm ilminin konusuyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 5-35.

⁷ Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) bu hadisle ilgili bir risâlesi bulunmaktadır. Muhyiddin İbn Arabî, *er-Risâletü'l-vücûdiyye fi ma'nâ kavlihî salla'llahu aleyhi ve sellem men arafe nefsehu fekad arafe rabbehû*, thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971).

⁸ Bu hadisle ilgili yapılan yorumlar için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 202-206, 337.

⁹ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1-6; Fatih Toktaş, “İhvân-ı Safa: Din-Felsefe ilişkisi ve Siyaset”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 183-220.

¹⁰ İhvân-ı Safâ'nın gelenekteki etkisine rağmen doğrudan takipçisi olduğunu söyleyebileceğimiz isimler farklı araştırmalara konu edilmelidir. Bunlardan bir tanesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Veysel Kaya, *Felsefe Ve Vahiy: Sa'd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

¹¹ İhvân-ı Safâ'nın mistik felsefesi ile İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesi arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Bu nedenle makale boyunca yeri geldikçe İbn Arabî'ye de atıfta bulunmaya çalışılmıştır. İhvân ve İbn Arabî düşüncesi arasında yapılmış bazı çalışmalar için bk. Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205-255; Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbn Arabî Düşüncesi Üzerindeki İzdüşümleri”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 131-147.

İhvân-ı Safâ'nın varlık tasavvuru, din-felsefe ilişkisine dair yaklaşımları, Tanrı, âlem ve insan anlayışlarına dair birçok çalışma yapılmıştır.¹² Bu bağlamda ilk olarak zikredilmesi gereken çalışma Enver Uysal'ın doktora tezinden üretilmiş olan *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem* isimli kitap çalışmasıdır. Bu çalışma her ne kadar âlemin bir parçası olan insana dair bazı değerlendirmeler içeriyor olsa da doğrudan bu amaçla yapılmış bir çalışma değildir. Bununla birlikte İhvân'ın insan anlayışı üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar genel olarak meseleyi beden-ruh düalizmi bağlamında ele almakta ve insanın kozmik yapı içerisindeki konumundan ikincil düzeyde söz etmektedir. Öte yandan Bayram Ali Çetinkaya tarafından yapılan çalışmalar, İhvân ile tasavvuf düşüncesi arasındaki benzerliklere odaklanmakta ve İbn Arabî düşüncesinde bulunan bazı yaklaşımların İhvân-ı Safâ'ya dayandığını iddia etmektedir.¹³ Bu çalışma ise, insanı yalnızca ontolojik bir unsur olarak değil, aynı zamanda “küçük âlem” düşüncesinden hareketle epistemolojik bir özne olarak ele almaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel meselesi, insanın âlemle olan benzerliğini felsefî açıdan incelemek ve bu benzerliğin tasavvuf düşüncesindeki yansımalarını, özellikle bilgiye ulaşma süreci bağlamında, sistematik olarak ortaya koymaktır.

Bu doğrultuda makalede öncelikli olarak İhvân-ı Safâ risalelerinden hareketle insan bedeni ile âlemin maddeselliği arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Ardından onların, insanın maddî varlığını aşan yönü olan ruh hakkında ileri sürdükleri düşünceleri ortaya konulmaktadır. Yine bu bağlamda İhvân-ı Safâ felsefesinde insanın küçük bir âlem olarak kendinden yola çıkarak evrensel bilgiye ulaşma potansiyeli üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu konular her ne kadar genellikle İhvân üzerinden incelense de benzerlik açısından tasavvuf ve felsefe literatürüne de atıfta bulunmaktadır.

1. İnsan Bedeni ve Âlemin Maddeselliği

İhvân'a göre insan bedeni bir eve benzer. Zira Allah insan bedenini ruha bir mesken olarak yaratmıştır. Ancak bu benzetme sadece evle sınırlı değildir, aksine onlar insan bedenini aynı zamanda taş, demir, kum, tahta gibi birçok farklı parçadan oluşan bir şehre de benzetir. Nitekim tıpkı şehrin bu çoklu parçalı yapısı gibi insan da farklı unsurlardan meydana gelmektedir.¹⁴ Dolayısıyla İhvân, burada insan bedenini hem bir eve hem de bir şehre benzetme yoluyla anlamlandırmaktadır. Benzeri bir analogik anlatıma Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde rastlamak da mümkündür. Fârâbî burada insanın organlarının ortaya çıkışından bahsederken kalbi şehrin yöneticisine, beyni de onun yanında yardımcı görevini yürüten vezire benzetmekte ve organlar arasında hizmet hiyerarşisi kurmaktadır.¹⁵ Hem Fârâbî'nin hem de İhvân'ın insan bedeni ile toplumsal ve siyasi yapılar arasında dile getirdikleri benzerlikler küçük âlem-büyük âlem düşüncesinin yansımalarıdır. Bu düşünce sadece İhvân ve filozoflar

¹² Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); Toktaş, “İhvân-ı Safa: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”; Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998); Şahin Filiz, “İhvân-ı Safa Felsefesinde İnsan Sorunu”, *Makâlât Dergisi* 2 (1999), 21-68; Nusret Taş - Haydar Dölek, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti Ve Nefs-Beden İlişkisi”, *Firat University Journal of Social Sciences* 33/1 (19 Ocak 2023), 413-426.

¹³ Çetinkaya, “İhvân-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler” 205-255; Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbn Arabî Düşüncesi Üzerindeki İzdeşimleri”. 131-147.

¹⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ* (Kum: Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1988), 2/380.

¹⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 142-144.

ile sınırlı kalmayıp bazı değişikliklerle tasavvuf geleneğinde de var olmuştur.¹⁶ İşte İhvân bu düşünce gelenekleri içerisinde özgün fikirleri ve yazım tarzlarıyla ortaya çıkmış bir halka konumundadır.

Resâil'de oluş-bozuluş âleminin bir ferdi olan insanın yaratılış evrelerini aşamalar hâlinde açıklayan birçok pasaj bulunur. Onlara göre insanın oluşumundan önce Allah sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört farklı tabiat yaratmış, sonra bu tabiatları çifter şekilde birbirine uyumlu hâlde getirmiştir. Bunlar birbirleri ile uyumlu hâlde geldiklerinde insanın da asıllarını oluşturan dört unsur yani ateş, hava, su ve toprak ortaya çıkmıştır. Bu aşamadan sonra insanın yaratılışı dört karışımla devam etmiştir. Bunlar safra, balgam, kan ve siyah safradır.¹⁷ Bu dört karışımdan bedenün kuvvetleri olan birbiri üstünde on tabakadan oluşan dokuz cevher meydana gelmiştir. İhvân'a göre bu on tabaka baş, omuz, göğüs, karın, karın içi, böğür, iki kalça, iki baldır, iki bacak ve iki ayaktan oluşan vücudun kısımlarını ifade etmekte dokuz cevher ise bu tabakaların her birinde ya da bazılarında bulunan kemik, beyin, sinir, damar, kan, et, deri, tırnak ve saç anlamına gelmektedir.¹⁸ Bunlar, bir arada durması için 248 kemik 750 sinirle birbirlerine yapıştırılmıştır. Ayrıca bu bünyede yine benzer şekilde şehirdeki yollara benzeyen atardamarlar, nehirlerle benzeyen toplardamarlar gibi birçok işlevsel parçalar bulunmaktadır.¹⁹

İnsan bedeninin maddî oluşumunu özetle bu şekilde ortaya koyan İhvân, daha sonra duyuları ve nefsin güçlerini bu bünyeye yine şehirle mukayeseli bir şekilde yerleştirmektedir. Şehri korumakla görevli muhafızların vazifesini bedende beş duyu üstlenmektedir. Bu şehrin sâkinleri ise nefsin güçlerine tekâbül etmektedir. İnsanlar, cinler ve melekler olarak simgeleştirilen bu güçler şehvânî nefis, hayvânî nefis ve nâtık nefistir. Nâtık nefis meleğe, hayvânî nefis insana ve şehvânî nefis cine karşılık gelmektedir. Tüm bunların üzerinde onları hâkimiyeti altına alan bir de melek vardır ki bu, insandaki akıldır.²⁰

Aslında aklın tıpkı bir devletin kralı gibi beden üzerinde hâkim ve dış duyuların onun yardımcıları olarak algılanması İhvân'dan önce Aristoteles'e nispet edilen *Sırru'l-Esrâr*'da²¹ da görülmektedir.²² Ayrıca İhvân'da görmüş olduğumuz temsilî anlatım tarzına tasavvuf düşüncesinde de sıkça rastlanır. Bu bağlamda kelâm ve tasavvufu bünyesinde mezc ederek İslâm düşüncesini derinden etkileyen bir isim olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) insanı, İhvân'a paralel bir şekilde açıklaması temsil değeri yüksek bir örnektir. Tıpkı İhvân'da olduğu gibi ona göre de kalbin bulunduğu beden bir ülkedir. Bedenin taşıdığı arzu ve iştihâ gücü tüm canlılarda, gazap ve öfke gücü tüm yırtıcılarda bulunurken insanı diğer canlılara üstün kılan

¹⁶ Mesela bk. Muhyiddin İbn Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-îlâhiyye fî l-islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 54.

¹⁷ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2012), 107.

¹⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/381.

¹⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/381.

²⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/381.

²¹ İbn Haldun'a (ö. 808/1406) kadar İslâm düşüncesinde *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e aidiyeti konusunda şüphe duyulmamıştır. Ancak günümüzde bu eserin Aristoteles'e yanılığının neticesinde nispet edildiği ve eklektik bir yapı arz ettiği yaygın bir kanaattir. Bununla birlikte eserin yazıldığı tarih hakkında kesin bir görüş yoktur. Hatta ahlâk merkezci bir yaklaşıma sahip olması nedeniyle onun İhvân-ı Safâ risâlelerinden biri olma ihtimali dahi gündeme gelmiştir. *Sırru'l-Esrâr*'la ilgili farklı görüşler için bk. Zeliha Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât-İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 27-44.

²² Aristoteles, *Sırru'l-esrâr*, çev. İslam Kavas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 120.

yönü, meleklerin sıfatı olan akıldır. İşte insanın kemâli bu akıl sâyesinde tahakkuk etmektedir.²³ İbn Arabî de *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'de bedeni ülke olarak zikretmesinin²⁴ yanı sıra nefsin güçlerini selefi Gazzâlî gibi açıklamakta ve gazap gücünü vahşilik ve yırtıcılıkla karşılaştırmaktadır. Gazzâlî'nin insanın kemâline vesile gördüğü meleklerle ortak yön de aynıyla İbn Arabî tarafından dile getirilmekte ve insanda istikamet in bu melekî yön ile gerçekleştiği savunulmaktadır.²⁵ Bunların yanı sıra İbn Arabî, insan ve âlemin uzuvların sayısı ve işlevi açısından benzerliğine de dikkat çekerek insanda bulunan dört kuvveti âlemdeki dört yöne, insandaki ulvî ve süflî tarafları sema ve arza benzetir. Daha sonra “Bu itibarla devam et, ilâhî nüshayı sahih olarak bulacaksın [...]” diyerek insanın âlemi yansıtan ilâhî bir nüsha olduğunu vurgular. Dahası İbn Arabî'ye göre insanın madde kökleri de âlemde olduğu gibi dört unsurdan oluşmakta, Kur'ân'da insanın topraktan yaratıldığına delâlet eden âyetler de bu hususu açıkça desteklemektedir.²⁶

İhvân, felsefî bir hareket olmanın ötesinde dinî bir niteliğe de sahip olduğu için ortaya koydukları düşünceleri zaman zaman Kur'ân âyetleriyle de desteklemektedirler. Bu bağlamda onlar, aklın diğerleri üzerindeki hâkimiyetine Bakara sûresindeki “Allah Âdem'e isimleri öğretti”²⁷ âyetini de delil gösterirler. Çünkü isimleri öğrenen akıldır.²⁸

İhvân'a göre insan bedenini oluşturan unsurlara benzer şekilde büyük bir insan olan âlemi oluşturan unsurlar ise şunlardır: Cevherler, arazlar, sûretler ve heyûlâlar. Varlıkların tamamı aynı heyûlâdan yaratılmış olup onların birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan şeyler sûretleridir. Heyûlâ ise dört türdür. Bunlar, akledilir basit bir cevher olan ilk heyûlâ, marangozun bir eşya yapmak için kullandığı odun gibi sînâî heyûlâ, âlemin meydana geldiği mutlak cisim anlamında heyûlâ'l-kül ve dört unsuru ifade eden tabîî heyûlâdır.²⁹

İhvân'ın heyûlâ anlayışını dikkate aldığımızda esasında her varlığın temelinde -aklî olduğu için ilk heyûlâyı dışarda tutarsak- tabîî heyûlâ bulunmaktadır. Bu da tıpkı insan yaratılışının başlangıcında ayrıntılı bir şekilde görüldüğü üzere dört farklı tabiatın çiftler şeklinde eşleştirilmesi neticesinde ortaya çıkan dört unsur gibidir. O halde insan maddesel olarak, ne bu âlemin tek tek fertlerinden ne de bir bütün olarak âleminden farklıdır. Bilakis diğer varlıklarla tamamen aynı maddeden yaratılmış bir varlıktır.

İhvân, insanın maddesel bir ilke olarak âlemdeki diğer varlıklarla göstermiş olduğu benzerliği daha da ileri taşıyarak bedenin uzuvlarının da âlemle benzerlik taşıdığını iddia eder. Sözelimi insan dokuz cevherden oluşan bir varlık olması itibarıyla âlemdeki dokuz feleği andırmaktadır. Bu dokuz felek;

²³ Gazzâlî nazarî ve amelî her iki aklın da esas gaye olan mutluluğa götüreceğini kabul eder. Fakat bir yöntem olarak öncelikle düşünme, gazap ve şehvet güçlerinin yetkinleştirilmesi gerektiğini söyler. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.), 20-26; Macit Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 297.

²⁴ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 20, 21.

²⁵ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 9.

²⁶ Bu âyetlerden bazıları şunlardır: “Sizi çamurdan yaratan sonra ölüm zamanını takdir eden O'dur” (En'âm 6/2), “Sizi toprak, sonra nutfe, sonra alaka aşamalarından geçirerek yaratan O'dur (Mü'min 40/67).” İbn Arabî, *Tedbîrât*, 8.

²⁷ Bakara 2/31.

²⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/381.

²⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/6.

Ay, Utârid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merrîh (Mars), Müşterî (Jüpiter), Zühâl (Satürn), sabit yıldızlar ve felek-i muhîttir (atlas feleği).³⁰

İhvân'a göre insanın ay altı âlemde taayyün etmiş tek tek tabii varlıklarla da ciddi benzerlikleri vardır. Onlara göre ay altı âlemde dört tabiattan meydana gelen ve oluş-bozuluşa konu olan üç çeşit bileşik bulunmaktadır. Bu bileşiklerden ilki hayvanlar, ikincisi bitkiler ve sonuncusu madenlerdir. Madenler oluşta diğer ikisini, bitki de hayvanı önceler.³¹ Tüm bu bileşik varlıklar kendine has bazı özellikler bulundurmaktadır. Mesela bitkiler büyür ve gelişir, hayvanlar ise duyulara sahip olmakla birlikte iradeleri ile hareket eder. İnsan ise hem bitkiler hem de hayvanların özelliklerini içerisinde bulundurur.³² Buna karşın hayvanlar ve bitkiler insanın sahip olduğu akıl gücüne sahip değildir.³³ Öyleyse insan onları kuşatır ancak onlar insanı kuşatamaz. İhvân'a göre aslında insanla âlem arasındaki ilişki bu benzerliklerden çok daha fazlasına sahiptir. Öyle ki âlemin tamamı üzerine düşünülse ona insandan daha çok benzeyen bir şey bulunmaz.³⁴ Bu ifadeler daha sonra İbn Arabî'nin şu sözünde aynıyla tekrar vücut bulacaktır: "Küçük âlem, büyük âlemin aynısı, hatta sanki bizzat kendisidir."³⁵ Bu kabilden olarak İbn Arabî'nin zikrettiği diğer bazı benzerlikler şunlardır: Yeryüzünde bitkilerin yeşermesi, insanda saç/tüy ve kemiklerin uzamasına; dünyadaki tatlı, acı ve tuzlu su insanın gözündeki tuzlu, kulaklarındaki acı ve ağzındaki tatlı suya benzer.³⁶

2. Maddenin Ötesi: Nefs

İnsan iki cevherden meydana gelmiştir. Bunlardan ilki bir önceki bölümde ele alınan uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan cisimsel (cismânî) bedendir. İkincisi ise bilen ve akıl yoluyla idrak eden ruhani nefstir.³⁷ Bu nefis, tıpkı bir şehrin kralı gibi bedende birçok güce sahiptir. Bu konuda risâlelerde gayet açık ve muhtasar bir pasaj bulunmaktadır:

Bu beden [...] bir şehre benzer. Nefs ise bu şehrin kralıdır. Güçlerinin sanatları askerler ve yardımcıları gibidir. Onların bu bedendeki fiilleri ve hareketleri tebaa ve hizmetçiler gibidir. İnsan nefsinin çok fazla gücü vardır ve sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. O güçlerden her biri bedeninin organlarının birinde görevini yerine getirir. [...] Nefsin beş duyu gücü vardır ki onlar sanki haber toplamakla görevlidirler.³⁸

Alıntılanan pasajda İhvân, insan nefsinin sayısını bilemeyeceğimiz güçlere sahip olduğunu, bu güçlerin nefse hizmet ettiğini ve kral mesabesinde olan nefsin askerlerinin ve yardımcılarının olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca pasajda dış duyular, somut nesnelerle irtibat kurması itibarıyla haber toplayan görevlilere benzetilmiştir. Nefsin gerek dış duyu güçleriyle ilgili gerekse diğer güçleriyle ilgili

³⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/27.

³¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/473.

³² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/473.

³³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/473.

³⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/457.

³⁵ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 8.

³⁶ Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât- İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*, 8.

³⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/457; Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 138.

³⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/468.

benzer pasajlara Gazzâlî'de de rastlamak mümkündür. Gazzâlî, *Kimyâ*'nın farklı bölümlerinde İhvân'ın cümlelerinin neredeyse birebir aynısını tekrar eder. Sözelimi nefsin güçlerinin askerler ve yardımcılar olarak isimlendirilmesi, Gazzâlî tarafından "Kalbin çeşit çeşit askerleri vardır."³⁹ şeklinde aynı benzetmeyle kullanılır. Bunun yanı sıra askerlerin sayısı hakkında İhvân gibi o da net bir fikir sahibi olunamayacağını düşünmektedir ve konuyu şu âyetlerle ilişkilendirmektedir:⁴⁰ "Rabbi'nin askerlerini O'ndan başkası bilemez."⁴¹ Yine duyuların haber toplamakla görevlendirilmesi Gazzâlî tarafından şöyle ifade edilmektedir: "Duyular ise aklın haber toplaması için birer casus olarak yaratılmıştır."⁴²

İhvân'a göre beş dış güç dışında nefsin bildiğimiz beş tane de iç gücü bulunmaktadır ki, bunlar ne nefsteki bulunuşları ne de fiilleri itibariyle dış duyulara benzerler. Bu beş iç güç şunlardır: Beynin önünde bulunan mütehayyile, beynin ortasında bulunan müfekkiye, beynin arkasında bulunan hafıza, boğazda bulunan nâtika, ellerde ve parmaklarda bulunan yazı gücüdür.⁴³ İhvân'ın burada saymış olduğu güçlerden mütehayyile, müfekkiye ve hafıza İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) zikrettiği güçler ve onların beyindeki konumlarına dair yapmış olduğu açıklamalarla neredeyse birebir örtüşmektedir. İhvân'dan farklı olarak İbn Sînâ'ya göre beynin ön kısmında mütehayyile ile birlikte hiss-i müşterek, orta kısmında müfekkiye ile birlikte vehim bulunmaktadır.⁴⁴

İhvân'a göre insan nefsi duyuları kullanmak suretiyle dış dünyadan bazı veriler toplar; daha sonra bu veriler hayal gücünde tasavvurlar hâline gelir ve nihayetinde düşünme gücü aracılığıyla bu tasavvurlar anlamlara dönüşür. Ancak düşünme gücü onlara göre yalnızca düşünmeyle sınırlı değildir. Nâtıklık olarak ifade edilen bu güç, düşünmeyle birlikte konuşmaya da imkân verir. Bu nedenle onlara göre nâtıklık gücü boğazda bulunur. Ancak konuşmanın gerçekleşmesi için ses üretimiyle birlikte o seslerin delâlet ettiği anlamların düzenli bir şekilde oluşturulması gerekir. Dolayısıyla nâtıklık bir yönüyle düşünme bir yönüyle de konuşma gücüdür. Bu ikili taksim Fârâbî'nin hem sesle ortaya çıkan söz hem de nefste bulunan makuller şeklinde yapmış olduğu nutk tanımlarını hatırlatmaktadır.⁴⁵ İhvân, nefsin dışarıdaki somut varlıklardan veri elde etmesinden, dil aracılığıyla onları ifade etmesine kadar olan süreci şöyle açıklar:

Mütehayyile dış duyulardan duyusalların sûretlerini aldığı anda onları idrak eder ve hepsini bir araya getirir, sonra bunları konumu beynin ortası olan müfekkiye gücüne iletir ta ki o, bunları birbirinden ayırsın. [...] Ardından o da bunları ihtiyaç ve hatırlama vaktine kadar saklasın diye beynin arkasında bulunan hâfizaya gönderir. Daha sonra nâtık güç bu saklanmış sûretleri alır ve orada hazır bulunanların işitme gücüne açıklamak için açığa çıkarır (*tü'abbiru*).⁴⁶

³⁹ el-Gazzâlî, *Kimyâ*, 21.

⁴⁰ el-Gazzâlî, *Kimyâ*, 21.

⁴¹ Müddessir 74/31.

⁴² el-Gazzâlî, *Kimyâ*, 22.

⁴³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/471.

⁴⁴ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 111; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 132-169.

⁴⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 78.

⁴⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/471, 72.

İhvân'a göre âlem büyük bir insan ise, insanda olduğu gibi âlemde de bir nefsin bulunması gerekir. Nasıl ki âlemde insan bedenine benzeyen birçok varlık bulunmakta, aynı şekilde onun ruhunu andıran da birçok varlık bulunmaktadır. Melekler, cinler, şeytanlar, insanlar ve diğer canlıların nefslerine bakılırsa onların bu âlemdeki tasarrufları tıpkı insan nefsinin fiilleri gibidir.⁴⁷ Bu benzerliklerden öte İhvân'ın felsefî düşüncesinde insan nefsiyle benzer özelliklere sahip âlemde küllî bir nefis de bulunmaktadır.⁴⁸ Bu nefis, akıl aracılığıyla Tanrı'dan aldığı feyzi ilk maddeye taşıyan, maddesel âlemle manevi âlem arasında aracı konumdadır.⁴⁹ Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, İhvân küllî nefisle cüzî nefislerden ayrı bambaşka bir nefsin varlığını kastetmez. Bilakis onlara göre küllî nefis parça parça cisimlerde değil de bunlar bir bütün olarak ele alındığında onların tümünde sârî olan nefistir.⁵⁰

Küllî nefis, İhvân'a göre de birçok güce sahiptir. Bu güç, eğer küllî nefsi destekleyen ilâhî bir güç ise küllî akıl, eğer sadece nefse ait bir güç ise küllî tabiattır.⁵¹ Söz konusu küllî nefsin güçleri meleklerdir. Melekler, filozofların tabîî güçler olarak algıladıkları doğadaki işleyişi yerine getirmekle görevlidirler. Ayrıca onların vazifelerinden birisi de yeryüzündeki halifeyi korumaktır.⁵² Bu halife ise, şüphesiz insandır.⁵³

Filozofların tabiat olarak adlandırdıkları gücü İhvân, her ne kadar küllî tabiat olarak isimlendirmiş olsa da yine kendileri bu güçlerin esasında melekler olduğunu söyleyerek felâsife geleneğinden açık bir şekilde ayrılmakta ve dinî geleneği takip etmektedirler. Bu bağlamda İhvân'ın tabiattaki güçlerin melekler olduğu düşüncesinin tasavvuf geleneğindeki hâkim görüşle uyumluluk arz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn Arabî *Füsûs*'ta bunu açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “Melekler, bir kavmin ıstılahında insan-ı kebîr olarak tabir olunan âlemin sûretinin bazı kuvvetlerindendir”.⁵⁴ Daha önce kısaca değinilen İhvân'daki halife kavramı da İbn Arabî sisteminde gördüğümüz kilit kavramlardan biridir. Zira İbn Arabî'ye göre Allah yeryüzünü insan-ı kâmil olan bu halife ile korumaktadır. Allah bu halifeye varlıkla cem' olmayı ihsan etmiş ve tüm ilâhî isimlerini onda zâhir kılmıştır. Öyle ki melekler dahi halife Âdem'in cem'ine vâkıf olamamışlardır.⁵⁵

İnsanı âlemle mukayese edip ona âlemde merkezî bir konum tayin eden İhvân'a göre insan, bu âlem hakkında bilgi sahibi olmak için kendini tanımalıdır. Kendini tanıması ise ancak maddeselliği aşkın tarafı olan nefsin tanımasıyla mümkündür. Onların şu cümlesi, nefsin insan bilgisi için ne denli önemli olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Kim nefsini bilirse tüm ilimleri bilir (*men arafe nefsehu*

⁴⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/457.

⁴⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/472.

⁴⁹ Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 168, 69.

⁵⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 3/213.

⁵¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 3/213.

⁵² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/472.

⁵³ Filiz, “İhvân-ı Safa Felsefesinde İnsan Sorunu”, 45.

⁵⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 36.

⁵⁵ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 35.

arafe'l-ulûme küllehâ)".⁵⁶ Ancak onun öncesinde filozoflara nispet edilerek aktarılan şu hikâye, bu sözün İhvân için ne anlam ifade ettiğini göstermesi bakımından kayda değerdir:

Söylenilene göre krallardan bir kral, filozoflardan bir filozof, efendilerden bir efendi ve onun değerli çocukları varmış. Onları kendi meclisine ulaşmalarından önce güçlü olmaları için eğitmek ve terbiye etmek istemiş, çünkü kralların meclislerine ancak terbiyeli, eğitilmiş, ahlaklı ve kusurdan uzak kimseler yakışır. Bu nedenle onlar için hikmetten ve güçlü görüşten en sağlam bir şekilde saray yapmayı düşünmüş ve hepsine birer oda tayin edip her ilmi yazmış ve bu odaların yanında onlara öğretmeyi dilemiş. [...] Onlara hizmetçiler görevlendirmiş ve çocuklarına demiş ki: "Önünüzde sizin için yaptıklarımı bakın, sizin için yazdıklarımı okuyun ve size açıkladıklarımı derince düşünün [...]"⁵⁷

Onlar, bu hikâyeyi on ikinci risâlede "İnsan Levh-i Mahfuzun Muhtasarıdır" adlı bölümde aktarmaktadırlar. İhvân'ın bu misale getirmiş olduğu çözümlemeye göre hikâyede anlatılan kral Tanrı'ya karşılık gelmektedir. Çocuklar insanlığı temsil ederken saray, âlemi ifade etmektedir. Saraydaki odaların her biri insan sûretine, tasvir edilen eğitim metotları insan bedeninin oluşumuna, yazılı olan ilimler ise insan güçlerine ve bilgilerine karşılık gelmektedir.⁵⁸

Hikâyenin vermek istediği mesaj, bölümün ismiyle birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır hâle gelmektedir. Çünkü insan, bu âlemde bilgiye konu olan yegâne varlıktır. Diğer varlıklardan hiçbirini bilmeye güç yetirecek donanıma sahip değildir. Çünkü bilme, aklın yerine getirdiği bir faaliyettir. İşte Allah, bu yüzden isimleri Âdem'e öğretmiştir.

İnsan nefsi, bir modu olarak geldiği küllî nefse dönmek ve maddesel tüm ilişkilerden kurtulmak ister.⁵⁹ Bu düşünceden hareketle şöyle bir tespitte bulunabilir: Eğer bireysel olarak insan nefsi küllî nefse irtibata geçebilirse tüm mevcudatta sârî olan küllî nefis üzerinden âlemdeki tüm bilgilere de ulaşabilir. Ancak bu nefse dünya hayatında irtibata geçmek ne kadar mümkündür? Bu sorunun cevabı daha geniş çalışmalara ihtiyaç duyuyor olsa da verilebilecek muhtemel olumlu bir cevap İhvân'ın, insanın kendi nefsinden hareketle tüm ilimleri bilmesi fikrini daha anlamlı kılacaktır. İhvân'ın buraya kadar getirdiği insan-âlem simetrisi daha sonra İbn Arabî tarafından bir adım daha ileri taşınarak Tanrı'nın da sisteme dâhil edildiği üçlü bir ilişkiye dönüştürülecektir.⁶⁰ Böylece kendinden başlayarak âlemi bilen insan, âlemde hareketle Tanrı'yı bilecek ve dolayısıyla kendinden Tanrı'yı bilen bir varlık hâline gelecektir.

Bu bağlamda tasavvuf geleneğine mensup düşünürlerin epistemoloji anlayışlarının oldukça muhtasar bir ifadesi olan "nefsini bilen Rabbin bilir" hadisini zikretmek gerekmektedir. Zira onlara göre yaratılmışların gayesi konumunda olan insan diğer varlıkları ilke olarak kendi içinde barındırmaktadır. Bu nedenle o, her şeyi kendinden bilme kabiliyetine sahiptir.⁶¹ İbn Arabî, bu düşüncüyü yani insanın kendinden hareketle her şeyi bilmesini, insanın sahip olduğu ezeli hakikat üzerinden

⁵⁶ Aslında bu söz Grek filozoflarından Sokrates'e nispet edilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar İhvân bu söz üzerinden bir açıklamaya girişmişse de sözün aslı Antik Yunan'a dayanmaktadır. Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhâtü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, ed. İlhan Kutluer, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 260-261.

⁵⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 2/460, 61.

⁵⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 462.

⁵⁹ Şahin Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri* (Konya: Bayrak Matbaası, 2002), 217.

⁶⁰ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 338.

⁶¹ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 330, 31.

temellendirmektedir. Zira bu hakikat bir yönüyle Allah'ın ilmindeki mümkün mâhiyet anlamında *ayn-ı sâbiti*⁶², diğer yönüyle ise ilâhî ismi ifade etmektedir. İşte insan tarafından bilinmesi mümkün olan bu ezeli hakikat, onun bir yönüyle ilâhî isme karşılık gelmesi itibarıyla Tanrı'nın da bilinmesini mümkün kılmaktadır. İnsana bu imkânı veren hususiyetlerden biri de İbn Arabî'ye göre onun Tanrı karşısında ayna konumunda olmasıdır.⁶³ Çünkü ayna ancak karşısındakinin sûretini yansıtır. İbn Arabî'ye göre “mü'min mü'minin aynasıdır” hadisi de buna işaret etmektedir.⁶⁴

Tasavvuf düşüncesinin insan, âlem ve Tanrı arasında kurduğu bu üçlü düşünce yapısı İbn Arabî tarafından *Tedbîrât*'ta⁶⁵ İbn Berrecân'a (ö. 536/1142) nispet edilerek dile getirilen insanın “Levh-i Mahfuzun muhtasarı” olduğu düşüncesi, İhvân'ın “Nefsini bilen tüm ilimleri bilir.” cümlesiyle birlikte değerlendirilebilir. Zira Levh-i Mahfuz her türlü varlık ve oluşun yazılı olduğu kitap anlamında ilâhî ilim ve takdiri ifade etmektedir.⁶⁶ Eğer insan bu anlamıyla Levh-i Mahfuzun muhtasarı ise, onun ezeli ilimdeki eşyanın hakikatini bilmesi mümkün olacak ve sonuç olarak kendi içine dönerek âlemdeki nesnelere ve nesneler arasındaki nispetlerin bilgisine ulaşacaktır.

Daha önce değinildiği gibi tasavvuf geleneğinin ulaştığı bir hakikat olarak âlemde taayyün etmiş her varlık bir yönüyle ilâhî isimdeki *ayn-ı sâbit*, diğer yönüyle ise ilâhî bir isimdir. Bunun yanında İbn Arabî'nin insanın halife olmasındaki bir vecheyi de bilen olarak açıklamasından⁶⁷ geriye doğru yapılacak bir okuma İhvân'ın tasavvuf geleneği ile olan benzerliğini göstermesi bakımından önemlidir. Eğer her varlık bir isim, insan da bu isimleri bilen ise aslında dolaylı olarak insan kendi nefsinin bildiğinde diğer şeyleri de bilecektir. İhvân'a baktığımızda her ne kadar bu şekilde sistematize edildiğini söylemek mümkün değilse de onların “kendini bilen tüm ilimleri bilir” ifadesi, Levh-i Mahfuz kavramı ile birlikte sûfilerin “Nefsini bilen Rabbi'ni bilir” anlayışıyla hayli paralellik arz etmekte ve geliştirilmeyi bekleyen bir fikir olarak kendini göstermektedir.

Sonuç

İhvân-ı Safâ risâlelerinde hemen her bölümde insanın öne çıkması özellikle de insanî nefsin üzerinde yoğun bir şekilde durulması İhvân'ın felsefe anlayışında insanın ne kadar merkezî bir konum işgal ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. İhvân'a göre insan yalnızca maddî boyutuyla değil ayrıca sahip olduğu manevi yönü olan nefis ve ruhuyla da büyük âlemin bir yansımasıdır. Bu haliyle insan, hem bir bütün olarak âlemle benzerlik göstermekte hem de âlemin içindeki diğer varlıkları potansiyel olarak içinde barındırarak câmi' bir varlık olarak belirlemektedir. Onların bu düşüncesi, daha sonra İbn Arabî tarafından *kevn-i câmi'* olarak sistematize edilen insan düşüncesinin ilk izleri olarak okunabilir. Her ne kadar risâlelerde açıkça bu kavram yer almasa da ona yüklenen anlamları taşıyan *halife* kavramı bu yaklaşımı karşılamakta ve insanın diğer varlıklarla ilişkisi noktasında oldukça işlevsel bir yerde durmaktadır. Zira insanın halife olmasında temel özellik onun isimleri öğrenmesi ve bilgiye ulaşma

⁶² Sadredin Konevî, *Miftâhu'l-gayb: Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 71.

⁶³ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 331, 32.

⁶⁴ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 23, 24.

⁶⁵ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 25.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.

⁶⁷ İbn Arabî, *Tedbîrât*, 24, 25.

potansiyelidir. Bu nedenle onlar insanın ilâhî takdirin yazılı olduğu Levh-i Mahfuzun muhtasarı olduğunu ve kendinden hareketle tüm bilgilere ulaşabileceğini düşünmektedirler.

İhvân-ı Safâ'nın insan, nefis ve âlem arasında kurmuş olduğu bu ilişkiler hem ontolojik olarak hem de epistemolojik olarak derinlikli bir felsefî ve tasavvufî anlayışı yansıtmaktadır. Zira insan ancak kendi nefisini tanımak suretiyle büyük âlem hakkında doğru ve tutarlı bilgi elde edebilir. Bu yaklaşım, bir tür içsel yolculuk olarak da görülebilir. Nitekim bu yaklaşımın özlü bir ifadesi olan "Kim nefisini bilirse tüm ilimleri bilir" sözü, bireysel bilgiden öte insanın evrensel hakikatle kurduğu ontolojik ve epistemolojik bağa da işaret etmektedir. Ayrıca İhvân'ın nefsin çeşitli güçleri ve bunların işlevselliği hakkında yaptığı açıklamalar hem bireysel insan deneyimi hem de kozmik yapılar arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır. Özellikle nefsin içsel güçlerinin (mütehayyile, müfekkire, hafıza, nâtıklık gibi) işleyişi, insanın evrensel bilgiye ulaşması için nasıl bir sistem meydana getirdiğini gösterdiği gibi, İhvân ile Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi filozoflar arasındaki fikrîsel bağlantıyı da açığa çıkarmaktadır.

Ayrıca İhvân'ın temsili anlatım tarzı, risâlelerin teorik yönüyle beraber pedagojik bir amaca da hizmet ettiğini göstermektedir. Nitekim soyut felsefî meselelere dair ortaya koymuş oldukları temsiller söz konusu meselelerin daha geniş bir zümreye ulaştırılmasına imkân sağlamıştır. Zaman zaman bir eve bazen de bir şehre benzetilen insan bedenine dair yapılan temsili anlatım tarzı bu hususta iyi bir örnektir. Bu üslup risâlelerin hedeflediği ahlâkî gayelerle de uyumludur. Zira onların amacı felsefî tartışmaları salt bir tartışma olarak ortaya koymaktan ziyade insanları hakikate ve iyiliğe yönlendirmektir. Hakikat bu noktada daha ziyade teorik yetkinliğe gönderimde bulunurken iyilik pratik yetkinliğe işaret etmektedir. Bu bakımından İhvân düşüncesi sadece teorik bir sistem değil, bilgi ve erdem yoluyla insanı yetkinleştirmeyi amaçlayan kapsamlı bir dünya görüşüdür.

Kaynakça

- Aristoteles. *Sırru'l-esrâr*. çev. İslam Kavas. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.
- Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 5-35.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205-255.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbn Arabî Düşüncesi Üzerindeki İzdüşümleri". *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 131-147.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2012.
- Fahrî, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım., 2018.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Filiz, Şahin. "İhvân-ı Safa Felsefesinde İnsan Sorunu". *Makâlât Dergisi* 2 (1999), 21-68.
- Filiz, Şahin. *İlk İslâm Hümanistleri*. Konya: Bayrak Matbaası, 2002.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kimyâ-ı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mışkâtü'l-envâr: Nur Metafiziği*. çev. A. Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *er-Risâletü'l-vücûdiyye fî ma'nâ kavlihî salla'llahu aleyhi ve sellem men arafe nefsehü fekad arafe rabbehü*. thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî l-islâhî'l-memleketi'l-insâniyye*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l-Hikem*. thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Baskı., 2017.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*. 4 Cilt. Kum: Mektebetü'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1988.
- Kaya, Veysel. *Felsefe Ve Vahiy: Sa'd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Konevî, Sadredin. *Miftâhu'l-gayb: Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2014.
- Nesefî, Azîz. *Hakikatların özü (Alem ve İnsan)*. haz. M. Murat Tamar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Öteleş, Zeliha. *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât- İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- eş-Şehrezûrî, Şemseddin. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*. ed. İlhan Kutluer. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- et-Taftâzânî, Sadeddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 Cilt. İstanbul: Meârif Nezâreti Ruhsatıyla Matbu, t.y.
- Taş, Nusret - Dölek, Haydar. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti Ve Nefs-Beden İlişkisi". *Firat University Journal of Social Sciences* 33/1 (19 Ocak 2023), 413-426. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.1207310>
- Toktaş, Fatih. "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 183-220. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Sadık. *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfuz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 13 (Haziran / June 2025), 78-92.

Ölümden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı, yazar Gustav Theodor Fechner (Boston, MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 sayfa, ISBN: 1-57863-333-8
The Little Book of Life After Death, by Gustav Theodor Fecher (Boston: MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 pages, ISBN: 1-57863-333-8

Zeynep Göker

Doktora Programı Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim
Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye
Phd Student, Social Sciences University of Ankara, Institute for
Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Psychology of Religion, Ankara, Türkiye
zeynep.goker@student.asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6489-3800>

Sakin Özışık

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi
Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye
Asst. Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Department of Psychology of Religion, Ankara, Türkiye
sakin.ozisik@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3658-707X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mart / March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Cite as: Göker, Zeynep – Özışık, Sakin. “Ölümden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı Kitap Değerlendirmesi”. ATEBE 13 (Haziran 2025), 78-92. <https://doi.org/10.51575/atebe.1659970>

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

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

Yazar Katkıları:

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) / Conceptualization: Author-1 (%50) Author-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Data Curation: Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) / Analysis-Validation : Author-1 (%50) Author-2 (%50)

Makale Yazımı: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Writing : Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) / Writing-Review & Editing: Author-1 (%70) Author-2 (%30)

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Ayrıca bu makalenin yazarlarından biri dergi editöryal ekibindedir. Çıkar çatışması durumu olmaması için yazar editöryal ekipten çıkarılmış ve tedbir alınmıştır. / The author(s) has no conflict of interest to declare. One of the authors of this article was also a member of the journal's editorial board. To avoid any conflict of interest, the author has been removed from the editorial board, and necessary precautions have been taken.

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Ölümünden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı, yazar Gustav Theodor Fechner (Boston, MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 sayfa, ISBN: 1-57863-333-8

Öz

Ölümünden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı adlı eserinde Fechner, insanın dünyada bir değil, üç kez yaşadığını ifade eder. Fechner'e göre insan hayatının ilk aşaması kişinin annesinin karnındayken geçirdiği sürekli bir uyku, ikincisi doğumuyla birlikte dünya hayatında geçirdiği uyku ve uyanıklık arasındaki bir dönüşüm, üçüncüsü ise ölümüyle birlikte tecrübe edeceği ebedî bir uyanıklık halidir. "Ölüm bir yokluk değil gerçekte daha özgür bir var oluşa ikinci bir doğumdur."¹ diyen Fechner, ruhun ölüm sayesinde bedenden kurtulup dünya hayatındayken sadece duyduğu, hissettiği ancak bütününe bir türlü vakıf olamadığı evrene tüm gerçekliğiyle nüfuz edip onun bir parçası olacağını iddia eder. Öldükten sonraki ruhsal yaşamında artık sonsuza kadar uyanık olacak olan kişi, kendisi gibi yaşamının bu son evresine geçiş yapmış olan diğerlerinin ruhlarıyla birlikte Tanrının özünde birleşir. "Her kişi gelecekteki kendi yaşamının koşullarını kendisi yaratır."² diyen Fechner, kişinin yaptıklarının karşılığının ödül ya da ceza, cennet ya da cehennem şeklinde değil, ruhun daha yüksek bir varoluşa yaklaşıp onun bir parçası olması ya da olmaması şeklinde gerçekleşeceğini iddia eder. Dünya yaşamında erdemli ve yüce nitelikler sergileyen ruhlar, varoluşlarının üçüncü evresinde de bu yüceliklerini sürdüreceklerdir. Buna karşılık, dünyevî yaşamlarında kusurlar taşıyan ruhlar ise, ölüm sonrası varoluşta yüce ruhlarla kuracakları karşılıklı etkileşimler aracılığıyla kendi eksikliklerinin farkına varacak ve bu farkındalık süreciyle birlikte yetkinleşme yönünde bir çaba içine gireceklerdir. Bu şekilde, bireyler yaşamlarının üçüncü safhasında, gecikmeli de olsa, asâlet ve erdem yönünde dönüşüm geçirerek ruhsal mükemmelliğe ulaşma imkânı bulabileceklerdir. Üçüncü aşamadaki her ruhun evrensel bedendeki kendi payına düşeni, dünyadayken geliştirdiği ve başardığı şeyler olacaktır. Fechner'e göre insan Tanrı'da yaşadığını, hareket ettiğini ve varlığını sürdürdüğünü anlayabilse, kişinin Tanrı'ya olan inancı kendi sonsuz yaşamıyla bir olur, kendi sonsuz yaşamını Tanrı'nın yaşamına ait olarak görür ve gelecekteki yaşamının şimdiki yaşam aşamasının üzerine ilerleyeceğini anlar, içinde gizli olan daha yüce yapıyı algılar ve kendisinin yalnızca bir parçası olduğu bütünü kavrar. Bu kavrayış kişiyi Tanrı'ya, daha yüksek bir varoluşla yükseltir ve tıpkı kişinin zihnindeki anılarıyla teması gibi, diğer dünyanın ruhları ile ilâhî zihinde iletişim kurmasını sağlar. Bu kavrayışın nasıl mümkün olduğunu bilmeseyse bile insanın, tüm ruhuyla, daha yüksek bir ruh içinde bir geleceğinin olduğuna kolayca inanabileceğini söyleyen Fechner, bunun için kişinin sadece daha yüksek bir ruh olduğuna kendisinin inanması gerektiğini, bu inancın yaşatılması durumunda bu inancı yaşatan kişinin kendisinin de bu şekilde yaşayacağını iddia eder.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gustav Theodor Fechner, Ölümünden Sonraki Hayat, Ruh, Tanrı.

¹ Gustav Theodor Fechner. *The Little Book of Life After Death*, 1. Baskı (Boston, MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 1.

² Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 17.

The Little Book of Life After Death, by Gustav Theodor Fechner (Boston: MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005), 108 pages, ISBN: 1-57863-333-8

Abstract

In *The Little Book of the Afterlife*, Gustav Fechner presents a unique view of human existence, proposing that a person lives three different lives within this world. The first phase is characterized by a deep, unconscious sleep experienced in the womb. The second begins with birth and represents a transitional state between sleep and full awareness, which is how he describes earthly life. The third stage begins with death, which Fechner interprets not as an end but as a second birth—a transition into a freer and eternal state of consciousness. In this phase, the soul is liberated from the physical body and becomes fully immersed in the universe, which it had previously only partially perceived. This deeper connection allows the soul to merge with the spiritual essence of others who have passed on, and ultimately with the Divine Spirit—God—who Fechner sees as the unifying source of all spiritual existence. Rather than traditional notions of reward or punishment after death, Fechner asserts that each soul shapes its future life based on the inner qualities it developed during its earthly experience. Those who cultivated virtue and nobility will naturally carry these attributes into the spiritual realm. Conversely, those with shortcomings will become aware of them through their interaction with more refined souls. This interaction will inspire growth and self-improvement, allowing even flawed souls to progress toward spiritual perfection in this third phase of life. Fechner emphasizes that the essence of one's eternal existence is formed by what the individual achieved and transformed during their earthly life. In this view, a person's connection with God is not merely a belief but a realization that they are part of a larger divine existence. Recognizing that one already lives and moves within God elevates the soul to a higher understanding. This realization leads to a form of spiritual communication with other souls in the divine consciousness, akin to how individuals access memories within their own minds. Although Fechner admits he cannot fully explain how this spiritual awareness comes about, he firmly believes that a person can live in unity with a higher soul simply by embracing the belief that they are such a soul. Maintaining this belief allows a person to live in harmony with it and continue their spiritual journey beyond physical death, becoming an active participant in the divine life.

Keywords: Psychology of Religion, Gustav Theodor Fechner, Life After Death, Spirit, God.

Giriş

Orijinal adı Almanca *Büchlein vom Leben nach dem Tode* olan ve İngilizce'ye *The Little Book of Life After Death* şeklinde çevrilerek The University Press (Boston, Little; Brown & Company) tarafından 1904 yılında yayınlanan eser toplam 108 sayfadan oluşmaktadır. İlk baskısı 1836 yılında yayınlanan eserinde kendi ismi yerine "Mises" mahlasını kullanan Fechner (1801-1887), 1866 yılında yayınlanan ikinci baskısında kendi ismini kullanmıştır. Almanca'dan İngilizce'ye çevirisi Mary C. Wadsworth tarafından yapılan eserin giriş bölümü psikolojide işlevselcilik ekolünün kurucusu ve pragmatizmin öncüsü olan Amerikalı doktor, filozof ve psikolog William James (1842-1910) tarafından kaleme alınmıştır. Burada tanıtımını yapacağımız eser 2005 yılında WeiserBooks (Boston, MA/York Beach, ME) tarafından basılmıştır.

Eserin yazarı, psikofiziğin kurucusu ve deneysel psikolojinin öncülerinden olan Alman doktor, fizikçi, felsefeci ve deneysel psikolog Gustav Theodor Fechner'dir. 19 Nisan 1801'de Almanya'da doğan ve henüz 16 yaşında iken Leipzig Üniversitesi'nde tıp okumaya başlayan Fechner, tıbbi bitirdikten sonra fizik, kimya ve matematik alanlarına yönelmiş ve bu alanlardaki el kitaplarını Almancaya tercüme etmiştir. 1823 yılında Leipzig Üniversitesi Fizik alanında doktor ünvanını alan Fechner, 1834 yılında (33 yaşında iken) aynı üniversitenin fizik profesörü olmuştur. Psikofiziğin kurucusu ve deneysel psikolojinin öncülerinden biri olan Fechner, 1860 yılında yayınladığı *Elemente der Psychophysik* (Psikofiziğin Elementleri) adlı eserinde yer alan ve psikolojik duyum ile uyarının yoğunluğu arasındaki doğrusal olmayan ilişkiyi kanıtlayan "Weber-Fechner formülü" ile psikofizik alanında çığır açmıştır. Profesör oluşundan 5 yıl sonra, Aralık 1839'da başlayıp Ekim 1843'te sona eren, art-imgeler (afterimages) ve bellek-imgeler (memory images) arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmaları sırasında uzun süreli güneşe bakmasından kaynaklı olduğu düşünülen kısmî körlük, ışığa aşırı hassasiyet ve peşi sıra gelişen depresyon, onu açlık hissetmemesi nedeniyle neredeyse açlıktan ölme sınırına yaklaştırmıştır. Fechner'in görme kabiliyetini yeniden kazanmasıyla sonuçlanan iyileşme sürecinde yaşadığı mistik deneyimler, sonraki eserlerine yansımıştır. 1846 yılında Leipzig Üniversitesi'nde felsefe dalında yeniden dersler vermeye başlamıştır. 1865 yılından itibaren, deneysel estetik ile ilgilenen, gerçek ölçümlerle hangi şekil ve boyutların estetik açıdan en hoş olduğunu belirlemeye çalışan Fechner, 18 Kasım 1887'de (86 yaşında iken) hayata veda etmiştir.

1. Ölümden Sonraki Hayatın Küçük Kitabının İncelemesi

Kitabın "Giriş" kısmını kaleme alan William James, Fechner'i anlatırken hakikat arayışında son derece sade ve bir o kadar da yoğun şahsî hayatının olduğunu dile getirmektedir. Fizikten metafiziğe, kozmoloji ve edebiyattan felsefeye kadar pek çok alandaki çalışmaları nedeniyle onu "zihni çok yönlü kavşaklarla örülü bir kişi" olarak tanımlamış ve "O'nun soyut kavramların somutlaştırılmasındaki aracılığı yadsınamaz."³ ifadesini kullanmıştır. Evrenin canlı ve bilinçli bir yapıya sahip olduğuna inanan Fechner'in "içsel deneyim" dediği şeyi, dışarıdaki bir maddenin sahip olduğu etkiyle kendini gösterebilmesi şeklinde özetleyen James; "bilinç" kavramını, diğer yüzünde "fiziksel evren" in yer aldığı aynı özün sadece diğer bir parçası olarak nitelemiştir. "Var olan tüm gerçeklik" için söylenecek en anlamlı şeyin, tıpkı Fechner'in dediği gibi, "Psikofiziksel hareket" olduğuna işaret eden James, "psişik" hareketin yönünün kendini bir "eğilim" şeklinde ve bu eğilimle bağlantılı olabilecek arzu, çaba, başarı gibi şeylerle gösterirken, bunun "fiziksel" yönünün kendini mekânsal ya da matematiksel bir "yasa" olarak gösterebileceğini söyler. Fiziksel ve zihinsel alanlardaki bu hareketlerin birbirlerini etkilediğine, deneyim bittikten sonra bile bu etkileşimin psişik ve fiziksel kalıcı değişikliklerle sonuçlanabileceğine işaret eder. Fechner'in

³ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, viii-ix.

“varoluşun üçüncü aşaması” dediği ve “bedenin öldükten sonra, gerçekte bir parçası olduğu yeryüzünün bilincinde kazanmış bir anı olarak hayatını sürdürmeye devam ettiği” düşüncesine vurgu yapan James, giriş kısmının sonunda Fechner’in “tüm evrenin toplam bilinci” olarak gördüğü Tanrı algısını dile getirir. Tüm evren gibi Tanrı’nın da zaman içinde evrimleştiğini söyleyen James’e göre Tanrı’nın da gerçek bir tarihi vardır. Dünya, ta ki “yok olup (zugrunde gehen)”, Tanrı’nın kozmik yaşam için şekillendirdiği yeni bir biçimde ölümsüzleşinceye kadar insanların deneyimleri sayesinde kendi iç yaşamını zenginleştirir.

Kitabın birinci bölümü “İnsan dünyada bir değil, üç kez yaşar.”⁴ cümlesi ile başlar. Fechner’e göre insan hayatının ilk aşaması sürekli bir uykudur; doğum ile ikinci aşamaya geçilir. İkinci aşama uyku ve uyanıklık arasında bir dönüşümdür; bu aşamadan üçüncüsüne geçiş ölüm sayesinde. Üçüncü aşama ise artık ebedî bir uyanıklıktır ve kişiyi dünyanın içsel yönüne ulaştırır.

Birinci aşama insanı dünyanın dış yönüne götüren, karanlıkta yalnız yaşadığı, beden tohumdan gelişip ikinci aşama için donanımını geliştirdiği evredir. İkinci aşamada kişi arkadaşlarıyla, yakınları ve diğerlerinin arasında ama kopuk ve kendisi için dış dünyayı resmeden bir ışıktaki yaşar; bu evrede ruh, tohum tomurcuğundan açılır ve üçüncü aşama için gereken güçlerinin farkına varır. Üçüncü ve son aşamada ise gelişen ilâhî bir kıvılcım sayesinde hayatı diğer ruhların hayatıyla birleşerek Yüce Ruh’un (Supreme Spirit) daha yüksek hayatına girer, bu sayede her insan ruhunda yer alan algı, inanç, duygu ve sezgileri aracılığıyla kendinin ötesindeki dünyayı görür ve nihâî/en yüksek şeylerin gerçekliğini fark eder.

“Anne karnındaki çocuğun dış dünyanın ihtişamı ve neşesine kör ve sağır olduğu gibi, tüm bilincimizin hapsolmuş bedenimize bağlı olduğu şu anki varoluşumuz da üçüncü aşamanın ihtişamı ve uyumu, ısıltısı ve özgürlüğü hakkında henüz hiçbir şey bilmediğinden mustarıptır.”⁵ diyen Fechner, ölümün bir yokluk değil, gerçekte daha özgür bir var oluşa ikinci bir doğum olduğunu, ruhun bu sayede tıpkı bir çocuğun ilk doğumunda yaptığı gibi, örtüsünü kırarak hareketsizliği ve tembelliği terk ettiğini söyler. Ölüm sayesinde ruh, artık daha önce kendisine uzak ve sadece gözlemleyebildiği şeylere tüm gerçekliğiyle nüfuz eder ve sahip olur.

Fechner, kitabın ikinci bölümüne insanın birinci aşamasından örnekle başlar. Henüz doğmamış çocuğun sadece bedensel bir iskeleti, bir biçimi vardır ve sahip olduğu organları şekillenirken, gerçekte henüz onlara ihtiyacı yoktur. Günü geldiğinde kullanacağı bu organları aslında henüz hiçbir şey bilmediği sonraki bir dünya için yapılmıştır. Hayatının ikinci aşamasında bu gözün, bu kulağın, bu ağzın ona ait olduğunu ve bunların değerli bir şekilde nasıl

⁴ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 1.

⁵ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 3-4.

kullanılacağını öğrenir. Birinci aşamanın ikincisi ile olan ilişkisi, ikinci aşamanın üçüncüsüyle olan ilişkilerinde daha yüksek bir derecede tekrarlanır. Fechner'e göre bu dünyadaki tüm eylemlerimiz, bir sonraki dünyada (ahirette) kendimiz (self) olarak algılayıp kullanacağımız organizmayı oluşturur. İnsanın yaşamı boyunca kendisinden yahut çevresiyle ilişkisinden kaynaklanan tüm ruhsal etkileşimler, gizli ve görünmez bir bağla birleşir. Bunlar, insanın bedenine yaşamı boyunca bağlıyken kullandığı ruhsal uzuvlarıdır ve ancak öldüğünde onun kendisine ait olduğunu anlayabilir.

Herhangi birinin yaşamı boyunca, yaratma, biçimlendirme veya koruma yoluyla insan idealizminin toplamına katkıda bulunduğu şey onun ölümsüz kısmıdır ve üçüncü aşamada bu, işlemeye devam edecektir. Ölen milyonlarca kişinin edindiği, gerçekleştirdiği ve düşündüğü şey onlarla ölmemiştir; bir sonraki milyonlarca kişinin edineceği, gerçekleştireceği ve düşüneceği şey tarafından da bozulmayacaktır. Goethe, Schiller, Napolyon, Luther gibi yüce ruhların her birinin artık bedenın sınırlamalarıyla kısıtlanmadıklarını, yaşamları boyunca şekillendirdikleri dünyaya hâlâ etki etmeye devam ettiklerini ifade eder. Çağlar sonrasında bile aktif olarak yaşamaya devam eden güçlü bir ruhun en büyük örneği olarak “Mesih”i veren Fechner, takipçilerinin O'nun bir parçası olduğunu ileri sürer. Çünkü o, her birini düşündüren ve harekete geçiren “Mesih” olduğuna işaret eder. Fakat, sadece en büyük ruhların değil, her insanın, bir sonraki dünyaya (ahiret) sonsuz ruhsal kazanımlar barındıran bir organizmanın sahibi olarak uyanabilme potansiyeli olduğunu söyleyen Fechner; bununla birlikte, sadece dünyaya tutunan ve güçlerini yalnızca maddi yaşamın, bedenın zevklerinin ve ihtiyaçlarının peşinde koşmakta kullanan kişinin bir sonraki dünya yaşantısının önemsiz bir yaşam kalıntısı şeklinde olacağını ifade eder.

“Mevcut ruhsal yaşamımızda karşılaştığımız sorunlar, bu dünyada yaptığımız şeylerin meyvesinin gerçek benliğimizin bir parçası haline geldiği o dünyada (ahirette) karşımıza ne getireceğine dair ürkütücü önsezilerimizden kaynaklanmaktadır.”⁶ diyen Fechner, buna “yaratılışın büyük adaleti” der; yani “her kişi kendi gelecekteki yaşamının koşullarını kendisi yaratır”. Yaptıklarının karşılığının ödül ya da ceza, cennet ya da cehennem şeklinde değil, ruhun daha yüksek bir varoluşa yaklaşıp onun bir parçası olması ya da olmaması şeklinde gerçekleşeceğini iddia eden Fechner, insanları aktif ve cesur olmaya davet eder. Çünkü O'na göre, bu dünyada tembel olan orada da tembel olacaktır; sahte ve kötü olan, gerçek ve saf ruhların yanında kendi varlığının yarattığı uyumsuzluğu bir acı olarak hissedecektir ki bu his, kişiyi o dünyada kendini düzeltmeye ve iyileştirmeye zorlayacak, ta ki en küçük ve son kötü eylemini silip kefaretinı ödeyene kadar ona ne huzur ne de dinlenme fırsatı verecektir. Böylece, dünyadaki yaşamlarında kusurlu olanlar hayatlarının üçüncü aşamasında geç de olsa asil bir nitelik kazanabileceklerdir.

⁶ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 17.

Kitabın üçüncü bölümüne “İnsan, tek bir amaç için birçok araç kullanır; Tanrı ise birçok amaç için tek bir araç.”⁷ cümlesiyle başlayan Fechner, bitki örneğini verir. Bitki sadece kendisi için değil, aynı zamanda toprağın nefes alması, insan ve hayvanların ondan faydalanması için oradadır. İnsan da öyle, kendisini sadece eğlenecek, çalışacak, bedensel ve zihinsel gelişimini sağlayacak biri olarak görür; aslında insanın hem bedeni hem de zihni, yeni ve daha yüksek niteliklerin gelişeceği ve yaşamın üçüncü aşamasında kullanılacağı bir meskendir.

Düşüncelerinin kendisine nereden geldiğini çoğu zaman bilmeyen insanın açıklayamadığı bir özlem, bir önsezi ya da bir sevincin, gerçekte kendi merkezinden farklı bir merkezden düşünen ve hareket eden ruhların ziyaretleri olduğunu söyleyen Fechner, insanlardaki içsel uyumsuzluğun bu ruhların çatışmasından kaynaklandığına işaret eder. Ruhların mutabakatı insanda dinginlik, berraklık, uyum ve güvenlik hissi ile kendini gösterirken; onların uyumsuzluğu insanın kalbinde huzursuzluk, şüphe, tereddüt, karışıklık ve düşmanlık hissi olarak kendini gösterir.

Fechner’e göre, varlığının merkezinde kendi kendine etkin bir güç kaynağına sahip olan insan, onu kendilerine çekmek isteyen çekişen güçlerin arasında durur. İnsan, doğuştan getirdiği bu gücünün özgürlüğünü koruduğu ve onu kullanmaktan yorulmadığı sürece tehlikeden uzak kalır. Ancak, bu gücünü dikkatsizliği ya da tembelliği nedeniyle doğru kullanamazsa, kötü ruhların etkisi altına girebilir. Kişi zaten ne kadar iyiye, daha da iyi olması o kadar kolaydır ve ne kadar kötüye, o kadar kolay mahvolur. Çünkü iyi insan, içindeki kötü ruhlara ve içeri girmek için tekrar tekrar baskı yapanlara karşı kendi içsel gücünü koruyan birçok iyi ruhu barındırmıştır. İyi insan yorulmadan iyilik yapar, ancak kötü insan önce kendisine karşı mücadele eden tüm kötü ruhları kendi iradesiyle yenmeli ve alt etmelidir. Dahası, cins cinsi çeker. İçimizdeki iyi ruhlar dışımızdaki iyi ruhları çekerken içimizdeki kötü ruhlar da dışarıdaki kötü ruhları çeker. Saf ruhlar saf bir ruha memnuniyetle girerken; dışarıdaki kötülük de içerideki kötülüğe tutunur. Eğer sadece ruhumuzdaki iyi ruhlar üstünlük sağlamışsa içimizde kalan son şeytan kendiliğinden kaçır. Böylece iyi bir adamın ruhu, mutlu içsel ruhlar için saf ve cennette kalıcı bir yer haline gelir. Fakat iyi ruhlar bile, kötülüğün nihaî hâkimiyetinden bir ruhu kazanmaktan ümidini keserlerse, onu terk ederler ve böylece sonunda bir cehenneme, sadece lanetlilerin işkencelerine uygun bir yere dönüşür. Çünkü vicdan azabı ve kötülerin ruhundaki içsel ıssızlık ve huzursuzluk, yalnızca onların değil, aynı zamanda içlerindeki lanetli ruhların da daha derin bir keder içinde hissettiği üzüntülerdir.

Kitabın dördüncü bölümünde Yüksek ruhlara değinen Fechner, bunların yalnızca bireysel insanlarda yaşamakla kalmayıp her birinin birçok insana yayılırken aynı zamanda bu insanları ruhsal olarak da birleştirdiklerini savunur. İster bir inanç veya hakikat biçimi, ister bir ahlâkî veya

⁷ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 22.

politik eğilim olsun, birbirleriyle herhangi bir bağlamda ruhsal birlikteliği olan tüm insanlar, birlikte aynı ruhun bedenine aittir ve bu sayede içlerinde doğan ideali, birbirlerinin üyeleri olarak takip ederler. Böylelikle mesela bir fikir, bir anda tüm bir ulusta yaşar, bu sayede bir insan kitlesi aynı eyleme yönlendirilebilir; tüm bunları başaran, tek bir bulaşıcı etkiyle insanları ele geçiren güçlü/yüksek bir ruhtur. Bu ittifakların yalnızca ölümlerin ruhları aracılığıyla gerçekleşmediğini söyleyen Fechner, yaşayanlardan yaşayanlara da sayısız yeni fikrin aktığına işaret eder; ancak, yaşayanlardan diğerlerine ve dünyaya giden tüm bu fikirler, gelecekteki ruhsal organizmanın parçalarıdır.

Fechner'e göre insanlıkta yaşamın üçüncü aşamasının gelişimi, insanlığın ilerlemesiyle paralel seyrederek. İki birbirine yakın ruhun bir insanın yaşamında buluşup ortak duygularla bir araya gelmeleri ve kendilerine has özellikleriyle birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri, birbirlerini ruhsal bağlamda zenginleştirir. Fechner; devletlerin, bilimlerin, sanatların, insan ilişkilerinin kademeli gelişimini ve bunların uyumlu bir şekilde inşa edilmiş bir bütüne doğru büyümesini, insanlıkta yaşayan ve onu büyük ruhsal organizmalara dönüştüren sayısız ruhsal bireyin bu birliğin sonucuna bağlar. Yüksek ruhların bu başarısı, bencillik içeren dar bakış açısından uzak, bütünü gören kabiliyetleri nedeniyledir. Bu durum, onları ortak ilâhî bir merkezin etrafında toplayarak tanrısal kısımlarının bir araya gelmesini; böylelikle, etkiledikleri insanları daha yüksek hedeflere doğru birleşmeye yönlendirebilmelerini sağlar. Fechner bu noktada, dostça bir araya gelen ve kardeşçe davranan ruhların uyumunun yanı sıra, varoluşları anlaşmazlık içinde olan ruhların çatışmasından da bahseder. Fechner'e göre sonunda kendisini tüketecek bir mücadele içinde bulunan böylesi ruhların arasında gözlenen "güçler savaşı"nın izleri, insanlık tarihi boyunca gözlenen sistemlerin rekabetinde, mezhepsel nefrette, halklar ve uluslararası savaflarda ve devrimlerde ortaya çıkar. İnsanların büyük çoğunluğunun tüm bu büyük ruhsal hareketlere kör bir inanç, kör bir itaat, kör bir nefret ve öfkeyle girdiklerini söyleyen Fechner, bu kişilerin kendi ruhsal kulakları ve gözleriyle hiçbir şey duymadıklarını, görmediklerini; bunların yerine, kendilerinin hiçbir şey bilmedikleri nesnelere ve hedeflere doğru yabancı ruhlar tarafından bir sürü gibi yönlendirildiklerini iddia eder.

Fechner'e göre, dünyada yaşadıkları zamanın ruhsal eğilimini fark ederek özgür eylemlerini ve düşüncelerini bu eğilime yönlendirenler, büyük bir etkiye sahip olacaklardır. Önüne daha yüksek hedefler koyan ve oraya giden daha iyi yolları bilen herkes, kendi dürtüsü ve anlayışıyla doğruluğa ve bilgeliliğe hizmet eden biri olması durumunda, Tanrı'ya hizmet etmeye nasıl başarlarsa başlasınlar, O'nun ilâhî ihtişamına ortak olarak orada daha da ileri gideceklerdir.

Kitabın beşinci bölümünde, yaşayanlarla ölümlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bir araya gelip buluşabileceklerini söyleyen Fechner, bu buluşmanın bilinçli şeklinin, yaşayanların ölümlerini hatırlamasıyla mümkün olduğunu söyler. Dikkati ölümlere yöneltmek, onların dikkatini bizim için

uyandırmaktır, tıpkı yaşayan bir kişide bulunan bir çekiciliğin onu algılayan kişiye karşılık gelen bir çekimi teşvik etmesi gibi. Ölülerin anıları, onların burada bilinen yaşamlarının sonuçlarına dair yeni bir bilinçten ibaret olsalar da diğer taraftaki yaşam, bu dünyadaki yaşamlarına uygun şekilde sürdürülecektir.

“Ölü kişiyi hafızamızda geri çağırdığımızda her iki tarafta da deneyimlenen bir bilinç şoku oluşur.”⁸ diyen Fechner, sevilen bir kişinin diğerinden (bir eşin bir kocadan, bir annenin bir çocuktan) ayrılığı, boşuna bir çabayla uzak bir cennette hayatlarının kendilerinden koparılmış olan kısmını aramakla sonuçlanır; boşuna bir çabayla gerçekte kendilerinden hiç alınmamış olanın ardından göz ve elleriyle boşluğa uzanırlar. Gerçekte bu ayrılıkta içsel bilincin derinliklerinden, henüz bilinmeyen ve tanınmayan derin ve engelsiz bir birlik ortaya çıkmıştır. “Ölüsünü uzak ve ıssız bir yerde arayan kişinin, gerçekte kendi içine bakması yeter, çünkü o kaybettiği aslında hâlâ orada bulunuyor.” diyen Fechner, böyle bir içsel ilişkinin var olduğunu kabul etmesi durumunda kayıp yaşayan kişinin hem kendisi hem de kaybettiği kişi için yeni bir yaşamın başlayacağını, ölünün ve yaşayanın her ikisinin de bundan kazançlı çıkacağını iddia eder.

Altıncı bölümde Fechner, insanların öldükten sonra sevdikleriyle yeniden buluşmakla kalmayıp, aralarındaki bağ sayesinde ortak bir bilince sahip birleşik bir ruh haline ulaşacaklarını savunur. Fechner’e göre kişi, ölüm anında yalnız olmadığını, daha önce gidenlerle birlikte olduğunu ve onlara katkı sağladığını fark edecek; böylece ölümden sonraki hayata yabancı biri olarak değil, sevgi ve inançla beklenen, ait olunan bir topluluğun parçası olarak katılacaktır. “Hayattayken tümüyle Mesih’te yaşayan herkes, ölümünden sonra da tümüyle O’nun içinde O’nunla birlikte olacaktır.”⁹ diyen Fechner, bunun kişinin bireyselliği yok olmadan, sadece ondan güç kazanarak ve aynı zamanda daha yüksek olanın gücünü pekiştirerek gerçekleşeceğini söyler. “Gelişmiş ruhlar tarafından daha yüksek düşüncenin kavranması, onların bu düşünce aracılığıyla daha büyük ruhsal organizmalara doğru büyümeleri anlamına gelir.”¹⁰ diyen Fechner’e göre, en sonunda tüm yüce ruhlar en yüksek olanla birliktelik içinde ilâhî olanla birleşerek, kökleri yeryüzüne ekilmiş ve zirvesi göklere ulaşan bir ruhlar ağacında bütünleşeceklerdir.

Fechner’e göre Mesih, dâhiler, azizler, tam bilgilerinden dolayı yalnızca en yüce ve en asil ruhlar ilâhîliğin merkezine yüz yüze ulaşabilirler. Daha küçük ve daha önemsiz olanların kökleri ise dolaylı olarak en yüce olanla ancak yarı yolda bağlantılıdır. Böylece, ölmüş dâhiler ve azizler, Tanrı ile insan arasındaki gerçek araçlardır; Tanrı düşüncesine katılarak bunu insana aktarabilirler ve aynı zamanda insanın üzüntülerini, sevinçlerini ve arzularını hissedip anlayarak onu Tanrı’ya götürebilirler.

⁸ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 41.

⁹ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 51.

¹⁰ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 53.

Kitabın yedinci bölümüne İncil'den “Şimdi aynada silik bir şekilde görüyoruz; ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz. Şimdi bilgim sınırlıdır; ama o zaman bilindiğim gibi bileceğim.”¹¹ pasajı ile başlayan Fechner; insanın içsel yaşamının, dışsal yaşamıyla beraber gelecekteki yaşamın çekirdeğini oluşturmak üzere birlikte ilerlediğine işaret eder. Bilinçli bir duygunun zihnimizde taşıdığı titreşim veya dürtü ne kadar küçük ve ince olursa olsun, içsel bir zihinsel eylemle taşınır, içimizde ve en sonunda bizim ötemizde kendi türünde etkiler üretir. Fechner'e göre, bilinçli yaşamın en ufak dürtüsü kendisini bir etki çemberiyle çevreler; hiçbir etki kendi içinde tükenmez ve her biri kendi türünden başkalarını sonsuzluğa doğru üretir. Kişinin; yaşamı boyunca ruhsal hazine olarak biriktirdikleri, hafızasını dolduran veya hissine nüfuz eden, zekâsının ve hayal gücünün yarattığı her şey sonsuza dek onunla kalır. Kişinin; ölümüyle birlikte bedeni, zihni, anlayışı, sahip olduğu tüm bilgi, tadını çıkardığı ne varsa artık işe yaramayan parçalar olarak yok olacaktır. Sadece insanın benliği bozulmadan varlığını sürdürecektir ve daha yüksek bir hayata geçiş yapacaktır. Artık daha yüksek bir ruhsal yaşam alışverişi başlar.

Ruhsal yaşamın her şeyi kapsayan merkezine Tanrı adını veren Fechner, düşüncelerimizin bu yüksek birliğe sadece katkıda bulunduğuna işaret eder. Fechner'e göre öldükten sonraki yaşamda artık anlaşmak için konuşmaya veya başkalarını tanımak için göze ihtiyaç kalmayacak; düşüncelerimiz kulak, ağız veya el aracılığı olmadan, dışsal kısıtlama veya yasaklama olmadan birleşeceği için, diğer ruhlarla karşılıklı ruhsal iletişim son derece rahatlatıcı, samimi ve engellenmemiş olacak ki hiçbir şey birbirinden gizli kalmayacaktır. Sadece burada tamamen saf ve gerçek olan ruh, diğerlerinin huzuruna utanmadan gelebilir ve burada yeryüzünde yanlış anlaşılan kişi orada tümüyle tanınma imkânı bulur. Bu durum Fechner'e göre bireysel yaşamında kendi eksikliklerinin, kusurlarının farkına varan ruhların diğer yüce ruhlarla karşılıklı etkileşimlere girerek mükemmelliğe doğru ilerleme yolunda bir fırsat sunacaktır.

Fechner, kitabının sekizinci bölümünde, insanın yaşamı boyunca doğayla fiziksel ve ruhsal bir ilişki kurduğunu; ölümle birlikte bedenin yok olması sayesinde ruhun özgürlüğüne kavuşacağını ifade eder. Ona göre ruh, artık ışık ve ses dalgalarına ihtiyaç duymadan, bizzat ışık ve ses haline gelerek doğaya dönecek; ormanlara, çayırlara ve orada yaşayan varlıklara nüfuz edecektir. Fechner'e göre, insanın evren hakkında daha fazla şey bilme özlemi bu dünyada tatmin edilmez. Dünyada gök kubbedeki yıldızları daha yakından görebilmek için teleskop yapıp bu sayede daha fazlasını görebileceğini umarken görebildiğinin sadece daha çok sayıda küçük yıldızlar oluşu gibi kısıtlılıklar yaşayan insan, ölümünden sonraki dünyada bu hayatın kendisine veremediği şeyi, merakının nihai tatminini elde eder. Öldükten sonra dünya hayatından beraberinde getirdiği şeylerin, yaptıklarının, düşündüklerinin ve anılarının bileşik yankısı olan insan, dünyada iken en iyi ve en yüksek olduysa, diğerinde de en iyi ve en yüksek olacaktır.

¹¹ Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 56.

Eserinin dokuzuncu bölümünde “üçüncü aşamanın ruhlarından” bahseden Fechner, ruhların orada ortak bir bedendeymiş gibi yaşayacaklarını söyler. Fechner’e göre üçüncü aşamadaki her ruhun evrensel bedendeki kendi payına düşeni, dünyadayken geliştirdiği ve başardığı şeyler olacaktır. Bir insanın dünyadayken yaşamıyla değiştirdiği şey ne ise, evrensel varoluştaki daha sonraki yaşamını da o oluşturacaktır. Bu, bir kısmı kesin icraat ve eylemlerden, bir kısmı da sürekli tekrarlanan eylemlerden oluşur. Bu aşamada artık yüksek ruhların tüm yaşam çemberleri birbirleriyle kesişerek titreşimler ve anılar aracılığıyla şimdiki hayattan ötedeki hayata ulaşan çok daha yüksek bir yaşama ve büyüme düzlemine ulaşılır.

Böylesi bir düzlemde bilincin, kendi zemininin bu kadar büyük bir uzantısında birliğini nasıl koruyabileceğini sorgulayan Fechner, önce beden-ruh ikilisini sorgular. Ruhun doğasının belirli bir anda beden sınırlı bileşimini korumak olduğunu söyleyen Fechner, ruhun vazifesinin gelecekte de daha büyük beden daha büyük bileşimini birleştirmek olduğunu söyler. Fechner’e göre ilâhi ruh, aslında, dünyanın tüm dokusunu bir araya getiren şeydir ve insan gelecekte yalnızca bu ilâhî hayat sayesinde yaşayabilecektir.

“Anatomi uzmanı, insan beynini incelediğinde ne görür?”¹² diye soran Fechner, “anlamını çözemediği beyaz ipliklerden oluşan bir karmaşa” şeklinde yanıtlar. “Peki, beynin kendi içinde ne görür?” sorusuna da “ışık, tonlar, düşünceler, anılar, hayaller, sevgi ve nefret hislerinin dünyası” yanıtını verir. İnsanın dünya adlı bütünü bir parçası olduğunu iddia eden Fechner, beden dediğimiz şeyin, bu dünyadaki işi bittikten sonra asla kaybolmayacağını; yalnızca yerini, biçimini, zaman ve mekandaki yayılma biçimini değiştirebileceğini söyler. Ölümle birlikte bilinç eskisinin bir devamı olarak yeni bir beden talep eder; bu nedenle yeni bir bilinç de eskisinin bir eşdeğeri ve devamı olarak mevcut olacaktır.

Kitabın onuncu bölümünde insanın ruhunun kişinin bütün bedenine nüfuz ettiğinden bahseden Fechner, ruhun bedeni terk ettikten sonra beden ölürken kendisinin artık özgür bir şekilde bazen burada, bazen orada dolaşmaya başladığını söyler. Az önce dar bir beden içinde ileri geri dolaşan; gözü, kulağı, iç ve dış duyu sırayla aydınlatan ve sonunda ölüm ile ondan tamamen ayrılan ruh, yeni bir yolculuğa başlar. Fechner’e göre ölüm, iki hayat arasında hiçbir ayrım yapmaz, sadece daha dar eylem sahnesinin daha geniş olanla değiştirilmesine izin verir ve bilincin ışığı bu hayatta her zaman ve her yerde aynı olduğu kadar gelecekteki hayatta da aynı olacaktır. Sadece eylem alanı anlatılamayacak kadar daha büyük, mümkün olan genişleme daha geniş, yollar daha özgür, bakış açıları daha yüksek ve bu dünyanın daha önce nüfuz edemediği tüm alt noktalarını kapsar durumdadır.

¹² Fechner, *The Little Book of Life After Death*, 85.

Kitabın bu bölümünde hayaletlerden bahseden Fechner, doktorların halüsinasyon/varsanı muamelesi yaptıkları hayaletlerin, ölülerin gerçek görünüşleri olduklarını iddia eder. Onların “içimizdeki hafızanın daha zayıf biçimleri olsalar da aynı zamanda daha belirgin karşılık gelen görünüşleri” olduklarını söyleyen Fechner, hayaletlerden korkmamamız gerektiğini söyler. Ölülere, birbirlerini görebildikleri kadar açık ve nesnel bir şekilde yaklaşabilmek, yaşayanlar için zaten kısmî bir ölüm anlamına geldiğinden, ölülerin bu tür hayaletleri karşısında yaşayanların dehşetinin, aynı zamanda ölülerin ölümün ötesindeki âlemleriyle ilgili kaygılarından kaynaklandığını iddia eden Fechner, böyle bir durum söz konusu olduğunda yapılacak şeyin, kutsanmış olanları uzaklaştırmak için daha iyi ve daha güçlü bir ruhun yardımını çağırmak, olduğunu söyler. Fechner’e göre en iyisi ve en güçlüsü bütün ruhların Ruhudur ve O’nun koruması altında hiçbir şey kişiye zarar veremez.

Hayaletlerin bu kadar nesnel ve kesin bir şekilde görünmelerinin mümkün olduğunu iddia eden Fechner, aksini iddia edenlere seslenir; Herhangi bir izole kanıtla yetinmemelerini öğütleyen Fechner, konuyla ilgili nihai kanaatin oluşmasında “inancın” doğru bir şekilde yakalanmasının gerekli olduğunu söyler. Bir kez doğru bir biçimde inanç kazanan kişi için, inanç yolunun tamamı kolaylıkla açılacak ve takip edilmesi mümkün hâle gelecektir.

Kitabın on birinci bölümünde insanın Tanrı inancını ele alan Fechner’e göre insan, Tanrı’da yaşadığını, hareket ettiğini ve varlığını sürdürdüğünü gerçekten kavrayabilse, Tanrı’ya olan inancı kendi sonsuz varoluşuyla bütünleşir. Böylece kişi, kendi sonsuz yaşamını Tanrı’nın yaşamının bir parçası olarak görür; gelecekteki hayatının, şimdiki yaşamının devamı olduğunu anlar, içinde gizli olan daha yüce yapıyı fark eder ve yalnızca bir parçası olduğu büyük bütünü idrak eder. Bu kavrayış, kişiyi Tanrı’ya daha yüksek bir varoluşla yükseltir ve tıpkı kişinin zihnindeki anılarıyla teması gibi, diğer dünyanın ruhları ile ilâhî zihinde iletişim kurmasını sağlar. Fechner, insanın bu kavrayışın nasıl mümkün olduğunu bilmese bile tüm ruhuyla daha yüce bir ruh içinde bir geleceğe sahip olduğuna kolayca inanabileceğini söyler. Ona göre bunun için kişinin, yalnızca böyle bir yüce ruhun varlığına inanması yeterlidir; bu inancı yaşattığı sürece kişi de bu inanca uygun bir şekilde yaşamını sürdürecektir.

Kitabın on ikinci ve son bölümünü Fechner şöyle tamamlar; “Siz “olup olmadığını” soruyorsunuz. Ben “nasıl” ile cevap veriyorum”. İnanç olup olmadığı sorusunu sormadan yapar; ancak sorulduğunda, tek cevap “nasıl” iledir ve nasıl sabit kalmadığı sürece, olup olmadığı rahatsız etmeye devam edecektir. Ağaç burada duruyor; ondan birçok tek yaprak düşebilir ancak kökü ve birliği sağlam ve mükemmeldir. Her zaman yeni dallar geliştirecek ve yeni yapraklar düşmeye devam edecek; ağacın kendisi düşmeyecektir. Güzellik çiçekleri açacak ve inanca kök salmak yerine, inancın meyvelerini verecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Gustav Theodor Fechner'in Ölümünden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı (The Little Book of Life After Death), bir bilim insanının kendi kaleminden ölüm sonrası yaşama dair derin felsefi, metafizik ve ruhsal bakış açısını sunmaktadır. Eserde, yazarın bilimsel geçmişinden kaynaklanan sistematik düşünce yapısı ile mistik deneyimlerden beslenen içsel dini dünyası açıkça hissedilmektedir. Bu yönüyle eser, hem pozitivist bilimsel düşünce ile ruhsal inancı bağdaştırma konusuna akademik ilgi duyan din psikologları hem de ünlü bilim insanlarının yaşam ötesi düşünce ve inançlarını merak eden okuyucular için önemli bir referans olarak değerlendirilebilir.

Fechner, psikofiziğin kurucusu ve deneysel psikolojinin öncüsü olarak bu mistik dünyaya yönelen çok katmanlı bir anlatım sergilemiştir. Bu bağlamda eser, din psikolojisi açısından büyük önem taşımaktadır; bir bilim insanının öznel inançlarının nesnel yapıya nasıl dönüştüğünü, rasyonel düşünce ile ruhsal sezginin entegrasyonunu anlamada güçlü bir örnek teşkil edebilir. Ayrıca; ölüm korkusu, hayatın anlamı, vicdan ve ahlâk gibi temel psikolojik temaların metafizik inançlarla etkileşimini kendi zamanının atmosferinde ortaya koyması bakımından da değerlidir.

Fechner'in üç aşamalı yaşam modeli — anne karnında uyku, dünya hayatı ve ölüm sonrası ebedî uyanıklık — özgün bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu model, modern ruhsalbilimsel gelişim teorileriyle karşılaştırıldığında, özellikle ahlâkî gelişim ve bireyin ruhsal evrimi açısından çağdaş yaklaşımlarla paralellik göstermektedir. Ancak kitapta yer alan bazı varsayımlar eleştiriye açıktır. Örneğin, ölüm sonrasında ruhların Tanrı'nın özünde birleşeceği iddiası, mistik bir inanç olarak kalmakta ve bu sürecin işleyişine dair somut bir açıklama sunulamamaktadır. Bu açıdan eser, daha çok filozof veya mistik bir perspektif olarak değerlendirilebilir; psikolojik mekanizmaların ayrıntılı açıklanmasında yetersiz kalmaktadır. Din psikologları için bu durum hem bir fırsat hem de bir sınırlılık teşkil eder. Çünkü ruhun toplumsal ve bireysel işleyişine dair veri eksikliği okuyucunun yorumuna bırakılmaktadır. Fechner'e göre ruhlar, birbirleriyle temas halinde olduklarında daha yüksek bir bütünlük oluşturabilirler. Bu yaklaşım, din psikolojisinde duaların kolektif gücü ve manevi toplulukların önemi üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlayabilir.

Öte yandan ölüm sonrası varoluşun bireyin dünya hayatındaki ahlâkî davranışlarına bağlı olması, çağdaş ahlâkî gelişim teorileriyle uyumludur. Bu bağlamda eser, ahlâkî sorumluluk ve vicdan eğitimi çalışmalarına teorik destek sunabilir.

Fechner, Tanrı'yla birliği bireyin kendi sonsuz benliğiyle kaynaşması olarak tanımlamaktadır. Bu kavram, "transandantal benlik" veya "ruhsal benlik" anlayışıyla örtüşmekte ve bireyin Tanrı'yla ilişkisini içsel gelişimi çerçevesinde değerlendirmeye olanak tanımaktadır. Ayrıca hayaletlerin gerçek görünümüne dair savı, din psikolojisinin paranormallik, zihinsel imgeler ve inanç sistemleri arasındaki ilişkiyi araştırması açısından ilham vericidir.

Kitabın en belirgin sınırlılığı, birçok önermesinin inanç temelli olması ve bilimsel açıklamaların yetersiz kalmasıdır. Ölüm sonrası dünyanın nasıl bir yer olduğuna dair duyuşal betimlemelerin azlığı, eserin özellikle empirik temelli yaklaşımları benimseyen psikologlar için sınırlayıcıdır. Ayrıca, cehennem ve ceza kavramlarını reddetmesi, bazı okuyucular tarafından tartışmalı bulunabilir.

Genel olarak Ölümünden Sonraki Hayatın Küçük Kitabı, bilim ile inanç arasında bir köprü kurmayı amaçlayan, derin metafizik ve ruhsal içerikli bir eserdir. Din psikolojisi alanında özellikle şu noktalara değinmesi açısından değer taşımaktadır:

- 1- Ruhsallık ve dindarlığın sosyal ve kültürel etkileşimler yoluyla gelişimi,
- 2- Ahlâkî davranışların uzun vadeli psikolojik sonuçlarına yönelik algılar,
- 3- Bireyin Tanrı'ya ilişkin inancının içsel yapı üzerindeki yansımaları,
- 4- Ölüm korkusu ve sonraki hayata dair inançların bireysel farkındalık üzerindeki etkileri.

Bu nedenle kitap; ölüm sonrası yaşam, ruhsal gelişim, Tanrı tasavvuru ve kolektif maneviyat konularında çalışan din psikologları, araştırmacılar ve öğrenciler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Aynı zamanda inanç sistemlerinin bireysel ve toplumsal düzeyde işleyişini anlamaya çalışanlar için de ilham verici olabilir. Ancak tamamen bilimsel veri odaklı bir yaklaşım arayan okuyucular için eserin metafiziksel bir temel sunduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

Fechner, Gustav Theodor. Rifa'at Ali. The little book of life after death. (Orijinali: Büchlein vom Leben nach dem Tode). Boston, MA/York Beach, ME: WeiserBooks, 2005. ISBN: 1-57863-333-8.

