

SAYI • ISSUE

56

YIL • YEAR

2026

ISSN 1301-3289

E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

SAYI / ISSUE 56 . YIL / YEAR 2026

Yayıncı / Publisher	TDV İslam Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına Prof. Dr. Murteza BEDİR – Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
Editör / Editor-in-Chief	Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi)
Misafir Editör / Guest Editor	Doç. Dr. Samy AYOUB (University of Texas at Austin)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor	Dr. Hatice Kübra KAHYA (İstanbul Üniversitesi)
Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Arş. Gör. Şirin AKİBA ULUÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi)
	İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 38, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74 isad.isam.org.tr
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Jonathan BROWN (Georgetown University) Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemil AYDIN (University of North Carolina) Prof. Dr. Lejla DEMIRI (Universität Tübingen) Prof. Dr. M. Taha BOYALIK (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi) Doç. Dr. Ahmad Abduljabbar SNOBAR (Qatar University) Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi) Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ (George Mason University) Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Samy AYOUB (University of Texas at Austin) Doç. Dr. Ertuğrul ÖKTEN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Doç. Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Dr. İsmail YAYLACI (Marmara Üniversitesi) Dr. Ayşe POLAT (Boğaziçi Üniversitesi) Dr. Mutaz al-KHATIB (Hamad b. Khalifa University)
Yayın Danışma Kurulu Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN (İstanbul Medipol Üniversitesi) Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Hamad b. Khalifa University) Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi) Prof. Dr. Maribel FIERRO (Spanish National Research Council) Prof. Dr. Frank GRIFFEL (Yale University) Prof. Dr. Ayman SHIHADDEH (SOAS University of London)
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor	Tayfun DEMİR
Dil Editörleri / Language Editors	Dr. İsa KAYAALP (İSAM [Türkçe]), Jessica STILWELL (McGill University [İngilizce]),
Bibliyografya Editörü / Bibliography Editor	Dr. Abdurrahman KAYA (İSAM)
Tasarım / Graphic Design	Ender BOZTÜRK, Ali Haydar ULUSOY, Hasan Hüseyin CAN
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle / Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı
(Ocak ve Temmuz) yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database,
ATLA Religion Database, Index Islamicus, ERIH Plus ve Scopus tarafından taranmaktadır.

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 56 • Yıl / Year 2026

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Beyhude Bir Çaba: İslam Siyaset Düşüncesinde Theôriayı Aramak / A Futile Endeavor: Seeking Theôria in Islamic Political Thought 9

Erdal Kurğan

İlk Türk Kanun Koyucu Hammurabi: Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde Usûl-i Fıkıhtan Tarih-i Hukuk Dersine Geçiş ve "Müderrisler Münakaşası" (1925–1928) / Hammurabi as the First Turkish Lawgiver: The Transition from *Uşûl al-Fiqh* to the History of Law Course at the *Dâr al-Funûn* Faculty of Law and the "Professors' Dispute" (1925–1928) 43

Tuğrul Kütükcü

Din, Diplomasi ve Korku: 1858 Cidde Olayı ve Avrupa'da Müslüman Karşıtı Duyguların Yükselişi / Religion, Diplomacy, and Fear: The 1858 Jeddah Incident and the Rise of Anti-Muslim Sentiment in Europe 85

Serdar Bay

XIV. Yüzyıl İslam Matematik Geleneğinde Mesâha: Tâceddin et-Tebrîzî ve *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-Mesâhati'l-Hendesiyye* / A Study of Mensuration in the 14th-Century Islamic Mathematics Tradition: Al-Tabrîzî and *Kitâb al-Qawâ'id fî 'Ilm al-Masâha al-Handasiyya* 117

Emine Esranur Koç

Between Humanitarianism and Diplomacy: British Relief, Indian Muslims, and the British-Ottoman Alliance, 1877–78 / İnsancıl Söylem ve Diplomasi Arasında: Britanya Yardım Kampanyaları, Hint Müslümanları ve Britanya-Osmanlı İttifakı (1877-78) 147

Fatmanur Samastı

Muslim Civil Society, Islamophobia and the Quest for Social Cohesion in Post-War Sri Lanka: A Critical Survey / Müslüman Sivil Toplumu, İslamofobi ve Savaş Sonrası Sri Lanka'da Sosyal Uyum Arayışı: Eleştirel Bir İnceleme **179**

Mohamed Ashath – Mohamed Fouz Mohamed Zacky

DEĞERLENDİRME MAKALESİ / REVIEW ARTICLE

Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular* **207**

Mohammad Fadel

The Islamic Secular and the End of History: A Reply to Professor Mohammad Fadel **227**

Sherman A. Jackson

The Moroccan *Mellāḥ*: Governing Jewish Spaces and the Islamic Secular **257**

Rachel M. Scott

The Islamic Secular: A 'Realm' of Assessments, Not Topics: A Reply to Professor Rachel Scott **277**

Sherman A. Jackson

Paradigm Shift or Dead End? A Critical Appraisal of Sherman Jackson's *Islamic Secular* **289**

Florian Zemmin

Whose Secular, Whose Metrics: A Reply to Professor Florian Zemmin **307**

Sherman A. Jackson

The Islamosecular: A Spatiotemporal Exploration **337**

Rushain Abbasi

The Twilight of Muslim Agency?: A Response to Professor Rushain Abbasi **345**

Sherman A. Jackson

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Dijital Beşerî Bilimler ve İslam Tarihi Araştırmaları: Yöntemler, Projeler ve Geleceğe Dönük Bir Değerlendirme **353**

Hüseyin Gökarp – Ali Çetinkaya

Şerhu'l-'Akāidi'l-'Adudiyye (Şerhu'l-'Celāl) Literatüründeki Nispet Hataları
Üzerine Notlar **377**

Ülfer Karabulut

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Felicitas Opwis, *Ethics and Analogy (Qiyās) in 5th/11th Century Islamic
Legal Theory* **393**

Omar Farahat

Asad Q. Ahmed, *Palimpsests of Themselves: Logic and Commentary in Postclassical
Muslim South Asia* **399**

Yusuf Daşdemir

Higashitotsu Kutluk, *Japonya'da Mekteb-i İslamiye (1927-1937)* **404**

Hatice Acar

VEFEYAT / OBITUARY

Muhammed Hasan Hitû'nun (1943-2026) Ardından **409**

Mehmet Ali Kılınç

Beyhude Bir Çaba: İslam Siyaset Düşüncesinde Theôriayı Aramak

ERDAL KURĞAN*

Öz

İslam ve siyaset ilişkisi gündeme geldiğinde, siyaset felsefesi bağlamında, ana akım yaklaşım İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığı şeklindedir. Batı merkezci yaklaşımların Batı dışı medeniyet havzalarının düşünsel birikimlerini yadsıması bilindiği için, bu yaklaşımların İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığını dile getirerek siyaset felsefesi bağlamında Batı'nın biricikliği iddiasını yeniden üretmeleri anlaşılabilir. Ancak literatürde Batı merkezci tutumlara eleştirel yaklaşan metinlerde de benzer bir kabul, politik olanı *theôria* aracılığı ile düşünme söz konusudur. Onlar da İslam'ın kendine has bir teorisinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede *theôria* faaliyetinin politik varoluş bağlamında Grekler'den hristiyan teolojisine, oradan da modern düşünceye kadar farklılaşarak süreklilik arzeden bir anlama faaliyeti olduğuna değinilerek niçin İslam düşünürlerinin politik olanın *theôriasını* kurmadıkları incelenecektir. Varlığı teorileştirme, herhangi bir varoluşu teorik zeminde kurma faaliyetinin, Grek ve hristiyan düşüncesinde doğaya (ya da doğa durumuna) yönelik olan bir eylem (temaşa) olması yanında tanrısal/evrensel olanı kurma/inşa etme olduğu da vurgulanacaktır. İslam siyaset düşüncesinde ise politik olanın tümellerinin *usul* aracılığı ile üretildiğini ileri süren bu çalışma, *usule* bu bağlamda yaklaşılmasını önermektedir. Böylece teorileştirme faaliyetinin politik olan hakkında konuşmanın biricik imkânı olduğu kabulünü eleştirerek, *theôria* yapmadan da politik varoluş hakkında düşünmenin imkânını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, Theôria, Siyaset teorisi, Usûl, Usûl-i fıkıh.

A Futile Endeavor: Seeking Theôria in Islamic Political Thought

Abstract

When the relationship between Islam and politics is addressed within the context of political philosophy, the mainstream approach holds that Islam does not possess its

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Marmara University Institute of Middle East and Islamic Countries, Department of Sociology and Anthropology of the Middle East. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-6668-2804. e-posta: erdal.kurgan@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1730188 • Gelis/Received 30.06.2025 • Kabul/Accepted 05.03.2026

Atıf/Citation Kurğan, Erdal, "Beyhude Bir Çaba: İslam Siyaset Düşüncesinde Theôriayı Aramak", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 9-41.

own political theory (*theôria*). The tendency of Eurocentric perspectives to disregard the intellectual heritage of non-Western civilizations is well-known; that these approaches, by asserting that Islam lacks a political theory, are thus effectively reproducing the claim of Western uniqueness in the realm of political philosophy. The idea of thinking about the political through the lens of *theôria* can be found in texts that are critical of Eurocentric approaches, which also argue that Islam has a distinct theory of its own. This article argues that Islamic thinkers did not formulate a *theôria* of the political, examining the reasons for this difference in orientation by highlighting how the activity of *theôria* has functioned as a continuously evolving process of understanding in the political existence context, extending from the Greeks to Christian theology and then to modern thought. The act of theorizing existence—that is, establishing any form of existence on a theoretical foundation—is, in Greek and Christian thought, both an action (contemplation) directed toward Nature (or the State of Nature) and a process of establishing or constructing the divine/universal. This study posits that in Islamic political thought, in contrast, the universals of the political are produced through *uṣūl* (foundational principles); and this article argues for approaching *uṣūl* from this methodological perspective. By doing so, the article critiques the assumption that the act of theorization is the sole means of speaking about the political, thereby discussing the possibility of thinking about political existence without resorting to *theôria*.

Keywords: Islamic political thought, *Theôria*, Political theory, *Uṣūl*, *Uṣūl al-Fiqh*.

Giriş¹

XIX. yüzyılda pozitivistizmin zaferini ilan edip hakikatin, diğer bir deyişle gerçekliğin yegâne yolu olarak “bilim”i sunması, pozitivist bilgi dışındaki bütün epistemik çabaları değersiz kılmıştır. Olgusal dünyanın bilgisine fizik, kimya ve biyolojinin imkânıyla ulaşılırken insan ilişkilerinin ve toplumsal olanın bilgisine ise ağırlıklı olarak Auguste Comte’un “sosyal fizik”² dediği sosyoloji ile ulaşılabaktı. XX. yüzyılda sosyolojinin disiplinler alanı daha rafine olurken, toplumsallığın politik veçhesi siyaset bilimine ve siyaset teorisine kalmıştır denebilir. Ancak toplumsal ilişkilerin içkin olduğu kanunların keşfi görevi ister sosyoloji ister siyaset bilimi isterse de siyaset teorisi olsun, her zaman Avrupa merkezci epistemolojinin sınırları içinde kabul edilir. Bu sebeple İslam’ın siyaset hakkındaki genel kabulleri, müslümanların onlarca asır boyunca toplumsallıklarını ve politik yapılarını inşa ederken başvurdukları kurumlar/kavramlar Avrupa merkezci yaklaşım tarafından yadsınır.³

1 İslam Araştırmaları Dergisi’nin anonim hakemlerine, İSAM AYP-İslam Toplumlari grubundaki arkadaşlarıma ve bu grubun sorumlu hocası Nurullah Ardic hocama yapıcı eleştirileri ve tavsiyeleri için teşekkür ederim.

2 Kabakçı, *Sosyolojiyi Kurmak*, s. 121.

3 Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*; Black, *The History of Islamic Political Thought*.

Bu çalışma, bahse konu Avrupa merkezci yaklaşımın temel kabullerinden olan “İslam’ın otantik bir siyaset felsefesinin veya teorisinin olmadığı” ithamını *theôria* kavramını ve pratiğini merkeze alarak problematize etmektedir. Bunu yaparken öncelikle otantisite⁴ problemi dediğimiz meseleye değinip hiçbir kültürel üretimin boşlukta yaratılmadığından, farklı kültür ya da medeniyet havzalarının birbirinden sürekli etkilendiklerinden bahsedilecek, ardından *theôria* bağlamında çağdaş Batı düşüncesinin Grekler’den Hıristiyanlığa, oradan da modern uygarlığa kadar içinde barındırdığı sürekliliği teoloji güzergâhında inceleyecektir. Çünkü *theôria* faaliyeti teolojiye gömülü olarak varlığını sürdürmüştür. Bu minvalde otantik Katolik geleneğine vurgu yapan Saint Augustinus’un üçlü teoloji ayırımına, özellikle *doğal teoloji* kavramsallaştırmasına değinerek otantik Katoliklik’te bile varlığını devam ettiren Grek düşüncesinin modernitenin kurulumuna katkısı dile getirilecektir. Bunu yaparken asıl maksadımız, *theôria* faaliyetinin Batı düşüncesinin kurucu merkezi olduğuna işaretlerle, *theôria* faaliyeti dışındaki düşünce pratiklerinin niçin makbul görülmediklerine değinmektir. Buradaki temel gerekçenin Avrupa merkezcilik olduğunu ve onun da Grekler’den beri devam edegelen bir kavrayış tarzı olduğu ileri sürülecektir. Böylece *theôria* faaliyetinin, bugün varsayıldığına aksine, salt bilimsel bir gayeye matuf icra edilmediği, aksine en başından beri (presokratik dönemden beri) Grek düşüncesinin tanrısal olana yaklaşma ameliyesi olduğu vurgulanacaktır. Ancak makalenin birkaç yönden kısıtları da olacaktır: İlk olarak, çağdaş sosyal bilimlerde ya da doğa bilimlerinde kullanılan *teorinin* mevcut anlamlarının değil, bu anlamların kendinden türediği, anlamların kökenindeki düşünsel ve metafizik çaba tartışılacaktır. Bu tartışmayı kavramın tarihsel olarak erken modern dönem ile klasik modern dönemdeki kullanımlarını merkeze alarak yapmakta; geç modern ya da postmodern dönemdeki kullanımlarını -yani XX. yüzyılın ikinci yarısındaki kullanımlarını- incelememektedir.⁵ Çünkü *teori*

4 Buradaki çabamız, Adorno’nun problematize ettiği *otantisite* meselesiyle ilgili değildir (Adorno, *Sahicilik Jargonu*). Tam tersine müslüman varoluşun *politik olana* dair kendi otantik tarzına vurgu yapmayı amaçlamaktadır.

5 Teoriyi çağdaş anlamda “bir olgunun, olayın ya da durumun sürekli tekrarlanan deney ve gözlemler neticesinde varılan açıklaması”; “bir olay ve olgunun açıklamasında kullanılan düşünceler bütünü” veya “bir bilim dalına temel olan, birbiriyle bağlı ve sistemli olarak kurgulanmış açıklamalar bütünü” olarak tanımlamak mümkündür. XX. yüzyılın ikinci yarısında postmodernite tartışmalarının yaygınlaştığı vasatta, pozitivist bilim anlayışının varsaydığı bilimin mutlak açıklayıcı kudreti sorgulanmaya başlanmış ve bir teorinin bilimsel olabilmesinin imkânı Karl Popper tarafından “yanlışlanabilir” olup olmamasına bağlanmıştır (*Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 104-116). Popper bilimsel gelişmelerin kümülatif olarak gerçekleştiğini, bu sürecin de bilim adamlarının bilimsel faaliyetlerini ve açıklamalarını her zaman yanlışlanabilir olmasının kabulüne dayandığını söyler. Popper’ın bu açıklamasıyla birlikte XX. yüzyılın ilk yarısına kadar olgusal dünyanın gerçeklerini kesin olarak açıkladıklarına

kavramının gündelik pratikteki karşılığı da değişmektedir. Makalede teorinin bu değişen kısmı değil, onun da kökeninde yatan ve bütün anlama çabalarının kendisine bağlandığı onto-epistemolojik yapısı tartışılacaktır. Varlığı teorileştirme ihtiyaının Grekler'den beri devam edegelen bir tarz olduğunu, ancak müslümanların varlığa teorik yaklaşmadıklarını iddia eden bu çalışmada, müslümanların politik varoluşunun "teorik" değil "usul " olarak değerlendirilmesi gerektiği önerilmekte ve son olarak da bu minvalde usulün  slam düşüncesinde neye tekabül ettiğine dair öz mahiyetinde bilgi vermektedir.

Otantisite Problemi

Sosyal teorideki Avrupa merkezci yaklaşımın XX. yüzyılın sonlarında h l  kendine taraftar bulmasının yanında, eleştirel muhaliflerinin çoğaldığı da malumdur. Sosyoloji, antropoloji, tarih vb. disiplinlerdeki Avrupa merkezci hegemonya ile ona karşı olan Avrupa dışı vurgusu,⁶ siyaset bilimi ya da daha genel ifadeyle siyaset teorisi/felsefesi sahasında nispeten daha zayıftır.⁷ Bu sahada en dikkate değer alışmalar, Fred Dallmayr ve yakın çevresinin karşılaştırmalı siyasetin çoğulcu perspektifle yapılmış ya da alternatif paradigmlar tavsiye eden metinlerinden oluşmaktadır.⁸ Bu metinlerdeki ima, Avrupa merkezci iddiaların aksine  slam'ın ve diğer uygarlıkların da siyaset felsefesi ve teorisi bağlamında ürettikleri çok fazla metin, teorinin ve kurumun olduğu yönündedir.⁹ Ancak bu sefer de bahse konu teorilerin kaynağının sorgulanması gündeme gelir. Böyle olduğu için  slam dünyasının siyaset düşüncesi bağlamındaki değerlendirilmesi, teori ürettiği kabul edilse bile otantisite problemiyle başa çıkmak zorunda kalır. Daha açık ifadeyle Avrupa merkezci paradigmanın üzerinde yükseldiği iki ayağı vardır; ilki,  slam'ın teorik üretimlerinin olmadığı, diğeri ise eğer  slam'da siyaset teorisi bağlamında bir şeyler varsa bunun  slam  otantisitesinin olmadığı yönündedir.

.....

inanılan bilimsel teori(ler), bir kısım bilim adamı tarafından artık sadece olgusal dünyanın birer *açıklama modeli* olarak sunulmaktadır. Ancak bu makalede teorinin geç XX. yüzyıldaki Popperci anlamı kastedilmemekte, *theorinin* k ll  açıklama iddiası temel alınmaktadır.

6 Bu bağlamda postyapısalcı ve Foucaultcu bir zeminde üretilen Edward Said'in metinleri, postkolonyal teorisyenlerin (Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*; Bhabha, *The Location of Culture*; Chakrabarty *Avrupa'yı Taşralaştırmak*, vb.)  rettikleri metinler ilk akla gelenlerdir; bu noktada bahsi geçen disiplinler hakkında mebzul miktarda eleştirel metin üretilmiştir.

7 Kaviraj, "In Search of Civil Society".

8 Dallmayr, "Beyond Monologue"; Dallmayr, "Introductory Note by the Editor"; Tom, "Contextualizing the Rise of Comparative Political Theory"; Euben, *Enemy in the Mirror*; Davutoğlu, *Alternative Paradigms*.

9 Dallmayr, *Comparative Political Theory*.

Öncelikle dünya tarihi literatürünün de gösterdiği gibi, bir geleneğin ya da uygarlığın saf olduğunun veya olması gerektiğinin ileri sürülmesi, insanlığın ortak mirasını ve karşılıklı etkileşimini reddetmek anlamına gelir. İslam hukuk düşüncesini Bizans'a ya da Roma'ya, siyaset düşüncesini İran'a ya da Yahudiliğe,¹⁰ metafizik düşüncesini Grekler'e bağlayıp İslam'ın otantik hiçbir ürününün olmadığını, insanlık tarihine hiçbir katkısının olmadığını ileri sürmek insanlık tarihindeki geçişlilikleri ve etkileşimleri hakıyla anlayamamak demektir. Zira Bizans ya da Roma'nın kaynaklarının ne olduğu, İran siyaset geleneğinin otantikliğinin nerede başladığının ya da Grekler'in varlık düşüncesi üzerine olan düşünsel çabalarının nasıl ve kimler tarafından ortaya atıldığını tartışmadan mesele açıklığa kavuşturulamaz. Bu bağlamda, örneğin Grek alfabesinin sadece kökenlerine dair yapılan tartışmalar bile onun kültürel otantisitesini ciddi şüphelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Zira Antik Grek alfabesindeki harflerin ses değil de birer kelime olması, dahası bu kelimelerin Grekçe hiçbir anlamı yokken Fenike dilindeki nesnelere karşılık gelmesi¹¹ manidardır. Çünkü hiçbir uygarlık ve onun yarattığı kültürel birikim ve hukukî/siyasî kurumlar boşluktayken yoktan var olmazlar. Kültürel gelenekler kümülatif olarak birikerek inşa edilir. İnsan ilişkilerinin toplumsal karakteri, sürekli ve karşılıklı bir ilişkiyi öngörür. Aslında İbn Haldun'un mağluplar galipleri taklit eder¹² dediği şey, Gramsci'nin dilinde "hegemonya" olarak karşımıza çıkan şeyle aynıdır: insanların birbirini (özellikle zayıfların güçlüleri) taklit etmesi. Fakat her iki düşünürün de üzerinde durmadığı ya da paradigmatik etkisi olmadığı için önemsemediği nokta, galiplerin de mağluplardan bazı şeyler aldıklarıdır. Ancak mağlupların galiplerden aldıklarına kıyasla daha az etkili olacak, merkezi paradigmayı doğrudan etkilemeyecek ve merkezi paradigma tarafından dönüştürülerek merkeze eklemenecek etkilerdire bunlar.

Diğer taraftan, toplumlar arası etkileşim her türlü ilişkide söz konusudur; savaşlarda karşılaşan toplumlar etkileşimde (kültürel aktarımda) bulunur, ticarete karşılıklı etkileşim ortaya çıkar, eğitimde/bilgi aktarımında etkileşim söz konusu olur. Dolayısıyla bütün insani ilişkiler belirli bir etkileşim kotasıyla vuku bulur. Ancak bu etkileşimin olması, farklı kültürel havzaların düşünsel üretimlerinin otantikliğine hanel getirmmez. Çünkü saf bir otantiklik hiçbir kültürel üretim için mümkün değildir; toplumsal ilişkilerin dinamik ve komplike yapısını göz ardı eden bir otantiklik arayışı

10 Crone, *God's Rule*; Crone - Cook, *Hagarism*.

11 Söz gelimi, *alfa* (α) öküz anlamına gelen *aleften*, *beta* (β) ev anlamına gelen *bethten* ve *gama* (γ) fırlayan çubuk anlamına gelen *gimelden* türemiştir (Ponting, *World History*, s. 217 vd.).

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 359-361.

sonusız kalmaya mahkmdur. Diğerk taraftan, İslam siyaset dşünsinde bir otantiklik bulunmadığını iddia eden kabul, aynı zamanda 2500 yıllık bir otantik Batı geleneğinden bahis açmaktan da geri durmamakta ve bu otantikliğin sürekliğini sorgulamayı gündem dışı bırakmaktadır. Bunun saf bir Avrupa merkezci tavrı olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Philosophia ve Grekler

Theōrianın Batı merkezci yaklaşımların kaynağı olması, felsefenin Antik Grekler’le başlatılması ve insanlığın *varlık* zerine düşünmesinin yegne imknı olarak *philosophianın* ileri sürülmesiyle yakından ilişkilidir. Bu ilişkinin özellikle Eflatun (Platon) sonrasında “hakikat”ın bilgi formunda aranmasının 2500 yıllık Batı dşn geleneğinin almet-i farikası olduğu dile getirilebilir.¹³ Ancak hususen pozitivizmin zaferini ilan ettiği XIX. yüzyıl ve sonrasında Grekler’e atfedilen bu merkeziliğin ayırıcı vasfı, soyut düşünebilme becerisi olarak öne çıkar. Böylece varlık hakkındaki düşüncelerin, doğa üstü gler (tanrılar, ruhlar vb.) ve rastlantı yerine rasyonel temellendirmelerle gereklendirilerek açıklanabileceği kabul edilmiş, ardından “bilimsel” düşüncenin Grekler’de (zellikle İyonya uygarlığında) başladığı varsayımı kanon haline gelmiştir.¹⁴ Bu yaklaşım hiç kuşkusuz pozitivizmin zaferini ilan ettiği tarihsel şartlarda anlaşılır bir durumdu. Ancak erken dönem Grek düşüncesine dair -özellikle presokratik döneme dair- yapılan dşn tarihi çalışmalarının buğun bile çoğu zaman bu ezberi tekrarladığı dikkate alınırsa, bahsi geçen taraflı okumaya mesafeli yaklaşmamız elzem olur.

Siyaset felsefesi bağlamında cari olan literatürü gündeme aldığımızda ise, siyasi dşn tarihinde Grekler’e atfedilen aynı merkeziliğin burada da devam ettiği görülmektedir.¹⁵ Fakat modern dönem ve sonrası için Grekler’in seklerliklerine yapılan vurgu bu noktada daha da anlamlı hale gelir. Zira Katolik Hıristiyanlığın hem metafizik kabulleri hem de siyasete yüklediği anlam, modern siyaset felsefesi tarafından dışlandığı için, seküler bir “kök/kaynak” temiz bir sayfa açmak için çok fazla kullanışlı araç vermeye müsaittir. Peki, gerçekte Katolik Hıristiyanlık ile Grekler’in varlık hakkındaki düşünceleri -ki buna daha genel anlamıyla *metafizik* demeliyiz- var sayıldığı gibi ontolojik olarak birbirlerini varoluşsal ötekiler haline getirecek kadar farklı mıydı? *Theōriayı* merkeze alarak bu soruya daha rahat cevap verebilmek için Antik Grek düşünürlerinin teolojisini hatırla-

13 Heidegger, *Metafizik Nedir?*

14 Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 5-6; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 30-32 ve 37-48; Cornford, *Sokrates*, s. 3-20; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 19-21; Vernant, *Antik Yunan’da Mit ve Dşn*, s. 287-288.

15 Wolin, *Politics and Vision*, s. 5.

mamız gerek. Çünkü pagan Grekler'den Hristiyanlığa geçen ve doğayı temaşa etmeyi merkeze alan *theôria* faaliyeti, doğal teolojinin içinde kalarak modern döneme aktarılmıştır. Doğal teolojinin Grekler'den Hristiyanlığa geçişini ve bu geçişin yarattığı paradigmatik sürekliliği anlamadan, *theôriayı* hakkıyla kavramak mümkün gözükmemektedir. Modern siyaset teorisinin doğaya referansla kendini inşa ettiği de dikkate alındığında, teoloji ile doğa arasındaki irtibat bir başka boyutuyla karşımıza çıkar. Bu ise ister istemez yolumuzu *theologia naturalis* fikrine çıkarmaktadır.

Theologia Naturalis ya da Katoliklik'teki Grek Tını

Çağdaş literatürde *doğal teoloji* (*theologia naturalis*), herhangi bir vahye dayanmaksızın, akıldan hareketle doğal dünyadaki olguları değerlendirerek Tanrı'nın varlığını ispatlama çabası olarak tanımlanır.¹⁶ Doğal teoloji fikri, hristiyan Batı dünyasında Saint Augustinus'un klasik eseri olan *De civitate Dei* aracılığı ile yer bulmuş ve günümüze kadar gelmiştir.¹⁷ Saint Augustinus eserinin başındaki ilk beş kitabında, pagan dininin batıllığını ispatlamakla uğraşır. Aslında Saint Augustinus'un amacı, çiçeği burnunda bir hristiyan imparatorluk olan Roma'nın niçin yıkıma uğradığını gerekçeleriyle ortaya koymaktır. Bu çabanın bir diğer amacı ise henüz Hristiyanlığı kabule yanaşmayan pagan Romalılar'ın iddialarına cevap vermektir. Çünkü pagan kalmaya devam eden Romalılar'a göre imparatorluğun barbarlar tarafından yağmalanmasının altında yatan sebep, Roma'nın kendi tanrılarına ihanet ederek Hristiyanlığın tanrısına iman etmesidir. Oysa Saint Augustinus *De civitate Dei*'nin başında bunların yersizliğine değindikten sonra 6. ve 8. kitaplarda Hristiyanlığın (Katoliklik) Roma'yı da etkileyen Grek düşüncesinin temelinde yatan fikirlerle uyumlu olduğunu dile getirir. Ona göre Grek düşüncesinin temeli ve mutlak güneşi tabii ki Eflatun düşüncesidir.¹⁸ Augustinus'un bu tercihi bütün Katolik dünyayı derinden etkileyecek, Ortaçağ boyunca bir taraftan Aristoculuk yayılırken diğer taraftan Rönesans döneminde neoplatonculuğun kilise tarafından yeniden yaratılmasıyla sonuçlanacaktır.¹⁹ Hristiyan teolojisi ile Hristiyanlık öncesi pagan antikite arasında bir süreklilik varsayan bu düşünceye göre yeni din, antikitenin hakikatlerini tasdiklerken aynı zamanda onları tamamlar. Hatta Werner Jaeger'e göre Grek felsefesi, *theologia naturalis* kimliği ile Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*inin temelini oluşturmamış olsaydı, Antik Grek geleneğinin sürekliliği hiçbir zaman mümkün

16 Clark, *Return to Reason*, s. 15; Thiselton, "Natural Theology", s. 195.

17 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 15.

18 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 66-71.

19 More, *The Religion of Plato*, s. vii-xii; Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 149-175; Coffin v.dğr., *Western Civilizations*, s.189.

olmazdı.²⁰ Ancak burada *theologia naturalis*in (doğal teoloji) *theologia supernaturalis*in yani doğa üstü teolojinin karşıtı olarak zuhur etmediğini, bilakis doğal teolojinin Hristiyanlık öncesinde zaten var olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Önemli ve yeni olan nokta, skolastik düşüncenin müdahalesiyle *theologia naturalis* ile Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*inin karşılaştırılmasıdır; hatta *theologia naturalis*in *theologia supernaturalis* için başlıca meşrulaştırıcı argüman olarak kullanılmasıdır.

Saint Augustinus, kitabında antiklerin teolojik kabullerini tasniflerken Romalı bir düşünce tarihçisine referansla bütün anlatısını inşa eder: Marcus Terentius Varro. Saint Augustinus, cumhuriyetin son yıllarında yani milattan önceki son asırda yaşamış olan pagan Varro'nun *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*²¹ adlı kitabını kullanırken, Varro'nun döneminin en kültürlü -bilgi sahibi ve zekiliği bir arada bulunduran- insanı olduğunu söyler. Saint Augustinus'un bildirdiğine göre Cicero *Academica* adlı kitabında Varro'yu "en kültürlü" insan olarak tavsif ettikten sonra, Roma dininin en bilgisi olduğu bağlamında şunları da ekler: "Sanki yabancıymışçasına kendi şehrimizde yolumuzu kaybettüğümüzde sizin kitaplarınız bize evin yolunu gösterir. Kim olduğumuzu, nerede olduğumuzu sonunda öğrendik. İrdelenmemiş hiçbir şey bırakmadınız: Ülkemizin eski çağlardaki hali, tarihsel dönemleri, ibadet kuralları, ruhanî kurallar, ev hayatımız ve kamu hayatı, kentlerimizin topografyası, insanî ve ilahî şeylerin hepsinin isimleri, bölümleri, işlevleri ve sebepleri."²² Cicero'nun Varro hakkındaki şahitliği değerlidir; zira *Tanrıların Doğası*'nı yazan Cicero, Grekler'den Roma'ya *tanrısal olanın* izini sürerken Varro'nun bahis konusu ettiklerini tasdikler.²³ Çünkü "Marcus Varro'dan başka hiçbir kimse tanrıları daha dikkatle incelememiştir. Başka hiçbir bilgin bu kadarını keşfetmemiş, başka hiçbir kimse meseleye daha fazla ehemmiyet atfetmemiş, başka hiçbir kimse böylesine keskin ayırımlar ortaya koymamış, ondan başka hiçbir kimse böylesine özenli ve bu kadar çok şey yazmamıştır."²⁴ Peki, Varro teolojisi bahsinde tanrı(lar) hakkında temelde ne demiştir?

Saint Augustinus'a göre Varro teolojiyi -yani tanrılar hakkındaki anlatıları- üç türe (*genera theologiae*) ayırır: "Yunanlılar tarafından mitolojik, fiziksel ve siyasî olarak adlandırılan ve Latince'de masalsı (mitsel, E.K.),

20 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.15-16.

21 Werner Jaeger, Varro'nun ikinci bölüm olan *Antiquitates rerum divinarum* başlıklı kısmında, Roma tanrılarına dair muazzam, kusursuz bir tutarlılığa sahip olan ve çarpıcı bir bilgi birikimine dayanan bir teori inşa ettiğini belirtir (Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 16).

22 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 55.

23 Cicero, *Tanrılarının Doğası*.

24 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 54-55.

doğal ve medenî (siyasal) olarak adlandırabileceğimiz üç teoloji çeşidi olduğunu ..." söyler.²⁵ Mitsel teolojinin alanında edebî eserlerde, ağırlıklı olarak şairler tarafından anlatılan tanrıların dünyası varken; halka hitap eden siyasal teoloji devletin resmî dini olan pratikler, kültler ve ibadetler bütünüdür. Filozofların ilgilendiği doğal teoloji ise, ki Saint Augustinus için hakiki din budur, gerçekliğin tabiatında kendini aşîkâr eden kutsalın doğasını ele alan teolojidir. Saint Augustinus, onlarca sahte tanrıya tapanların bile açıkça eleştirdiği mitsel sistemden, mitsel sistemi unsurlarından biri olarak içeren ve bu unsura benzeyen yahut ondan daha da kötü olan siyasal sistemden türetilecek bir sonsuz hayata dair hiçbir umut taşımaz.²⁶ Çünkü gerçek din hakikate dayanırken şairlerin din(ler)i hoş hayallerden başkası değildir.

Varro'ya göre din, ister devlet tarafından isterse de şairler tarafından yaratılmış olsun, esas olarak insan topluluklarının sosyal yaşamındaki temel formlardan biriyle Saint Augustinus için durum bundan tamamen farklıdır. Zira *doğruluk* ve *iyilik* bağlamında devletin resmî tanrılarıyla şairlerin yüz kızartıcı mitleri arasında zerre fark yoktur; her ikisi de batıldır. Bir tarafı halk adına ve halk için devlet (polis) inşa ederken, diğer tarafı şairler inşa ederler; diğer bir deyişle her iki teolojik yaklaşım *doğası gereği* insanıdır. Ayrıca her iki teolojik yaklaşımda tanrı(lar) devletin etki alanlarıyla maluldür. Oysa gerçek bir din evrensel ve halklar üstü olmalıdır; çünkü Tanrı özünde evrenselidir ve ona evrensel olarak ibadet etmek gerekir. Bu evrensellik nominal olarak *Katolikus* (καθολικός/katholikós) mefhumuyla Hristiyanlığın merkezine oturacaktır. Jaeger'e göre "Saint Augustinus'a başlıca destek, Grek felsefesinin evrenselciliğinden gelir. Grek felsefesi, hakiki doğal teolojidir, zira bizzat hakikatin doğası hakkındaki rasyonel kavrayışa dayanır; mitsel teolojinin ve siyasal teolojisininse doğa ile hiçbir ilgisi yoktur, bunlar bütünüyle insan eliyle yaratılmış yapay geleneklerden başka bir şey değildir."²⁷ Bizzat Saint Augustinus, bu karşılığın, doğal teoloji kavramının tam kalbinde yer aldığını söyler.²⁸ Doğası gereği *tanrısal olan* ile insanların uzlaşısı ile *tanrısal kabul edilen* arasında ontolojik bir fark söz konusudur ve bu fark "doğa"da yatar.

Doğal teoloji, Sokrat öncesi doğa filozoflarında aslında tanrının varlığını ispatlama çabasıdır; öte, tanrısal olanın keşfi ve tecrübesi olarak tanım-

25 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 57. Burada Varro'nun mezkûr üçlü ayırım için Grekçe nosyonları kullanması (*mythikon*, *physikon* ve *politikon*), Roma ile Grek felsefesi arasındaki sürekliliği ya da Roma üzerindeki Helenistik etkiyi göstermektedir (Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 17).

26 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 57.

27 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 17.

28 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 62.

lanmaktadır. Ancak burada “tanrı” ya da “tanrısal olan” derken anlaşılması gerek zât-ı zülcelâl olan *Tanrı* değildir. Müslümanlar, hristiyanlar ve az da olsa yahudiler -dört başı mamur bir yahudi metafiziğinden bahsedemediğimiz için-, Grek felsefesindeki “tanrı”/“tanrısal olan” kategorilerini kendi gelenekleriyle analogi kurarak anlama eğiliminde oldukları için Grek metafiziğinin tanrı tartışmalarını kendi kelimâî düzlemlerine çektikleri söylenebilir. Söz gelimi İslam filozoflarının Grek metinlerinde geçen farklı-çoklu tanrıları melekler olarak çevirmeleri gibi. Fakat hakikatte mesele biraz daha farklıdır; aşağıda bunu daha açık bir şekilde tartışacağız. Hristiyanlığın -diğer bir deyişle İbrâhimî dinlerin- din (religion) kavramı Grekler’de olmadığından, onu karşılamak için Grekler *philosophy*, *theology* ve *mythology* kavramlarının toplamına başvurur.²⁹ Doğal teoloji, bahse konu ettiğimiz yanlış anlamının kaynağı olduğu için meseleyi biraz daha açmamız gerekiyor.

Teoloji, karakteristik olarak Grekler’e ait bir düşünsel tutumdur ve esas olarak Grek filozoflarının *logosa* atfettikleri büyük önemle ilgilidir; zira *theologia* sözcüğü Tanrı’ya ve tanrılara (*theoi*) *logos* vesilesiyle yaklaşmak anlamına gelir. Logosu kullanarak tanrıya yaklaşmak, bir bakıma tanrıyı/tanrısal olanı nesneleştirmek demektir. Bu sebeple Grekler için Tanrı bir *problematik* haline gelmiştir.³⁰ Buradan kalkarak, Tanrı için “teolojinin disipliner nesnesi” demek yanlış olmaz. Grek zihninin spesifik bir ürünü olan teoloji kavramı tabii olarak doğal teoloji kavramından ve dolayısıyla diğer iki teolojik yaklaşımlardan da önceye dayanır. Eflatun ve Aristo’nun metinlerinde yer yer Sokrat öncesi doğa filozoflarına atıfla kullanılırken, yer yer de doğrudan “ilk felsefe”, “ilk ilkelerin bilimi” şeklinde metafiziğe atıf yapar.³¹ Her halükârda bu kavram Aristo ve hocasından önce kullanılmamaktadır. Sokrat öncesi filozoflar doğa ile uğraştıkları için XIX. yüzyıl tarihçileri, onları “ilk doğa bilimciler” olarak görmek istediklerinden, bu filozofların doğa ile ilgili düşüncelerini onların inançlarından bağımsız olarak değerlendirmişlerdir.³² Oysa “doğa” onlar için tanrının ve tanrısal olanın yegâne mekânıydı. İleride göreceğimiz gibi tanrısal olanın çoğaltması -ya da tanrıların var olması (generation)- *teogoni* (tanrıların kökeni ve seçeresi), *kozmonogiden* ayrı değildi; çünkü “*Theogoni* aynı zamanda kozmogonidir.”³³ Grekler’in kadim yazılı kaynakları da bunu böyle değerlendirdiği için, bu Grek kaynaklarına başvurarak yazan Saint Augustinus *De civitate Dei*’de ya da Cicero *De natura deorum*’nda (*Tanrıların Doğası*)

29 More, *The Religion of Plato*, s. 2.

30 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 18.

31 Aristoteles, *Metafizik*, s. 191-193 & 347-349.

32 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*.

33 Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 13.

Thales'ten Anaxagoras'a kadar doğa filozoflarını ilk teologlar olarak kabul ederler.

Teolojinin disipliner nesnesi olan Tanrı(lar)ın mahiyetini sorgulamaya başladığımızda karşımıza yine *doğa* çıkmaktadır. Akıl aracılığı ile tanrısal olana ulaşmak için yönelinen “doğa”, teogonide karşımıza çıkan şekliyle ezeli ve ebedi bir varoluşu temsil eder. Tanrıların kökeni ve şeceresi üzerine yazdığı *Teogonia* metninde Hesiodos, doğadaki her şey gibi tanrıların da bir şekilde meydana geldiğini düşündüğünde, bu fikri kimse tarafından yadırganmamıştı. Dahası, kendinden sonraki anlatıcıların birçoğu ona referans vererek³⁴ benzer bir yolu izlemişlerdi. Sistematik bir tanrılar şeceresi inşa eden Hesiodos, tanrılar arasındaki ilişkiyi “X... Y’yi doğurdu, dünyaya getirdi” ifadeleriyle birbirine bağlar. Hesiodos tanrıların şeceresini verirken -aslında bu şecerenin ortaya çıkma gerekçesi “varlık”ın kökenini ve hayatın kaynağını açıklama çabasıdır- hiçbir zaman doğal dünya düzeniyle alakasını koparmaz. Hep onun içinden konuşur. Bu sebeple Hesiodos’a göre dünyanın iki ezeli ve ebedi temeli vardır: *Gaia* (toprak/yeryüzü) ve *ouranus* (gök/gökyüzü).³⁵ Bu ikisinden, dolayısıyla bütün tanrılardan önce sadece *khaostu* var olan³⁶ der; yani boşluk. Şunu hatırlatalım ki çağdaş dönemdeki kaos-kozmos dikotomisiyle bu meseleye yaklaşmamak gerek. Çünkü Antik Grekler *khaosu* bitimsiz bir karmaşa/düzensizlik olarak değil, sadece *boşluk* olarak tanımlarlardı.³⁷ Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki boşluk³⁸... Bütün tanrılar toprakla göğün, yeryüzü ile gökyüzünün birleşmesinden doğarak çoğalmışlardı. Tanrıların birleşip çoğalmalarını, *khaos*, *gaia* ve *ouranus* ile yaşıt olan bir diğer tanrı *Eros* sağlamıştır. Bu sebepledir ki gerek tanrıların gerekse diğer varlıkların birleşip çoğalmalarını sağladığı için en kadim ve en etkili tanrı olarak yaratıcı *Eros*’u görmek yanlış olmaz.

Grekler ile Hristiyanlığın -ve tabii ki Yahudilik ve İslam’ın da- tanrı kavrayışları yukarıda dediğimiz gibi temelde farklıdır: “(İbrâhimî geleneğin Tanrı’sı olarak, E.K.) *Logos* dünyanın dışında konumlanmış olan ve bu dünyayı kendi iradesiyle meydana getiren yaratıcı Tanrı’nın akli varlığının veya kudretinin cisimleşmesidir. Yunan tanrıları dünyanın içinde konumlanmışlardır; evrenin en büyük ve en yüce parçaları olan yeryüzü

34 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 18.

35 Hesiodos, *Theogonia*, s. 4 [*Teogonia* # 45].

36 Hesiodos, *Theogonia*, s. 7 [*Teogonia* # 116].

37 Aristoteles, *Fizik*, s. 137 [iv. 4, 208^b, 25-35].

38 Tabii burada *varoluş* olarak *boşluğun* varlığı da *yokluğun* varlığı gibi tartışılmaz. “Nasıl varlık vardır da yokluk yoktur ya da varlık varken yokluk niçin yoktur?” sorusunu “Boşluk nasıl vardır?” şeklinde de ifade edebiliriz. Ancak buna tatmin edici bir cevap bulamayız.

ve gökyüzünden gelirler ve her şeyi vücuda getiren temel bir güç olarak kendisi de dünyaya ait olan *Eros*'un kudreti aracılığı ile üremeye devam ederler. Dolayısıyla Hesiodos'un hipostatik zihni doğa yasalarını her şeyi idare eden bir prensip olarak değil de tanrılar içinde bir tanrı olarak ifade ediyor olsa bile, bu tanrılar zaten doğa yasaları olarak adlandırdığımız şeye tâbidirler.”³⁹ Bundan dolayı varlığın kökeninin ne olduğu sorusu, Hesiodos'un kurduğu teolojik dünyada aynı zamanda doğa araştırmasıyla eş anlamlıydı. Bu sorunun peşinde -2500 yıllık Batı düşünce geleneği hâlâ aynı sorunun peşinde- koşan Sokrat öncesi filozofların tanrılarla ilgilenirken ürettikleri düşünceler onlar için hem doğa araştırması hem de teoloji iken, modern dönemde o filozofların değerlendirilmesi sadece doğa bilimci kimliklerine hasredilerek çalışma alanları daraltılmıştır. Sadece çalışma alanları daraltılarak kalmamış, aslında dünya görüşleri de (Weltanschauung) aslı yörüngesinden saptırılmıştır.

Yukarıda meseleyi biraz da uzatma pahasına, değindiğimiz gibi Grekler'in doğaya dönük bu araştırmaları dinî bir kaygıdan ayırıştırılarak değerlendirilmekte, onların soyut düşünebilme becerileri yani *theôria* faaliyeti gerçekleştirmeleri, Grekler'in (aslında Batılılar) insanlık tarihinde felsefi ve bilimsel düşünceyi ilk pratize eden kültür oldukları varsayımına zemin hazırlamakta kullanılmaktadır.⁴⁰ Peki gerçekten *theôria* faaliyeti XIX ve XX. yüzyıl düşünce tarihçilerinin kabul ettiği gibi dinî olandan ya da tanrısal olandan farklı bir pratik miydi? Dahası, modern dönemde bütün bilim alanlarına sızan, bir disiplinin kurucu paradigması olarak kabul edilen o disipline ait *teoriler*, bugün *theôria* amelinden tamamen bağımsız mıdır? Bunlara ilişkin olarak, politik olanın teorisini kurma çabası mevzubahis ilişkilerden azade midir? Bu ve benzeri sorulara *theôrianın* görüngülerinin ne olduğuna değinmeden cevap vermek mümkün değildir.

Batı Düşüncesinin Yegâne İmkânı: Theôria

Fen bilimlerinin yanında, tarih, sosyoloji, antropoloji, iktisat, siyaset bilimi vb. bütün sosyal bilim disiplinlerinde XX. yüzyılın başlarına kadar *nomotetik* olarak kullanılan *teori* kavramı, üzerinde çok düşünülen bir ifade değildir. Kavramın kendisi ve pratiği hakkında çok farklı anlamlar ileri sürülebilir. Farklı anlamların ileri sürülebilmesi, kavramın anlam kapsamının genişliği ile ilgili olduğu gibi, kavramın kullanıldığı bağlamla da ilgilidir. Disipliner bağlam, örneğin anlamın sınırlarını belirleyen en kuvvetli unsurdur. Fakat kavramın kendisi disipliner bağlamı da aşan bir kuvvete sahiptir. Söz gelimi sosyoloji disiplini içerisinde kullanıldığında *teori* tek bir anlamı ifade etmemektedir. Sosyolojide *teori*: (i) İki veya daha fazla

39 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 29.

40 Schrödinger, *Doğa ve Yunanlar*, s. 29-36; Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, s. 24-27.

değişken arasındaki ilişkiyi veren bir genel önerme ya da mantıksal olarak birbirine bağlı önermeler setini ifade etmek için; (ii) hususi bir sosyal fenomenin açıklanması için; (iii) sosyal dünyadaki ampirik bir fenomen hakkında konuşmak için (yani nedensel bir ilişki kurmadan sadece durum tespiti yapmak için); (iv) büyük yazarlar/düşünürler/akademisyenler veya onların takipçilerinin çalışmalarına referans vermek için; (v) birinin dünyayı algılayışı ve kavrayışını, dünya görüşünü ifade için; (vi) köktenci normatif birleşenleri incelemeyi, araştırmayı ifade için ya da farklı niyetlerle yapılan ve daha büyük anlatılara bağlanan sosyal çalışmalar için kullanılır.⁴¹ Fakat insanın dışsal dünyayı kavramak için niçin mutlaka bir teoriye ihtiyaç duyduğu üzerinde çok durulmaz. Söz gelimi insan zihninin zaman ve mekân bağımlı olması, varlığı olduğu gibi ve külli olarak kavrayamadığı için çeşitli spekülasyonlarla ve modellerle varlığı açıklamaya çalışması geç XX. yüzyılın teoriye yüklediği anlamdır. Oysa “Varlığı teorileştirmek, teori aracılığı ile anlamak ve anlamlandırmak niçin gereklidir?” sorusu, modelleme öncesidir; bu ise “teorik” dünya(lar)ın varlığının verili olarak kabul edilmesiyle modeli aşar.⁴² Daha da açmak gerekirse, sosyal dünyanın varoluşuyla ve onun kavranışıyla ilgili bütün çabaların bizi niçin *teoriye* götürdüğü ya da götürmek zorunda olduğu net değildir. Fakat *theôrianın* Batı düşünce geleneği içindeki yeri sorgulandığında bu soruların cevabı açıklığa kavuşabilir: Batı merkezci bir epistemik dünyanın içerisinde olmanın getirdiği bir zorunluluktur bu.

Heidegger’e göre kadim Grek dünyasının Eflatun ve sonrasında müessesleşen ancak daha öncesinde düşünölmeye başlayan ve şiirde terennüm edilen karakteri, bugün hâlâ Batı düşüncesinde mevcuttur; hem de öyle bir tarzda mevcuttur ki, “... Onun hâlâ kendisinden gizli olan özü, her yerde karşımıza çıkar ve bilhassa ona en az ihtimal verdiğimiz yerde, yani kadim dünyaya baştan sona yabancı olan ama yine de özsel orijini kadim dünyada bulan modern tekniğin hükümlerinde bize yaklaşır.”⁴³ Modern tekniğin hükümlerliği salt enstrümantal bağlamda düşünölmelidir. Sosyal bilimlere ait, toplumsal olanın anlaşılması için kendisine başvurulmuş bütün *teknikler*, toplumsal organizasyon ve yönetim bağlamıyla bir “teknik” olan demokrasi vb. birçok farklı veçhede modern tekniğin hükümlerliğini görmek mümkündür. Bu sebeple bugün sosyal bilimlerin her alanında, hususene siyaset felsefesinde ya da siyaset teorisinde

41 Abend, ‘The Meaning of “Theory”’, s. 177-181.

42 Aslında metafizik bağlamda *theôria* zaten *verili olan dünya* üzerinde temaşa etmek anlamına gelir; fakat benim burada sorgulamak istediğim daha çok “politik olan”ın teorisi meselesidir. Varlığın verili olanı üzerindeki temaşaya dikkatimi çektiği için Baha Zafer’e müteşekkirim.

43 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 16.

bu karakter çok belirgindir. İçinde zuhur ettiği dünyanın baskın izlerini taşısa da kendine ait yenilikleri de mevcuttur. Ancak bahse konu kılacağımız mesele yeniliklerinden ziyade, değişmeyen özellikleri üzerine olacak. Bu bağlamda yukarıda sorduğumuz teori kavramını, teorileştirme zorunluluğunun kökeninde yatan ontolojik ve epistemolojik gerekçeyi anlamak için irdelememiz gereken kavram ya da pratik *theôriadır*.

İster ontolojik zeminle ister epistemolojik kabullerle ilgili olsun, kavramlar boşlukta ortaya çıkmazlar. Yaşadıkları dillerde geçirdikleri semantik değişimler/dönüşümler, bahse konu dili konuşan insanların hayat algılarındaki, hakikat tasavvurlarındaki değişimlerin/dönüşümlerin izlerini de üzerlerinde taşır. Bu bağlamı da dikkate alarak, kavramların jeneolojisini yaptığımızda, hakikat tasavvurlarının izini sürebilmek mümkün hale gelir. Böyle bir çaba bizi ister istemez etimolojiye götürecektir. Ancak burada belirleyici olan, etimoloji ile kurduğumuz ilişki biçimidir. Kavramların eski ve çoğu defa artık kullanılmayan anlamlarının sadece dile getirilmesi veya onları yeni bir formda kullanma amacıyla bu anlamların cömertçe sahaya sürülmesi, bizi keyfilikten başka hiçbir yere götürmez. Önemli olan, bir sözcüğün erken anlamıyla sonraki anlamları arasındaki ilişkinin sözcüğün söz ettiği şeyin değişimlerine ulaştırıp ulaştıramayacağıdır.

Teori sözcüğü Grek dilindeki *theôrein* fiilinden gelir; bu fiile ait olan isim *theôriadır*.⁴⁴ “... *Theôrein* fiili, iki kök sözcüğün, *thean*ın ve *horaônun* bir araya gelmesinden türemiştir. *Thea*⁴⁵ bir şeyin kendisini izhar ettiği veçhe, bir şeyin kendisini sunduğu dış görünüştür. Eflatun mevcut olan şeyin ne olduğunu gösterdiği bu veçheye *eidos* adını verir. Bu veçheyi görmüş olmak, *eidenai*, bilmektir (wissen).”⁴⁶ Dolayısıyla ona göre “hakikat” bilgi formunda, bu görme eylemiyle varlık bulur.

Heidegger, *theôrein*deki ikinci kök sözcüğü olan *horaônun* ise “bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmek, ona yakından bakmak” anlamını taşıdığını belirtir. Böylece bundan şu anlam çıkar ki, *theôrein*, *thean horaondur*; yani mevcut olan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüşü (diğer bir deyişle *zuhuru*) dikkatlice temaşa etmek ve böyle bir görüş -görme- sayesinde ondan gözlerini alamamaktır. Varlığa dair olan bu temaşa hayatı, *bios theôretikos*, Grekler için özellikle *düşünme* olarak en saf biçimi içinde, en yüksek eylemdir. Bu sebeple Grekler’den modern Batı zihniyetine kadar *theôria* faaliyeti, derin düşünmenin yegâne ve mutlak yoludur. Çünkü bir tarafıyla soyut düşünebilme potansiyelini gerekli kılarken aynı zamanda tanrısal olanla ilişki kurabilme potansiyelini de temsil eder. *Theô-*

44 Peters, *Antik Yunan Felsefesi*, s. 374-375.

45 Heidegger, aynı yerde “theater/tiyatro”nun da bu kök anlamdan türediğini hatırlatır.

46 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 22-23.

ria yalnızca kendisine bağlanan fayda sebebiyle değil, bunun da ötesinde, kendinde insan varoluşunun tekâmül ettiği biçimdir. Zira “Theôria, mevcut olan her şeye ait olan dış görünüşlerle yani tanrıların halihazırlığını (gegenwart) ıslıl ıslıl parıldatmaları bakımından insanı parıldayışları içerisinde ilgilendiren o görünüşlerle saf bağıntıdır.”⁴⁷

Heidegger’e göre Grekler’in düşündüğü çift anlamlı ve her yönden yüksek ve yüce olan şekliyle teorisinin özü, bugün fizikte görelilik teorisinden, biyolojide evrim teorisinden, tarihte döngüsel teoriden, hukukta doğal hukuk teorisinden söz ettiğimizde, her zaman tanımlamaların içinde gömülüp gizlenmiş olarak varlığını sürdürür. “Bu sebeple, modern biçimde anlaşılan ‘teori’ içerisine erken *theôrianın* gölgesi hâlâ gizlice sızar. İlki ikincisinden hareketle yaşar ve bu, aslında sadece dışsal olarak tespit edilebilir tarihsel bağımlılık anlamında değildir. Burada vuku bulmakta olan şey, şimdi şu soruyu sorduğumuzda daha açık hale gelecektir: Erken *theôriadan* ayrı olarak, ‘Modern bilim real olanın teorisidir’ cümlesinde adı geçen *teori* nedir?”⁴⁸ Bu sorunun cevabı bizi Romalılar’a götürecektir.

Grekler’den sonra Romalılar, *theôreini contemplari* ile, *theôriayı contemplatio* ile çevirirler.⁴⁹ Fakat bu basit çeviri, *theôriadaki* Grek tarzını yolundan çıkararak, Romalı bir tını ekler. Zira *contemplari* şu mânaya gelir: Bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak (sabitlemek). Bu sebeple aynı kökten türeyen *templum*, Grekçe kökenini *theôreinin* kendisinden türediği şeyden bütünüyle farklı bir deneyimde bulan *temenosa* karşılık gelir; yani kesmek, bölmek. Kesilemez olan, *atmétondur*, *a-tomondur*, bugünkü kullanımda da hâlâ hayat bulan *atomdur*.⁵⁰ XX. yüzyıla kadar fen bilimlerinin varlığın en küçük yapı birimi olarak kabul ettikleri atomun, sosyal bilimlerde, özellikle siyaset biliminde ya da siyaset felsefesinde *bi-reye* yani *individuala* -in (not) + *dividus* (dividual), yani bölün(e)meyen-tekabül etmesi boşuna değildir.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında diyebiliriz ki doğal teolojinin logos vasıtasıyla “Tanrı/Tanrısal olan”ı keşfetmek, vecd ile onda sükûn bulmak için yöneldiği “doğa”, insana ancak belirli bir ilişki biçimiyle kendini açar: Theôria. Modern felsefe ve *felsefenin* bağrından kopan diğer disiplinler (ister fizik bilimler isterse tin bilimleri olsun farketmez) her ne kadar otantik *theôrianın* mahiyetinden ayrı pratikler uygulasalar da; XX. yüzyılın ortalarına kadar “teorileştirmek, teorik düşünmek, teori yapmak” vb. birçok ifadede Grek tınısını duymak mümkündür. Grekler’in kozmik dün-

47 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 23.

48 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 24-25.

49 Peters, *Antik Yunan Felsefesi*, s. 374-375.

50 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 25.

yayı temaşa için kullandıkları *theôria* ifadesi, canlı-cansız bütün doğayı sadece temaşa etmek anlamına gelmez: *to theion* ya da *ta theia oraô*, “Kutsal olanı (theion) görüyorum (oraô)”, “Kutsal şeyleri görüyorum” anlamına da gelir.⁵¹ İnsan(lık)ı kuşatan gerçekliğin içinde “kutsal” yani “tanrısal olan”ı temaşa etmeye çalışmak, ona ulaşmak en yüce ve değerli ameli ifade eder.⁵² Bu ameli sıradan insanlar yerine getiremez; ancak tanrısal olanı düşünebilecek yetkinlikteki insanlar bu tanrısal eylemi gerçekleştirebilir. Evrensel ve tarihsiz olan bu tanrı(sal), *theôria* faaliyetiyle keşfedilen tanrısal kanunların evrensel (tarih üstü) geçerliğinin de kaynağıdır.

“Varlık”ın özüne yönelen temaşa, evrendeki bütünlüğe, ahenge ve dengeye şahit olur. *Kozmos* olarak tarif edilen denge, bütün varlıklar için takip edilmesi gereken yolu, uyulması gereken kaideleri içkin olan evrensel düzeni/nizamı temsil eder. Bütün kevnıyatı olanca çeşitliliği içinde düzenli ve canlı bir varlık, “asıl olan tek varlık” olarak kabul eden Grek düşüncesi, mutluluğun yegâne yolu olarak bahsi geçen dengeyi ve düzeni gösterir. Çünkü kevnıyat, en küçük unsurundan en büyük parçasına kadar birbirine bağlı ve koordineli çalışan bir canlı/ruh/physikhe⁵³ gibi tasavvur edilir. Mükemmelliği temsil eden bu varlıkta her şeyin yeri ve görevi bellidir. Erdem ve mutluluk, her şeyin/herkesin *olması gerektiği yerde, olması gerektiği gibi olmasıyla* mümkün olur.⁵⁴ *Theôria* tanrısal olanı müşahedeyle, kimin/neynin nerede olması gerektiğini bulmamıza yardımcı olacak tek faaliyettir.

Doğaya dönecek olursak, Grekler için kutsal olan (theiôn) bizatihi kozmik varlığın ve düzenin kendisidir; yani kozmostur. Logos, bu tanrının düzenini keşfetmeye çalışırken, şahsi bir Tanrı ile ya da zât-ı zülcelâl olan Allah azze ve cellenin kudretinin tecellisiyle ilgilenmez. Antik Grek düşüncesinde böyle bir tanrı tasavvuru, yukarıda da değindiğimiz gibi yoktur. Dünyanın nizamıyla iç içe olan, en küçük canlıların en büyük varlıklarla kurdukları ilişkinin mütenasipliğini keşfeden, teoriyi *logosla* mantıkî (logical) olarak tatbik eden gözlemci, aslında kozmostaki (kendi içinde *dengeli/adil* ve *güzel* olan) nizamı yani tanrısal olanı keşfetmiş olur.⁵⁵ Kutsal ve mucizevi olan bu varoluş, insanî değildir; ama dünyevi olanın üstünde *aşkın* da değildir. Diğer bir deyişle insan(lar) bahse konu olan kutsallığı inşa/icat edemezler; en fazla yapabilecekleri -ki bunu da ancak insanların çok azı

51 Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, s. 18.

52 Aristoteles, *Metafizik*, s. 193.

53 Physikhe hakkında daha ayrıntılı bir çalışma için bk. Rohde, *Psykhē*.

54 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*.

55 Burada çağdaş güzellik algısının “kozmetik” nosyonuyla ilişkisinin köken olarak kozmostaki *denge* ve *ahenge* dayandığını hatırlatmalıyız. Güzellik algısının dahi kökeni olarak çok gerilere gittiği bir vasatta, *theôria* faaliyetini Grekler’e kadar geriye bağlamanın anlamlı olduğu ortaya çıkar sanırız.

olan filozoflar yapabilir- müşahade etmektir. Bu doğanın ahenkli yapısı yani kutsallığı, dünyevi olduğu için *içkin*, insanî olanın üstünde olduğu için de *aşkındır*. Varlığa içkin olan bir aşkınlıktır söz konusu olan. Cicero, Grekler'deki doğanın bizzat akıl sahibi olduğu kabulünü Stoacılar üzerinden *Tanrıların Doğası*'nda şöyle ifade eder: "Evren tanrıdır; her tarafa yayılan evren ruhu tanrıdır; bu ruhun zihinde ve akılda bulunan yönetici ilkesi tanrıdır; önceden belirlenmiş yazgı ve gelecekte olacakları yöneten kaçınılmazlık tanrıdır; sonra demin esir dediğim o ateş tanrıdır; ayrıca su, toprak, hava gibi doğadan yayılan ve doğada kalan şeyler tanrıdır; güneş, ay, yıldızlar ve her şeyi kucaklayan evrensel birlik tanrıdır."⁵⁶

Akıl sahibi olan doğa bizzat tanrıdır. Logosun tanrıya yaklaşması, doğaya içkin ahengi ve düzeni keşfetmesidir. Dediğimiz gibi, doğal olanın değişmezliği ve evrensel olması, tanrısal olmasından kaynaklanır. Varlığın kökeni ister tek madde (toprak, ateş, su veya hava) isterse dört unsurun bileşiminden oluşsun, doğadaki değişimin yönü, olabilecek bütün ihtimallerin toplamı olan "Tanrı"nın dediğinden farklı olamaz. Dolayısıyla tanrı(lar)ın logos vasıtasıyla incelenmesi olan *teoloji* ya da daha komplike ifadesiyle *metafizik* kozmos üstü değildir. *Theôrianın* işbu işlevleri Hıristiyanlık'la bazı değişimlere uğrasa da modern dünyaya kadar kendi asli güzergâhında akmaya devam eder. Hıristiyanlığın müdahalesi kutsî olan *logosu* bir insana hasrederek kutsallığı doğadan ayırıştırmasıdır. Kilisenin rahminde gelişen modern bilim, her ne kadar ileride bu kökene isyan edip ontolojik ve epistemolojik bağımsızlığını ilan edecek olsa da, bu güzergâhta ilerler. Teolojinin olduğu gibi modern bilimin de kendi araştırma nesnesi "doğa"dır. Ancak doğaya atfedilen anlam burada biraz kırılmaya uğrar. Daha doğrusu doğaya yüklenen anlam, hıristiyan metafiziğinin *logosu* insan olan Tanrı'ya atfetme kabulünü reddederek farklı bir güzergâha girer. Doğanın mutlak kuşatıcılığı ve kutsiliği, onu paranteze alan hıristiyan teolojinin terkiyle yeniden merkeze gelir. Ama bu sefer o, artık seküler bir kutsiyetten bahisle ancak gündem olabilecektir. Ve doğa, "salt doğa" bilimin nesnesi olduğu gibi konusu da olur.⁵⁷

Real olan şeyler bilimin konusu olan şeylerdir. Heidegger'in ifadesiyle tanımlayacak olursak "Bilim real olanın teorisidir." Real olan bir ardışıklığın sonucu var olan şeydir. Ardışıklık, doğada var olan bütün *hayat* faaliyetini temsil eder. Aristo'nun tanrıyı buradaki ardışıklığın ilk sebebi olarak yerleştirerek, *kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici* olarak konumlandır-

56 Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 63-64 [I, 39-40].

57 Ancak tekrar doğaya yönelik olarak gerçekleşen bu dönüş, tanrısal olanı da tekrar doğaya atfeden yaklaşımları da doğuracaktır. Özellikle romantik eleştiri ve sonrasında zuhur edecek olan panteist yaklaşım ilgi çekicidir (Beiser, *Aklın Kaderi*, s. 72-191; Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s. 378-385).

ması bundandır. Her ne kadar Hristiyan gelenek doğal teoloji ile tanrının inayetini kavramaya çalışsa da salt varlık olarak doğa, modern dönemde Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*ini dışlayacak ve varlığı ardışıklıklar şeklinde tanımlanarak yeniden kurulacaktır. Yeni kurulan dünyayı okumanın dili *philosophia* değil, *matematik* olacaktır. Matematik doğaya içkin olan bu ardışıklıkların denklemsel ifadelere gelmesinde işe yarar. “Matematik ... niceliksel sonuçlar saptama amacıyla sayılarla işlemler yapma anlamında bir hesap etme değildir; aksine/belki matematik, her yerde denklemler aracılığı ile bütün düzen bağıntılarının harmoniye sokulmasını kendi beklentisinin hedefi olarak kuran ve dolayısıyla salt mümkün her düzenlemeyi önceden temel bir denklemle ‘hesaplayan’ bir hesap etmedir.”⁵⁸

Sadece doğa bilimleri matematiğin diliyle konuşmaz. Neredeyse onlar kadar sosyal bilimler de -ve tabii siyaset bilimi/teorisi de- matematiğin dilini kullanır. Bu geçişin altında yatan sebep şudur: Therianın nesnesi doğadan topluma geçer. Therianın araştırma nesnesi modern öncesi dönemde doğa iken, modern dönemle beraber doğaya bakarak inşa edilen siyasal olan artık temel araştırma nesnesi olmaktadır. Fakat bu geçiş hiçbir zaman doğayı dışlayarak gerçekleşmez; *contemplatio*ya uygun şekilde matematiğin dili kullanılarak doğaya bakıp insan ve toplumsallığı problematize edilir. Thomas Hobbes, modern siyaset felsefesinin kurucu metinlerinden olan kitabı *Leviathan*’da, akletmeyi hesap etme olarak tanımlarken tam da bunu yapar: “Bir insan *akıl yürüttüğünde* bütün yaptığı, parçaların *toplanmasından* oluşan bir toplam veya bir toplamın bir başka toplamdan *ıkarılmasından* oluşan bir bakiye düşünmektir; bu, sözcüklerle yapılyorsa, bütün parçaların adlarının diğer parçanın adıyla ilişkisinin düşünülmesidir. ... zet olarak, *toplama* ve *ıkarma* için hangi konuda olursa olsun bir yer varsa, akıl için de vardır; bunların olmadığı yerde, akıl için yapacak bir şey yoktur. ... Akıl, *düşünme* yeteneği yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış genel adların *hesaplanmasından* yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir ...”⁵⁹ Yani politik varoluşun aktörü olan birey, matematiksel rasyonalliteyle hareket eder. İnsan toplumsallığını anlama çabası olan siyaset felsefesinin “theria”sında nesne yine “doğa” olmakta, hukuk doğa temelli (*doğal Hukuk*) inşa edilmekte; insanların devlet öncesi durumları “doğa durumu” (state of nature) olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰

58 Heidegger, *Bilim zerine İki Ders*, s. 30.

59 Hobbes, *Leviathan*, s.42-43.

60 Hobbes, *Leviathan*; Locke, *Yönetim zerine İkinci İnceleme*; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*.

Diğer taraftan antik Grekler'deki doğa tasarımı, modern dünya görüşünde de varlığını derinden sürdürmektedir. Örneğin XX. yüzyılın en önemli problemlerinden olan “zaman” hakkında konuşan Werner Heisenberg'e göre, ardışıklık bağlamında *nedensel-olana ilişkin sorun, zamanı ölçmeye ilişkin tamamen matematiksel bir sorundur*.⁶¹ Modern bilim doğadaki matematiksel düzenin harmonisini, birbirine bağlı denklemler aracılığı ile ifşa ederek theôria faaliyetini gerçekleştirir. Bu bağlamda Hobbes siyaset felsefesinin disiplinler nesnesi olan “insan”ı en küçük yapıtaşından, en kısa davranış kalıbından en büyük total yapısı olan “toplum”a ve *devlete* kadar matematiksel bir bütünlükle birbirine bağlar.⁶² Doğanın modern siyaset felsefesindeki belirleyici konumu, aslında Grekler'den tevarüs edilmiş bir düşünsel ve varoluşsal mirastır. Ancak doğa üzerinden inşa edilen evrensellik, insanî olanı ve bağlamsal olanı yok saymakta, teorik düzlemde inşa edilen sistem(ler) hep bu pratik eksiklikle malul olmaktadır.

Batı geleneği içerisinde *contemplatio*ya dönüşen bu yaklaşımı eleştiren düşünürler de söz konusudur. Modern uygarlığın teknik marifetiyle yarattığı vahşetin sıradanlaştığı iki dünya savaşı tecrübesi, siyasal olanın vurgulanmasında insanî olanın göz ardı edildiği eleştirilerini gündeme getirir. Bu eleştiriler *contemplatio*ya -diğer bir deyişle theôrianın moderniteyle beraber aldığı şekle- yöneliktir. Hannah Arendt XX. yüzyılın ikinci yarısında dile getirdiği eleştirilerde, siyasal düşüncenin siyasal eylemi (*vita activa*-yı) yani kamusal diyalogu/pratiği, işi ve emeği görmezden geldiğini dile getirir. *Vita contemplativa* (temaşa) *vita activa*ya bir anlamıyla da praxise hâkim olduğu için, insanî olan siyasal olanın periferisine itilmiştir.⁶³ Ona göre insan tekniğin kurbanı olurken, *vita activa* modern siyaset felsefesinde *vita contemplativa*ya teslim edilmektedir. Bu ise insanı tekniğin ve onun kendisinden neşet ettiği insandan bağımsız düşünmenin cenderesine sokmuştur. Arendt gibi modern siyaset felsefesinin sınırlarına eleştiri getiren Leo Strauss, siyaset felsefesinin köken olarak hep Atinalı olduğunu⁶⁴ dile getirdikten sonra, insanların kalplerini hiçbir zaman Kudüs'teki kadar dolduramadığını ifade eder. Politik rejim meselesiyle (politeia) ilişkili olarak modern siyaset felsefesinin sınırlarına dikkat çeken Strauss ilahi “yasa”nın politik rejimden daha derin ve kapsayıcı olduğu savını ileri sürer.⁶⁵ Ancak yerleşik siyaset felsefesine yönelik bu eleştiriler, siyaset

61 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 20.

62 Hobbes, *Leviathan*.

63 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35-55 & s. 406-419.

64 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 32

65 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 65-67. Arendt gibi aslen Almanya yahudilerinden olan Leo Strauss'un yaklaşımının siyonist motivasyonu olduğunu da eklememiz gerekiyor. Zira *Politika Felsefesi Nedir?* başlıklı metnin girişinde söyledikleri, “[ilahi] yasa-politik rejim mukayesesi bağlamında kritiktir. Adalet ve adil şehir özlemi

felsefesinin/teorisinin ana akım denebilecek merkezine taşınmadığı için belirleyici olamamıştır.

Özetle, theologia theôriayı içkin Grekler'den miras aldığı doğal teolojinin karakteristik özellikleri sebebiyle doğadaki nedenselliğin keşfinde görev alırken, imanın teslimiyet noktasıyla ilgilenmez. Modern dönemde doğadaki bu nedensellik arayışı seküler bir zeminde toplumsal varoluşu incelerken “siyaset teorisi” olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan müslümanların toplumsal varoluşu kurarken ya da onu incelerken başvurdukları anlama çabası, bütün yukarıda bahse konu kıldığımız gibi theôria tarzında icra edilmez. Onun yerine, müslümanların politik olana dair kavrayışlarının *usulü* merkeze alarak anlaşılmasını, bir öneri olarak sunmaktayız.

İslam Siyaset Düşüncesinin Onto-Epistemik İmkânı: Usul

İslam düşüncesinde varlığın üzerinde tefekkür etme, doğal teolojinin güzergâhına benzer bir yolda vuku bulabilmektedir. Ancak teolojiden farklı olarak, tabiata dönük tefekkür ve *nazar* kalp gözüyle olmakta, Allah Teâlâ'nın varlığı ve kudreti tefekkür edilirken her daim her yerde hazır ve nazır olması, her şeye müdahale etme kudretini yedinde bulundurması hiçbir zaman yadsınmamaktadır. Varlık üzerine tefekkür edilirken müslüman felsefecilerin theôria faaliyetine referans vererek onun yerine *nazar* kavramını kullanması, sureta bir benzerlik ürünüdür. Soyut olan hakkında fikir beyan etme, soyut olarak tutarlı düşünceler üretme fiiline *nazariye* denmesi, theôrianın olduğu gibi alındığı anlamına gelmemelidir. Zira yukarıda da bahsettiğimiz gibi, theôria varlığa Grek tarzında yaklaşmanın, Grekçe varlığı değerlendirmenin ifadesidir. İslam siyaset düşüncesi de bu bağlamda okunabilir; bu sebeple *usul* ilmini ve onu referans alan bilgi üretim süreçlerini İslam siyaset düşüncesinin kurucu ameliyesi olarak okumayı önerebiliriz.

bağlamında söylediği ‘Herhangi bir insan için söz konusu en iyi ihtimalle, peygamberlerimizin uzgürüsünün silik bir kopyası veya zayıf bir taklidinden fazla olmayan bir şeyi size lafzî olarak nakledemeyeceğimi gayet iyi biliyorum’ (s. 31) ifadelerinin mütercim tarafından anlaşılamaması söz konusu olmuştur. Seküler bir zihinle Strauss’u okuyan ve tercüme çalışan mütercim, önce burada bir dil sürçmesi olduğunu var saymış; fakat metnin farklı versiyonlarında da bu ifadelerin bir yerde atlanıp başka bir metinde de ısrarla konulduğunu görünce “vardır bir hikmeti” diyerek tercümeye eklemiştir (Hünler, *Politika Felsefesi Nedir?* [2000, 31-32] tercüme metni, dipnot 2). Oysa mesele Strauss’un siyonist motivasyonu ve yahudi biricikliği ile ilgili kabullerindedir. Zira *Politika Felsefesi Nedir?* başlıklı metni, Kudüs’te İbrâni Üniversitesi’nde Aralık 1954-Ocak 1955’te verdiği Judah L. Magnes derslerinin gözden geçirilmiş versiyonudur. Esoterik bir yanını sürekli vurgulayan Strauss’un İsrâilî geleneğe (İbrâhîmî değil) vurgusu, her ne kadar Atina’ya karşı Kudüs’ü öne çıkarsa da günün sonunda Judeo-Christo varoluşun tahkimine yarar; Mekke’nin bu vurguda tabii ki yeri yoktur.

İslam siyaset düşüncesi, politik olanı ilgilendiren disiplinleri dikkate aldığımızda genel olarak fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe literatürü üzerinden değerlendirilir.⁶⁶ Ancak ontolojik kabullerin vuzuha kavuşturulması, hukukun nomotetik vaz'ları, kamusal düzenin inşası, hukuk yaratım süreci ve yaptırımların uygulanması bağlamında tasavvuf ve felsefe literatürünün genel geçer bağlayıcılığı olmadığı için fıkıh ve kelam disiplinlerinin merkeziliği önem taşır. Ayrıca siyasetname geleneğini, siyasetle ilgili fıkıh ve kelam dışında var olan bir literatür olmasına rağmen nomotetik olmadığı ve tavsiyelerle sınırlı olduğu için, kurucu bir epistemolojik kaynak olmaktan ziyade destekleyici ikincil literatür saymak daha makul gözükmemektedir. Bu minvalde, fıkıh ve kelam geleneğinde Grek düşüncesinin theôria ameliyesinden farklı olarak İslam siyaset düşüncesinin kurucu çabası olarak *usulün* öne çıktığını söyleyebiliriz. Peki nedir usul?

Usulün kökeni olan *asl* kavramı “her şeyin üstüne bina edildiği kök, dip” anlamında kullanılır.⁶⁷ Usul, epistemik kaynağını vahiyden alır. Vahyi idrak ve tatbik temel gayesi olduğu için insanî olanı hiçbir zaman dışlamaz. Vahyin hakkında açık hüküm belirttiği ilkeleri referans alarak, insanî olanın ilişkiselliğini ve bağlamsallığını (yani tarihsel, semantik, metinsel, tematik, geleneksel vb. bağlamları) vahyin anlaşılması ve uygulanması (pratigi) için elzem görür. Sıklıkla ağaç metaforu ile kullanılan bu kavram, fıkıh disiplinin iki boyutunun da bu metaforla üretildiğini bildirir: Burada *asil* (öz) kökü, *fer'* (ayrıntı) ise dalları temsil eder. Yani *usul* fıkıh ağacının kökleri, *fürû* ise dalları mesabesinde konumlandırılarak, “fıkıh”ın bütünsel varlığı tanımlanır. Diğer ilimlerin kendisine istinat ettiği paradigmatik merkez olan *usul*, İslam düşüncesi bağlamında, bütün müslümanların hayatını üzerine inşa ettikleri iki temel esasa yani iki temel usule (*asleyn*) dayanır: Usûlü'd-din ve usûl-i fıkıh. Hatta daha da genelleştirerek bu ayrımı teke yani usûl-i fıkıha ya da usûlü'd-dine bağlayanlar da söz konusu olabilmektedir. İmam Ebû Hanîfe'nin *fıkıh* kavramı için “kişinin amelî olarak lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi” tanımı,⁶⁸ itikat esaslarını bir araya getirdiği metne isim olarak *fıkıh-ı ekber* kavramsallaştırmasını kullanması hep bu minvalde değerlendirilmelidir. Ya da tam tersine usûl-i fıkıhı usûlü'd-dine (kelam) bağlayan görüşlerin varlığını da bu bağlamda okumak mümkündür.⁶⁹ İman, amel ve ahlak üçlemesinin kelam, fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinde temsil edilmesi, birbiriyle ilişkili ve birbirine içkin olan bu alanların meşru bilgi üretiminin *usule* bağlı olması bu sebeptedir.⁷⁰ Amelî

66 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 32-40.

67 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 85.

68 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 39.

69 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 119.

70 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 95.

ahkâmın vahyin ayrıntılı delillerinden elde edilmesine *fıkıh*, hüküm ifade etmesi bağlamıyla delillerin ahvalıyla ilgili icmalî bilgi sağlayan ilme *usûl-i fıkıh*, amelî hükümlerin delillerinden itikadi hükümlerin bilinmesini sağlayan ilme de *kelam* (usûlû'd-din) adı verilir.⁷¹

İslam epistemolojisinde usul; (i) usul ilminin medlullerini bilmek; (ii) bahsi geçen medlullere hangi delillerden hangi istidlallerle ulaşıldığını bilmek ve (iii) ilk iki pratik sonuçlardan kalkarak geçmişi anlamlandırmak ve geleceği meşru sınırlar dahilinde inşa etmek için tedris edilir. Diğer bir deyişle usul, birbiriyile çatışan/çelişen görüşleri ortak bir zemin ve anlayış sürecinde buluşturma çabası olduğu gibi İslamî epistemik faaliyetin biricik yöntemidir de.⁷² Politik olanın farklı tezahürlerini, farklı iktidar biçimlerinin meşruiyetleri, aynı zaman diliminde farklı yerlerdeki uygulamaları ya da aynı coğrafyada farklı zamanlardaki farklı uygulamaları vb. merkezi olarak kendi kaidelerine istinat ederek inşa eden ilim usul ilmidir.

İslam'ın bütün İslamî ilimlere temel teşkil edecek şekilde “anlam” ve “yorum” metodolojisi noktasında geliştirdiği yegâne ilim usûl-i fıkıhtır. Müslümanların epistemik ihtiyacına binaen doğan bu ilmin kavram, kural ve sistemlerinin genişlemesinde de ihtiyaçlar etkili olmuştur. Düşünsel krizler, usul ilminin açılımlarını geliştirmiş ve yeni arayışların aracılığıyla usule yeni veçheler kazandırmıştır.

Usûl-i fıkıh, naklî veçhesi de olan akli bir ilim olduğu için naklin ve aklın en rafine birleşimini oluşturur. Şeriatın reddedeceği türen saf metafizik gibi salt akli bir çaba olmamasının yanında aklın sadece tutarlı bir anlatı kurmak için kullanıldığı soğuk bir mekanik yapı da değildir. Külli olanı inşa ettiği için, cüz'iyâtı ve ayrıntılarının hepsini olduğu gibi bahis konusu yapmaz; genel kaideleri inşa ederek yapının iskeletini kurar. Yani İslam düşüncesinin tümellerini oluşturur. Dolayısıyla denebilir ki theôria faaliyeti dışında da tümellere ulaşılabilmenin yolu vardır: Usul ilmi. Ancak şu farkla, theôrianın tümelleri evrensel ve mutlak bir varoluşu imlerken -örneğin bk. A. Thomas'ın doğa kanunları ve Tanrı'nın bu kanunlar karşısındaki konumu- usul merkezli üretilen tümeller, hakkında açık nas bulunmadığı sürece mutlak olarak kodlanmamaktadır. Zaten tümellere varmanın yegâne yolu olarak theôriayı kabul etmenin Batı merkezci bir yaklaşım olduğunu yukarıda hatırlatmıştık; yukarıdakiler ışığında diyebiliriz ki politik olana dair tümelleri ya da tümellerle düşünmeyi usul ilmi yadsınamakta; bilakis İslam siyaset düşüncesinde bu tümellere usul vasıtasıyla varıldığı iddia edilebilmektedir. Çünkü İslam düşüncesinde doğanın kendisini araştırma nesnesi haline getirmekte bir beis görülmemekte;

71 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 55.

72 Duman, *Usûl Yazıları*, 93-95.

fakat doğanın tümünden bağımsız ve kendi kendine yeter kapalı devre bir yapıya sahip olduğu kabulü reddedilmektedir. Usul ilmi mevzubahis kabulleriyle varlığa dair tümelleri kurar; ancak bu kurulum bir anda gerçekleşmez; kümülatif ve retrospektif bir değerlendirmeye/sistemleştirmeye bir süreç içinde oluşur. Usulün kendisi gibi bahse konu tümellerin bazıları ya da yorumları da değişime açıktır. Postmodern döneme kadar theôria faaliyetinin hasılası olan bilgi ise değişimi değil mutlaklığı ima eder. Usulün tarihsel süreç içerisindeki oluşumu ve dönüşümü, dolayısıyla şimdi ya da gelecekte makul delillerle veya argümanlarla onun değişebilir bir yapıyı da haiz olduğunu gösterir.⁷³ Bu paradigmatic merkezin tarihsel olarak kümülatif bir şekilde kurulması, yine tarihsel olarak müslümanların kendi tecrübeleri ışığında -çok hızlı olmasa da- dönüştüğünü kabul etmektir. Fakat bu dönüşüm, “bilimsel devrim”de olduğu gibi paradigmatic bir devrim şeklinde olmamaktadır. Yöntem-içerik ilişkisinde de karşılıklı etkileşime açık olmakla birlikte değişimlerin *long duree* süreçler olduğu ileri sürülebilir. Tekrarlayacak olursak bu değişim *paradigmatic devrim* diyebileceğimiz kadar radikal bir mahiyette olmaz. Yapısı gereği olamaz da; zira nakli kaynaklar muhkem olarak sabitelerini oluşturduğu için paradigma içi bir değişim/dönüşümüne izin verir. Şemseddin Şehrezûrî, fıkhnın “şehirlerin siyaset ilmi” olduğu için, bütünüyle olmasa da teferruatı itibarıyla örften örfeye ya da ümmetten ümmete değişmekte olduğunu söyler. Bu bağlamda fıkhn usulünün de böyle olduğunu dile getirir.⁷⁴

Diğer taraftan usul-i fıkhnın temel disiplin olması, onu diğer İslamî ilimlerden bağımsız kılmaz; bilakis onu, neredeyse bütün ilimlerin pratikte bir arada kullanıldığı “meta-İslamî ilim” haline getirir. Son dönem Osmanlı ulemasından Ahmed Cevdet Paşa’nın deyişiyle “İlm-i usulü’l-fıkhn ulûm-ı şer’iyyenin müntehası olmakla fûrû-i fıkhn ve usul-i hadis ve ilm-i kelâm gibi ulûm-ı âliyeden sonra taallüm olunur. Meânî ve beyan gibi fûnûn-ı Arabiyye ise ânın mukaddemât ve mebâdisi hükmündedir. Binaenaleyh ilmü usulü’l-fıkhn yestemiddü min külli fen denmiştir.”⁷⁵

İslam siyaset düşüncesinin kurucu metinlerinden olan Mâverdi’nin *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*’si ile *Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn* adlı eserleri, İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-şer’iyye*’si, İmam Cüveynî’nin *el-Gıyâsü’l-ümem fi’l-iltiyâsi’z-zulem*’i, Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ı, Bedreddin İbn Cemâa’nın *Tahrîrül-ahkâm fi tedbiri ehli İslâm*’ı vb. eserleri usul merkezli olarak değerlendirildiğinde kastımız daha iyi anlaşılacaktır.

73 Dönmez, *Fıkhn Usulü İncelemeleri*, s. 172-176.

74 Köksal, *Fıkhn Usulünün Mahiyeti*, s. 90.

75 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, s. 225.

Bahsi geçen eserlerin hemen hepsi usûl-i fıkha ve usûlû'd-dine dair meseleleri izah ederken *siyasal olanın* alanını inşa ederler.⁷⁶ Söz gelimi bir taraftan “imamet” bahislerinde bir yöneticinin nasıl olması gerektiğinin itikadî gerekçeleri kelamın diliyle ifade edilir ve usûlû'd-dinin umdeleri sıralanırken, yönetime gelme prosedürleri, otoritesinin meşruiyet sınırları, yapacağı atamaların nasıl olması gerektiği, savaş ve barışa nasıl karar vereceği vb. meseleler fıkhnın pratik hayatı düzenleyen kavram setiyle izah edilir.

İmam Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si İslam siyaset düşüncesinin sistematik hatta kanonik ilk metinlerindendir. Bu metin imamet ve hilafetin zorunluluğunu tartışması bağlamıyla kelâmî bahisleri hâvi iken aynı zamanda siyasî otoritenin cari kılınması bağlamında yöneticilerin seçimi, tayini, zekât toplama kurumunun işlerliği, hac ibadetinin koordine edilmesi, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ibadetinin icrası yani hisbe teşkilatı, medenî hukukun inşası ve icrası, hadler ve onların uygulanması vb. konularda da fikhî bahisleri içerir. Hilafet kurumunun zorunluluğunu kelam bağlamıyla dile getirmekte, halifeye bağlı olan farklı beldelerdeki müslüman emirlerin (sultan ya da yöneticiler) hilafetle nasıl bir ilişki kurması gerektiğini ise fıkıhla izah etmektedir. Benzer şekilde Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-î'tikâd*'da ahlak ve siyasetle ilgili yoğun bahislerin hepsini fikhîyate bağlaması, aynı güzergâhta olmaktadır.⁷⁷

İbn Teymiyye ise *es-Siyâsetü's-şer'iyye* metninde, diğer klasik siyaset metnlerinin yaptığından farklı olarak hilafet meselesinden başlayıp siyasal olanın nasıl inşa edileceğini tartışmaz. Aksine hilafet meselesini ya da klasik hilafet teorisini gündem etmeden doğrudan gündelik hayatın kurulmasında siyasetin rolüne yoğunlaşır. Bunu yaparken temel kaygısı İslam şeriatının cari kılınp adaletin ikame edilme talebi/hassasiyetidir. Ancak bu yaklaşımı, Köse'nin de dediği gibi modern dönemde yanlış anlaşılmakta ve fiilî yöneticileri (de facto iktidarda olanları) meşrulaştırdığı ileri sürülmektedir.⁷⁸ Oysa İbn Teymiyye bunu yaparak hilafeti göz ardı etmemiş, tarihsel bağlamda Moğol istilasıyla boğuşan İslam ümmetinin pratik ihtiyaçlarını dikkate alarak meşru yönetimin sınırlarını ve varoluş gerekçelerini sıralamıştır. Anjum bu durumu siyasetin fıkhnın tasallutundan kurtulması⁷⁹ olarak okusa da aslında bu fıkhnın pratik merkezli yaklaşımından başka bir şey

76 İslam siyaset düşüncesinde siyasal olanın ne olduğuna dair son dönemde yapılmış verimli ve derinlikli bir tartışma için bk. Okumuş, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?” Ancak burada Okumuş, yetkin bir şekilde *politeia* kavramı üzerinden rejim/politik form bağlamıyla siyasal olanın izini ararken siyasî rejim tarzını metafizik bir konuma oturtarak “ilke”, “gaye” meselesini formalist bir sınıra indirgediğini maalesef gözden kaçırmaktadır.

77 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-î'tikâd*, s. 127.

78 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 9.

79 Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkah*, s. 323-324.

değildir.⁸⁰ Yoksa bir mesele olarak hilafetin varlığının gereği, halifenin şartları, halifenin yetkileri vb. tartışmalarda İbn Teymiyye'nin ana akım Ehl-i sünnet'in görüşlerini paylaşması mukadderdir. Onun Ehl-i sünnet'ten ayrışması, otorite ile ilgili değil Allah Teâlâ'nın sıfatları vb. saf kelamî tartışmaları içeren noktalarla sınırlıdır.

Her biri literatürde kanonik değere sahip olan bu metinlerden en dikkat çekeni İmam Cüveynî'nin *el-Gıyâsü'l-ümem fî İltiyâsi'z-zulem*'idir. Mâverdi'nin, İbn Teymiyye'nin veya Bedreddin İbn Cemâa'nın yazdığı gibi fıkıh merkezli bir perspektifle eserini inşa eden Cüveynî, diğer fakihlerden farklı olarak usûl-i fikhin kavramsal setini siyasal olanın inşasında sistemleştirmesiyle ayrılmaktadır.⁸¹ Çünkü bu metinde Cüveynî gündelik hayatın kurulumunda siyasal olanın ayırımını, zamanı ve mekânı yani bağlamı dikkate alan usûl-i fikhin kat'ıyyât-zanniyyât ayırımı vesilesiyle politik olanın sabit karakteriyle (kati olanları) tarihsel/sosyal bağlama göre değişenlerini (zannî olanları) tanımlayarak İslam siyaset düşüncesini sistematikleştirmektedir. Bunu yaparken siyaset üzerine yazan müelliflere (özellikle Mâverdi'ye) metodolojik eleştiriler getirip kendi sistematığının farkını ortaya koymaktadır.⁸²

İslam siyaset düşüncesinin kurucu metinlerini dikkate aldığımızda, George Makdisi'nin isabetle işaret ettiği gibi, müslüman toplumların/devletlerin teokrasi değil *nomokrasi*yle (hukukun üstünlüğüne dayanan yönetim biçimi) yönetildiği için, İslam toplumlarının meşruiyet kaynağının, farkında olunsun ya da olunmasın, fıkıh usulü merkezli olduğu aşikâr olur.⁸³ Meşru bir yöneticinin ve onun görevlendirdiği resmî yönetici elitlerin şahsî sorumluluklarıyla toplumsal formasyonları idare etmesi, “adalet” nosyonunu merkeze alarak pratik toplumsal düzenlemelerde/çözümlerde

80 Anjum, İbn Teymiyye'yi değerlendirirken fakih yönünü ıskalayıp onu fakihlere karşı bir pozisyonda değerlendirmektedir. Fukahanın *âlim* olması sebebiyle “avam-havas” ayırımına yaptığı vurgu ile bazı sufilerin keşfi ve vehbî bilgiyi sıradan (avam) insanların anlayamayacağı bir seçilmişlikle açıklamasını karıştırmaktadır (Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkıh*, s. 317-319). *Fıtrat* kavramı üzerinden hem bilkuve hem de bilfiil olarak bütün insanların aynı kavrayış seviyelerine sahip olduğunu ileri sürüp, “üm-metin batıl üzerinde ittifak etmeyeceğini” haber veren hadis-i şerife atıfla “cemaat”e referans vererek bunu yapmaktadır. Oysa Anjum'un da kabul ettiği gibi avam-havas farketmesizin herkesin bilgisine ulaşabileceği şey “Allah hakkındaki bilgi ... Allah'ın varoluşu ve ihsanı hakkındaki bilginin avamdan kimselere de açık oluşu”dur (2021, 318). Ancak Anjum bu bilme ameliyesini genele teşmil ederek ulemanın konumunu sıradanlaştırdığını ıskalamaktadır. Aksi durumda *âlim* kavramının niçin tebci edildiği, Resûlullah'ın övdüğü “dinde fakih olma” seviyesinin sıradan kavrayıştan ne farkı olduğu, bu farkın ne ifade ettiği açıklığa kavuşamayacaktır.

81 Kavak, “‘Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın’ Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi”, s. 28.

82 Kavak, “‘Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın’ Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi”, s. 30-31.

83 Makdisi, “Hanbalite İslam”.

bulunması fıkıh usulünün sağladığı sistemik kavramsal araçlarla mümkün olmaktadır. Siyâset-i şer'îyye, istihsan, ıstıslah vb. kavramsal araçlar ve pratikleri, nihayetinde kamu otoritesinin dine müdahalesini engellerken,⁸⁴ salt hukukî bir pratik zeminde kalmayıp onu aşmakta, İslam toplumlarının hususiyetlerini muhafaza etmektedir.⁸⁵ Şeriatın muhkemlerini muhafaza ederken, aynı zamanda insanî ilişkiselliği ve bağlamsallığı da kendi bünyesinde barındırır. Toplumdan topluma, coğrafyadan coğrafyaya ya da aynı toplum ve coğrafyada farklı tarihsel zamanlarda farklı pratiklere izin verme kapasitesi burada yatmaktadır.

Theôria faaliyeti, *contemplatio*ya dönüşmesi sonrasında, tanımladığı disiplinler sınırlar vesilesiyle insan davranışlarını disiplinler kategorilere ayırıştırıp birbirinden koparır. Oysa İslam düşüncesinde ahlak ve âdâb kitapları bile politik olan hakkında konuşmaktadır. İslam siyaset düşüncesi *contempliare* ya da *teorik* bir ayrışmayı meşru görmemektedir. Amelî alan doğrudan politik olana tekabül ettiğinden siyaset düşüncesi *theoiran*ın vazettiği gibi bir tarihsizlikten ya da insanî pratiklerden bağımsız, soyut bir düşünme alanı olarak kalmamaktadır; aynı zamanda evrensel mutlaklıklara da hapsolmemektedir. Çünkü modern dönemde theôria ile tanımlanan ve müstakilleşen disiplinler alanların özsel bağımsızlıkları ve evrensellik iddiaları, müslüman düşüncesinde makul karşılanmamaktadır. Fakat bu usul ilminin tümelleri ve genel açıklama modellerinin olmadığı anlamına da gelmez. Usul ilmi aracılığı ile inşa edilen tümeller, toplumsal varoluşa ait *sistemler* ya da *sistematik yapılar* inşa eder. Ancak bu yapılar hiçbir zaman mutlak olarak kabul edilmezler. Zaten usul bağlamıyla üretilen bilginin son kertede bir içtihat olduğu herkesçe bilindiğinden böyle bir iddia ya da beklenti söz konusu olmaz. Hatta bu noktada bazı müslüman âlimlerin sistematik açıklama biçimlerinin, söz gelimi İbn Haldun'un "umran ilmi" tanımlamasının *teorik* bir çerçeve olmadığını belirtmeliyiz. Zira İbn Haldun, diğer bütün ulema gibi bütün açıklamalarına "Allahü a'lem" kaydı koymakta ve sistematiğini inşa ettiği açıklamaların son tahlilde mutlak olmadığını ima etmektedir.⁸⁶ Sistematiikleştirmede, İbn Haldun sabit, evrensel ve Tanrı'nın müdahalesinden uzak -yani O'nun kendisini de bağlayan- mutlak bir açıklama peşinde değildir. Oysa *theoiran*ın Ortaçağ'dan erken modern döneme geçişindeki güzergâhta nasıl bir evrensellik ve mutlaklık içerdiğini Thomas Aquinas üzerinden yukarıda dile getirmiştik. Ona göre "doğa yasaları"nı Tanrı yaratmıştır, ancak bu yasalar Tanrı'yı da bağlar; yani Tanrı da bu yasaları aş(a)maz, zira kendisi bu yasaları yaratırken böyle olmasını dilemiştir. Oysa İbn

84 Apaydın, "Klasik Fıkıh usûlü", s. 21.

85 Siyasetin fıkıhla olan ilişkisini Osmanlı siyâset-i şer'îyye tecrübesi üzerinden değerlendiren esaslı bir çaba için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*.

86 İbn Haldun, *Mukaddime*.

Haldun vb. müslüman ulemanın sistemleştirdikleri modeller, nihayetinde mutlaklıktan uzak ve her daim zât-ı zülcelâlin müdahalesine açık olmakla doğa yasalarından ayrışır. Buna karşın *theôria* amelîyesi evrensel mutlaklığı keşfetme iddiası üzerine inşa edilmektedir.⁸⁷

87 Müslümanların tabiata yönelik araştırması ve ondan ibret alarak, tabiattaki kevnî âyetler üzerinde tefekkür etmesi, form olarak doğal teoloji ile çok benzer olsa da burada ontolojik ve epistemolojik farklar mevcuttur. Grekler'in kâinata kutsiyet atfetmelerine yukarıda değinmiştik; fakat hristiyanların tabiatla kurdukları bilgi ilişkisi de müslümanlarınkinden farklıdır. Hristiyan teolojisinin Tanrı-insan arasında bir geçişlilik kabul etmesi, hâdis olması bağlamında insana tanrının oğlu demeleri sadece ontolojik zeminde kalmamakta, epistemolojik olarak hâdis olan tabiatta tanrısal evrenselliğe imkân tanımaktadır. Bu yaklaşım Hz. İsa'nın sadece insan olduğuna inanan Ariuşçular, radikal reformistler vb. küçük gruplar dışında başta Katolikler olmak üzere teslisi merkeze alanlar tarafından kabul görmektedir. İslam'da ise kâinat Allah Teâlâ'nın varlığının, kudretinin, ilminin bir ispatı olarak okunmakta ve her daim O'nun müdahalesine açık kabul edilmektedir. Allah Teâlâ'nın kainattaki her yarattığı şeye bir *kader/yol* takdir etmesi, kâinatı düzen içinde ve ahenkle yaratması yani sünnetullah ve âdetullah kavramlarının kapsamı *theorianın* ifade ettiği kesinlik ve mutlaklıkta değildir. *Düzen* ve *kanun* kavramlarının birbirleri yerine -en azından burada- kullanılabilecek geçişlilikte olmadığını düşünüyorum. Doğa bilimlerinin faaliyet alanlarıyla orada icra edilen bilimsel pratik (geç modern döneme kadar) nihâ kertede mutlak *kanunları* keşfetme niyetindedir. Müslümanların ilgilendiği *düzende* ise bu mutlaklık söz konusu değildir; daha doğrusu düzenin bütün davranış ihtimallerini kapsayacak bir mutlak açıklama iddiası yoktur. Diğer taraftan sünnetullah veya âdetullah kavramsallaştırmasında hiç kimse sünnetullah veya âdetullahın sınırlarını keşfetme veya tayin etme iddiasında bulunamaz. Bazı noktalarda kanun ile sünnetullah/âdetullah arasında benzerlik varsa da külli bakışta neyin tam olarak sünnetullah/âdetullah olduğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Allah Teâlâ'nın suya verdiği özellikleri dikkate aldığımızda, moleküller arası çekim (adhezyon-kohzyon) kuvvetinin mutlak olması sebebiyle İsrâiloğulları'nın Kızıldeniz'de boğulmaları ya da Firavun tarafından kılıçtan geçirilmeleri gerekirdi. Ama sünnetullah ile Allah Teâlâ peygamberine ve müminlere yardım etti. Sünnetullah her iki durumu da kapsarken kanun ikinci durumu yadsır.

Ayrıca bir diğer nokta da çağdaş doğa bilimlerinin (geç modern dönemde teoriye atfedilen anlam değişse bile) termodinamiğin 3. yasası gereği, doğaya içkin bir düzenin olmadığı, entropinin varlığa en başından beri içkin olduğu, evrenin genişlemesi vb. sebeplerden dolayı kâinatın bozulmaya gittiği açıklamasıdır. Sünnetullahı doğa kanunu olarak tanımlarsak, şu sorulara tatmin edici ve tutarlı cevap vermek mümkün değildir: Doğada düzen var mıdır (sünnetullah “var” derken, doğa kanunlarını açıklayan termodinamik 3. yasayla “yok!” diyor); doğa yok oluşa gidecek mi (sünnetullah düzende bozulma “yok” derken; termodinamik “Bozulma mutlak ve sürekli” diyor); Doğa/varlık yoktan var edilir mi (sünnetullah “Evet, var edilir” derken, termodinamik 1. yasayla “Hayır, enerji yoktan var olmaz, varken de yok olmaz!” diyor). Bu ve benzeri sorular daha da çoğaltılabilir. Kısacası sünnetullah/âdetullahın doğa/sosyal bilimlerin her açıklaması için kullanılması *teorik* olarak da onto-epistemik olarak da yanıltır kanaatindeyim. Aksi takdirde sünnetullah olarak ateşe yakması takdir edildiği halde Hz. İbrâhim'i yakmaması, bir asa darbesiyle devasa bir su kütesinin moleküller arası çekim kuvvetine ve adhezyona rağmen açılmaması gerekirdi. Ancak bunların vuku bulduğunu biliyoruz; bu sebeple usul kaynaklı bilgi

Bu sebeple İslam siyaset düşüncesi bağlamında konuşulan literatür sürekli olarak pratik hayat hakkında, olgusal dünya üzerine i‘mâl-i fikirde bulunmuştur; tarihsiz ve insanî eylemlerle yani somut ilişkiler ağı ile kirlenmemiş bir ideal varoluş tanımlamamaktadır. Her ne kadar halifenin özellikleri, hilafetin şartları, ideal yöneticilerin özellikleri, ehliyet, liyakat vb. şeylerden bahsedilse de bunlar mutlak anlamda yüzde yüz olması beklenen şartlar olarak okunmamış; daha doğrusu bu şartların hepsini aynı anda kendisinde küllî olarak barındıran biri(leri)nin her dönemde varlığının mümkün olmadığı kabul edilerek bu özelliklerin hepsini olmasa da çoğunu barındıranlar ya da bunlara yakınsaması beklenenler meşru olarak kabul edilmişlerdir. Bu İslam düşüncesinin insanî tecrübeyi ve somut ilişkileri referans alarak daha iyiye yakınsamasına ve sürekli bir değişime imkân tanınmasına da vesile olur. Yani İslam siyaset düşüncesi gündelik hayattan kopuk bir öğütler antolojisi değil, pratik hayatı düzenleyen bir kısmı sabit (kati) ama çoğu değişken (zannî) ilkeler manzumesi sunar. Diğer taraftan modern siyaset kavrayışı, ahlakî olanla politik olan, ahlakî olanla hukukî olan ve hukukî olanla politik olan sınırları müstakil veçheler olarak değerlendirdiği için İslam’ın bütünsel değerlendirmesini, emirlerini ve yasaklarını olduğu gibi kavrayamamaktadır. Söz gelimi ahlakî bir emrin hem hukukî hem de politik olmasını ıskaladığı için İslam siyaset düşüncesinde “politik olan”ın kapsamına giren şeyler, modern siyaset teorisinde hukukun ya da etiğin sahasında kalabilmektedir.

Usul dışında siyaset üzerine yazan müelliflerin oluşturduğu literatürde, ağırlıklı olarak *felâsifenin* bir sanat olarak siyaseti inşa ettikleri vakidir. Burada ona hiç değinilmediğinin farkındayız; ancak bunu bilinçli bir tercih olarak yaptık. Çünkü siyaset-hakikat ilişkisi gibi ikiliklerde soyut bir “hakikat” arayışı ya da hakikatin belirleyiciliğine/rehberliğine olan ihtiyaç, müslüman siyaset felsefecilerinden de beklenmektedir. Daha doğrusu, Grek düşüncesini müslüman formunda veren felsefecilerin⁸⁸ hep bir “hakikat”

.....
sistemi ateşin yakmasının veya su molekülleri arasındaki adhezyon kuvvetinin var olduğu modeli kabul ederken bunları mutlaklaştırmaz, her zaman Allah Teâlâ’nın müdahalesine açık kabul eder. Diğer taraftan *theoria* merkezli düşünsel çabalar ise yukarıda doğa kanunları-Tanrı ilişkisinde bahsettiğimiz gibi mutlak kabul edilir.

- 88 Burada kastım *felâsifenin* Grek felsefesini *olduğu gibi aldığı* ya da *bazı şeyleri ayıklayarak aldığı* iddiası değil. Tabii ki *felâsife* Grek felsefesini -tabir caizse, olabileceği kadar- müslümanlaştırarak alıp kendi özgünlüklerini de katarak yeni bir düşünce mirası yaratmıştır. Ancak bu yeni düşünce formunda Grekler’in Eflatun sonrasındaki hakikat algısını da miras olarak tevarüs ettirmişlerdir. Diğer bir deyişle Grekler’in varlığa dair sordukları sorulara çoğunlukla müslümanca cevap vermeye çalışan *felâsife*, Grekler’in tarzında muhatap oldukları sorulara Grekçe cevap vermeye çalıştıkları için (sorulan sorunun büyük oranda cevabı belirlediği hesaba katıldığında) *theôriayı* müslümanca icra etme çabasına girmektedirler. Bu ise maalesef “asil”dan uzaklaşma ile sonuçlanmaktadır.

derdi olagelmıştır. Ancak biz ölümlü insanlar için mutlak hakikat olan vahyin belirlediği ve somutlaştırdığı hakikat -ki politik varoluşta zuhur edenler de buraya pekâlâ dahil edilebilir- tartışma dışı kalmaya mahkûm olmakta; soyut/nazarî hakikat meselesi daha cazipmiş gibi sunulmaktadır. Oysa müslümanların mümin tecrübeleri, fazlasıyla somut emirler, tavsiyeler, gerekçeler üzerine kuruludur. Bu ise bağlamsal ve ilişkisel olarak insanî olanın her zaman dikkate alınmasını zorunlu kılmakta, dolayısıyla müslümanların politik varoluşunu usul (ya da fıkıh) merkezli kurmayı icbar etmektedir.

Sonuç

Sosyal bilimlerdeki Avrupa merkezci yaklaşım, bazı disiplinlerde zayıflamış veya eleştiriye tâbi tutulmuşsa da siyaset bilimi veya siyaset teorisi bağlamında maalesef yeteri kadar kritize edilmiş değildir. Bu bağlamda siyaset biliminde karşımıza çıkan temel eleştiri, İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığı ya da varsa eğer onun otantiklikten uzak olduğu şeklindedir. Bu minvalde, Avrupa merkezci yaklaşıma eleştiri getiren literatür ise İslam'ın da kendi tarzında siyaset teorisi olduğunu ileri sürmektedir. Oysa politik varoluşu theôria faaliyetiyle okuma zorunluluğu fazlasıyla Avrupa merkezci bir yaklaşımdır; dolayısıyla yukarıda bahse konu kıldığımız gibi, Avrupa merkezci yaklaşıma eleştiri getiren çalışmalar bile farklı perspektiften Avrupa merkezci okumaya devam etmekte, İslam siyaset düşüncesini theôria faaliyetiyle ilişkili görmeyi sürdürmektedir.

Avrupa merkezci yaklaşıma getirilecek temel eleştiri, İslam siyaset düşüncesinin niçin teorik olmak zorunda olduğunun sorgulanmasıyla mümkün gözükmemektedir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, theôria faaliyeti Antik Grekler'den Hristiyanlığa oradan da modern uygarlığa kadar doğaya dönük ve tanrısal olanı keşfetmeyi merkeze alan bir *ibâdî faaliyet*dir. Bu faaliyet, bugün varsayıldığının ya da iddia edildiğinin aksine, henüz İyonya uygarlığında bile dinî bir karaktere sahipti. Bu faaliyetin neticesinde, tarih üstü ve evrensel olan kaidelerin keşfedildiği varsayılır. Modern dönemde antik *theôria* faaliyeti yerini disiplinler sınırlarla mahdud hale gelmiş, *contemplatio* anlamındaki sınırlı bir alana bırakmıştır. Bu sınırlamaya eleştiri getiren bazı düşünürler olsa da yaygın kanaat bunun kabulü şeklinde olmuştur.

Bu makalede ise İslam siyaset düşüncesinin kurucu düşünsel çabası olarak theôrianın değil usulün dikkate alınması önerilmektedir. Çünkü İslam siyaset düşüncesi temelde insanî amelleri merkeze almakta ve bağlamsal bir zeminde toplumsallığı sistemleştirmektedir. Theôrianın insanî olanı yadsıyıp tarihsiz bir zeminde toplumsal olanın sistematikliğini inşasına karşıt olarak, İslam siyaset düşüncesi usulü merkeze almakta ve fıkıh ilminin (özellikle de usul-i fıkıh) epistemik araçlarıyla politik olanı inşa etmektedir.

Allahü a'lem...

Bibliyografya

- Abend, Gabriel, "The Meaning of "Theory", *Sociological Theory*, 26/2 (2008).
- Adorno, Theodor W., *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*, ev. eyda Öztürk, İstanbul: Metis yay., 2012.
- Augustinus, *Tanrı Devleti: Seçmeler*, ev. Öncel Sencerman, Ankara: BilgeSu Yay., 2021.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, I-IV, Ankara: TTK, 1991.
- Anjum, Ovamir, *İslam Düşüncesinde Fıkıh, Siyaset ve Cemaat: İbn Teymiye dönemi*, ev. Ammar Kılıç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Apaydın, Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2003), s.7-28.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, ev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yay., 2000.
- Aristoteles, *Fizik*, ev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, ev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yay., 2019.
- Beiser, Frederick C., *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, ev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018.
- Beiser, Frederick C., *Akılın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, ev. Emre Bilgi, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2022.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York: Routledge, 2004.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York: Routledge, 2001.
- Burnet, John, *Erken Yunan Felsefesi*, ev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2013.
- Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, ev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2012.
- Cicero, *Tanrıların Doğası*, ev. iğdem Menzilioğlu, İstanbul: Alfa Yay., 2018.
- Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Coffin, Judith G., v.dğr., *Western Civilizations: Their History and Their Culture*, New York: W. W. Norton & Company Inc., 2011.
- Cornford, F. M., *Sokrates: Öncesi ve Sonrası*, ev. A. M. Celâl Şengör - Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2020.
- Crone, Patricia – Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia, *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press, 2004.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Gıyasü'l-ümem fi İltiyasi'z-zulem (İslam'da Başkanlık Sistemi)*, trc. Abdullah Ünalın, İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Dallmayr, Fred, "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory", *Perspectives on Politics*, 2/2 (2004): 249–53.
- Dallmayr, Fred, "Introductory Note by the Editor", *The Review of Politics*, 70/1 (2008): 1–4.
- Dallmayr, Fred, *Comparative Political Theory: An Introduction*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lenham: University of American Press, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM Yay., 2014.
- Duman, Soner, *Usûl Yazıları*, İstanbul: Beka Yay., 2018.
- Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*, New York: Princeton University Press, 1999.
- Ferry, Luc, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, ev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2019.
- Gazzali, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmıyye.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, ev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap, 2005.

- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabaçlı Yay., 2011.
- Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 1998.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2023.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011.
- İbn Cemâa, Bedreddin, *Tahrîrül'ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm (Adl'e Boyun Eğmek -Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler)*, trc. ve inceleme Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yay., 2010.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2007.
- İbn Teymiye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yay., 1999.
- Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki yay., 2019.
- Kabakçı, Enes, *Sosyolojiyi Kurmak*, İstanbul: Vadi yay., 2019.
- Kavak, Özgür, "Siyasi-Fıkıhî Ahkâmın" Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları', *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009): 21-55.
- Kaviraj, Sudipta, 'In Search of Civil Society', ed. S. Kaviraj - S. Khilnani, *Civil Society: History and Possibilities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yay., 2014.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Köse, Hızır Murat, 'İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş', *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009): 1-19.
- Köse, Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri, Bir Giriş Denemesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak, Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabel Yay., 2012.
- Makdisi, George, "Hanbalite İslam", *Studies on Islam*, ed. Swartz, Merlin L., New York : Oxford University Press, 1981.
- Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yay., 1994.
- Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl*, nşr. İlyas Kaplan el-Türkî, Beyrut: Dâru Sâdir, 2011.
- More, Paul Elmer, *The Religion of Plato*, Princeton University Press, 1928.
- Okumuş, Ahmet, 'İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?', *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak, Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004.
- Ponting, Clive, *World History: A New Perspective*, London: Chatto & Windus Press, 2000.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka - İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2010.
- Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdullah Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012.
- Rohde, Erwin, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yay., 2023.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Rousseau, Jean J., *Toplum Sözleşmesi -Ya da Politik Hukuk İlkeleri-* çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2013.
- Schrödinger, Erwin, *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm*, çev. Aynur Başpınar, İstanbul: Babil Kitap, 2020.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?* ev. Emre Koyuncu, İstanbul: Dipnot Yay., 2016.
- Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?: Giriş – Çeviri -Notlar*, ev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.
- Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, nşr. Talha Hakan Alp, İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Thiselton, Anthony C., "Natural Theology", *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, United Kingdom: Baker Publishing Group, 2005.
- Tom, Josey, "Contextualizing the Rise of Comparative Political Theory", *JHIBlog* (2019), <https://www.jhiblog.org/2019/05/15/contextualizing-the-rise-of-comparative-political-theory/> (erişim: 27.06.2025)
- Vernant, Jean-Pierre, *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, ev. Nazım Can Serbest, İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2023.
- Whitehead, Alfred North, *Bilim ve Modern Dünya*, ev. Serkan Çalıcı, İstanbul: Say Yay., 2022.
- Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision*, Princeton University Press, 2004.
- Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, ev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yay., 2008.

Extended Summary

A Futile Endeavor: Seeking *Theōria* in Islamic Political Thought

The nineteenth-century triumph of positivism, which presented "science" as the sole path to truth and reality, rendered all non-positivist epistemic endeavors marginal. While knowledge of the empirical world was sought through physics, chemistry, and biology, knowledge of human relations and the social realm was to be attained primarily through sociology—what Auguste Comte termed "Social Physics." As the disciplinary boundaries of sociology became more refined in the twentieth century, the political aspect of sociality became largely relegated to political science and political theory. However, the task of discovering the laws inherent in social relations—be it accomplished through sociology, political science, or political theory—is invariably framed within the confines of Eurocentric epistemology. The Eurocentric approach dismisses the general Islamic tenets regarding politics, as well as the institutions and concepts Muslims have utilized for centuries to construct their social and political structures.

Although the Eurocentric paradigm in the social sciences has weakened or faced critique in certain disciplines, it has unfortunately not been sufficiently problematized within political science or political theory. In this context, the primary criticism political science offers of Islam is either that the tradition lacks a political theory or that any existing theory lacks authenticity. Conversely, literature critiquing this Eurocentric view asserts that Islam possesses its own form of political theory. However, the perceived necessity to interpret political existence through the lens of *theōria* is itself a deeply Eurocentric imposition. Even studies critiquing Eurocentrism thus continue to operate from a Eurocentric perspective by insisting on associating Islamic political thought with the activity of *theōria*.

A fundamental critique of the Eurocentric approach appears possible only by questioning why Islamic political thought must be "theoretical" in the first place. As this article demonstrates, from the ancient Greeks through Christianity to

modern civilization, *theôria* has been a devotional activity centered on nature and on the discovery of the divine. Contrary to contemporary assumptions, this activity possessed a religious character as early as the Ionian civilization, predicated on the discovery of trans-historical universal principles. In the modern era, ancient *theôria* was replaced by a limited sphere of *contemplatio* restricted by disciplinary boundaries. While some thinkers have criticized this limitation, the prevailing consensus has been its acceptance.

By centering on the concept and practice of *theôria*, this study problematizes the Eurocentric allegation that Islam lacks an authentic political philosophy or theory. In doing so, it first addresses the problem of authenticity, noting that no cultural production occurs in a vacuum and that different cultural or civilizational spheres constantly influence one another. It then examines the continuity within contemporary Western thought—from the Greeks to Christianity and onto modern civilization—through the lens of theology, as *theôria* has persisted as an activity embedded in theological frameworks. By referencing St. Augustine’s tripartite division of theology—specifically the conceptualization of “Natural Theology”—this study highlights how Greek thought persisting within Christianity contributed to the construction of modernity. Thus, it is emphasized that *theôria*, contrary to modern belief, was never a purely scientific pursuit but was, from the Pre-Socratic period onward, an act of approaching the divine. Our primary objective is to demonstrate that *theôria* is the constitutive center of Western thought and to discuss why intellectual practices outside of *theôria* are deemed invalid. It is argued that the underlying reason for this latter is Eurocentrism, an interpretive mode persisting since the Greeks.

This article has several limitations: first, it does not discuss the current meanings of “theory” as used in contemporary social or natural sciences, but rather the intellectual and metaphysical effort from which these meanings derive. This discussion focuses on the historical use of the concept in the early modern and classical modern periods, excluding late-modern or post-modern applications (i.e., the second half of the twentieth century). While the everyday correspondence of “theory” changes, this study focuses not on these shifts but on the onto-epistemological structure at the term’s root, to which all efforts of understanding are tethered.

Arguing that the need to “theorize” existence is a mode specific to the Greek tradition and that Muslims did not approach existence theoretically, this study proposes that *uṣūl* (methodology/principles), rather than *theôria*, should be considered the constitutive intellectual effort of Islamic political thought. While *theôria* tends to negate the human element and construct social systematicity on a non-historical plane, Islamic political thought centers on *uṣūl* and constructs the political through the epistemic tools of *fiqh* (specifically *uṣūl al-fiqh*). Therefore, it is suggested that Muslim political existence should be evaluated as *uṣūlī* rather than “theoretical,” concluding with a foundational overview of what *uṣūl* corresponds to in Islamic thought.

Keywords: Islamic political thought, Theôria, Political theory, Uṣūl, Uṣūl al-Fiqh.

İlk Türk Kanun Koyucu Hammurabi: Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde Usûl-i Fıkıhtan Tarih-i Hukuk Dersine Geçiş ve “Müderrisler Münakaşası” (1925–1928)

TUĞRUL KÜTÜKCÜ*

Öz

Bu makale, erken Cumhuriyet döneminde Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ndeki usûl-i fıkıh dersinin yerine ikame edilen tarih-i hukuk dersi ile bu derste savunulan tezlerin yol açtığı M. Fuat Köprülü-Yusuf Ziya arasındaki meşhur “müderrisler münakaşası”nı incelemektedir. Dönemin seküler ve milliyetçi hukuk anlayışıyla uyumlu bir perspektife sahip olan ve bu doğrultuda tarih-i hukuk kürsüsüne atanan Yusuf Ziya, derslerinde dünyaya medeniyeti öğreten kavmin Türkler olduğu, Yunan medeniyetinin Türk kökenli ve Hammurabi'nin de ilk Türk kanun koyucu olduğu yönünde pek çok ilginç iddia ortaya atmıştır. Köprülü, bu görüşleri “saçma” ve gayri ilmi bularak sert bir polemik başlatmış; tartışma kısa sürede öğrenci protestolarına ve fakülteler arası bir krize dönüşmüştür. Makale, çekişmeyi çözmek üzere Dârülfünun Divanı tarafından kurulan hey'et-i mütehassısanın, Köprülü'yü ilmi bakımdan haklı bulan raporuna rağmen, bu kararın niçin resmen ilan edilmediğini irdelemekte ve dönemin basınında “örtbas” edildiği belirtilen sürecin arka planını incelemektedir. Çalışma, sürecin ilmi kriterlerden ziyade siyasi parametrelerle şekillendiğini; Mustafa Kemal'in Yusuf Ziya'nın tezlerini kişisel olarak savunmasının ve bunları yakın tarihte şekillenecek Türk tarih tezi ve Güneş-Dil teorisi açısından faydalı görmesinin belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Sonuç olarak bu hadise, erken Cumhuriyet'te tarih yazımı ile siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin ve bu disiplinin ulus-devlet inşasında üstlendiği işlevin çarpıcı bir örneği olarak analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: M. Fuat Köprülü, Yusuf Ziya, Tarih-i hukuk, Milliyetçi tarih yazımı, Erken Cumhuriyet ideolojisi.

* Arş. Gör, Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk Bölümü / Res. Asst., Necmettin Erbakan University, Faculty of Law, Department of Private Law. Konya, Türkiye. ORCID: 0000-0002-9060-6844. e-posta: tugrulkutucu@hotmail.com

DOI: 10.26570/isad.1813203 • Geliş/Received 29.10.2025 • Kabul/Accepted 25.03.2026

Atıf/Citation Tuğrul Küçük, “İlk Türk Kanun Koyucu Hammurabi: Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde Usûl-i Fıkıhtan Tarih-i Hukuk Dersine Geçiş ve “Müderrisler Münakaşası” [1925–1928]”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 43-83.

Hammurabi as the First Turkish Lawgiver: The Transition from *Uşûl al-Fîqh* to the History of Law Course at the *Dâr al-Funûn* Faculty of Law and the “Professors’ Dispute” (1925–1928)

Abstract

This article examines the famous “professors’ dispute” (*müderisler münakaşası*) between Fuat Köprülü and Yusuf Ziya, which was engendered by the history of law course—substituted for *uşûl al-fîqh* at the *Dâr al-Funûn* Faculty of Law during the early Republican period—and the theses defended within this course. In his lectures, Yusuf Ziya, who had been appointed to the history of law chair as a result of his perspective’s alignment with the era’s secular and nationalist conception of law, advanced numerous claims. He asserted that the Turks were the people who had taught civilization to the world, that Greek civilization was of Turkish origin, and that Hammurabi was the first Turkish lawgiver. Köprülü dismissed these views as “absurd” and unscientific, sparking a fierce polemic; the debate rapidly escalated into student protests and an inter-faculty crisis. The article investigates why the decision of the expert committee (*hey’et-i mütehassisa*) established by the *Dâr al-Funûn* Council to resolve the conflict was never officially announced, despite its report vindicating Köprülü on scholarly grounds, and examines the background of this process, which the contemporary press described as a “cover-up.” The study demonstrates that the process was shaped by political parameters rather than scholarly criteria; it reveals the decisive role of Mustafa Kemal, who personally defended Yusuf Ziya’s theses and viewed them as beneficial for the soon-to-be-formulated Turkish History Thesis and the Sun Language Theory. Ultimately, this episode provides a striking example of the tense relationship between historiography and politics in the early Republic, and the function this discipline assumed in the nation–state building process.

Keywords: Fuat Köprülü, Yusuf Ziya, History of law, Nationalist historiography, Early Republican ideology.

Giriş

Erken Cumhuriyet döneminde seküler bir hukuk sistemi inşa etme düşüncesi doğrultusunda fıkıhın idarî ve toplumsal hayattaki etkinliğinin azaltılarak ortadan kaldırılması hedeflenmekteydi. Şer’iyye mahkemeleri ve Medresetü’l-kudât’ın kaldırılmasıyla başlayan bu süreç, kısa bir süre sonra hukuk eğitiminde de birtakım değişikliklerin yapılmasını gündeme getirdi. Bu doğrultuda seküler bir hukuk sistemini hem içselleştirecek hem de bizzat tatbik edecek hukukçuları yetiştirmek amacıyla Ankara Hukuk Mektebi kuruldu. Mektebin 5 Kasım 1925’teki açılış konuşmalarında gerek Mustafa Kemal gerekse Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt; fikhî ve fukaha sınıfını, inşa edilmek istenen seküler ulus-devlet modeliyle bağdaşmayan ve ivedilikle tasfiye edilmesi gereken bir engel olarak değerlendirmişti.¹ Bu amaçla yeni mektebin müfredatına fıkıhın yerine seküler ve milliyetçi

1 Aydın, “Ankara Hukuk Mektebi’nin İlk Talebe Rehberi”, s. 357-362.

anlatıları merkeze alan "tarih-i hukuk" ve "Türk hukuk tarihi" dersleri konuldu.² Türk hukuk tarihi kürsüsünün başına ise bizzat Bozkurt tarafından mezkûr tarih anlatısına uyumlu bir isim olan Kazanlı Sadri Maksudi Arsal teklif edildi.³ Paris Hukuk Fakültesi mezunu ve Sorbonne'da Türk tarihi dersleri veren Arsal,⁴ İslamiyet öncesi Türkleri yücelten, buna karşılık İslamiyet'i, Türkleri millî kimliğinden uzaklaştıran bir unsur olarak gören tezleriyle bizzat Mustafa Kemal'in dikkatini çekmişti.⁵ Mustafa Kemal, "Görüyorsunuz, yeni bir devlet kuruyoruz. Her şeyi yeni baştan yaratmak gerekiyor" sözleriyle Arsal gibi isimlere duyulan ihtiyacı açıkça dile getirmiş; onu Türkiye'de görev almaya davet etmişti. Arsal ise bu teklifi tereddütsüz şekilde kabul etti.⁶ "Kelimenin bütün mânasıyla yeni bir ilim" olan Arsal'ın Türk hukuk tarihi dersi, "Türkçülüğün yeni ve ümitli kâbesi" olarak görülen Ankara'da 22 Kasım 1925'te resmen verilmeye başlandı.⁷

Ankara'da bu yeni model inşa edilirken Cumhuriyet idaresinin bir diğer hedefi de Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ni dönüştürmektir. Bu amaçla Ankara Hukuk Mektebi'nde Türk hukuk tarihinin öğretilmeye başlanmasından yaklaşık on gün sonra, 2 Aralık 1925'te Mustafa Kemal ve arkadaşlarının imzasıyla çıkarılan bir kararnameyle Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ndeki usûl-i fıkıh dersi resmen kaldırıldı.⁸ Normalde Seyyid Bey tarafından

2 Eyyüp Said Kaya, fıkıhtan arındırılmış bir hukuk tarihi yazımının, erken Cumhuriyet döneminde hem hukukun hem de genel tarihin "Türkleştirilmesi" politikalarının tam kesişim noktasında yer aldığını ve kurucu kadronun hukuk tarihinin ulus inşasındaki bu stratejik işlevinin bilincinde olduğunu belirtmektedir (Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü", s. 14-15).

3 Derbil, "Süheyy Derbil'in Konuşması", s. 14-16.

4 Arsal'ın Sorbonne'da verdiği dersler, gazeteci Alâeddin Cemil tarafından 1924-1925 yıllarında üç seri halinde "Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi" başlığı ile *Vakit* gazetesinde yayımlanmıştır. Künye bilgileri kaynakçada yer almaktadır. Bu yazılar Ali Adem Yörük tarafından günümüz Türkçesine çevrilerek yayımlanmıştır (bk. Topçubaşı, "Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi", s. 671-684).

5 Topçubaşı, "Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi", s. 683. Murteza Bedir'in haklı olarak ifade ettiği gibi Arsal, "Türk hukuk tarihinin seküler köklerinin ortaya çıkarılarak İslam'dan bağımsız ve adeta 'Türk' olarak niteleyebileceğimiz bir hukuk tarihi inşa edilmesi" yönünde açık bir hedefe sahipti (Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", s. 31).

6 Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, s. 134.

7 *Cumhuriyet*, "Türk Hukuk Tarihi", s. 1, 3; Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* 2, s. 205. Bu gazete haberi Fethi Gedikli, Ali Adem Yörük ve Mahmud Esad Kalıpçı tarafından günümüz Türkçesine çevrilerek yayımlanmıştır. Ayrıca 22 Kasım 1925 tarihi de bu çalışmada tespit edilmiştir (bk. Arsal, "Türk Hukuk Tarihi", s. 832-833).

8 Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* 2, s. 382. Ali Adem Yörük'ün tespitine göre usûl-i fıkıh dersi, Hukuk Fakültesi Meclis-i Müderrisleri tarafından 18 Ekim 1925 tarihinde müfredattan kaldırılmıştır. Bu aynı zamanda Hüseyin Naci Bey'in de vefat ettiği tarihtir (bk. Yörük, "Hüseyin Naci Bey'e Dair Birkaç Not", s. 171).

verilen⁹ fakat “vekâleten müderris muavini Hüseyin Naci Bey tarafından tedris edilen”¹⁰ usûl-i fıkıh dersinin kaldırılması, hukuk eğitiminde fıkha vurulan önemli darbelerden biriydi.¹¹ Usûl-i fıkıh dersinin kaldırılmasıyla oluşan boşluk, “tarih-i hukuk” adlı yeni bir dersle dolduruldu. Tarih-i hukuk kürsüsüne kimin atanacağı ise henüz belli değildi. Bu yeni kürsüye atanmak için dışarıdan altı aday başvuru yapmıştı. Bununla birlikte Dârülfünun Hukuk Fakültesi ihsaiyât müderrisi Mustafa Zühtü, “uzun müddetten beri Türkiyat tarihi ile iştigal eden” bir isim olduğu gerekçesiyle fakültenin kendi hocalarından “usûl-i muhakemât-ı cezâiye müderrisi” Yusuf Ziya’nın adaylar arasına eklenmesini teklif etti.¹² Ocak 1926’da yapılan toplantıda fakülte meclisi, kendi meslektaşları Yusuf Ziya’yı oybirliği ile bu yeni kürsünün başına getirdi.¹³

22 Şubat 1926 tarihinden itibaren tarih-i hukuk kürsüsünde müderrisliğe başlayan Yusuf Ziya,¹⁴ ders müfredatının içeriğini mevcut siyasî iradenin seküler ve milliyetçi bir hukuk anlatısı inşa etme hedefleriyle uyumlu olacak bir biçimde şekillendirmiştir. Bu minvalde medeniyet ve hukukun kökenini Orta Asya’ya ve Türklere dayandırmış; Yunan medeniyetinin bir Türk eseri, Hammurabî’nin ise tarihteki ilk Türk kanun koyucu olduğu yönünde pek çok ilginç iddia ortaya atmıştır. Yusuf Ziya’nın bu fikirleri beklendiği üzere akademik dünyanın sert tepkisini çekmiştir. Bu tepkilerin en önemlisi, dönemin önde gelen tarihçilerinden Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Reisi M. Fuat Köprülü’den gelmiştir. Ders notlarını okuyan Köprülü, Yusuf Ziya’nın

9 Seyyid Bey’in hayatı ve fıkıh anlayışı için bk. Erdem, *Seyyid Bey’in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, s. 7-49, 55-72.

10 Erdem, “Hüseyin Naci’nin Dârülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri”, s. 37.

11 Hüseyin Naci Bey’in hayatı, usûl-i fıkıh tasavvuru ve dersi için bk. Yörük, “Hüseyin Naci Bey’e Dair Birkaç Not”, s. 165-172; Erdem, “Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin”, s. 213-223; Erdem, “Hüseyin Naci’nin Dârülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri”, s. 35-91; Naci, “Modern Bir İmam-ı Âzam Menâkıbı”, s. 119-164.

12 Yusuf Ziya’nın kısa hayat hikâyesi için bk. Yörük - Demirtaş, “İstanbul Darülfünunu Hukuk Fakültesi Hocalarının Üniversite Reformunun Arefesinde Doldurdıkları Hal Tercümesi Fişleri”, s. 670.

13 *İkdam*, “Dârülfünun’da Usûl-i Fıkıh Yerine Tarih-i Hukuk Tedrisatı İkame Edilmiştir”, s. 2; Cumhuriyet, “Dârülfünun’da Yeni Bir Kürsü”, s. 2; Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* 2, s. 205-206. Erken Cumhuriyet döneminde fıkha alternatif olarak ikame edilen Türk hukuk tarihi ve tarih-i hukuk derslerinin ve bu derste anlatıların siyasî iktidar için nasıl meşrulaştırıcı bir rol oynadığını şu makalede geniş şekilde ele almaya çalıştım: Kütükcü, “Excluding Fiqh from Turkish History: A Quest for Legal Legitimacy through the History of Law Courses in the Early Turkish Republic (1925-1932)”, s. 767-808. Buraya kadarki değerlendirmeler, geniş ölçüde söz konusu makalede sunulan çerçeveye dayanmaktadır.

14 Birinci, “Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudî’nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri”, s. 84.

görüşlerini hedef alan çok ağır eleştiriler yöneltmiştir. Köprülü'nün bu çıkışı, öğrenci protestolarından üniversite divan kurullarının toplanmasına varan ve aylarca süren bir krizin başlangıcı olmuştur. Taraflar arasındaki münakaşa, kısa sürede yerli ve yabancı haber gazetelerinden mizah dergilerine kadar dönemin basınının ana gündemine oturmuştur.

Bu tartışmalar literatürde daha önce farklı çalışmalarda kısaca ele alınmıştır. Tartışmalara bizzat dahil olan Abdülkadir İnan, konu hakkında ilk müstakil, fakat oldukça kısa yazısında Yusuf Ziya'nın görüşlerini "hislere dayanan gayri ilmi iddiaları Batı sömürgecilığının ideolojisi olan Arya-nizm ırkçılığına karşı Doğulu ulusların gösterdiği bir tepki" olarak yorumlamış ve hocası Köprülü'nün tarafında yer almıştır.¹⁵ George T. Park'ın Köprülü üzerine yaptığı doktora tezinin bir bölümünde bu konu nispeten kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu tartışmayı "fantezi ve bilimin" mücadelesi şeklinde yorumlayan Park, genellikle tezinin merkezinde olan Köprülü'nün Yusuf Ziya'ya cevaplarını konu edinmiştir.¹⁶ Park'tan sonra konuya kısaca temas eden ve genellikle Köprülü'nün itirazlarına odaklanan kıymetli çalışmalar da mevcuttur.¹⁷ Bu makale ise önceki çalışmaların aksine Köprülü'nün itirazlarına konu olan Yusuf Ziya'nın ders notlarını ayrıntılı şekilde incelemekte, ayrıca tartışmaların arka planını ve ayrıntılı sürecini, siyâsî iradenin sürecin sonuçlanmasındaki rolünü ve mezkûr tartışmanın erken Cumhuriyet dönemi resmî tarih tezinin oluşmasındaki yerini yeniden değerlendirmektedir. Nihayetinde bu çalışma, tartışmayı iki müderrisin polemiği olmaktan çıkarıp erken Cumhuriyet'in temel meselelerinden biri olan tarih yazımı ve siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin bir yansıması olarak okumayı önermektedir.

1. Dünya Tarihi Olarak Türk Tarihi: Yusuf Ziya'nın Tarih-i Hukuk Dersleri

Yusuf Ziya'nın Türklere dünya tarihinde kurucu bir rol atfetme düşüncesinin filizlenmeye başlaması, Cumhuriyet'in ilanından öncesine dayanmaktadır. 1921 yılında yayımladığı suçluların iadesine dair küçük bir risalede,

15 İnan, "Fuat Köprülü-Yusuf Ziya Münakaşaları Üzerine", s. 969-973.

16 Park, *The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü*, s. 228-235.

17 Mesela bk. Palabıyık, *Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmi Hayatı ve Tarihçiliği*, s. 159-160, 204-205; Akbayrak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı*, s. 357-362; Sönmez, *Mehmed Fuad Köprülü*, s. 307-308. (Sönmez'in Köprülü üzerine yaptığı doktora tezindeki konuyla ilgili kısa bölüm, taraflar arasındaki tartışmayı erken Cumhuriyet'in tarih yazımı ideolojisi zemininde bağlamsallaştırması ve 1930'lu yılların yeniden kadrolaşma süreçleriyle ilişkilendirmesi bakımından oldukça kıymetlidir.) İslamoğlu'nun konuyla ilgili çalışması, Yusuf Ziya'nın Türk hukuk tarihi ders notlarına atıf yapmaksızın kendisinden önceki çalışmaları tekrar etmektedir (İslamoğlu, "Yusuf Ziya Özer", s. 465-472).

konunun ilk örneği olarak gösterdiği Kadeş Antlaşması'nı imzalayan Hititlerin, Türk kökenli olduğunu belirtir.¹⁸ Fakat bu satır arası bilgiyle yetinmeyerek vakit ilerledikçe daha büyük teoriler geliştirmeye devam eder. 1923 yılının sömestir tatili esnasında Anadolu'ya düzenlenen Dârülfünun seyahatine katılan Yusuf Ziya, “seyahat mıntıkasında irad eylediği nutuk ve hitabelerde” Antik Yunan'ın Türk kökenlerine dair iddialarını kamuoyu önünde ilk kez dillendirmeye başlar. İstanbul'a avdetinin hemen ardından Dârülfünun'da bu konulara ilişkin uzun bir konferans veren Yusuf Ziya,¹⁹ burada Zeus'un Türkçe “gök”, Afrodit'in “avrat”, Apollon'un “ap oğlan”, Artemis'in “erdeni” (değerli inci) ve Hefestos'un ise “afes” (mum) kelimelerinden geldiğini öne sürer. Mamafih Yusuf Ziya'nın bu ilginç iddiaları cevapsız kalmaz. Dârülfünun Antik Yunan ve Roma tarihi müderrisi Fazıl Nazmi, Yusuf Ziya'nın argümanlarına karşı bir konferans verir. Yusuf Ziya'nın iddialarını genel olarak delilsiz ve spekülatif bularak reddeden Fazıl Nazmi, onun yöntemini, kelimeler arasındaki yüzeysel ses benzerliklerine dayanan, ancak dil bilimsel kuralları, tarihsel bağlamı ve kelimelerin gerçek anlamlarını göz ardı eden gayri ilmî bir çaba olarak nitelendirir.²⁰ Fakat Yusuf Ziya, Fazıl Nazmi'nin bu eleştirilerini yanıtsız bırakır. 1926 yılına gelindiğinde tarih-i hukuk müderrisliğine atanan Yusuf Ziya, bu ders vasıtasıyla seküler ve milliyetçi bir Türk tarih anlatısı inşa etme çabalarının yeni yeşermeye başladığı bir ortamda teorilerini daha geniş şekilde anlatma ve kamuoyuna duyurabilme fırsatı bulur.

Dönemindeki diğer hukuk tarihçileri gibi pozitivist ve ilerlemeci bir hukuk düşüncesini benimseyen Yusuf Ziya, hukukun sürekli olarak değişim ve gelişime tâbi olduğunu, bu sebeple İslam toplumları gibi dine dayanan kanunları benimseyen milletlerin geri kaldığını yoğun bir şekilde vurgular. Fıkıhı bazı istisnalar dışında bütünüyle Arap örfünden müteşekkil gören Yusuf Ziya, onu Türklere yabancı bir sistem gibi sunarak birtakım eleştiriler yönelir.²¹ Bu sebeple kitabının büyük bir kısmını ayırdığı “Türk Tarih-i Hukuku” bölümünde İslam'dan bağımsız seküler bir Türk hukuku arayışına girer.

18 Ziya, *İade-i Mücrimîn*, s. 1-2 (Bu bilgiyi benimle paylaşan Dr. Yusuf Kılıç'a müteşekkirim).

19 *Milliyet*, “Kable't-Tarih Türk Medeniyeti - IV”, s. 2 (Yusuf Ziya'nın verdiği konferansın tarihine ilişkin gazetelerde farklı bilgiler verildiği için “Excluding Fiqh from Turkish History” isimli makalede konferansın 1922 yılının sonlarında irâd edildiğini yazmıştım. Fakat doğru tarih, *Milliyet* gazetesinin belirttiği 1923 yılının başı olmalıdır).

20 Fazıl Nazmi, “Tarih-i Kadimde Mezkûr Esmâ-i Esatiriye'nin İştikakı Hakkında İntikâdî Müsamere-i Edebiye”, s. 25-50.

21 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 3-9, 233-277. Yusuf Ziya'nın fıkıh hakkındaki bu iddiaları, o dönemde tartışmalara konu edilmemiştir. Gerek Yusuf Ziya'nın gerekse o dönemdeki hukuk tarihçilerinin (Arsal, Memedali Bilgişin ve Ahmet Ağaoğlu) pozitivist ve ilerlemeci hukuk düşüncesi ve fıkıh tasavvuru için bk. Kütükcü, “Excluding Fiqh

Yusuf Ziya, bu arayışına mevcut tarih yazımına yönelik köklü bir eleştiri ile başlar. Ona göre Türk tarihini yalnızca Çin kaynaklarına ve Doğu Asya'ya hapsedmek, Türklerin gerçek mâzisini anlamaya yetmez; çünkü şimdiye kadar yapılan Türkiyat çalışmaları yabancıların eserlerinden yapılan birer "taklitten" ibarettir ve Türk'ün kendi eliyle yazılmadığı için insanlık tarihi "müphem ve meçhul" kalmıştır. Gerçek Türk tarihinin aslında "ezmine-yi ibtidâiyenin bir tarih-i umumisi" olduğunu savunan Yusuf Ziya, ortaya attığı bu evrensel tarih tezini temellendirmeye Antik Yunan'dan başlar. Yunan medeniyetinin aslında Yunanlıların eseri olmayıp bölgeye kendilerinden önce gelen ve "Akdeniz medeniyeti"ni kuran "kavm-i meçhul" bir halkın mirası olduğunu belirten Yusuf Ziya, bu nazariyesinin en büyük ispatı olarak ise lisanı gösterir: Yunan panteonundaki ilah, kahraman, şehir ve dağ isimlerinin ve en önemlisi de medeniyete dair temel kelimelerin hiçbirinin Yunanca ile açıklanamadığını, bunların "dile damgasını vuran" yabancı bir unsurla izah edilebildiğini öne sürer. Bu meçhul kavmin Yunanlılara ziraat, sanat ve ticaret gibi medeniyet unsurlarını "âdeta talim ettiklerini", fakat nihayetinde yerli halkla "ihtilat ve imtizaç ederek ortadan kaybolduklarını" iddia eder. Yunanistan'da gözlemlediği bu medeniyet kurucu kavim modelinin evrensel olduğunu göstermek içinse Arap yarımadasını örnek verir. Ona göre Filistin ve Suriye'ye medeniyeti getiren Ken'ânîler de, tıpkı Yunanistan'daki meçhul kavim gibi "Arap ırkıyla ihtilat ederek ortadan kaybolmuşlardır." Hatta bu meçhul kavmin sahip olduğu "hâssa-yı intişar" sebebiyle "aynı zamanda Anadolu'da ve belki de bir şubesini[n] İtalya'da, İspanya'da ve hatta Afrika-yı şimâlîde" de görüldüğünü belirtir. Yusuf Ziya, ortaya koyduğu bu geniş coğrafi çerçeveye, Akdeniz ve Yakındoğu havzasındaki kadim medeniyetlerin kökeninde yer alan ve daha sonra yerli unsurlarla kaynaşarak tarih sahnesinden çekilen evrensel bir kurucu halk modelinin varlığını gündeme getirir.²²

Yusuf Ziya, bu medeniyet kurucularının kim olduğunu ise "kemâl-i hayret ve müftehirâne" bir şekilde açıklar: Dünyanın dört bir yanına yayılan, ne Hint-Avrupaî ne de Semitik olan bu kadim ve yüce topluluk "Türk kavmidir." Ona göre Türklerin bu kadim yayılışı, sonraki dönemlerde olduğu gibi "harp ve darp" ile değil, bilakis gittikleri yerlerdeki ilkel halklara medeniyeti öğreten barışçıl bir "kolonizasyon" hareketiyle gerçekleşmiştir.²³

Yusuf Ziya kadim Türklerin bu genel medeniyet kuruculuğu tezini ortaya koyduktan sonra özel olarak hukuk alanına yönelir. Ona göre medeniyetin temelleri Türkler tarafından atıldığı için "Türk hukuku dahi bununla

from Turkish Legal History: A Quest for Legal Legitimacy through the History of Law Courses in the Early Turkish Republic (1925-1932)", s. 767-808.

22 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 68-73, 76-77.

23 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 74-75.

beraber cihanda intişar etmek pek tabiidir.” Bu iddiasını Antik Yunan’da hukuk ve siyaset dilindeki kelimelerin kökeninin Türkçe olduğunu öne sürerek desteklemeye çalışır. Mesela Yunanların “kavânin-i dîniye” anlamındaki *nomos* (ve Arapçadaki “namus”) kelimesinin, eski Türklerin aynı anlamda kullandığı *nom* kelimesinden geldiğini belirtir.²⁴ Hukuk alanında eski Türklerin üstünlüğünü ve medeniliğini vurgulamak içinse Yunanistan’dan çok daha eskilere, Mezopotamya’ya yönelir.

Hammurabi kanunlarını “âsâr-ı kadîmenin bugün en büyük âbide-i hukukiyesi” olarak nitelendiren Yusuf Ziya, Hammurabi’nin bu “büyük... eser-i medeni” ile “iftihar etmeye” hakkı olduğunu belirtir.²⁵ Ona göre Hammurabi tarihteki ilk Türk kanun koyucu, kanunları ise ilk Türk kanunlarıdır. Yusuf Ziya, bu düşüncesini temellendirmek için öncelikle Mezopotamya’ya medeniyeti getirenlerin Ken’ânîler adı altında toplanan Türk kabileleri olduğunu iddia ederek işe başlar. Bu kabilelerden biri olan Amorilerin gerçekte Oğuzların “Eymir” boyu olduğunu savunan Yusuf Ziya, bu boyun “kablelmîlat yirmi iki yirmi üç asır evvel” Bâbil’i zaptederek bir “Eymir İmparatorluğu” kurduğunu ve bu sebeple Bâbil Kralı Hammurabi’nin asıl adının da “Eymirabi” olduğunu ileri sürer. Hatta daha da ileri giderek isminin sonundaki “-abi” ekinin Arapça’ya Türkçe’den geçen “baba” anlamına geldiğini ve bu sebeple de Hammurabi yani Eymirabi isminin “müşfik baba” mânasında olduğunu iddia eder.²⁶

Yusuf Ziya, bu Türklük iddiasını Hammurabi kanunlarının ilham kaynağına da taşımayı ihmal etmez. Hammurabi’nin kanunları aldığı tanrı olarak tasvir edilen “Bel”in, kökeni Sibiryaya olan bir Türk ilahı olduğunu, hatta Türkçedeki “bilmek” ve “belli” gibi kelimelerin bu tanrı isminden türediğini iddia eder.²⁷ Hammurabi kanunlarının dönemin yerel dili olan Akadca ile yazılmış olması gerçeğini ise tezini zayıflatan bir gerçekten ziyade güçlendiren bir vasıta olarak yorumlar. Ona göre Türkçe konuşan yönetici “Eymir” sınıfının bu kanunu Akadca yazması, yönettikleri halka kendi dilinde adalet dağıtma büyüklüğünü gösteren bir işarettir.²⁸

Kanunların içeriğine indiğinde ise bu “Türk damgasını” daha da belirginleştirmeye çalışan Yusuf Ziya, Hammurabi aile hukukunda ilk eşin kısırlığı durumunda ikinci bir eş alınabilmesi ama bu eşin ilk eşle eşit haklara sahip olmaması kuralını, Türklerde binlerce yıl devam eden “kuma”

24 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 78. Yusuf Ziya eski Türkçede bu kelimenin “numus” veya “numuğ” şeklindeki formunu da aktarmıştır (s. 5).

25 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 85, 120.

26 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 79-80.

27 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 81.

28 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 123.

geleneginin aynısı olarak nitelendirir.²⁹ Bir diğer çarpıcı paralelliği ise arazi hukukunda kurar. Ona göre Hammurabi kanunundaki askerlere ve denizcilere hizmet karşılığı toprak tahsis edilmesine dair maddeler, binlerce yıl sonraki Osmanlı tımar sistemiyle ciddi benzerlikler taşımaktadır. Yusuf Ziya, Avrupa'daki feodalite sisteminin bile muhtemelen Eymirlerden yani Hammurabi kanunundan iktibas edildiğini öne sürer.³⁰

Yusuf Ziya, Bâbil'de böylesine gelişmiş bir hukuk sistemi kuran kadim Türklerin kendi anavatanlarındaki izlerinin nerede aranması gerektiği problemini ise kurduğu tarihsel anlatıyla uyumlu bir biçimde cevaplandırır. Ona göre Bâbil ile eş zamanlı olarak Türk anavatanı olan Orta Asya'da da "aynı medeniyetin aynı ellerle" geliştirildiği büyük ve gelişmiş bir medeniyet mevcuttu. Buna rağmen yaşanan büyük bir "sarsıntı", "hareket-i arz" veyahut "kozmozik bir hâdise", bölgeden yazılı hukuk metinlerinin çıkmamasına sebebiyet vermiştir. Bu jeolojik felaket, Orta Asya'daki kadim Türk medeniyetini ve onun yazılı kayıtlarını "Birdenbire inkıraza uğratmıştır."³¹ Mamafih Yusuf Ziya bu felaketten sonra dahi saf Türk hukukunun yok olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu kadim hukuk bir yandan Cengiz ve Timur gibi devlet kurucularının yasalarında yeniden ortaya çıkmış, diğer yandan ise İslamiyet'in etkisinden uzak kalan bugünkü Kırgızların örfünde saf ve bozulmamış haliyle yaşamaya devam etmektedir.

Yusuf Ziya, Timur ve Cengiz yasalarına değindikten sonra modern zamanlara kadar başka büyük bir yazılı Türk hukuk metni olmadığını belirtse de ona göre bu durum Türk hukukunun kaybolduğu anlamına gelmez. Bu noktadan sonra tarihî metin arayışına son veren Yusuf Ziya, "el-yevm zi-hayât bir hukuk" olarak nitelediği Kırgız örfi hukukunu yani yaşayan bir gelenegi gündeme getirir. Kırgızları, coğrafi olarak izole kalmaları sayesinde yabancı etkilerden korunmuş, "safvet-i kadimesini" muhafaza etmiş, bozulmamış bir Türk topluluğu olarak idealize eden Yusuf Ziya, bu saflıklarının bir sonucu olarak yaşayan örflerinin Avrupa ve Arap hukuk sistemlerinin temeline etki ettiğini vurgular ve bu görüşünü temellendirmek için kendince birtakım deliller sıralar.³²

Yusuf Ziya, Kırgız örfünde "aile meyânında sirkat"ın suç sayılmaması kuralının Roma hukuku ve Osmanlı hukuku ile bağlantısını kurar. Her iki hukuk sisteminde benzer kuralın mevcudiyetini tek bir kökenden "teâmülen geldiği" ve "menbain aynı olduğu" tespitiyle açıklayan Yusuf Ziya, bu hükmün kadim "Türk teâmülât-ı örfiyesi ile tev'em" olduğunu vurgular.³³

29 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 109-110.

30 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 95-98.

31 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 123-125.

32 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 142-143.

33 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 160-162.

Kırgız örfü ile Hammurabi kanunları arasında da bir benzerlik tespit eder. Ona göre Kırgız örfünde “Hiçbir kimse babasız değildir” ilkesi gereğince evlilik dışı bir çocuğun doğumuyla babasıyla annesi arasında otomatik olarak bir nikâh kurulur, ancak bu fiilî evliliğe rağmen kızın babası damattan yarım kalın (başlık parası) talep edebilir ve eğer bu bedel ödendikten sonra kız tarafı anlaşmayı bozarsa, baba kalını bir misli cezaıyla iade etmek zorundadır. Yusuf Ziya, bu uygulamanın da “tamamıyla Hammurabi kanununda gördüğümüz ahkâm” olduğunu belirtir ve Bâbil yasaları ile yaşayan Kırgız örfünün ortak bir Türk menşesine dayandığı tezini temellendirmeye çalışır.³⁴

Yusuf Ziya’nın Kırgız örfünü evrensel hukukun kaynağı olarak gösterme çabası aile hukukundan arazi hukukuna uzanır. Arazi hukukunda Türklerin toprağı devletin ortak mülkü sayan kadim anlayışını merkeze alan Yusuf Ziya, bu anlayışın bir sonucu olarak Kırgız örfünde gördüğü öşür vergisini ele alır. Ona göre bu usûl, kadim Avrupa veya Rusya’da mevcut olmayıp “sırf Kırgız teâmülât-ı hukûkiyesine” dayanan saf bir Türk icadıdır. Hatta zamanla “Arabistan’a kadar girmiş ve şer’-i İslâm’da da mevki almıştır.” Benzer şekilde toprağı üç yıl boş bırakanın kullanım hakkını kaybederek arazinin devlete dönmesi ilkesinin de doğrudan Osmanlı arazi kanununa kadar ulaşan kadim bir Türk töresi olduğunu öne sürer.³⁵

Yusuf Ziya, Kırgız örfündeki ceza muhakemesi usûlünü de kendi tezine bir dayanak olarak takdim eder. Kırgızlarda sanığın yerine onun masumiyetine tanıklık edecek ve dürüstlüğü hasmı tarafından bile kabul edilen akrabalarına yemin ettirilerek sonuca varılması adetini, Avrupa’daki jüri sisteminin kökeni olarak gösterir. Ona göre Batı’da cari olan bu sistem, aslında kadim Türk usûlünün binlerce yıl sonraki “yadigârı”dır. Yusuf Ziya, bu benzerliği sadece modern Avrupa ile sınırlı tutmaz. Kırgızların yeminlerini bir tepe üzerinde ifa etmeleri ile Antik Yunan’da cinayet davalarının Ares Tepesi’nde görülmesi arasında da müşterek bir köken tespit eder.³⁶

34 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 168.

35 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 195-196.

36 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 208-209, 229-232. Yusuf Ziya, bu iddialarını henüz tam geliştirmemiş olduğu 1917 tarihli jüriye ilişkin bir makalesinde konuyu daha farklı bir şekilde ele alır. Jüri sisteminin kökeninin bilinmediğini ancak bu uygulamanın menşeinin “insanların aile ve kabile hayatı geçirdikleri edvâr-ı ibtidâiyye kadar yükselmekte olduğu”nu belirtir. Ayrıca jüri gibi kurumları benimsemeye en uygun halkın “Avrupa ahalisinden daha çok demokrat” bir karaktere ve “istidâd-ı ezeli”ye sahip Türkler olduklarını vurgular. (bk. Ziya, “Jüri ve Usûl-i Cezaiyemizin Noksanı”, s. 755-786.) Yusuf Ziya’nın jüri sistemi hakkındaki görüşlerine dair bazı tespitler için bk. Kılıç, *Türk Ceza Muhakemesi Hukukunun Modernleşme Başlangıcı*, s. 384-386, 454.

Yusuf Ziya, kendisine yöneltilebilecek muhtemel itirazları bertaraf etmek üzere birtakım açıklamalar yapmaktan da geri durmaz. Muhtelif coğrafyalarda ikamet eden milletlerin örf ve âdetlerindeki evrensel benzerlikleri "ibtidâî hayatta ihtiyaç"ların aynı olduğu düşüncesiyle izah eden mevcut bilimsel yaklaşımı yetersiz bulur. Ona göre bu benzerlik, medeniyetin temellerini atan tek bir ana kaynağa, yani Türk kavmine irca edilerek açıklanabilir. Ortaya attığı tezin şimdiye kadar keşfedilmemesinin temelinde ise "Türk" adının tarihte yeni oluşu ve Antikçağ'da Türklerin "milliyet benliği" gelişmemiş dağınık kabileler halinde hareket etmeleri yatmaktadır. Türklerin "en büyük hataları"nı, fethedilen beldelere kendi dillerini "empoze" etmek yerine yerli dilleri benimsemeleri olarak niteleyen Yusuf Ziya, Türklerin fethettikleri milletler içinde "yavaş yavaş temessül" etmelerini de bu gerekçelere bağlar. Şayet kadim Türk kavimleri, dillerini ve milliyetlerini dayatan "şimdiki Avrupa milletleri"nin sömürgeci tavrını izleselerdi, "Türkçeden daha vâsi' ve münteşir bir lisan bulunmayacaktı ve ondan başka efendi olmayacaktı." Nihayetinde Yusuf Ziya, ilim dünyasının bu kadim medeniyet nâşiri kavmi tespit etmekte "acı" kaldığını belirterek yakında yayımlayacağı eserle bu nazariyesini ispat edeceği sözünü verir.³⁷

2. "Müderrisler İhtilafı": Bir Kavganın Serencamı

2.1. Tartışmanın İlk Kıvılcımı: Köprülü "Hücuma" Geçiyor

Yusuf Ziya'nın derslerinde ortaya attığı bu son derece ilginç iddialar, beklendiği gibi akademik dünyada büyük bir yankı uyandırır. Dönemin önde gelen isimlerinden Köprülü, 7 Nisan 1927'de *Hayat Mecmuası*'nda yayımladığı bir makale ile Yusuf Ziya'nın metodolojisini ve vardığı sonuçları hedef alan sert eleştiriler yöneltir. Köprülü, Yusuf Ziya'yı bütün dünya tarihini "beş altı sene" gibi kısa bir sürede ve hakkında konuştuğu hiçbir kavmin dilini ve tarihini bilmeden altüst eden "büyük bir kâşif" ve "allâme bir dâhi" olarak tavsif eder. Bu durumun "bütün cihan erbâb-ı ilmini güldürecek bir hadise" olduğunu, ancak bu iddiaların Dârülfünun kürsüsünden "zavallı talebeye 'hakikat' diye talim edilmesi" sebebiyle görmezden gelinemeyeceğini vurgulayan Köprülü, bu dersleri "garâib mecmuası" ve "saçma" olarak nitelendirir. Yusuf Ziya'nın ortaya attığı bilgilerin seviyesini ise "Lisenin ilk devresinde böyle söz söyleyen bir talebe tarih dersinden mutlaka sıfır alır!" sözleriyle tahkir eder. Ona göre en temel tarih ve dil bilimi esaslarından habersizce ortaya atılan bu iddialar, Dârülfünun'u medeniyet dünyasına karşı "Gülünç bir mevkiye düşürecek"tir. Köprülü bu derslere izin verilmesi durumunda "Con Ahmet Bey'in Fen Fakültesi'nde

37 Ziya, *Tarih-i Hukuk*, s. 147-148, 156-159.

niçin mekanik okutmadığını soranlara artık hiçbir cevap veremeyeceğiz” diyerek Yusuf Ziya’yı küçümser³⁸ ve nihayetinde Yusuf Ziya’nın tezlerinin bütünyle gayri ilmi olduğunu sert bir üslupla ortaya koyar.³⁹

Köprülü’nün bu ağır eleştirilerinin ardından kamuoyu, Yusuf Ziya’nın cevabını beklemeye başlar. Nitekim 11 Nisan 1927’de Yusuf Ziya’nın resmî cevabının *Hayat Mecmuası*’nda yayımlanacağına dair bir haber çıkar.⁴⁰ Ancak Yusuf Ziya, bu uzun cevabını beklemeden, bir gün sonra *Milliyet* gazetesine verdiği mülakatla nihayet sessizliğini bozar.⁴¹ Köprülü ile arasında “hiçbir ihtilaf olama[yacağını]”, çünkü Köprülü’nün ilminin kendisinin uğraştığı “şube-i ilmi[ye]yi istiâba müsait” olmadığını iddia ederek, konuyu ilmi bir anlaşmazlıktan ziyade şahsına yönelik bir “tecavüz” olarak nitelendirir. Derslerde öne sürdüğü iddialarda ısrarcı olan Yusuf Ziya, Köprülü’yü “bildiği, bilmediği şeye itiraz ve taarruz etmeyi şöhret temin eden” biri olarak tavsif eder. Köprülü’nün kendisine “cehalet atfetmekle kendi ilmi noksanını ortaya koydu[ğunu]” belirten Yusuf Ziya, ilmi “spekülasyon ve kazanç” için istismar ettiğini iddia eder. Tartışmanın sonunda “ilim ve hakikat kendisini pek yakında ricat ve hezimete icbar edecek” diyen Yusuf Ziya, “işte o zaman gülünçlüğü hangi tarafa ait olacağını göreceğiz” ifadeleriyle Köprülü’yü istihfaf eder. Aynı gazetede yer alan bir başka haberde ise Hukuk Fakültesi öğrencilerinin bir protestoda bulunacakları yönündeki söylentiler, Dârülfünun idaresi tarafından resmen tektzip edilir.⁴²

2.2. Öğrenci Protestoları: “Biz Zavallı Değiliz!”

Dârülfünun idaresinin bu resmî tektzipine rağmen olayların seyri farklı bir yönde ilerlemeye başlar. İki gün sonra çıkan bir habere göre Köprülü’nün kullandığı “zavallı talebe” ifadesini kendilerine yönelik bir hakaret sayan Hukuk Fakültesi öğrencileri harekete geçer ve konunun görüşülmesi için kırk beş imzalı bir dilekçe ile Talebe Cemiyeti’ni genel kurula çağırır.⁴³

38 “Con Ahmet” lakaplı Afyonkarahisarlı bir kişi, 1926 yılının sonlarına doğru “mekanikte yeni bir hakikat, bir kanun keşfettiğini ve buna istinaden bir alet vücuda getirdiğini, Dârülfünun müderrisleri huzurunda da muvâzene ve manivela kanunlarını altüst eden tecrübelerini yapmaya ve aleti teşhir etmeye hazır olduğunu” ilan etmiş, bunun üzerine Dârülfünun Fen Fakültesi müderrisleri kendisini fakülteye davet etmiştir. Afyon’dan getirdiği devridaim makinesiyle müderrisler önünde birkaç deney yapan Con Ahmet, haliyle başarısız olmuştu (ayrıntılar için bk. *Cumhuriyet*, “Hikmet Kanunları Altüst mü Olacak?”, s. 1-2; *Cumhuriyet*, “Zatü’l-Hareke Makine Yerinden Bile Kımıldamıyor”, s. 1-2).

39 Fuat Köprülü, “Türk Hukuku Tarihi”, s. 377-378.

40 *Cumhuriyet*, “İlmi Bir İhtilaf”, s. 1.

41 *Milliyet*, “İki Müderris Birbirine mi Düştü?”, s. 1, 4.

42 *Milliyet*, “İki Müderris Birbirine mi Düştü?”, s. 4.

43 *Milliyet*, “İlmi Münakaşadan Çıkan Gürültü”, s. 1-2.

Öğrencilerin bu tepkisi üzerine Köprülü, onları sakinleştirmeye çalışır: "Yusuf Ziya Bey ile aramızdaki mesele talebeye ait bir mesele değildir... Dârülfünun'da anarşi yoktur. Bu ihtilaf, iki müderisin beyninde bir meseledir."⁴⁴ Ancak Köprülü'nün talebeleri teskin etmek niyetiyle sarf ettiği bu sözler, öğrencileri daha da kızdırır.

Nihayetinde Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti, 15 Nisan'da olağanüstü bir içtima akdeder. Oldukça hararetli geçen toplantıda farklı görüşler serdedilir. Toplantıda söz alan bir grup öğrenci, hocaları arasındaki ilmi tartışmaya karışmanın doğru olmadığını savunurken, karşı görüşteki çoğunluk ise Köprülü'nün "zavallı talebe" ifadesinin yanı sıra tarih-i hukuk dersinin içeriğini "saçma" olarak nitelemesiyle de kendilerini "saçma dinleyecek" seviyede gördüğünü ve bunun kendilerine yapılmış bir hakaret olduğunu savunur. Buna ek olarak söz alan başka öğrenciler ise Köprülü'nün ortalığı yatıştırmak için kullandığı "Dârülfünun'da anarşi yoktur" ifadelerini de bir hakaret olarak addettiklerini ve tepkilerinin "anarşistlik" olarak yaftalandığını belirtir. Uzun süren müzakerelerin ardından yapılan oylamada, "zavallı talebe" ifadesinin bir hakaret olduğu kabul edilir. Toplantı, Talebe Cemiyeti'nin Köprülü'nün kullandığı ifadelerden duyduğu üzüntüyü kamuoyuna bir "teessürname" yayımlayarak bildirmesiyle son bulur.⁴⁵

2.3. Tartışma Kızışıyor: Karşılıklı İthamlar, Mizah Dergileri ve Yeni Aktörler

Öğrenci genel kurulunun bu kararı tartışmayı daha da derinleştirirken, tartışmalar gazete sütunlarında devam eder. Bu sırada ilginç bir gelişme yaşanır: Yusuf Ziya'nın *Hayat Mecmuası*'na gönderdiği ancak henüz yayımlanmamış olan cevap makalesi bir şekilde Ankara'ya giden Köprülü'nün eline geçer. Köprülü, fırsattan istifade ederek Yusuf Ziya'nın cevabının yayımlanmasını beklemeden Ankara'daki bir muhabir aracılığıyla bu makaleye karşı kendi cevabını verir. Köprülü, Yusuf Ziya'nın kendisini "Yunanperestlikle" itham etmesi gibi şahsi saldırılara cevap vermeyeceğini, çünkü herkesin "milliyet cereyanında[ki]" yerini bildiğini vurgular. Orta Asya'daki "büyük zelzele" teorisinin asılsız olduğunu yineleyen Köprülü, Yusuf Ziya'nın ilmi liyakatsizliğini vurgulayarak sözlerini tamamlar.⁴⁶

Bu gelişmelerin ardından Yusuf Ziya, 15 Nisan'da Köprülü'ye yönelik kapsamlı bir tenkit yazısı yayımlar. Yusuf Ziya'ya göre tartışmayı kişiselleştiren kendisi olmayıp Köprülü "ifadesi güç bir lisan ile" doğrudan şahsına

44 *Vakit*, "Köprülü mü Haklı, Yusuf Ziya Bey mi?", s. 1.

45 *Milliyet*, "Müderislerin Münakaşasıyla Talebe de Alakadar", s. 1, 4; *Vakit*, "İki Müderis Arasında Çıkan Münakaşa Münasebetiyle", s. 2.

46 *Vakit*, "Köprülü mü Haklı, Yusuf Ziya Bey mi?", s. 1.

saldırmaktadır. Köprülü'nün, uzmanlık alanı olmayan konulara “bilgiçlik satarak” karıştığını belirten Yusuf Ziya, onu istihzâi bir dille teselli etmekten de geri durmaz: “Demek ki malumatınız bu kadar. Beis yok. Bu ayıp değildir.” Köprülü'nün kendisinin ticaretle uğraştığı yönündeki iddiasını tekzip eden Yusuf Ziya, “İlmi, spekülasyona vasıta yapmaktansa hariçte ticareti tercih ederim” diyerek cevap verir. Ardından Köprülü'nün asılsız bulduğu teorisini gerekçelendirmek için kendince birtakım deliller sıralar.⁴⁷

Süreç ilerledikçe tartışmaya başka ilim adamları dahil olmaya başlar. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi müderrisi Necip Asım Bey, Köprülü'nün argümanlarını “tamamıyla ilmi” bularak onun tarafında yer alır. Yusuf Ziya'nın tezlerinin Fazıl Nazmi tarafından yıllar önce zaten çürütüldüğünü hatırlatan Necip Asım, onun yöntemini “İştikak insanı aldatır” diyerek eleştirir ve dayandığı belgelere bir “kıymet” vermediğini belirtir. Öte taraftan Yusuf Ziya'nın milliyetçi saiklerini de tenkit eder: “Böyle faraziyyat ile millete şeref vermek kaygusu mûcib-i hacâlettir.”⁴⁸ Buna karşılık Türk Tarih Encümeni azası Hüsameddin Bey ise Yusuf Ziya'ya -kısmi birkaç eleştiri hariç- büyük ölçüde hak verir. Bir müderrisin “milliyetine karşı fevkalade incizap” göstermesini doğal karşılayan Hüsameddin Bey, Köprülü'nün “asabiyetini” ise yersiz bularak tenkit eder.⁴⁹

Yusuf Ziya bu tepkilere ayrı ayrı mukabelede bulunur. Necip Asım'ın eleştirilerinden “müteaccip” olduğunu belirterek Fazıl Nazmi'nin makalesini görmediğini ve Köprülü'ye vereceği uzun cevabı beklemesini söyler.⁵⁰ Fakat Hüsameddin Bey'in “fâzılane, bitarafane” yorumundan ise oldukça memnundur. Onun kendisine yönelttiği birkaç eleştiri karşısında asıl uzun müdafaasını haftalık bir yayın olan *Hayat Mecmuası*'na göndermiş olmaktan duyduğu nedameti, “cevabımı yevmî gazetelerden birine vermediğime pişmanım” sözleriyle dile getirir.⁵¹ Nitekim bu nedametinin bir sonucu olarak Köprülü'ye *Hayat Mecmuası*'nda vereceği cevabı geri çeker ve bu makalesini *Milliyet* gazetesinde parça parça yayımlamaya başlar.⁵²

47 *Milliyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa Gittikçe Büyüyor”, s. 2.

48 *Cumhuriyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa”, s. 1-2; *Vakit*, “Köprülü mü Haklı, Yusuf Ziya Bey mi?”, s. 1.

49 *Milliyet*, “İlmî Münakaşadan Çıkan Gürültü”, s. 2. *Cumhuriyet* gazetesinin sahibi Yunus Nadi de Yusuf Ziya'ya destek verenler arasındadır (*Cumhuriyet*, “Müderrisler Münakaşası”, s. 1).

50 *Akşam*, “Müderrisler Arasındaki İhtilaf”, s. 1.

51 *Milliyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa Dal Budak Saldı”, s. 2.

52 Yusuf Ziya'nın makalesinin ilk kısmı *Milliyet* gazetesinde “Hayat'a Gönderilen Cevabı Neşrediyoruz” (s. 1-4) başlığıyla 16 Nisan'da yayımlanmış, diğer cevapları ise “Yusuf Ziya Bey'den Fuat Bey'e” başlığı ile 17, 18, 19, 21, 24, 27, 29 Nisan ve 2 Mayıs'ta yayımlanmıştır (bk. Park, *The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü*, s. 232).

Taraflar arasındaki tartışma dönemin popüler mizah dergilerinin de ana gündem konularından biri haline gelmeye başlar. Nitekim *Akbaba* dergisi, bir muhabirini Yusuf Ziya'nın evine göndererek bir mülakat gerçekleştirir. Bu mülakatta Yusuf Ziya, tezlerini daha da ileri taşıyarak, istisnasız bütün dillerin Türkçeden geldiğini iddia eder ve bu iddiasını desteklemek için Yunan ilahı Herkül'ü "hergele" kelimesine, harp tanrısı Mars'ı ise "mors etmek" deyimine bağladığı ilginç örnekler sıralar.⁵³ *Akbaba* dergisinin bir başka yazısında, Ermeni bir aşçının aynı yöntemle bütün sözcüklerin Ermenice'den, İranlı bir tütüncünün ise tüm kelimelerin Farsça'dan geldiğini iddia ettiği hicvedici fıkralara yer verilir. Kendisine münakaşa hakkında fikri sorulduğunda, "Hangisi bizim on senelik toptan verilecek olan aylıklarımızı verirse o haklı!" diyen Vesile Hanım karakteri ise halkın bu tartışmaya ne kadar uzak ve ilgisiz olduğuna işaret etmek için istihzâi bir şekilde aktarılır.⁵⁴

Meselenin mizahî bir boyuta doğru kayması, yabancı basının da gözünden kaçmaz. Max Mueller adında Alman bir akademisyen, *Hamburger Fremdenblatt* gazetesindeki köşe yazısında Dârülfünun'un "mukaddes koridorlarını kasıp kavuran" bu ihtilafı Alman kamuoyuna oldukça ironik bir şekilde aktarır. Taraflar arasındaki "hikmetli düşüncelerin çarpışmasının... halkın gülme kaslarına egzersiz yaptırarak onları son derece neşelendirdiğinden" bahseden Mueller, Köprülü ile Yusuf Ziya'nın karşılıklı atışmalarının, "Yaşasın Fuat Bey! Yaşasın Ziya Bey! şeklinde savaş naralarına dönüşerek" kamuoyunu ikiye böldüğünden alaycı bir dille bahseder. Yusuf Ziya'nın iddialarına benzer milliyetçi anlatıların zaman zaman Batı'da öne sürüldüğünü belirten Mueller, "Eğer bütün insanlık İncil'deki rivayete göre Âdem ve Havvâ'dan geliyorsa, onlarda şüphesiz bütün ırkların ve milletlerin tohumları zaten mevcuttu. O halde atalarımızı... niçin Türk ilan etmeyelim?" diyerek öne sürülen tezlerin ve bu tezlerin ciddi şekilde tartışılmasının garipliğine dikkat çeker.⁵⁵

Bu arada Ankara'dan dönen Köprülü'nün gazetecilere yaptığı uzun ve sert açıklamalarla taraflar arasındaki münakaşa iyiden iyiye kızışır. Yusuf Ziya'yı "hiçbir ilmî sıfatı ve beynelmilel ilim âleminde nam ve şanı olmayan

53 *Akbaba*, "Müderis Yusuf Ziya Beyle Mülakat", s. 2.

54 *Akbaba*, "İlmî Anket", s. 2. Tartışmanın mizah köşelerindeki bazı yansımaları için bk. *Akbaba*, "İlim Münakaşası", s. 1; *Papağan*, "Müderislerin Kavgasına Dair", s. 1; *Akbaba*, "Bu da mı Zarafet?", s. 1; *Akbaba*, "Dârülfünun'da", s. 1; *Akşam*, "Kâle Aslından Kavlı İdi", s. 2.

55 *Hamburger Fremdenblatt*, "Konstantinopler Geschichtsforschung", s. 1. Gerek bu gerekse de aşağıda gelecek olan Alman basınındaki iki gazete haberinin künyesi, Uğur Berk Kalelioğlu tarafından tespit edilmiştir (bk. Kalelioğlu, "Köprülüzade Mehmed Fuad'a Heidelberg Ruprecht Karl Üniversitesi Tarafından Verilen Fahri Doktora", s. 397).

bir ticaret adamı” olarak nitelendiren Köprülü, müderrisliği “türlü ticaret işleri çevirmek için bir vasıta makamında kullanmakla” itham eder. Onun kelime kökeni iddialarını “tekerleme gibi” bulduğunu, dil bilgisi konusundaki bilgisizliğinin ise “cür’et-i cahilanenin bu derecesi” karşısında insanı şaşırttığını söyler. Yusuf Ziya’nın tezlerini destekleyecek tek bir Avrupalı âlim bulması halinde “müderrislikten, insanlıktan bile istifa edeceğini” belirterek tartışmayı bir üst boyuta taşır.⁵⁶

Yusuf Ziya bu topyekûn ithamlara ise çok daha kişisel ve tehditkâr bir üslupla cevap verir. Köprülü’nün “kendisiyle hem-seviye addetmemek gibi çalım satışlarını” bırakmadığını ve ilmî şanından “bol bol atıp tuttu[ğunu]” ifade eden Yusuf Ziya, tartışmayı ilmî zeminden tamamen koparır ve “kahvehanelerde birtakım çocuklarla mütemediyen bılardo ve tavla oynamakla nasıl iktisâb-ı ilim edildiğini” ifşa edeceğini söyler. Tehditlerini daha da ileri taşıyarak Köprülü’nün, “Fransızcadan tercüme ettiği eserleri bile aslını anlamaksızın tercüme etmiş olduğunu” göstereceğini ve “icap ederse” Ali Emîri Efendi’den kalan bir “klişeden” bahsedeceğini dile getirir.⁵⁷ Yazısını “O vakit âlim-i müşârünileyhin mevkîi acaba yalnız insanlıktan istifadan mı ibaret olacaktır?” sorusuyla bitirerek Köprülü’ye gözdağı verir.⁵⁸

Bu tehditlerin ardından Köprülü, Yusuf Ziya’nın kahvehane ithamlarını, “Kahvehanelerde oturmak mütadım olmadığı gibi bılardo ve tavla da oynamam ve umumiyetle oyunlardan sıkılırım” diyerek tekzip eder. “Klişe” gibi diğer imalarla ne kastedildiğini anlamadığını ifade eden Köprülü, Yusuf Ziya’nın “şütüm ve müftereyâtı”na aynı üslupla karşılık vermenin “terbiyeli bir insana” yakışmayacağını, bu sebeple konuyu Dârülfünun Divanı’na havale ettiğini açıklar. “Dârülfünun’da ancak ikimizden biri kalabilir” diyerek Dârülfünun Divanı’na resmî bir başvuru yapan Köprülü, “tarih, coğrafya, arkeoloji, jeoloji ile meşgul Türk ve Avrupalı müderrisler”den müteşekkil bir hey’et-i mütehassısın münakaşa hakkında son sözü söylemesi gerektiğini vurgular. “Dârülfünun’da ilim namı altında saçma söylemeye cüret edenlerin tard ve ihraç olunacağı zamanın” uzak olmadığını belirten Köprülü, “Dârülfünun Nizamnamesi’nin 15. maddesi mücebince” Yusuf Ziya’nın müderrislikten azledilmesi talebine yönelik ilk resmî süreci başlatır.⁵⁹

56 *Cumhuriyet*, “Köprülüzâde Cevab Veriyor”, s. 3.

57 Köprülü ile Ali Emîri Efendi arasında geçen tartışmalar için bk. Sağlam, “Ali Emîri Efendi ile Mehmet Fuad Köprülü Arasındaki Münakaşalar - I”, s. 113-134; Sağlam, “Ali Emîri Efendi ile Mehmet Fuad Köprülü Arasındaki Münakaşalar - II”, s. 89-98.

58 *Milliyet*, “Fuat Bey’e İnsanlıktan İstifa mı Düşüyor?”, s. 1-2; *Vakit*, “Yusuf Ziya Bey Müdafaatta Bulunurken Aynı Zamanda Mukabil Taarruza Geçmiş Oluyor”, s. 2.

59 *Vakit*, “Köprülüzade Fuat Bey’in Mektubu”, s. 2; *Cumhuriyet*, “Dârülfünun Divanı Bugün Toplanacak”, s. 1-2. Dârülfünun Nizamnamesi’nin 15. maddesi şu şekildedir:

Yusuf Ziya ise Köprülü'nün bu hamlesini ilmî bir cevap veremediği için başvurduğu bir kaçış ve yenilgi olarak yorumlar. Köprülü'nün kahvehane iddiasını reddetmesine, "Kahvehanelerde oyun bahsine gelince buna her fertten ziyade vâkıftır" diyerek karşılık verir. Köprülü'nün konuyu divana taşımasını kendisi için bir zafer sayan Yusuf Ziya, "Dava bilfiil benim için kazanılmış demektir. Divanda ise görüşürüz" sözleriyle Köprülü'nün meydan okumasını kabul eder.⁶⁰

Köprülü ile Yusuf Ziya arasındaki kavga büyürken, tartışmaya bir başka isim, Fazıl Nazmi de dahil olur. Yusuf Ziya'nın üç buçuk sene evvel verdiği bir konferansta da benzer iddialarda bulunduğunu hatırlatan Fazıl Nazmi, onun bu iddialarını ilmî kanıtlarla çürütmek için iki buçuk saatlik bir cevap konferansı verdiğini ve en önemlisi, o konferansta dinleyici olarak bulunan Yusuf Ziya'nın da kendisini alkışladığını öne sürer.⁶¹ Buna karşılık Yusuf Ziya ise Fazıl Nazmi'nin bu iddialarının doğru olmadığını, hatta o dönemde bu eleştirilere "mukabele etmek istediğini" belirtir.⁶²

2.4. Kavga Dârülfünun Divanı'nda: Kurumsal Kriz ve Fakülteler Çatışması

Köprülü'nün talebi üzerine 20 Nisan'da Dârülfünun Divanı konuyu görüşmek üzere toplanır. Ancak bu toplantı, beklenen net kararı vermek yerine sürecin daha da uzamasına ve çıkmaza girmesine sebep olur. Divandaki bazı Hukuk Fakültesi müderrisleri, konunun zaten divanın yetkinde olmadığını savunurken bazı katılımcılar ise meselenin Köprülü ile Yusuf Ziya'nın barışmasıyla neticelenerek kapatılması gerektiğini ifade eder. Köprülü'nün beklediği ve konuyu nihai karara bağlayacak bir hey'et-i mu-tehassısa kurulması teklifi, müderrislerin çoğunluğu tarafından reddedilir. Bunun yerine meselenin öncelikle tarafların mensup olduğu "Edebiyat ve Hukuk fakülteleri Müderris'in Meclisleri tarafından tetkik edilmesi" kararı alınır.⁶³

"Bir müderris veya muallim veya müderris muavininin infisali: Evvela: İstifanın kabulü halinde; sâniyen: Derse ve meclise kerraren adem-i devamı; sâlisen: Mesleğin şeref ve haysiyetini mahal bir hal ve hareketi vukuunda; râbian: Tedrisatta tesâmuḥ ve adem-i muvaffakiyeti gibi ahvalde reisin teklifi üzerine meclis-i müderris'in ve divan a'zâ-yı mürettebesinin ekseriyet-i sülûsânî ârâsıyla verilecek karara müsteniden usul dairesinde vâki olur" (bk. Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* 2, s. 354).

60 *Milliyet*, "Müderrisler Dedikodusunu Divan Başaracak [sic]", s. 1, 2.

61 *Cumhuriyet*, "İş Büyüdü", s. 2.

62 *Milliyet*, "Divan Toplanıyor", s. 3.

63 *İkdam*, "Dârülfünun Divanı İki Müderris Meselesini Fakülte Meclislerinin Tetkikine Havale Etti", s. 1-2; *Cumhuriyet*, "Dârülfünun Divanı Toplandı", s. 1-2; *Vakit*, "Köprülüzade-Yusuf Ziya Münakaşası Etrafında Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar", s. 1-2; *Milliyet*, "Müderrisler Arasındaki Münakaşa Yeni Bir Safhaya mı Girdi?", s. 1-2.

Öte yandan Köprülü, *Hayat Mecmuası*'nda Yusuf Ziya'yı eleştirmeye devam eder. 23 Nisan'da kaleme aldığı yazıda "sahte tevazudan" hoşlanmadığını belirtir ve Yusuf Ziya'nın kendisine cehalet isnat etmesi karşısında kendi ilmî liyakatini uzun uzadıya sayıp döker. Ziya Gökalp'in kendisini "büyük bir mütebahhir ve âlim" olarak övdüğünü hatırlatır; ardından Hartman, Németh, Gordlevsky gibi Avrupalı âlimlerin eserleri hakkında yazdığı takdir yazılarını, uluslararası *İslam Ansiklopedisi*'nin "hey'et-i tahrîriyesi"ne kabul edilmesini ve en önemlisi, Avrupa'nın "eski ve müşkülpesent" akademilerinden olan Rus İlimler Akademisi'ne meşhur Fransız tarihçi Charles Diehl gibi isimlerle birlikte üye seçildiğini etraflıca anlatır. Sahip olduğu bu uluslararası ilmî itibar karşısında "Yusuf Ziya Bey gibi okuduğu üç beş kitaptan âmiyane ıstikaklarla ahkâm çıkararak bana cehalet isnat etmesi beni kızdırmaz, sadece güldürür" diyerek kendine yöneltile eleştirileri ciddiye almaya değer bulmadığını vurgular.⁶⁴

Bu arada Köprülü'ye ilmî camiadan verilen destek de gün geçtikçe artar. Tartışmaya dönemin önemli isimlerinden Dârülfünun Türk tarihi mualimi Zeki Velidi Togan da dahil olur. Togan, meselenin bir "koç döğüşü" olmadığını, Türk millî kimliğinin tanımıyla ilgili ciddi bir ihtilafın mevzubahis olduğunu belirterek sözlerine başlar. Ona göre Türk tarih yazımında iki ana çizgi mevcuttur: İlki, kendisinin ve Köprülü'nün yer aldığı, belgelerle çalışan ve Türk medeniyetini Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan bir tekâmül içinde gören ekoldür. İkincisi ise Yusuf Ziya'nın uç örneğini teşkil ettiği, Sümerlerden Hititlere ve hatta firavunlara kadar kadim medeniyetleri Türk kökenli addeden görüştür ki, "Bu fikirlerin hiçbir katiiyen ilmî usûllere ve mukteziyatına ve vâkıya mutabık değildir." Bu çerçevede Yusuf Ziya'nın Orta Asya'daki kadim Türk medeniyetinin jeolojik hadiselerle yok olduğuna dair teorisini tamamen gerçeğe aykırı bulan Togan, ileri sürdüğü coğrafi bilgilerin gerçeklikle bağdaşmadığını, anılan harabelerin antik değil Ortaçağ'a ait bulunduğunu, dayandığı bazı seyahatnamelerin ise "hayali roman" mahiyetinde olduğunu belirtir. Togan'a göre Yusuf Ziya'nın takip ettiği yöntem, hem yanlış hem de millî kimlik açısından zararlıdır. Zira Yunan ve Ken'an gibi medeniyetleri Türk saymak, Türk tarihinin sınırlarını belirsizleştirerek "millî fikirler manzumesinde anarşi" doğurmaktadır. Togan'a göre hakiki bir Türk hukuk tarihi yazmak için Hammurabi veya Hitit kanunlarını "Türkleştirmeye" çalışmak ilme hizmet sayılmaz. Bunun yerine Kırgız ve Türkmen örfi kanunları, Cengiz yasası ve müzelerdeki eski Uygur mahkeme dosyaları gibi sahih kaynaklara yönelmek gerekmektedir. Yusuf Ziya'nın öne sürdüğü görüşler "propaganda" olarak kalabilir, fakat bunlara Dârülfünun kürsüsünden

"akademik" bir kıymet vermek, Türk ilim dünyasını "asrî medeniyet ve irfan âleminde karşı gülünç" duruma düşürmektedir.⁶⁵

Tartışmanın kurumsal bir çözüme doğru ilerlemesiyle, 25 Nisan'da Köprülü'nün reisi olduğu Edebiyat Fakültesi Meclis-i Müderrisini toplanır. İki buçuk saat süren toplantının sonunda oybirliği ile bir karara varılır. Buna göre ihtilafın, Dârülfünun Divanı tarafından "salâhiyet-i ilmiyeyi haiz bir hey'et-i mütehassısa" kurularak çözülmesine karar verilir. Toplantının ardından oturumda yer alan Fransız Arkeoloji müderrisi Albert-Louis Gabriel, ileride bu heyette yer alma ihtimali bulunduğu için şimdilik ayrıntılı bir yorum yapmayacağını belirtse de Yunan medeniyetinin Türk medeniyetinin devamı olup olmadığı sorusuna "tebessümle mukabele etmiş ve böyle bir şeyin olmadığını" vurgulamıştır. Fakültesinin bu kararıyla pozisyonu güçlenen Köprülü, artık konunun resmî süreçte ilerlediğini ve divanın kararını bekleyeceğini belirtir.⁶⁶

Tartışmanın odağı Dârülfünun Divanı'na kayarken, gözler bu defa 26 Nisan'da toplanan Hukuk Fakültesi Meclis-i Müderrisini'ne çevrilir. Toplantıdaki müderrislerin çoğunluğu, Yusuf Ziya'nın kendi meslektaşları olması sebebiyle, bu hususta karar vermeye "yalnız Hukuk Fakültesi'nin salâhiyettar olduğunu" ileri sürer. Edebiyat Fakültesi ve Köprülü tarafından yapılan girişimleri "hariçten vaki olan müdahale" şeklinde addederek bunun "şiddetle aleyhinde" bulunurlar. Bu sebeple Hukuk Fakültesi, Yusuf Ziya'nın öne sürdüğü iddiaların ilmî doğruluğundan ziyade öncelikle "takip ettiği usûlün ilmî olup olmadığını tetkik" etme kararı alır. Bu incelemeyi yapmak üzere ise Muammer Raşid, Ahmed Midhat ve Charles Crozat'tan oluşan üç kişilik bir iç komisyon kurulmasına karar verilir. Bekleneceği üzere Köprülü'nün bu karara tepkisi oldukça sert olur. Köprülü, "Dârülfünun'un haysiyet-i ilmiyesi mevzu-ı bahis olduğundan" bu konunun kapatılmasına izin vermeyeceğini ve hey'et-i mütehassısa kurulması talebinde ısrar edeceğini beyan eder. Görüldüğü üzere fakültelerin farklı kararlarıyla mesele tekrar Dârülfünun Divanı'nın önüne gelir ve tartışma yavaş yavaş Hukuk ve Edebiyat fakülteleri arasında bir mücadeleyle doğru evrilmeye başlar.⁶⁷

65 *Vakit*, "Müderrislerimiz Arasında Çıkan İlmî Münakaşada Fuad Bey mi Haklı, Ziya Bey mi?", s. 2; *Vakit*, "Müderrislerimiz Arasında Çıkan İlmî Münakaşada Fuad Bey mi Haklı, Ziya Bey mi?", s. 3.

66 *Cumhuriyet*, "Müderrisler İhtilafı Nasıl Hal Edilecek?", s. 3; *Milliyet*, "Müderrisler İhtilafı Acaba Halledilecek mi?", s. 1, 4; *Vakit*, "Edebiyat Fakültesi Ne Karar Verdi?", s. 1-2.

67 *Cumhuriyet*, "Hukuk Fakültesi Müderrisleri Toplandı", s. 3; *Vakit*, "Hukuk Fakültesi Neye Karar Verdi?", s. 3; *Milliyet*, "Müderrisler İhtilafı Hukuk Fakültesi'nde", s. 1-2.

İki fakülte arasındaki üstü kapalı göndermeler ve tartışmalar devam ederken Yusuf Ziya beklenmedik bir hamlede bulunur. Dârülfünun Eminliği'ne resmî bir takrir vererek Köprülü'nün müderrislik için gerekli liyakate sahip olmadığını iddia eder. Bu takrirden Köprülü'nün lise mezunu bile olmadığını, Mekteb-i Hukuk'tan başarısız olduğu için ayrıldığını ve eski bir yazısında kendi hocalarına “cehalet” isnat ettiğini belirterek, “Dârülfünun'un haysiyeti namına” Köprülü'nün görevden alınmasını talep eder.⁶⁸ Buna karşılık Köprülü “Bu adamcağız başına gelecek felaketten dolayı şaşırılmış bir haldedir. Haline acımıyor değilim” sözleriyle Yusuf Ziya'nın hamlesini köşeye sıkışmış birinin çırpınışları olarak yorumlar. Bu arada Hukuk Fakültesi'nin kararını da eleştirmeden geçemez: “Hukuk Fakültesi Yusuf Ziya Bey'in müddeâyâtını cehil mahsulü olmayıp bir nazariye olarak kabul edecek olursa bunu cüretle yâdetmelidir.”⁶⁹

Bu gelişmeler üzerine Köprülü, 28 Nisan'da *Hayat Mecmuası*'nda kaleme aldığı makalesiyle tartışmaya kendi nazarından felsefî bir zemin inşa eder. Köprülü'ye göre bu kavga iki kişi arasında değil iki zihniyet arasındadır: “Şark ile Garp” veya “kurûn-ı vüstâ ile yirminci asır.” Nitekim “Türkiye, Avrupa medeniyeti dairesine girmek için her şeyden evvel ‘ilim’ sahasında kurûn-ı vüstâî bakiyelerinden, ‘skolastik’ten kurtulmak ve bugünkü Garp ilmî usûllerini layıkıyla benimsemek mecburiyetindedir.” Bu zihniyetin, “müstakbel nesle Avrupaî ilmî zihniyetini ve usûlünü telkin” etmesi gereken Dârülfünun kürsüsüne taşınmış olmasını asıl tehlike olarak gören Köprülü, Yusuf Ziya'nın iddialarının “ilim ile, faraziye ile, usûl ile hiçbir alakası” olmadığını vurgular. Bu sert eleştirisinin sebebini ise Yusuf Ziya'nın iddialarına bir “ciddiyet” atfetmekten ziyade sırf “haiz olduğu müderris sıfatından” dolayı üniversitenin lekelenmesini önleme mecburiyeti olarak açıklar.⁷⁰

68 *Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı Çok Ciddi Safhaya Girdi”, s. 1-2.

69 *Cumhuriyet*, “Müderrisler Münakaşası Birden Kızıştı”, s. 1-2.

70 Köprülü, “Son Münakaşa Münasebetiyle”, s. 422. Aslına bakılırsa Köprülü'nün tartışmayı Doğu-Batı veya Ortaçağ-XX. asır karşıtlığı üzerinden formüle etmesi ve “Avrupaî ilmî zihniyet ve usul”üne yaptığı yoğun vurgu, Batılı bilgi anlayışı ve metodolojisini yegâne meşruiyet ölçütü olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Köprülü'nün kendi dönemindeki oryantalist söylemde Türklere yönelik menfî anlatılara karşı çıkışı ise Batılı bilgi metodolojisinden ziyade Batı'da üretilen birtakım tarihsel bilgilerin ideolojik doğasına yönelik bir eleştiri mahiyetindedir. Nitekim Gary Leiser, Köprülü'nün Batılı yöntemleri bizzat Batı'nın Türk tarihine yönelik olumsuz algılarını yıkmak için kullanmasını “ironi” olarak tavsif eder. Dahası Leiser'e göre Köprülü, bazı oryantalist çalışmaları içeriksel olarak sert bir şekilde eleştirmiş olsa da bu disiplinin metodolojisini bütünüyle benimsemiş “geleneksel bir oryantalist”tir (bk. Leiser, “Mehmed Fuad Köprülü, Oriental Studies, and Orientalism”, s. 231).

Divanın toplanması beklenirken ilginç bir gelişme daha yaşanır. Yusuf Ziya'nın, Köprülü'nün müderrislik ehliyetine sahip olmadığına dair yazdığı takrir, Dârülfünun Eminliği tarafından incelenmek üzere, talimatname mücebine bizzat Edebiyat Fakültesi Reisi olan Köprülü'ye havale edilir. Köprülü, fakülte reisi sıfatıyla dilekçeyi "şâyân-ı müzâkere değil" diyerek doğrudan reddeder ve idareye geri gönderir. Ona göre "Âkıbet yaklaştıkça Ziya Bey tabii olarak muhakemesini kaybedecektir." Köprülü'nün, kendisi hakkındaki bir şikâyeti bizzat reddetmesi üzerine Yusuf Ziya, bu durumun "gayet gülünç bir hadise" olduğunu belirtir ve Köprülü'nün kendi davasında hâkim olamayacağını ima ederek kararı eleştirir.⁷¹ Bu son manevralarla birlikte artık iki tarafın da basında söyleyeceği bir şey kalmaz ve gözler tamamen Hukuk Fakültesi'nin vereceği nihaî karara çevrilir.

Yusuf Ziya'nın "tedrisâtını ve usûl-i tedrisini" denetlemeyi hedefleyen Hukuk Fakültesi toplantısı oldukça hararetle geçer. Üç kişilik komisyonun, "tetkikat netâicinin hukuk meclis-i müderrisînine arz ve takdim" edilmesiyle başlayan toplantıda Yusuf Ziya'nın derslerinde kendi kişisel ve "nazariyata muhalif" araştırmalarına yer vermesi veya Yunan medeniyetinin kökenlerini Türklere dayandırmak gibi iddialar "gayri ilmi" bulunarak eleştirilir. Mamafih bu itirazlara rağmen yapılan oylamada çoğunluk, "Yusuf Ziya Bey'in tedrisatı yolunda olduğu, tarih-i hukuk dersinin usûlüne muvafık bir surette tedris edildiği" kararına varır. Toplantıdan sonra bir zafer edasıyla konuşan Yusuf Ziya, tedrisatının ilmen sabit olduğunu, şimdi sözünü tutma sırasının Köprülü'de olup artık "istifa etmesi" gerektiğini söyler. Nihayetinde Hukuk Fakültesi, bu kararın sadece onun müderrislik liyakatiyle ilişkili olduğunu ve tarih tezlerinin içeriği ile meşgul olmadıklarını vurgulayarak meseleyi tekrar Dârülfünun Divanı'na havale eder.⁷²

Hukuk Fakültesi'nin kararını "Hiçbir şey ifade etmez" diyerek kabul etmeyen Köprülü, fakültenin meselenin aslı olan tarih ve filoloji iddialarına hiç dokunmadan sadece bir usûl kararı vererek konuyu geçiştirdiğini vurgular. Ona göre bu mesele kişisel bir çekişme olmayıp ortada "keşif namı altında, talebeye birtakım malayani şeylerden bahseden bir müderrisin ehliyet-i ilmiyesi" problemi vardır. Artık iki fakülteden birbiriyle çelişen kararlar çıktığı için "Her şeyi, divanın kararı halledecektir" diyen Köprülü, gözünü nihaî merci olan Dârülfünun Divanı'nın yapacağı toplantıya çevirir.⁷³

71 *Cumhuriyet*, "Müderisler Arasındaki Münakaşa", s. 1-2; *Milliyet*, "Müderisler İhtilafı Galiba Büsbütün Sarpa Sardı", s. 1-4.

72 *Cumhuriyet*, "Müderislerin 'Alimlik Cahillik' Münakaşası", s. 1-2; *Milliyet*, "Hukuk Fakültesi Kararını Verdi", s. 1-2; *Vakit*, "Hukuk Fakültesi Reisi İstifa Etti", s. 1, 4.

73 *Milliyet*, "Hukuk Fakültesi Kararını Verdi", s. 2.

Hukuk Fakültesi'nin bu kararına tepkili olan isim sadece Köprülü değildir. Dârülfünun'daki gelişmeleri yakından takip eden Alman akademisyen Max Mueller, hukuk fakültesi senatosunun "bu dâhi tarih profesörüne psikiyatri kliniğinin misafirperver mekânlarına taşınmasını tavsiye etmesi" gerekirken, onun tedrisatının ilmî olduğu kararına vardığını, "böylelikle Yusuf Ziya'nın o paha biçilmez kıymetinin, üniversiteye ve bütün bilim dünyasına kazandırılmaya devam edileceğini" belirterek sürecin gidişatını alaycı bir dille eleştirir.⁷⁴

Dârülfünun Divanı'nın nihaî bir karar vermek üzere toplanacağı gün, oldukça önemli bir gelişme yaşanır: Yedi yıldır Hukuk Fakültesi reisliği görevini yürüten Aynizâde Hasan Tahsin Bey "esbâb-ı mücibe" bildirmeksizin görevinden istifa eder. Hasan Tahsin Bey, istifasının sebebi olarak uzun süredir devam eden ciddi "yorgunluğunu" gösterse ve bunun mevcut mesele ile "hiç alakadar olmaması" gerektiğini belirtse de, o dönemdeki yaygın kanı istifanın doğrudan doğruya iki müderris arasındaki tartışma ile ilgili olduğudur. Basına göre, Hukuk Fakültesi'nin Yusuf Ziya'yı koruyan kararı ile Edebiyat Fakültesi'nin Köprülü'yü destekleyen tavrı arasında bir "Edebiyat-Hukuk meselesi", yani fakülteler arası çatışma çıkması kaçınılmaz görünüyordu. Bu sebeple Hukuk Fakültesi reisinin, böylesi gergin bir ortamda fakültesini büyük bir kurumsal mücadelenin içine sokmaktan çekinerek görevinden ayrılmayı tercih ettiği yorumları yapılır.⁷⁵

2.5. Ankara'nın Müdahalesi ve Bitmek Bilmeyen Toplantılar

Dârülfünun içerisindeki bu kriz ve Hukuk Fakültesi reisinin istifası, sonunda Ankara'nın dikkatini çeker ve tartışma siyasî bir alana doğru kaymaya başlar. Dârülfünun Emîni Nûreddin Bey'e bir telgraf gönderen Maarif Vekâleti, duruma doğrudan müdahale eder. İki müderris arasındaki münakaşanın artık "çirkin bir safhaya dahil olduğunu" ifade eden Maarif Vekâleti, krizin daha fazla uzamaması için "Dârülfünun emininin bizzat müdahale" etmesi gerektiği uyarısını yapar.⁷⁶

Nihayet 1 Mayıs'ta Dârülfünun Divanı, Hukuk ve Edebiyat fakültelerinin birbiriyle çelişen kararlarını görüşmek üzere önemli bir toplantı gerçekleştirir. Üç saat süren toplantının sonunda, divan oy çokluğu ile Edebiyat

74 *Hamburger Fremdenblatt*, "Ein Trophäe der türkischen Wissenschaft", s. 2; Kalelioğlu, "Köprülüzade Mehmed Fuad'a Heidelberg Ruprecht Karl Üniversitesi Tarafından Verilen Fahri Doktora", s. 396. Bu köşe yazısında Max Mueller'in ismi açıkça geçmese de yazının sonundaki "Mu." ifadesi ve Mueller'in önceki yazısına olan üslup benzerliği sebebiyle müellifin kendisi olduğu anlaşılmaktadır.

75 *Milliyet*, "Hukuk Fakültesi Kararını Verdi", s. 2; *Vakit*, "Hukuk Fakültesi Reisi İstifa Etti", s. 1, 4; *Cumhuriyet*, "Dârülfünun Divanı Nihayet Bir Kararı Verdi", s. 1-3.

76 *Cumhuriyet*, "Müderrislerin 'Alimlik Cahillik' Münakaşası", s. 2.

Fakültesi'nin görüşünü benimser. Buna göre ihtilafı çözmek üzere yedi kişilik bir hey'et-i mütehasşısı kurulması kararlaştırılır; bu heyetin üyelerini öncelikle Yusuf Ziya ve Köprülü'nün aralarında anlaşarak seçmeleri, anlaşma sağlanamazsa üyeleri divanın ataması öngörülür.⁷⁷ Öte taraftan divan, verdiği kararı Dârülfünun Nizamnamesi'nin 15. maddesi yerine 24. maddesine istinat ederek alır. Dolayısıyla sürecin sonunda müderrislerden birinin üniversiteden ihraç edilmesinin söz konusu olmadığı netleştirilir. Ayrıca divanda Hukuk Fakültesi temsilcisi Ebülulâ Bey'in verdiği ve toplantıda kabul edilen bir takrirle, "Yusuf Ziya Bey'in divan kararıyla müderrislikten ıskatı mevzu-ı bahs" olmaktan kesin bir surette çıkarılır. Ne var ki Köprülü'nün haklı çıkması durumunda "Yusuf Ziya Bey'in ma-nen istifayı tercih edeceği" şeklinde bir beklenti oluşur.⁷⁸

Bu sırada Yusuf Ziya, tezlerini teyit edecek güçlü bir kanıt bulduğuna inanarak yeni bir hamle yapar. Ona göre Boğazköy'de kazılar yapan Chicago Üniversitesi'nden Profesör Hans Henning von der Osten'in yakın zamanda *American Weekly*'de yayımlanan bir makalesi; Yunan mitolojisinin bir Türk kavmi olan Hititlerden geldiğini, Zeus'un bir Hitit tanrısı olduğunu ve Avusturya armasındaki çift başlı kartalın bile Hititlerden alındığını ispatlamaktadır. Hatta Yusuf Ziya bu çalışmayı o kadar önemser ki, Hukuk Fakültesi'ndeki üç kişilik komisyon toplantısında kendisini savunmak üzere "mezkûr makaleyi ibraz ederek iddiasının sıhhatine şahit tutmuştur." Yusuf Ziya'nın bu girişimine karşı Köprülü ise konuyu henüz ciddiye almayan bir tavırla Hititlerin Türk olup olmadığına dair kesin bir delil olmadığını belirtmekle yetinir.⁷⁹

Ne var ki Yusuf Ziya'nın iddialarına dayanak olarak gösterdiği makalenin müellifi Profesör von der Osten, tartışmaların yaşandığı sırada İstanbul'da bulunmaktadır. Von der Osten, durumdan haberdar olur olmaz doğrudan gazetelere giderek bir tekzip yayımlar: *American Weekly* gazetesine böyle

77 *Milliyet*, "Divan Dün Son Kararını Verdi", s. 1, 4; *İkdam*, "Müderrislerin İhtilafının Son Safhası", s. 1; *Vakit*, "Müderrisler Münakaşasında Son Safha", s. 1, 4; *Cumhuriyet*, "Dârülfünun Divanı Nihayet Bir Kararı Verdi", s. 1-2.

78 *Vakit*, "Hakemler Halâ İntihap Edilmedi!", s. 1-2. Dârülfünun Nizamnamesi'nin 24. maddesi şu şekildedir: "Divanın vezâif-i ilmiyesi ve tedrisata müteallik olarak fakülte meclisi müderrislerinden tevdi olunan mukarreratı tetkik ve terakkiyât-i ilmiyeye ait tetkikat ve taharriyatı teşvik ve kütüb-i ilmiye telif ve neşrini temin ve bu nevi âsar ashabına mükâfat itâsını vekâlete teklif ve ders ihdası ve lağvı ve tahvili hakkında fakülte meclislerince ittihaz olunan mukarreratı ve fakültelere ait nizamât ve talimatname layihalarını tetkik ve tasvip ve orta ve yüksek tedrisat hakkında mütalaa beyan etmekten ibarettir" (bk. Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* 2, s. 355).

79 *Milliyet*, "Fuat-Yusuf Ziya Beyler Meselesi", s. 1, 4; *Cumhuriyet*, "Müderrislerin 'Alimlik Cahillik' Münakaşası", s. 2; *Milliyet*, "Hukuk Fakültesi Kararını Verdi", s. 2; *Vakit*, "Hakemler Halâ İntihap Edilmedi!", s. 2.

bir makale yazmadığını, bu yayınlı hiçbir alakasının olmadığını, isminin bu tartışmaya karıştırılmasından rahatsızlık duyduğunu belirten von der Osten, kendi gerçek ilmî makalesini ise ciddi bir akademik dergiye gönderdiğini belirtir. Gazeteciler, Köprülü'nün de yardımıyla von der Osten'in orijinal makalesine ulaşır. Von der Osten'in bu makalesinin Yusuf Ziya'nın öne sürdüğü iddialarla hiçbir ilgisinin olmadığı ve Hitit tarihine ilişkin bilimsel bir araştırma olduğu ortaya çıkar.⁸⁰ Mamafih Yusuf Ziya, ortaya attığı mezkûr iddiaların uydurma olduğu anlaşılmasına rağmen sessizliğini koruyarak gelişmelere ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁸¹

Dârülfünun Divanı'nın talebi üzerine süreç, iki müderrisin yedi kişilik hakem heyeti için kendi aday listelerini sunmalarıyla devam eder. Köprülü; Necip Asım, Zeki Velidi, Fazıl Nazmi ve Avram Galanti gibi dönemin önde gelen tarihçi ve Türkologlarının yanı sıra, Albert-Louis Gabriel ve Théodore Lefebvre gibi yabancı uzmanları aday gösterir.⁸² Yusuf Ziya ise başlangıçta “kendi kanâat-i ilmiyesini red veya tashih edecek zevâtın memleketimizde kâfi derecede bulunmadığı” bahanesiyle liste vermeyi reddetse de, “arkadaşlarından bazı zevatın ıbram ve ısrarı üzerine yedi kişilik bir hey'et-i ilmiye listesini emanete takdim etmiştir.” Bu listede Hukuk Fakültesi'nden meslektaşları Mustafa Zühtü, Tahir Taner ve Muammer Raşid Beylerin yanı sıra, Sinop Mebusu Rıza Nur, Biga Mebusu Sâmih Rifat ve Kars Mebusu Ahmet Ağaoğlu gibi dönemin önde gelen figürleri ile Mısırlı Mustafa Nüreddin Bey bulunur.⁸³ Köprülü'nün seçtiği isimlerden ilk dördünün tartışma sürecinde onun görüşlerine katıldıklarını açıkça beyan ettikleri göze çarpmaktadır. Yusuf Ziya'nın adaylarından ilk üç ismin Hukuk Fakültesi'nden meslektaşları, son dört ismin ise bu süreçte konuya dair görüşlerini açıklamaları dahi genel düşünce dünyalarının kendisine oldukça yakın kimseler olduğu görülmektedir.⁸⁴

80 *Milliyet*, “Mesele Çatallaştı”, s. 1; *Vakit*, “Şikago Dârülfünunu Müderrisi Ne Diyor?”, s. 2. Von der Osten'in gazetelerde ismi geçmeyen bu makalesi, Ocak 1927'de *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*'da yayımlanan “Explorations in Hittite Asia Minor” adlı çalışmadır. Bu makale, daha sonra 1929 yılında University of Chicago Press tarafından kitap olarak basılmıştır.

81 Yaklaşık üç yıl sonra, Mayıs 1930'da Von der Osten'in yolu bu kez bizzat Mustafa Kemal ile kesişecektir. Çankaya'daki bir akşam yemeğinde gerçekleşen bu görüşmede Mustafa Kemal, Von der Osten'den “Hititlerin Türk olduklarına ilişkin bir açıklama yapmasını” talep etmiş; ancak Alman arkeolog bu teklifi reddetmiştir. Babaoğlu, “Amerikalı Bir Arkeoloğun Merceğinden”, s. 330–331.

82 *Milliyet*, “Divan Toplanıyor”, s. 3.

83 *Vakit*, “Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar”, s. 1-2.

84 Nitekim Rıza Nur, 1924 ile 1926 yılları arasında yayımladığı oldukça hacimli *Türk Tarihi* adlı eserinde Hitit, Elam ve Sümerlerin Türk kökenli olduklarına işaret etmesinin yanı sıra İran, Hindistan ve Çin'i de bu sınıfa dahil etmektedir (bk. Khachatryan, “Dr. Rıza Nur”, s. 41-47). Sâmih Rifat, 1922 yılında kaleme aldığı *Türkçede Tasrif-i Huruf Kanunları ve Tekellümün Menşei* adlı eserinde Türklerin dünyanın en kadim ırkı olduğunu

Yusuf Ziya ve Köprülü'nün listeleri uyuşmayınca Dârülfünun Divanı, kendi hakem heyetini atama yoluna gider. Divanın seçtiği yedi kişilik nihaî heyet, her iki listeden de isimler içeren karma bir yapıya sahiptir: Hukuk Fakültesi'nden Tahir Taner ve Muammer Raşid, Edebiyat Fakültesi'nden Fazıl Nazmi, Avram Galanti, Albert-Louis Gabriel ve Georges Dumézil ile Fen Fakültesi'nden Ahmet Müştak.⁸⁵ Divan, bu şekilde farklı disiplinlerden uzmanlarla konuyu en geniş çerçevede ele almaya çalışır. Ancak divanın kararının hemen ardından Nüreddin Bey'in basına yaptığı açıklamalar, sürecin oldukça hassas ve siyasi bir denge gözetilerek yürütüldüğünü göstermektedir. Nüreddin Bey, heyet için bir zaman sınırı belirlenmediğini söylemiş, heyet kararının divan için bağlayıcı olup olmayacağı sorusunu ise cevapsız bırakmıştır.⁸⁶

Divanın bu kararı taraflarca farklı şekilde karşılanır. Divanın konunun uzmanı olan kişileri seçtiğini ve meselenin kişisel olmadığını ifade eden Köprülü, karardan son derece memnundur. Buna karşılık Yusuf Ziya ise karara sert tepki gösterir. Heyette Edebiyat Fakültesi'nden dört, Hukuk Fakültesi'nden ise sadece iki üye seçilmesinin adaletsizlik olduğunu savunan Yusuf Ziya, divana bir itiraz takriri sunarak kararın iptal edilmesi talebinde bulunur. Ona göre bilhassa eski muhaliflerinden olan Fazıl Nazmi'nin heyete alınması, kararın iptalini gerektiren açık bir gerektirir.⁸⁷

Yusuf Ziya, divanın hakem heyetine itiraz ederken, tartışmaya bu defa bizzat onun kaynak olarak gösterdiği isimlerden biri olan Köprülü'nün asistanı Abdülkadir İnan dahil olur.⁸⁸ İnan, Yusuf Ziya'nın makalelerinde kendi notlarından faydalandığını belirtmesi üzerine bir açıklama yapmak zorunda kaldığını belirtir.⁸⁹ Yusuf Ziya'yı, kendisine notları verirken yap-

ifade edip bütün dillerin kökeninin de Türkçe olduğunu öne sürmektedir (bk. Aytürk, "Turkish Linguists Against the West", s. 13-15). Ahmet Ağaoğlu ise 1922 yılında kaleme aldığı *Pontus Meselesi* kitabında Hitit ve Sümerlilerin Türk olduğunu ifade etmektedir (bk. Erımtan, "Hittites, Ottomans and Turks", s. 141-171). Mısırlı Nüreddin Bey ise "medeniyet-i insâniyenin vâzı, nâsiri, ilk keşfiyat ve ihtiraât-ı ilmiye ve sanayiînin mübdi", sahibi, beşeriyetin hayât-ı medeniyesinde ilk mualliminin Türkler olduğunu" düşünmektedir (bk. Seni, "Türkiye Haricinde Bir Türk Alimi-Nureddin Mustafa Bey'in Şahsiyeti ve Zihniyeti", s. 333). Rıza Nur'un aktardığına göre Mısırlı Nüreddin Bey, Yunan mitolojisinin aslında Türk mitolojisinden ibaret olduğu kanaatinde ve bu konuda Yusuf Ziya ile aynı çizgide olup onunla benzer argümanları savunmaktadır (bk. Rıza Nur, *Türk Tarihi*, XI-XII, s. 354-355; Ayvazoğlu, "Etimolojik Türkçülük", s. 41).

85 *Milliyet*, "Dârülfünun Divanı Dün Kararını Tebliğ Etti", s. 1-2; *İkdam*, "Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar", s. 1.

86 *Vakit*, "Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar", s. 1-2.

87 *Cumhuriyet*, "Müderrisler Münakaşası Bir Çıkma mı Girdi?", s. 1-2.

88 *Vakit*, "Yusuf Ziya Bey'i İtham Edenler İkileşti", s. 1.

89 Yusuf Ziya, *Milliyet* gazetesinde seri olarak yayımladığı yazı dizisinin altıncısında şu cümleleri kullanmıştır: "Türk kabilelerinin ekserisi hakkındaki malumatımı Başkırth

tığı uyarılara rağmen “pek vâzih ve doğru kaydedilen isimleri bile tahrif etmekle” itham eden İnan, bu iddiasını somut örneklerle de destekler: Yusuf Ziya’nın Antik Yunan kabileleriyle bir tuttuğu “kırk”, “yüz” gibi isimlerin aslında kabile adı değil, eski Türklerdeki “bölük, tabur” gibi askerî birim adları olduğunu belirtir. Öte taraftan Yusuf Ziya’nın “Gafer” ve “Kefil” adlarını Yunan kabileleriyle ilişkilendirmesine karşı çıkan İnan, bu adların aslında Özbek ve Türkmen boylarının birkaç nesil önceki Müslüman ataları olan “Abdülgafer” ve “Zülkifl”den türediğini belirtir. Bu gibi hataları sert bir şekilde eleştiren İnan, Yusuf Ziya’nın hem tarihsel yorumlarında hem de temel aldığı ham verileri okuma, anlama ve kullanma biçiminde ciddi problemler olduğunu göstererek Köprülü’ye ilmî camiadaki desteğin artmasını sağlar.

Abdülkadir İnan’ın eleştirilerine Yusuf Ziya’nın cevabı ise oldukça sert olur. Ona göre Köprülü, İnan’ın “kimsesiz ve muhacir” olmasını suistimal etmiş ve onu Türkiyat Enstitüsü’ndeki “beş-on kuruş” maaşını kesmekle tehdit ederek bu yazıyı yazmaya zorlamıştır. Ayrıca Yusuf Ziya, İnan’ın ilmî yetkinliğini küçümseyerek onu bir veri toplayıcısı olarak tasvir eder ve bu verilere ilişkin yorum ve izahın kendi ilmî salahiyyetinde olduğunu ifade eder. İnan’ın düzeltmelerini “yanlış”, “uydurma” ve “indî mütalaa” olarak nitelendiren Yusuf Ziya, notlarındaki tahrifat suçlamasını kesin bir dille reddeder.⁹⁰

Yusuf Ziya, Abdülkadir İnan gibi münekkitlerle kamuoyu önünde mücadelelesini sürdürürken, tartışmanın asıl ve nihai sonucunu belirleyecek olan kurumsal süreç de Dârülfünun Divanı’nda işlemeye devam eder. Yusuf Ziya’nın, genel olarak hakem heyetinin teşkiline, özelde ise Fazıl Nazmi’nin tarafsızlığına yönelik olarak yaptığı resmî itirazı Dârülfünun Divanı’nın nihai karar sürecindeki son pürüzü teşkil etmektedir. Fazıl Nazmi ise Yusuf Ziya’ya yönelttiği eleştirilerin üç buçuk sene önceki eski bir tartışmaya ait olduğunu ve mevcut mesele ile bir ilgisi bulunmadığını belirterek hey’et-i mütehassısaye alınmasının tarafsızlığına zarar vermeyeceğini vurgular.⁹¹ 8 Mayıs’ta toplanan Dârülfünun Divanı, Fazıl Nazmi’nin önceki beyanatının sadece “ilmî bir mütalaa” içerdiğine ve tarafsızlığını ihlal etmediğine kanaat getirerek Yusuf Ziya’nın itirazını “gayri vârit” sayar ve

Abdülkadir Efendi’ye medyunum... Bu zat bir buçuk sene evvel *Türkiyat Mecması*’nın ilk nüshasında Kırgız kabâilinin isimlerini neşretti. Bu malumat benim için pek çok müfid idi. Bundan sonra Türkmen kabilelerinin isimlerini neşredecekti. Hâlâ neşrolunmadı. Çünkü *Türkiyat Mecmuası* çıkmadı. Fakat ben bu zatı buldum ve Türkmen kabilelerinin isimlerine ait olan listeyi kendisinden talep ettim... Bu listenin bir sureti bendedir” (bk. *Milliyet*, “Yusuf Ziya Bey’den Fuat Bey’e”, s. 4; Yusuf Ziya’nın bahsettiği makale için bk. Abdülkadir İnan, “Türk Kabile İsimlerine Dair”, s. 258-265).

90 *Vakit*, “Başkırdlı Abdülkadir Bey’in Notları”, s. 1.

91 *Cumhuriyet*, “Müderrisler Maçında Kim Galip Gelecek?”, s. 1.

reddeder. Dârülfünun Emini Nüreddin Bey, bu kararla artık "söylenecek bir şey kalmadığını" ve heyetin önündeki bütün engellerin kalktığını belirtir.⁹²

Bu son pürüzün de ortadan kalkmasıyla birlikte yedi kişilik hey'et-i mütehasşısı nihayet çalışmalarına başlar. Yusuf Ziya, divana yaptığı itirazlar reddedilmiş olsa da sürece katılmayı ve kendisini savunmayı ihmal etmez. Tezlerine kaynak olarak kullandığı belge ve risaleleri komisyona teslim eder. Hey'et-i mütehasşısının görevi, her iki müderisin iddialarını ve özellikle Köprülü tarafından eleştirilen Yusuf Ziya'nın ders notlarını inceleyerek divana nihaî bir rapor sunmaktır. Mayıs ve haziran ayları boyunca yoğun bir tetkik sürecine giren heyet, her uzmanın konuyu kendi ihtisas alanında ayrı ayrı incelemesi ve bireysel raporlar hazırlaması yönünde bir çalışma yöntemi benimser. Sürecin başında her iki müderisten de tezlerini yazılı olarak savunmaları talep edilir. Köprülü kendi itiraznamesini sunarken Yusuf Ziya'nın cevabını geciktirmesi ve sunduğu cevapların da hey'et-i mütehasşısı tarafından "tamamen kanaat-bahş" bulunmaması üzerine kendisinden ek izahat talep edilir, bu durum ise sürecin uzamasına sebep olur.⁹³

Heyetin bu yavaş ve titiz çalışması, kamuoyunda sabırsızlığa ve birtakım söylentilere yol açar. Gazeteler aradan bir ay geçmesine rağmen bir sonuç alınamamasını, meselenin "örtbas edileceği" şeklinde yorumlamaya başlar. Özellikle *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan bir haberde, heyetin "ne suya, ne sabuna dokunmadan" meseleyi kapatacağı öne sürülür. Ancak bu iddialara karşı heyet üyeleri basına demeçler vererek konunun basit bir mesele olmadığını ve "inceden inceye tetkikat" yaptıklarını belirterek kendilerini savunur. Mamafih "Dârülfünun mahâfili meselenin örtbas edileceği kanaatindedir."⁹⁴ Nihayet 20 Haziran'da hey'et-i mütehasşısının bir karara varacağı kamuoyuna duyurulur. Ne var ki bu tarih gelir ve geçer, fakat beklenen nihaî karar bir türlü kamuoyuna açıklanmaz.⁹⁵

92 *Vakit*, "Yusuf Ziya Bey'in İtirazı Reddedildi", s. 3; *Milliyet*, "Karar Verildi", s. 1, 4.

93 *Milliyet*, "Karar Verildi", s. 1, 4; *Cumhuriyet*, "Hey'et-i Mütehasşısı İçtimalı", s. 3; *Milliyet*, "Müderisler İhtilafı", s. 3; *Vakit*, "Dârülfünun Münakaşası", s. 2; *Milliyet*, "Müderisler İhtilafı", s. 2; *Vakit*, "Mütehasşısalar Dün Toplandı Fakat Uzun Boylu Müzakeratta Bulunmadılar", s. 4; *Cumhuriyet*, "Dârülfünun'daki İhtilaflar", s. 3; *Milliyet*, "Müderisler İhtilafı", s. 3; *Vakit*, "Dârülfünundaki Münakaşa", s. 2.

94 *Cumhuriyet*, "Ne Suya, Ne Sabuna Dokunmadan", s. 1; *Cumhuriyet*, "Müderisler İhtilafı Örtbas Edilecek Mi?", s. 2.

95 *Milliyet*, "Beyaz mı Kırmızı mı?", s. 3; *Cumhuriyet*, "Müderisler İhtilafı", s. 3; *İkdam*, "Müderisler Münakaşası", s. 2; *Milliyet*, "İçinden Çıkılamıyor", s. 3; *Milliyet*, "Müderisler İhtilafı", s. 3; *Akşam*, "Müderisler İhtilafı", s. 2; *Cumhuriyet*, "Müderisler İhtilafı Hâlâ Tetkik Edilmektedir", s. 2; *Vakit*, "Dârülfünun Münakaşası", s. 2; *Milliyet*, "Kat'i Şekil", s. 4.

Dârülfünun'un bu sessizliğinin ve meselenin sürüncemede bırakılması- nın ardındaki önemli ipuçları, Türk matbuatından ziyade yabancı basının satır aralarında açığa çıkmaktadır. Gelişmeleri yakından takip eden Alman basınında hey'et-i mütehassısın bir karara varmasının beklendiği 20 Haziran tarihli bir habere göre, "Haftalardır korku içinde ter döken hey'et-i mütehassısa... Fuat Köprülü'yü haksız bulamamakta, ancak Yusuf Ziya Bey'i de mahkûm edememektedir." Zira "Ankara'nın aşırı milliyetçiliği zemininde yeşeren" bir ortamdan güç alan Yusuf Ziya, bu tezlerini tam da "Ankara'nın teşvikiyle" dile getirmektedir. Gazeteye göre hey'et-i mütehassısa, yeni siyasi iradeyi karşısına almamak adına bir uzlaşma yolu arasa da Köprülü'nün ilmi duruştan taviz vermeyen kararlı iradesi karşısında "sürekli başarısız olmaktadır." Sürecin bu kadar çıkmaza girmesi ve yaşanan bu kriz, Türkiye'de artan "aşırı milliyetçiliğin" bir neticesi olarak yorumlanmaktadır.⁹⁶

Alman matbuatındaki bu iddiaları doğrulayacak somut bilgiler, iki ay sonra, 21 Ağustos 1927'de *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir haberle gün yüzüne çıkmaktadır. Habere göre süreç hâlâ bir sonuca bağlanamamış ve âdeta akamete uğramıştır. Öyle ki, yedi kişilik hey'et-i mütehassısadaki beş müderris raporunu teslim etmişse de Hukuk Fakültesi'nden iki üyenin raporu hâlâ beklenmektedir.⁹⁷ Bununla birlikte gazete oldukça önemli bir bilgi aktarır: Teslim edilen raporlara göre "Yusuf Ziya Bey'in iddiaları aleyhindeki kanaatler ekseriyeti teşkil etmektedir."⁹⁸ Dolayısıyla tam da gazetelerin öngördüğü gibi ilmi olarak Yusuf Ziya'nın haksız bulunduğu ancak resmî kararın ilan edilmediği bir "örtbas" durumu fiilen gerçekleşmiş olur. Neticede meşhur "müderrisler ihtilafı" resmî bir sonuca bağlanmadan zamanla kamuoyunun gündeminden düşer.⁹⁹

2.6. Tartışmanın Son Perdesi: Yunan'dan Evvelki Türk Medeniyeti ve Hey'et-i Mütehassısın Raporları

1928 yılına gelindiğinde Yusuf Ziya, hukuk tarihi derslerinde ve *Milliyet* gazetesinde yayımladığı yazı dizisinde öne sürdüğü bütün iddialarını çok daha geniş bir şekilde savunduğu *Yunan'dan Evvelki Türk Medeniyeti* adlı

96 *Neue Mannheimer Zeitung*, "Türkischer Uebernationalismus", s. 1; Kalelioğlu, "Köprülüzade Mehmed Fuad'a Heidelberg Ruprecht Karl Üniversitesi Tarafından Verilen Fahri Doktora", s. 393.

97 Köprülü'nün, raporunu henüz teslim etmeyen mütehassısların acele etmesi yönündeki baskısı da neticesiz kalmıştır. *Vakit*, "Dârülfünun'da Divan Dün Mühim Kararlar Verdi", s. 4.

98 *Cumhuriyet*, "Dârülfünun Haberleri", s. 2; Akbayrak, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı*, s. 362.

99 Öte taraftan Yusuf Ziya, sonraki sene hukuk tarihi derslerinde benzer nazariyelerini anlatmaya devam edecektir (bk. Ziya, *Tarih-i Hukuk* [1928]).

kitabını yayımlar.¹⁰⁰ Kitabın önsözünde, bir önceki yıl yaşanan tartışmalara doğrudan atıfta bulunan Yusuf Ziya, meselenin New York'tan Arjantin'e kadar bütün dünyada ilgi uyandırdığını ve konuya ilişkin mektuplar aldığını belirtir. Öte taraftan kendisine yöneltilen "hayalperverlik" ve "müfrit milliyetçilik" gibi ithamları da reddeder. Bu çalışmayı "hiss-i milli" ile kaleme almadığını, aklının "hukuk ve usûl ile" çalıştığını ve hayallerle kapılamayacağını ifade eder. Kendisini bu şekilde savunduktan sonra Yusuf Ziya, kitabının giriş bölümünde büyük teorisini yeniden ortaya koyar. Ona göre Antik Yunan, Hitit, Bâbil ve Mısır gibi büyük medeniyetler, aslında tek ve daha kadim, ne Hint-Avrupaî ne de Semitik olan bir ana medeniyetin farklı coğrafyalardaki yansımalarıdır. Bu medeniyetin beşîğinin Orta Asya ve medeniyeti dünyaya yayan halkın da Türkler olduğunu tekrar öne süren Yusuf Ziya, kitabının ilerleyen bölümlerinde dil bilimsel, mitolojik ve etnolojik verilerle bu teorisini temellendireceğini belirtir. Bu büyük projenin ilk adımını attığını belirten müellif, "Ben bir çığır açtım" diyerek fikirlerini gelecek nesillere emanet eder: "Ümit ederim ki Türk gençliği bunu şâhrâha tahvil edecektir."¹⁰¹

Yusuf Ziya'nın kitabını yayımlamasının ardından, konu üzerindeki bir yıllık sessizlik Ağustos 1928'de *Milliyet* gazetesi tarafından bozulur.¹⁰² Geçen yıl "örtbas edildiği" düşünülen bu önemli ilmî meseleyi aydınlatmayı bir "neşriyat vazifesi" sayarak konuyu yeniden gündeme taşıyan gazete, bir yıl önce seçilen hey'et-i mütehassıadan önemli isimlerin Yusuf Ziya'nın kitabına yönelik değerlendirmeleri ve Yusuf Ziya'nın bu raporlara verdiği nihai cevapları yayımlayacağı sekiz günlük bir yazı dizisi başlatır.¹⁰³ Tartışmanın baş aktörü Köprülü de bekleneneği üzere bu yeni sürece dahil olur. Yusuf Ziya'nın ilgili kadim dilleri ve hatta "eski Türk filolojisini hiç bilmediğini" ileri süren Köprülü, kullandığı yöntemin kelimeler arasındaki "zâhiri benzerliklerle" kurgulanmış, "şaşaalı, fakat esassız" bir çaba olduğunu belirtir.¹⁰⁴ Fazıl Nazmi ve Avram Galanti, ortak kaleme aldıkları raporlarında, Yusuf Ziya'nın bu tür iddialarda bulunabilmek için gereken filolojik

100 13 Mart 1928 tarihli bir gazete haberinde, bu eserin kaleme alınma saiki, Dârülfünun'daki mütehassıs heyetin kararsızlığına bağlanmış ve kamuoyundaki polemik beklentisi şu sözlerle aktarılmıştır: "Münakaşanın halli için o zaman müderislerden mürekkep olmak üzere teşkil eden heyet, müsbet bir karar vermediği için Yusuf Ziya Bey nokta-i nazarını ispat sadedinde kitap çıkarmaya başlamıştır. İki müderis arasındaki münakaşanın yeniden alevleneceği tahmin olunuyor." *Ahenk*, "Yeniden Alevlenecek mi?", s. 1.

101 Yusuf Ziya, *Yunan'dan Evvelki Türk Medeniyeti*, s. 3-18.

102 Park, *The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü*, s. 234-235.

103 *Milliyet*, "Türk'ün Kable't-Tarih Medeniyeti - I", s. 1-2; *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti - VIII", s. 4.

104 *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti - III", s. 2.

ve tarihsel donanımına sahip olmadığını ve en temel kronoloji kurallarını dahi ihlal ettiğini belirterek sert eleştiriler yöneltilir. Ayrıca raporlarının sonuna Fazıl Nazmî'nin 1923 yılında Yusuf Ziya'nın iddialarına karşı verdiği konferans metnini de eklerler.¹⁰⁵ Heyetteki yabancı uzmanlardan Georges Dumézil'e göre "ne Yunanca'yı ne de Hint-Avrupaî lisanîyat mefhumunun çerçevesini ve mazrufunu" bilen Yusuf Ziya'nın teorisi, ilgili dillerin temel ses kanunlarını ve modern dil biliminin en temel prensiplerini tamamen yok sayan ve ilmî açıdan imkânsız bir "anarşi"den ibarettir.¹⁰⁶

Bu sert eleştiriler karşısında Yusuf Ziya, münekkitlerine son derece kişisel ithamlarla cevap verir. Ona göre kendisine yöneltilen eleştirilerin arkasında şahsî ve art niyetli âmiller yatmaktadır. Köprülü'yü "aciz, zavallı bir Türko-log" ve Edebiyat Fakültesi'nde bir "diktatör" olmakla suçlayan Yusuf Ziya, diğer "zavallı" müterizlerinin de "mütalaalarında samimi olmaktan ziyade Köprülü'nün şerrinden" korunmak için böyle davranmak zorunda kaldıklarını iddia eder. Gerek Yunanca gerekse ilgili diğer lisansları bilmemesinin bir eksiklik olmadığını savunan Yusuf Ziya, münekkitlerini ilmî açıdan yetersizlikle itham ederken kendisini ise Isaac Taylor ve Carra de Vaux gibi Avrupalı bilginlerin Türkçeye yeterince vâkıf olmamaları yüzünden "muvaaffak olamadıkları" bu meseleyi çözüme kavuşturan kişi olarak takdim eder. Sözlerini ise milliyetçi bir meydan okuma ile nihayete erdirir: Türk milletine kazandıracağı bu büyük şerefın Dârülfünun'a mensup –sırasıyla Fazıl Nazmî, Avram Galanti ve Georges Dumézil'i kastederek– "bir Giritli ile bir Müsevî ve bir Fransız'ın" engellemesiyle durdurulamayacağını belirtir.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere *Milliyet* gazetesindeki bu neşriyat silsilesi, önceki yılın ağustos ayında basına sızan, "Yusuf Ziya Bey'in aleyhindeki kanaatler ekseriyeti teşkil etmektedir" şeklindeki bilgiyi kesin olarak teyit etmektedir. Hey'et-i mütehasşısı Köprülü'yü haklı bulmuştu. Peki hey'et-i mütehasşısının verdiği bu karar, niçin Dârülfünun Divanı tarafından resmen ilan edilmemiş ve tartışma fiilî bir "örtbas" ile sonuçsuz bırakılmıştı?

2.7. Tartışmanın Siyasî Arka Planı: Mustafa Kemal'in Rolü ve Sürecin Âkıbeti

Dârülfünun'un nihaî kararı resmen ilan etme konusundaki çekincesi ve buna eşlik eden suskunluğunun arka planı yakından incelendiğinde, Alman basınının "aşırı milliyetçilik" ve "Ankara'nın teşviki" ifadeleriyle işaret ettiği siyasî dinamiklerin meselenin seyrinde belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Bu dinamiklerin merkezinde ise bizzat Mustafa Kemal'in

105 *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti - IV", s. 2.

106 *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti - V", s. 2.

107 *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti-VI", s. 5; *Milliyet*, "Kable't-Tarih Türk Medeniyeti-VII", s. 5.

Yusuf Ziya ile kurduğu şahsî ilişki ve onun görüşlerine olan bağlılığı yer almaktadır. Nitekim manevi kızı Afet İnan'ın aktardığına göre "Atatürk, Dolmabahçe Sarayı'nda, Yusuf Ziya'ya bu konular hakkında sorular soruyor ve onu dinliyordu. O [Yusuf Ziya - T.K.] hukuk konuları içinde bu konuya değindiğini anlatırken, çalışmalarının neticesini değişmeyen bir kanaat olarak savunuyordu."¹⁰⁸ Yusuf Ziya'nın öne sürdüğü tezlerin Mustafa Kemal tarafından ne kadar benimsenip içselleştirildiğini ise yakın çevresinde bulunan halk bilimci M. Şakir Ülkütaşır'ın tanıklığı netleştirmektedir. Mustafa Kemal'in Köprülü-Yusuf Ziya tartışmasıyla pek yakından ilgilendiğini belirten Ülkütaşır,¹⁰⁹ 1928 yılında Mustafa Kemal ile yaptığı bir sohbette bu tartışmanın gündeme geldiğini ve uzun süre üzerinde durulduğunu aktarmaktadır. Ülkütaşır, Köprülü'nün argümanlarını "daha bilimsel, daha doğru" bulurken Mustafa Kemal, "Yusuf Ziya'nın tezini kabul ve hararetle savunuyordu." Hatta Mustafa Kemal, Yusuf Ziya'nın kitabında yer alan "nebo-nebi" kelimelerinin kökeni gibi spesifik örnekleri izah etmeye çalışıyordu. Bu durum karşısında Ülkütaşır, Mustafa Kemal'in, Yusuf Ziya'nın o sırada yeni yayımlanan *Yunan'dan Evvelki Türk Medeniyeti* adlı eserini "âdeti ezberlercesine" okuduğunu fark eder. Ülkütaşır, Köprülü'yü haklı bulsa da Mustafa Kemal'in hararetle savunmaları karşısında geri adım atmak zorunda kalır ve "Büyük ve aziz öğretmenimizi bu işte memnun edecek şeklin daha çok sükût etmek olduğunu anladım ve öyle de yaptım" diyerek meseleyi istemeyerek de olsa kapatır.¹¹⁰

Mustafa Kemal'in Yusuf Ziya'ya yönelik kişisel himayesinin Dârülfünun'daki güç dengelerini nasıl değiştirdiğini gösteren en somut olay ise 1930 yılında yaşanır. Dârülfünun'u ziyareti sırasında bazı müderrisleri çeşitli konularda tartıştırmak üzere seçen ve etrafında toplayan Mustafa Kemal'in tercih ettiği isimler arasında Yusuf Ziya ve Köprülü de vardır. Hadiseyi bizzat aktaran Berkes'e göre Mustafa Kemal'in bu ikiliyi seçmesi, birkaç sene önce aralarında geçen tartışmaları tekrar gündeme getirmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Mustafa Kemal bir ara Köprülü'ye dönerek, "Eti, Ege, Aka...lardan bahsedelim. Bunlar üzerinde kim konuşacak?... Siz, Fuat Köprülü Bey?" şeklinde bir soru sorar. Bu imalı sual karşısında Köprülü, biraz da anı kurtarmak istermişçesine kaçamak bir cevap verir: "Mazur görmenizi istirham ederim, bendeniz Türk dili edebiyatı ile meşgulüm." Berkes'e göre "son derece kendini beğenmiş, her istediğine çatabilen" ve daha önce "Yusuf Ziya'ya saldıran" Köprülü, o gün Yusuf Ziya'nın karşısında, "Göze batacak ölçüde suspus ol[muştu]." Berkes,

108 Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, s. 288; Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 623.

109 Şakir Ülkütaşır, "Fuat Köprülü", s. 977.

110 Ülkütaşır, *Atatürk*, s. 102-103; Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 638.

Köprülü'nün bu tavrını "Atatürk'ün yeni tarih görüşünü benimsemesi karşısında İstanbul Üniversitesi'ndeki hocalığını kaybetme tehlikesinin son noktasında kendini kurtarması" olarak yorumlar. Zira Berkes'e göre Mustafa Kemal, Türk tarihini Batılı "oryantalistlerin ve onların Köprülü gibi ardıllarının görüşlerinden kurtarmayı" çoktan gözüne kestirmişti.¹¹¹

Öte yandan Mustafa Kemal'in Yusuf Ziya'nın eserlerine duyduğu ilgi, özel sohbetlerle sınırlı kalmayarak yabancı muhataplarla ilişkilerine de yansımıştır. Nitekim Mustafa Kemal, 1932'deki I. Türk Tarih Kongresi'nde, bizzat müellifi Yusuf Ziya tarafından kendisine takdim edilen ve şahsî kütüphanesinde bulundurduğu *Arier und Turanier* (Ariler ve Turaniler) kitabını¹¹² Amerikalı Büyükelçi Charles Sherrill'e göstererek bu eserden övgüyle bahsetmiş ve Yusuf Ziya'nın "konuyu ele alışından duyduğu memnuniyeti" dile getirmiştir.¹¹³ Şimdiye kadar aktardığımız bu anılar, Dârülfünun Divanı'nın niçin net bir karara varamadığına ve hey'et-i mütehasşisanın Köprülü'yü haklı bulan raporlarının niçin ilan edilemediğine dair önemli ipuçları vermektedir.

Yusuf Ziya'nın tezlerinin resmî tarih anlatısıyla uyumlu olması, kurumsal ve siyasî yükselişini de beraberinde getirmiştir. Nitekim Yusuf Ziya, Mustafa Kemal'in himayesinde 1930 yılında kurulan Türk Tarih Heyeti'ne atanırken, Köprülü bu heyetin dışında bırakılmıştır. Türk tarih tezinin ilk resmî girişimi olan ve mezkûr heyet tarafından kaleme alınan *Türk Tarihinin Ana Hatları* (1930) adlı eserin yazarları arasında Yusuf Ziya yer alırken Köprülü doğal olarak kendine yer bulamamıştır.¹¹⁴ Ertesi yıl kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne (Türk Tarih Kurumu) ise Yusuf Ziya kurucu üye sıfatıyla katılmış, Köprülü ise bu yeni cemiyete ancak yirminci sıradan üye olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵ Bu kurumsal yükselişin ardından Yusuf Ziya, 1931 yılında CHP'den Eskişehir milletvekili seçilerek Meclis'e girmiştir.

Bu yeni siyasî iklim, Yusuf Ziya'yı ve onun romantik tarih anlayışını güçlendirirken,¹¹⁶ bir zamanlar ona karşı çıkan isimleri ise zor bir seçimle karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim bu süreçte en net tavır, I. Türk Tarih Kongresi'nde resmî tarih tezinin Orta Asya'daki büyük kuraklık gibi temel iddialarına ilmî itirazlarda bulunan Zeki Velidi Togan'dan gelmiştir.

111 Berkes, *Atatürk*, s. 20-24; Uysal, "Atatürk'ün Dârülfünun'u Ziyareti", s. 26; Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi 2*, s. 101-104.

112 Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 623.

113 Babaoğlu, "Amerikalı Bir Arkeoloğun Merceğinden", s. 330-331.

114 Komisyon, *Türk Tarihinin Ana Hatları*.

115 Sönmez, *Mehmed Fuad Köprülü*, s. 308.

116 Konu hakkında çalışma yapan Seyfullah Kara; Reşit Galip ve Şevket Aziz Kansu gibi isimlerin yanı sıra Yusuf Ziya'yı da romantik tarih anlayışına sahip kişiler arasında saymaktadır (Kara, "Millî Tarih Anlayışının Romantik Devri", s. 326-327).

Togan, bu eleştirileri sebebiyle gerek toplantıda gerekse basında cehaletle itham edilmiş ve nihayetinde Dârülfünun'daki görevinden istifa ederek ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Denilebilir ki Togan'ın bu âkibeti, diğer potansiyel münekkittler için bariz bir emsal teşkil etmiş ve resmî tarih tezine getirilecek ilmi itirazların ne gibi sonuçlar doğuracağını açıkça göstermiştir.¹¹⁷

Zeki Velidi Togan'ın başına gelenleri gören Köprülü ise aynı kongrede dile getirdiği ılımlı eleştirilerin bile sert bir tepkiyle karşılanması üzerine "geri adım atmış ve ifadelerini tevil cihetine gitmiştir."¹¹⁸ Bu noktadan sonra Köprülü, siyasî iradeye karşı açık bir muhalefette bulunmak yerine "pragmatik bir tutum" benimsemiştir. Resmî tarih ve dil tezlerini alenen eleştirmekten kaçınan Köprülü, aksine Türk Tarih ve Dil kurumlarının faaliyetlerine katılarak kongrelerde oturum başkanlıkları yapmış, bununla da yetinmeyerek Cumhuriyet'in dil ve tarih sahasındaki inkılaplarını öven makaleler kaleme almış, nihayetinde mevcut iktidarla uzlaşmacı bir ilişki kurmuştur. Köprülü'nün bu pragmatik yaklaşımı ise beklenene üzere karşılıksız kalmamıştır. 1931 yılında kaybettiği Edebiyat Fakültesi reislğine 1933'te yeniden atanan Köprülü, daha sonra Mustafa Kemal'in Çankaya'daki sohbet meclislerine davet edilmiş, nihayet 1935'te Atatürk tarafından milletvekili olarak atanmıştır. Bu siyasî taltifin ardından Köprülü, yine "Atatürk'ün isteği" doğrultusunda Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ile Mülkiye Mektebi'nde Türk tarihine ilişkin dersler vermeye başlamıştır.¹¹⁹ Aynı yıllarda Köprülü'nün Yusuf Ziya ile Türk Dil Kurumu çatısı altında kurulan dört kişilik resmî bir komisyonda birlikte görev alması,¹²⁰ hiç şüphesiz bu pragmatik dönüşümün en çarpıcı yansımalarından biridir. Esasında tüm bu gelişmeler, "müderrisler ihtilafı"nın neticesinin siyasî iradenin yönlendirmesiyle şekillendiğini göstermektedir. Mustafa

117 Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 637-638.

118 Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 638; Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, s. 153-160.

119 Sönmez, *Mehmed Fuad Köprülü*, s. 311-314. Nitekim Colin Imber'e göre Köprülü'nün 1937 yılında II. Türk Tarih Kongresi'nde sunduğu "Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?" başlıklı tebliğde ifade ettiği "şeylerin çoğuna inanıp inanmadığı dahi şüphelidir. Köprülü'nün bu makaleyi yazmadaki amacının bilimsel olmaktan ziyade siyasî olduğu; makaleyi sunduğu Türk Tarih Kongresi'nde seyirciler arasında yer alan Atatürk'e, makalenin son paragrafında yaptığı hitap ile netleşmektedir: 'İşte Türk'ün devlet kuruculuk seciyesinin en büyük mümessili olan Atatürk, işte onun kurduğu yeni Türkiye Cumhuriyeti! Bu büyük yaratıcının ve yarattığı büyük eserin karşısında, her Türk ve her insan gibi, sonsuz bir sevgi ve saygı ile eğilirim.' Makalenin cumhurbaşkanı ve Cumhuriyet'in kurucusuna yapılan bu sevinç nidalarıyla karışık övgüden önceki kısmı, devletin üzerine kurulduğu ideolojiyi 'tarihsel' olarak meşrulaştırmaktan başka bir şey yapmamıştır" (Imber, "Bağnaz Bir Tevarüs", s. 507).

120 İmamoglu, "Turkish Historical Society", s. 152.

Kemal'in "tarih ve dil tezleri geliştirilirken danıştığı arkadaşlarının başında gelen, sofraya dil ve tarih tartışmalarının pek çoğuna katılan"¹²¹ Yusuf Ziya'nın görüşleri, süreç içerisinde tarihçilerin uymaya mecbur bırakıldıkları resmî tarih tezi haline gelirken,¹²² başlangıçta ona karşı çıkan Köprülü gibi isimler ise akademide tutunabilmek için bu yeni ideoloji ile uyumlu bir tavır sürdürmekten başka bir çıkar yol bulamamıştır.

Sonuç

Erken Cumhuriyet döneminde Dârülfünun Hukuk Fakültesi'nde usûl-i fıkıh dersinin tasfiyesi ve onun yerine ikame edilen tarih-i hukuk dersi etrafında cereyan eden Yusuf Ziya-Köprülü ihtilafı, uzun uğraşlara rağmen resmî bir sonuca bağlanmadan kapatılmıştır. Bu durum aslında erken Cumhuriyet döneminde tarih yazımı ile siyaset arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğine oldukça önemli ipuçları vermektedir. Taraflar arasında yaşanan ihtilaf süresince dönemin yetkin ilim adamları, neredeyse tam bir fikir birliğiyle Yusuf Ziya'nın tezlerinin gayri ilmi ve asılsız olduğu sonucuna ulaşmıştı. Hey'et-i mütehasşısınan da vardığı bu hüküm son derece açıktı. Ne var ki bu hükmün resmî olarak ilan edilmemesi ve sürecin bir sonuca bağlanmadan kapatılması, meselenin nihaî seyrinin dönemin siyasi öncelikleriyle şekillendiğini göstermektedir.

"Müderrisler ihtilafı", erken Cumhuriyet'in ulus-devlet inşası sürecinde tarih yazımına ne kadar merkezî bir işlev yüklendiğinin somut örneklerinden biridir. "Türk ulusunu dünya tarihindeki 'en büyük, en kadim ve en saf' millet olarak nitelendiren"¹²³ Mustafa Kemal için bu ulusun şanlı bir geçmişe sahip olması hayati bir zorunluluktur. İşte tam da bu noktada Yusuf Ziya'nın fikirleri, Mustafa Kemal'i doğrudan etkileyerek onu yakın çevresine taşımış,¹²⁴ yeni devletin ihtiyaç duyduğu tarih anlatısına zemin hazırlayarak yakın gelecekte icat edilecek Türk tarih tezi ve Güneş-Dil teorisinin temellerini atmıştır.

Yusuf Ziya ve fikirlerine gösterilen bu siyasi himaye, ilmi değerlendirmelerin politik kaygıların gölgesinde kalmasını beraberinde getirmiştir. Dönemin siyasi iklimi, resmî tarih anlatısıyla örtüşmeyen ilmi görüşlerin savunulmasını güçleştirmiş ve ilim adamlarını pragmatik bir uyum

121 Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 623; Yusuf Ziya Özer, "Bazı Hatıralar", s. 286-287; Atay, *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri*, s. 63-64.

122 Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation*, s. 92.

123 Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, s. 182.

124 Nitekim Mustafa Kemal, resmî tarih tezlerine doğrudan destek veren Sadri Maksudi Arsal'ın, Yusuf Ziya'nın iddialarındaki aşırılıklara dikkat çeken ve temkin çağrısında bulunan mektubunu (Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, s. 155-156) dikkate almıştır.

arayışına yöneltmiştir. Nitekim 1925 yılında “bütün lisanların Türkçeden çıktığı, Eski Yunan mitolojisinin Türklerden alınmış olduğu” gibi iddiaları küçümseyerek karşılayan Köprülü,¹²⁵ süreç ilerledikçe dönemin resmî tarih anlayışıyla pragmatik açıdan uyumlu bir duruş benimsemek durumunda kalmıştır. Sonuç olarak Dârülfünun'da başlayan bu ilmî tartışma, erken Cumhuriyet döneminde tarih yazımı ile siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin, seküler-milliyetçi tarih anlatısının yeni ulus-devlet inşasındaki işlevinin ve entelektüellerin bu süreçteki uyum arayışlarının çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir.

Bibliyografya

Sürelî Yayınlar

- Ahenk, “Yeniden Alevlenecek mi?”, 13 Mart 1928, s. 1.
Akbaba, “İlim Münakaşası”, 14 Nisan 1927, s. 1.
Akbaba, “Müderis Yusuf Ziya Beyle Mülakat”, 18 Nisan 1927, s. 2.
Akbaba, “İlmî Anket”, 21 Nisan 1927, s. 2.
Akbaba, “Bu da mı Zarafet?”, 25 Nisan 1927, s. 1.
Akbaba, “Dârülfünun'da”, 19 Mayıs 1927, s. 1.
Akşam, “Müderisler Arasındaki İhtilaf”, 15 Nisan 1927, s. 1.
Akşam, “Kâle Aslından Kavl idi”, 22 Nisan 1927, s. 2.
Akşam, “Müderisler İhtilafı”, 9 Haziran 1927, s. 2.
Cumhuriyet, “Türk Hukuk Tarihi”, 25 Kasım 1925, s. 1, 3.
Cumhuriyet, “Dârülfünun'da Yeni Bir Kürsü”, 18 Ocak 1926, s. 2.
Cumhuriyet, “Hikmet Kanunları Altüst mü Olacak?”, 17 Kasım 1926, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Zatü'l-Hareke Makine Yerinden Bile Kimildamıyor”, 19 Kasım 1926, s. 1-2.
Cumhuriyet, “İlmî Bir İhtilaf”, 11 Nisan 1927, s. 1.
Cumhuriyet, “Müderisler Arasındaki Münakaşa”, 14 Nisan 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderisler Münakaşası”, 15 Nisan 1927, s. 1.
Cumhuriyet, “Köprülüzâde Cevab Veriyor”, 17 Nisan 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “İş Büyüdü”, 19 Nisan 1927, s. 2.
Cumhuriyet, “Dârülfünun Divanı Bugün Toplanacak”, 20 Nisan 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Dârülfünun Divanı Toplandı”, 21 Nisan 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderisler İhtilafı Nasıl Hal Edilecek?”, 26 Nisan 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “Hukuk Fakültesi Müderisleri Toplandı”, 27 Nisan 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “Müderisler Münakaşası Birden Kızıştı”, 28 Nisan 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderisler Arasındaki Münakaşa”, 29 Nisan 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderislerin ‘Alimlik Cahillik’ Münakaşası”, 1 Mayıs 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Dârülfünun Divanı Nihayet Bir Kararı Verdi”, 2 Mayıs 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderisler Münakaşası Bir Çıkmaza mı Girdi?”, 5 Mayıs 1927, s. 1-2.
Cumhuriyet, “Müderisler Maçında Kim Galip Gelecek?”, 8 Mayıs 1927, s. 1.
Cumhuriyet, “Hey'et-i Müttehassisa İçtimal”, 10 Mayıs 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “Dârülfünun'daki İhtilaflar”, 20 Mayıs 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “Ne Suyu, Ne Sabuna Dokunmadan”, 30 Mayıs 1927, s. 1.
Cumhuriyet, “Müderisler İhtilafı Örtbas Edilecek Mi?”, 31 Mayıs 1927, s. 2.
Cumhuriyet, “Müderisler İhtilafı”, 2 Haziran 1927, s. 3.
Cumhuriyet, “Müderisler İhtilafı Hâlâ Tetkik Edilmektedir”, 16 Haziran 1927, s. 2.

125 Köprülü, “Kitabiyât Tenkitleri”, s. 322; Hanioglu, *Atatürk: Entelektüel Biyografi*, s. 638.

- Cumhuriyet*, “Dârülfünun Haberleri”, 21 Ağustos 1927, s. 2.
- Hamburger Fremdenblatt*, “Ein Trophäe der türkischen Wissenschaft [Türk İlminin Bir Duayeni]”, 21 Mayıs 1927, s. 2.
- Hamburger Fremdenblatt*, “Konstantinopler Geschichtsforschung - Eine Plauderei [İstanbul Tarih Araştırmaları - Bir Sohbet]”, 3 Mayıs 1927, s. 1.
- İkdam*, “Dârülfünun Divanı İki Müderris Meselesini Fakülte Meclislerinin Tetkikine Havale Etti”, 21 Nisan 1927, s. 1-2.
- İkdam*, “Dârülfünun’da Usûl-i Fıkıh Yerine Tarih-i Hukuk Tedrisatı İkame Edilmiştir”, 12 Ocak 1926, s. 2.
- İkdam*, “Müderrislerin İhtilafının Son Safhası”, 2 Mayıs 1927, s. 1.
- İkdam*, “Dârülfünun Divanı’nın Verdiği Karar”, 5 Mayıs 1927, s. 1.
- İkdam*, “Müderrisler Münakaşası”, 2 Haziran 1927, s. 2.
- Milliyet*, “İki Müderris Birbirine mi Düştü?”, 12 Nisan 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “İlmi Münakaşadan Çıkan Gürültü”, 13 Nisan 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa Dal Budak Saldı”, 14 Nisan 1927, s. 2.
- Milliyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa Gittikçe Büyüyor”, 15 Nisan 1927, s. 2.
- Milliyet*, “Müderrislerin Münakaşasıyla Talebe de Alakadar”, 16 Nisan 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “Fuat Bey’e İnsanlıktan İstifa mı Düşüyor?”, 18 Nisan 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Müderrisler Dedikodusunu Divan Başaracak [sic]”, 19 Nisan 1927, s. 1, 2.
- Milliyet*, “Divan Toplanıyor”, 20 Nisan 1927, s. 3.
- Milliyet*, “Müderrisler Arasındaki Münakaşa Yeni Bir Safhaya mı Girdi?”, 21 Nisan 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Yusuf Ziya Bey’den Fuat Bey’e”, 22 Nisan 1927, s. 4.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı Acaba Halledilecek mi?”, 26 Nisan 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı Hukuk Fakültesi’nde”, 27 Nisan 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı Çok Ciddi Safhaya Girdi”, 28 Nisan 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı Galiba Büsbütün Sarpa Sardı”, 29 Nisan 1927, s. 1-4.
- Milliyet*, “Fuat-Yusuf Ziya Beyler Meselesi”, 30 Nisan 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “Hukuk Fakültesi Kararını Verdi”, 1 Mayıs 1927, s. 1-2.
- Milliyet*, “Divan Dün Son Kararını Verdi”, 2 Mayıs 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “Mesele Çatallaştı”, 2 Mayıs 1927, s. 1.
- Milliyet*, “Karar Verildi”, 9 Mayıs 1927, s. 1, 4.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı”, 10 Mayıs 1927, s. 3.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı”, 17 Mayıs 1927, s. 2.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı”, 28 Mayıs 1927, s. 3.
- Milliyet*, “Beyaz mı Kırmızı mı?”, 1 Haziran 1927, s. 3.
- Milliyet*, “İçinden Çıkılamıyor”, 2 Haziran 1927, s. 3.
- Milliyet*, “Müderrisler İhtilafı”, 7 Haziran 1927, s. 3.
- Milliyet*, “Kat’i Şekil”, 16 Haziran 1927, s. 4.
- Milliyet*, “Türk’ün Kable’t-Tarih Medeniyeti - I”, 26 Ağustos 1928, s. 1-2.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - II”, 27 Ağustos 1928, s. 2.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - III”, 28 Ağustos 1928, s. 2.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - IV”, 29 Ağustos 1928, s. 2.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - V”, 2 Eylül 1928, s. 2.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - VI”, 3 Eylül 1928, s. 5.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - VII”, 5 Eylül 1928, s. 5.
- Milliyet*, “Kable’t-Tarih Türk Medeniyeti - VIII”, 6 Eylül 1928, s. 4.
- Neue Mannheimer Zeitung*, “Türkischer Uebernationalismus”, 20 Haziran 1927, s. 1.
- Papağan*, “Müderrislerin Kavgasına Dair”, 20 Nisan 1927, s. 1.
- Vakit*, “Köprülü mü Haklı, Yusuf Ziya Bey mi?”, 14 Nisan 1927, s. 1.
- Vakit*, “İki Müderris Arasında Çıkan Münakaşa Münasebetiyle”, 16 Nisan 1927, s. 2.
- Vakit*, “Yusuf Ziya Bey Müdafaatta Bulunurken Aynı Zamanda Mukabil Taarruza Geçmiş Oluyor”, 21 Nisan 1927, s. 2.

- Vakit, "Köprülüzade Fuat Bey'in Mektubu", 19 Nisan 1927, s. 2.
- Vakit, "Köprülüzade-Yusuf Ziya Münakaşası Etrafında Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar", 21 Nisan 1927, s. 1-2.
- Vakit, "Müderislerimiz Arasında Çıkan İlmî Münakaşada Fuad Bey mi Haklı, Ziya Bey mi?", 23 Nisan 1927, s. 2.
- Vakit, "Müderislerimiz Arasında Çıkan İlmî Münakaşa Fuad Bey mi Haklı, Ziya Bey mi?", 24 Nisan 1927, s. 3.
- Vakit, "Edebiyat Fakültesi Ne Karar Verdi?", 26 Nisan 1927, s. 1-2.
- Vakit, "Hukuk Fakültesi Neye Karar Verdi?", 27 Nisan 1927, s. 3.
- Vakit, "Hukuk Fakültesi Reisi İstifa Etti", 1 Mayıs 1927, s. 1, 4.
- Vakit, "Müderisler Münakaşasında Son Safha", 2 Mayıs 1927, s. 1, 4.
- Vakit, "Hakemler Hâlâ İntihap Edilmedi!", 3 Mayıs 1927, s. 1-2.
- Vakit, "Şikago Dârülfünun Müderrisi Ne Diyor?", 3 Mayıs 1927, s. 2.
- Vakit, "Dârülfünun Divanı'nın Verdiği Karar", 5 Mayıs 1927, s. 1-2.
- Vakit, "Yusuf Ziya Bey'i İtham Edenler İkileşti", 7 Mayıs 1927, s. 1.
- Vakit, "Başkırdlı Abdülkadir Bey'in Notları", 8 Mayıs 1927, s. 1.
- Vakit, "Yusuf Ziya Bey'in İtirazı Reddedildi", 9 Mayıs 1927, s. 3.
- Vakit, "Dârülfünun Münakaşası", 16 Mayıs 1927, s. 2.
- Vakit, "Mütehasşıslar Dün Toplandı Fakat Uzun Boylu Müzakeratta Bulunmadılar", 17 Mayıs 1927, s. 4.
- Vakit, "Dârülfünundaki Münakaşa", 31 Mayıs 1927, s. 2.
- Vakit, "Dârülfünun Münakaşası", 16 Haziran 1927, s. 2.
- Vakit, "Dârülfünun'da Divan Dün Mühim Kararlar Verdi", 4 Ağustos 1927, s. 4.

Diğer Eserler

- A., Seni, "Türkiye Haricinde Bir Türk Alimi – Nureddin Mustafa Bey'in Şahsiyeti ve Zihniyeti", *Servet-i Fünun* 21/1495 (1925): 330-335.
- Aydın, Tugay, "Ankara Hukuk Mektebi'nin İlk Talebe Rehberi (1926)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 31–32 (2021): 335-407.
- Akbayrak, Hasan, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tarih Yazımı: Millet'in Tarihinden Ulusun Tarihine*, İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Arsal, Sadri Maksudi, "Türk Hukuk Tarihi", çev. Fethi Gedikli, Ali Adem Yörük, Mahmut Esad Ka-lıpcı, *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 75 (2017): 711-833.
- Atay, Falih Rifki, *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri ve 19 Mayıs*, İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1999.
- Ayda, Adile, *Sadri Maksudi Arsal: Hayat Hikayesi*, ed. Gülnur Üçok, Sadri Maksudi Arsal Arşivi, 2022.
- Aytürk, İlker, "Turkish Linguists Against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Ataturk's Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40/6 (2004): 1-25.
- Ayvazoglu, Beşir, "Etimolojik Türkçülük: Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2/5 (2005): 29-42.
- Babaoglu, Resul, "Amerikalı Bir Arkeoloğun Merceğinden Atatürk Dönemi Türkiye'sinde Türk Tarih Tezi, Arkeoloji ve Ulus İnşasına Bakışlar", *XIX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: TTK Yayınları, 2022, s. 309-340.
- Bedir, Murteza, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005): 27-84.
- Berkes, Niyazi, *Atatürk ve Devrimler*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982.
- Birinci, Ali, "Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudi'nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri", *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 75 (2017): 75-122.
- Derbil, Süheyy, "Fakültenin En Kıdemli Profesörü Süheyy Derbil'in Konuşması", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/3–4 (1950): 10-20.

- Dölen, Emre, *Türkiye Üniversite Tarihi 2: Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Dârülfünunu 1922–1933*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Erdem, Sami, “Hüseyin Naci’nin Dârülfünun Hukuk Fakültesindeki Son Fıkıh Usulü Ders Takrirleri (1924–1925)”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 27 (2019): 35-91.
- Erdem, Sami, “Seyyid Bey’in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri” (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Erdem, Sami, “Yeni usûl-i fıkıh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usûl-i fıkıh”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 3 (1997): 213-223.
- Erimtan, Can, “Hittites, Ottomans and Turks: Ağaoglu Ahmed Bey and the Kemalist construction of Turkish nationhood in Anatolia”, *Anatolian Studies*, 58 (2008): 141-171.
- Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de ‘Resmi Tarih’ Tezinin Oluşumu (1929–1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Gürpınar, Doğan, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860–1950*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Hanioglu, M. Şükrü, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Hanioglu, M. Şükrü, *Atatürk – Entelektüel Biyografi*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2023.
- Imber, Colin, “Bağnaz Bir Tevarüs: Kemalizm ve Osmanlı Hukuku”, çev. Tuğrul Kütükcü, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 36 (2020): 483-513.
- İmamoglu, Uğur Cenk Deniz, “Turkish Historical Society and Turkish Nation Building (1931-1938)” (doktora tezi), ODTÜ, 2023.
- İnan, Abdülkadir, “Fuad Köprülü – Yusuf Ziya Münakaşaları Üzerine”, *Türk Kültürü*, 47 (1966): 969-973.
- İnan, Abdülkadir, “Türk Kabile İsimlerine Dair”, *Türkiyat Mecmuası*, 1 (1925): 258-265.
- İnan, Afet, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- İslamoğlu, Abdullah, “Bir Ceza Hukukçusu Perspektifiyle Türk Hukuk Tarihi Anlatımına Örnek: Yusuf Ziya Özer”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 70/1 (2012): 465-472.
- Kalelioğlu, Uğur Berk, “Köprülüzaade Mehmed Fuad’a Heidelberg Ruprecht Karl Üniversitesi tarafından Verilen Fahri Doktora”, *Türkiyat Mecmuası*, 35 (Özel sayı) (2025): 391-405.
- Kara, Seyfullah, “Milli Tarih Anlayışının Romantik Devri: Cumhuriyetin İlk Yılları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11/23 (2004): 319-334.
- Kaya, Eyyüp Said, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/24 (2014): 9-126.
- Khachatryan, Sona, “Dr. Rıza Nur and His Relationship to the Turkish History Thesis” (yüksek lisans tezi), Sabancı Üniversitesi, 2015.
- Kılıç, Yusuf, *Türk Ceza Muhakemesi Hukukunun Modernleşme Başlangıcı*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2026.
- Komisyon, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Köprülü, Fuad, “Kitabiyât Tenkitleri”, *Türkiyat Mecmuası*, 1/1 (1925): 322.
- Köprülü, Fuad, “Son Münakaşa Münasebetiyle”, *Hayat*, 1/22 (1927): 422.
- Köprülü, Fuad, “Türk Hukuku Tarihi: İstanbul Hukuk Fakültesinde Okutulan Tarih-i Hukuk Dersleri Münasebetiyle”, *Hayat*, 1/19 (1927): 377-378.
- Köprülü, Fuad, “Yusuf Ziya Bey’e Cevap”, *Hayat*, 1/21 (1927): 417-418.
- Kütükcü, Tuğrul, “Excluding Fiqh from Turkish History: A Quest for Legal Legitimacy through the History of Law Courses in the Early Turkish Republic (1925-1932)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66/2 (2025): 767-808.
- Leiser, Gary, “Mehmed Fuad Köprülü, Oriental Studies, and Orientalism”, *Turcica*, 54 (2023): 213-234.
- Naci, Hüseyin, “Modern Bir İmam-ı Âzam Menâkıbı”, çev. Ali Adem Yörük, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 27 (2019): 119-164.

- Nazmi, Fazıl, “Tarih-i Kadimde Mezkûr Esmâ-i Esatiriye'nin İştikakı Hakkında İntikâdî Mûsamer-e-i Edebiye”, *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/1 (1923): 25–50.
- Nur, Rıza, *Türk Tarihi*, I-XIV, İstanbul: Toker Yayınları, 1994.
- Osten, Hans Henning von der, “Explorations in Hittite Asia Minor”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 43/2 (1927): 73-176.
- Özer, Yusuf Ziya, “Bazı Hatıralar ve ‘Ben Ne Yaptım’”, *Belleten*, 3/10 (1939): 285–288.
- Palabıyık, M. Hanefi, *Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmi Hayatı ve Tarihçiliği*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Park, George Thomas, “The Life and Writings of Mehmet Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Cultural Modernization” (doktora tezi), Johns Hopkins University, 1975.
- Sağlam, Nuri, “Ali Emîri Efendi ile Mehmet Fuad Köprülü Arasındaki Münakaşalar - I”, *İlmi Araştırmalar*, 10 (2000): 113–134.
- Sağlam, Nuri, “Ali Emîri Efendi ile Mehmet Fuad Köprülü Arasındaki Münakaşalar - II”, *İlmi Araştırmalar*, 11 (2001): 89–98.
- Sönmez, Salih Erdem, *Mehmed Fuad Köprülü and the Rise of Modern Historiography in Turkey* (doktora tezi), Bilkent Üniversitesi, 2018.
- Topçubaşı, Alâeddin Cemil, “Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi”, *İstanbul Hukuk Mecmuası*, çev. Ali Adem Yörük, 75 (2017): 671-684.
- Topçubaşı, Alâeddin Cemil, “Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi”, *Vakit*, 16 Aralık 1923, 3.
- Topçubaşı, Alâeddin Cemil, “Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi”, *Vakit*, 13 Mart 1924, 2.
- Topçubaşı, Alâeddin Cemil, “Sorbon'da Türk Akvâmı Tarihi”, *Vakit*, 26 Temmuz 1924, 5.
- Uysal, Mehmet Reşat, “Atatürk'ün Dârülfünun'u Ziyareti”, *Milli Kültür*, 2/12 (1981): 25–26.
- Ülkütaşır, Şakir, “Fuat Köprülü ve Bazı Basın Hâtıraları”, *Türk Kültürü*, 47 (1966): 977.
- Ülkütaşır, Şakir, *Atatürk ve Harf Devrimi*, İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998.
- Yörük, Ali Adem - Rıdvan Abdurrahman Demirtaş, “İstanbul Darülfünunu Hukuk Fakültesi Hocalarının Üniversite Reformunun Arefesinde Doldurdıkları Hal Tercümesi Fişleri”, *Cumhuriyetin Yüzüncü Yılına Armağan*, ed. Fethi Gedikli v.dğr., İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2024, I, 639-703.
- Yörük, Ali Adem, “Hüseyin Naci Bey'e Dair Birkaç Not”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 27 (2019): 165-172.
- Ziya, Yusuf, “Jüri ve Usûl-i Cezaiyemizin Noksanı”, *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 2/10 (1917): 755-786.
- Ziya, Yusuf, *İade-i Mücrimin – Usûl-i Muhakemât-ı Cezaiye Derslerine Zeyl*, İstanbul: Dârülfünun Matbaası, 1921–1922.
- Ziya, Yusuf, *Tarih-i Hukuk*, İstanbul, 1926-1927.
- Ziya, Yusuf, *Tarih-i Hukuk*, İstanbul: Dârülfünun Matbaası, 1928.
- Ziya, Yusuf, *Yunan'dan Evvelki Türk Medeniyeti*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1928.

Extended Summary

Hammurabi as the First Turkish Lawgiver: The Transition from *Uşûl al-Fiqh* to the History of Law Course at the *Dâr al-Funûn* Faculty of Law and the “Professors’ Dispute” (1925–1928)

This article explores the early Republican effort to replace *uşûl al-fiqh* with secular and nationalistic alternatives in Turkish legal education, focusing on the establishment of the history of law (*Tarih-i Hukuk*) course at the *Dâr al-Funûn* Faculty of Law and the ensuing conflict between Yusuf Ziya and Fuat Köprülü. Situating this episode within the broader Kemalist project of constructing a secular legal order and national historical consciousness, it argues that the controversy was not merely a personal

dispute but reflected the fundamental tension between politics and scholarship in early Republican Turkey.

Following the abolition of the *shari'a* courts and the *madrasa al-quḍāt*, the inauguration of the Ankara Law School in November 1925 represented the Kemalist regime's most ambitious legal reform experiment. Framing *fiqh* as the main obstacle to progress, the regime introduced courses on Turkish legal history and history of law at the new school as secular-nationalist alternatives. Soon after, in December 1925, the *uṣūl al-fiqh* course at the Istanbul *Dār al-Funūn* Faculty of Law was abolished and replaced by a history of law course. Yusuf Ziya, a faculty member from within the institution, was appointed to this newly established chair in early 1926.

Ziya began teaching the course in February 1926, advancing an ambitious reinterpretation of world history that placed the Turks at the origin of civilization and law. Drawing on earlier ideas, he rejected *fiqh* as foreign to Turkish culture and instead sought to reconstruct a nationalist and secular Turkish legal narrative. He portrayed the spread of civilization as peaceful Turkish "colonization", argued that Greek civilization itself had Turkish origins, and identified Hammurabi as "the first Turkish lawgiver." He also argued that similarities between the Code of Hammurabi and Kyrgyz customary law proved an unbroken continuity between Mesopotamia and Central Asia. Ultimately, he concluded that it was the Turks who had served as the single civilizing source from which the shared features of global legal systems had emerged.

Fuat Köprülü, the leading historian of the period, reacted sharply. In April 1927, he published a scathing critique, mocking Ziya as "a great explorer" who had overturned world history without linguistic or historical knowledge. Köprülü's attack sparked widespread debate: Ziya retaliated through the press, while students—feeling insulted by Köprülü's reference to them as "the poor students" forced to listen to "nonsense"—organized protests at the Faculty of Law. The dispute soon escalated beyond academia, dividing public opinion and attracting the attention of newspapers and humor magazines.

The controversy reached the institutional level when Köprülü appealed to the *Dār al-Funūn* Council and demanded an expert committee (*hey'et-i mütehasṣisa*) to evaluate the academic merit of Ziya's teachings. Initially reluctant to directly arbitrate the dispute, the Council maintained that each faculty should govern its own academic jurisdiction, thereby referring the matter back to the respective bodies. While the Faculty of Literature readily welcomed the formation of such an expert committee to subject Ziya's theses to rigorous scrutiny, the Faculty of Law took a protective stance toward its professor, actively defending its internal autonomy. It created a three-member internal committee that promptly ruled Ziya's lectures "scientific." Köprülü denounced this conclusion as evasive and pressed for a university-wide inquiry, transforming the conflict into a struggle between the Literature and Law faculties, each fiercely defending its own intellectual and administrative territory. As tensions grew, the Ministry of Education intervened, urging the *Dār al-Funūn* administration to resolve the crisis. In May 1927, the Council ultimately intervened directly, establishing a seven-member expert committee—including prominent scholars such as Avram

Galanti, Fazıl Nazmi, Albert-Louis Gabriel, and Georges Dumézil—to deliver a final judgment.

By mid-1927, the Council's expert committee was ready to begin its evaluation, but bureaucratic delays, political sensitivities, and the government's reluctance to escalate the conflict prevented a decisive outcome. Behind this institutional stalemate lay a subtle but decisive political factor: Mustafa Kemal himself closely followed the debate and was known to defend Ziya's historical theses with conviction, viewing them as compatible with his broader vision of national history. His open sympathy for Ziya's interpretation reinforced the ideological legitimacy of such views, while effectively preventing the Council from delivering a verdict that might contradict the regime's emerging historical narrative. In this shifting climate, questioning Ziya's paradigm was increasingly treated as an act of opposition to the regime itself, inviting political retribution, while subscribing to it guaranteed state patronage and academic empowerment. Confronted with this new political reality, Köprülü—once Ziya's foremost critic—was ultimately compelled to moderate his stance and align himself with the regime's evolving conception of national history. In the following years, Ziya's ideas entered the state's official historiography, forming key pillars of the early Republican Turkish History Thesis and the Sun Language Theory. The affair thus revealed how the regime's ideological agenda—promoting a secular, ethnocentric conception of history—intersected with academic authority, transforming speculative theories into state doctrine and producing both creative reinterpretations and institutional crises.

Ultimately, this article reinterprets the Köprülü-Ziya controversy beyond mere personal animosity or academic rivalry, presenting it instead as a striking manifestation of the epistemological shift from religious jurisprudence to secular, nationalist historiography in modern Turkey. It demonstrates how the quest to define Turkish law reflected the competing pressures of ideology, scholarship, and institutional power in the formative years of the Republic.

Keywords: Fuat Köprülü, Yusuf Ziya, History of law, Nationalist historiography, Early Republican ideology.

Din, Diplomasi ve Korku: 1858 Cidde Olayı ve Avrupa’da Müslüman Karşıtı Duyguların Yükselişi

SERDAR BAY*

Öz

1858 Cidde olayı, Osmanlı taşrasındaki yerel gerilimlerin Avrupa basınında nasıl temsil edildiğini anlamak açısından dikkat çekici bir örnektir. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Yunan isyanı, Kuzey Afrika’daki Fransız yayılmacılığı ve Hindistan’daki gelişmeler sırasında oluşan söylemsel birikim, Cidde hadisesi sonrasında Avrupa basınında yeniden görünür hale gelmiştir. Cidde’de 15 Haziran’da patlak veren olaylar, Avrupa kamuoyunda “İslamî fanatizmin devamı” olarak sunulurken, bu söylem yerel ekonomik rekabet ve diplomatik gerilimlerin üstünü örterek olayı medeniyet-barbarlık karşıtlığı içinde yeniden kurgulamıştır. Bazı İngiliz siyasi çevrelerinde Mekke’nin geçici işgali gibi uç önerilerin tartışılması, dönemin dinî hassasiyetleriyle emperyal çıkarlarının nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu çalışma, İngiliz diplomatik belgeleri, konsolosluk raporları ve Avrupa basınındaki yansımaları karşılaştırmalı olarak ele alarak, Cidde olayının mevcut söylemleri nasıl yoğunlaştırdığını ve farklı ideolojik çevrelerde nasıl yorumlandığını incelemektedir. Bu bağlamda çalışma, 1858 söyleminin yalnızca Cidde bağlamında kalmayıp, 1860 Şam ve Lübnan ile sonraki yıllarda Girit, Bulgar ve Ermeni krizlerinde Avrupa kamuoyunda ve siyasi söyleminde tekrarlandığını göstermektedir. Bu retorik, William Ewart Gladstone gibi liderlerin Osmanlı’ya yönelik baskı politikalarında etkili olurken, Cidde olayını Avrupa’da genelde İslam ancak özelde Osmanlı karşıtı düşüncenin sürekliliğini anlamak açısından tarihsel bir dönüm noktası haline getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: 1858 Cidde olayı, Osmanlı Devleti, Hindistan ayaklanması, İslam algısı, Avrupa basını, İngiliz diplomasisi.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Assoc. Professor, Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History. Kars, Türkiye. ORCID: 0000-0001-8484-8866. e-posta: kau.serdarbay@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1815751 • Gelis/Received 02.11.2025 • Kabul/Accepted 25.02.2026

Atıf/Citation Bay, Serdar, "Din, Diplomasi ve Korku: 1858 Cidde Olayı ve Avrupa’da Müslüman Karşıtı Duyguların Yükselişi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 85-115.

Religion, Diplomacy, and Fear: The 1858 Jeddah Incident and the Rise of Anti-Muslim Sentiment in Europe

Abstract

The Jeddah Incident of 1858 offers a revealing case for understanding how local tensions in the Ottoman provinces were represented in the European press. A discursive repertoire shaped during events such as the Greek Revolt, French expansion in North Africa, and developments in India from the early nineteenth century onward resurfaced prominently in European narratives following the Jeddah Incident. The events that erupted in Jeddah on June 15th were portrayed by elements of the European press as a continuation of "Islamic fanaticism," a framing that recast the incident within a civilisation-barbarism dichotomy while obscuring underlying economic rivalries and diplomatic frictions. The fact that extreme proposals, such as the temporary occupation of Mecca, were discussed in certain British political circles illustrates the extent to which religious sensitivities and imperial interests had become intertwined. Drawing on British diplomatic correspondence, consular reports, and European press coverage, this study examines how the Jeddah Incident intensified existing discourses and was interpreted across different ideological milieus. It demonstrates that the rhetorical patterns crystallised in 1858 were not confined to Jeddah but would go on to reappear in European public and political debates during subsequent crises, including those in Damascus and Mount Lebanon in 1860, as well as the later Cretan, Bulgarian, and Armenian crises. These narratives, which influenced the pressure policies of figures such as William Ewart Gladstone, render the Jeddah Incident a significant moment for understanding the continuity of anti-Islamic and, more specifically, anti-Ottoman thought in nineteenth-century Europe.

Keywords: 1858 Jeddah incident, Ottoman Empire, Indian rebellion, Perception of Islam, European press, British diplomacy.

Giriş

Yenbu'un Medine için işlevi neyse, Cidde'nin de Mekke'ye rolü aynı ölçüdedir.¹ Hicaz'a gelen hacıların, tüccarların ve seyyahların yoğun varlığı, Cidde'yi XIX. yüzyılın ortalarına doğru önemli bir ticaret ve etkileşim merkezi haline getirmiştir.² Cidde bu anlamda hem Kızıldeniz ticaretinin ana limanı hem de Mekke'ye giden hacıların geçiş noktası olarak stratejik bir konum kazanmıştır. Hicaz'ın dış dünya ile temasında başlıca kapı işlevi gören şehir, ticarî faaliyetlerin yanı sıra giderek artan hac trafiği sebebiyle de dikkat çekmekteydi. 1831'de yaklaşık 112.000 kişinin katıldığı hac organizasyonuna 1910'da 300.000 kişinin iştiraki, Cidde'nin demografik çeşitliliğini daha da belirginleştirmiştir. Nitekim XIX. yüzyılın ortalarında Cidde'ye gelen Hintli hacıların sayısı yıllık ortalama 5000-7000 arasında seyrederken, 1880'lerde 10.000'e, 1893'te ise 20.000'in üzerine

1 *Le Mousquetaire*, 29.12.1854.

2 NA, FO, 424/18, Inclosure in nr. 99.

çıkıştır.³ Bu artış, dinî hareketliliğin yanı sıra şehrin uluslararası bağlantılarının ve ekonomik sirkülasyonunun yoğunlaşmasına imkân sağlamıştır. Cidde'nin bu yeni rolü, Avrupa devletlerinin bölgedeki çıkarlarını yakından ilgilendiren bir unsura dönüşürken, özellikle İngiltere açısından Cidde ve Kızıldeniz bölgesi, gerek Hindistan'daki müslüman tebaa ile Osmanlı toprakları arasındaki ilişkilerin denetimi gerekse uluslararası ticaret yollarının güvenliği bakımından stratejik bir merkez haline gelmiştir.⁴ Ayrıca 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması, Kızıldeniz'i Akdeniz ve Hint Okyanusu arasında doğrudan bir geçit haline getirerek Cidde'nin bölgesel önemini daha da arttırmış; İngiltere ve Fransa'nın Kızıldeniz hattına yönelik ilgisini güçlendirmiştir. Bu gelişmeyle birlikte Cidde hem Hint yolunun güvenliği hem de Osmanlı hakimiyeti altındaki hac güzergâhlarının kontrolü açısından İngiltere için daha kritik bir merkez konumuna yükselmiştir.⁵

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere, Kızıldeniz hattını Hindistan yolunun güvenliği açısından stratejik bir öncelik olarak değerlendirmeye başlanmıştır. George Baldwin (1742-1826) gibi diplomatlar, bölgenin ticarî potansiyelini Hindistan ile olan iletişim ağlarının korunmasıyla doğrudan ilişkilendirmiştir.⁶ XIX. yüzyılın ortalarında bu ilgi daha da yoğunlaşmış ve Kızıldeniz, Hindistan güzergâhının en hassas halkası olarak görülmüştür. Hatta İngilizler için Hindistan güzergâhının güvenliği, çoğu zaman varış noktasının kendisinden daha öncelikli kabul edilmiştir.⁷ İngiltere, Aden'de kurduğu üs ve Doğu Hindistan Şirketi⁸ aracılığı ile bölgedeki ticarî ve diplomatik nüfuzunu arttırmayı hedeflerken,⁹ sahil şeridinde kurduğu konsolosluk ağı ve donanma gücüyle bu varlığı pekiştirmiştir. Ancak bu strateji, Osmanlı hakimiyetinin görece zayıf olduğu bölgelerde fırsatlar sunduğu kadar, belirli sınırlamalar da doğurmuştur.¹⁰ Zira Londra yönetimi, bir yandan Hindistan yolunun güvenliği için askerî güç bulundurmamak, diğer yandan Osmanlı ile dostane ilişkileri sürdürmek zorundaydı.¹¹ Bu durum, 15 Haziran 1858'de Cidde'de meydana gelen olaylar neticesinde daha görünür hale gelmiştir.

3 Pearson, *Pilgrimage to Mecca*, s. 56-57.

4 Long, *The Hajj Today*, s. 288.

5 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çınar, *Emperyal Çatışma Alanı Olarak Süveyş Kanalı ve Büyük Güçler 1869-1882*, s. 83-111.

6 Baldwin, *Political Recollections*, s. 203-206; Cunningham, *Anglo-Ottoman Encounters*, s. 73.

7 Hamilton, *The Making of the Modern Admiralty*, s. 74-75.

8 Marston, *Britain's Imperial Role*, s. xi.

9 Hoskins, *British Routes to India*, Longmans, s. 54-79.

10 Low, "Empire and the Hajj", s. 269-290.

11 Reese, *Imperial Muslims*, s. 40-63.

Cidde’de hac mevsimi sırasında 15 Haziran 1858’de patlak veren isyan, müslüman ve Avrupalı tüccar çevreler arasındaki uzun süredir devam eden ekonomik ve diplomatik gerilimlerin kesişim noktasında ortaya çıkmıştır.¹² Müslüman tüccarlar, Avrupa konsoloslarının şehirdeki iktisadi ve siyasi hayata giderek artan müdahalelerine¹³ ve konsolosluk koruması altındaki tüccarların yarattığı haksız rekabete karşı tepki göstermekteydiler.¹⁴ Avrupalı tüccarlarla Hadramî kökenli müslüman tüccarlar arasındaki ekonomik çekişme,¹⁵ Hicaz Genel Valisi Nâmık Paşa’nın 1857-1858’de alkol ithalatını yasaklaması gibi uygulamalar,¹⁶ Eranee gemisi etrafında yoğunlaşan bayrak ve yargı yetkisi tartışmalarıyla birleşince şehirdeki hıristiyan varlığına yönelik toplumsal tepkiler daha görünür hale gelmiştir.¹⁷ Ayrıca 1857’de Hindistan’da meydana gelen büyük ayaklanmanın yankıları, İngiltere’nin Hindistan’daki müslümanlara yönelik baskılarına ilişkin haberler,¹⁸ müslüman coğrafyasında geniş bir yankı bulmuştur.¹⁹ Böylece bölgesel ekonomik çıkar çatışmaları, sömürge rekabeti ve dinî duyarlılıklar iç içe geçerek Cidde olaylarının zeminini hazırlamıştır. Bütün bu gerçekliklere rağmen olayların sebeplerine yönelik Kızıldeniz ve Levant’tan gönderilen İngiliz konsolosluk raporlarındaki “müslüman fanatizmi” söylemi²⁰ bazı İngiliz ve Fransız gazetelerinin bu yönde şekillenmesinde belirleyici olurken, olayları müslüman-hıristiyan ve hatta barbarlık-medinet arasındaki çatışmaya indirgemıştır.

Cidde’de meydana gelen şiddet olaylarının yalnızca “dinî fanatizm”le açıklanamayacağı, ekonomik, siyasi ve toplumsal etkenlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Nitekim Masters, Ma’oz ve Ochsenwald, bu hadiseleri Osmanlı merkezileşme politikalarıyla Tanzimat reformlarının yarattığı yeni idarî ve ekonomik düzene karşı gelişen yerel bir tepkinin

12 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 87.

13 Kurşun, “Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz”, s. 322.

14 XIX. yüzyılın ortaları, konsolosluk himayesinde ilk Avrupalı yerleşimcilerin Cidde’de kalıcı olarak bulunmaya başladıkları bir döneme işaret etmektedir. Nitekim tanınmış Sava ailesi 1830’larda şehre yerleşmiş, bunu takiben İngiltere 1836’da Fransa ise 1839’da konsolosluk açarak şehirdeki diplomatik ve ticarî varlıklarını kurumsallaştırmıştır (Freitag, “Helpless Representatives of the Great Powers?”, s. 357-381; Freitag, “Symbolic Politics and Urban Violence”, s. 111-138).

15 Pétriat, *Le négoce des Lieux Saints*, s. 71-124.

16 Freitag, *A History of Jeddah*, s. 301.

17 Ochsenwald, “The Jidda massacre of 1858”, s. 314-326.

18 1857’de Hindistan’da meydana gelen ayaklanmanın gerek İngiltere gerekse dönemin uluslararası politikasında nasıl bir anlam ifade ettiğine dair daha geniş bir bilgi için bk. Davis, “The Indian Uprising of 1857”, s. 617-630; Bender, *The 1857 Indian Uprising*; David, *The Indian Mutiny 1857*.

19 Burton, *Arabia, Egypt, India*, s. 88-89.

20 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr 138.

sonucu olarak yorumlamaktadır. Onlara göre 1858 Cidde olayları, Avrupa tüccarların ve onların himayesindeki hristiyanların Kızıldeniz ticaretindeki artan etkisinin, müslüman tüccar çevrelerinde doğurduğu hoşnutsuzlukla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda olaylar, Osmanlı reformist politikalarının yerel çıkar gruplarıyla yarattığı yapısal gerilimin ve ekonomik rekabetin kesişim noktasında ortaya çıkan çok boyutlu bir toplumsal patlama niteliği taşımaktadır.²¹ Ne var ki, İngiliz kamuoyu bu çok boyutlu arka planı büyük ölçüde göz ardı ederek, 1857'de Hindistan'da yaşanan isyanın yarattığı travmatik hatıranın da etkisiyle Cidde'deki gelişmeleri "müslüman fanatizmi" söylemi çerçevesinde değerlendirmiştir.²² Bu indirgemeci yaklaşım, olayların gerçek nedenlerini gölgede bırakırken Avrupa basınında İslam karşıtı bir algının pekişmesine hizmet etmiştir.

Bu çalışma, 1858 Cidde olaylarını, yerel dinamiklerin Avrupa basınındaki yerleşik İslam temsilleriyle kesiştiği ve bu temsil kalıplarının bazı gazetelerde yeniden öne çıktığı bir bağlam olarak incelemektedir. Çalışma, karşılaştırmalı arşiv analizi yöntemiyle İngiliz Dışişleri Arşivi (FO), Osmanlı Arşivi (BOA), dönemin Avrupa basınındaki yansımalar üzerinden olayların dinî, siyasî ve algısal boyutlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle Cidde olaylarına dair mevcut literatürde genellikle diplomatik ve idarî sonuçlara odaklanan yaklaşımların aksine, çalışmanın temel hedefi olayların Avrupa'daki, genelde müslüman ancak özelde Osmanlı karşıtı söylemlerin güçlenmesine nasıl zemin hazırladığını, bu algının hangi koşullarda şekillendiğini ortaya koymaktır. Çalışma, böylelikle gerek Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin kırılğan yapısını gerekse dönemin Avrupa kamuoyunda İslam'a yönelik algının dönüşümünü anlamaya katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. 15 Haziran Olayları

Cidde'de 4 Haziran 1858 tarihinde İngiltere Konsolosluğu ile yerel yöneticiler arasında, Eranee (İrani) adlı ticaret gemisinin milliyetiyle ilgili başlayan tartışmalar kısa sürede büyümüştür.²³ İngiliz belgelerine göre Eranee adlı geminin yarı sahibi Salih Cevher, İngiliz-Hint vatandaşlığına sahipken, gemi ise İngiliz bandıralı olarak tescillenmiş ve İngiliz bayrağı taşımaktaydı.²⁴ Mayıs 1858'de Salih Cevher ortaklarıyla yaşadığı sorunlar

21 Masters, *Christians and Jews*, s. 165; Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine*, s. 29; Ochsenwald, "The Jidda massacre of 1858", s. 314-326.

22 Hindistan'daki 1857 isyanı, Avrupa'da müslüman-hristiyan geriliminin sembolü haline gelmiş, bu olayın ardından müslümanların farklı coğrafyalarda benzer isyanlar çıkarabileceği yönündeki düşünceler Avrupa kamuoyunda yoğun biçimde tartışılmıştır (*The Economist*, 12.09.1857).

23 NA, FO, 424/18, nr. 1.

24 NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in nr. 120.

sebebiyle Osmanlı vatandaşı olduğunu ileri sürmüş, geminin Osmanlı bayrağı çekebilmesi için tescilinin değiştirilmesine yönelik yerel yöneticilerden izin talebinde bulunmuştur. Bu talep Kaymakam İbrâhim Ağa ile Cidde Kadısı Abdülkadir Efendi tarafından kabul edilerek İngiliz bayrağı indirilip yerine Osmanlı bayrağı çekilmiştir. Ancak İngiliz Konsolos Vekili Faraj Yusr²⁵ ise Osmanlı yerel makamlarının Eranee meselesiyle ilgilenme hakkı olmadığını savunarak karara itiraz etmiştir.²⁶ Bu sırada Süveyş'ten dönen İngiliz Konsolos Yardımcısı Stephen Page (1855-1858), Cidde'de denizaltı telgraf kablosu döşemesi için yapılan yüzey çalışmaları sebebiyle limanda bulunan HMS Cyclops'un²⁷ kaptanı Yüzbaşı William John Samuel Pullen'in da hazır bulunduğu konsolosluk mahkemesi kararı neticesinde, geminin İngiliz milliyetine ait olduğuna karar vererek gemiye tekrardan İngiliz bayrağının çekilmesine hükmetmiştir.²⁸

Eranee gemisinin bayrak değişikliği 15 Haziran sabahı HMS Cyclops'tan gönderilen İngiliz denizciler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu değişiklik şehirde mevcut gerilimi tırmandırmış ve aynı günün akşam saatlerinde silahlı bir kalabalık İngiltere Konsolosluğu'na saldırarak Konsolos Page'i öldürmüş ve binadaki İngiliz bayrağını da indirmiştir. Daha sonra saldırıların yönü Fransız Konsolosluğu'na çevrilmiş, burada bulunan ve kısa süre önce bu göreve atanan Konsolos Eveillard²⁹ ile eşi öldürülmüş, kızları ve konsolosluk tercümanı Emerat ise ağır yaralı olarak kurtulmuştur. 15 Haziran'ı 16 Haziran'a bağlayan gece boyunca saldırılar devam etmiş, Yüzbaşı Pullen'in raporuna göre yirmi dört kişi hayatını kaybederken, hayatta kalan bazı hristiyanlar ise yüzerek HMS Cyclops'a sığınmıştır.³⁰

Hicaz Genel Valisi Nâmık Paşa ancak 19 Haziran'da Mekke'den 800 askerle Cidde'ye gelmiş ve olayları kontrol altına alabilmişti.³¹ Yüzbaşı Pullen Cidde önlerinden ayrılmadan önce 21 Haziran'da HMS Cyclops'ta Hicaz Genel Valisi Nâmık Paşa ile görüşerek ondan şu taleplerde bulunmuştur:

1. Olayların fâillerinin örnek teşkil edecek biçimde cezalandırılması, adaletin hem yerel halk hem de Avrupa kamuoyu nezdinde duyurulması.

25 Cidde'nin önde gelen tüccarlarından biri olan Faraj Yusr, zaman zaman yerel hazineye borç verebilecek malî kapasiteye sahipti. Hatta Cidde olaylarının ardından hazineye yapmış olduğu yardımlardan dolayı Mekke Şerifi Abdullah Paşa'nın telkinleriyle Yusr'a dördüncü rütbeden bir kıta Mecidiye nişanı verilmiştir (BOA, A.AMD, 84/69, 29.12.1274; BOA, İ.DH, 411/27228, 23.01.1275).

26 Salih Cevher'in Faraj Yusr ve eski Cidde Konsolos Vekili Charles J.D. Cole ile ticarî meselelerden dolayı özel bir husumeti vardı (BOA, HR.TO, 231/25, 31.03.1858).

27 NA, FO, 424/18, nr. 150.

28 NA, FO, 424/18, Inclosure 1 in nr. 120.

29 BOA, HR.MKT, 234/91, 28.08.1274.

30 NA, FO, 424/18, nr. 1.

31 NA, FO, 424/18, nr. 17.

2. Adalet talebinin yalnız İngiltere ve Fransa adına değil, saldırıda hayatını kaybeden Protestan, Katolik, Rum Ortodoks ve Kıpti görevlilerin temsil ettiği “hristiyan dünya” adına tesis edilmesi.³²

2. 1858 Cidde Olayının Diplomatik ve Söylemsel İnşası

Bâbü’lî’ye göre Cidde’de yaşanan olaylar, İngilizler’in hukuksuz bir şekilde Eranee gemisine el koymasının ardından yaşanan gerginliklerin bir sonucuydu. Nâmık Paşa, özellikle İngiliz bayrağının gemiye yeniden takılırken İngiliz Konsolosu Stephen Page’in Osmanlı bayrağına kötü muamele etmesinin³³ halkın “onuruna dokunduğunu” belirterek, bu gelişmenin uzun süredir biriken tepkileri açığa çıkaran kıvılcım olduğunu savunmuştur.³⁴ Nitekim yerel kaynakların aktardığına göre olayların ilk aşamasında kalabalığın doğrudan cinayet işleme niyeti bulunmamaktaydı. Ancak topluluk İngiliz Konsolosluğu önüne ulaştığında, Page’in sert ve meydan okuyan tavırları, kitledeki öfkeyi daha da körüklemiş, bu gerilim kısa sürede kontrol edilemeyen bir şiddet dalgasına dönüşmüştür.³⁵ Konsolosun bu tavrı Batılı literatürde ve kamuoyunda göz ardı edilirken, olaylar sadece müslüman fanatizmine indirgenerek tek boyutlu bir anlatı ortaya konmuştur.

Bâbü’lî’nin ve yerel yönetimin bütün açıklamalarına karşılık olarak İngiltere, Cidde’de yaşanan olayları, yerel bir idarî krizden ziyade daha geniş bir bağlamda ele alarak toplumsal ve dinî dinamiklerin kesişimi olarak değerlendirmiştir. İngiliz hükûmetine göre saldırılar, sadece Eranee meselesinin tetiklediği bir diplomatik gerginlikten ibaret değildi. Aksine olaylar müslüman toplum içinde hristiyanlara karşı kökleşmiş husumetin ve yerel idarecilerin keyfi tutumlarının ortak bir sonucuydu. Nitekim kutsal topraklarda hristiyan varlığına karşı uzun süredir biriken tepkiler olduğuna yönelik uyarılar konsolosluk raporlarında sıkça dile getirilmiştir. İngilizler’e göre bu gelişme, Cidde olayını sıradan bir liman kenti çatışmasının ötesine taşıyarak Osmanlı Devleti’nin müslüman-hristiyan dengelerini koruma kapasitesiyle Levant-Kızıldeniz hattındaki stratejik konumunu doğrudan sorgulatan bir vaka haline getirmiştir.³⁶

Avrupa kamuoyunda Cidde olayına dair oluşan algı, büyük ölçüde İngiliz konsolosluk raporlarında yer alan iddialarla özellikle Yüzbaşı Pullen’in gözlemleri üzerinden şekillenmiştir. Londra’ya gönderilen bu raporlar,

32 NA, FO, 424/18, Inclosure 4 in nr. 88.

33 Pétriat, “D’une histoire locale”, s. 115-128.

34 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 11.

35 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 88.

36 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 11.

olayın mahiyetini yerel bir ayaklanma veya idarî zafiyet çerçevesinden çıkararak müslüman fanatizminin sistematik bir tezahürü olarak tanımlamış ve böylece Batı kamuoyunda müslümanlara yönelik olumsuz yargıların güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, Pullen'in ve İngiliz konsoloslarının değerlendirmeleri sadece diplomatik bir rapor olma özelliğinden çıkarak aynı zamanda Avrupa'daki İslam karşıtı söylemin inşasında etkili bir referans noktası haline gelmiştir.³⁷

Yüzbaşı Pullen'e göre, Hadramut kökenli müslüman gruplar arasında hristiyanların kutsal topraklardan uzaklaştırılması gerektiğine yönelik uzun süredir süregelen bir eğilim mevcuttu. Bu eğilimin zamanla güç kazanması, toplumsal atmosferi giderek daha gergin bir hale getirmiştir. Bazı müslüman gruplar Eranee meselesini "kâfirlerden arınma" fırsatı olarak görmüş,³⁸ bazı fanatik dinî gruplar da bu durumu kendi çıkarları doğrultusunda kullanmakta gecikmemişti. Nitekim Pullen uzun süredir müslümanlar arasında hristiyanlara karşı biriken bu öfkenin ve yerel eşraf tarafından yapılan kışkırtıcı söylemlerin toplumsal infiali körükleyerek kitlesel şiddeti tetiklediğini savunmuştur.³⁹

Pullen'in raporları, Cidde'deki olayların dinî boyutuna özel bir vurgu taşımıştı. Ona göre isyanın fitilini ateşleyen iki temel unsur öne çıkmaktadır. İlki, Mekke'deki Şerif temsilcisinin aşırı fanatik bir tavır sergileyerek Müslümanlığı kabul etmeyenlerin öldürülmesi gerektiğini savunmasıdır. İkinci ise Delhi'den geldiği ve geniş bir dinî nüfuza sahip olduğu öne sürülen bir şeyhin, altmış müridiyle birlikte Mekke'ye ulaştığı yönündeki söylenilerdir. Pullen'e göre bu iki etken, zaten hassas olan toplumsal dengeleri daha da sarsmış, halk arasında uzun süredir biriken dinî öfkeyi yeniden canlandırarak şiddet eğilimini belirgin biçimde arttırmıştı.⁴⁰

Pullen'in değerlendirmelerinden farklı olarak, olaylara doğrudan tanıklık eden ve Fransa'ya dönüşünün ardından İmparator III. Napolyon (1852-1870) tarafından *Légion d'Honneur* nişanı ile onurlandırılan Fransız Konsolosluğu tercümanı Emerat, daha temkinli bir çerçeve sunmuştur. Emerat, Dışişleri Bakanı Alexandre Colonna-Walewski'ye (1855-1860) gönderdiği raporunda şehirde artmakta olan dinî hassasiyetlerin farkedildiğini, fakat bu gerilimin hristiyanların güvenliğini tehdit edecek ölçüde bir şiddete dönüşeceğinin öngörülmediğini belirtmiştir. Emerat'ın bu tespiti,

37 Nitekim Prousis, konsolos raporlarının her ne kadar ayrıntılı bilgi sunsa da mutlak bir tarafsızlık taşımadığını, bu sebeple diğer kaynaklarla birlikte ele alınmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır (Prousis, *British Consular Reports*, s. 14).

38 NA, FO, 424/18, nr. 17.

39 NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in nr. 120.

40 NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in nr. 120.

Pullen'in olayları önceden planlanmış, bilinçli ve fanatik bir saldırı olarak yorumlayan daha sert yaklaşımından ayrılmaktadır. Bu değerlendirme ve raporlar neticesinde İngiliz ve Fransız diplomatik çevreleri, olayların kendiliğinden gelişen bir kargaşanın ötesinde fanatik bir ruhla⁴¹ örgütlü biçimde planlanmış bir saldırı olduğu kanaatine varırken, kamuoyu da bu çerçevede bir bakış açısı geliştirmiştir.⁴²

3. Seyyid Fadl ve Panislamist Tehdit Algısının Derinleşmesi

Yüzbaşı Pullen raporlarında, Cidde olaylarının sebepleri arasında Hindistan bağlantısına özel bir vurgu yapmıştır. Pullen'e göre Mekke'ye, yanında altmış kişilik müridiyle Delhi'den geldiği iddia edilen bir şahsiyetin varlığı, bölgedeki dinî gerilimi arttırdığı gibi olayların arka planında da etkili olmuştur.⁴³

İngiltere'nin Aden siyasî temsilcisi Tuğgeneral William Marcus Coghlan'ın raporu, İngiliz makamları açısından Pullen'in iddialarını somut bir güvenlik meselesine dönüştürmüştür. Coghlan, bahsi geçen şahsın Cidde'deki saldırılarla dolaylı biçimde bağlantılı olabileceği ihtimalini gündeme getirerek bu doğrultuda Aden genel valisi ile yazışmalar yürütmüştür. Edinilen bilgilere göre bu kişinin Mekke-Tâif hattında ikamet eden ve Moplahlar'ın dinî lideri Seyyid Fadl⁴⁴ olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlantı, İngilizler'in Cidde'deki olayları yalnızca yerel bir kargaşa olarak değil, Hindistan'daki müslüman direnişinin Kızıldeniz'e uzanan ideolojik bir yankısı olarak değerlendirmelerine imkân sağlamıştır.⁴⁵

Özellikle Hintli müslüman figürlerin Hicaz'da yarattığı etkinin İngiltere açısından nasıl bir rahatsızlık kaynağı haline geldiğini göstermesi bakımından Seyyid Fadl örneği oldukça önemlidir.⁴⁶ Çünkü Coghlan tarafından hazırlanan rapor, İngiliz makamlarının 1857'de Hindistan'da yaşanan

41 BOA, HR.TO, 231/10, 16.07.1858.

42 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 53.

43 NA, FO, 424/18, nr. 249.

44 Tam adı Fazl b. Gavs Alevî b. Muhammed b. Sehl Mevlâ ed-Duveyla el-Alevî el-Hüseynî olan Seyyid Fadl Paşa Hadramut'un Terim kasabası civarında etkin olan Aleviyye kabilesine mensuptur (Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat*, s. 219). Babası Seyyid Alevî Muhammed b. Sehl, Moplahlar arasında İngiliz karşıtı bilincin gelişmesinde önemli rol oynamış, İngiliz yönetimine karşı muhalefeti, "Saiful Battar" adlı broşürde güçlü bir şekilde dile getirilmiş ve bu broşürde "sonuna kadar İngilizler'e karşı savaş" çağrısında bulunmuştur (Panikkar, *Against Lord and State*, s. 61).

45 NA, FO, 424/18, nr. 249.

46 Al-Bâ (Bani) 'Alawî ailesi, X. yüzyılda Basra'dan Hadramut'a göç eden Ahmed b. İsa el-Muhâcir'in soyundan gelen, nesep (soya dayalı meşruiyet) ilkesine dayalı bir Seyyidler silsilesidir. Hadramut toplumunun hiyerarşik yapısında bu aile, dinî otorite ve sosyal prestijini en üst tabakasını oluşturmuş, zamanla tîrîqa 'Alawiyya adlı Sûfî

gelişmelerden ne kadar etkilendiklerini ve muhtemel yeni ayaklanmalar karşısında ne ölçüde teyakkuz halinde bulunduklarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Coghlan'ın değerlendirmesine göre, 1852 yılında Malabar Moplahları'nın dinî lideri konumundaki Seyyid Fadl, Moplah isyanına karıştığı yönündeki şüpheler sebebiyle⁴⁷ Madras hükümeti tarafından 19 Mart 1852 tarihinde⁴⁸ Hicaz'a sürgün edilmiştir.⁴⁹ Arap kökenli olan ve sayıları 100.000 civarında bulunan Moplah müslümanları, Malabar ve Kanara bölgelerinde yaşamaktaydı ve İngiliz yetkililerce "fanatik eğilimlere sahip bir topluluk" olarak görülüyordu. Bu bağlamda Seyyid Fadl dinî nüfuzu sebebiyle Madras hükümetinin uzun süredir yakın takibinde bulunan bir figür haline gelmişti.⁵⁰

Coghlan, Madras hükümetinin talebi üzerine Seyyid Fadl'ın hareketlerini birkaç yıl boyunca izlemiş ve elde ettiği bilgileri düzenli raporlar halinde Londra'ya aktarmıştır. İngiliz kaynaklarında, Fadl'ın Arabistan üzerinden yeniden Malabar'daki müritleriyle temasa geçerek İngilizler'e karşı "entrikalara giriştiği" şüphesiyle son dönemdeki girişimlerinin oldukça tehlikeli bir nitelik kazandığı ve Hindistan'daki genel hoşnutsuzluk havasını körükleme potansiyeline sahip olduğu ifade edilmiştir. Moplahlar'ın geçmişte Malabar bölgesinde İngiliz otoritesine defalarca direndiklerine dikkat çeken Coghlan, Fadl'ın yakından gözetim altında tutulmasını ve özellikle Arabistan'dan ayrılmasına izin verilmemesini kesin bir dille talep etmiştir.⁵¹

Seyyid Fadl'ın özellikle Cidde, Mekke ve Medine'de açık biçimde İngiliz karşıtı bir söylem benimsediği ve müslümanları İngiliz otoritesine karşı direnmeye teşvik ettiği İngiliz raporlarında dile getirilmiştir. Aden politik ajanı W.M. Coghlan, bu tür vaazların farklı bölgelerden gelen hacılar üzerinde etkili olmasının, onların memleketlerine döndüklerinde İngiliz karşıtı dinî duyguları yayma potansiyeli taşıdığı uyarısında bulunmuştur. Bu bağlamda Coghlan, Osmanlı makamlarının Fadl'ı ya İngiliz yetkililerine teslim etmeye ya da Osmanlı topraklarının uzak bir bölgesine

gelenegi etrafında örgütlenerek Doğu Afrika ve Hint Okyanusu çevresinde geniş bir nüfuz ağı kurmuştur (bk. Bang, *Sufis and Scholars of the Sea*, s. 12-13).

47 *Madras Record Office, Correspondence on Moplah Outrages*, s. 9; Dale, "The Mappilla Outbreaks", s. 85-97.

48 Chekkutty, *Muhammed Abdur Rahman*, s. 82; Wood, *The Moplah Rebellion*, s. 24.

49 Hindistan'dan sürgün edilmesini ardından İstanbul'da Sultan Abdülmecid tarafından ağırlanan Seyyid Fadl'a büyük bir hürmet gösterilerek hem kendine hem de ailesine Cidde hazinesinden maaş bağlamıştır. İngilizler'in baskısıyla Hicaz'da ika- met ettirilen Fadl'ın Hindistan'a girişi yasaklanmıştır (BOA, A.MKT.NZD, 68/90, 01.03.1269; BOA, MVL, 293/1, 17.09.1271; BOA, HR.MKT, 93/59, 07.03.1271).

50 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 249.

51 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 249.

sürgün etmeye ikna edilmesinin uygun olacağını önermiştir. İngilizler’e teslim edilmesi durumunda, Fadl’ın ömrünün geri kalanını kendi memleketinden uzakta bir kalede hapsedilerek geçirmesinin “en güvenli çözüm” olacağını da altını çizmiştir. Coghlan, bu tedbirin hem bölgesel istikrar açısından hem de “müslüman fanatizminin ağır bedeller ödettiği” bir dönemde, İngiltere’nin Hindistan politikasına stratejik katkı sağlayacağı kanaatini dile getirmiştir.⁵²

Tıpkı Coghlan gibi Yüzbaşı Pullen da olayların başlıca sorumlularından biri olarak gördüğü Seyyid Fadl’ın İngiltere’nin bölgedeki güvenliği açısından ciddi bir tehdit oluşturduğunu savunmuş ve bu sebeple Nâmık Paşa’dan söz konusu kişinin kendilerine teslim edilmesini talep etmiştir. Ancak paşa, “Seyyid Fadl’ın alenen yakalanmasının Mekke ve çevresindeki Araplar’ı hükümete karşı ayaklanmaya sevkedeceği” gerekçesiyle bu talebi kesin bir dille reddetmiştir. Bu yanıt, İngiliz makamları tarafından Seyyid Fadl’ın bölgedeki nüfuzunun Osmanlı idaresi tarafından da dolaylı biçimde kabulü olarak yorumlanmıştır. Pullen, bu durumu İngiltere’nin “meşru müdahale hakkı” çerçevesinde değerlendirerek söz konusu şahsın sessiz biçimde kendisine teslim edilmesi yönünde ısrarcı olmuştur. Talebinin karşılıksız kalması halinde ise Seyyid Fadl’ın “zararlı öğretilerinin” engellenmesi veya en azından Osmanlı topraklarının uzak bir bölgesine sürgün edilmesi için hükümete başvuruda bulunmuştur.⁵³ Pullen’in ve Coghlan’ın bu ısrarları, İngiltere’nin Cidde olaylarını Hicaz’daki dinî otorite ağlarının imparatorluk çıkarlarına yönelik potansiyel bir tehdit olarak algıladığını net bir şekilde göstermektedir.

İngiltere Dışişleri Bakanı James Harris (The 3rd Earl of Malmesbury 1858-1859), Yüzbaşı Pullen ve Coghlan’dan edindiği istihbarata dayanarak Bâbü’lî’den Seyyid Fadl’ın kendilerine teslim edilmesini ve Aden’e gönderilmesini resmen talep etmiştir. Malmesbury, Fadl’ın 15 Haziran olaylarına doğrudan katıldığına dair yeterli delil bulunması halinde, bir İngiliz tebaası olarak kapitülasyonların 42. maddesi uyarınca yargılanması gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca suçun sabit görülmesi durumunda idam cezasının uygulanması veya en azından Osmanlı Devleti’nin Avrupa’daki bir toprağına sürgün edilmesi yönünde girişimlerde bulunulmasını istemiştir.⁵⁴

52 NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in nr. 249.

53 NA, FO, 424/18, nr. 249.

54 NA, FO, 424/18, nr. 269; Yerel makamlar Seyyid Fadl’ın İstanbul’a çağırılması konusunda Bâbü’lî’den görüş sormuştur (BOA, A.MKT.MHM, 148/34, 01.05.1275).

4. Avrupa Basınında Dinî Söylem ve İslam Algısı

Avrupa kamuoyu Cidde'deki hadiseyi İslam dünyasında kökleşmiş bir düşmanlığın dışavurumu olarak değerlendirmiştir. Dönemin İngiliz kamuoyu İslam dünyasındaki hareketlenmeleri dalga ve okyanus metaforlarıyla betimlemiş, böylece müslümanların küresel ölçekte birleşme potansiyeli sınırsız ve kontrol edilemez bir tehdit olarak algılanmıştır.⁵⁵ Bu bağlamda İngiliz gazeteleri, olayı “İslam’ın en yüce biçimde tezahür eden hissiyatının kanlı bir yansıması” olarak tanımlayarak, tarihsel bir din çatışmasının yeni halkası şeklinde sunmuştur. Bu söylemde, müslüman toplumlarda hristiyanlara karşı “derin bir nefret”in halen varlığını sürdürdüğü, bu nefretin Kur’an’ın ilkeleriyle beslendiği, Haçlı seferleriyle pekiştiği ve yüzyıllar boyunca süren çatışmalarla canlı tutulduğu ileri sürülmüştür. Dolayısıyla Cidde'deki saldırılar, bireysel şiddet eylemlerinin aksine “iyi bir müslüman olma görevinin” dinî bir tezahürü olarak betimlenmiştir.⁵⁶ Hatta bazı gazete ve dergiler olayları “Hilalin Haç üzerindeki zaferine dair söylentilerin” tetiklediği bir “iman patlaması” şeklinde nitelemiştir.⁵⁷

Benzer biçimde Fransız basını da olayları yerel bir ayaklanmadan ziyade, Doğu'da hristiyan medeniyetine karşı yürütülen sistematik bir “dinsel imha hareketi” olarak yorumlamıştır.⁵⁸ *Journal du Tarn* gazetesi, Cidde'deki saldırıları “İslam’ın Batı’nın gücü karşısında verdiği son çırpınış” şeklinde değerlendirerek, “İslam, Avrupalılar’ın üstünlüğünü kabul edecektir, ancak o zamana kadar sert cezalar ve sıkı askeri tedbirlerle dizginlenmediği sürece benzer hakaretler yaşanmaya devam edecektir” ifadeleriyle hükümeti açık müdahaleye çağırmıştır. Böylece hem İngiliz hem de Fransız basınında Cidde, “Doğu’nun medeniyet karşıtı öfkesi”nin yeni merkezi olarak sunulmuş ve Avrupa müdahalesine meşruiyet kazandıran bir dinî söylemin sembolüne dönüşmüştür.⁵⁹

1858'deki Cidde olayları, çağdaş gözlemciler tarafından 1857 Hindistan ayaklanmasının hemen ardından yaşanan bir başka “Doğu krizi” olarak görülmüştür. Nitekim her iki olayın zaman bakımından yakınlığı dönemin diplomatları ve modern tarihçiler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Nitekim Bayly, XIX. yüzyıl ortasındaki bu tür “madun ayaklanmalar”ın birbirinden bağımsız olmadığını küresel ölçekte bağlantılı hareketler olarak algılandığını belirtir.⁶⁰ Ona göre, bu isyanların maddi ve psikolo-

55 Ferris, “The Internationalism of Islam”, s. 57-77.

56 *The Leader*, 17.07.1858.

57 *The Living Age*, 18.09.1858.

58 *De La Loire*, 16 Juillet 1858.

59 *Journal Du Tarn*, 17.07.1858.

60 Bu ölçekte, Bertrand’ın savunduğu “simetrik” tarih anlayışından uzak kalınmaktadır, çünkü Cidde'deki müslümanların Hint ayaklanmasına nasıl baktıklarını ve

jik bağlamlarını birlikte ele almak hem yerel deneyimlerin niteliğini hem de dönemin dünya ölçeğindeki tarihsel eş zamanlılığını anlamaya imkân tanır.⁶¹ Bu çerçevede Cidde olaylarına dair en sert tepkiler İngiliz kamuoyundan gelmiştir.

Seyyid Fadl ve Hindistan örnekleri, İngiliz kamuoyunda sömürge krizi ile “müslüman fanatizmi”nin beklenmedik ölçekteki tezahürü olarak algılanmıştır. Delhi, Kanpur ve Leknev’de (Lucknow) yaşanan şiddet, İngiliz kamuoyunda derin bir dinî güvensizlik duygusu yaratmış, kısa sürede “Doğu’daki her müslüman potansiyel bir isyancı” anlayışına dönüşmüştür. Bu travmanın etkisiyle Cidde’de yaşanan hadiseler, Hindistan’daki öfkenin Kızıldeniz üzerinden yeniden yankılanması hatta “Kızıldeniz üzerindeki tamamlayıcısı” olarak tanımlanmıştır.⁶² Böylece Cidde, imparatorluk hafızasında Hindistan’daki felaketin bir devamı, hatta “İslamî fanatizmin yeni cephesi” olarak sembolleştirilmiştir.

İngiliz kamuoyunun önde gelen gazete ve dergileri Hindistan olaylarında “Doğu’nun gerçek yüzünü” açığa çıkardığını ileri sürerek, Cidde’de “imanlı bir kalabalığın hristiyanları katletmek amacıyla bir araya gelmesi” şeklinde söylem geliştirmiştir. Bu bağlamda Hindistan’daki isyan nasıl “İngiliz uygarlığının kalbine yönelmiş bir ihanet” olarak görülmüşse, Cidde olayı da “Doğu’da yeniden baş kaldıran İslamî fanatizm”in işareti sayılmıştır. Gazetelerde yer alan anlatılarda Cidde’deki müslümanlar “dinî vecd içinde hareket eden barbar kalabalıklar” olarak nitelendirilirken, Osmanlı Devleti ise “Hristiyanları koruyamayacak kadar zayıf ve güvenilmez” bir güç olarak resmedilmiştir. İngiliz basını bu anlatı üzerinden Bâbîâli’yi hedef almış, sultanın bölgedeki etkisizliği gerekçe gösterilerek Osmanlı topraklarının artık Avrupa müdahalesi olmaksızın düzenlenemeyeceği iddia edilmiştir.⁶³ Bu bağlamda Sultan Abdülmecid, farklı mezhep ve etnik kökenlerden oluşan dağınık eyaletlerin başında “sadece sembolik bir figür” olarak gösterilmiştir.⁶⁴

Olayların basındaki yansımaları kısa sürede Kızıldeniz’le sınırlı olmaktan çıkmış, “Müslüman fanatizminin coğrafi yayılımı” şeklinde sunulmuştur.

eylemlerini bu küresel bağlamda mı değerlendirdiklerini gösteren çok az kaynak bulunmaktadır (Bertrand, *L’Histoire à parts égales*, s. 14). Bu sebeple, öncelikle Cole’un yaptığı gibi, sadece Avrupalı yöneticilerin ve gözlemcilerin imparatorluk hayallerini değil, aynı zamanda bu kentsel ayaklanmaların yapılarını ve bunların patlak vermesine yol açan siyasî süreçleri de dikkate alarak “karşılaştırmalı” bir tarih yaklaşımına başvurmak gerekir (Cole, “Of Crowds and Empires”, s. 106-133).

61 Bayly, *La Naissance du monde moderne*, s. 272-273.

62 NA, FO, 424/18, nr. 12.

63 *The Spectator*, 17.07.1858.

64 *The Nonconformist*, 21.07.1858.

İngiliz ve Fransız kamuoyları,⁶⁵ olayların etkisinin Mısır ve Girit'e kadar uzandığını, hatta Kandiye'deki olayları müslüman fanatizminin yeni bir dalgası olarak hristiyanlara karşı şiddet olaylarını tetiklediğini ileri sürmüştür.⁶⁶ Böylece İslam coğrafyası, "şiddet potansiyeli yüksek tek bir bütün" olarak çerçevelenmiş ve Cidde "Doğu'nun dinî öfkesinin merkezi" konumuna taşınmıştır.⁶⁷

İngiliz konsolosluk raporlarının Cidde'yi "Osmanlı topraklarında yaygın dinî şiddet eğiliminin yeni halkası" olarak sunması, özellikle Protestan ve misyoner çevrelerde güçlü bir endişe atmosferi yaratmıştır.⁶⁸ Misyoner raporlarından aktarılan örneklerle, Suriye'deki hristiyan varlığının sürrekli bir tehdit altında bulunduğu anlatısı pekiştirilmiştir.⁶⁹ Bu bağlamda *The Evangelist* gibi yayın organları, Tanzimat ve Islahat fermanlarını "kâğıt üzerinde kalan sembolik adımlar" olarak nitelendirmiş, Bâbü'lî'nin hristiyan tebaaya yönelik tutumunu "medeniyet maskesi altında sürdürülen bir ikiyüzlülük" şeklinde yorumlamıştır. Sadrazam Âli Paşa'nın "İhtida eden bir Türk ülkesini terketmelidir" şeklindeki sözlerine atıf yapan gazeteler, Cidde meselesini Bâbü'lî'nin gerçek yüzünü açığa çıkaran bir örnek olarak sunmuştur. Böylece Osmanlı yönetimi, reformist iddialarına rağmen "bağnaz halkın baskısı karşısında iradesiz kalan bir güç" olarak tanımlanırken, Cidde ise Batı basınında medeniyet-barbarlık karşıtlığının yeni simgesi haline gelmiştir.⁷⁰

Bazı İngiliz gazeteleri ise Cidde olaylarını Osmanlı Devleti'nin çözülme sürecinin yeni bir göstergesi olarak yorumlamış, devletin artık "medeniyetin ilerlemesi önünde bir engel" teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Bu değerlendirmeler, Kırım Savaşı sonrası oluşan dengenin fiilen sona erdiği⁷¹ ve Avrupa'nın Osmanlı topraklarında "yeni siyasal yapılar kurma görevini" üstlenmesi gerektiği fikrini güçlendirmiştir.⁷² İngiliz kamuoyunda şekillenen bu yaklaşımlar, Avrupa genelinde "hasta adam"ın mirasının paylaşılmasına⁷³ ilişkin daha radikal çözüm arayışlarını da körüklemiştir. Gazete yorumlarında, eğer gerçekten sultanın egemenliği korunmak isteniyorsa

65 *Le Moniteur Universel*, 14.07.1858; *Le Moniteur Universel*, 25.07.1858; NA, FO, 424/18, Inclosure in nr. 17.

66 *The British Colonist*, 29.07. 1858.

67 *The Nonconformist*, 21.07.1858.

68 *The Evangelist*, 2.09.1858.

69 *The Presbyterian*, 31.07.1858.

70 *The Evangelist*, 2.09.1858.

71 *The Leader*, 17.07.1858.

72 *The Spectator*, 11.09.1858.

73 Palmer, *Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu*, s. 32; Bolsover, "Nicholas I and the Partition of Turkey", s. 115-145.

bunun açık ve kararlı bir biçimde yapılması gerektiği, aksi halde çökmekte olan bir gücü ayakta tutma yönündeki ikircikli politikaların artık sürdürülemez olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede İngiliz hükümetinin Osmanlı politikasına yönelik eleştiriler sertleşmiş; Londra yönetiminin artık iki seçenek arasında bir tercih yapması gerektiği vurgulanmıştır. Ya Osmanlı Devleti'nin bütünlüğü koşulsuz biçimde savunularak mevcut statüko korunmalı, ya da açıkça yeni bir siyasal düzenin inşası hedeflenmeliydi. Aksi takdirde, sürdürülen kararsızlık politikası Osmanlı topraklarında yeni felaketlerin zeminini hazırlayacak ve medeniyet adına çok daha yıkıcı sonuçlara yol açacaktı. Bu tartışmaların sonucunda, "Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri ailesine dahil olmasının ancak müslüman egemenliğinin son bulmasıyla mümkün olabileceği" yönündeki görüş bazı İngiliz gazetelerinde güç kazanmış, böylece Osmanlı'nın geleceği artık Avrupa'nın müdahale gündeminin merkezine yerleşmiştir.⁷⁴

5. İntikam, Fanatizm ve Mekke'nin İşgali Tasarısı

Osmanlı yerel idaresinin Cidde olayları sırasında etkisiz kalması,⁷⁵ Osmanlı Devleti ile İngiltere ve Fransa arasındaki ilişkilerin hızla gerginleşmesine sebep olmuştur.⁷⁶ Avrupa basını ve kamuoyunda yükselen tepkiler, Avrupalı güçlerin Doğu'daki askerî varlıklarını meşrulaştırmak için sıklıkla başvurdukları "koruma söylemi"ni yeniden canlandırmıştır. Bu süreçte Cidde'de yaşananlar, Kızıldeniz'den Levant'a uzanan bir istikrarsızlık zincirinin ilk halkası olarak görülmüştür. Böylece Osmanlı Devleti'nin bölgedeki idarî kapasitesi ve müslüman-hıristiyan dengelerini koruma gücü, uluslararası düzeyde ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmıştır.⁷⁷

Olayların Avrupa basınında geniş yankı bulması, Osmanlı Devleti'ne yönelik sert önlemler alınması yönündeki talepleri güçlendirmiştir. İngiliz gazeteleri, 1856'da Çin deniz polisi tarafından İngiliz bayrağına yapılan hakarete atıfta,⁷⁸ İngiliz bayrağının itibarının korunması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁹ Buna karşın, İngiliz hükümeti meseleyi Osmanlı egemenliği-

⁷⁴ *The Spectator*, 11.09.1858.

⁷⁵ Benzer şekilde, dönemin *Colonial Office* raporlarında da Osmanlı donanmasının korsanlık ve silah kaçaklığı karşısında yetersiz kaldığı, bu durumun İngiliz çıkarları açısından ciddi bir güvenlik riski doğurduğu vurgulanmıştır (Smith, *Colonial Chaos in the Southern Red Sea, A history of Violence from 1830 to the Twentieth Century*, s. 113-115).

⁷⁶ BOA, İ.MMS, 13/532, 05.12.1274; Raymond, *British Policy towards Tunis (1830-1881)*, s. 274

⁷⁷ Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 165.

⁷⁸ Wong, *Deadly Dreams: Opium, Imperialism, and the Arrow War (1856-60) in China*, s. 41-66.

⁷⁹ BOA, HR.TO, 53/32, 22.07.1858.

ni zedeleden, diplomatik yollardan çözüme eğilimi göstermiştir.⁸⁰ Ancak bu temkinli tutum, Londra'da kamuoyu baskısıyla diplomatik ihtiyat arasındaki gerilimi belirginleştirmiştir.⁸¹ Kamuoyu baskısının giderek artması üzerine İngiltere Dışişleri Bakanı Malmesbury, amirallik ile iletişime geçmiş ve HMS Cyclops'un derhal Cidde'ye geri dönerek⁸² sorumluların cezalandırılmasını,⁸³ İngiltere'nin bütün taleplerinin eksiksiz biçimde yerine getirilmesini istemiştir.⁸⁴ Ayrıca hükümet Bâbîâlî'ye Cidde meselesinin hafife alınamayacak kadar ciddi bir konu olarak değerlendirildiğini, Kızıldeniz'deki hıristiyan ve İngiliz prestijinin korunmasının temel ilkele-ri olduğu sert bir dille bildirmiştir. Hatta hükümet, daha da ileri giderek adaletin hızla sağlanmaması halinde Cidde'nin ele geçirileceğine dair uyarıda da bulunmuştur.⁸⁵

19 Temmuz 1858'de İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Lord Stratford Canning (1842-1858), parlamentoda yaptığı konuşmada Cidde'deki saldırıların niteliğine ve bu saldırılara zemin hazırlayan koşullara dikkat çekmiştir. Bütün ihmalkârlığın doğrudan Bâbîâlî'ye atfedilmemesi gerektiğini, zira sultan ve nazırlarının olayı öğrenir öğrenmez derin bir üzüntü duyduklarını ve tazminat ödemeye hazır olduklarını bildirdiklerini vurgulamıştır. Canning, bazı çevrelerde dile getirilen "Mekke'nin işgali" veya "kutsal emanetlerin ele geçirilmesi" gibi önerilerin ise son derece tehlikeli olduğunu, böyle bir adımın askerî bakımdan mümkün olsa bile, kendi ifadesiyle "müslüman dünyası"⁸⁶ olarak nitelediği geniş müslüman topluluklar arasında telafisi güç bir nefret dalgası yaratacağını belirtmiştir. Canning'e göre böylesi bir adım, Osmanlı topraklarındaki farklı inanç grupları arasında son dönemde gelişen yakınlaşma umutlarını zedeleyerek İngiltere'nin bölgedeki uzun vadeli hedeflerine zarar verebilirdi.⁸⁷

Lord Malmesbury, Canning'in değerlendirmesine cevaben, hükümetin Mekke'ye ya da diğer kutsal şehirlere askerî kuvvet gönderileceği

80 *The Living Age*, 18.09.1858.

81 *The Nonconformist*, 21.07.1858.

82 HC Deb 12 July 1858 vol 151 cc1285-6.

83 HC Deb 12 July 1858 vol 151 cc1285-6.

84 HL Deb 19 July 1858 vol 151 cc1655-9; BOA, HR.TO, 53/31, 15.07.1858; NA, FO, 424/18, No. 15.

85 HC Deb 22 July 1858 vol 151 cc1931-3.

86 Aydın, "İslam dünyası" kavramının tarihsel olarak homojen bir gerçekliği ifade etmediğini; modern çağda Avrupalı diplomatlar, seyyahlar ve oryantalistler tarafından müslüman toplulukları tek bir blok olarak kavramsallaştırmak amacıyla kullanıldığını belirtir. XIX. yüzyıl ortasında "müslüman dünyası" gibi ifadelerin yaygınlaşmasını da bu dışsal söylemin erken temsil biçimleri arasında değerlendirir (ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *İslam Dünyası Fikri Çalışması*).

87 HL Deb 19 July 1858 vol 151 cc1655-9.

yönündeki söylentilerin temelsiz olduğunu açıklamıştır. Malmesbury, İngiliz dış politikasının temel amacının Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü muhafaza etmek ve başlatılan reformları sürdürme konusunda sultanı teşvik etmek olduğunu belirtmiştir. Nitekim kamuoyunun aksine Malmesbury'ye göre, Cidde'de yaşanan olay, "İslam dünyasında genelleşmiş bir fanatizmin" değil, belirli bir gemiye ilişkin münferit bir anlaşmazlığın sonucuydu. Bu sebeple, Bâbîâli'nin birkaç gün içinde adaletin gereğini yerine getireceğine dair inancının tam olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

1858 yazında, Cidde krizinin yarattığı infial, yalnızca parlamentoda hararetli tartışmalar doğurmakla kalmamış, bazı çevrelerde Mekke'nin fiilen ele geçirilmesine ilişkin somut stratejik planların da gündeme gelmesine yol açmıştır. Bu türden en açık metinlerden biri tarihçi ve İngiliz aristokrasisinin bir üyesi olan James J. Macintyre tarafından kaleme alınan *A Plan for the Military Seizure and Occupation of the Temple and City of Mecca* adlı broşürdür. Macintyre planını 12 Ekim 1857 tarihinde Başbakan Henry John Temple'ye (Lord Palmerston 1855-1858) sunmuşsa da broşür Cidde olaylarının hemen ardından yayımlanmıştır.⁸⁹

Plana göre operasyonun üssü Cidde hattı olacak; Aden⁹⁰ ve Perim⁹¹ gibi İngiliz kontrolündeki istasyonlar lojistik destek ve sevk noktası işlevi görecektir. Macintyre, 3-4000 kişilik süvari ve topçudan oluşan bir kuvvetle kâfi derece lojistik desteğin sağlanması halinde kentin ve kutsal mekânların kısa sürede ele geçirilebileceğini öngörmüştür. Planın en çarpıcı ve ideolojik boyutu, askerî hedeflerin açıkça sembolik olmasıdır. Macintyre, Kâbe'deki "siyah ve beyaz taşlar"ın sembolik olarak ele geçirilmesini, İslam'ın ruhanî gücünü kıracak ve Hindistan'daki müslümanların moralini altüst edecek bir eylem olarak tasavvur etmiştir. Bu müdahalenin "toprak kazanma" amacı taşımadığını savunan Macintyre, aksine "sert bir meşru müdafaa" ve "misilleme" olarak sunulması gerektiğini belirtmiştir.⁹²

88 HL Deb 19 July 1858 vol 151 cc1655-9.

89 Macintyre, *A Plan for the Military Seizure*.

90 1839'da İngiltere'nin Aden'i ilhak etmesi, Hindistan'daki çıkarlarını koruma ve bölgesel ticaret yollarını denetim altına alma stratejisinin önemli bir adımı olarak görülmüştür (Reese, *Imperial Muslims*, s. 40-63).

91 Cidde'de yaşanan gelişmeler, İngiltere'nin Hindistan olaylarından kalan güvenlik endişelerini yeniden gündeme taşımış ve Kızıldeniz'in istikrarının imparatorluğun genel güvenliği ile doğrudan ilişkili olduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Bu stratejik değerlendirme, İngiltere'nin *imperial defence* anlayışını kurumsallaştırmasına ve Aden, Perim, Sokotra gibi bölgelerde askerî varlığını artırmasına sebep olmuştur (Fargher, "Steam, Cannon, and Wires", s. 140-150).

92 Macintyre, *A Plan for the Military Seizure*, s. 30-37.

Mekke'nin kısa süreli işgalini öngören bu plan, doğrudan askerî uygulanabilirlikten ziyade, 1857 Hindistan ayaklanmasının İngiliz kamuoyunda yarattığı travmanın etkisiyle şekillenen bir psikolojik caydırıcılık fikrine dayanıyordu. Ayaklanma 1858'in ortalarında bastırılmış olsa da İngiliz kolonyal idaresinde müslüman direnişinin başka bölgelerde yeniden ortaya çıkabileceği endişesi canlılığını korumaktaydı. Bu sebeple Mekke'ye yönelik olası bir operasyon, mevcut bir isyana karşı bir tedbir olmaktan çok, 1857'nin yarattığı korkunun uzantısıydı. Cidde olayı ise bu düşüncenin yeniden gündeme gelmesine ve bazı çevrelerce daha somut bir gerekçe olarak sunulmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Lord Stratford Canning'in parlamentodaki konuşmasında, böyle bir girişimi "müslüman dünyasında telafisi imkânsız nefret doğuracak bir delilik" olarak nitelemesi, bu planın belirli çevrelerde ciddiyetle tartışıldığını göstermektedir.

6. İngiliz Müdahalesi ve Osmanlı Egemenliğinin Sınanışı

İngiliz hükümeti, Hicaz'ın giderek anti-emperyalist eğilimlerin merkezi haline gelmesinden derin bir kaygı duymaya başlamıştı. Bu endişeler, İngiltere'nin Cidde meselesine konsoloslarının öldürülmesinin ötesinde, bölgedeki siyasi ve iktisadî nüfuzunun korunması açısından da yaklaşmasına sebep olmuştur.⁹³ Nitekim İngiltere ve Fransa'nın artan diplomatik baskısı, Bâbü'lî'yi harekete geçmeye mecbur bırakmış, olayların soruşturulması için Ferik İsmâil Paşa'nın Cidde'ye gönderilmesine karar verilmiştir.⁹⁴ Ancak hristiyan nüfusa güven telkin etmek isteyen İngiliz hükümeti, daha sert tedbirlerin alınması gerektiği savunmuştur. Bu doğrultuda, Hicaz Genel Valisi Nâmık Paşa üzerinde baskı oluşturmak ve suçluların süratle cezalandırılmasını sağlamak amacıyla, Yüzbaşı William Pullen'in Cidde'ye gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁵ Ayrıca İngiliz hükümeti, Bâbü'lî'den isyanın elebaşlarının kamuoyu önünde idam edilmelerini, yerel idarecilerin tutumlarının soruşturulmasını ve şehre sembolik bir "ceza vergisi" uygulanması taleplerinde bulunmuştur.⁹⁶

Pullen'in görevlendirilmesi, İngiliz diplomatik çevrelerinde yeni bir tartışmayı gündeme getirmiştir. İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi Sir Henry Lytton Bulwer (1858-1865), cezaların doğrudan sultanın emriyle infaz edilmesi gerektiğini savunarak, adaletin yabancı baskısıyla tesis edilmesinin yerel müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa ve yeni ayaklanmalara sebep olacağı uyarısında bulunmuştur.⁹⁷ Bulwer, Hindistan'daki İngiliz

93 Hamilton, *Sinai, The Hedjaz, and Soudan*, s. 76-77.

94 BOA, A.MKT.NZD, 249/15, 14.05.1274.

95 BOA, A.MKT.UM, 322/43, BOA, A.MKT.UM, 322/42.

96 NA, FO, 424/18, No. 46; BOA, İ.MMS, 13/532, 05.12.1274.

97 NA, FO, 424/18, nr. 51.

çıkarlarının güvenliği bakımından, sultanın İslam dünyasının manevi lideri sıfatıyla İngiltere’nin yanında yer aldığı izleniminin korunması stratejik öneme sahip olduğuna inanıyordu.⁹⁸ Aksi takdirde müdahale dinî bir nitelik kazanarak, hac mevsiminde Mekke’de toplanan kalabalıklar arasında daha geniş çaplı bir isyana yol açabilirdi.⁹⁹ Bu sebeple Bulwer, cezaların Halife Abdülmecid’in inisiyatifiyle uygulanmasının İslam dünyasında daha fazla meşruiyet sağlayacağını Malmesbury’ye iletmiştir.¹⁰⁰

Bulwer’in uyarılarını dikkate alan Dışişleri Bakanı Malmesbury, Cidde’ye gönderilecek İngiliz savaş gemilerine Osmanlı makamlarıyla tam bir eşgüdüm içinde hareket etmeleri yönünde talimat vermiştir.¹⁰¹ Bu düzenleme, görünürde Osmanlı egemenliğine saygı göstermeyi amaçlasa da fiiliyatta İngiltere’nin bölgedeki siyasi ve iktisadi nüfuzunu pekiştiren bir girişim niteliği taşımaktaydı. Talimat gereği, Kızıldeniz’deki İngiliz filosu gerekli görülen durumlarda Cidde’ye veya çevredeki stratejik noktalara yönlendirilecek, bu kuvvetler hristiyan karşısı hareketleri bastırmak ve sorumluları cezalandırmakla yetkili olacaktı.¹⁰²

19 Temmuz 1858 tarihinde Cidde açıklarına demirleyen HMS Cyclops’un komutanı Yüzbaşı William Pullen, aynı gün Arafat’ta bulunan Hicaz Valisi Nâmık Paşa’ya gönderdiği mektupta, İngiliz ve Fransız konsoloslarının katillerinin derhal idam edilmesini, infazların gemiden görülebilecek bir noktada yapılmasını istemiş ve bütün bunlar için yalnızca otuz altı saat süre tanımıştır. Aksi halde şehrin abluka altına alınacağını ve topçu ateşiyle cezalandırılacağını belirtmiştir.¹⁰³ Nâmık Paşa ise idam yetkisinin kendisinde olmadığını, böyle bir kararın yalnızca İstanbul’un onayıyla alınabileceğini ifade ederek, olası bir bombardımanın hem Osmanlı hem de yabancı mülkleri yok edeceğini ve bunun Arap kabileleri arasında sultana karşı bir isyanı tetikleyebileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁴ Ayrıca İngiltere ile Osmanlı arasında iş birliği olmadığı yönünde doğacak bir izlenimin Kızıldeniz boyunca geniş çaplı bir “dinî ayaklanma” dalgasına yol açabileceği uyarısında bulunmuştur.¹⁰⁵

Nâmık Paşa’nın bütün uyarılarına rağmen Pullen, 25 ve 26 Temmuz’da Cidde’yi iki defa bombalamıştır. Bombardıman, kentte ağır hasara yol

98 NA, FO, 424/18, nr. 78.

99 NA, FO, 424/18, nr. 62; BOA, İ.HR, 160/8566, 25.02.1275.

100 NA, FO, 424/18, nr. 54.

101 NA, FO, 424/18, nr. 56.

102 NA, FO, 424/18, nr. 81.

103 BOA, HR.SYS, 97/1, 03.11.1858.

104 NA, FO, 424/18, Inclosure 8 in nr. 148.

105 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 138.

açarak sivil kayıplara ve ticarî zararlara sebep olmuştur.¹⁰⁶ 31 Temmuz'da yeniden yazışmaya geçen Pullen, Cidde'de tutuklu bulunan zanlıların kimlik ve görev bilgilerini talep etmiş, ayrıca Salih Cevher, Şeyh Abdülgaifar, Muhtesip Abdullah Ağa, Said Cagalîf, Şeyh Ali Bas İbrâhim ve Molla Kadri'nin hıristiyanlara karşı kışkırtıcılık yaptıkları iddialarını gündeme getirmiştir. Nâmık Paşa, olaylara karıştığı tespit edilen on altı kişinin isimleri ve tanık ifadelerinin yer aldığı soruşturma mazbatasının bir kopyasını Pullen'le paylaşmıştır. Nihayet olayların soruşturulması, suçluların cezalandırılması için özel memuriyetle İstanbul'dan gönderilen Ferik İsmâil Paşa'nın 3 Ağustos'ta Cidde'ye ulaşmasının ardından, sorumluların idamına karar verilmiştir.¹⁰⁷

5 Ağustos 1858 sabahı, Yüzbaşı Pullen'in talimatı ve gemide görevli Teğmen Armstrong'un gözetimi altında infazlar gerçekleştirilmiştir. On bir mahkûm, HMS Cyclops ve Hindistan'dan gelen İngiliz gemilerinin subay ve mürettebatının huzurunda, denizden açıkça görülebilecek biçimde başları kesilerek idam edilmiştir. Bu sahne, İngiliz kamuoyuna "adaletin yerine getirildiği" mesajını verirken, Osmanlı egemenliği ile İngiliz askeri nüfuzu arasındaki kırılmanlık ile müttefiklik kavramının sınırını da görünür hale getirmiştir.¹⁰⁸

İnfazların hemen ardından Nâmık Paşa, Cidde'de bir bildiri yayımlayarak uygulanan cezaların yerel otoritenin keyfi bir kararı olmadığını, merkezden gönderilen bir imparatorluk fermanı doğrultusunda gerçekleştirildiğini ilan etmiştir. Bildiriye fermanın Arapça tercümesi de eklenerek sadece bütün Hicaz'da duyurulmuştur. Bu adım, Osmanlı yönetiminin merkezi otoritesini görünür kılma ve bölgedeki idari kontrolü yeniden tesis etme çabasının açık bir göstergesi olmuştur.¹⁰⁹

12 Ağustos'taki ayrıntılı raporunda Yüzbaşı Pullen, Cidde bombardımanının "cezasızlık algısını ortadan kaldırmak" amacıyla gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Ona göre, Mekke'nin yakınlığı bölge halkında "dinî dokunulmazlık" duygusu yaratmıştı. Cidde'nin bombalanması ise bu algıyı kırarak hıristiyan varlığı açısından caydırıcı bir psikolojik etki doğurmuştur.¹¹⁰ Pullen, infazların hıristiyan kamuoyunda adalet duygusunu tatmin ettiğini ancak aynı zamanda Osmanlı taşrasında düzenin yalnızca dış baskı ve gözetimle sürdürülebileceğini gösterdiğini ifade etmiştir.¹¹¹

106 BOA, HR.SYS., 97/1, 03.11.1858.

107 BOA, İ.MMS, 15/614, 20.09.1275; BOA, A.MKT.MHM, 140/78, 17.02.1275; BOA, A.AMD, 83/22, 06.12.1274; NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 138.

108 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 138.

109 NA, FO, 424/18, Inclosure 1 in nr. 193.

110 NA, FO, 424/18, Inclosure 1 in nr. 148.

111 NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in nr. 138.

Pullen’in aksine Bulwer, Cidde’nin bombalanmasının yerel bir olaydan ibaret görülmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, Mekke’deki yaklaşık 300.000 hacı üzerinde derin psikolojik etkiler yaratabilecek bu eylem, kutsal şehirlerden dönen kalabalıklar aracılığıyla bütün İslam dünyasında yankı bulma riski taşıyordu. Bu durum, müslümanlar ile hristiyanlar arasındaki kırılğan anlayışı zedeleyebilir, halkta korku ve öfke biçiminde duygusal tepkiler yaratabilirdi. Bulwer bu sebeple, Osmanlı topraklarının bazı bölgelerinde güvenlik sorunlarının birkaç hafta daha sürebileceği uyarısında bulunmuştur.¹¹²

İngiliz kamuoyundaki tartışmalar ise daha geniş bir stratejik endişeyi yansıtmaktaydı.¹¹³ Cidde’nin bombalanması, Osmanlı Devleti’nin zayıflayan idaresine ve İslam dünyasındaki huzursuzluklara dair daha büyük bir resmin parçası olarak değerlendirilmişti. Bu bağlamda, İngiltere’nin hem Hindistan’daki müslüman tebaasını hem de Levant ile Kızıldeniz arasındaki ticaret yollarını güvence altına alacak tutarlı bir “Doğu politikası” geliştirmesi gerektiği yönündeki çağrılar artmıştı.¹¹⁴

Bombalama haberi İstanbul’da öfkeyle karşılanmıştı.¹¹⁵ Sadrazam Âli Paşa’nın en büyük kaygısı, Cidde bombardımanının başka devletler için emsal oluşturma ihtimaliydi.¹¹⁶ Çünkü böyle bir örnek, Osmanlı topraklarında keyfi müdahalelere kapı aralayabileceğinden dolayı her türlü diplomatik adımın, Cidde’nin bir “örnek vaka” olarak kullanılmasının önüne geçecek biçimde tasarlanması gerekiyordu. Paşa, bu çerçevede İngiltere’nin eylemin cezalandırıcı bir amaç taşımadığı ve aynı zamanda istisnai bir tedbir olduğuna dair resmi bir açıklama yayımlamasını istemiştir. Bulwer de bu öneriyi destekleyerek, İngiltere’nin Hicaz’daki nüfuzunu sürdürürken Osmanlı egemenliğini görünürde koruyan bir söylem geliştirmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.¹¹⁷

7. Tahkikat Neticesinde Verilen Cezalar

Cidde’de meydana gelen olayların sebeplerini araştırmak, fâilleri tespit etmek ve uygun cezaları belirlemek amacıyla İngiltere, Fransa ve Osmanlı Devleti temsilcilerinden oluşan karma bir tahkikat komisyonu kurulmuştu. Fransa, komiser olarak Mısır’daki Başkonsolos Jean-Baptiste-Gabriel Raymond Sabatier’i (1852-1859) görevlendirmişti.¹¹⁸ İngiltere ise ilk etap-

112 NA, FO, 424/18, nr. 97.

113 NA, FO, 424/18, nr. 259.

114 *The Spectator*, 21.08.1858.

115 BOA, A.AMD, 90/5, 23.01.1275; BOA, HR.TO, 53/47, 11.10.1858.

116 NA, FO, 424/18, nr. 101.

117 NA, FO, 424/18, nr. 102.

118 NA, FO, 424/18, nr. 90.

ta Yüzbaşı Pullen'i komiser olarak atamış¹¹⁹ ancak Singapur'dan Çin'in kuzey limanlarına ve Avustralya kolonilerine kadar uzanacak telgraf hattı planı kapsamında HMS Cyclops gemisiyle yürütülen haritalama görevi sebebiyle Pullen'in Cidde'den ayrılması gerekmişti. Bu gelişmenin ardından İngiltere, Kahire Konsolosu Alfred Septimus Walne'yi (1806-1881) komiser olarak görevlendirirken,¹²⁰ Osmanlı Devleti ise bu görev için Mirliya Seyyid Hamdi Paşa'yı atamıştı.¹²¹

Seyyid Hamdi Paşa'nın 2 Aralık 1858 tarihinde Cidde'ye ulaşmasının ardından, karma komisyon 4 Aralık'ta hükümet konağı yakınlarında kiralanmış bir konakta resmen faaliyete başlamıştır.¹²² Komisyon, 22 Aralık'a kadar cuma ve pazar günleri dışında her gün toplanmış; yerel idarecilerle birebir görüşmeler yürütmüş, halkı kıskırtmakla suçlanan kişileri sorgulamış ve olayın toplumsal arka planını incelemiştir.¹²³ Yapılan tahkikat sonucunda, Cidde Muhtesibi Abdullah Ağa ile Seyyid Amûdî'nin idamına hükmedilirken,¹²⁴ diğer fâiller hakkında çeşitli hapis ve sürgün cezaları verilmiştir. Olayda hayatını kaybedenlerin yakınlarına ödenecek tazminat meselesi ise iki yıla yayılan ayrı bir müzakere konusu haline gelmiştir.¹²⁵

Tahkikat neticesinde hazırlanan raporda, Cidde Kaymakamı İbrâhim Ağa ile bazı yerel eşrafın olayların tırmanmasındaki sorumluluğu özellikle vurgulanmıştır. Tanık ifadeleri, Hadramut kökenli tüccarlardan Şeyh Abdal Gaffar Ba Gaffar ve Laoda Şeyhi Ali Baharun'un saldırıların yönlendirilmesinde etkin rol oynadığını da ortaya koymuştur. Bununla birlikte komisyon raporları, olayları Avrupa basınında yaygınlaşan "müslüman fanatizmi" anlatısından farklı bir zeminde değerlendirmiştir. Tahkikat bulgularına göre, Cidde'deki şiddet dinî saiklerden ziyade, yerel ticaret çevreleri arasındaki rekabet, liman vergileri ve Avrupa konsolosluklarının artan ekonomik nüfuzuna duyulan hoşnutsuzluk gibi etkenlerden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Batı kamuoyunda "İslamî bir infial" olarak sunulan bu olay, komisyon nezdinde uzun süredir biriken sosyal ve ekonomik gerilimlerin dışavurumu olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Avrupalı komisyon üyeleri, limandaki olayı uzun zamandır hazırlanan bir komplo-nun başlatılması için bir bahane olarak görmeyi reddetmişlerdir.¹²⁶

119 NA, FO, 424/18, nr. 150.

120 NA, FO, 424/18, No. 230.

121 BOA, A.MKT.MHM, 145/54; BOA, İ.MMS, 13/564.

122 BOA, İ.MMS, 14/587.

123 NA, FO, 424/18, nr. 330.

124 NA, FO, 424/18, nr. 370.

125 BOA, HR.TO, 161/57, 08.07.1861; BOA, HR.MKT, 410/11, 15.03.1279; BOA, HR.M-KT, 360/41, 06.06.1277; BOA, HR.MKT, 360/50, 07.06.1277.

126 NA, FO, 424/18, nr. 249.

Komisyonun çalışmaları sırasında Seyyid Fadl meselesi de gündeme gelmiş ve yürütülen sorgulamalarda onun 15 Haziran'daki olaylara doğrudan karıştığını gösteren herhangi bir delile ulaşılammıştır. İngiliz Komiseri Walne, Seyyid Fadl'ın İngiliz topraklarında işlediği iddia edilen suçlara ilişkin elinde ne bir belge ne de tanık ifadesi bulunduğunu bildirmiştir.¹²⁷ Ayrıca İngiltere ile Osmanlı arasında suçluların iadesine dair herhangi bir ikili anlaşma mevcut olmadığından, Fadl'ın resmî yollardan teslim edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır. Buna karşın Walne, diplomatik bir çözüm önerisi olarak, Seyyid Fadl'ın Hicaz'dan uzaklaştırılarak Osmanlı'nın Avrupa'daki bir eyaletine sürgün edilmesinin uygun olacağını belirtmiştir. Çünkü Fadl, Mekke ve çevresinde "evliya" mertebesinde görüldüğünden, varlığı İngiliz nüfuzu açısından ciddi bir risk teşkil etmekteydi. Walne, Hicaz Genel Valisi Nâmik Paşa'nın bu taleplere olumlu yaklaşmasının zor olduğunu, bu sebeple meselenin İngiliz Büyükelçisi Bulwer aracılığı ile Bâbıâli nezdinde takip edilmesinin daha uygun olacağını tavsiye etmiştir.¹²⁸ Bâbıâli ise Seyyid Fadl'ın Mekke'deki müslümanlar tarafından saygı gören bir şahsiyet olduğunu, onun zorla bölgeden uzaklaştırılmasının yerel dengeleri sarsabileceğini bildirerek konuyu kapatmıştır.¹²⁹

Cidde tahkikatı sonucunda verilen idam cezaları, 12 Ocak 1859 Çarşamba günü, güneşin doğumundan kısa bir süre sonra gümrük binası yakınındaki meydanda infaz edilmiştir. İnfaz alanı, 15 Haziran 1858 tarihinde Hadramutlu kalabalığın toplanarak hristiyan konsoloslar ve yerleşiklere yönelik saldırıları kararlaştırdığı kulübenin hemen yakınında bulunmaktaydı. Süreç, uluslararası gözlem altında yürütülmüş; Fransız donanmasına ait Duchayla gemisinin deniz piyadeleriyle İngiliz donanmasının HMS Chesapeake ve HMS Pelorus gemilerinin mürettebatı infazlara tanıklık etmiştir.¹³⁰

Aynı gün merkezî idare tarafından Cidde sokaklarına ve Mekke Kapısı'na asılan resmî bildiride, 15 Haziran olaylarının fâilleri hakkında yürütülen yargı süreci kamuoyuna duyurulmuştur. Bildiride, idam edilenlerin Osmanlı yetkilileri huzurunda suçlarını itiraf ettikleri, cezaların hem şer'î hem kanunî esaslara uygun biçimde verildiği vurgulanmıştır. Bu yolla Bâbıâli, alınan kararların dış baskılarla verilmeyip, Osmanlı hukuk düzennin meşruiyetine dayandığı mesajını vermeyi amaçlamıştır.¹³¹

127 NA, FO, 424/18, nr. 334.

128 NA, FO 424/18, nr. 374.

129 NA, FO 424/18, nr. 382; BOA, A.MKT.MHM, 148/34, 01.05.1275.

130 NA, FO, 424/18, nr. Inclosure in nr. 369.

131 NA, FO 424/18, Inclosure in nr. 373.

İngiliz Komiseri Walne, idamları uluslararası caydırıcılığın ve Osmanlı otoritesinin yeniden tesisi için zorunlu bir adım olarak değerlendirmiştir. Ona göre cezaların kamu önünde infazı, Kızıldeniz'deki hıristiyan varlığının güvenliği açısından gerekliydi. O, uygulamanın Cidde halkında hem korku hem de sükûnet yarattığını, özellikle baskıcı bir figür olarak tanıyan Abdullah Ağa'nın ortadan kalkmasının şehirde bir rahatlama duygusu doğurduğunu belirtmiştir.¹³² Walne ayrıca infaz bildirilerinin Mekke ve Medine'de olmasa bile Kızıldeniz'in başlıca limanlarında yayımlanmasının İngiltere'nin bölgedeki nüfuzu açısından gerekli olduğunu hükümete bildirmiştir. Kızıldeniz'deki kıdemli İngiliz subayı Tuğamiral Harry Edgell de bu tedbirlerin, müslüman nüfusa "fanatik bir ruh haliyle işlenen suçların cezasız kalmayacağı" mesajını vereceğini belirtmiştir. Ona göre "er ya da geç adalet yerini bulacak" ve hıristiyanların adı ile ilkeleri uğruna ellerini kana bulayanlar, işledikleri suçların bedeliyle yüzleşmek zorunda kalacaklardı.¹³³

12 Ocak 1859 tarihindeki infazlar, Bâbüali açısından merkezî otoritenin Hicaz'daki varlığını yeniden görünür kılma çabasının, İngiltere açısından ise "adaletin yerini bulduğu" yönündeki diplomatik meşruiyet arayışının bir sembolüne dönüşmüştür. Olay, her iki tarafın da çıkarlarını kısmen tatmin etmişse de farklı hukuk ve egemenlik anlayışlarının kesiştiği bir sınır vakası olarak, Osmanlı, İngiliz ve Fransız ilişkilerinde iz bırakmıştır.

Sonuç

1858 Cidde olayı, yalnızca yerel bir şiddet vakası olmanın ötesinde, Kırım Harbi'nin ardından İngiliz ve Fransız kamuoyunda şekillenen yeni bir zihniyet dünyasının yansımasıydı. Savaş sırasında kurulan diplomatik ittifak devam etmekle birlikte, 1857 Hindistan ayaklanmasının yarattığı sarsıntı, özellikle İngiliz kamuoyunda sömürge idaresi altındaki müslüman nüfusun gelecekteki olası direnişlerine ilişkin kaygıları arttırmıştı. Bu atmosfer içinde "müslüman fanatizmi" kavramı, İngiliz ve Fransız basınında hem Hindistan'daki gelişmeleri hem de Osmanlı topraklarındaki toplumsal hareketleri açıklamak için başvuru ortak bir söylem haline gelmiştir. Cidde olaylarının Avrupa basınında ve diplomatik yazışmalarda bu çerçevede sunulması, özellikle kolonyal idare bölgelerinde yeni isyanların ortaya çıkabileceği yönündeki korkuların güçlenmesine yol açmıştır.

Cidde olayının yarattığı infial, 1856 Islahat Fermanı sonrasında müslüman toplumda giderek belirginleşen huzursuzluk ortamının erken yansımalarından biri olarak değerlendirilmelidir. Fermanın özellikle taşrada

132 NA, FO 424/18, No. 373.

133 NA, FO 424/18, Inclosure 1 in nr. 378.

doğurduğu rahatsızlık, 1858 itibarıyla henüz örgütlü bir muhalefet biçimine dönüşmemiş olmakla birlikte, konsolosluk imtiyazları ve yabancı varlığına yönelik duyarlılıkları keskinleştirmiştir. Nitekim bu gerilimli atmosfer, Cidde’de konsolosluklara yönelen öfkenin kısa sürede kitlesel bir şiddet hareketine evrilmesini mümkün kılmıştır. Aynı huzursuzluk zemininin, izleyen yıllarda Kuleli Vakası’nda daha açık bir siyasal tepkiye dönüşmesi ve 1860’larda Yeni Osmanlılar hareketinin geliştirdiği İslamcı söylemle ideolojik bir çerçeve kazanması, Cidde olayının münferit bir hadise olmaktan ziyade daha geniş bir toplumsal-siyasal sürecin erken bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır.

XIX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan “medeniyet-barbarlık” ikiliği, ikiliği, ilerleyen yıllarda Avrupa siyasal retorığının kalıcı unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu ikiliğin erken örnekleri, 1821-1829 Yunan isyanı sırasında filhelenist duyarlılıkla birlikte gelişen Osmanlı ve müslüman karşıtı temsil kalıplarında açıkça görülmektedir. Söz konusu dönemde Avrupa basınında hâkim olan söylem, büyük ölçüde “Doğu despotizmi” ve “Hristiyanlığın savunusu” temaları etrafında şekillenmiş; müslüman karşıtlığı ise klasik hristiyan-Türk karşıtlığı ve klasik Yunan mirasına dayalı romantik bir çerçeve içinde inşa edilmiştir. Buna karşılık, 1858 Cidde olayı sonrasında ortaya çıkan dil, küresel ölçekte dolaşıma giren “İslamî fanatizm” kavramı etrafında daha genelleştirici ve güvenlik merkezli bir nitelik kazanmıştır. Bu yönüyle Cidde hadisesi, müslüman karşıtı söylemin ortaya çıkışını değil, sömürge deneyimleri ve küresel imparatorluk kaygıları doğrultusunda yeniden biçimlendiği bir söylemi temsil etmektedir. Nitekim 1860’taki Lübnan-Şam olaylarından başlayarak ilerleyen yıllardaki Girit, Bulgar ve Ermeni krizlerine kadar uzanan her büyük isyan dalgasında, Osmanlı topraklarındaki şiddet Avrupa basınında ve diplomatik çevrelerde sıklıkla “müslüman fanatizmi” veya “Türk vahşeti” söylemleriyle tanımlanmıştır.

Avrupa kamuoyunda oluşan söz konusu dil, yalnızca basınla sınırlı kalmamış; diplomatik yazışmalarda ve parlamenter tartışmalarda da etkili bir siyasal araç haline gelmiştir. Özellikle İngiltere’de 1876 Bulgar olayları sonrasında bu söylem, Osmanlı’ya yönelik dış politika baskısını meşrulaştıran bir argümana dönüştürülmüş; Gladstone’un “Türkler’i Avrupa’dan kovmak insanlığın görevidir” şeklindeki ifadesi, 1858 sonrasında belirginleşen bu zihinsel kalıbın siyasal bir programa evrildiği anı simgelemiştir.

Avrupalı güçlerin Cidde’ye yönelik müdahaleci tutumu ise olayın Şark meselesi çerçevesinde nasıl anlamlandırıldığını açıkça ortaya koymaktadır. İngiltere ve Fransa, Cidde’deki gelişmeleri Osmanlı’nın “düzensizlik üretme kapasitesi”nin bir göstergesi şeklinde yorumlamış; Kızıldeniz’deki ticaret yollarının güvenliği ve bölgesel nüfuz mücadelesi, olayın diplomatik

boyutunu belirleyen temel dinamik haline gelmiştir. Böylece Cidde hadisesi, yalnızca Hicaz'ın yerel şartlarını değil, Osmanlı Devleti'nin Avrupa güçleri tarafından nasıl konumlandırıldığını yansıtan bir örnek niteliği taşımıştır.

Dolayısıyla 1858 Cidde olayı, Osmanlı-Batı ilişkilerinde sadece bir diplomatik kriz olmanın ötesinde, daha derin bir söylemsel dönüşümün de başlangıcıdır. Avrupa kamuoyunda "İslam tehdidi" imgesi, bu olay sonrasında sistematik biçimde inşa edilmiş ve imparatorluğun her iç krizinde yeniden canlandırılmıştır. Bu bağlamda Cidde meselesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslam ve Osmanlı karşıtı söylemin kurumsallaştığı, Batı'nın "Doğu sorunu"na artık yalnızca siyasi olarak değil, aynı zamanda medeniyetçi bir perspektifle yaklaştığı tarihsel bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir.

Bibliyografya

Arşiv Kaynakları

The National Archives (NA) Foreign Office (FO)

- NA, FO 424/18, Inclosure 1 in No. 378, Commodore Edgell to the Secretary to the Admiralty, 12 January 1859.
- NA, FO 424/18, Inclosure in No. 373.
- NA, FO 424/18, No. 373, Consul Walne to the Earl of Malmesbury, 19 January 1859.
- NA, FO 424/18, No. 382, Consul Walne to the Earl of Malmesbury, 31 January 1859.
- NA, FO 424/18, Inclosure 1 in No. 120, Captain Pullen to the Secretary to the Admiralty, 19 June 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 1 in No. 193, Namick Pasha to the Grand Vizier, 27 Zilhicce 1274.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 11, Precis of Captain Pullen's Letter to the Secretary to the Admiralty, Jeddah 25 June 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 138, Vice-Consul Calvert to Acting Consul-General Green, 8 August 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 249, The Political Agent at Aden to Captain Pullen, 21 October 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 53, M. Emerat to Consul Walewski, 9 Juillet 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 87, Information obtained by Captain Curling from a Pilot who came off, and boarded at noon. 22 July 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 2 in No. 88, Captain Pullen to the Political Agent at Aden, 23 June 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in No. 120, Captain Pullen to the Secretary to the Admiralty, 25 June 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 3 in No. 249, The Political Agent at Aden to Captain Pullen, 23 October 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 4 in No. 88, Captain Pullen to Namick Pasha, 21 June 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure 8 in No. 148, Namick Pasha to Captain Pullen, 24 July 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure in No. 17, Extract from the "Moniteur" of July 16, 1858.
- NA, FO, 424/18, Inclosure in No. 99, Extract from the "Moniteur" of August 21, 1858.
- NA, FO, 424/18, No. 1, Acting Consul-General Green to the Earl of Malmesbury, 6 July 1858.
- NA, FO, 424/18, No. 101, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 23 August 1858.
- NA, FO, 424/18, No. 102, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 23 August 1858.
- NA, FO, 424/18, No. 12, Acting Consul-General Green to the Earl of Malmesbury, 7 July 1858.
- NA, FO, 424/18, No. 15, The Earl of Malmesbury to Sir H. Bulwer, 15 July 1858.

NA, FO, 424/18, No. 150, The Secretary to the Admiralty to Mr. Fitzgerald, 4 September 1858.
NA, FO, 424/18, No. 17, Earl Cowley to the Earl of Malmesbury, 16 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 230, The Earl of Malmesbury to Consul Walne, 8 November 1858.
NA, FO, 424/18, No. 249, Captain Pullen to the Earl of Malmesbury, 3 November 1858.
NA, FO, 424/18, No. 259, The Earl of Malmesbury to Earl Cowley, 23 November 1858.
NA, FO, 424/18, No. 269, The Earl of Malmesbury to Consul Walne, 25 November 1858.
NA, FO, 424/18, No. 330, Consul Walne to the Earl of Malmesbury, 22 December 1858.
NA, FO, 424/18, No. 334, Consul Walne to the Earl of Malmesbury, 24 December 1858.
NA, FO, 424/18, No. 370, Consul Walne to the Earl of Malmesbury, 14 January 1859.
NA, FO, 424/18, No. 46, The Earl of Malmesbury to Sir H. Bulwer, 23 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 51, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 24 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 54, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 27 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 56, The Earl of Malmesbury to Sir H. Bulwer, 27 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 62, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 27 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 78, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 27 July 1858.
NA, FO, 424/18, No. 90, Earl Cowley to the Earl of Malmesbury, 17 August 1858.
NA, FO, 424/18, No. 97, Sir H. Bulwer to the Earl of Malmesbury, 23 August 1858.
NA, FO, 424/18, No. Inclosure in No. 369, Commodore Edgell to Vice-Admiral Fanshaws, January 1859.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâb-ı Âsafî Âmedi Kalemi (A.AMD), nr. 84/69, 83/22, 90/5.
Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemi Evrakı (HR.MKT), nr. 234/91, 93/59, 410/11, 360/41, 360/50.
Hariciye Nezâreti Siyasi (HR.SYS), nr. 97/1.
Hariciye Nezâreti Tercüme Odası Evrakı (HR.TO), nr. 231/25, 231/10, 53/32, 53/31, 161/57, 53/47.
İrade Dahiliye (İ.DH), nr. 411/27228.
İrade Hariciye (İ.HR), nr. 160/8566.
İrade Meclis-i Mahsûs (İ.MMS), nr. 13/532, 13/564, 14/587, **15/614**.
Meclis-i Vâlâ Evrakı (MVL), nr. 293/1.
Sadâret Mektubi Kalemi Nezâret ve Devâ'ir Evrakı (A.MKT.NZD), nr. 68/90, 249/15.
Sadâret Mektûbî Kalemi Umum Vilâyât Evrakı (A.MKT.UM), nr. 322/43, 322/42.
Sadâret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT.MHM), nr. 145/54, 148/34, 140/78.

UK Parliament House of Commons Hansard/ House of Lords Hansard

HC Deb 12 July 1858 vol 151 cc1285-6.
HL Deb 19 July 1858 vol 151 cc1655-9
HC Deb 22 July 1858 vol 151 cc1931-3.

Basılmış İngilizce Kaynaklar

Madras Record Office, *Correspondence on Moplah Outrages in Malabar for the years 1853-1859*, II,
Madras: United Scottish, Graves, Cookson, 1863.

Gazeteler

The British Colonist, 29.07. 1858.
The Economist, 12.09.1857.
The Evangelist, 2.02.09.1858.
Journal Du Tarn, 17.07.1858.
The Leader, 17.07.1858.
The Living Age, 18.09.1858.
Memorial de la Loire, 16 Juillet 1858.
Le Moniteur Universel, 14.07.1858, 25.07.1858.
Le Mousquetaire, 29.12.1854.

The Nonconformist, 21.07.1858.
The Presbyterian, 31.07.1858.
The Spectator, 17.07.1858, 21.08.1858, 11.09.1858.

Kitap ve Makaleler

- Aydın, Cemil, *İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması*, trc. Hasan Aksakal, İstanbul: Alfa Yay., 2021.
- Baldwin, George, *Political Recollections Relative to Egypt*, London: W. Bulmer & Co., 1802.
- Bang, Anne K., *Sufis and Scholars of the Sea: Family networks in East Africa, 1860-1925*, London: Routledge, 2003.
- Bayly, Christopher Alan, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, trc. Michel Cordillot, Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2007.
- Bender, Jill C., *The 1857 Indian Uprising and the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bertrand, Romain, *L'Histoire à parts égales: récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- Bolsover, G. H., "Nicholas I and the Partition of Turkey", *The Slavonic and East European Review*, 27/68 (1948): 115-145.
- Burton, Isabel, *Arabia, Egypt, India: A Narrative of Travel*, London and Belfast: William Mullan and Son, 1879.
- Buzpinar, Tufan, *Hilafet ve Saltanat, II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, İstanbul: Alfa Yay., 2016.
- Chekkutty, Naripatta Puthenveettil, *Muhammed Abdur Rahman*, New Delhi: National Book Trust, 2005.
- Cole, Juan R. I., "Of Crowds and Empires: Afro-Asian Riots and European Expansion, 1857-1882", *Comparative Studies in Society and History*, 31/1, (1989): 106-133.
- Cunningham, Allan, *Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution, Collected Essays*, I-II, ed. Edward Ingram, London and New York: Routledge, 2013.
- Çınar, Tuba, *Emperyal Çatışma Alanı Olarak Süveyş Kanalı ve Büyük Güçler 1869-1882*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yay., 2024.
- Dale, Stephen F., "The Mappilla Outbreaks: Ideology and Social Conflict in Nineteenth-Century Kerala", *The Journal of Asian Studies*, 35/1 (1975): 85-97.
- David, Saul, *The Indian Mutiny 1857*, London: Penguin Books, 2003.
- Davis, Alexander E., "The Indian Uprising of 1857", *The Oxford Handbook of History and International Relations*, ed. Mlada Bukovansky v.dğr., Oxford: Oxford University Press, 2023, s. 617-630.
- Fargher, James Andrew, "Steam, Cannon, and Wires: The Royal Navy and British Imperialism in Northeastern Africa, 1799-1899" (doktora tezi), King's College University of London, 2018.
- Ferris, John, "The Internationalism of Islam: The British Perception of a Muslim Menace: 1840-1951", *Intelligence and National Security* 24/1 (2009): 57-77.
- Freitag, Ulrike, "Helpless Representatives of the Great Powers? Western Consuls in Jeddah: 1830s to 1914", *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 40 (2012): 357-381.
- Freitag, Ulrike, "Symbolic Politics and Urban Violence in Late Ottoman Jeddah", *Urban Violence in the Middle East: Changing Cityscapes in the Transition from Empire to Nation State*, ed. Ulrike Freitag v.dğr., New York, Oxford: Berghahn Books, 2015, s. 111-138.
- Freitag, Ulrike, *A History of Jeddah: The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Hamilton, Charles Iain, *The Making of the Modern Admiralty, British Naval Policy-Making: 1805-1927*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Hamilton, James, *Sinai, The Hedjaz, and Soudan: Wanderings around the Birth-Place of the Prophet and across the Aethiopian Desert, from Sawakin to Chartum*, London: 1857.
- Hoskins, Halford Lancaster, *British Routes to India*, New York, London: Longmans, Green and Co., 1928.

- Kurşun, Zekeriya, "Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1517-1919)", *Osmanlı*, Ankara: *Yeni Türkiye Yayınları*, 1999, I, 316-325.
- Long, David E., *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Pilgrimage to Makkah*, Albany: State University of New York Press, 1979.
- Low, Michael Christopher, "Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance: 1865-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 40/2, (2008): 269-290.
- Ma'oz, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Macintyre, James J., *A Plan for the Military Seizure and Occupation of the Temple and City of Mecca: As a Defensive and Offensive Measure for the War in Asia*, London: 1858.
- Marston, Thomas E., *Britain's Imperial Role in the Red Sea Area 1800-1878*, The Shoe String Press, 1961.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ochsenwald, William, "The Jidda Massacre of 1858", *Middle Eastern Studies*, 13/3 (1977): 314-326.
- Palmer, Alan, *Kırım Savaşı ve Modern Avrupa'nın Doğuşu*, trc. Meral Gaspıralı, İstanbul: Alfa Yay., 2012.
- Panikkar, Kallidaikurichi Narayana, *Against Lord and State: Religion and Peasant Uprisings in Malabar 1836-1921*, Oxford University Press, 1989.
- Pearson, Michael N., *Pilgrimage to Mecca: The Indian Experience, 1500-1800*, Princeton: Markus Weiner, 1996.
- Pétriart, Philippe, "D'une histoire locale à une histoire mondiale du massacre de Djedda (1858)", *Hypothèses*, (2014): 115-128.
- Pétriart, Philippe, *Le négoce des Lieux Saints: négociants hadramis de Djedda, 1850-1950*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- Prousis, Theophilus C., *British Consular Reports from the Ottoman Levant in an Age of Upheaval, 1815-1830*, İstanbul: The Isis Press, 2010.
- Raymond, André, *British Policy towards Tunis (1830-1881)*, Oxford: University of Oxford, 1953.
- Reese, Scott S., *Imperial Muslims: Islam, Community and Authority in the Indian Ocean, 1839-1937*, Edinburgh University Press, 2018.
- Smith, Nicholas W. Stephenson, *Colonial Chaos in the Southern Red Sea, A history of Violence from 1830 to the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Wong, J. Y., *Deadly Dreams: Opium, Imperialism, and the Arrow War (1856-60) in China*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Wood, Conrad, *The Moplah Rebellion and Its Genesis*, People's Publishing House, 1987.

Extended Summary

Religion, Diplomacy, and Fear: The 1858 Jeddah Incident and the Rise of Anti-Muslim Sentiment in Europe

The Jeddah Incident of 1858 constitutes a significant episode for understanding how local tensions in the Ottoman provinces were reframed within European diplomatic and journalistic discourse during the mid-nineteenth century. Rather than representing an isolated local disturbance or a sudden rupture in Ottoman-European relations, the incident illustrates how existing interpretive frameworks, shaped by earlier crises such as the Greek Revolt, French expansion in North Africa, and developments in British India, were reactivated and intensified in response to events in the Red Sea. This study examines how European representations transformed a complex episode of local violence in Jeddah into a broader symbol of religious disorder, revealing the

mechanisms through which such discourses gained renewed prominence after the Crimean War.

By the mid-nineteenth century, Jeddah had consolidated its position as the principal maritime gateway to Mecca and a crucial node in Red Sea commerce. The expansion of European consular networks and commercial interests, particularly under British and French protection, increasingly altered the city's socio-economic balance. Extraterritorial privileges granted to foreign merchants and consuls generated resentment among local actors, including Muslim trading groups of Hadrami origin, who perceived these arrangements as undermining established commercial practices and urban authority. These frictions were further complicated during the governorship of Namik Pasha (1856–1859), whose efforts to reconcile Tanzimat administrative reforms with the maintenance of Islamic public order exposed the limits of imperial governance in a highly sensitive religious and commercial environment.

Within this context, the violence that erupted on June 15, 1858, resulting in the deaths of the British Vice-Consul and the French Consul, precipitated an international diplomatic crisis. British and French naval officers demanded swift and exemplary justice, while the Ottoman authorities sought to contain the situation without compromising imperial sovereignty in the Holy Cities. The incident unfolded shortly after the suppression of the Indian Rebellion of 1857, an event that had left a profound imprint on British political and journalistic consciousness. Although the rebellion had been largely quelled by 1858, anxieties regarding the potential for further unrest in Muslim-majority regions persisted—and shaped the interpretation of subsequent disturbances elsewhere.

Reports from Jeddah were thus frequently read through the prism of these lingering fears. Some segments of the European press portrayed the incident not merely as a local outbreak of violence but as part of a broader pattern of religious unrest, sometimes framed as evidence of a transregional Islamic hostility toward European interests. Such representations drew upon an already established repertoire of civilizational contrasts, recasting the events within a familiar dichotomy of order and disorder while marginalizing the local economic and administrative factors that had contributed to the violence.

Employing a comparative and interdisciplinary methodology, this study draws on British Foreign Office correspondence, consular reports from Jeddah and Alexandria, French diplomatic records housed in the Archives du Ministère des Affaires Étrangères, and coverage in contemporary European newspapers, including *The Economist*, *The Spectator*, and *Le Moniteur Universel*. Rather than treating these sources as transparent reflections of reality, the analysis focuses on how diplomatic and journalistic texts collectively constructed a narrative of religious violence that obscured the socio-economic context of Jeddah and amplified the symbolic significance of the incident.

These European representations are contrasted with Ottoman investigative documents, which emphasized longstanding commercial rivalries, disputes over taxation, and opposition to foreign privileges as the primary causes of the unrest. This comparison highlights the divergence between Ottoman administrative explanations and European interpretive frameworks, revealing the extent to which the latter prioritized moralized readings of violence over structural analysis.

The findings suggest that the language of “religious fanaticism” functioned as a flexible rhetorical tool in 1858, rather than being a novel invention. In the wake of the Jeddah Incident, this vocabulary was mobilized to legitimize diplomatic pressure and to reaffirm hierarchical assumptions regarding governance, civilization, and reform. The executions of those accused of participating in the violence, carried out under Ottoman authority and observed by European naval officers, were celebrated by elements of the British press as evidence of restored order, even as Ottoman officials stressed the legality and sovereignty of imperial justice.

The discursive patterns reinforced in 1858 did not remain confined to the Red Sea. Similar interpretive frameworks reappeared in European discussions of 1860's violence in Mount Lebanon and Damascus, as well as in later crises in Crete, Bulgaria, and Armenia. In this sense, the Jeddah Incident served less as an origin point than as a moment in which existing narratives were consolidated and rendered more visible within debates surrounding the Eastern Question.

By situating the 1858 Jeddah Incident within this longer continuum, the study demonstrates how local conflicts could be elevated into transregional symbols through diplomatic and journalistic mediation. The episode illustrates the capacity of European discourse to transform contingent socio-economic disputes into moralized narratives of religious disorder, thereby shaping perceptions of the Ottoman Empire and Muslim societies in the latter half of the nineteenth century. The Jeddah Incident's significance thus lies not solely in its immediate diplomatic repercussions, but in its role in reinforcing interpretive patterns that would continue to inform European approaches to Ottoman governance and reform well beyond the Crimean War era.

Keywords: 1858 Jeddah incident, Ottoman Empire, Indian rebellion, Perception of Islam, European press, British diplomacy.

XIV. Yüzyıl İslam Matematik Geleneğinde Mesâha: Tâceddin et-Tebrîzî ve *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-Mesâhati'l-Hendesiyye*

EMİNE ESRANUR KOÇ*

Öz

Bu makale, XIV. yüzyılda kaleme alınmış ve şimdiye kadar kapsamlı biçimde incelenmemiş bir mesâha eseri olan *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-mesâhati'l-hendesiyye*'yi tanıtmakta ve değerlendirmektedir. Türkçe literatürde İslam mesâha literatürü üzerine yapılan çalışmalar büyük ölçüde Osmanlı dönemine ve bu coğrafyada üretilen Türkçe, Arapça ve Farsça metinlere odaklanmıştır. Buna karşın, Osmanlı öncesi Arapça mesâha geleneğine dair araştırmalar sınırlı olup özellikle XIV. yüzyıla ait sistematik ve kapsamlı bir inceleme henüz ortaya konmamıştır. Bu çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Lâleli, nr. 2766) tek nüshanın kodikolojik özellikleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Eserin müellifi olarak dibâcede adı geçen Tâceddin et-Tebrîzî'nin (ö. 746/1345-46) hayatı, ilmi birikimi ve matematik alanındaki diğer çalışmaları değerlendirilerek eserin müellif aidiyeti tartışılmıştır. Ayrıca eserin adı, katalog kayıtları, nüsha içi kayıtlar ve yazar üslubu gibi kriterler bir arada ele alınarak netleştirilmeye çalışılmıştır. Metnin yapısı, konu düzeni ve matematiksel içeriği analiz edilerek eserin mesâha geleneğindeki yeri ve katkısı ortaya konulmuştur. Bu çalışma, Osmanlı öncesi ve dönemi Arapça mesâha literatürünün anlaşılmasına özgün bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam matematik tarihi, Mesâha tarihi, XIV. yüzyıl, *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-mesâhati'l-hendesiyye*, Tâceddin et-Tebrîzî.

A Study of Mensuration in the 14th-Century Islamic Mathematics Tradition: Al-Tabrizî and *Kitâb al-Qawâ'id fî 'İlm al-Masâha al-Handasiyya*

Abstract

This article introduces and examines *Kitâb al-Qawâ'id fî 'İlm al-masâha al-handasiyya*, a fourteenth-century mensuration treatise that has not yet been comprehensively

* Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü / Res. Asst. PhD, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Science. İstanbul, Türkiye.

ORCID: 0000-0002-0236-3978. e-posta: kocemineesranur@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1851880 • Geliş/Received 30.12.2025 • Kabul/Accepted 01.04.2026

Atıf/Citation Koç, Emine Eşranur, "XIV. Yüzyıl İslam Matematik Geleneğinde Mesâha: Tâceddin et-Tebrîzî ve *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-Mesâhati'l-Hendesiyye*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 117-145.

studied. Research on Islamic mensuration literature in Turkish has largely focused on the Ottoman period and on Turkish, Arabic, and Persian works produced within the Ottoman cultural sphere. In contrast, studies on the pre-Ottoman Arabic tradition of mensuration remain limited, and no systematic or extensive examination of a fourteenth-century work has yet been undertaken. This study analyzes in detail the codicological features of the treatise's sole known manuscript, preserved in the Laleli Collection of the Süleymaniye Library under the shelf number 2766. The work's authorship is discussed through an evaluation of the life, scholarly background, and other mathematical writings of Tāj al-Dīn al-Tabrizī, whose name appears in the preface. The title of the work is also reconsidered in light of catalog records, internal manuscript notes, and stylistic indicators. Finally, the treatise's structure, thematic organization, and mathematical content are examined to determine its place within and contribution to the Islamic mensuration tradition. This study thus offers an original contribution to the understanding of pre-Ottoman and Ottoman-period Arabic mensuration literature.

Keywords: Islamic history of mathematics, History of mensuration, 14th century, *Kitāb al-Qawā'id fī 'ilm al-masāha al-handasiyya*, Tāj al-Dīn al-Tabrizī.

Giriş

Geometrik nesnelerin tanımları, sınıflamaları, bu nesnelerin çevre, alan ve hacim hesaplamaları ile uzaklık, derinlik, yükseklik ve arazilerin bölünmesi gibi hesaplamaları inceleyen *mesâha*, matematiğin bir alt dalıdır.¹ Matematiğin teorik ve pratik alanlarının keşişiminde bulunan *mesâha*, bu iki alanın birlikte incelenmesi için örneklik teşkil etmektedir. İslam *mesâha* geleneğinin kökeni Antik Mısırlı ip gericilere kadar götürülürken, gelişiminde Antik Yunan geometrisinin etkileri görülür. Bununla birlikte Fars ve Hint geometrileri de İslam *mesâha* geleneğinin kaynakları olarak değerlendirilmelidir. Bu etkileşim Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38), *Kitâbü'l-Misâha* adlı eserinde “kavlü ehli'l-Rûm”, “kavlü'l-Fars”, “kavlü ehli'l-Hind” şeklinde yaptığı atıflarda takip edilebilir.²

Mesâha eserleri *mesâhanın* tanımında sayılan konuların bir kısmını ya da tamamını içerebilir. Eserlerin içerdiği şekillerin sayısı, çeşitliliği ve hesaplamalarındaki farklılık *mesâha* literatüründeki dönemsel ve bölgesel değişimin yorumlanabilmesine imkân sağlar. Mevcut literatürün büyük çoğunluğu matbu olmayıp hâlâ yazma eser formundadır. Bu sebeple İslam matematik tarihi literatüründeki az miktardaki *mesâha* merkezli çalışma yazma eserlerin tanıtımına ve değerlendirilmesine odaklanmıştır.

1 Fazlıoğlu, “*Mesâha*”, s. 261-264.

2 Bağdâdî, *Risâle fî'l-misâha*, s. 340.

Literatürde Osmanlı Türkçesi,³ Arapça⁴ ve Farsça⁵ müstakil mesâha eserleriyle hesap eserlerinin mesâha bölümlerine⁶ yönelik çalışmalar bulunmaktadır.⁷ Türkçe literatürde İslam mesâha geleneğinin tarihsel gelişiminin anlatımı ise İhsan Fazlıoğlu'nun çalışmalarına dayandırılıp⁸ Elif Baga tarafından geliştirilmiştir.⁹ Literatürde XIV. yüzyılda Osmanlı coğrafyası dışında Arapça kaleme alınmış mesâha eserlerine ilişkin kapsamlı bir inceleme bulunduğu dair bir kayda rastlanılmamıştır. Bu durum, Osmanlı coğrafyası dışında üretilen mesâha geleneğine dair değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır.

Mesâhaya dair ilk metinlere Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin (ö. 232/847) *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* ve Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) *el-Menâzîlû's-seb'* adlı eserlerinde mesâhaya ayırdığı bölümler verilebilir. Bu metinler bütün mesâha konularını kuşatıcı olmasalar da hesap metinleri içerisindeki mesâha bölümlerini taşıyan ilk örneklerdendir. Ebû Kâmil'in (ö. IX-X. yüzyıl) *Kitâbü'l-Misâha ve'l-hendese* adlı eseri, müstakil mesâha eserlerinin ilklerinden sayılabilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Risâle fî'l-misâha*, İbnü'l-Heysem'in (ö. 432/1040)

3 Bk. Çavuşoğlu, "İlk Türkçe Mesaha Risalemiz", s. 179-216; Çavuşoğlu, "Osmanlı Mesâha Literatürüne Genel Bir Bakış", s. 95-120; Baga, "Mesâha'nın Kısa Tarihi", s. 1-38; Güngör, "İbrahim Kâmi b. Ali"; Osta, "Osman b. Abdülmennân"; Baga, "Kütâhi", s. 15-44.

4 Bk. Wiedemann, "Über das Messen (Misâha)", s. 534-543; Süveysi, "el-Eşkâlû'l-misâhiyye" s. 491-520; Hattâbi, "Risâletân", s. 39-47. Hogendicik'in Kadı Ebû Bekir'in *Kitâbu'l-Tabakât fî Şerhi'l-Misâhât* adlı eserini tanıttı yine Kadı Ebû Bekir'e ait bir eserin Gerard of Cremona tarafından yapılan Latince tercümesi *Liber Mensurationum*'la kıyaslayarak incelediği çalışması erken dönem mesâha eserlerine ve karşılaştırmalı çalışmalara bir örnektir (Hogendijk, "A medieval Arabic treatise", s. 130-150; Sesiano, "Le Kitab al-Misaha", s. 1-21; Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş*; Díaz-Fajardo, "Ibn al-Raqqâmâs Notes", s. 117-145; İbn Fellûs, *İbn Fellûs'un Matematik Külliyyâtı*).

5 Bk. Ceyhan, "Kadıızâde-i Rûmî'nin Mesâha Risâlesi", s. 1177-1193.

6 Bk. Fazlıoğlu, "İbn el-Havvâm", s. 168-180; Fazlıoğlu, "İrşâdu't-Tullâb", s. 315-340; Baga, "Hem Yeryüzü Hem Gökyüzü", s. 93-123.

7 Elif Baga'nın yürütücülüğünü üstlendiği TÜBİTAK 1003-Öncelikli Alanlar kategorisinde desteklenen 119K740 numaralı ve "Osmanlı Klasik Dönem Matematikindeki Alan ve Hacim Hesaplama Çalışmalarının Konumu, Nitelikleri, Değeri ve Seyri ile Bunların Mimari ve Askeri Sahalardaki Yansımaları" adlı proje Osmanlı mesâhasının teorik ve pratik yönünü bir arada incelemiştir. Bu proje dahilinde *Kitâbü'l-Kavâ'id fî 'İlmi'l-mesâhati'l-hendesîyye*, içerdiği konular ve hesaplama yöntemleri açısından proje bursiyeri statüsünde tarafımızca incelenmiş, sonuçlar projeden üretilen yayınlarda kullanılmamıştır.

8 Bk. Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş*; Fazlıoğlu, "Mesâha".

9 Baga, "Mesâha'nın Kısa Tarihi", s. 3-18; İslam geleneğinde mesâhaya dair genel bir değerlendirme için ayrıca bk. Schirmer, "Mesâha", s. 788-792; Bosworth v.dğr., "Misaha", s. 137-140.

Makâle fî usûlî'l-misâha, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 493/1100) *et-Tuffâha fî 'ilmi'l-misâha*, İbn Fellûs el-Mardîni'nin (ö. 629/1232) *et-Tuffâha fî a'mâli'l-misâha*, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin (ö. 721/1321) *Muhtasar fî'l-eşkâli'l-misâhiyye*, müellifi meçhul *el-İknâ' fî ilmi'l-misâha* adlı eserleri Arapça müstakil mesâha eserleri içerisinde. Ebû Bekir el-Kereci'nin (ö. 410/1019) *el-Kâfi fî'l-hisâb*, Nizâmeddin en-Nîsâbüri'nin (ö. 730/1328'den sonra) *eş-Şemsiyye fî'l-hisâb*, Cemşid el-Kâşî'nin (ö. 832/1429) *Miftâhu'l-hisâb*, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *er-Risâletü'l-Muhammediyye fî'l-hisâb* ve Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) *Hulâsatü'l-hisâb* adlı eserleriye mesâha bölümünü içeren Arapça yazılmış hesap kitaplarının örneklerindendir.

Bu çalışmada XIV. yüzyılda yazılmış kapsamlı bir mesâha eseri olan *Kitâbü'l-Kavâid fî ilmi'l-mesâhati'l-hendesîyye* incelenecektir. Aldığı matematik eğitimi sayesinde yetkin bir isim olan Tâceddin et-Tebrîzî'ye (ö. 746/1345-46) ait bu eser, mesâhaya dair kapsamlı içeriği ile dönemi için temsil gücü yüksek bir eserdir. Bu eserin günümüzde tek nüshasının bulunması bugüne kadar müstakil bir akademik incelemeye tâbi tutulmasını geciktirmiştir. Bu çalışmada XIV. yüzyılda bir matematik âlimi tarafından kaleme alınan kapsamlı bir mesâha kitabının tanıtılmasıyla mesâha tarihine katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Çalışmada öncelikle yazma eserin kodikolojik tavsifi yapılacaktır. Müellifin biyografisinin katkısıyla eserin nüshasındaki kuyûdat ve kütüphane kayıtları arasında analiz yapılarak eserin ismi ve müellif aidiyeti netleştirilecektir. Ardından eserin matematiksel içeriği metnin akışına uygun bir şekilde kavramsal olarak incelenip nüshadan alınan görsel ve örneklerin aktarımıyla tanıtılacaktır. Son olarak ileride yapılacak çalışmalar için bir ön inceleme mahiyetinde metnin değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

1. Nüshanın Tanıtımı ve Yazarı

1.1. Nüshanın Tavsifi

Kitâbü'l-Kavâid fî 'ilmi'l-mesâhati'l-hendesîyye'nin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Lâleli, nr. 2766) mecmuadadır. Eser doksan varaklık bir mecmuanın matematik konulu üç eserinden ikincisidir. Mecmuadaki diğer eserlerden İbnü'l-Hâim'in (ö. 815/1412) *el-Vesile ilâ sinâati'l-hevâi* adlı hevâi hesap konulu metni ile müellifi meçhul Farsça bir hesap risalesidir. Mecmuanın içerisinde yirmi altı varaklık yer kaplayan eserde kırmızı mürekkeple çizilen şekiller ve bazı yazılar hariç siyah mürekkep kullanılmıştır.

Boyutları 179x137-127x67 mm. olan nüshada on yedi satır halinde yazılan eserin haşiyelerinde rakamlarla yapılan işlemler ve çizili şekiller yer



Resim 1. Nüshadaki haşiyelerin bir örneği
(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 58^a)

almaktadır (Resim 1). Müstensihin elinden çıkmışa benzeyen bu hesaplamalar XVI. yüzyıl matematiksel notasyonuna dair çalışmalar için kaynaklık teşkil etmektedir. Nüshada kütüphane mührü, fevâid, belağ, mukabele ve ferağ kayıtları bulunmaktadır. Ferağ kaydına göre eserin istinsahı 15 Safer 928 tarihinde müstensih Emrullah b. Ahmed¹⁰ tarafından tamamlanmıştır.

10 XVI. yüzyıl Edirne'sinde ilmi faaliyet gösteren "Emrullah b. Ahmed" isimli kişilerin kimlik tespiti için yapılan araştırma, mevcut literatürdeki kabullerin aksine üç farklı profili karşımıza çıkarmaktadır:

1. Şair Emrî Çelebi olarak meşhur Emrullah b. Ahmed (ö. 983/1575): Muammaları ve tarih düşürme ile şöhrat bulmuş bir divan şairidir. Biyografik kaynaklarda matematik ilimlerle ilgilendiğine dair veri bulunmamaktadır.
2. Mesâha eseri müellifi Emrullah b. Ahmed: 968 (1560) yılında *Mecmau'l-Garâib fî'l-Mesâha*'yı telif eden, ancak hakkında müstakil biyografik bilgi mevcut olmayan müelliftir.
3. Muvakkit, astronomi eseri müellifi Emrullah b. Ahmed: 961 (1554) yılında *Ta'rifât ve istilâhât fî 'İlmi'n-nucûm* adlı astronomi sözlüğünü telif eden ve eserinin ferağ kaydında kendisini "el-Hâc" ve Edirne Câmi-i Cedit muvakkiti olarak tanıtan müelliftir. Söz konusu eser ve müellifi, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (OALT) gibi temel referans kaynaklarında yer almamaktadır.

Mevcut yazma eser katalogları ve ikincil literatür, isim benzerliğinden hareketle ilk iki ismi "Şair Emrî Çelebi" kimliği altında birleştirmektedir. Ancak eserlerin teknik muhtevası, mesâha müellifi ve muvakkit Emrullah b. Ahmed'lerin aynı kişi (Muvakkit Emrullah) olma ihtimalini, Şair Emrullah ile özdeşleştirilme ihtimalinden daha

Üç eserden oluşan mecmuada her bir eser Arap rakamlarıyla kendi içinde 1'den başlanarak numaralandırılmıştır. İkinci eser olan *Kitâbü'l-Kavâid fî ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye*'de mecmuanın ilk varakı esas alınarak Arap-Hint rakamlı bir numaralandırma başlatılmıştır. Ne var ki bu numaralandırmada 52. varak gözden kaçırılmıştır. Çalışmada mecmuanın ilk varakı 1a olacak şekilde yapılan mevcut numaralandırma esas alınmış bu numaralandırmada atlanan varak eklenip numaralandırmaya devam edilmiştir.

1.2. Müellife Ait Bilgiler

Metnin dibâcesinde eserin müellifinin ismi Şeyh İmam Âlim Allâme Tâceddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Muhammed Abdullah et-Tebrîzî olarak belirtilmiştir. Tam adı Ali b. Abdullah b. Ebü'l-Hasan b. Ebû Bekir el-Erdebîlî et-Tebrîzî eş-Şâfiî olan müellifin künyesi Ebü'l-Hasan, lakabı Tâceddin'dir. Erdebil'de doğduğu için Erdebîlî, Tebriz'de ikamet ettiği için Tebrîzî ve mensup olduğu fıkıh mezhebinden dolayı Şâfiî olarak künyelenmiştir. 674 (1275-76) yılında doğan Tebrîzî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.¹¹ 710 (1310-11) yılında Bağdat'a,¹² 722 (1322-23) yılında hacca gittiği ve hac dönüşünde Mısır'da bulunan Hüsâmiyye'ye yerleştiği bilinmektedir.¹³ Kahire'de Tarantay Medresesi'nde müderrislik yapıp¹⁴ otuz yaşında fetva vermeye başlamıştır.¹⁵

Yaptığı yolculuklar sayesinde ders aldığı hocalarının sayısı ve bu derslerin içeriği oldukça çeşitlenmiştir. İslamî ilimlerin yanında matematik alanlarında da dersler almıştır. Döneminin filozofu Kemâleddin Hasan eş-Şîrâzî el-İsfahânî'den hesap, astronomi ve matematiğin diğer alanlarını öğrenip Euclid, Autolikos, Theodosius ve Menelaos'un eserlerini okumuştur. Selâhaddin Mûsâ'dan hesap, cebir, mesâha ve ferâizi öğrenmiştir.¹⁶ Matematiğin çeşitli alanlarında aldığı eğitimin yanında Antik Yunan eserlerini okumuş olması onun matematik eğitiminin seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Sonraki dönem matematikçilerinden görüşlerine

güçlü kılmalıdır. Öte yandan, çalışmaya konu olan mesâha eserinin 928 (1522) tarihli müstensihisi Emrullah b. Ahmed, istinsah kaydında nispesine dair bir bilgi vermemiştir. Bu sebeple onun Muvakkit Emrullah ile aynı kişi olması ihtimal dahilinde olsa da, müellif nüshalarının eksikliği ve dolayısıyla paleografik mukayese imkânsızlığı sebebiyle şimdilik bu iddia bir hipotez düzeyindedir. Sonuç olarak; literatürdeki “şair-matematikçi” özdeşleştirmesinin yönetsel açıdan tartışmaya açık olduğu ve XVI. yüzyıl Osmanlı bilim tarihine “Muvakkit Emrullah” isminin müstakil bir kimlik olarak dahil edilmesi gerektiği değerlendirilmektedir.

11 Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XXI, 144.

12 Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 369.

13 Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 107.

14 Rosenfeld-İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers*, s. 246.

15 Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 107.

16 Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XXI, 144.

atıfta bulunulmuştur.¹⁷ Ömrünün sonundaysa kulakları duymaz olan¹⁸ Tebrîzî, 746 (1345-46) yılının Ramazan ayında vefat etmiştir.¹⁹

1.3. Eserin Müellife Aidiyeti ve İsminin Tespiti

Tâceddin et-Tebrîzî'nin matematik alanında kaleme aldığı eserlere dair bilgilerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Tabakat kitaplarında matematik eserlerinin ismi bulunmazken yazma eser kataloglarında Tebrîzî'ye atfedilen beş matematik kitabı vardır. Bunlardan iki tanesi Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bir tanesi yine Mısır'daki yazma eser kütüphanelerinin birinde kayıtlıyken diğeri İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndedir. Beşinci eser ise bu çalışmaya konu olan kitaptır.

Kitâbü'l-Kavâ'id fî ilmi'l-mesâhati'l-hendesîyye'nin tek nüshasının dibâcesinde Tebrîzî'ye aidiyeti belirtilmiş olsa da tabakat ve yazma eser kataloglarından bu bilgiyi kesinleştirmek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Tebrîzî'nin diğer matematik eserlerine başvurulup üslup ortaklıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Tebrîzî'nin Zâhiriyye Kütüphanesi²⁰ ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan *et-Tezkiretu fî ilmi'l-hisâbi'l-meftûh ve'l-cebri'l-mukâbele ve'l-mesâha* adlı eseri mesâha konularını içermesi bakımından incelenmeye değerdir. Eserin mesâha bölümünde iki boyutlu cisimlerin hesaplamasına daireden başladığı görülmüştür.²¹ Mesâha eserlerinde iki boyutlu geometrik şekillerin incelenmesine düzgün çokgenlerin çevre ve alan hesaplamalarından başlanıldığı göz önüne alınırsa²² *Kitâbü'l-Kavâ'id*

17 İbnü'l-Hâim, *el-Mümte' fî Şerhi'l-Mukni'*, s. 54, 119, 332.

18 İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, I, 369.

19 Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, XXI, 144.

20 Âidi, *Fihris*, s. 103-104.

21 Tebrîzî, *et-Tezkire*, vr. 20^a. Beni bu nüshadan haberdar eden Fatma Esmanur Koç'a teşekkür ederim.

22 Mesâha eserlerinin genellikle üçgen veya dörtgenlerin ölçümleriyle başladığına dair bk. Schirmer, "Mesâha"; Fazlıoğlu, "Mesâha", s. 262; Baga, "Mesâha'nın Kısa Tarihi", s. 13-18.

Üçgenlerle başlayanlara örnek olarak bk. Kâşî, *Al- Kâshi's Miftâh al-Hisab*, s. 17; Fârisî, *Esâsü'l-kavâ'id*, s. 319; Süveysî, "el-Eşkâlü'l-misâhiyye", s. 502-3; Hogendijk, "A medieval Arabic treatise", s. 134; Fazlıoğlu, "İrşâdu't-Tullâb", s. 319; Çavuşoğlu, "İlk Türkçe Mesaha Risalemiz", s. 186; Baga, "Mesâha'nın Kısa Tarihi", s. 25; Güngör, "İbrahim Kâmi b. Ali", s. 184; Ceyhan, "Kadıızâde-i Rûmî'nin Mesâha Risâlesi", s. 1184; Baga, "Hem Yeryüzü Hem Gökyüzü", s. 110.

Dörtgenlerle başlayanlara örnek olarak bk. Hârizmî, *Kitâbü'l-Cebr*, s. 55; Kerecî, *el-Kâfi*, s. 129; Bağdâdî, *Risâle fî'l-misâha*, s. 335; Hattâbî, "Risâletân", s. 40-41; Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş*, s. 114; Díaz-Fajardo, "Ibn al-Raqqâmâs Notes", s. 121; İbn Fellûs, *İbn Fellûs'un Matematik Külliyyâtı*, s. 378; Baga, "Kütâhî", s. 18.

Dairelerle başlayanlara örnek olarak bk. Osta, "Osman b. Abdülmennân", s. 168. Şekil tanıtımlarına daireyle yüzey alanlarının ölçümüne dörtgenle başlanmıştır.

fi ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye'nin de aynı şekilde bu hesaplamalara daireden başlaması Tebrizî'nin üslup örneğini yansıtmaları bakımından kuvvetli bir karine olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Tebrizî, *et-Tezkire*'nin mesâha bölümünde üç boyutlu şekillerle ilgili bilgileri daha öncesinde *Kavâid* adlı kitabında açıkladığını belirtir.²³ Bu bilgi *Kavâid*'in Tebrizî'nin kitabı olduğunu kesinleştirmesinin yanında *Kavâid*'in *et-Tezkire*'den önce yazılmış olduğunu da gösterir. Çalışmanın bu aşamasında eserin ismindeki karışıklık giderilmeye çalışılacaktır.

Eserin zahriyesinde kitabın ismi *Kitâbü'l-Kavâid fi ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye*²⁴ olarak yazılıdır ve Lâleli Kütüphanesi defterine de eser bu şekilde kaydedilmiştir.²⁵ Metnin dibâcesinde ise müellif, eserinden “mesâha ilmi hakkındaki kurallar kitabının üçüncü fennî”²⁶ olarak bahsetmiştir. Eserin ismi Türkiye Yazma Eserler Kurumu online kataloguna da bu tanımlamayla yani *el-Fennü's-sâlis min Kitâbi'l-Kavâid fi ilmi'l-misâha*²⁷ olarak kaydedilmiştir.²⁸ Dibâcedeki bu ifadenin eserin isminden ziyade tanıtımı olması daha doğru gözükmemektedir. Bunlarla birlikte eserin ferağ kaydında müstensih eserden *Kavâid fi ilmi'l-hisâb* olarak bahseder.²⁹ Aşağıdaki tabloda eserin isimlendirilmeleri ve kaynakları verilmiştir.

Tablo 1: Eserin İsimlendirilmesi ve Kaynakları	
Kaynak	Eserin İsimlendirilmesi
Nüshanın zahriye sayfası notu (Lâleli, nr. 2766, vr. 34 ^a).	<i>Kitâbü'l-Kavâid fi ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye</i>
Metnin dibâcesindeki ifade (Lâleli, nr. 2766, vr. 34 ^b).	<i>el-Fennü's-sâlis min Kitâbi'l-Kavâid fi ilmi'l-misâha</i>
Metnin ferağ kaydı (Lâleli, nr. 2766, vr. 58 ^b).	<i>Kavâid fi ilmi'l-hisâb</i>
Lâleli Kütüphanesi defteri	<i>Kitâbü'l-Kavâid fi ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye</i>
Yazma Eserler Kurumu Online Katalog	<i>el-Fennü's-sâlis min Kitâbi'l-Kavâid fi 'ilmi'l-misâha</i>

Müstensihin ferağ kaydındaki *Kavâid fi ilmi'l-hisâb* ifadesi bu eserin bir hesap kitabının parçası olabileceğini düşündürür. Eserin dibâcesindeki

23 Tebrizî, *et-Tezkire*, vr. 20^a.

24 Tebrizî, *el-Fennü's-Sâlis*, vr. 34^a.

25 Defter-i Kütübhané-i Lâleli, s. 218.

26 Tebrizî, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 34^b.

27 المساحة kelimesi literatürde “mesâha” ve “misâha” olarak okunmaktadır. Metin boyunca “mesâha” okunuşu tercih edilmişken dibâcedeki ifade Yazma Eserler Kurumu Online Katalog’a uygun olarak “misâha” olarak okunmuştur.

28 Yek Portal.

29 Tebrizî, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 58^b.

“kitap” kelimesi müstakil bir kitaptan ziyade kitap bölümü anlamında kullanılmış olmalıdır. Buna göre bu metnin bir hesap kitabının mesâha bölümü olma ihtimali vardır. Tebrîzî'nin Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki iki hesap kitabından biri olan *er-Risâle fî'l-hisâb* incelendiğinde içeriğinde mesâha bölümü bulunmadığı tespit edilmiştir. Tebrîzî'nin diğer eseri *et-Tezkire*'nin, *Kitâbü'l-Kavâ'id fî ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye*'nin konularının sadece bir kısmını içermesi sebebiyle ferağ kaydında bahsedilen hesap kitabı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Tebrîzî'nin eserlerinin listesi ve nüshaları günümüze tam ulaşmadığından bu eserin *Kitâbü'l-Kavâ'id fî ilmi'l-hisâb* adlı başka bir eserin parçası olup olmadığı netleştirilememiştir.

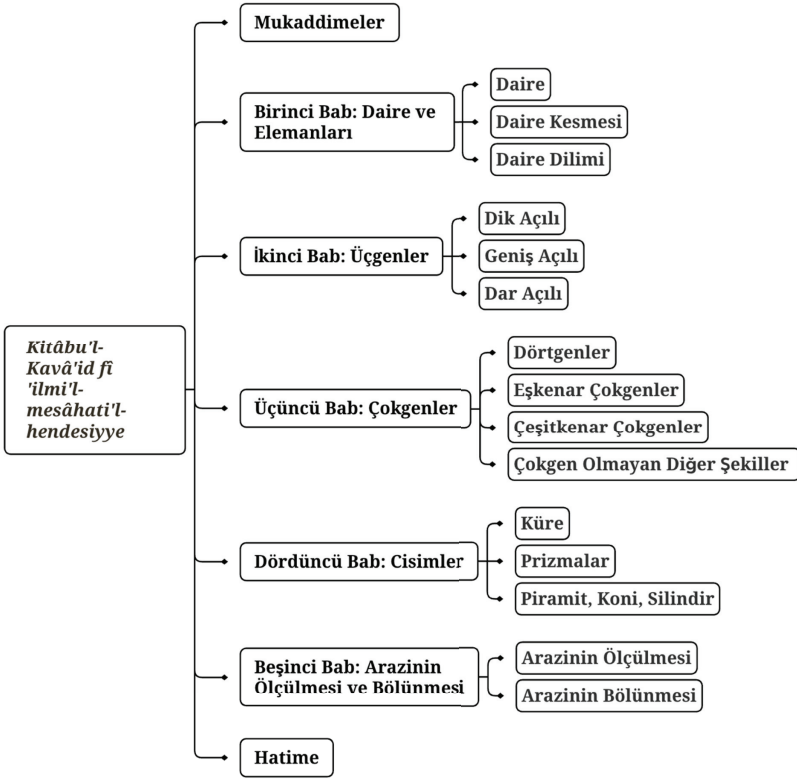
Eserin mesâha teorik konularının tamamına yakınına kapsadığı göz önüne alınırsa dibâcedeki “üçüncü fen” ifadesinin mesâhanın değil hesap kitabının üçüncü bölümü anlamında kullanılmış olması muhtemeldir. Diğer bir yandan Tebrîzî'nin hendese konusundaki kapsamlı eğitimi göz önüne alınırsa hesap kitabının mesâhanın yanında hendese konularını da içeriyor olabilir. Bu durumda mesâha ve hendese ile ilgili bölümünün üçüncü kısmı sadece mesâha konularıyla ilgili olmalıdır. Kitabın zahriyesindeki “mesâha ve hendese ilimlerindeki kurallar kitabı” anlamındaki ismi bu ihtimali güçlendirse de kesinleştirmez.

Tâceddin et-Tebrîzî'nin *et-Tezkire*'nin mesâha bölümünde *Kavâ'id* adlı eserine atıfta bulunduğuna daha önce değinilmişti. *et-Tezkire* incelendiğinde Tebrîzî'nin eserin hesap ve cebirle alakalı diğer bölümlerinde *Kavâ'id* veya başka bir eserine atıfta bulunmadığı görülür. Yine de bu durum *Kavâ'id*'in hesap kitabı mı yoksa sadece mesâha ile alakalı bir kitap olup olmadığını kesinleştiremez.

Sonuç olarak dibâcedeki ve ferağ kaydındaki ifadelerle dayanarak bu metnin bir hesap eserinin mesâha ile ilgili bölümü olduğu söylenebilir. Eseri, Lâleli Kütüphanesi defterindeki kayda ve zahriyesindeki isimlendirmeye tâbi olarak *Kitâbü'l-Kavâ'id fî ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye* olarak adlandırmak uygun gözükmektedir. Metin boyunca eserin adı *Kavâ'id* olarak kısaltılacaktır.

2. Eserin İçeriği

Dibâcede besmeleden sonra müellifin adı verilmiş ve ardından eserin dört mukaddime, beş bab ve hatimeden oluşacağı belirtilmiştir. Bu kısa dibâcenin ardından eser dört mukaddime ile başlar. Mesâha ile ilgili terimlerin ve şekillerin tanımlandığı mukaddimelerin ardından daire ve parçaları, üçgenler, çokgenler ve diğer iki boyutlu şekillerin tanıtımı, çevre ve alan ölçümlerinin hesaplanma yöntemlerinin verildiği üç bab gelir. Dördüncü babda küre, prizma, koni gibi cisimlerin tanıtımı, çevre, alan ve hacim ölçümlerinin hesaplanma yöntemleri anlatılır. Beşinci babda arazi ölçümünde



Resim 2. *Kitābu'l-Kavā'id fī 'ilmi'l-mesāhati'l-hendesiyye*'nin içerik diyagramı.

kullanılan bir aletin tanıtımı ve arazinin bölünmesiyle ilgili bilgiler bulunur. Hatime bölümünde yirmi sekiz farklı problemin çözümü ve bunlardan on yedi tanesinin çizimi yer alır. Bu bölümde eserin içeriği müellifin oluşturduğu bab ve fasıl düzeni üzerinden kavramsal olarak incelenecektir (Resim 2).

Birinci Mukaddime (34^b-35^a): Mesâhada kullanılan eşyalar ve aletler olarak anılan ölçü birimleri ve bu birimlerin birbirleri cinsinden ifadeleri verilmiştir.

İkinci Mukaddime (35^a-36^a): Temel geometrik terimlerin tanımlarını içermektedir.

Üçüncü Mukaddime (36^a-37^a): İki boyutlu şekiller ve ilgili terimlerin tanımları verilmektedir.

Dördüncü Mukaddime (37^a-37^b): Üç boyutlu şekiller ve ilgili terimlerin tanımları bulunur.

Birinci Bab (37^b-40^b): Daire ve Elemanları (الدائرة وأجزائها)

Birinci Fasıl (37^b-38^a): Daire: Dairenin çapı (قطر) ve çevresinin bilindiği, çapının bilinmediği, çevresinin bilinmediği durumlarda alanının nasıl hesaplanacağını yolları verilmektedir. Bu bölüm bir örnek ve çizimini içermektedir.

İkinci Fasıl (38^a-39^a): Daire kesmesi (قطعة الدائرة): Dairenin yarısına eşit (نصف الدائرة), yarısından küçük (القطعة الصغرى) ve büyük olan (القطعة العظمى) daire kesmelerinin alanlarının hesaplanma yöntemi anlatılmaktadır. Her biri için birer örnek toplamda üç çizimle beraber verilmiştir.

Ara Başlık (39^a-40^a): Yayların (القوس) kirişlerden (الوتر), kirişlerin de yaylardan hangi durumlarda nasıl elde edilebileceği anlatılmaktadır.

Üçüncü Fasıl (40^a-40^b): Daire Dilimi (قطاع الدائرة): Daire dilimlerinin çevrelerinin bilinmesi ve bilinmemesi durumunda alanlarının nasıl hesaplanacağı anlatılmaktadır. Bu bölümde konuyla ilgili iki örnek ve çizimleri verilmiştir.

Örnek: Eğer yarı çaplar (الخط المستقيم) 14 olup, kirişin uzunluğu 7, küçük daire diliminin yayının uzunluğu 29, büyük daire diliminin yayının uzunluğu 59 ise iki daire diliminin alanları sırasıyla 203 ve 413 olur (Resim 3).

Müellif burada çözüme yer vermemektedir. Çözüm, eserde verilen "Daire dilimlerinin alanı yayın uzunluğunun yarısının yarıçapla çarpılmasıyla hesaplanır" kuralına göre günümüz matematik notasyonu ile şu şekilde yapılır:

Y: Daire diliminin yayının uzunluğu, R: Dairenin çapı, A: Daire diliminin alanı olmak üzere

Küçük daire diliminin alanı:

$$A = \frac{Y}{2} \cdot \frac{R}{2} = \frac{29}{2} \cdot 14 = 203$$

Büyük daire diliminin alanı:

$$A = \frac{Y}{2} \cdot \frac{R}{2} = \frac{59}{2} \cdot 14 = 413$$

İkinci Bab (40^b-43^b): Üçgenler (المثلث)

Birinci Fasıl (40^b): Dik Üçgen (المثلث القائم الزاوية):

Alanın hesaplanmasının genel formülünden sonra kenarlarından birinin bilinmemesi durumunda alanın nasıl hesaplanacağı anlatılmaktadır. Bu bölüm iki örneği çizimleriyle beraber içermektedir.

İkinci Fasıl (40^b-41^b): Geniş Açılı Üçgen (المثلث المنفرج الزاوية):

İkizkenar ve çeşitkenar olarak iki kısma ayrılır. Bir üçgenin ikizkenar mı çeşitkenar mı olduğunun nasıl tespit edileceği anlatıldıktan



Resim 3. Daire dilimlerinin alanının hesaplanmasıyla ilgili iki sorunun çizimi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 40^b).

sonra her iki çeşide ait alan formülü verilmektedir. Ardından iki yan kenarının bilindiği ya da sadece birinin bilindiği eşkenar ve ikizkenar geniş açılı üçgenlerin dikmelerinin hesaplanması anlatılmaktadır. Kenarlardan birinin bilinmediği durumda verilenler ölçüsünde değeri bilinmeyen kenarın nasıl bulunacağı anlatıldıktan sonra iki örnek çizimleriyle beraber çözülür.

Üçüncü Fasıl (42^b-43^b): Dar Açılı Üçgen (المثلث الحاد الزوايا): Eşkenar, çeşitkenar ve ikizkenar dar üçgen olarak üç kısma ayrılır. Dikmenin bu üç çeşitte tabanı nasıl bölceği anlatıldıktan sonra genel bir alan formülü verilir. Üç çeşit üçgende dikmenin nasıl bulunacağı ve dikme noktasının tespiti anlatıldıktan sonra dört örnek çizimleriyle beraber verilmiştir. Kenarlardan birinin bilinmediği durumda verilenler ölçüsünde değeri bilinmeyen kenarın nasıl bulunacağına dair geniş açılı üçgende anlatılanlara atıf yapıldıktan sonra sadece kenarları verilen üçgenin alanının nasıl hesaplanacağını anlatılıp bir örnekle konu bitirilir.

Örnek: Kenarları 13, 14 ve 15 olan bir üçgenin uzunluğu 13 olan kenarının dikmesi $12 + \frac{12}{13}$, uzunluğu 14 olan kenarının dikmesi 12, uzunluğu 15 olan kenarının dikmesi $11 + \frac{1}{5}$ 'tir. Bu üçgenin alanı 84'tür (Resim 4).



Resim 4. Dar açılı üçgenin alanının hesaplanmasıyla ilgili sorunun çizimi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 43^a).

Müellif burada çözüme yer vermemektedir. Çözüm, eserde verilen “Üçgenin alanı bir kenarın o kenara ait dikmenin yarısıyla çarpımı yoluyla hesaplanır” kuralına göre günümüz matematik notasyonuyla şu şekilde yapılır:

a: Üçgenin kenarı, h: Bu kenara indirilen dikme, A: üçgenin alanı olmak üzere

$$\text{Uzunluğu 13 olan kenara göre: } A = a \cdot \frac{h}{2} = 13 \cdot \left(12 + \frac{12}{13}\right) \cdot \frac{1}{2} = 84$$

$$\text{Uzunluğu 14 olan kenara göre: } A = a \cdot \frac{h}{2} = 14 \cdot 12 \cdot \frac{1}{2} = 84$$

$$\text{Uzunluğu 15 olan kenara göre: } A = a \cdot \frac{h}{2} = 15 \cdot \left(11 + \frac{1}{5}\right) \cdot \frac{1}{2} = 84$$

Üçüncü Bab (43^b-48^b): Çokgenler ve Diğerleri (ذو الأضلاع الكثيرة وغيرها)

Birinci Fasal (43^b-46^a): Dörtgenler (ذو الأربعة)

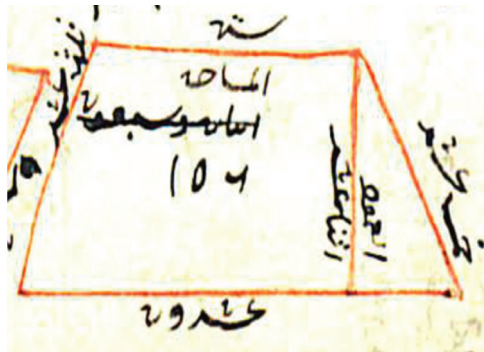
Kare (المربع) ve Dikdörtgen (المستطيل): Alanlarının bulunmasının yöntemi verildikten sonra köşegenin (القطر) hesaplanması, köşegenin ve bir kenarın bilindiği durumda diğer kenarın hesaplanması anlatılmıştır. Ardından biri kare diğeri dikdörtgenle ilgili iki örnek çizimleriyle verilmiştir.

Eşkenar Dörtgen (المعين): Eşkenar dörtgenin alanının bulunması, köşegenin, köşegenin ve bir kenarın bilinmediği durumda diğer kenarın hesaplanmasının yöntemi anlatıldıktan sonra çizimiyle bir örnek çözülmüştür.

Paralelkenar (الشبيه بالمعين): Paralelkenarın alanını ve dikmesinin bulunmasının yolu çizimiyle bir örnekte verilmiştir.

Yamuk (ذو الزنقتين): Dik, ikizkenar ve çeşitkenar yamuğun alan formülleri, dikmelerinin ve kenarlarının hesaplanmalarının yöntemleri, dört örnek soruyla ve çizimle açıklanmıştır.

Örnek: İki paralel kenarı 20 ve 6, yan kenarları 13 ve 15, dikmesi 12 olan yamuğun alanı 156'dır (Resim 5).



Resim 5. Yamuğun alanının hesaplanmasıyla ilgili sorunun çözümü (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 46^a).

Müellif burada çözüme yer vermemektedir. Çözüm, eserde verilen “Alanı iki paralel kenarın toplamının dikmenin yarısıyla çarpılması yoluyla hesaplanır” kuralına göre günümüz matematik notasyonuyla şu şekilde yapılır:

a: Yamuğun alt kenarı, b: Yamuğun üst kenarı, h: Yamuğun dikmesi, A: Yamuğun alanı olmak üzere

$$A = (a + b) \cdot \frac{h}{2} = (20 + 6) \cdot \frac{12}{2} = 156$$

İkinci Fasıl (46^b-47^a): Eşkenar Çokgenler

Beşgen (المخمسات), altıgen (المسدسات) ve daha fazla kenarlı eşkenar çokgenler: İç teğet çemberin yardımıyla bu eşkenar çokgenlerin alanlarının, iç teğet çemberinin çapının, çevrel çemberinin çapının ve çokgenin kenarının uzunluğunun hesaplanması çizimli bir örnek soruyla anlatılmıştır.

Örnek: Kenar uzunluğu 5 olan bir altıgenin iç teğet ve çevrel çemberleri ve alan ölçüsünün hesaplanması günümüz notasyonuyla şu şekilde gösterilebilir (Resim 6):



Resim 6. Bir altıgenin iç teğet ve çevrel çemberlerinin yarıçapıyla altıgenin alanının hesaplanmasıyla ilgili sorunun çizimi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, 47^a).

a: Kenar uzunluğu, r: İç teğet çemberin yarıçapı, R: Çevrel çemberin yarıçapı, n: Kenar sayısı, A: Çokgenin alanı olmak üzere

$$2R = \sqrt{\frac{(n(n-1)+6)a^2}{9}} = \sqrt{\frac{(6.5+6).25}{9}} = 10$$

$$2r = \sqrt{(2R)^2 - a^2} = \sqrt{100 - 25} \cong 8 + \frac{1}{2}$$

$$A = \frac{n.a}{2} r = \frac{6.5}{2} \cdot \left(8 + \frac{1}{2}\right) \cdot \frac{1}{2} = 63 \text{ olur.}^{30}$$

Üçüncü Fasal (47^a-47^b): Çeşitkenar Çokgenler

Çeşitkenar çokgenin alanının hesaplanabilen parçalara bölünerek bulunduğu ifade edildikten sonra çizimi verilen bir örnek soruyla konu anlatılmıştır.

Dördüncü Fasal (47^b-48^b): Çokgen Olmayan Diğer Şekiller

Oval (البيضي): Yarım daireden küçük iki daire kesitinin birleşiminden oluşan şeklin alanının hesaplanması çizimli bir örnekle açıklanır.

Halka (سطحاً في وسطه شيء ولا يدور): Bu şekille ilgili hesaplamaların nasıl yapılacağı anlatılır.

Küre (الكرة): Yüzey alanının nasıl hesaplanacağı anlatılarak bir örnek verilmiştir.

Silindir (الأسطوانة المدورة): Silindirin yüzey ve yanal alanlarının nasıl hesaplanacağı anlatılmıştır.

Kesik Koni:³¹ Yüzey alanının nasıl hesaplanacağı anlatılır.

Koni (المخروط): Koninin yüzey ve yanal alanlarının nasıl hesaplanacağı bir örnekle verilmiştir.

Dördüncü Bab (48^b-51^b): Cisimler (المجسمات)

Birinci Fasal (48^b-49^a): Küre ve Elemanları (الكرة وأجزائها)

Küre: Kürenin hacminin hesaplanmasının üç yolu ve bu üç yolun uygulandığı bir örnek verilmiştir.

Küre Kapağı (قطعة من الكرة): Küre kesmesinin hacminin nasıl hesaplanacağı anlatılmaktadır.

30 Sonuç metinde hatalı bir şekilde 67'dir.

31 Tâceddin et-Tebrîzî, literatürde "المخروط الناقص" olarak isimlendirilen kesik koniyi isimlendirmeyip şekli açıklayarak tanıtmıştır. Bu sebeple metindeki karşılığı yazılmamıştır. Metnin ilerleyen bölümlerinde bir isimle tanımlanmak yerine açıklanarak anlatılan diğer şekiller için de Arapça karşılık verilmemiştir.

İkinci Fasıl (49^a-50^b): Prizmalar (الكعبات)

Küp (المكعب) ve Dikdörtgen Prizma (الجسم المختلف السطوح القائم الزوايا): Hacimlerinin nasıl hesaplanacağı ve çizimleriyle iki örnek çözülmüştür.

Dörtgen Prizma: Altı yüzeyi paralel kenar ya da eşkenar dörtgen olan cisimlerdir. Hacimlerinin hesaplanmalarının yolu ve iki örnek çizimleriyle verilmiştir.

Kesik Çokgen Cisim: Taban ve tavanı paralel olup kenarları farklı sayıda çokgenden oluşan cisimlerin hacminin nasıl hesaplanacağı bir örnekle anlatılmıştır.

Kesik Piramit: Taban ve tavanı paralel olup kenarları aynı sayıda çokgenden oluşan cisimlerin hacminin nasıl hesaplanacağı bir örnekle verilmiştir.

Dik Kesik Koni: Taban ve tavanı paralel olup farklı büyüklükteki daireden oluşan cisimlerin hacminin nasıl hesaplanacağı anlatılır.

Üçüncü Fasıl (50^b-51^b): Dörtgen Piramit (المنشور), Piramit/Koni (المخروط) ve Silindir (الاستوانة)

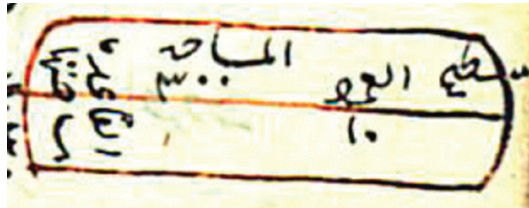
Dörtgen Piramit: Hacminin nasıl hesaplanacağı anlatılmaktadır ve bu cismin şekli verilmiştir.

Piramit/Koni: Tabanı çokgen ve daire olanlar için tek bir hacim hesaplama formülü ve çizimli bir örnek verilmiştir.

Kesik Çokgen Piramit/Koni (قطع رأس المخروط): Hacminin iki yolla nasıl hesaplanacağı anlatılmaktadır ve şekli çizilmiştir.

Silindir: Silindirin şekli ve hacminin nasıl hesaplanacağı anlatılır.

Örnek: Tabanı 30, dikmesi 10 olan silindirin hacmi 300'dür (Resim 7).



Resim 7. Silindirin hacminin hesaplanmasıyla ilgili sorunun çizimi (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 51^b).

Müellif burada çözüme yer vermemektedir. Çözüm eserde verilen “Silindirin hacmi, taban alanıyla yüksekliğin çarpılmasıyla hesaplanır” kuralına göre günümüz matematik notasyonuyla şu şekilde yapılır:

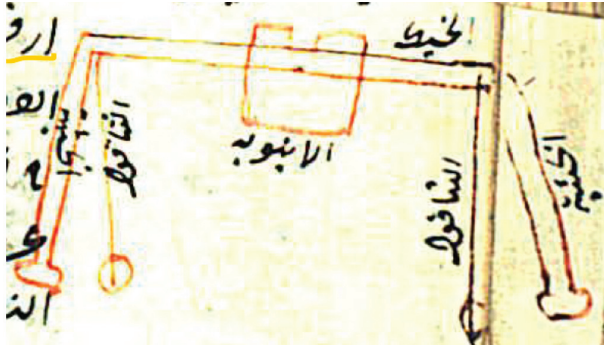
TA: Silindirin tabanının alanı, h: silindirin yüksekliği, V: Silindirin hacmi olmak üzere

$$V = TA \cdot h = 30 \cdot 10 = 300$$

Beşinci Bab (51^b-53^a): Arazinin Ölçülmesi ve Bölünmesi

Birinci Fasıl (51^b-52^b): Arazinin Ölçülmesi

Suyun nakledilmesinin mümkün olup olmadığını tespit etmek için iki arazi arasındaki yükseklik farkının ölçülmesini inceler. Burada bu ölçümün yapılmasıyla ilgili bir aletin nasıl kullanıldığı anlatılmaktadır ve aletin çizimi de verilmiştir (Resim 8).



Resim 8. Arazi ölçümünde kullanılan aletin çizimi
(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 52^b).

İkinci Fasıl (52^b-53^a): Arazinin Bölünmesi

Yarım, üçte bir ve çeyrek hissesi olan üç kişi arasında ortak olan ve uzunluğu 20, genişliği 10 miktarındaki dikdörtgen şeklindeki bir araziden genişliği 2 olan bir yolun geçirilmesiyle ilgili bir hesaplamayı ve çizimini içermektedir (Resim 9).



Resim 9. Arazinin bölünmesiyle ilgili sorunun çizimi
(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 53^a).

Hatime (53^a-58^b)

Bu bölüm, müellifin nadir olarak nitelendirdiği yirmi sekiz mesâha problemi ve bunlara ait on yedi çizimi içermektedir. Bu bölümdeki sorular içeriklerine göre cebir ve mukabele yöntemiyle çözülenler, uygulamalı problemler ve teorik problemler olarak ayrılabilir. Aşağıda bu problemler içeriklerinin kısa tanıtımıyla sıralanmıştır.

1. Boyutları belli bir duvarın yapımında ne kadar tuğla kullanılacağını hesaplanması,
2. Bir şeyin uzunluğunun gölgesi yoluyla ölçülmesi,
3. Çevrel çemberinin çapı bilinen eşkenar üçgenin kenar uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
4. Alanı bilinen dairenin çapının cebir ve mukabele yöntemiyle hesaplanması,
5. Dairenin çapının alanı üzerinden/cinsinden cebir ve mukabele yöntemiyle hesaplanması,
6. Çevresi, alanı ve çapının toplamı 100 olan dairenin çapının cebir ve mukabele yöntemiyle hesaplanması,
7. Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar üçgenin çevrel çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi,
8. Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar üçgenin iç teğet çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi,
9. İç teğet çemberinin çapı 10 olan eşkenar düzgün beşgenin bir kenarının 2 yöntemle hesaplanması ve çizimi,
10. Çevrel çemberinin çapı 10 olan eşkenar düzgün beşgenin kenarlarının hesaplanması ve çizimi,
11. Çemberin çapı, çevresi ve alanı üzerinden cebir ve mukabele yönteminin kullanılarak hesaplanması,
12. Kenar uzunluğu 10 olan karenin iç teğet ve çevrel çemberinin çapının hesaplanması,
13. Eşkenar üçgenin iç teğet ve çevrel çemberinin çapının hesaplanması,
14. Çevrel çemberinin çapı 10 olan ongenin kenar uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
15. İç teğet çemberinin çapı 10 olan ongenin kenar uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
16. Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar düzgün beşgenin çevrel çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi,
17. Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar düzgün beşgenin iç teğet çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi,
18. İç teğet çemberinin çapı 10 olan eşkenar düzgün altıgenin bir kenarının hesaplanması,
19. Çevrel çemberinin çapı 10 olan eşkenar düzgün altıgenin bir kenarının hesaplanması ve çizimi,

20. Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar düzgün altıgenin iç teğet çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi,
- Kenar uzunluğu 10 olan eşkenar düzgün altıgenin çevrel çemberinin çapının hesaplanması ve çizimi.
21. Tabanı 12, kenar uzunlukları 10 ve dikmesi 8 olan ikizkenar üçgenin içine çizilebilecek en büyük karenin alanının cebir ve mukabele yöntemiyle hesaplanması ve çizimi,
22. Suda sabit olup su üstünde kalan uzunluğu bilinen bir çubuğun su üstüne devrilmesi durumunda çubuğun ucuyla suya temas eden eski yeri arasındaki uzaklık bilgisiyle çubuğun uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
23. Çevrel çemberinin çapı 10 olan sekizgenin kenar uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
24. İç teğet çemberinin çapı 10 olan sekizgenin kenar uzunluğunun hesaplanması ve çizimi,
25. Kenar uzunluğu 10 olan sekizgenin iç teğet çemberinin çapının hesaplanması,
26. Kenar uzunluğu 10 olan sekizgenin çevrel çemberinin çapının hesaplanması,
27. Kenar uzunluğu 10 olan ongenin çevrel çemberinin çapının hesaplanması,
28. Kenar uzunluğu 10 olan ongenin iç teğet çemberinin çapının hesaplanması.

3. Eserin İçeriğinin Değerlendirilmesi

Bu kısımda bir önceki bölümde içeriği tanıtılan *Kavâ'id*'in içerik sırasına uygun olarak öne çıkan özellikleri değerlendirilecek, matematiksel incelemesi yapılacaktır.

Müellif, dört bölüme ayırdığı mukaddimesinde mesâha ile ilgili terimlerin tanımlarını verir. Birinci mukaddimede mesâhanın tanımı, ölçü aletleri, ölçü birimleri ve bu birimlerin birbirinin cinsinden ifadeleri bulunur. İkinci mukaddimede çizgi, yüzey, açı gibi tek boyutluların, üçüncü mukaddimede üçgen, daire gibi iki boyutluların, dördüncü mukaddimede ise silindir, küre gibi üç boyutluların tanımlarına yer verir. Buna göre müellifin geometrik nesneleri boyutlarına göre gruplandırıp mesâhanın elemanlarını kavramsal bir bütünlük içinde ele aldığı görülür.

Müellif “zirâ gibi bilinen bir adedin karesiyle yüzeyin ya da cismin ölçülmesi (تقدير)”³² şeklindeki mesâha tanımında adedin karesiyle işlem yapmayı ifade ederek küple işlem yapmayı tanımın dışında bırakır. Verdiği cisim

32 Tebrîzî, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 34^b.

hacim hesaplama formüllerinde de herhangi bir sayının küpünü kullanmamıştır. Bu durum mesâha tanımının tarihsel ve coğrafi takibinde göz önüne alınmalı, karşılaştırmalı çalışmalarda daha ayrıntılı araştırılmalıdır.

Geometrik şekillere dairenin ölçümüyle başlayan müellif, cisimleri incelemeye de çemberin üç boyutlu versiyonu olan küreyle başlar. Tebrîzî, daire ve küreyi önceleyen içerik akışıyla sık rastlanılmayan bir üslup örneği sergiler.

Oval şeklinin alanının hesaplanması bölümünde Tebrîzî, yarım daireden küçük kesmelerin alanın hesaplanmasıyla ilgili bölümde gerekli hesaplama yollarını verdiği için tekrar nasıl hesaplanacağını anlatmamıştır. Konuyla ilgili tek örnekte uzun köşegeni 8, kısa köşegeni 4 olan ovalin alanının $22 + \frac{3}{7}$ olduğu verilir (Resim 10).



Resim 10. Ovalın alanının hesaplanmasıyla ilgili sorunun çözümü (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 48^a).

Çözüm, eserde daire kesmesi ile ilgili bölümde verilen, “yarım daireden küçük daire kesmesinin alanın bulunması: Çemberin yarıçapı ile yayın uzunluğunun yarısının çarpımından yarıçapla kirişe indirilen dikmenin uzunluk farkının kirişin yarısıyla çarpımının sonucu çıkarılır” kuralına göre hesaplanır. Günümüz matematik notasyonuyla şu şekilde gösterilebilir:

R: Çemberin çapı, s: Kirişe indirilen dikme, V: Kirişin uzunluğu, Y: Kirişin çevrelediği yayın uzunluğu, A: Çemberin alanı olmak üzere

$$R = \frac{\left(\frac{V}{2}\right)^2}{s} + s = \frac{\left(\frac{8}{2}\right)^2}{2} + 2 = 10$$

$$Y = \frac{R}{2} \cdot \left(3 + \frac{1}{7}\right) - \left(\frac{R}{2} - s\right) \cdot \left(2 + \frac{1}{7}\right) = \frac{10}{2} \cdot \left(3 + \frac{1}{7}\right) - \left(\frac{10}{2} - 2\right) \cdot \left(2 + \frac{1}{7}\right) = 9 + \frac{3}{7}$$

$$A = \frac{R}{2} \cdot \frac{Y}{2} - \left(\frac{R}{2} - s\right) \cdot \frac{V}{2} = \frac{10}{2} \cdot \left(9 + \frac{3}{7}\right) \cdot \frac{1}{2} - \left(\frac{10}{2} - 2\right) \cdot \frac{8}{2} = 11 + \frac{3}{14}$$

Oval şekli iki yarım daireden küçük kesmenin birleşimi olduğundan bulunan alanın iki katı alınırsa sonuç $2 \cdot \left(11 + \frac{3}{14}\right) = 22 + \frac{3}{7}$ olarak bulunur.

Birkaç formülün art arda uygulanması gereken bu soruyu Tebrîzî'nin kısaca değinip geçmesi eserinin müptedilerden ziyade hem matematikte hem de mesâha alanında mesafe katetmiş, işlem pratikleri edinmiş kişilere hitap ettiğini gösterir.

Müellifin üçgenin geniş, dar ya da dik açılı olduğunun tespitiyle ilgili verdiği iki yöntem şu şekildedir:

“Üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olması gerekir. İki açısının dik açı ya da fazla olmasından sakın. İki açı dar açı olursa üçüncüsü dik açıysa üçgen dik dar açılı, geniş açıysa üçgen geniş açılı ve dar açıysa üçgen dar açılı olarak isimlendirilir.

Eğer kenarlarından birinin karesi diğer ikisinin karelerinin toplamına eşitse dik açılı olur, eğer toplamından fazlaysa geniş açılı ve eğer toplamından az ise dar açılıdır.”³³

Bu yöntemlerde müellifin üçgenin açılarına göre çeşitlerini açı ve kenarları üzerinden Pisagor bağıntısına bağlı olarak tespit ettiği görülmektedir. Üçgenlerin kendi içlerinde bu şekilde gruplandırılması mesâha eserlerindeki şekillerin gruplandırmasına yönelik karşılaştırmalı çalışmalarda incelenmesi gereken bir noktadır.

Çokgenlerle ilgili bölümde eşkenar çokgenlerin iç teğet ve çevrel çemberlerinin çapları, çokgenin alanının hesaplanmasının genel formülü sadece altıgenle ilgili örnekte uygulanmıştır. Beşgen, sekizgen ve ongenin iç teğet çember ve çevrel çemberlerinin çaplarının hesaplanması ve çokgenlerin kenar uzunluklarının bulunmasıyla ilgili örneklerse hatime bölümünde bulunur.

Çokgen olmayan diğer şekiller bölümünden oval ve halka gibi iki boyutlu şekillerin yanında küre, silindir ve koni gibi üç boyutlu cisimlerin yüzey alanlarının nasıl hesaplanacağı anlatılır. Geometrik nesneler boyutlarına göre ayrılmış olsa da cisimlerin yüzey alanı hesaplanması iki boyutlu bir yüzeyde yapılan işlem olduğundan cisimler bölümünde değil çokgen olmayan şekiller bölümünde anlatılmıştır. Kürenin yüzey alanı anlatırken Tebrîzî, Archimedes'in yöntemine yer verir.

Mukaddimede “daire kesmesinde kirişin (تۛس) yarısıyla yayın yarısını birleştiren çizgi”³⁴ şeklinde tanımlanan *sehm* (سهم), dördüncü bölümün son faslında silindirin hacminin hesaplanması anlatılırken “tavan (سطح) ve tabanı

33 Tebrîzî, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 57^a.

34 Tebrîzî, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 35^a.

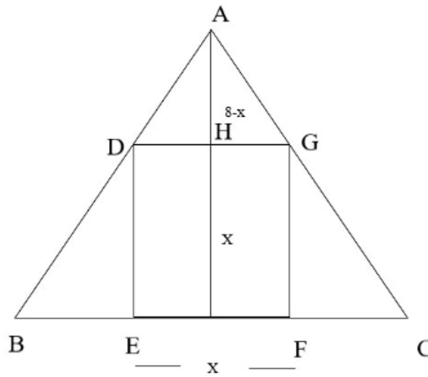
(قائدة) birleştiren dikme (عمود)”³⁵ olarak tekrar tanımlanmıştır. Aynı zamanda, tanımlara dair araştırmalarda sadece mukaddimelerdeki tanımlamalarla yetinilmesinin eksik genellemelere neden olacağının bir örneğidir.

Eser, geometrik cisimlerin tanımları, bunlara ait hesaplama yöntemlerinin yanında bir arazinin bölünmesi ve arazi ölçüm aletinin nasıl kullanılacağına anlatımını içerir. Bu haliyle eserin, mesâha konularını mimari şekiller, yükseklik ve derinlik hesaplamaları gibi konular haricinde kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülür.

Hatime kısmındaki problemlerin çoğunluğu çeşitli çokgenlerin iç teğet ve çevrel çemberlerinin çaplarından çokgenin kenar uzunluklarını, kenar uzunluklarından da bu çemberlerin çap uzunluklarını bulmaya dairdir. Hatime kısmının 1, 2, ve 22. problemleri mesâhanın uygulama yönüne dair gündelik hayatla ilgili sorulardır. Bu sorular, mesâhanın uygulama alanıyla ilgili üretilmiş pratik sorular olmalarıyla da dikkat çekicidir.

Dairenin alan, çevre ve çapının üzerinden yapılan çeşitli hesaplamaları içeren 4, 5, 6, 11 ve 21. soruların çözümünde cebir ve mukabele yöntemi kullanılmıştır. Bu soruların çözümü mesâhada cebir ve mukabele yönteminin uygulanmasına dair örneklik teşkil etmeleri bakımından önemlidir. Bu sebeple aşağıda cebir ve mukabele yönteminin kullanıldığı 21, 5 ve gündelik hayatla ilgili 22. soruların incelenmesine yer verilecektir.

Tabanı 12, kenar uzunlukları 10 ve dikmesi 8 olan ikizkenar üçgenin içine çizilebilecek en büyük karenin alanının cebir ve mukabele yöntemiyle hesaplanması sebebiyle 21. soruya burada yer verilmelidir (Resim 11). Çözüm günümüz notasyonuyla şu şekilde ifade edilebilir:³⁶



Resim 11. Sorunun çizimi.

35 Tebrizi, *el-Fennü's-sâlis*, vr. 51^b.

36 Kırmızı olarak belirtilen $x^2 \cdot x^2$ metinde yazmamasına karşın işlemin gidişatı gereği yerleştirilmiştir.

$$A(ABC) = \frac{12.8}{2} = 48' dir.$$

Karenin kenarları x olarak alınırsa;

$$(12 - x) \cdot \frac{x}{2} = \left(6x - \frac{x^2}{2}\right) \quad A(DBE)+A(GFC)$$

$$(8 - x) \cdot \frac{x}{2} = \left(4x - \frac{x^2}{2}\right) \quad A(ADG)$$

$$6x - \frac{x^2}{2} + 4x - \frac{x^2}{2} = 48 - x^2 \quad A(DBE)+A(GFC)+A(ADG)= A(ABC)-A(DEF)$$

$$10x = 48 \text{ olur ve sonuç olarak } x = 4 + \frac{4}{5} \text{ tir.}$$

Bu çözüm cebir mesâhadaki uygulamasını ve müellifin yönteminin günümüz çözüm yöntemlerine ne kadar yakın olduğunu göstermesi açısından temsil gücü yüksek bir örnektir.

Beşinci problemde Tebrîzî, çemberin çapının alanı cinsinden bulunmasını cebir kullanarak göstermektedir. Buna göre önerdiği yöntem günümüz notasyonuyla şu şekilde ifade edilebilir:

$\forall R - \{0\}$ olmak üzere R çaplı çemberin alanı x olsun. Bu durumda alan;

$$R^2 \left(1 - \frac{1}{7} - \frac{1}{2.7}\right) = x \text{ tir.}$$

$$\text{Gerekli düzenleme yapılnca } R^2 = \left(1 + \frac{3}{11}\right) x \text{ olur.}$$

Burada müellifin çapı alan üzerinden x gibi bir bilinmeyen yardımıyla belirlmesi hem sorunun cebir bir uygulaması olması hem de günümüz formüllerinin oluşum adımlarına dair yapılacak çalışmalara kaynak teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir.

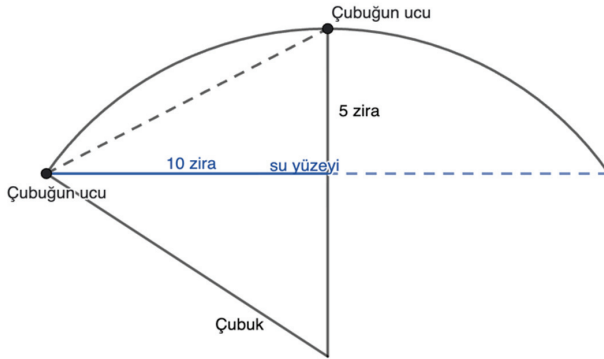
22. problemde ise suda sabit olup suyun üstündeki uzunluğu 5 zirâ olan bir çubuğun su üstüne devrilmesi durumundaki boyunun hesaplanması anlatılır. Soruya göre çubuk devrilince çubuğun ucuyla suya temas eden eski yeri arasındaki uzaklık 10 zirâ olmaktadır. Tebrîzî önce problemi aşağıdaki işlemlerle çözer. Ardından zirâ ölçü birimini başka bir birime çevirir.

$$10^2 = 100 \quad \frac{100}{5} = 20 \quad 20 + 5 = 25$$

Çıkan sonucun bir daire yarıçapını, 5 birimin yayın kirişine indirilen dikmeyi (مقياس), 10 birimin yarım bir kirişi (نصف), çubuğun iki ucu arasındaki mesafenin de bir yayı temsil ettiğini belirtir. Yazmadaki çizim (Resim 12) ve Tebrîzî'nin anlatımıyla oluşturulmuş çizim (Resim 13) aşağıda verilmiştir.



Resim 12. 22. sorunun çözümü (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, vr. 57^b).



Resim 13. 22. sorunun çizimi.

Tâceddin et-Tebrîzî bu soruyu daire kesmesinde verdiği daire yarıçapının kiriş ve kirişe indirilen dikmeden elde edilmesi formülüyle çözer. Yarıçap r , dikme s ve kiriş v ile temsil edilirse formül $r = \frac{(\frac{v}{2})^2}{s} + s$ dir. Tebrîzî'nin burada eserinin genelinde bulunan işlem basamaklarıyla yetinme düsturunu esnettiği görülür. Sorunun çözümünün anlaşılır olması için kısa bir açıklama yapmıştır. Aynı zamanda soru, daire kesmesindeki formüllerin pratik olarak uygulamasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç

Çalışmada XIV. yüzyılda Osmanlı coğrafyasının dışında üretilen Arapça mesâha geleneğinin değerlendirilmesine katkı sağlanması amaçlanmıştır. Bu literatüre kapsamlı içeriği ile bir örnek teşkil eden *Kavâ'id*'in öncelikle müellifine aidiyeti tartışılmış ve ismine yönelik bir değerlendirmede

bulunulmuştur. Eserin Tâceddin et-Tebrîzî'ye ait *Kitâbü'l-Kavâ'id fi 'ilmi'l-mesâhati'l-hendesiyye* adında bir mesâha eseri olduğu belirlenmiştir.

Kavâ'id'in, Tebrîzî'ye ait bir hesap kitabının parçası olup olmadığı ise Tebrîzî'ye ait bütün eserlerin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle kesinleştirilememiştir. *Kavâ'id*'in müstensihine dair yapılan değerlendirme de mevcut bilgilerin yetersizliği sebebiyle sonuçlandırılmamış, ileriki çalışmalara araştırma sorusu olarak bırakılmıştır. Eserin tek nüshasındaki çizimler ve haşiyelerindeki matematiksel işlemler istinsah edildiği dönemin matematiksel notasyonunu yansıtmaları bakımından birer örnek teşkil etmektedir.

Tâceddin et-Tebrîzî, mukaddimelerinin ilkinde öncelikle ölçü birimlerine ve bu birimlerin birbirine dönüşümlerine yer verir. Bu yönüyle ölçü birimlerine dair bilgi içermeyen Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Misâha* ve İbn Fellûs el-Mardîni'nin *et-Tuffâha fi 'ilmi'l-mesâha*'sı gibi kitaplardan farklılaşır. Geriye kalan üç mukaddimede geometrik temel terimler, iki boyutlu ve üç boyutlu şekiller ve ilgili terimleri inceler. *Kavâ'id*, eserde geçen bütün geometrik terimlerin en başta tanıtılması ve tanımların da geometrik şekiller gibi boyutlarına göre tasnif edilmesiyle öne çıkar. Eserin mukaddimleri, bu yönüyle bir mesâha sözlüğü özelliği taşımaktadır.

Kavâ'id'in geometrik hesaplamalara daireden başlaması çokgenler bölümünde kullanılan çevrel çember ve iç teğet çember kavramlarının anlaşılabilmesi için isabetli bir sıralama tercihidir. Mesâha eserlerinde hesaplamalara üçgenler ve dörtgenlerden başlanmasının yaygınlığına karşın *Kavâ'id*'in daireden başlamasının az sayıdaki daireden başlanma örneğinden biri olması bakımından da dikkat çekicidir. Aynı zamanda hacim hesaplamalarına küre ile giriş yapması da bu tercihinin bilinçli bir devamıdır. Bu durumlar, tanımların tarihî seyri, mesâha kitaplarının içerik düzeni gibi karşılaştırmalı çalışmalarda *Kavâ'id*'in göz ardı edilmemesini gerektirir.

Tebrîzî'nin eserinde ele aldığı alan ve hacim hesaplamalarını birden fazla yöntemle anlatması, açık ve net bir üslup kullanması, hesaplamaya konu olan değerlerin bilinmediği durumlarda yapılması gerekenleri vermesi, sorular ve çizimlerle konuyu açıklaması eserinin pedagojik olarak kullanışlılığını gösterir. Bu açıdan pedagojik yönüyle öne çıkan Emrullah b. Ahmed'in *Mecmau'l-Garâib fi'l-Mesâha* adlı eseriyle benzeşmektedir.

Tebrîzî eserine mesâha literatüründe görülebilen günümüz matematiğin de terimsel karşılıkları bulunmayan bu sebeple burada Arapça okunuşlarıyla ifade edilen *adesî*, *müderrec*, *tennûrî*, *mutabbel*, *lebîni*, *teyrî*, *levhî* gibi şekilleri ve kubbe, tonoz gibi mimari unsurları almamıştır. Aynı zamanda *Kavâ'id*'de minare, dağ gibi yüksekliklerin, kuyuların derinliklerinin ve

nehirlerin genişliklerinin hesaplanmasıyla ilgili bir bölüm de bulunmaz. Bu durum, Tebrîzî'nin eserinin mesâhaya dair bütün teorik ve uygulamaya dayalı bilgileri kapsamadığını gösterir.

Hatime bölümündeki uygulamaya yönelik ilk iki ve 22. sorular, teorik bilgilerin gündelik hayattaki kullanımını göstermesi bakımından eserin öne çıkan yönlerindendir. Bu sorular mesâhanın pratik yönüne değinen ileriki çalışmalarda göz ardı edilmemelidir. Yine hatime bölümünde cebir ve mukabeleyi açıkça bir yöntem olarak kullanması Hârizmî'nin cebir eserine uzanan köklü bir geleneğin devamlılığını göstermesi bakımından önemlidir.

Genel olarak mesâha eserleri ispat içermezken Kemâleddin el-Fârisî'nin *Esâsü'l-Kavâid fî Usûli'l-Fevâid* gibi şerh eserleri kuralların ispatlanmasına dair önemli kaynaklardandır. *Kavâid*'de de herhangi bir ispat faaliyeti bulunmaz. Tebrîzî'nin eserde açıktan yaptığı tek atfı kürenin yüzey alanındaki görüşüyle Archimedes'dir. Bu yönüyle eserde ispattan ve literatüre dair tartışmalardan arındırılarak sadece mesâhaya dair bilginin sunumuna odaklanılmıştır.

Son olarak Tâceddin et-Tebrîzî'nin XIV. yüzyılda hem aklî hem de naklî ilimlerde birer merkez olma özelliği gösteren Tebriz, Kahire gibi şehirlerde bulunuşu bir asır sonrasında görüşlerine atıfta bulunulması matematik tarihi yazımında ihmal edilmemesini gerektirir. *Kavâid* de mesâhaya dair içeriği ile hem dönemine dair örneklik teşkil etmesi hem de mesâha alan yazımına dair sonraki çalışmalara rehberlik etmesi bakımından dikkate değerdir.

Bibliyografya

- Âidî, M. Salâh, *Fihrisü mahtûtâtî dâri'l-kütübî'z-zâhiriyye er-riyâziyyât*, Dımaşk: Matbuâtı Mecma-u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1973.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, "Risâle fi'l-misâha", *et-Tekmilâ fi'l-hisâb* içinde, haz. Ahmed Selim Saîdân, Kuveyt: Ma'hedi'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985.
- Baga, Elif, "Mesâha'nın Kısa Tarihi ve İlk Müstakil Türkçe Mesâha Kitabı: Emri Çelebi'nin Mecma-u'l-Garâib fi'l-Mesâha Adlı Eseri", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26/51 (2021): 1-38.
- Baga, Elif, "Hem Yeryüzü Hem Gökyüzü: Muhammediyye'nin Mesâhası", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2025): 93-123.
- Baga, Elif, "Kütâhî'nin Ferâidu'l-Funûn Adlı Eserinde Mesâha İlmi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 87 (Özel Sayı) (2025): 15-44.
- Bosworth, C. E. v.dğr., "Misaha", *The Encyclopaedia of Islam*, 1993, Brill: Leiden, VII, 137-140.
- Ceyhan, Tuba Oğuz, "Osmanlı Matematğinde Kadızâde-i Rûmî'nin Mesâha Risâlesi", *Turkish Studies*, 19/3 (2024): 1177-1193.
- Çavuşoğlu, Halime Mücella Demirhan, "İlk Türkçe Mesaha Risale-i Misâha", *Erdem*, 77 (2019): 179-216.
- Çavuşoğlu, Halime Mücella Demirhan, "Osmanlı Mesâha Literatürüne Genel Bir Bakış ve Bu Literatür İçerisinde Eğinli Nu'mân Efendi'nin *Tebyinü A'mâli'l-Misâha* İsimli Eserinin Yeri", *Dört Öge*, 17 (2020): 95-120.
- Díaz-fajardo, Montse, "Ibn al-Raqqâm's Notes on Practical Geometry", *Suhayl*, 11 (2012): 117-145.

- Defter-i Kütübhâne-i Lâleli*, İstanbul: Maârif Nezâret-i Celilesi, 1217.
- Fârîsî, Kemâleddin, *Esâsü'l-kavâ'id fi usûli'l-fevâ'id*, thk. Mustafa Mevâlidî, Kahire: Ma'hedi'l-mah-tûtâtî'l-Arabiyye, 1994.
- Fazloğlu, İhsan, "İbn el-Ĥavvâm ve Eseri el-Fevâ'id el-Bahâiyye fi el-Kavâ'id el-Hisâbiyye: Tenkit-li Metin ve Tarihi Değerlendirme" (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Fazloğlu, İhsan, "Mesâha", *DİA*, 2004, XXIX, 261-264.
- Fazloğlu, İhsan, "İrşâdu't-Tullâb ilâ 'İlmi'l-Hisâb [Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz]", *Divân İlmi Araştırmalar*, 13 (2002): 315-340.
- Fazloğlu, İhsan, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ fi İlmi'l-misâha*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Güngör, Fatma Zehra, "İbrahim Kâmi b. Ali' nin el-Meftûh Adlı Eserinin Tenkitli Neşri ve Matematiksel Değerlendirmesi" (yüksek lisans tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ, *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele*, nşr. Ali Mustafa Müşerrefe, Muhammed Mürsi Ahmed, Kahire: Paul Barbier Matbaası, 1937.
- Hattâbî, Muhammed el-Arabî, "Risâletân fi ilmi'l-misâha li'bni'r-Rakkâm ve'bni'l-Bennâ", *Da've-tü'l-hağ*, 256 (1986): 39-47.
- Hogendijk, Jan P, "A medieval Arabic treatise on mensuration by Qadi Abu Bakr", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 6 (1990): 130-150.
- İbn Fellûs, Ebû't-Tâhir, *İbn Fellûs'un Matematik Külliyyâtı*, haz. Rukiye Akkaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024.
- İbnü'l-Hâim, Ebu'l-Abbas, *el-Mümte' fi Şerhi'l-Mukni': Cebir Biliminde Fayda ve İknâ*, haz. Elif Baga, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs, *el-İkdû'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, nşr. Eymen Nasr el-Ezherî, Beyrût: Dâru'l-kütubi'l-ilmîye, 1417/1997.
- Kâşî, Gıyâseddin, *Al-Kâshî's Miftâh al-Hisab*, haz. Nuh Aydın, Lakhdar Hammoudi, Ghada Bakbouk, I-III, İsveç: Birkhäuser, 2020.
- Kereci, Ebû Bekir, *el-Kâfi fi'l-hisâb*, Haleb: Câmiatu Haleb, 1406/1986.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm ve hatte'l-asri'l-hâzir*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988.
- Osta, Esra Nur, "Osman b. Abdülmennân'ın Hediyyetü'l-Mühtedi Adlı Eserinin (v. 2a-87b) Tahkik, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirmesi" (yüksek lisans tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023.
- Safedi, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût – Türki Mustafa, Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Safedi, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1998.
- Schirmer, C., "Mesâha", *MEB İslam Ansiklopedisi*, 1978, VII, 788-792.
- Sesiano, J. "Le Kitab al-Misaha d'Abu Kamil", *Centaurus*, 38 (1996): 1-21.
- Süveysî, Muhammed, "el-Eşkâlü'l-misâhiyye li-Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. el-Bennâ' el Merrâkûşî", *Mecelletü Ma'hedi'l-Mah-tûtâtî'l-Arabiyye*, 28/2 (1984): 491-520.
- Rosenfeld, Boris A. - Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th – 19th c.)*, İstanbul: IRCICA, 2003.
- Tebrîzî, Tâceddin, *el-Fennü's-sâlis min Kitâbi'l-Kavâ'id fi ilmi'l-misâha*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766/2, vr. 34-51. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/301520> (erişim: 31.03.2026).
- Tebrîzî, Tâceddin, *et-Tezkire fi 'İlmi'l-hisâbi'l-meftûh ve'l-cebr ve'l-mukâbele ve'l-misâha*, İÜNEK, nr.NEKAY04426, vr. 1-26. <https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/AY/nekay04426.pdf>. (erişim: 31.03.2026).
- Yek Portal <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/301520>. (erişim: 31.03.2026).
- Wiedemann, Eilhard "Über das Messen (Misâha) nach Ibn al Haitam" *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte* içinde, haz. Wolfdietrich Fischer, Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1970.

Extended Summary

A Study of Mensuration in the 14th-Century Islamic Mathematics Tradition: Al-Tabrizi and *Kitāb al-Qawā'id fi 'Ilm al-Masāḥa al-Handasiyya*

This study introduces and analyzes the structural and mathematical content of *Kitāb al-Qawā'id fi 'ilm al-masāḥa al-handasiyya*, a fourteenth-century treatise on mensuration preserved in a single manuscript. Mensuration (*masāḥa*) concerns the measurement of the perimeter, area, and volume of geometric objects and occupies an intermediate position between theoretical and practical mathematics. It is closely connected to land surveying, architectural practice, construction activities, and administrative regulation. Drawing on Ancient Egyptian, Greek, Indian, and Persian traditions, the Islamic science of mensuration developed throughout the medieval period in both its theoretical and applied dimensions. Modern academic studies produced in Turkish, however, have focused largely on Ottoman-period works.

Pre-Ottoman Arabic-language traditions of mensuration, particularly comprehensive and systematic treatises composed outside the Ottoman geographical sphere during the fourteenth century, remain insufficiently studied. This study addresses this gap by examining the conceptual framework, methods, and theoretical and practical dimensions of such works through a focused case study.

This research's primary source is a single manuscript preserved in the Laleli Collection of the Süleymaniye Library (MS Laleli 2766), which has not previously been the subject of an independent scholarly examination. The study's first stage consists of a codicological analysis of the manuscript, including the structure of the composite volume (*majmū'a*), the position of the text within it, and colophon records. The diagrams and numerical calculations contained in the manuscript are considered not only as illustrations of the mathematical content but also as historical evidence reflecting the mathematical notation and computational practices of the period in which the manuscript was copied.

The life, scholarly milieu, and mathematical background of the author named in the preface, Tāj al-Din al-Tabrizi (d. 746/1345–46), are examined on the basis of biographical dictionaries, biographical literature. His education in arithmetic, algebra, geometry, and mensuration, as well as his engagement with texts belonging to the Greek mathematical tradition, provides important context for understanding the work. Although the preface of *Kitāb al-Qawā'id fi 'ilm al-masāḥa al-handasiyya*'s single extant manuscript attributes the work to al-Tabrizi, it has not been possible to verify this attribution conclusively through biographical dictionaries or manuscript catalogues alone. By consulting al-Tabrizi's other mathematical treatises, this study uses methodological affinity to corroborate the attribution of authorship.

However, variations in the attribution and title of the text found in the manuscript, in library catalogues, and in colophon records raise questions concerning both authorship and textual status. These discrepancies prompt the question of whether the work should be regarded as an independent treatise on mensuration or as a section extracted from a more comprehensive mathematical work. By evaluating these data

comparatively and considering the scope, content, and internal coherence of the text, this study concludes that *Kitâb al-Qawâ'id fî 'ilm al-masâha al-handasiyya* is the most appropriate designation.

The main body of the article analyzes the work's content in accordance with the structure adopted by its author. The treatise consists of four introductory sections (*muqaddimât*), five chapters (*abwâb*), and a concluding section (*khâtima*). The introductory sections define fundamental concepts related to mensuration and classify geometric entities such as lines, surfaces, and solids according to their one-, two-, and three-dimensional properties. The subsequent chapters present methods for calculating the perimeter, area, and volume of circles, triangles, quadrilaterals, polygons, and various geometric solids. These methods are frequently supported by worked examples and diagrams, demonstrating the practical implementation of theoretical principles.

A notable feature of the work is its sustained attention to practical applications. Topics such as land measurement, the division of land, and the description of measuring instruments illustrate the close relationship between mensuration, engineering practices, and administrative procedures. The discussion of two-dimensional figures begins with the circle, while the treatment of three-dimensional solids prioritizes the sphere—an uncommon ordering within the mensuration literature. In addition, the author's definition of mensuration as “measuring by the square of a number,” together with his avoidance of cubic measures, offers insight into the historical development of concepts related to dimensionality. The contextual variability of technical terminology—for example, the term *sahm* acquiring different meanings in different sections—indicates that definitions cannot be interpreted solely on the basis of the introductory sections, but must be read in relation to the term's usage throughout the text.

The twenty-eight problems presented in the concluding section reveal the pedagogical and applied dimensions of the work, alongside its theoretical framework. While some problems address practical situations drawn from daily life, others make explicit use of algebraic methods (*al-jabr wa'l-muqâbala*). The algebraic treatment of geometric problems points to the continued influence of the algebraic tradition shaped by al-Khwârizmî into the fourteenth century. The presentation of multiple solution methods for certain problems further suggests an instructional approach aimed at developing methodological flexibility.

In conclusion, this study positions *al-Qawâ'id* not merely as a manuscript introduction but as a significant source for understanding the Arabic-language tradition of mensuration produced outside the Ottoman geographical sphere in the Ottoman period. Although reliance on a single manuscript limits the resolution of certain questions, the combined codicological and analytical findings demonstrate that the work represents an important and previously underexamined contribution to the history of mathematics. The study provides a foundation for further research on the relationship between mensuration and algebra, as well as for comparative and pedagogical studies in medieval mathematical traditions.

Keywords: Islamic history of mathematics, History of mensuration, 14th century, *Kitâb al-Qawâ'id fî 'ilm al-masâha al-handasiyya*, Tāj al-Dīn al-Tabrizī.

Between Humanitarianism and Diplomacy: British Relief, Indian Muslims, and the British-Ottoman Alliance, 1877–78

FATMANUR SAMASTI*

Abstract

This article examines the intersection of humanitarianism and diplomacy during the Russo-Turkish War of 1877–78, focusing on the role of the Muslims of the Raj as a motivating factor behind the initiation of the “civil” British relief campaigns for war-affected Ottoman soldiers and civilians. It argues that the mobilisation of Indian Muslim opinion served as a crucial instrument in shaping the British-Ottoman alliance and the politics of public diplomacy for both sides. Drawing upon parliamentary debates, archival correspondence, and contemporary newspapers, the study situates Ottoman-British relief cooperation within a broader framework of public diplomacy, transimperial networks, and imperial anxiety regarding the Caliphate. The article contributes to the scholarship on late Ottoman diplomacy by highlighting the strategic interplay between philanthropy, Islamic solidarity, and British colonial governance. Moreover, it reassesses the chronology of Hamidian public diplomacy by locating the entry of humanitarian discourse at the very outset of the Hamidian era, during the crisis of the Russo-Turkish War of 1877–78.

Keywords: Humanitarianism, Public diplomacy, Russo-Turkish War (1877-78), Abdülhamid II, Ottoman Empire, British relief, Indian Muslims, Caliphate.

İnsancıl Söylem ve Diplomasi Arasında: Britanya Yardım Kampanyaları, Hint Müslümanları ve Britanya-Osmanlı İttifakı (1877-78)

Öz

Bu makale, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında insancıl söylem ile diplomasi arasındaki kesişimi incelemekte ve Britanya Hindistanı müslümanlarının (Muslims of the Raj), savaşın etkilediği Osmanlı askerleri ve sivillerine yönelik başlatılan “sivil”

* PhD Candidate, İstanbul Medeniyet University, Institute of Graduate Studies, Department of History / Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Bölümü. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0009-0007-1009-8338. e-posta: fatmanurs@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1860305 • Geliş/Received 10.01.2026 • Kabul/Accepted 25.04.2026

Atıf/Citation Samastı, Fatmanur, “Between Humanitarianism and Diplomacy: British Relief, Indian Muslims, and the British-Ottoman Alliance, 1877–78”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 147-178.

Britanya yardım kampanyalarının şekillenmesindeki rolüne odaklanmaktadır. Çalışma, Hint müslüman kamuoyunun seferber edilmesinin, Britanya-Osmanlı ittifakının şekillenmesinde ve her iki taraf açısından kamu diplomasisi politikalarının oluşumunda belirleyici bir araç işlevi gördüğünü ileri sürmektedir. Parlamento tartışmaları, arşiv yazışmaları ve dönemin basınına dayanan bu araştırma, Osmanlı-Britanya yardım iş birliğini kamu diplomasisi, imparatorluklar arası (transimperial) ağlar ve hilafet meselesine ilişkin imparatorluk düzeyindeki kaygılar çerçevesinde ele almaktadır. Makale, hayırseverlik, İslami dayanışma ve Britanya sömürge yönetimi arasındaki stratejik etkileşimi görünür kılarak geç Osmanlı diplomasisi literatürüne katkıda bulunmaktadır. Ayrıca çalışma, Hamidiye dönemi kamu diplomasisinin kronolojisini yeniden değerlendirek, insancıl söylemin Osmanlı diplomatik pratiğine girişini 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın yarattığı kriz bağlamında, Hamidiye döneminin en erken safhasına tarihlendirmektedir.

Anahtar kelimeler: İnsancıl söylem, Kamu diplomasisi, Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78), II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu, Britanya yardım faaliyetleri, Hint müslümanları, Hilafet.

Introduction

Humanitarian crises—especially those caused by wars—have repeatedly required international responses, often blurring the boundaries between civil initiatives and state interests. The Russo-Turkish War of 1877–78, in particular, witnessed the mobilisation of numerous public and private aid organisations around the world, providing assistance to soldiers and civilians affected by the conflict within Ottoman territories.¹

This article examines the intersection of humanitarian aid and diplomacy during the Russo-Turkish War of 1877–78 by focusing on the instrumentalisation of Indian Muslim public opinion under the British Raj (British colonial rule in India).² I argue that the mobilisation of Muslim sentiment in India constituted a decisive factor influencing the British Conservative government's efforts to organise and promote “civil” relief campaigns, such as the Turkish

1 Most of this aid was categorised in the Ottoman archives under the files titled “relief to the wounded soldiers and the army.” Examples reflecting the wide geographical origins of this relief include contributions from Pest Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), HR. SYS. 1215/1–1 to 38, Vienna (HR. SYS. 1215/1–41, 64), Paris (HR. SYS. 1215/1–54, 56), Athens (HR. SYS. 1215/1–304–5), Trieste (HR. SYS. 1215/1–109), Berlin (HR. SYS. 1215/1–625), Rome (HR. SYS. 1215/1–270), and Hamburg (HR. SYS. 1215/1–277). Separate files exist specifically for Indian aid; for selected examples, see BOA, HR. SYS. 1215/1–78, 79, 264, 279, 281; and BOA, YPRK. HR. 1/23 (H. 17-03-1294).

2 This article draws on the author's doctoral research on Anglo-Ottoman humanitarian diplomacy during the Russo-Turkish War of 1877–78, which examines British relief organisations—particularly the Turkish Compassionate Fund—within the broader framework of philanthropy, humanitarianism, and public diplomacy.

Compassionate Fund and the Stafford House Committee, in response to the humanitarian crisis affecting Ottoman soldiers and civilians during and after the war. British anxieties regarding the loyalty of South Asian Muslims, and particularly fears concerning the potential influence of the Ottoman Sultan in his capacity as Caliph, emerged as key drivers of this form of humanitarian diplomacy, which departed from the more familiar pattern of British war relief directed toward Christian victimhood.

Moreover, the article positions the Sublime Porte as an active agent in the instrumentalisation of Indian public support as part of broader efforts to sustain the British-Ottoman alliance. Rather than presenting these developments as a radical departure, the study suggests that the humanitarian initiatives of this period constituted a formative phase in which existing Ottoman diplomatic practices engaged more visibly with European humanitarian discourse. By emphasising the role of Indian Muslims, the article situates these developments within the wider context of Anglo-Ottoman relations and the political dimensions of humanitarian initiatives, demonstrating how wartime relief campaigns functioned as instruments of public diplomacy.

Neither public diplomacy nor humanitarian practices were new to the Ottoman Empire. Rather than marking their point of origin, the Russo-Turkish War of 1877–78 can be understood as a formative moment for the Sublime Porte in which these existing traditions engaged more visibly with the emerging European discourse of war and humanitarianism. This phase witnessed an increased use of humanitarian rhetoric, including depiction of wartime suffering intended to evoke humanitarian sentiment and to support newly established relief organisations, aimed at institutionalising wartime aid. In this sense, I position the Ottoman engagement with European humanitarian discourse during this war as an early reflection of broader non-Western appropriations of Eurocentric international norms, as Aydın has suggested regarding late nineteenth-century intellectual and political transformations.³

The role of Indian Muslims has been widely discussed in the literature on the Caliphate, Hamidian Pan-Islamism, and Ottoman public diplomacy. Similarly, humanitarian discourses especially in the context of the Eastern crisis have been examined in a separate body of scholarship.⁴

3 For discussions on how non-Western actors appropriated Eurocentric discourses to articulate counter-claims within the international order, see Aydın, “Beyond Civilization” 207–212, 221–222.

4 For discussions on the emergence of Pan-Islamic thought, see Aydın, “Beyond Civilization”; Deringil, *The Well-Protected Domains*; Karpas, *The Politicization of Islam*; and Özcan, *Pan-Islamism*. For studies on nineteenth-century humanitarianism and

More recently, scholars have also drawn attention to the role of expanding communication and transportation networks in the mid-nineteenth century, particularly steam and print, in shaping new forms of transimperial Muslim awareness, which would later become more visible within Hamidian diplomacy.⁵

This article brings these strands together by examining how Indian Muslim mobilisation and the European humanitarian discourse intersected during the Eastern Crisis. At a moment when anti-Ottoman sentiment reached its peak in European public opinion, largely shaped by William Gladstone's "Bulgarian Horrors" agitation, the British-Ottoman alliance did not collapse.⁶ Instead, it was sustained through a joint public diplomacy effort that mobilised humanitarian discourse as a counter-discourse to the Bulgarian atrocities agitation. I argue that the British Conservative government's policy of non-intervention was reinforced by this coordinated campaign. Both the Ottoman Porte and British actors sought to instrumentalise public diplomacy and humanitarian sentiment. One of the central motivations for this attempt was concerns related to the Muslims of India.

By restoring agency to the Ottoman Porte, this article demonstrates, first, how the Porte recognised and utilised its extraterritorial potential within late nineteenth-century European humanitarian discourse as a diplomatic tool and, second, how British actors perceived the risk of losing control once Ottoman public diplomacy began to resonate among Indian Muslims.

Drawing upon Ottoman archival documents; the memoirs and correspondence of Austin Henry Layard, British ambassador to the Ottoman Porte under Disraeli's Conservative government; British parliamentary debates; diplomatic correspondence; and press publications, this article

humanitarian politics, see Rodogno, *Against Massacre*; Gill, *Calculating Compassion*; and Salvatici, *A History of Humanitarianism*.

5 Koçyigit, "The Caliphate and Its Dissenters," 28.

6 From 1868 to 1874, Britain was governed by William Ewart Gladstone's Liberal Party, which was known for its anti-Turkish stance. Before and after Gladstone's government, the Conservative Party led by Benjamin Disraeli—who favored alliance with the Ottomans—dominated British politics. The terms "Bulgarian Horrors/Atrocities" and "Bulgarian atrocities agitation" are used here as a historiographical reference to the political and discursive campaign initiated by William Gladstone following the events of 1876. See Gill, *Calculating Compassion*; Rodogno, *Against Massacre*; and Seton-Watson, *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*. For a detailed history about how the Eastern crisis split Britain into two camps symbolised by the names of Disraeli and Gladstone, and the public agitation over "Bulgarian atrocities," see Seton-Watson, *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*.

argues that humanitarian campaigns functioned as both moral and political instruments of communication in the complex alliance between the two empires. Before turning to the Indian dimension—which forms the core contribution of the article—the next sections establish the humanitarian discourses and political background within which these British-Ottoman relief campaigns emerged.

Humanitarianism, War and the Eastern Crisis

Humanitarianism and humanitarian interventions have been widely studied in recent decades, with increasing attention paid to the biased and political nature of nineteenth-century practices.⁷ Davide Rodogno traces the emergence of “humanitarian interventions” to the military actions of the Great Powers against the Ottoman Empire, focusing primarily on Great Britain and France, while also taking into account the role of Russia. He argues that, from support for the Greek rebellion onwards, European interventions were selective and politically motivated, often prepared and bolstered through press campaigns that portrayed Ottoman violence against Christians as requiring “humanitarian” action.⁸

War and humanitarianism also generated their own institutions, most notably the International Committee of the Red Cross (ICRC), inspired by Henry Dunant’s experience at the battle of Solferino in 1859 and formally established in 1863–64. In her “archaeology” of international

7 For a comprehensive volume on the conceptual framing, development, principles, professionalisation, and field practice of “humanitarian diplomacy” (in its non-discursive, practitioner-oriented sense), see Kavak (ed.), *Understanding Humanitarian Diplomacy*. For a discussion acknowledging the inevitability of political participation and donor foreign-policy priorities within humanitarian action, see Kireççi, “Humanitarianism, Philanthropy, and Humanitarian Diplomacy,” in the same volume, 15.

8 Rodogno, *Against Massacre*, 2-3, 9-35, 158. Rodogno discusses in this section the impact of the arguments presented by British campaigners during the Bulgarian crisis, which sought to legitimise intervention against the Ottomans. Rodogno’s approach to humanitarian interventions emphasises the biased and selective character of nineteenth-century humanitarianism, presenting the period of non-intervention during the Great Eastern Crisis as a case in which all the necessary humanitarian conditions—massacres, atrocities, and strong public campaigns—were present, yet strategic and security concerns outweighed humanitarian imperatives, which calculus later became a subject of criticism. Subsequent scholarship has also pointed to later interpretations that considered Russia’s 1877 intervention—though clearly motivated by territorial and political ambitions beyond humanitarianism—as an early example of “humanitarian intervention.” See Heraclides and Dialla, *Humanitarian Intervention*, 161-163. Unlike Rodogno, Heraclides and Dialla do not question the pre-intervention campaigns or the partial nature of these actions but rather focus on documenting the historical evolution of humanitarian intervention.

humanitarianism, Salvatici situates this development within a broader intellectual transformation. She argues that from the late eighteenth century onwards, partly under the influence of Enlightenment thought, sensitivity to the suffering of others gained new visibility in intellectual and cultural production; missionary and colonial relief activities followed this shift, while wartime humanitarianism's beginning, in her periodisation, can be dated to 1864 with the establishment of the Red Cross.⁹

Victorian Britain emerged as a central actor in this field: domestically advancing philanthropy in response to industrial social problems and internationally positioning itself as a professional humanitarian power.¹⁰ British humanitarianism in this period was not limited to philanthropy in peacetime; Britain also projected itself as a leading actor in war relief. During the Crimean War, emblematic figures and public narratives mobilised strong campaigns, while in the Franco-Prussian War of 1870–71, British engagement in relief work became even more visible.¹¹ Numerous committees were established to assist wounded soldiers, and the press played a decisive role in generating emotional involvement.

In a similar fashion to Rodogno's argument on "humanitarian interventions," Rebecca Gill reads late nineteenth-century British war relief as a selective and religiously coded practice of producing a "victim nation." In the Balkan context, British relief campaigns helped to define and recognise Christian sufferers, and thus functioned as a

9 Salvatici, *A History of Humanitarianism*, 6, 16-18, 50-57. For further information about the foundation of the Red Cross Society, see Hutchinson, *Champions of Charity*. The original Geneva Convention was signed by twelve states in 1864 and sixteen states in 1867 to protect medical services, Hutchinson, 56. For a famine-centred periodisation of humanitarianism, see: Götz, Brewis, and Werther, *Humanitarianism in the Modern World*, 24-67. Here, evolution of humanitarian relief is traced through cases such as the Great Irish Famine (1840s), the Soviet Russian famine (1921–23), and the Ethiopian famine (1980s), identifying a shift from the ad-hoc efforts of the nineteenth century, to planned and scalable organised relief in the early twentieth century and "expressive" humanitarianism from the mid-twentieth century onwards (especially after 1968). The main argument advanced is that the historical transformation of humanitarian relief was shaped less by geopolitical turning points and more by moral-economic developments and cultural/social factors.

10 Victorian philanthropy has been a field of interest from different perspectives. See Prochaska, "Victorian England"; Himmelfarb, *Poverty and Compassion*; Prochaska, "Victorian England".

11 Gill, *Calculating Compassion*, 25-39. While the Crimean war was among the first scenes of British war relief, the British National Society for Aid to the Sick and Wounded in War was among the first organised committees, founded during the 1870–71 Franco-Prussian War. Gill summarises the role of press accounts and relief attempts under this subheading "July 1870: Britain remains neutral, but the press goes to war . . ." 35.

form of implicit diplomatic nation-making. Relief workers and the press competed to define “victims” and “aggressors,” particularly in agitation around Bulgarian atrocities, and thereby shaped the contours of this humanitarian campaign.¹² Gill positions the Turkish Compassionate Fund as an example that reflects this complex and contested structure: although officially founded “for fugitives of all faiths,” in practice it mainly assisted displaced Muslim communities, and Gill interprets such campaigns as aligned with conservative, status-quo-oriented British voices resisting Russian expansionism.¹³

With developments in the press and contemporary journalism, the circulation of vivid battlefield descriptions and the competition between newspapers to provide the most striking accounts generated public sympathy “almost as if our own flesh and blood had been sufferers.”¹⁴ Humanitarian relief, reinforced by this supportive public opinion, thus became easier for states to undertake, as the press itself helped produce the moral legitimacy for such interventions.¹⁵

Historical Background

Straits, India, and Suez in British Strategy. Britain’s attitude toward the Ottoman Empire during the late eighteenth and most of the nineteenth century centred around countering Russian expansion.¹⁶ The Ottoman Empire served as a crucial bulwark against Russian power in the eastern Mediterranean, preventing its expansion toward the Gulf and India.¹⁷ Specifically, the vital role of the Straits in safeguarding the colonial route, and later the Suez Canal, was among the primary motivations British politicians had for securing the empire’s maritime supremacy.¹⁸ Preserving

12 Gill, *Calculating Compassion*, 5-7, 20, 77-78, 95-98, 101-111.

13 Gill, *Calculating Compassion*, 103-108.

14 Gill, *Calculating Compassion*, 37, quoting a contemporary newspaper correspondent during the Franco-Prussian War.

15 While tracing the genealogy of the foundation and early development of the Red Cross, Hutchinson draws attention to the 1867 “vision book” on war and charity written by Moynier and Appia, prepared after the committee realised that Dunant’s *A Memory of Solferino* would not be sufficient to mobilise public support. Hutchinson shows that addressing philanthropic emotions through vivid battlefield scenes was consciously deployed as a public-relations strategy, and that the publication of battlefield imagery can therefore be attributed, from this point on, to the PR strategy of the early ICRC societies. Hutchinson, *Champions of Charity*, 2, 66-69.

16 Goldstein, “Religion and British Policy Towards the Ottoman Empire,” 85.

17 Karpas, *Politicization of Islam*, 140.

18 Ediz, “The Turkish Straits in British Strategy,” 50-52. Ediz argues that British strategy of the period was not merely conditioned by geography, but was structurally

the Ottoman existence was not only a bulwark against Russia; securing other Great Powers' interests in the Ottoman Empire functioned to preserve Britain's commercial supremacy. By the late 1870s, however, the political and public environment had changed, and British-Ottoman relations became shaped by both these strategic interests and moral controversy.

The Moral Fracture of 1876. The Paris Treaty signed after the Crimean War granted European powers the right to protect the Christian subjects of the Ottoman Empire and, under extreme circumstances, to intervene—thus maintaining their continued interest in the Balkans after 1856.¹⁹ After a twenty-year period with no major conflicts (1856–1875), the Balkan crisis, whose roots stretched back to the Greek rebellion at the beginning of the century, re-emerged in the mid-1870s.²⁰ This relatively calm period also witnessed the strengthening of Pan-Slavist ideology, which had become the basis of Russian-led uprisings in the region.²¹ By late 1876, the Great Powers were struggling to find a solution to the Bulgarian crisis, fuelled by Russian claims regarding the rights of Christians under Ottoman rule. The “Bulgarian atrocities” debate of 1876 inflamed British public opinion and divided Liberals and Conservatives over the Empire’s moral standing.²² William Gladstone’s pamphlet *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* denounced Ottoman actions and portrayed the Empire as irredeemably barbaric, while Benjamin Disraeli’s government attempted to maintain strategic neutrality.²³

In addition to the “Bulgarian Horrors” campaign, which had strained British-Ottoman relations, the completion of the Suez Canal in 1869

determined by the geographical reality of the Straits. He shows that Britain alternated between closure (to contain Russia) and freedom of passage (to safeguard imperial maritime supremacy) depending on historical context, ultimately inviting us to reframe the “Eastern Question” “not only as a diplomatic puzzle but as a geopolitical one rooted in immutable geography.”

19 Jelavich, *Balkan Tarihi*, I, 311.

20 Jelavich, *Balkan Tarihi*, I, 381–382

21 Jelavich, *Balkan Tarihi*, I, 382–387.

22 For a detailed analysis of the British press during this period, ranging from the Conservative organs supporting the Ottoman case to the Gladstone-led Liberal agitation, as well as the shifting editorial policy of *The Times* and the erosion of British public trust that began prior to the agitation campaign due to the 1875 Ottoman moratorium, see Satır, “1853–1856 Kırım Savaşı.”

23 Gladstone, *Bulgarian Horrors*, 1876. Gladstone’s pamphlet was sent to the Sublime Porte by the embassy in London on 22 March 1877, and the Ottoman Embassy in London informed the Sublime Porte about the parliamentary debates in February and May regarding the Bulgarian atrocities and the pressures exerted by Gladstone; BOA HR.SFR. (3) 244/32, (22 March 1877); BOA HR.SFR.(3) 245/30 (10 May 1877); BOA HR.SFR.(3) 243/79 (17 Feb. 1877).

marked a new phase in imperial communications and reshaped the geography of Anglo-Ottoman strategic interdependence. Control of the canal secured Britain's lifeline to India but also heightened its dependence on stable Ottoman rule in Egypt and the Levant. Under Disraeli, Britain's purchase of the Khedive's shares in the Suez Canal Company further reinforced the strategic logic behind continued cooperation with the Ottoman Empire.²⁴ This geopolitical setting helps explain why, despite mounting anti-Ottoman sentiment in Europe, British policy during the war continued to prioritise the preservation of the Ottoman alliance.

Gladstone's "Bulgarian Horrors" campaign and the parliamentary debates that followed left a lasting imprint on British politics; diplomatic difficulties ensued. After Russia declared war in 1877, the Conservative government's non-intervention decision was harshly criticised by Liberal opposition and by the press, which continued to circulate reports of Ottoman irregulars committing atrocities.²⁵ This public outrage established the expectation of a "humanitarian intervention," in Rodogno's terms, in which moral outrage justified European interference.²⁶

Relief as Counter-Diplomacy. In this context, Disraeli's cabinet quietly supported the maintenance of Ottoman integrity through humanitarian diplomacy. Anti-Ottoman sentiment in Europe framed the Ottomans as perpetrators of atrocities; yet, with the outbreak of the Russo-Turkish War, the British public also encountered a different narrative, in which Muslim communities were cast as victims and humanitarian appeals began to be directed toward their needs.

The war and large-scale displacement created significant humanitarian needs.²⁷ A major relief campaign was launched across Britain and its colonies, initiated by leading bureaucrats, amplified by the press, and supported by both elites and ordinary citizens. Within Ottoman territories, British aid was visible in various forms, especially during the 1877–78 conflict, including assistance for wounded soldiers and noncombatants.²⁸

24 Goldstein, "Religion and British Policy Towards the Ottoman Empire," 85–86.

25 For some examples of debates around the Bulgarian atrocities, see Hansard, House of Commons Debates, vol. 230 (17 July 1876); vol. 231 (31 July 1876); vol. 231 (7 August 1876); vol. 231 (11 August 1876); vol. 232 (8 February 1877); vol. 233 (27 March 1877); vol. 234 (10 May 1877).

26 Rodogno, *Against Massacre*, 158.

27 Jelavich, *Russia's Balkan entanglements*, 171–172.

28 For representative studies of British relief campaigns during the Russo-Turkish War, see Gill, *Calculating Compassion*; Dinçyürek, *A "compassionate" Episode*; and Anderson, *The Balkan Volunteers*.

Several British organisations were involved in relief efforts, including the British Red Cross, the Stafford House Committee, and the Turkish Compassionate Fund established by leading Victorian philanthropist Baroness Angela Burdett-Coutts. A Ladies' Committee founded by Lady Layard, the wife of the British Ambassador to Istanbul, Sir Austin Henry Layard, also played a prominent role in coordinating the campaigns. These organisations operated in close cooperation to provide aid and logistical support.

The Stafford House Committee and the Turkish Compassionate Fund (TCF) stand out for their assistance to wounded soldiers and Muslim refugees.²⁹ The TCF, claiming to support civilian non-combatants of all faiths and focusing mostly on Muslim refugees, does not fit neatly within the dominant humanitarian framework based on selective Christian victimhood. This tension suggests that British Conservative policies and Ottoman diplomatic initiatives should therefore be examined together to explain the distinct character of this humanitarian moment.

Scholarship has largely focused on the factors leading to the collapse of the British-Ottoman alliance, while paying comparatively little attention to the preservation efforts of the Conservative government between 1876 and 1880.³⁰ The humanitarian diplomacy of 1877–78 can be read as one of the last attempts to preserve Anglo-Ottoman cooperation through the language of public morality and public diplomacy. The Turkish Compassionate Fund, with its deliberate use of moral rhetoric, sought to project an image of friendship and shared humanitarian values at a moment when political trust was rapidly eroding.³¹ In this context, the role of Muslim India and the Ottoman Porte's ability to mobilise this public emerges as a central component of this effort.

29 For primary printed reports of the campaigns and their financial administration, see Dunstan, *The Turkish Compassionate Fund; Stafford House Committee, Report and Record of the Operations*. For contemporary documentation and related evidence see, İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, 68–78; Küneralp, *The Private Letters of Sir Austin Henry Layard*; and contemporary British newspapers such as *The Times*, *The Daily Telegraph*, and *The Illustrated London News*, *British and Ottoman Archival Sources*.

30 For studies focusing on the deterioration of British-Ottoman relations in the late nineteenth century, see Gürpınar, "The Rise and Fall of Turcophlism"; Karpas, *The Politicization of Islam*; Seton-Watson, *Disraeli, Gladstone and the Eastern Question*.

31 Baroness Angela Burdett-Coutts played a significant role in ensuring the campaign's popular appeal and moral legitimacy among the British public. For biographical studies of Burdett-Coutts, see Healey, *Lady Unknown*; Patterson, *Angela Burdett-Coutts and The Victorians*; Orton, *Made of Gold*.

Mobilising Indian Muslim Public Opinion: Humanitarian Diplomacy and the Anglo-Ottoman Alliance

The impact of Indian and Afghan Muslims on late nineteenth-century Ottoman diplomacy has generally been discussed in relation to later periods of Pan-Islamism.³² The Ottoman presence and recognition in the Indian subcontinent did not, of course, begin in the nineteenth century; rather, the relationship between the two regions was historically complex. Early diplomatic initiatives shaped by Turkic cultural ties and shared anti-Safavid sentiment has been one of the main approaches to these deeply rooted relations.³³ However, recent literature challenges the longevity of this Sunni solidarity. As Saçmalı demonstrates, by the mid-seventeenth century, the Mughal and Ottoman empires were experiencing a “co-sectarian rivalry” and a powerful Sunni neighbor was perceived as a direct threat to the Ottoman Sultan’s exclusive claims to the universal Caliphate.³⁴ Nevertheless, by the late nineteenth century, under British colonial rule and in the absence of a sovereign Mughal rival, this dynamic transformed once again. The weakening of the Ottoman Empire, especially during the Russo-Turkish War (1877–78), further heightened both anxiety and devotion among Indian Muslims, prompting visible waves of support for the Ottoman cause and marking a formative moment for the Pan-Islamic movement.

I argue that this period also produced early tensions within the British Empire concerning the Sultan’s influence on South Asian Muslims. Although British history—again especially after the Great Mutiny of 1857—had shown the advantages of the Anglo-Ottoman alliance in maintaining Muslim obedience, the Sublime Porte’s effective public-diplomacy campaign during the Balkan crisis introduced a new sense of risk and competition.³⁵ Indian relief support for the Ottoman Empire thus became a display of strength, religious solidarity, and diplomacy.

32 For later discussions of Pan-Islamism in the context of the British Empire and Indian Muslims, see Özcan, *Pan-Islamizm*; Karpas, *The Politicization of Islam*; Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics*.

33 For a summary of the early diplomatic initiatives shaped by Turkic cultural ties and shared anti-Safavid sentiment between the Mughals and Ottomans, see Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations*, 229–230; on the cultural significance of the Turkish heritage, see Schimmel, *The Empire of the Great Mughals*, 232–237.

34 Saçmalı, “The Safavid Buffer,” 393–394. For a specific example of this rivalry illustrated by the diplomatic language crisis between Sultan Murad IV and Shah Jahan, see Bayram, “Osmanlı–Babürlü Diplomatik İlişkilerine Dair Mektuplar,” 471–474; Saçmalı, “The Safavid Buffer,” 404.

35 “Public diplomacy” is used here deliberately, with awareness that many of the practices associated with the term predate its modern coinage. As Jan Melissen suggests,

I emphasise this period as a key moment that triggered a growing tension within Britain itself—between political pragmatism and public morality—arising from the increasing influence of the Ottoman Caliphate over the Muslim subjects of the British Raj. This internal anxiety shaped debates over Britain’s Eastern policy and humanitarian stance during the Russo-Turkish War. This interpretation diverges from the existing literature, which largely confines the discussion of Pan-Islamism to later decades.

To reflect the agency and motivations of both Britain and the Ottoman Porte regarding the Muslim subjects of the British Raj during the Russo-Turkish War of 1877–78, I divide the following analysis into two parts. The first examines the Ottoman discovery of its extraterritorial potential and the activation of this influence through the war. This argument does not suggest that the Ottoman Empire was previously unaware of its extraterritorial authority. Rather, it highlights how, during the Russo-Turkish War, this existing capacity was reactivated and reframed through the language of humanitarian diplomacy and public opinion. The second addresses Britain’s concerns, which shaped its cautious policy—transforming an initial expectation of intervention against the Ottomans into a form of humanitarian assistance legitimised through public opinion.

Ottoman Agency and Extraterritorial Influence

Reactivation of Existing Networks. The Crimean War marked a significant turning point for Indian Muslims to express their sentiments toward the Ottoman Empire. According to Özcan, this war, in which the Ottomans fought alongside Britain, created a favorable environment for Muslims living under British rule to articulate their views more openly. It also presented Britain with an opportunity to gain the sympathy of Indian Muslims by supporting a Muslim state.³⁶ Earlier examples of situations in which Britain benefited from the role of the Caliph in securing the loyalty of its Muslim subjects also exist.³⁷ Moreover, beyond being a

it may be understood as “an old wine in new bottles.” See Melissen, *The New Public Diplomacy*, 3; Nye, “Public Diplomacy and Soft Power.” Without using the term, historians of the late Ottoman period have already examined various dimensions of public diplomacy and particularly Abdülhamid II’s efforts to secure public support both within and beyond the Empire. For important theoretical discussions on the Ottoman case, see Deringil, *İktidarın Sembolleri*; Stephanov, *Ruler Visibility*; Deringil, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde ‘İmaj’ Saplantısı”; Davison, *Ottoman Public Relations* and “The Westernization of Ottoman Diplomacy”; Faroqhi, *Subjects of the Sultan*; and Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet* and “Philanthropic Activity”

36 Özcan, *Panislamizm*, 41.

37 Earlier instances of Ottoman mediation on behalf of British interests in India date back to the late eighteenth century. During the decline of the Mughal Empire, Tipu

natural outcome of the British-Ottoman alliance, British policies in this context have also been interpreted as a deliberate attempt to strengthen the position of the Caliph among Indian Muslims, with the dual aim of securing the obedience of Britain's Indian subjects and forming an Anglo-Islamic alignment against Russia.³⁸

The special role of the Crimean War in situating the Sultan-Caliph as a fruitful tool to influence Indian public opinion proved advantageous for the British, who only a few years later would face the Great Mutiny of 1857. The Great Mutiny, also known as the Indian Rebellion or Sepoy Mutiny, represented a watershed moment in the relations between Indian Muslims and the British administration. The uprisings and the discontent among Muslim Indians alarmed British officials, who had recognised—or actively contributed to—Indian Muslims' favorable sentiments toward the Ottoman Caliph, and sought to strategically use this affinity to maintain the stability of the British Raj. To suppress the rebellion, they requested Ottoman support. British authorities asked Sultan Abdülmecid for a message to Indian Muslims, reminding them of Britain's earlier alliance with the Ottoman Empire during the Crimean War and assuring them that Britain was not an enemy of Islam. This communication, accompanied by permission for British troops to pass through Egypt, symbolised a diplomatic exchange of legitimacy—an acknowledgment of the Ottoman Caliph's influence on the loyalty of Muslims in British India.³⁹ Moreover, the theological debate among the Indian *'ulamā'* on whether armed resistance against British rule was religiously permissible was largely settled in accordance with the Ottoman Sultan's position. A notable example is the speech delivered by Mevlana Fazlı Ali at a conference of the Calcutta Muslim Literary Society, where he argued that waging *jihād* against the British was inappropriate, as they were allies of the Sultan.⁴⁰ In this way, Britain effectively capitalised on the advantages of its alliance with the Ottoman Empire.⁴¹

Sultan of Mysore sought support from the Ottoman Caliph against British expansion, but the Sultan of Istanbul advised him to pursue peaceful relations with Britain—a symbolic indication of the Caliphate's perceived authority and its early role in Anglo-Indian diplomacy. Özcan, *Panislamizm*, 37.

38 Ali, "The Ottoman Caliphate," 740–741. Ali evaluates these early examples—strengthened after the Crimean War—of the British use of the Caliphate for their own political interests by exerting pressure on the Ottomans to influence Muslim rulers of India by deliberately magnifying the position of Caliph.

39 Özcan, *Panislamizm*, 43.

40 Özcan, *Panislamizm*, 49.

41 For an interesting reflection from a member of the Indian Muslim elite, the Prime Minister of the Nizam of Hyderabad, Sir Salar Jung, referring to his late father's

Bolstering and Employing the Potential. In earlier cases, the role of the Ottoman Caliph in shaping public opinion in the British Raj among South Asian Muslims can largely be understood as a compelled response to British demands.⁴² From this point on, however, this article traces forms of Ottoman agency — particularly during the Russo-Turkish War — that went beyond British expectations.⁴³ Rather than representing a discovery of extraterritorial influence, the Russo-Turkish War marked a moment in which the Ottoman Porte more consciously reactivated and rearticulated its existing extraterritorial connections with Muslim communities beyond its borders. In this context, the Porte drew on emerging European practices of public agitation and humanitarian mobilisation, adapting elements of contemporary anti-Ottoman campaigns to make this influence more visible and diplomatically effective. The emergence of special British relief campaigns in the late nineteenth century should therefore be understood in relation to this dynamic.

In his article, Faiz Ahmed offers a fresh perspective on the relationship between Indian Muslims and British-Ottoman relations in the late nineteenth century, with a focus on the Ottoman-Russian War of 1877–78. Ahmed explores the involvement of Afghans and Indian Muslims as central figures in the power struggles between the Ottoman and British Empires. By examining a series of disputes related to consular matters and jurisdictional conflicts in South and Central Asia, he sheds light on how Ottoman diplomacy began to expand its extraterritorial reach beyond its formal borders. Ahmed argues that between the late 1870s and the onset

remarks, suggested that the Caliphate had helped “to check the spread of the Mutiny [and] rally round the English the Mussalman races of India,” and that in this sense the Ottoman debt to Britain for the Crimean War had been “paid in full.” Ali, “The Ottoman Caliphate,” 742.

42 It is worth noting that earlier forms of caliphal connection had already suggested this potential. Indian Muslim appeals to the Caliphate as a source of authority including, for example, Shah Muhammad Ishaq’s transfer to Mecca to reinforce Ottoman caliphal legitimacy, as well as early Muslim appeals shaped by fears of Christianisation after the 1830s, suggest that such extraterritorial connections predated Abdülhamid II. See Özcan, *Panislamizm*, 39–41, 53–78; Qureshi, *Ulema in Politics*, 218–220. Early episodes such as the Tipu affair and especially the 1857 Rebellion further revealed, to British and Ottoman actors alike, the possible political uses of caliphal influence in India. As Qureshi asks, “if the Sultan’s influence could prevent participation in rebellion, could it not inspire a rebellion itself?” Qureshi, *Ulema in Politics*, 243. In this sense, the argument here concerns less the discovery of a new potential than a shift in how an already recognised potential began to be read and activated.

43 The first Ottoman consulates in the region—in Calcutta and Bombay in 1849—were established primarily to support and regulate merchants of the Porte travelling from the Hijaz to India. BOA, A.AMD. 4-25, (H-28-05-1264), also Özcan, 54–80.

of the First World War, the Ottoman government actively pursued its own extraterritorial privileges, rather than relying solely on military or economic power. This pursuit often led to diplomatic and legal frictions with its former ally, the British Crown, particularly concerning Afghans and Indian Muslims.⁴⁴

The Afghanistan Mission led by Ahmed Hulusi Efendi stands as an illustration of Abdülhamid II's early efforts to seek political outcomes grounded in religious unity. At a time when Afghanistan served as a geopolitical buffer between Russia and Britain in the British Raj, the Amir's policy of balancing between the two imperial powers alarmed the British side. The outbreak of the Russo-Turkish War thus offered the British an opportunity to prevent Afghanistan from drifting toward Russia. As Wasti confirms through an analysis of the correspondence of the period, the Ottoman mission emerged as a result of British initiative and strategic calculation: Layard first proposed the delegation and Disraeli ultimately approved it, with the expectation of bolstering the Sultan-Caliph's position and consolidating Muslim resistance to Russia.⁴⁵ Initiated and closely managed by the British, the mission was presented as a call for *jihād* against Russia in defence of Islam. Ahmed Hulusi Efendi sought the backing of leading figures—the Emir of Afghanistan and the religious authority of the *akhünd*—for this cause.⁴⁶ The mission reports conclude by underscoring its failure to secure the desired political unity against Russia—largely due to the Emir of Afghanistan's and the *akhünd*'s cautious and insecure attitudes vis-à-vis the British.

Even though the mission did not succeed as a call for *jihād*, Ahmed later highlights its legal implications, arguing that the Ottoman Empire exercised agency in shaping legal developments in the region.⁴⁷ By shifting the focus to relief organisations, the article argues, the mission nevertheless contributed to the gradual formation of public support within the framework of Hamidian humanitarian diplomacy, even in the absence

44 Ahmed, "Contested Subjects," 346.

45 Wasti, "The 1877 Ottoman Mission to Afghanistan," 957. Özcan, *Panislamizm*, 128–132. Özcan presents a detailed discussion of the tensions among British Conservative politicians who sought to exploit the influence of the Caliph, particularly during the Russo-Turkish War, in the months preceding the Treaty of Berlin.

46 For the detailed reports of this mission, see BOA, Y.PRK.A., 2-20, (H-06-11-1295). See also Baysun, "Şirvanî-zade Ahmed Hulusî Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Âid Vesikalar"; Wasti, "The 1877 Ottoman Mission to Afghanistan." For a focused analysis of one of the leaders of Afghanistan, Sir Syed Ahmed, who had been a key contact for this mission see Wasti, "Sir Syed Ahmed Khan and the Turks."

47 Ahmed, "Istanbul and Kabul in Courtly Contact."

of the political results originally sought.⁴⁸ The reports from the mission reflect the intensive efforts to publicise the relief appeals and mobilise key Muslim actors in the wider region. In one Ottoman Foreign Ministry report, it is noted that Mestan Efendi—sent by the sheikh of the Abdülkadir Geylânî lodge in Baghdad—had 1,200 printed proclamations prepared and distributed across towns and cities in India, plastering them on the walls of major mosques, and that this campaign was already producing visible effect: Kâdirî sheikhs in Hyderabad reported collecting 55,000 rupees within days (with expectations to exceed 100,000), while, in Calcutta, a Mevlevî-backed relief drive was likewise reported as being underway.⁴⁹

Although neither Muslim solidarity nor appeals to public sentiment were new to Ottoman political practice, the 1876 “Bulgarian Atrocities” agitation operated as a critical pedagogical moment. It revealed, through Britain itself, the political efficacy of mobilising humanitarian feeling and “victimhood” as a technology of public opinion. European agitation over the “Bulgarian Atrocities” served as an early model for shaping public opinion under the guise of humanitarian concern. The Ottoman state did not simply “learn” from this experience, but rather adapted and rearticulated an existing repertoire of political communication in light of the effectiveness of European humanitarian agitation. In this context, the Ottoman Porte made use of the genuinely harsh and cruel conditions produced by the Russian invasion, particularly the suffering of Muslim populations, to mobilise humanitarian sentiment. It employed humanitarian causes and Muslim solidarity as deliberate instruments of diplomacy. These practices became increasingly prominent in the latter half of the nineteenth century.

As Deringil shows, these practices became more systematised especially after 1880. Abdülhamid began to use non-Ottoman Muslim communities as a deliberate bargaining mechanism in foreign policy. From this period onward, the language of the caliphate; the practical significance of the *hajj*;

48 Koçyiğit similarly reads this mission as revealing how steam transport and print culture widened public awareness of the Caliphate beyond Ottoman borders. See Koçyiğit, “The Caliphate and Its Dissenters,” 46.

49 BOA, YPRK. HR. 1-16, Nr: 343. (H-15-12-1293). As Schimmel notes, Sufi networks, particularly the Naqshbandiyya, formed a durable element of Indo-Muslim society and preserved their influence well beyond the Mughal zenith. She also underlines the long-standing connections of Babur and his descendants with these religious networks and long-lasting influence of Sufi orders even after the fall of the Mughal Empire. See Schimmel, *The Empire of the Great Mughals*, 107-108, 110, 127-136. For an example of wider spiritual ties, including the Qadiriyya and Dara Shikoh’s (son of Shah Jahan) symbolic gifts to the tombs of Abdülkadir Geylânî and Abu Hanîfa, see Bayram, “Osmanlı-Bâbürlü Diplomatik İlişkilerine Dair Mektuplar,” 474-475.

and symbolic repertoires of gift, honour, and ritual became concrete tools through which the Sultan could make himself present among Muslims living under non-Muslim imperial rule. In other words, Pan-Islamism acquired a functional diplomatic meaning and was no longer merely a rhetorical self-representation.⁵⁰

In this sense, the 1877 mission discussed in this section can be read as an earlier and less systematised stage of this development. The way the Porte observed and adapted elements of the public agitation generated by the “Bulgarian Atrocities” debate in Britain, and the way it tried to mobilise Muslim sentiment and charitable networks during the Russo-Turkish War, show that this repertoire was still in formation and experimental in practice. What Abdülhamid would later more consciously systematise in the 1880s was already being tested here in an early form.

Religious and Ideological Drivers. The Ottoman state not only focused on the humanitarian potential of this extraterritorial community but also actively sought to cultivate it. Religious sentiment formed one of the most powerful drivers of Indian aid and sympathy for the Ottoman Empire. Religious leaders and scholars invoked Qur’anic principles and the moral duty of solidarity to mobilise support. The bond between Indian Muslims and the Ottoman Caliphate, rooted in centuries of shared legitimacy, was further strengthened under Abdülhamid II, who transformed the Caliphate into a central pillar of his diplomatic strategy.

Concepts such as *ittihad-ı İslam* (union of Islam) and *uhuvvet-i din* (brotherhood of faith) appeared frequently in Ottoman and Indian correspondence, expressing solidarity against imperial domination. The idea of unity among Muslims—described as “Pan-Islamism” in Western sources—became both a political instrument and a moral imperative.⁵¹ Publications such as *Basiret* and *İbret* in Istanbul, and Urdu journals in India, disseminated this discourse to rally public support for the Ottoman cause.⁵²

By the mid-1870s, enthusiasm for the Ottoman Empire had reached its peak among Indian Muslims. Urdu literature and travel writings portrayed the Sultan as the protector of the *umma*, while translations and cultural exchanges deepened identification with the Ottoman state.⁵³ These

50 Deringil, “Legitimacy Structures in the Ottoman State,” 350–354. For discussions of how the Mahdi uprising and British occupation of Egypt reshaped Ottoman perceptions of imperial rivalry and transformed caliphal concerns into more urgent questions of political survival, see Koçyiğit, “The Ottoman State’s Perception,” 103–104.

51 Özcan, *Panislamizm*, 54–55, 73.

52 Özcan, *Panislamizm*, 68–70.

53 Özcan, *Panislamizm*, 182–183.

interactions operated through emerging forms of public communication and print networks, linking faith, emotion, and diplomacy in ways that made Ottoman influence more visible across imperial boundaries.

At the outbreak of the Russo-Turkish War, Indian Muslims demonstrated striking unity: petitions and protests urged the British and Indian governments to support the Ottomans, and collective prayers were held across Indian cities.⁵⁴ This convergence of moral sympathy and political interest allowed Abdülhamid II—and the British Conservatives who valued their alliance with him—to extend cooperation despite mutual anxieties. The relief campaigns and the vivid reports of Russian atrocities became crucial tools for shaping Muslim public opinion. As Qureshi notes, after the Russo-Turkish War of 1877–78, anxieties regarding the survival and independence of Islam became almost universal among Muslim populations.⁵⁵ In this sense, Hamidian diplomacy—rooted in the Russian war and centred on the imminent threat posed to Islam—proved both timely and effective.

The religious ethics of giving also played a vital role in sustaining this emotional bond. As Amy Singer notes, beneficent giving has occupied a central place in shaping Islamic societies since the earliest period; the *ḥadīth* and the Qurʾān provide the framework for *ṣadaqa* (voluntary charity) and *zakāt* (obligatory alms), both of which reinforce communal solidarity and the moral duty to aid the afflicted.⁵⁶ These long-standing traditions offered a familiar religious language through which Indian Muslims could interpret their financial and moral support for the Ottoman Empire during the Russo-Turkish War.

Seen in this light, the Indian contributions to Ottoman relief during 1877–78 reflected not merely political sympathy but the continuity of Islamic ethical practice. The blending of charity, faith, and diplomacy transformed benevolence itself into a tool of public diplomacy—an early form of what Abdülhamid II would later institutionalise across the Muslim world.

54 Özcan, *Panislamizm*, 121–122. The Friday gatherings to support the Ottoman Empire in India were also reflected in the British Press and will be discussed in the context of the tensions within the British Empire. *The Times of India*, 8 August, 1877.

55 For later manifestations of this increased awareness and mobilisation among South Asian Muslims, particularly after the Ottoman victories at Thessaly (1897) and during the Balkan Wars (1912–13), including the well-known Indian medical mission to Istanbul, see Qureshi, *Ulema in Politics*, 241–242; Wasti, “The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars.”

56 Singer, “Giving Practices in Islamic Societies,” 341–346.

Indian Relief and Muslim Solidarity. As this extraterritorial humanitarian potential began to be recognised, the Ottomans increasingly leveraged Islam, Muslim sentiment, and charitable activism as tools to assert influence beyond their own borders, even in territories under direct British rule. Collaboration with Britain, however, remained indispensable, as most donations and financial transfers from India to Istanbul had to pass through British-controlled banks and channels of commerce.⁵⁷

Under British rule, India formed a significant part of the broader British relief efforts. Building upon the religious mobilisation discussed earlier, Indian Muslims demonstrated their solidarity through successful relief appeals. Ottoman consular and diplomatic networks facilitated the transfer of aid and Ottoman archival records contain numerous entries explicitly documenting Indian contributions.⁵⁸

According to the *Stafford House Committee Report*, by May 1877, £5,300 out of £12,045 in total subscriptions originated from India, sent by Sir Salar Jung, the Prime Minister of the Nizam of Hyderabad.⁵⁹ The Ottoman ambassador in London, Musurus Pasha, in his correspondence regarding the committee's expenditures, noted that there were no other committees in England receiving contributions from India for the Ottoman wounded.⁶⁰ Ottoman consular correspondence between Bombay, the Sublime Porte, and the London embassy shows that these Indian subscriptions were transferred from the National Bank of India to the Ottoman Bank in London.⁶¹

The immediate response of Indian Muslims can also be traced through archival documents, including dispatches from the Ottoman consul in India detailing efforts to mobilise regional support and negotiations with influential Muslim figures.⁶² A letter from Kelb Ali Khan in Bombay to

57 A study by Y. Doğan Çetinkaya about the route of Indian aid collected by the Indian Caliphate Movement during Turkey's War of Independence emphasises the importance of the consent of the British government in this aid's arrival to Turkey. Çetinkaya, "Hint Hilafet Hareketi'nin Para Yardımı."

58 Defter-i İâne-yi Hindiyeye, İstanbul University Rare Collection, No: 79834.

59 Stafford House Committee, *Report and Record of the Operations*, 2.

60 Telegram No. 6760/355, Musurus Pasha to Safvet Pasha, 6 July, 1877, in Kunalalp, no:446, 259-260.

61 BOA, HR. SYS. 1214/1-159, 1214/1-160, 1214/1-161, 1214/1-169, 1214/1-172. These telegrams include subscription receipts and calculations reported by the Ottoman consul in Bombay, Hüseyin Efendi. In documents BOA HR.SYS 1214/1-168 and 169, he provides a monthly summary of collected funds, noting a total of £7,510 left at the consulate for transfer through the Foreign Office, before departing for a subsequent mission to Kabul.

62 BOA, Y.PRK.HR. 1/16 (H-15-12-1293). My summary of the document: "Hind'in ekser cihetlerinde iane toplama girişimlerinin arzu ettiği gibi ilerlememesi üzerine

the Porte serves as an example of such independent initiatives, providing precise information on the sums collected, the dates, and the local committees responsible.⁶³

Press coverage further amplified these efforts. The rapid expansion of vernacular press and telegraphic communication in India throughout the nineteenth century enabled the wide circulation of war-related information and contributed to the formation of a transimperial Muslim public awareness.⁶⁴ While this article does not aim to reconstruct Indian Muslim opinion from vernacular sources, it examines how such mobilisation was perceived, repeated and utilised within Ottoman and British frameworks.

The Times of India regularly published extracts from London-based newspapers, including daily war accounts and subscription lists. The news of Ottoman victories at Plevna and Shipka in August 1877—especially the triumph of Osman Pasha—sparked widespread public enthusiasm and heartfelt demonstrations of sympathy across diverse segments of Indian society.⁶⁵ The victory at Plevna alone occupied nearly half of *The Times of India*'s content on 24 August 1877.⁶⁶

The *Punjabi Akbar* of 7 July published a list of subscribers to the Turkish Relief Fund in Hyderabad, reporting contributions of 25,000 rupees from the Nizam and 6,000 from Sir Salar Jung. *The Times of India* portrayed

‘mutebaran-ı İslamî’ ile işbirliği yaparak şehbenderliğe insanları davet edip ianeye dair duyuru yapılması, bazı ileri gelen isimlerin evlerinde toplanmalar (şeyh Süleyman Efendi örneği) yaparak yardım çağrısında bulunması gibi gayretlerle her bir girişimde kaç rupi toplandığını da bildiren Hariciye nezareti canibi muallim nakibine bildiren yazı. Serşehbender Ali Osman...”

63 BOA, HR. SYS. 2941/18, (16 May 1877). Kelb Ali Khan, known for his charitable contributions during his Hajj visit to Hicaz, represented the interests of Indian Muslims and held a position of authority (*nevvab*) in Râmpûr. He exemplified the Indian Muslim community's interest in charitable works, particularly for the restoration of the *hajj* route, and their increased support for the Ottoman Empire during challenging times such as the Ottoman-Russian wars. See Korucu Üçüncü, “XX. Yüzyıla Kadar Hicaz'da Hindistanlı Müslümanlar,” 184.

64 Discussing the circulation of war news in the vernacular press, Koçyiğit shows that the number of vernacular newspapers in India increased dramatically from only six in 1835 to nearly one hundred in northern India by 1878, and over three hundred by 1880. Supported by telegraphic communication, these publications enabled the daily transmission of developments in the Russo-Turkish War to Indian Muslim audiences. See Koçyiğit, “The Caliphate and Its Dissenters,” 28.

65 *The Times of India*, 8 August 1877. The first declaration of losses from the Russian side were published on this date. Reporting on thanksgiving gatherings in Calcutta mosques for Turkish victories, the same issue noted that the community of Madras had contributed over half a lakh of rupees, which was estimated as roughly half of the total raised for the Turkish relief fund.

66 *The Times of India*, 24 August 1877.

these as remarkable sums, while the *Punjabi Akbar* framed them as modest compared to the total of 65,000 rupees raised in Hyderabad.⁶⁷ Meanwhile, *The Times of India* also highlighted generous British donations—such as the Duke of Portland’s £1,000 contribution to the Stafford House Committee—as models to inspire “the wealthy Mohammedans” of India.⁶⁸

The Language of Gratitude. By the late nineteenth century, the flow of aid and moral support from South Asia under British rule had become vital to the Ottoman Empire’s survival. Although Britain refrained from direct military intervention in the conflicts of 1876–1878, its endorsement of civilian relief initiatives in Europe—and its tolerance of Muslim fundraising in India—indirectly bolstered the Ottoman cause. The organised efforts of religious and community leaders in India to rally public sympathy through fundraising and demonstrations reflected both religious solidarity and political consciousness. These campaigns not only strengthened the larger British relief framework but also exceeded imperial expectations, revealing British unease about the growing moral authority of the Caliphate.⁶⁹

A telegram dated 6 July 1877 from Musurus Pasha to Safvet Pasha confirmed that £7,400 of the total £15,942 collected by the Stafford House Committee originated from India, noting the breakdown of expenditures and transfers.⁷⁰

Equally important was how the Sublime Porte publicised and ritualised Indian aid. Musurus’s reports regarding the attitudes of Britain’s Indian Muslim subjects, did more than register the political climate in London; they made Indian Muslim support visible in ways that Ottoman officials could subsequently draw upon politically.⁷¹ Archival material records

67 *The Times of India*, 14 August 1877.

68 *The Times of India*, 7 August 1877.

69 Cemil Aydın points to the early tensions of this period, noting that the reign of Abdülhamid II coincided with the crisis of European imperial expansion and even in its early years was associated with Pan-Islamic initiatives, although the Sultan continued to pursue a largely cooperative diplomacy with Western powers. Aydın, “Beyond Civilization,” 207.

70 Kunalp and Tokay, *Ottoman Diplomatic Documents on ‘the Eastern Question’*, no:446, 259–261. This was also reported in the Stafford House Committee’s report; by May, £5,300 of £12,045 was from India. By the end of operations, the total sum of subscriptions for the Turkish soldiers was declared to be £43,720 without referring the portion coming from India this time. Stafford House Committee, *Report and Record of the Operations*, 2, 4. Here, I want to point the importance given by the Ottomans to the proportion of Indian aid.

71 While the dispatches cited here are treated primarily as diplomatic reporting, they may also be read in light of broader Ottoman efforts to engage European public

multiple instances in which Musurus underlined the positive, even emotionally charged, sympathies expressed by Indian Muslims towards the Ottoman cause.⁷² Through formal expressions of gratitude and the awarding of medals, the Ottoman Empire converted these acts into visible symbols of its moral and political influence. A separate record, *Defter-i İlane-yi Hindiyye*, compiled at the time, listed and categorised the Indian donations: assistance for wounded soldiers, major contributions from Indian *amîrs* and notables, and remittances from across the subcontinent.⁷³ As recorded in the *Defter*, these massive financial transfers were systematically coordinated and channeled through the bureaucratic apparatus of the Sublime Porte and the networks of the Imperial Ottoman Bank. The total amounted to 124,843 Ottoman liras—over 10 million rupees—including cash, medical supplies, and even payments toward the empire’s foreign debts in the form of stocks.⁷⁴ The introduction of this volume emphasised the deliberate effort to collect and organise scattered receipts, noting the decision to send copies of these records back to India “for appropriate demonstrations.”⁷⁵

The inclusion of payments directed toward the Empire’s foreign debt is particularly revealing, suggesting that these contributions were understood not merely as humanitarian relief but also as support for the political and financial survival of the Ottoman state. Equally revealing is the decision to send copies of the records back to India “for appropriate demonstrations.” As Çabuk and Kartal note, delays in issuing receipts often generated suspicion and hindered fundraising efforts among Indian Muslims.⁷⁶ The circulation of these records therefore suggests that the *Defter* was intended not only as an internal register but also as a means of trust-building, and a communication tool for publicising support. By meticulously organising and publicly exhibiting the records, the Ottoman state aimed to ensure transparency, maintain the momentum

opinion through the press and informal networks. See Davison, *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy*; Şafak, “Bir Tanzimat diplomati”; and Kunalalp, “Bir Osmanlı Diplomati.”

72 For examples of such reports, see BOA, HR.SFR.3/246-12 (5 July 1877), a report on a *Times* article reflecting the sympathetic emotions of Indian Muslims toward the Ottomans; and BOA, HR.SYS/590-2 (8 August 1877), a file comprising multiple documents demonstrating Indian Muslim sympathies for the Ottoman cause.

73 *Defter-i İlane-yi Hindiyye*, İstanbul University Rare Collection, No: 79834.

74 Özcan, *Panislamizm*, 121, 124; Çabuk-Kartal, “93 Harbi’nde Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Devleti’ne Yardımları,” 567.

75 Introduction page of the *Defter-i İlane-yi Hindiyye*.

76 Çabuk-Kartal, “93 Harbi’nde Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Devleti’ne Yardımları,” 567.

of the campaigns, and publicly honour the contributors. In this way, the Porte transformed transnational philanthropy into a visible narrative of caliphal legitimacy.

Abdülhamid II's gratitude was also tangibly expressed through the distribution of medals and official messages. The Afghanistan mission also involved a call for relief support and the delivery of these tokens of appreciation to key figures and organisations in India. Letters preserved in the Ottoman archives reveal Indian recipients' deep appreciation for such honours.⁷⁷ Ahmed Hulusi Efendi was tasked with delivering gratitude messages—letters from the Sultan—while also meeting Amir Ali Khan of Afghanistan to encourage coordinated resistance against Russia. In his reports to the Porte, he mentioned presenting the Sultan's messages and attached a copy of one letter as evidence of the positive reception.⁷⁸

These symbolic gestures reveal the agency of the recipients as well as the strategic sophistication of Ottoman gratitude. Through the moral language of appreciation and the ceremonial circulation of medals, the empire redefined generosity as diplomacy. The *Defter-i İlane-yi Hindiyeye* and related correspondence thus not only documented benevolence but publicly framed it in ways that turned compassion into a resource of imperial legitimacy.⁷⁹ Relief campaigns throughout Muslim Asia thus became tools for showcasing the Sultan's authority and for reinforcing the image of a united Islamic world.

British Concerns: Caliphal Anxiety, Russian Expansion, and Indian Public Opinion

In the previous section, I discussed how the Sultan's influence over South Asian Muslims could operate to Britain's advantage, and how the Sultan began to act beyond British expectations by independently activating this extraterritorial potential. This section examines how that very possibility, once noticed, generated new anxieties on the British side. Two interconnected fears dominated British thinking: the prospect of Russian expansion through Ottoman territories, which threatened vital imperial routes; and the expanding political reach of the Caliphate, whose

⁷⁷ Özcan, *Panislamizm*, 134.

⁷⁸ BOA. Y.A. HUS. 159/14, (H- 1-08-1294)

⁷⁹ Especially in Faiz Ahmed's study on Ottoman medals in India, the British Raj authorities' concern over these decorations serves as an important illustration of the symbolic power attached to such grants in the Indian context. See Ahmed, "Meddling with Medals." Also see Eldem, *İftihar ve İmtiyaz*, for a genealogy of the Ottoman tradition of medals and orders, which gained remarkable momentum toward the end of the nineteenth century.

Hamidian diplomacy increasingly appealed to Muslim sentiment across the colonies.⁸⁰ The growing role of public opinion—strengthened by Ottoman initiatives and the discourse of *ittihad-i İslam*—intensified these concerns in London.⁸¹

From the early days of the war, Indian Muslims had expressed open support for the Ottoman cause. A speech delivered in Parliament by Mr. Benett-Stanford discussing the British relief subscriptions revealed both admiration and unease: while acknowledging Indian Muslims' sympathy for the Sultan, he warned of the potential political consequences. He noted that India contained roughly 42 million Muslims, at least 40 million of whom regarded the Sultan as the head of their faith. Quoting Sir Edward Creasy's *History of the Ottoman Turks*, he emphasised that the Caliph's spiritual authority transcended race and nationality. Benett-Stanford reminded Parliament that nearly one-fourth of Britain's native troops were Muslims and urged that the government should "think twice before stirring up their religious feeling."⁸² A few days earlier, Jacob Bright had cited another MP's statement describing the "connection between India and Turkey as a political nightmare."⁸³ These parliamentary remarks captured a shared anxiety—that Russia's territorial advance through Persia or the Euphrates Valley might not only endanger British routes to India but also awaken the Islamic loyalties of Britain's own colonial subjects.⁸⁴

A correspondent for *The Englishman's Week* provided a vivid field account confirming these concerns. Reporting on the gatherings in Calcutta after news of Ottoman victories reached India, he wrote:

If any of those gentlemen in England, from Sir George Campbell downwards, who have been so confidently expressing their opinions that the Mahomedans in India take no interest in the present war, had happened to see the mosques in Calcutta on Thursday evening, or Friday morning, when thanksgivings were being offered up for the Turkish victories, I think that they would have changed their opinion. I visited some half-dozen of the principal mosques, and every one of them was crowded

80 Karpas, *The Politicization of Islam*, 211.

81 This anxiety was not one-sided. As later developments in the early 1880s demonstrate, the Ottoman state also perceived British policies as a potential threat to its caliphal authority, particularly in the context of the Mahdist uprising and British expansion in Egypt. For the Ottoman perception of the Mahdist uprising as linked to British policies, see Koçyiğit, "The Ottoman State's Perception."

82 Hansard, HC Debates, Vol. 234, (14 May 1877)

83 Hansard, HC Debates, Vol. 234 (10 May 1877)

84 Hansard, HC Debates Vol. 234: (14 May 1877)

by an eager but reverent crowd. Not, as the detractors of the Mahomedans in England would have us believe, of political agitators and men who had something to gain by getting up a spurious show of enthusiasm amongst their co-religionists, but of men of the lower classes, khitmatgars, hackney carriage drivers, petty tradesmen, and others. To anyone who has studied Indian character, it was evident that it was genuine display of feeling. The collections made at the doors for the wounded Turks and widows must have been something considerable.⁸⁵

Such reports strengthened the perception among British officials that the Sultan's moral and spiritual influence could extend far beyond Ottoman borders—into the very heart of the British Raj.

Layard's Warnings on the Double Threat. On 13 June 1877, in the second month of the war, Ambassador Henry Layard wrote to Lord Derby proposing a coordinated plan with Germany and Austria to prevent the dismemberment of the Ottoman Empire should Russia impose harsh terms. He warned that abandoning Turkey would not only lead to its dissolution but also diminish Britain's leverage in Asia.⁸⁶ Layard highlighted the Sultan's influence among Muslims in Central Asia and cautioned that any call for *jihād* could have serious repercussions for British rule in India. To him, maintaining Turkish alignment with Britain was essential to keeping Muslim populations across Asia opposed to Russian encroachment.⁸⁷

That same day, Layard also wrote to Lord Cowley, the former British ambassador to Paris, urging him to enlighten public opinion about the dangers of Russian annexation in Armenia. He warned that Russian possession of Armenia would grant them control over the Bosphorus and Dardanelles, enabling Russia to threaten British access to India.⁸⁸

Layard further communicated with Lord Lytton, the Viceroy of India, regarding the Sultan's plans to rally Muslims in Central Asia. He mentioned the Sultan's consideration of forming a "Muslim League" or confederation of states to defend Islam against Russia and reported that the Sultan had requested an official *fetva* of excommunication from the *Şeyhülislam* against anyone aiding Shere Ali, the Amir of Afghanistan, who opposed England.⁸⁹ Layard reiterated his warnings about the annexation of Armenia by Russia and the desire to influence public opinion, given

⁸⁵ *The Times of India*, 8 August 1877.

⁸⁶ Kuneralp, *The Private Letters*, 59.

⁸⁷ Kuneralp, *The Private Letters*, 54–55.

⁸⁸ Kuneralp, *The Private Letters*, 58.

⁸⁹ Kuneralp, *The Private Letters*, 59–61.

that “unfortunately, the public opinion has been so fatally misled in England,” and further warned that governmental inaction would leave Britain vulnerable politically and militarily.⁹⁰

Throughout June 1877, Layard’s correspondence reflected this tension through repeated warnings about the Russian threat, the importance of maintaining Britain’s routes to India, and the necessity of preserving the alliance with the Ottoman Sultan to reach Muslim populations across the subcontinent. Moreover, the Sultan’s envoys and their activities were extensively discussed with British representatives.⁹¹ British policymakers increasingly perceived the Ottoman Caliphate not merely as a spiritual authority but as a transimperial force capable of mobilising colonial Muslims beyond political borders—a perception that would intensify in the following decades.⁹²

British Relief as a Dual Instrument. The British relief campaigns during the Russo-Turkish War of 1877–78 served a twofold purpose. Ostensibly humanitarian, they also functioned as instruments of imperial communication and control. The campaigns, while presented as “civil” and non-governmental, allowed Britain to project benevolence both to Europe and to its Muslim subjects.

Layard’s reflections in his memoirs reveal this dual logic. He noted that the history of the Turkish Compassionate Fund, apart from all other benefits and the effective demonstration of English philanthropy above religious prejudices, demonstrated the Fund’s advantages for British interests through the impression it produced upon Muslims, especially the Muslims of India, who were sympathetic to their co-religionists.⁹³

Thus, the justification for British relief campaigns lay, for the leading figures of the day, between compassion and calculation. Humanitarian diplomacy and addressing public opinion became a shared language between the British and Ottoman empires, through which both sought legitimacy and influence over transimperial Muslim publics.

90 Kuneralp, *The Private Letters*, 61.

91 The envoy Ahmed Hulusi Efendi and his affairs, as well as the sheikhs and prominent figures in Afghanistan, were discussed with Lord Lytton. Layard warned the British governor in India to be watchful and make every preparation possible for the envoys. For other examples, see Kuneralp, *The Private Letters*, 78–80, 99–101.

92 For later historiographical and bibliographical discussions on the Caliphate and Pan-Islamic politics, see Khan, “The Caliphate Question”; and Ardiç, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Hilafet Tartışmaları.”

93 Kuneralp, *The Queen’s Ambassador*, 141–143, 261.

Conclusion

Although the extraterritorial potential of Muslim solidarity was not invented by Abdülhamid II, the 1877–78 moment became a significant turning point. Earlier forms of contact, awareness, and religiously had certainly framed connections with Muslim communities beyond Ottoman borders, yet these relations remained more fragmented, symbolic, episodic, or less systematically mobilised as political instruments. During the Russo-Turkish War, however, this potential was more explicitly articulated and mobilised through the emerging European humanitarian discourse, which gave it a new visibility and diplomatic function.

Abdülhamid's later policies did not represent a radical invention, but rather the professionalisation and centralisation of this repertoire. In this sense, the 1877 mission can be understood as an early rehearsal: a moment in which the Ottoman state experimented with tools that would later be consciously systematised. The war, and the Bulgarian-related agitation in Britain, revealed that humanitarian language could be mobilised as a diplomatic instrument—something the Hamidian regime would later deploy in more structured ways, evolving into a more systematic and security-oriented form of caliphal and Pan-Islamic politics.

While appreciating the importance of developments in communication and print culture, as Koçyiğit has shown, this article suggests an additional dimension to that transformation. Not only accelerated flows of information through steam, telegraph, and print prepared the ground for later Pan-Islamic politics; the conjuncture of British relief campaigns and Ottoman engagement with such European humanitarian discourse also introduced new public-diplomatic methodologies. The language of atrocity, victimhood, and humanitarian relief did not merely communicate Muslim solidarity; it helped organise and politicise it in new ways, contributing to some of the earliest large-scale forms of Muslim mobilisation that later Hamidian policies would systematise.

This article has shown that the Sublime Porte did not merely mobilise South Asian Muslims as a constituency of sympathy, but strategically used them as diplomatic leverage to keep Britain aligned at a moment when the “Bulgarian atrocities” agitation had rendered the Ottoman Empire morally vulnerable in Europe. Working in tandem with British Conservative diplomacy, the Ottoman government recognised the operational value of humanitarian discourse and the political utility of framing Muslim suffering in the Russo-Turkish War in ways that could resonate within Britain's own imperial public sphere.

In this configuration, Ottoman and British actors enacted one of the final-phase coordinated moves of their relationship: philanthropy became a shared instrument through which non-intervention could be sustained, the alliance extended, and Muslim India positioned as the central component of this counter-humanitarian politics.

From the British perspective, Indian Muslim loyalty was both an asset and a liability, strengthening imperial influence while exposing its fragility. The Turkish Compassionate Fund and other relief initiatives were not merely charitable acts, but instruments of imperial management, balancing the moral narrative of the Caliphate with British geopolitical needs. Through these campaigns, Disraeli's government turned benevolence into a mode of diplomacy, while Abdülhamid reciprocated by transforming gratitude and Islamic solidarity into tools of Ottoman visibility and leverage within this alliance.

This dynamic was not one-sided: in the early 1880s, the Ottoman state also started to perceive British expansion and interventions as potential threats to its caliphal authority. The British occupation of Egypt in 1882 crystallised this shift, marking a rupture in the older strategic assumptions that had made cooperation possible in 1877–78. Seen in this light, the humanitarian diplomacy of the war appears not only as an early phase of Hamidian experimentation, but also as one of the final moments before Anglo-Ottoman rivalry assumed a more openly imperial form.

The Sublime Porte employed public diplomacy through envoys, religious leaders, and the press to mobilise extraterritorial Muslim opinion. The global position of South Asian Muslims enabled the Ottoman Empire to exercise a significant degree of agency in shaping the humanitarian politics of the late nineteenth century. This agency was both supported and quietly feared by the British Conservative government, which needed Ottoman cooperation to counter anti-Ottoman sentiment, yet remained alert to the risk that Hamidian diplomacy in India might begin to operate beyond London's control.

Seen from this perspective, the Ottoman experience of 1877–78 suggests that engagements with European moral and humanitarian discourses were already being shaped as strategic resources by non-European actors well before the fully articulated Pan-Islamic and Pan-Asian critiques of the early twentieth century.

Ultimately, the interplay between the Ottoman and British relief campaigns demonstrates the layered meanings and multifaceted utility of philanthropy and humanitarianism in the nineteenth century. It served as a shared diplomatic language through which empires negotiated public

sentiment. Seen in this light, the Ottoman response did not merely counter the Bulgarian atrocities agitation, but appropriated European humanitarian language itself, reversing the logic of victimhood and turning humanitarian discourse into a diplomatic resource. Even in the role of a receiver, the Ottoman Empire's orchestration of gratitude and public diplomacy reveals a form of diplomatic agency that compels us to reconsider the role of non-European actors in shaping the moral and political language of nineteenth century international relations.

Bibliography

Archives / Official Documents

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

Periodicals

The Times (London)

The Morning Post (London)

The Times of India (Bombay)

The Englishman's Week (Calcutta)

Basiret and Takvim-i Vekayi (Istanbul)

Parliamentary Debates

Hansard Parliamentary Debates, House of Commons, 1877–78.

Published Sources

Ahmed, Faiz, "Contested Subjects: Ottoman and British Jurisdictional Quarrels in re Afghans and Indian Muslims." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 3/2 (2016): 325–346.

Ahmed, Faiz, "Meddling with Medals, Defending the Dead: Late Ottoman Soft Power from South Asia to North America." *The International History Review* 43/5 (2021): 1041–1059.

Ahmed, Faiz, "Istanbul and Kabul in Courtly Contact: The Question of Exchange between the Ottoman Empire and Afghanistan in the Late Nineteenth Century", *Osmanlı Araştırmaları* 45/45 (2015): 265–296.

Ali, Shamshad, "The Ottoman Caliphate and British Imperialism in India." *Proceedings of the Indian History Congress* 54 (1993): 739–747.

Anderson, Dorothy, *The Balkan Volunteers*. London: Hutchinson, 1968.

Ardıç, Nurullah, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hilafet Tartışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017): 301–328.

Aydın, Cemil, "Beyond Civilization: Pan-Islamism, Pan-Asianism and the Revolt against the West", *Journal of Modern European History / Zeitschrift Für Moderne Europäische Geschichte / Revue d'histoire Européenne Contemporaine* 4/2 (2006): 204–23. <https://www.jstor.org/stable/26265834>.

Bayram, Fatih, "Sarı Abdullah Münşeâtında Osmanlı-Bâbürlü Diplomatik İlişkilerine Dair Mektuplar", *XVIII. Türk Tarih Kongresi* (Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti), Türk Tarih Kurum Yayınları, 3: 467–478.

Baysun, M. Cavid, "Şirvanî-zade Ahmed Hulûsî Efendi'nin Efganistan Elçiliğine Âid Vesikalar". *Tarih Dergisi* 4/7 (1953): 147–158.

Çabuk, M., Kartal, A. "93 Harbi'nde Hindistan Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yardımları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2019): 555–575.

Çetinkaya, Y. Doğan, "Hint Hilafet Hareketi'nin Para Yardımı ve 'İngiliz izni'", *Toplumsal Tarih* 341 (2022): 44–51.

Davison, Roderic H. "Ottoman Public Relations and the Westernization of Ottoman Diplomacy." In *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923: The Impact of the West*, 166–179. Austin: University of Texas Press, 1990.

- Davison, Roderic H, *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*. Istanbul: The Isis Press, 1999.
- Deringil, Selim, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde 'İmaj' Saplantısı." *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri: Bildiriler (27-29 Mayıs 1992)*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994.
- Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Çev. G. Çağal Güven, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Deringil, Selim, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)," *International Journal of Middle East Studies*, 23/3 (1991): 345-359.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, London-New York, 1998.
- Dunstan, H. Mainwaring, *The Turkish Compassionate Fund: An Account of Its Origin, Working, and Results*, ed. W. Burdett-Coutts, London: Remington and Co., 1883.
- Ediz, İsmail, "The Turkish Straits in British Strategy (1774-1923): Geography Balancing the Ottoman Empire, Britain, and Russia", *Kadim 10* (2025): 49-83.
- Eldem, Edhem. *İftihar ve imtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, Istanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2004.
- Farooqi, Naimur Rahman, *Mughal-Ottoman Relations, A Study of Political & Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748*, Delhi: İdarah-i Adabiyat-i Delli, 1989.
- Farooqi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London and New York: I.B. Tauris, 2000.
- Gill, Rebecca, *Calculating Compassion: Humanity and Relief in War, Britain 1870-1914*, Manchester: Manchester University Press, 2013.
- Gladstone, William E, *Bulgarian Horrors and the Question of the East*, London: John Murray, 1876.
- Goldstein, Erik, "Religion and British Policy towards the Ottoman Empire, 1875-1923." K. Robbins - J. Fisher, eds., *Religion and diplomacy: religion and British foreign policy, 1815 to 1941*, 85-94, Dordrecht: Republic of Letters, 2009.
- Götz, Norbert - Georgina Brewis - Steffen Werther, *Humanitarianism in the Modern World: The Moral Economy of Famine Relief*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Gürpınar, Doğan, "The Rise and Fall of Turcophilism in Nineteenth-Century British Discourses: Visions of the Turk, 'Young' and 'Old'". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 39/3 (2012): 346-371.
- Hatip Dinçyürek, Sena. A "compassionate" Episode in Anglo-Ottoman History: British Relief to the 93 Refugees (1877-1878). Istanbul: Libra Yayınları, 2013.
- Healey, Edna, *Lady Unknown: The life of Angela Burdett-Coutts*, London: Sidgwick & Jackson, 1978.
- Heraclides Alexis., Dialla, Ada, *Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth Century: Setting the Precedent*, Manchester University Press, 2015.
- Hutchinson, John F., *Champions of Charity: War and the Rise of the Red Cross*. Abingdon, United Kingdom: Taylor & Francis Group, 2018.
- Himmelfarb, Gertrude, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*. New York: Vintage Books, 1992.
- İpek, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk göçleri (1877-1890)*. Ankara, Türkiye: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Jelavich, Barbara, *Balkan Tarihi: 18 ve 19. Yüzyıllar*. Çev. İhsan Durdu - Haşim Koç - Gülçin Tunalı Koç, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Jelavich, Barbara, *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- Jelavich, Barbara, *Russia's Balkan Entanglements: 1806-1914*. New York: Cambridge University Press, 2004.

- Kardaş, Zekai, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hint Müslümanları ilişkilerinde Hilafet Hareketinin Rolü." *Şarkıyat Mecmuası* 41 (2022): 441–451.
- Karpat, Kemal H, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kavak, Hafize Zehra, ed. *Understanding Humanitarian Diplomacy: Principles and Practice*, London: Routledge, 2024.
- Khan, Saad Omar, "The 'Caliphate Question': British Views and Policy Toward Pan-Islamic Politics and the End of the Ottoman Caliphate." *American Journal of Islam and Society* 24/4 (2007): 1–25.
- Kireççi, Mehmet Akif, "Humanitarianism, Philanthropy, and Humanitarian Diplomacy," Kavak, ed. *Understanding Humanitarian Diplomacy: Principles and Practice*, 1–15. London: Routledge, 2024.
- Koçyiğit, Ömer, "The Ottoman State's Perception about the Sudanese Mahdi Uprising", *International Journal of Turcologia*, 9-18, (2014): 101-137.
- Koçyiğit, Ömer, "The Caliphate and Its Dissenters", In *Challenging the Caliphate: Wahhabism and Mahdism in the Late Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2026. 25–130.
- Korucu Üçüncü, Büşra, "XX. Yüzyıla Kadar Hicaz'da Hindistanlı Müslümanlar." *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2021): 179–191.
- Kuneralp, Sinan, ed. *The Queen's Ambassador to the Sultan: Memoirs of Sir Henry A. Layard's Constantinople Embassy 1877–1880*, İstanbul: The Isis Press, 2009.
- Kuneralp, Sinan, and G. Tokay, eds. *Ottoman Diplomatic Documents on "The Eastern Question": The Balkan Crisis (1875–1878). Part IV: The Turco-Russian War: May 1877–January 1878*, İstanbul: The Isis Press, 2014.
- Kuneralp, Sinan, ed. *The Private Letters of Sir Austen Henry Layard during His Constantinople Embassy 1877–1880*, İstanbul: The Isis Press, 2018.
- Kuneralp, Sinan, ed. *The Private Letters of Sir Austin Henry Layard*, İstanbul: Isis Press, 2009.
- Kuneralp, Sinan, "Bir Osmanlı Diplomatı Kostaki Musurus Paşa", *Belleten*, 34/135 (1970): 421-435.
- Melissen, Jan, ed. *The New Public Diplomacy: Between Theory and Practice*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Nye, Joseph S, "Public Diplomacy and Soft Power." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616 (2008): 94–109. <http://www.jstor.org/stable/25097996>.
- Orton, Richard, *Made of Gold: A Biography of Angela Burdett-Coutts*. London: Hodder & Stoughton, 1983.
- Özbek, Nadir, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876–1909", *International Journal of Middle East Studies* 37/1 (2005): 59–81.
- Özbek, Nadir, ed. *Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876–1914)*, İstanbul: İletişim, 2002.
- Özçelik, Tuğrul, *Basiret Gazetesi Penceresinden 93 Harbi'nde İstanbul'da Rumeli Göçmenleri*, İstanbul: DBY Yayınları, 2022.
- Özcan, Azmi, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924)*, Leiden: Brill, 1997.
- Özcan, Azmi, *Panislamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877–1924)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2020.
- Patterson, Clara Burdett, *Angela Burdett-Coutts and the Victorians*, London: Victor Gollancz, 1953.
- Prochaska, Frank, "Victorian England: The Age of Societies." In D. Cannadine and J. Pellew, eds., *History and Philanthropy: Past, Present and Future*, 19-32. London: University of London Press, 2008.
- Qureshi, M. Naeem, *Pan-Islam in British Indian politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918–1924*. Leiden: Brill, 1999.
- Qureshi, Ishtiaq Husain, *Ulema in Politics*, Delhi: Renaissance Publishing House, 1972.
- Rodogno, Davide. *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815–1914*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

- Saçmal, Muhammet Habib, "The Safavid Buffer: Co-Sectarian Rivalry in Early Modern Ottoman Diplomacy with Sunni Asia", *Journal of Early Modern History* 28/5 (2024): 392-414
- Salvatici, Silvia, *A History of Humanitarianism, 1755-1989: In the Name of Others*, Manchester: Manchester University Press, 2019.
- Satır, Oğuz, "1853-1856 Kırım Savaşı ve 1876 Bulgar Krizi Işığında Şark Meselesi'nin İngiliz Kamuoyuna Yansıması" (yüksek lisans tezi), 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Schimmell, Annemarie, *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture*, London: Reaktion Books, 2004.
- Seton-Watson, Robert William, *Disraeli, Gladstone & the Eastern Question*, Routledge, 2004.
- Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Singer, Amy, "Giving Practices in Islamic Societies." *Social Research* 8/2 (2013): 341-358. doi:10.1353/sor.2013.0002.x.
- Stafford House Committee for the Relief of Sick and Wounded Turkish Soldiers. *Report and Record of the Operations of the Stafford House Committee for the Relief of Sick and Wounded Turkish Soldiers: Russo-Turkish War, 1877-78*. London: Forgotten Books, 2015.
- Stephanov, Darin, *Ruler Visibility and Popular Belonging in the Ottoman Empire, 1808-1908*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Şafak, Nurdan, "Bir Tanzimat diplomatı Kostaki Musurus Paşa (1807-1891)" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Şahin, Hilal, "Osmanlı Devleti ile Hindistan Müslümanlarının Tarihî Bağı ve 'Hindistan Hilafet Hareketi', *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2019): 865-888.
- Şimşir, Bilal N., *Rumeli'den Türk Göçleri: Belgeler = Emigrations Turques des Balkans: Documents = Turkish Emigrations from the Balkans: Documents I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Wasti, S. Tanvir, "Sir Syed Ahmad Khan and the Turks", *Middle Eastern Studies* 46, 4 (2010): 529-542.
- Wasti, S. Tanvir, "The Indian Red Crescent Mission to the Balkan Wars", *Middle Eastern Studies* 45/3 (2009): 393-406.
- Wasti, S. Tanvir, "The 1877 Ottoman Mission to Afghanistan", *Middle Eastern Studies* 30/4 (1994): 956-62.

Muslim Civil Society, Islamophobia and the Quest for Social Cohesion in Post-War Sri Lanka: A Critical Survey

MOHAMED ASHATH*

MOHAMED FOUZ MOHAMED ZACKY**

Abstract

This study examines the role of Muslim civil society organizations (MCOs) in promoting social cohesion in post-war Sri Lanka. Using Thania Paffenholz's analytical framework, the paper analyses how MCOs function as key actors in social integration, dialogue facilitation, and peacebuilding. The initiatives of major organizations, such as the All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), National Shoorā Council (NSC), and Sri Lanka Jama'athe Islami (SLJI), are evaluated through Paffenholz's categories of protection, socialization, and advocacy. Findings show that these organizations have contributed to rebuilding trust, promoting interfaith dialogue, and strengthening democratic and ethical values within the Muslim community. Their interventions have helped prevent reactionary violence during periods of communal tension and encouraged constructive engagement with other religious groups. However, their efforts are often undermined by Islamophobic narratives, revealing the major challenge in current peacebuilding approaches. The study concludes that with strategic recalibration and broader partnerships, MCOs hold significant potential to act as agents of national healing and long-term social transformation in Sri Lanka.

Keywords: Muslim civil society organizations (MCOs), Social cohesion, Strategic initiatives, Interfaith relations, Islamophobia, ACJU.

* Asst. Professor, International Islamic University Malaysia, AHAS KIRKHS, Department of Fundamental and Interdisciplinary Studies / Dr. Öğr. Üyesi, Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya, AHAS KIRKHS, Temel ve Disiplinlerarası Çalışmalar Bölümü. Kuantan Campus, Kuantan, Malaysia.

ORCID: 0000-0003-4096-224X. e-posta: drashathsiraas@iiu.edu.my

** Asst. Professor, International Islamic University Malaysia, AHAS KIRKHS, Department of Political Science and Madani Studies / Dr. Öğr. Üyesi, Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya, AHAS KIRKHS, Siyaset Bilimi ve Madani Çalışmaları Bölümü. Gombak, Malaysia.

ORCID: 0000-0002-5747-6814. e-posta: zackyfouz@iiu.edu.my

DOI: 10.26570/isad.1838890 • Gelis/Received V • Kabul/Accepted 19.04.2026

Atıf/Citation Ashath, Mohamed – Zacky, Mohamed Fouz Mohamed, "Muslim Civil Society, Islamophobia and the Quest for Social Cohesion in Post-War Sri Lanka: A Critical Survey", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 179-206.

Müslüman Sivil Toplumu, İslamofobi ve Savaş Sonrası Sri Lanka'da Sosyal Uyum Arayışı: Eleştirel Bir İnceleme

Öz

Bu çalışma, özellikle 2019 Paskalya bayramı saldırıları sonrası döneme odaklanarak, savaş sonrası Sri Lanka'da sosyal uyumu teşvik etmede müslüman sivil toplum kuruluşlarının (MSTK) rolünü incelemektedir. Makale, Thania Paffenholz'un *Sivil Toplum ve Barış İnşası: Eleştirel Bir Değerlendirme* adlı eserindeki analitik çerçevesini kullanarak, müslüman sivil toplum kuruluşlarının sosyal entegrasyon, diyalog kolaylaştırıcılığı ve barış inşasında kilit aktörler olarak nasıl işlev gördüğünü analiz etmektedir. Bütün Seylan Cem'iyyetü'l-ulemâ (ACJU), Ulusal Şura Konseyi (NSC) ve Sri Lanka Cemâat-i İslâmî (SLJI) gibi başlıca kuruluşların girişimleri, Paffenholz'un koruma, sosyalleştirme ve savunuculuk kategorileri aracılığı ile değerlendirilmektedir. Bulgular, bu kuruluşların güveni yeniden inşa etmeye, dinler arası diyalogu teşvik etmeye ve müslüman toplum içinde demokratik ve ahlaki değerleri güçlendirmeye katkıda bulunduğunu göstermektedir. Müdahaleleri, toplumsal gerilim dönemlerinde tepkisel şiddetin önlenmesine yardımcı olmuş ve diğer dini gruplarla yapıcı etkileşimi teşvik etmiştir. Ancak çabaları genellikle İslamofobik anlatılar ve Tamil topluluklarıyla sınırlı etkileşim sebebiyle sekteye uğramakta ve mevcut barış inşası yaklaşımlarındaki boşlukları ortaya çıkarmaktadır. Çalışma, yeniden stratejik yapılanma ve daha geniş ortaklıklarla, müslüman sivil toplum kuruluşlarının Sri Lanka'da ulusal iyileşme ve uzun vadeli toplumsal dönüşümün temsilcileri olarak hareket etme konusunda önemli bir potansiyele sahip olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müslüman sivil toplum kuruluşları (MSTK), Sosyal uyum, Stratejik girişimler, Güçlü aktör, Dinler arası ilişkiler, İslamofobi.

1. Introduction

The Sri Lankan civil war, which lasted from 1983 to 2009, was primarily fought between the state and the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), resulting in approximately 80,000 to 100,000 deaths and significant population displacement.¹ During this war, the Muslim community played a unique role, balancing its relationship with both Tamil and Sinhala populations and contributing to the country's diverse societal fabric. However, the end of the civil war in 2009 marked the beginning of significant shifts in the socio-political landscape. A surge in Sinhala-Buddhist nationalist movements brought about a new wave of ethno-religious tensions, with Muslims increasingly being portrayed as a "new other."² This portrayal intensified following the tragic Easter Sunday bombings in 2019, which further heightened suspicion and anti-Muslim sentiment.³ These developments left the Muslim community

1 Danendri Laleema Senanayake, "Reimagining Victors' Peace in Sri Lanka", 140–58.

2 Sarjoon – Yusoff - Hussin, "Anti-Muslim Sentiments and Violence", 125.

3 Imtiyaz. "The Easter Sunday Bombings", 3-16.

grappling with isolation, mistrust, and a sense of vulnerability within the fragile post-war dynamic.

The rise of anti-Muslim rhetoric has been a defining feature of post-war Sri Lanka. Sinhala-Buddhist nationalist groups have targeted religious minorities, particularly Muslims, through hate speech, propaganda, and orchestrated violence.⁴ Islamophobia in Sri Lanka represents a systematic pattern of discrimination and violence directed against the Muslim minority, particularly intensifying in the post-civil war period after 2009. A growing body of scholarly research documents recurring manifestations such as campaigns against halal certification, hostility toward Muslim women's religious dress, attacks on mosques, destruction of Muslim-owned businesses, and the controversial forced-cremation policy imposed on Muslim COVID-19 victims. Many analysts link these developments to the rise of Sinhala-Buddhist majoritarian nationalism and the mobilization of extremist majoritarian right-wing movements that portray Muslims as a demographic and economic threat. Incidents such as the 2014 Aluthgama riots, followed by violence in Ampara and Kandy, illustrate the escalation of this phenomenon, which some scholars describe as the "fourth wave" of Islamophobia in Sri Lanka since the late nineteenth century, revealing deep historical roots shaped by ethnonationalist anxieties and socio-economic competition.⁵

The situation has been compounded by allegations of state complicity or inaction, which have eroded trust between the Muslim community and state institutions. Furthermore, state concessions to Muslim political leaders, while ostensibly aimed at addressing community grievances, have inadvertently deepened divisions by isolating Muslims from other ethnic groups. This isolation has been mirrored by a socio-religious revival within the Muslim community, which, despite its potential for fostering unity, has not been effectively leveraged for peacebuilding or interethnic reconciliation.⁶ 2019's Easter Sunday bombings marked a watershed moment in the trajectory of Muslim relations with other communities in Sri Lanka.⁷ Perpetrated by extremist elements disconnected from

4 Mujahidin, "Extremism and Islamophobia", 213–41.

5 Ali, "Four Waves of Muslim-Phobia in Sri Lanka", 227–42; Sarjoon – Yusoff - Hussin, "Anti-Muslim Sentiments", 125; Mujahidin, "Extremism and Islamophobia", 217–246; Mohamed Zacky Mohamed Fouz - M. Moniruzzaman, "The Muslim Minority-Phobia in Context: A Critical Study on Majoritarian Ideology and the Structural Roots of Anti-Muslim Phenomenon in the Post-War Sri Lanka," *Journal of Muslim Minority Affairs* 41/4 (2021): 719–29.

6 Imtiaz - Amjad Mohamed-Saleem, "Muslims in Post-War Sri Lanka", 186–202.

7 Imtiaz, "The Easter Sunday Bombings", 3–16.

mainstream Muslim Organizations and society, the attacks exacerbated fears and distrust toward the Muslim community as a whole.⁸ As a result, the situation of Muslims in Sri Lanka became increasingly uncertain, and a sense of fear began to affect not only individuals but also Islamic movements and Organizations. Fostering mutual and positive engagement between religions, particularly between Buddhists and Muslims, is therefore crucial, with an emphasis on understanding⁹ and dialogue.¹⁰

The rise of Sinhala-Buddhist nationalism, increasing religious polarisation, and shifting political dynamics have placed significant pressure on Muslim identity and representation in the national context. In particular, communal riots, the rise of Islamophobic narratives, and the 2019 Easter Sunday attacks, followed by a surge in anti-Muslim sentiment, have forced Muslim civil society Organizations (MCOs) to critically reassess and redefine their roles, discourse, and strategies. These developments have compelled MCOs to shift from traditional community-based activities to broader initiatives aimed at promoting national unity and intercommunal harmony. In response to these crises, leading MCOs have launched targeted initiatives to counter extremism, reduce tensions, and build bridges with other communities. Their efforts include public condemnations of violence, strategic dialogue with state institutions and religious leaders, and educational programs to promote a theology of peace and coexistence. As a result, MCOs have become important actors in Sri Lanka's efforts to rebuild social trust and navigate the challenges of pluralism in a post-war context.

Despite the growing engagement of Muslim civil society Organizations (MCOs) in reconciliation and peacebuilding initiatives, their contributions have remained largely absent from mainstream post-war reconciliation debates in Sri Lanka. Much of the existing scholarship on and policy discussions around post-conflict reconciliation have primarily focused on state actors, major political movements, and interethnic relations between the Sinhala and Tamil communities, often overlooking the role of Muslim civic actors. More significantly, in the aftermath of the 2019 Easter Sunday attacks, Muslim civic spaces have increasingly been securitised, with Muslim Organizations and community initiatives frequently viewed through a security lens rather than as constructive contributors to social cohesion. This securitisation has further marginalised the voices and initiatives of

8 Fouz, "Unravelling the Nexus".

9 Ashath, "Peaceful Coexistence", 1-16.

10 Ramli – Ashath - Moghri, "A Comparative Study on the Notion of Dialogue in Islam and Buddhism", 67-110.

MCOs within national reconciliation frameworks. Under such conditions, minority rights are weakened by majoritarian dominance, compelling vulnerable Muslim communities to adopt pragmatic political strategies and develop new ways to engage with majoritarianism.¹¹ Therefore, it has become crucial to critically examine how MCOs have navigated these constraints while promoting reconciliation, intercommunal dialogue, and peaceful coexistence. By analysing their discourses, strategies, and impact, this research seeks to address this intellectual gap, surveying and documenting the role played by Muslim civil society in shaping post-war reconciliation and pluralism in Sri Lanka.

Against this backdrop, this paper provides a critical analysis of the structure, vision, and activities of three selected MCOs (ACJU, NSC, SLJI), examining their contributions to building social cohesion in Sri Lanka. The study's central argument is that MCOs have played a significant role in shaping community responses during periods of heightened tension and polarisation. In particular, these Organizations have contributed to developing counter-narratives to Islamophobia while guiding the Muslim community's response to anti-Muslim hostility in a measured and restrained manner, emphasising dialogue, coexistence, and civic engagement. Through public advocacy, educational initiatives, and intercommunal engagement, they have sought to promote a discourse of peace and pluralism within the national sphere. However, this orientation has also revealed certain limitations. In prioritising reconciliation and mutual engagement, these Organizations have at times placed less emphasis on questions of justice, accountability, and the structural inequalities faced by the Muslim community.

In elaborating this argument, the paper is organized into six main sections. Following this introduction, the second section will provide a brief overview of the research methodology. The third section will provide the study's analytical framework, while section four presents an organizational overview of three selected MCOs: the All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), the National Shoor Council (NSC), and the Sri Lanka Jama'athe Islami (SLJI). Section five critically examines the activities of these organizations in relation to promoting social cohesion in the country. The paper will conclude with a analysis section, followed by an analytical conclusion.

11 Fouz - Moniruzzaman and Ashath, "Strategic imperatives of Muslim leadership in post-war Sri Lanka", 143-161.

2. Research Methodology

Research Design

This study adopts a qualitative case study approach to explore the role of MCOs in fostering social cohesion in post-war Sri Lanka. A qualitative approach is particularly appropriate for this research because it allows for an in-depth examination of the perceptions, strategies, and institutional practices of key actors involved in peacebuilding and community engagement. Previous studies on civil society and peacebuilding have similarly employed qualitative methods to capture the complex social and political dynamics that cannot be adequately explained through quantitative approaches. Such methods are widely used in research examining civil society's contribution to peace processes and post-conflict reconciliation.¹²

Case Studies

The research focuses on three key Organizations: the All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), the National Shooraa Council (NSC), and the Sri Lanka Jama'athe Islami (SLJI). These Organizations were selected as case studies because they represent three distinct strands within Muslim community leadership and activism in Sri Lanka. The ACJU functions as the leading body of Islamic theologians and the NSC serves as an umbrella platform for Muslim professionals and civil society actors, while the SLJI operates as an Islamic social movement with an organized cadre structure. Examining these Organizations together provides a broader understanding of the diversity of Muslim civil society engagement in post-war reconciliation efforts.

Data Collection

Data for the study were collected through both primary and secondary sources. Primary data were obtained through semi-structured interviews conducted with executive members and key representatives of the selected Organizations. Semi-structured interviews were chosen because they allowed participants to provide detailed reflections on their Organizations' strategies, challenges, and visions for promoting peace and social cohesion while still enabling the researcher to guide the discussion around core research themes. In addition, the study reviewed official organizational documents, reports, and public statements to better understand each MCO's institutional priorities and activities.

Secondary data were drawn from academic journal articles, policy reports, and relevant literature addressing Muslim civil society, post-war

12 Paffenholz, "Civil Society and Peace Negotiations", 43-69.

reconciliation, and peacebuilding initiatives in Sri Lanka. These sources provided broader contextual understanding and enabled the triangulation of findings from interviews and organizational documents.

Data Analysis

The collected data were analysed using a thematic analysis, which enabled the identification of recurring patterns, narratives, and strategies within the activities of the selected Organizations. Thematic analysis is particularly useful for qualitative research focusing on social processes and institutional roles, as it allows the researcher to systematically interpret participants' perspectives while linking them to broader theoretical frameworks on civil society and peacebuilding.

Finally, ethical standards were strictly observed throughout the research process. Informed consent was obtained from all interview participants, and measures were taken to ensure confidentiality and anonymity where required.

3. Civil Society and Social Cohesion: An Analytical Framework

Civil society is defined as a sphere of voluntary action distinct from the state, the private sector, and the economic sphere. It consists of a wide variety of mainly voluntary organizations and associations that pursue different objectives, interests, and ideologies. This study adopts Thania Paffenholz's analytical framework, which she developed in her work *Civil Society and Peacebuilding: A Critical Assessment*. Paffenholz notes that civil society organizations are integral components of social integration and peacebuilding.¹³ She presents a comprehensive analytical framework to explore how civil societies can address challenges and conflicts within divided societies.

Paffenholz identifies seven key functions that civil society organizations perform to engage with fragile social contexts and promote improved conditions. First, she asserts that the primary function of civil society is to protect people from injustices perpetrated by the state and oppressive power centres within a country. When the state fails to safeguard its citizens, civil society takes the initiative to provide safety and support to affected communities. Second, civil society organizations must monitor government actions and provide accurate data to policymakers regarding the human rights situation in society. This monitoring function is

13 Thania Paffenholz (ed.), *Civil Society and Peacebuilding: A Critical Assessment* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2010). 43-69

essential for social protection. Third, advocacy is a crucial role for civil organizations. They represent the demands of communities and mobilize people through peaceful means to apply pressure on governments to address their concerns. Fourth, civil society organizations engage in training and educating the societies and communities with which they work about peace culture and democratic values. This process aims to facilitate attitude change within society, a function known as “in-group socialization.” Fifth, civil society plays a significant role in fostering social cohesion within divided societies. They work to build trust and understanding between communities while developing projects that encourage collaboration and cooperation. The sixth function involves facilitation, where civil society organizations mediate between communities and both local and global entities, including international organizations or rival groups. Finally, civil society organizations also provide essential services to the community when needed, in order to meet the increasing expectations of the populace.¹⁴

There are several limitations to applying Paffenholz’s framework to Muslim civil society groups in Sri Lanka. Primarily, these organizations are community-based and do not operate within failed states or conflict situations. Sri Lanka has been only experiencing communal tensions between Muslims and Buddhists since the end of 30-year civil war. In contrast, the framework Paffenholz provides aims to explore how civil society responds to deeply divided situations or contexts that are on the verge of or immediately post-armed conflict. Nevertheless, this study adapts this framework to analyse the role of MCOs in fostering social cohesion as it helps us to encapsulate the different aspects of their activities.

4. Sri Lankan Muslim Civic Space in Post-War Sri Lanka: Fault Lines, Dynamics and Discourses

Muslim Politics and Ethnic Conflict

Since the early post-colonial period, the Sri Lankan political landscape has been deeply shaped by highly sensitive ethnic politics. Within this context and until the end of the civil war, Muslim political parties largely led and articulated the political cause of Sri Lankan Muslims. From the 1950s to the 1980s, their political engagement was often characterized as a “politics of survival,” as described by Ameer Ali¹⁵ or as “opportunistic politics,” for instance by Shari Knoerzer.¹⁶

14 Paffenholz, *Civil Society and Peacebuilding*, 43-69.

15 Ali, “Politics of survival”, 147.

16 Knoerzer, “Transformation of Muslim Political Identity”, 139.

From the late 1980s onward, the emergence of the Sri Lanka Muslim Congress (SLMC) marked a significant transformation in Muslim political culture, shifting it toward a politics of recognition and rights. This shift occurred despite the fact that the party largely operated within the orbit of mainstream political alliances in the country, particularly with parties such as the Sri Lanka Freedom Party.¹⁷

During the final decades of the twentieth century, the SLMC played a crucial role in shaping Muslim political consciousness, especially within the context of the Sri Lankan Civil War. Although Muslims were not direct participants in the conflict, they were profoundly affected by its political, human and social consequences.

The Rise of Muslim Civic Space

Following the end of the war, however, the social capital of Muslim political parties gradually weakened, particularly in the face of rising right-wing anti-Muslim hate campaigns.¹⁸ It was at this juncture that Muslim civil society organizations began to emerge more prominently, attempting to respond to the evolving challenges confronting the minority community. Older organizations were revitalized while a range of new civic groups also began to take shape, reflecting a growing effort within the community to mobilize social, political, and advocacy resources beyond the conventional framework of party politics.

The Muslim civil sphere in Sri Lanka has historically been diverse, encompassing religious, social, and rights-based organizations, including women's groups. One of the oldest and most influential institutions is the All Ceylon Jammiyathul Ulama (ACJU), a body of Muslim theologians established in 1924.¹⁹ In addition to this organization, Islamic social movements such as Jamaat-e-Islami and the Salamah Society have also played active roles within the Muslim civic space. Notably, Jamaat-e-Islami, which was established in the 1950s, has been influential in promoting Islamic social and educational initiatives.²⁰ The All Ceylon Young Men's Muslim Association Conference (YMMA), also founded in the 1950s, has also contributed significantly, in particular to youth engagement and community development.²¹ It is important to note that these are only a few of the prominent national-level organizations; many other regional and local organizations also exist and actively contribute to the Muslim civil sphere in Sri Lanka.

17 Sarjoon, "Analyzing the Contributions of the Sri Lanka Muslim Congress", 6.

18 Thaheer, "Sri Lanka Muslim Congress", 259.

19 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "About Us"

20 Imtiyaz - Thaheer, "Sri Lanka Jama'ath-e-Islami," *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*.

21 All Ceylon Young Men's Muslim Association Conference, "Our History".

The Call for Unity

Along with the presence of these diverse organizations, there has been a recurring discourse advocating greater unity among them in order to strengthen collective Muslim representation and empowerment in Sri Lanka. Responding to this call, several national-level umbrella organizations have emerged over time. These include Ithihadul Muslimeen (Unity of Muslims), which emerged in the 1980s, the Muslim Unity Forum established in 2001, and the Muslim Council of Sri Lanka formed in 2005.²²

A recurring pattern can be observed in these calls for unity: they often intensify during periods when the Muslim community faces significant challenges, such as during the civil war, episodes of ethnic violence, or major crises like the 2004 tsunami. The most recent attempt to unify Muslim civil society organizations was the establishment of the National Shura Council in 2013, which sought to coordinate collective responses to the rise of anti-Muslim hate campaigns in the country's post-war context. While these national-level bodies have played key roles in coordinating efforts to address challenges faced by Muslims in Sri Lanka, each organization has also independently contributed to the broader discourse and undertaken various initiatives in response to these issues.

About the Selected Organizations

For practical purposes, this study focuses on three major national-level civil society organizations and examines their responses to the rise of anti-Muslim sentiment and action in the country: the All Ceylon Jammiyathul Ulama (ACJU), the National Shura Council (NSC), and Sri Lanka Jamaat-e-Islami (SLJI).

As one of the oldest Islamic organizations, the ACJU, established in 1924, provides the historical and religious foundation of Muslim civil society in Sri Lanka. Incorporated under Parliamentary Act No. 51 of 2000, it operates through 163 branches across 24 districts, with over 8,000 Islamic theologians as members. Guided by the principle that the '*ulamā*' are the heirs of the prophets, the ACJU emphasizes moral leadership and social guidance. Its objectives include preserving and promoting Islam, fostering unity within the Muslim community, safeguarding socio-economic and cultural welfare, promoting ethnic harmony, and encouraging the study of Arabic and Islamic *shari'a*.²³ Through its educational initiatives, publications, and extensive network, the ACJU has long shaped the religious and social discourse of Sri Lankan Muslims.²⁴

22 Reeza Yehya. Interviewer: Zacky Fouz. Interview, October 7, 2019.

23 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "About Us".

24 Respondent 1, interview with the Researchers, 8 October 2019.

The SLJI, formally established in 1954, addresses ideological and developmental challenges within the Muslim community. Emerging during a period when leftist and secular ideologies were influencing educated youth, SLJI sought to present Islam as a viable worldview capable of guiding both personal and societal life. The organization focuses on three core areas: guiding the community religiously, developing human resources and leadership, and contributing to social and national development through projects and initiatives. The SLJI promotes Muslim unity; fosters values such as love, brotherhood, and humanity; and encourages participation in national development.²⁵ Its strategies, including Islamic education, social service initiatives, and intercommunal engagement, complement the religious authority of the ACJU, extending its influence into grassroots development and community empowerment.

In response to rising anti-Muslim hostility in the post-war period, the NSC was formed in mid-2013 to address pressing contemporary challenges. Muslim leaders identified 132 community concerns, ultimately prioritizing the lack of collective leadership and insufficient understanding of coexistence with other communities. The NSC's constitution reflects these priorities, outlining objectives such as defending Sri Lanka's sovereignty, promoting consultation on Muslim affairs, supporting nation-building, upholding Muslim rights, addressing inequality, fostering inter-ethnic harmony, and responding to threats against Muslims.²⁶ Strategically, the NSC coordinates Muslim organizations, promotes specialization, and maps resources to avoid duplication, strengthening the community's collective resilience in the face of social and political tensions. So, the role of NSC to foster consultation, cooperation and coordination with stake holders on matters pertaining to the general wellbeing, development and progress of the community and the country.²⁷ Through these coordination efforts, the NSC is working on resource-mapping to minimize waste and prevent duplication among Muslim community Organizations.²⁸

Together, the ACJU, SLJI, and NSC demonstrate a multi-layered and interconnected approach within Sri Lankan Muslim civil society, combining historical religious authority, ideological and community development, and strategic contemporary coordination to address social, political, and cultural challenges.

25 Respondent 2, Interview with the Researchers, 29 October 2019.

26 NSC constitution, Preamble, Colombo 2022, p.02

27 NSC Constitution, article 2. P3

28 Respondent 2, Interview with the Researchers, 7 October 2019.

5. Discussion

ACJU's Activities and Initiatives in Promoting Social Cohesion Post-War Sri Lanka

The All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU) has actively contributed to debates revolving around social cohesion in post-war Sri Lanka through a series of publications, joint declarations, and mediation efforts aimed at promoting peace and understanding among communities.

Confronting Misperceptions through Publications

One of the significant contributions of the All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU) to interreligious harmony in Sri Lanka is its publications related to coexistence, particularly the *Samaja Sangawadaya* (Social Dialogue) series. This collection of books aims to dispel widespread misconceptions about Islam and Muslims, often fuelled by anti-Muslim propaganda. The series addresses topics such as meat consumption, Muslim demographic growth, Islam's expansion and Muslim women's dress code.²⁹ In terms of the objective of the book series, the initial publication notes that "it is fervent hope [sic] creating a social environment where every Sri Lankan can coexist with brotherhood, peace and unity through this series of compilations called 'Social Dialogue' that are based on building mutual understanding."³⁰ It further states that promoting mutual understanding between diverse communities is essential for peace and unity. Without it, negative emotions like suspicion and fear may grow, which no faith supports. Thus, fostering social cohesion through dialogue and learning about all religions is crucial for strengthening reconciliation.³¹

In another work that discusses the increasing number of mosques in Sri Lanka, the ACJU advises the Muslim community to pay serious attention to the socio-religious sensitivities of multicultural societies. The work emphasises responsible planning, religious sensitivity, and the importance of ensuring that development strengthens unity rather than causing misunderstanding or division. It encourages Muslims to prioritise social harmony, rationality, and community needs when building religious institutions. In a multi-ethnic society, the actions of one community must reflect an awareness of the sensitivities and perceptions of others.³² In all, the ACJU has published six publications under the *Samaja Sangawadaya*

29 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Publications".

30 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Social Dialogue Towards Building Unity and Coexistence: Animal Slaughter and Meat Consumption* (Colombo: ACJU, n.d.), 14.

31 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Animal Slaughter*, 2.

32 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Social Dialogue Towards Building Unity and Coexistence: The Extensive Building of Masjids in Sri Lanka* (Colombo: ACJU, n.d.).

label, including on population issues, Al-Qaeda, *jihād*, and women's dress code. However, a major limitation of these publications is their accessibility and reach.

The document on *Baseless Allegations*, another important work of the ACJU, examines various claims made against Islam, emphasising a trend among anti-Islamic critics who endeavour to depict the faith negatively through falsehoods and sensationalism, particularly on social media. It emphasises the historical context and peaceful coexistence of Sri Lankan Muslims with other communities for over a millennium. The document argues that misunderstanding and misinterpretation of Qur'ānic verses contributes to unjust criticism, and encourages readers to seek knowledge from qualified sources rather than anti-Islamic rhetoric. Lastly, it calls for mutual respect and understanding among all communities in Sri Lanka, advocating for an environment of peace and brotherhood. The book invites everyone to execute an intellectual analysis of Qur'ānic verses by visiting websites and reading compilations produced by qualified persons, especially when approaching those verses that have been misused by racists who give false, distorted, and erroneous translations and commentaries without the knowledge and skill needed for in-depth study.³³

Another key contribution of the ACJU to social cohesion in Sri Lanka was its Sinhala translation of the Qur'ān, which aimed to make the message of Islam accessible to a wider audience. Recognising Sinhala as the country's official language and the increasing number of Sinhala-speaking Muslims, the ACJU initiated this translation effort in 2010, ensuring that the text remained faithful to its original meaning while being easily understandable.³⁴ The translation process involved over 50 scholars proficient in Sinhala, with meticulous proofreading and expert consultation to ensure accuracy. To enhance accessibility, the ACJU also launched a digital version of the Sinhala Qur'ān, available for free download via its official website and platforms like the Google Play Store. This initiative not only provides Sinhala-speaking Muslims with a reliable translation of the Qur'ān but also serves as a resource for non-Muslims interested in understanding Islam directly from its primary scripture.

Declarations on Co-existence, Extremism, and Muslim Unity

Since the end of the civil war, Muslims have been portrayed as new enemies of the Sinhala Buddhist nationalist movement. This has resulted in widespread anti-Muslim propaganda that has pushed the Muslim

33 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Compilation of Responses to the Baseless Allegations Towards Islam (English)* (Colombo: ACJU, n.d.), 53.

34 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "ACJU Sinhala Exegesis of the Holy Qur'an".

community to the margins of society. In response to these actions, the ACJU announced three important declarations focused on co-existence, extremism, and Muslim unity. The declaration on co-existence emphasizes that Muslims should not retaliate against far-right Islamophobic propaganda. Instead, it advocates for disregarding such allegations and working towards social harmony and mutual understanding. The ACJU encouraged Muslims to engage with other communities to better understand their cultures while also sharing aspects of Muslim culture with them. It also advocated that Muslim and Islamic organizations prioritise projects that foster social harmony.

The ACJU's declarations, particularly the one denouncing extremism and radical interpretations of Islam, have been strategic in countering narratives associating Islam with violence. Recognising the dangers posed by extremist ideologies, the ACJU has consistently distanced the Muslim community from any form of fanaticism or violence, thereby strengthening trust between Muslims and other communities in the country. This declaration explicitly condemned extremist groups such as ISIS, categorically stating that their actions are completely incompatible with the teachings of Islam.³⁵ Moreover, it reaffirmed the Sri Lankan Muslim community's commitment to national unity, respect for the country's constitution, and dedication to peaceful coexistence with people of all faiths and ethnicities. The declaration also urged the government to take action against individuals involved in extremist activities and called for responsible media reporting to prevent communal tensions.

Another important observation made by the ACJU is that theological and jurisprudential issues within MCOs could contribute to the rise of Islamophobic tendencies if these organizations do not properly manage intracommunity relationships. For instance, some Islamic groups have used their theological and jurisprudential disagreements to attack and counterattack each other, which creates disunity within the community. In response, the ACJU has published a declaration advising Muslim organizations and religious groups to adhere to ethical guidelines during disagreements and to practice Islam in a manner that respects the multicultural context of Sri Lanka.

Mediations

In the last two decades, ACJU has been playing a key role in mediating conflicts between the Muslim community and various stakeholders of the state and other religious communities. These mediation efforts have

35 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Declaration Against ISIS".

intensified since 2012, after the emergence of Islamophobic movements that tried to tarnish the image of Muslims among the majority Buddhist community. To take post-Easter Sunday developments as a case study, the ACJU engaged in mediation efforts to address tensions and mistrust between the Muslim community and the Buddhist majority.³⁶ Recognising the potential for communal tensions, ACJU issued guidelines urging Muslims to maintain patience, adhere to legal protocols, and foster harmonious relations with other communities. Specifically, they named misinformation spread through social media as the primary source of heightening communal tensions. Their guidelines emphasised the importance of verifying information before sharing it on social media to prevent the spread of misinformation. Additionally, the ACJU coordinated with national leaders, including the president and prime minister, to ensure the safety and rights of Muslims, highlighting that the entire Muslim community condemned the attacks and extended full cooperation with government security measures.

In addition to its post-Easter Sunday mediation efforts, the ACJU has a history of proactive engagement with Buddhist leaders to foster interfaith understanding. It has likewise organised engagement with Christian leaders and religious scholars, including Cardinal Malcom Ranjith,³⁷ and the visits have been continued.³⁸ Similarly, it has organised visits to Buddhist *vihāras* and met with monks and community leaders to address misconceptions about Islam and Muslims.

From the beginning, the ACJU has consistently engaged with religious leaders across communities, responding with empathy and unity according to the situation and need. This approach was evident when a delegation from the ACJU visited Ven. Professor Kamburugamuwa Vajira Thero, following his accident; they were warmly received and engaged in a cordial discussion on the importance of coexistence.³⁹ Similarly, in times of national sorrow, the ACJU has expressed deep condolences, such as in their tribute to the late Ven. Dr. Bellanwila Wimalaratana Nayake Thero, honouring his efforts toward peace and extending sympathies to all Sri Lankans, irrespective of caste, creed, or religion.⁴⁰ These efforts

36 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Report on Post-Easter Attacks: ACJU Proceedings".

37 The ACJU first visited Malcom Ranjith on 21 April 2019, soon after the Easter Sunday attack.

38 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Report on Post-Easter Attacks: ACJU Proceedings".

39 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "ACJU Visits Ven. Professor Kamburugamuwa Vajira Thero".

40 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Message of Condolence on Ven. Bellanwila Wimalaratana Thero".

have played a crucial role in promoting dialogue, dispelling fears, and strengthening communal harmony in Sri Lanka. The ACJU also extended its mediation efforts by visiting its regional branches to offer guidance to ‘ulamā’ around active engagement with key opinion leaders, non-Muslim religious figures, and community representatives. These visits aimed to encourage constructive dialogue, address local concerns, and build trust among different religious communities. After these meetings, the ACJU made efforts to distribute its publications, ensuring that materials countering misconceptions about Islam reached a wider audience.

The National Shoorā Council (NSC) and Strategic Co-existence

The Need for a Holistic Strategic Plan

The emergence of the National Shoorā Council (NSC) was a direct response to the evolving inter-communal tensions in post-war Sri Lanka. NSC understands that the challenges faced by Sri Lankan Muslims cannot be addressed through temporary measures or mere reactions to the aftermath of the civil war. Instead, there needs to be a comprehensive strategic reflection on the culture, lifestyle, convictions, interactions, political choices, and education systems of the Muslim minority community. To achieve this, the NSC holds that Muslim civil society leadership must develop a systematic resource-building approach that considers future developments.

The NSC has taken up co-existence as its key focus area and initiated a project aimed at promoting strategic coexistence. This project emphasises that building social harmony and coexistence between Muslims and other communities requires more than ad hoc discussions and events labelled as efforts for social harmony. It necessitates a strategic intervention. Consequently, the NSC has positioned itself as a provider of expertise in this area among other Muslim Organizations. It has approached all activities within the Muslim community from the perspective of communal coexistence and sought to advise other Organizations on how to promote Islam in a way that best represents the tradition’s core message of peace and harmony.⁴¹

The Strategic Co-Existence Project and Its Implications

To shape the future of communal coexistence between Muslims and other communities, the NSC established a coexistence subcommittee in 2013. This body aimed to address internal divisions within Muslim organizations and to counteract external hostility by fostering peaceful interfaith relations. The subcommittee’s initial task was to combat the “phenomenon of isolation” that has distanced Muslims from the broader

41 National Shoorā Council, “Vision, Mission & Objectives”.

Sri Lankan society and fuelled suspicion. There is a widespread perception that the Muslim community has isolated itself from the socio-political and cultural context of the rest of the country and that Muslims tend to support, empower, and engage primarily within their own community. Various socio-political and religious factors have contributed to the rise of this perception. The NSC coexistence subcommittee was tasked to look into these perceptions and come up with solutions and projects to address them. Through these engagements, NSC provided a collaborative platform for both Muslim and non-Muslim stakeholders to address communal tensions.⁴² Part of this project was to launch a book event for *Srilankawe Agamika Sanhidiyawa or Status of Religious Harmony in Sri Lanka*. The book highlighted the book's message of religious harmony and its relevance to Sri Lanka's pluralistic society.⁴³

Another foundational step designed by the strategic co-existence project was a workshop on the coexistence roadmap, which led to the preparation of a coexistence national policy aimed at guiding the Muslim community's engagement in a pluralistic society. To implement this policy framework, the NSC moved ahead to forge a network of activists or the National Coexistence Team, fostering a dedicated network of advocates for peaceful coexistence island-wide. The team would be responsible for working within and promoting the NSC's co-existence policies in all parts of the country and training community-level leaders on how to better engage with other religious and cultural communities in multicultural settings. Community-level leaders would then translate NSC policies into reality through various projects.

In building their leadership capacity, the NSC conducted Training of Trainers (ToT) Programs to equip the key members of the project with skills to promote interreligious understanding. It also addressed rising misinformation through workshops on allegations against Islam and Muslims, providing participants with tools to counter prejudice. Moreover, the NSC arranged field visits for team members to diverse districts, including Ampara, Batticaloa, Trincomalee, Kandy, Kurunegala, and Badulla, to facilitate direct dialogue across communities and institutions such as temples, schools, universities, mosques, and government offices. The NSC subcommittee also proactively sought formal Islamic guidance from the ACJU on matters related to coexistence, ensuring alignment with religious principles.⁴⁴

42 Fathima Afra - Ushama, "Role of National Shura Council", 109–30.

43 National Shoora Council, "The Book Launch of 'Srilankawe Agamika Sanhidiyawa' by Ash Sheikh S.H.M. Faleel".

44 National Shoora Council, "Coexistence Sub-Committee".

Regulating the Religious Space and Education

There has been ongoing debate regarding whether the religious practices of Sri Lankan Muslims have contributed to the rise of Islamophobic tendencies in the country. This perception became more pronounced after the Easter Sunday attacks. While opinions on this matter vary, the NSC decided to intervene by launching several key projects involving religious leadership in Sri Lanka. To this end, the NSC held a consultative forum in Colombo that brought together representatives from Islamic and social reform organizations. The main goal of the event was to explore the historical experiences of Islamic socio-religious movements, discuss their activities, and address their current challenges. Participants debated how these movements should adapt to the specific context of the country. A working group was established to develop plans that emphasized the need for coordinated and context-sensitive Islamic missionary work that would respect national harmony and foster mutual respect between communities.⁴⁵

The NSC recognised the crucial role of Islamic *madrasas* in shaping the attitudes and understanding of young Muslims. Therefore, it initiated curriculum-reform efforts to promote inclusivity and religious tolerance. Through the publication *Islamic Procedures in a Pluralistic Society, Documents for the Syllabus of Arabic Colleges*, the NSC aimed to develop a framework that would produce scholars well-equipped to responsibly guide their communities within a diverse society. This initiative stressed the importance of embedding the principles of coexistence in religious education and training. Following the Easter Sunday attacks, *madrasas* had come under severe scrutiny, with growing anti-Muslim sentiment and calls from sections of the Buddhist community for their closure. Despite this backlash, Islamic Organizations, with support from the Department of Muslim Cultural Affairs, continue to advocate for balanced reform rather than elimination.⁴⁶

In addition to its structured initiatives, the NSC has taken several actions to address emerging socio-political dynamics in line with its overall strategic direction. For instance, when the government launched a national debate on constitutional reform and requested proposals from civil society organizations, the NSC responded by organizing a training workshop on Sri Lanka's Constitution. This workshop focused on the concerns of the Muslim minority and the topic of constitutional reform. It featured lectures from legal and academic experts and concluded with

45 National Shoor Council, “சமூக சீர்திருத்தப் பணி (Social Reform Work)”.
46 Fathima Afra - Ushama, “Role of National Shura Council”, 109–30.

the formation of a 10-member committee tasked with drafting a five-phase action plan.⁴⁷ The NSC's final proposal included recommendations for inclusive governance structures, the protection of minority rights, and national integration.

Sri Lanka Jama'ath-e-Islami (SLJI): Evolution and Implications

Ideological Evolution and Focus Shift

The Sri Lanka Jama'ath-e-Islami (SLJI) is an Islamic social movement that has dedicated decades to reforming the Muslim community. The movement has established various institutions and networks to organise and educate the Sri Lankan Muslim population. Its key message emphasised the importance of organised leadership within the community to effectively manage its affairs, ensuring success in areas such as education, development, ethics, and community life. While the SLJI has addressed national issues from its initial period, these themes have not been the central focus of its ideological stance for the last several decades; recently, the SLJI has focused more on Muslim religious education, capacity building, and spirituality within the community.⁴⁸ In 2012, as an Islamic socio-religious movement, the SLJI formally divided its work into three levels: Movement, covering SLJI's members; Society, concerning the Muslim community as a whole; and Country, concerning nation-building and non-Muslim relations. These three levels are considered the ideal, and the SLJI advocates that all Islamic movements in Sri Lanka shift focus accordingly.⁴⁹

The SLJI's ideological evolution has become increasingly apparent as it seeks to adapt to dynamic global and local developments, specifically, the rise of Islamophobia, the securitisation of Islamic Organizations, and accumulated experiences in Islamic social activism. In response to these challenges, the SLJI has aimed to reposition itself as a mainstream social movement that advocates for both the Muslim community's causes and broader national concerns. For example, in a policy document released in 2019, SLJI reaffirmed its commitment to protecting socio-religious and cultural pluralism, promoting social harmony and co-existence, and fostering shared values for just nation-building. Consequently, the movement has incorporated both communitarian issues and national affairs into its working paradigm.⁵⁰ The evolving dynamics of the SLJI have significantly influenced public discourse on communal co-existence and interreligious

47 National Shoor Council, "Training Workshop on the Constitution of Sri Lanka".

48 Respondent 3, Interview with the Researchers, 29 October 2019.

49 Respondent 3, Interview with the Researchers, 29 October 2019.

50 Akbar, *Tomorrows of the Nation*.

understanding between Muslims and other communities in post-war Sri Lanka. Two important initiatives, Ramya Lanka and the Tanweer Academy Project, highlight the nature of the SLJI's recent evolution and its relevance to discussions on social harmony in the country.

Ramya Lanka: A Growing Wing of the SLJI in the National Arena

The SLJI's strategic ideological shift can be clearly observed by examining the activities of one of its main growing wings, Ramya Lanka or "Beautiful Sri Lanka," an independent organization. Established with the vision of fostering a "Prosperous Country, Flourishing Future," Ramya Lanka explicitly notes the expansive nature of its services and activities, indicating its intention to play a role in shaping the future of Sri Lanka. This intention is emphasized in the organization's objectives, which clearly outline five core goals: promoting human welfare, environmental protection, national unity, good governance, and an ethical media culture.⁵¹ The objectives also indicate that Ramya Lanka is not focused on a single issue or aspect but rather aims to include several sub-groups to address a wide variety of national concerns.

Beyond these ideological dimensions, Ramya Lanka has conducted several flagship projects to enhance its national outreach. These projects are primarily organized in collaboration with mainstream state and civil organizations to address key issues shared by all ethnic and religious communities in the country. For instance, the organization has conducted various health and well-being programs at state hospitals like Colombo General Hospital and Puttalam Base Hospital. It has also initiated environmental projects like the Kapruka Saviya and Udalū Saviya coconut-tree-planting initiatives, as well as social campaigns like Blood for Humanity and Alcohol & Drug Prevention.⁵²

By observing the organization's recent engagements, it becomes clear that Ramya Lanka has sought collaborations with popular civil society organizations in the country. For example, Ramaya Lanka has developed a collaborative relationship with the National Movement for Social Justice (NMSJ),⁵³ a nationally recognised civil society platform.⁵⁴ The NMSJ has acknowledged Ramya Lanka as a strategic partner in disseminating democratic values, peacebuilding, and reconciliation to both grassroots and academic segments of the Muslim community. As part of this

51 Ramya Lanka, "About Us".

52 Ramya Lanka, "About Us".

53 The National Movement for Social Justice aims to bring together the people of the country irrespective of their political affiliations, race, or religion.

54 National Movement for Social Justice, "About Us".

growing partnership, both parties have agreed to launch initiatives such as the Eastern Young Ulama Empowerment Program and Peace and Reconciliation Training Programs in the Ampara District. These upcoming initiatives aim to engage civil society actors, young religious scholars, and community leaders in developing capacities related to democratic participation, pluralism, and intercommunal understanding.⁵⁵

Ramaya Lanka's expansive engagements with mainstream civil society organizations and state institutions tend to send a message that these efforts help the Muslim community to engage in issues with national concerns and thus, as a result, challenge the stereotypical perspectives painted by Islamophobic groups. The initiatives' undercurrent likewise challenges the common view that Islamic movements focus primarily on activities and engagement centred around Muslims.

Tanweer Academy: Interfaith Dialogue through Education

Sri Lankan Muslims primarily speak the Tamil language, which differs from the Sinhala language spoken by the majority Buddhist community. Some social activists have observed that this language barrier has contributed to misconceptions about Islam and Muslims, as there is limited natural communication between the two communities. On the other hand, although Muslims traditionally receive their education in Tamil, there has been a growing trend in recent decades of Muslim students enrolling in Sinhala medium schools, where Islamic culture is less prevalent. Recognising the need for religious education accessible to Sinhala-speaking Muslims and to develop a productive conversation between the two communities, ALM Ibrahim, a former head of the SLJI, initiated the Tanweer Academy.

The Academy trains Islamic theologians and scholars in the Sinhala language. According to its current leadership, "the academy aims to develop Sinhala-medium educated Muslim youth who practice Islam following the Quran and Sunnah, striving to improve the understanding of Islam and remove misconceptions to promote peaceful coexistence and contribute to Sri Lanka's development."⁵⁶ They further note that

Tanweer Academy aspires to be a transformative institution fostering interfaith harmony, academic excellence, and social engagement in Sri Lanka. It seeks to enhance religious understanding among Muslims by broadening their knowledge of other faiths and fostering relationships between Muslim and non-Muslim religious leaders through structured

55 Respondent 3 and Respondent 5, Interview with the Researchers, 9 May 2025.

56 Respondent 4, Interview with the Researchers, 9 March 2025.

interfaith dialogues and institutional collaborations. By examining the Academy's current grand scheme, it hopes to provide opportunities for non-Muslims to understand Islam and Muslim culture through educational programs, cultural exchanges, and outreach initiatives. It hopes to develop multiple centres to expand its activities, such as the Tanweer Centre for Teachings and Guidance, the Tanweer Centre for Interfaith Understanding, and the Tanweer Centre for Community Engagement. It integrates academic research, language education, and cultural projects to build bridges across communities. Beyond academia, it also works to establish platforms such as an exhibition centre, a research hub, and media initiatives to amplify its impact.⁵⁷

In putting these initial ideas into practice, the Tanweer Academy has recently launched a new project called the *Darmavabodaya Tiulin Sahajeewanaya* or Coexistence through Religious Understanding exhibition program. The project is an initiative aimed at fostering coexistence by inviting non-Muslims to experience Islamic teachings and practices through exhibitions. This project serves as a platform for promoting interfaith dialogue and cultural exchange, creating an environment of mutual respect and understanding. The current leadership has argued that "by welcoming diverse communities to these exhibition sites, they encourage collaboration, tolerance, and peacebuilding in a society that values harmony among its people."⁵⁸ A recent exhibition garnered considerable public attention and was also featured in mainstream media. Held in Panadura, a city in the western province of Sri Lanka, the event was perceived as an interfaith initiative aimed at educating the public about Ramadan by the organizers.⁵⁹

The academy has also begun building collaborative relationships with Organizations such as Sarvodaya's Shanti Sena, which is widely respected for its grassroots peacebuilding and community dialogue work. The academy views these types of engagements as enablers for meaningful exchanges on shared values like compassion, coexistence, and social justice, helping to bridge gaps between Muslim communities and others.

6. Analysis

Peacebuilding and conflict transformation as a discourse has undergone a significant paradigmatic shift in contemporary scholarship, moving decisively away from rigid, state-centric liberal peace frameworks toward a deeper understanding of grassroots and civil society dynamics. When

57 Respondent 4, Interview with the Researchers, 9 March 2025.

58 Tanweer Academy, "Ramadan Exhibition 2025".

59 Derana TV, "Derana channel aired scenes about Ramadan".

applied to the post-war context of Sri Lanka, this theoretical evolution provides a vital lens through which to conceptualize the efforts of MCOs. While groups such as the ACJU, the NSC, and the SLJI have successfully utilized local religious and civic networks to foster interpersonal trust, an analytical assessment reveals a critical limitation. Their localized peacebuilding efforts remain fundamentally constrained by an inability to dismantle the structural, majoritarian ideologies that perpetuate anti-Muslim violence or hate in the country.

Theoretical Foundations of Grassroots Peacebuilding

To understand the mechanisms employed by Sri Lankan Muslim civil society, it is necessary to contextualize their work within modern conflict transformation theories. Oliver P. Richmond's theory of "peace formation" emphasizes the agency of local societies in divided and fragile states. Richmond posits that sustainable peace dynamics are best established when indigenous actors operate within their customary, religious, and social settings to build networks that transcend ethnonationalist barriers.⁶⁰

This approach is closely complemented by Roger Mac Ginty's concept of "everyday peace," which rejects the notion that societies are rigidly homogeneous. Instead, Mac Ginty argues that communities are fluid mixtures of pragmatists, zealots, and progressive individuals who can forge shared spaces for coexistence through routine social interactions.⁶¹ Furthermore, John Paul Lederach's theory of conflict transformation shifts the focus from simply "solving" a conflict to undertaking a long-term process of transforming the deeply mistrustful relationships between conflicting parties. Lederach argues that true transformation requires addressing the underlying structural inequalities that trigger conflict, prioritizing cultural and interpersonal relationship-building in environments plagued by deep identity-based suspicion.⁶²

Operationalizing Peace: Discourse, Networks, and Civic Expansion

Drawing upon these theoretical frameworks, Muslim civil society organizations in Sri Lanka have actively engineered community-based interventions that contrast sharply with traditional state-led peacebuilding models. These groups leverage their religious authority and social capital to mobilize communities in culturally resonant ways.

One of the primary analytical dimensions of this effort is the strategic production of knowledge aimed at reshaping public discourse and

⁶⁰ Richmond, *Peace Formation*.

⁶¹ Mac Ginty, "Everyday Peace", 548–64.

⁶² Lederach, *The Little Book of Conflict Transformation*.

mitigating inter-communal suspicion. The ACJU, for example, has prioritized dismantling misunderstandings about Islam through initiatives like the *Samaja Sangawadaya* (Social Dialogue) series⁶³ and the translation of the Qur'an into Sinhala.⁶⁴ By deliberately presenting Islamic theological concepts in the language of the Sinhalese majority, the ACJU engages in a localized form of peace formation intended to cultivate familiarity and bridge deep-seated linguistic and cultural divides.

Simultaneously, these organizations have worked to institutionalize coexistence through robust grassroots networks. The NSC has established informal infrastructures for peace, such as the Strategic Coexistence Project and the National Coexistence Team, which successfully connect educators, religious leaders, and civic representatives across various districts. From an analytical standpoint, these networks serve as vital mediation mechanisms, empowering local actors to de-escalate communal tensions through direct communication before they can metastasize into widespread violence.

Furthermore, Muslim civil society has strategically expanded its focus beyond internal community grievances to address broader, national civic issues. The SLJI exemplifies this outward shift through its Ramya Lanka initiative and the Tanweer Academy, both of which focus on universal social welfare programs including healthcare services, environmental awareness, and community development. By repositioning themselves within the broader public sphere, these organizations engage in a “layered form of peacebuilding” that simultaneously executes social dialogue, institutional reform, and community mobilization. Ultimately, this multi-faceted approach contributes to the gradual accumulation of shared civic participation and interpersonal trust among diverse ethnic groups.

The Limits of Civic Activism: Structural Violence and Majoritarianism

However, the majoritarianism represents a significant challenge to the peacebuilding efforts of MCOs. This challenge emanates from deeper structural root causes of anti-Muslim hostility, particularly the persistence of majoritarian nationalism that frames minority political and civic engagement as a threat to the dominance of the majority community. Within such a context, the civic initiatives of Organizations such as the ACJU, NSC, and SLJI are frequently politicised and portrayed as undermining majoritarian interests. As a result, these Organizations often become targets of Islamophobic narratives and attacks, which constrain their operational space in the public sphere and limit their

63 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, “Publications”.

64 All Ceylon Jamiyyathul Ulama, “ACJU Sinhala Exegesis”.

capacity to build trust and constructive engagement with non-Muslim communities.

7. Conclusion

The evolving role of MCOs in post-war Sri Lanka highlights both the potential and the complexities of community-led peacebuilding in a fractured society. Organizations such as the ACJU, NSC, and SLJI have taken significant steps to address the social and political challenges facing the Muslim community, especially in the aftermath of the 30-year civil war and the 2019 Easter Sunday attacks. Their efforts to promote coexistence, counter radicalisation, and advocate for national unity are commendable and reflect a deep commitment to peaceful pluralism. These MCOs have successfully mobilised community-level resources to cultivate interfaith dialogue and civic responsibility. Projects like the National Unity Coalition's coexistence initiative and Ramya Lanka exemplify how civil society can play a vital role in shaping public discourse, guiding vulnerable youth, and easing ethnic tensions. Their work has helped embed a culture of peace within the Muslim community and has encouraged proactive engagement with national narratives of reconciliation.

Nevertheless, this journey is fraught with limitations. The persistence of Islamophobic narratives and majoritarian suspicion continues to marginalise the contributions of these Organizations. Their programs are frequently misrepresented as strategic survival mechanisms rather than sincere outreach initiatives. Additionally, the overwhelming focus on reconciliation often comes at the expense of justice-oriented advocacy. By avoiding deeper engagement with issues of systemic discrimination and equal rights, MCOs risk perpetuating a narrative of passive coexistence rather than transformative justice. The lack of engagement with Tamil communities in the North and East reveals a further critical gap in current strategies. Addressing the tensions between Muslim and Tamil communities—often rooted in competing minority nationalisms—is essential to forging a more inclusive peace. To evolve into truly national agents of cohesion, MCOs must expand their focus beyond the Muslim-Buddhist binary and adopt a more intersectional approach to community relations.

In conclusion, MCOs in Sri Lanka have shown strength and flexibility during difficult times. However, to stay relevant in the future, they need to focus more on promoting thoughtful ideas, forming strong partnerships, and speaking up fairly for their communities and rights. If they combine their efforts for peace with stronger support for justice and rights, as well as work with other communities, they can play an important role in creating a united and diverse Sri Lanka.

Bibliography

- Akbar, Rasheed Hajjul, *Tomorrows of the Nation and the Responsibilities of the Society*, Colombo: Sri Lanka Jama'athe Islami, 2019.
- Ali, Ameer, "Four Waves of Muslim-Phobia in Sri Lanka: c.1880–2009". *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/4 (2015): 486–502.
- Ali, Ameer, "The Muslim factor in Sri Lankan ethnic crisis." *Journal of Muslim Minority Affairs* 17/2 (1997): 253–67.
- Ali, Ameer, "Muslims in Harmony and Conflict in Plural Sri Lanka: A Historical Summary from a Religio-economic and Political Perspective", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 34/3 (2014): 227–42.
- Ali, Ameer, "Politics of survival: past strategies and present predicament of the Muslim community in Sri Lanka", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 7/1 (1986): 147–70.
- Ali, Ameer, "Four Waves of Muslim-Phobia in Sri Lanka: c. 1880-2009," *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/4 (2015): 486-502.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), "About Us", <https://www.acju.lk>
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), "ACJU Sinhala Exegesis of the Holy Qur'an", Colombo: ACJU, 17th April 2019. (See the inauguration: <https://www.acju.lk/the-launch-o>)
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), "ACJU Visits Ven. Professor Kamburugamuwa Vajira Thero." <https://www.acju.lk/acju-visits-ven-professor-kamburugamuwa-vajira-thero>.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), 2016/2017 Activity Report. Colombo: ACJU, n.d, <https://www.acju.lk/wp-content/uploads/2025/01/ACJU-Activity-Report-2016-17.pdf>
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Compilation of Responses to the Baseless Allegations Towards Islam (English)*, Colombo: ACJU, n.d.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU), "Declaration Against ISIS", Colombo: ACJU, 23rd July 2015, <https://www.acju.lk/wp-content/uploads/2025/01/Joint-Declaration-Against-ISIS-and-Extremism.pdf>
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Declaration of the Council of Cooperation & Coordination Operating Under All Ceylon Jamiyyathul Ulama Regarding Coexistence Among the Communities of Sri Lanka", Colombo: ACJU, 6th October 2024. <https://www.acju.lk/download/declaration-of-coexistence>
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Message of Condolence on Ven. Bellanwila Wimalaratana Thero", 4th February 2018. <https://www.acju.lk/message-of-condolence-on-ven-bellanwila-wimalaratana-thero/>
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Publications." Accessed: 15 March 2025, <https://www.acju.lk/publications-e>.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Report on Post-Easter Attacks: ACJU Proceedings", Colombo: ACJU, 2025, (Ex message: <https://www.acju.lk/message-3/>)
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Social Dialogue Towards Building Unity and Coexistence: Animal Slaughter and Meat Consumption*. Colombo: ACJU, n.d.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, *Social Dialogue Towards Building Unity and Coexistence: The Extensive Building of Masjids in Sri Lanka*. Colombo: ACJU, n.d.
- All Ceylon Jamiyyathul Ulama, "Official Website", Accessed: 7 March 2025. <https://www.acju.lk>
- All Ceylon Young Men's Muslim Association Conference. "Our History". Accessed: 13 March 2026. <https://ymma.lk>
- Ashath, Mohamed, "Peaceful Coexistence Through the Concepts of Brahmvihārās of Buddhism and Maqāsid Al-Sharī'a of Islam: A Content Analysis", *Analisa: Journal of Social Science and Religion*, 6/1 (2021): 1–16.
- Danendri, Laleema Senanayake, "Reimagining Victors' Peace in Sri Lanka: Exploring an alternative approach", *Peace & Change*, 49/2 (2024): 140–58.
- Derana TV, "Derana channel aired scenes about Ramadan organised by Tanweer on the theme of harmony through religious understanding", Facebook video, 2 April 2025. <https://www.facebook.com/share/v/15fTsUjP9j/>

- Fathima Afra, M.R., and Thameem Ushama. "Role of National Shura Council in Establishing Religious Co-existence in Sri Lanka." *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies* 8/5 (2023): 109–30.
- Fouz, Mohamed Zacky Mohamed, "Unravelling the Nexus: Politics, National Security, and the Securitisation of Islam in the Aftermath of Easter Sunday Attacks", *Intellectual Discourse*, 33/1 (2025): 63-86.
- Fouz, Mohamed Zacky Mohamed -, M. Moniruzzaman, - Mohamed Ashath, "Strategic Imperatives of Muslim Leadership in Post-War Sri Lanka: Citizenship, Rights and Reconciliation." *Kajian Malaysia: Journal of Humanities (Jurnal Ilmu Kemanusiaan)*, 31/2 (2024): 143–61.
- Fouz, Mohamed Zacky Mohamed, "Political Survival Through Strategic Reconciliation: The Case of Muslim Minority in Sri Lanka", PhD diss., International Islamic University Malaysia, 2022.
- Gunatilleke, Gehan, "Discrimination and Violence Against Muslims in Sri Lanka", *Muslims in Post-War Sri Lanka: Repression, Resistance and Reform*, ed. Shreen Abdul Saroor, 26–39. Colombo: Alliance for Minorities, 2021.
- Haniffa, Farzana, "Reconciliation Problems in Post-War Sri Lanka: The Anti-Muslim Movement and Ulema Council Responses", *Claiming and Making Muslim Worlds*, ed. C. Ghrawi - J.E. Dagyl, - U. Freitag, 229–54. Berlin; Boston: De Gruyter, 2021.
- Imtiyaz, A. R. M., "The Easter Sunday Bombings and the Crisis Facing Sri Lanka's Muslims", *Journal of Asian and African Studies*, 55/1 (2020): 3–16.
- Imtiyaz, A. R. M., "Identity, Choices and Crisis: A Study of Muslim Political Leadership in Sri Lanka", *Journal of Asian and African Studies* 48/1 (2013): 47–63.
- Imtiyaz, A. R. M. - Amjad Mohamed-Saleem, "Muslims in post-war Sri Lanka: Understanding Sinhala-Buddhist mobilization against Them", *Asian Ethnicity*, 16/2 (2015): 186–202.
- Imtiyaz, A. R. M. - Minna Thaheer, "Sri Lanka Jama'ath-e-Islami," *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*.
- Jamal, Amal, "Strategies of Minority Struggle for Equality in Ethnic States: Arab Politics in Israel", *Citizenship Studies*, 11/ 3 (2007): 263–82.
- Knoerzer, Shari, "Transformation of Muslim Political Identity", *Culture and Politics of Identity in Sri Lanka*, ed. Mithran Tiruchelvam - Dattathreya C.S., 136–68. Colombo: International Centre for Ethnic Studies, 1998.
- Lederach, John Paul, *The Little Book of Conflict Transformation*, New York: Good Books, 2014.
- Mac Ginty, Roger, "Everyday peace: Bottom-up and local agency in conflict-affected societies," *Security Dialogue*, 45/6 (2014): 548–64.
- Mahroof, S. Rifa - Ahamed Sarjoon Razick, "Misconceptions in the Sinhala Buddhist-Muslim Conflict in Sri Lanka: New Perspective on ethnic conflict in post-colonial era." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24/2 (2023): 124–33.
- Mihlar, Farah, "Shifting between Desperation and Rejection: Sri Lankan Muslims' Relationship with Demands for Justice and Accountability", *Muslims in Post-War Sri Lanka: Repression, Resistance and Reform*, edited by Shreen.Abdul Saroor, 110–21, Colombo: Alliance for Minorities, 2021.
- Mujahidin, Muhammad Saekul, "Extremism and Islamophobia Against the Muslim Minority in Sri Lanka", *American Journal of Islam and Society*, 40/1–2 (2023): 213–41.
- National Movement for Social Justice, "About Us". Accessed 9 May 2025. <https://sadhara.org/about/>
- National Shoor Council. "About Us", Accessed: 7 March 2025. https://nationalshoor.com/?page_id=1584
- National Shoor Council. "The Book Launch of 'Srilankawe Agamika Sanhidiyawa' by Ash Sheikh S.H.M. Faleel", Accessed: 11 March 2018. <https://nationalshoor.com/the-book-launch-of-srilankawe-agamika-sanhidiyawa-by-ash-sheikh-s-h-m-faleel/>
- National Shoor Council, "Coexistence Sub-Committee", Accessed: 7 May 2025, <https://nationalshoor.com/coexistence-committee/>

- National Shooraa Council, “சமூக சீர்திருத்தப் பணி (Social Reform Work)”, Accessed: 13 January 2021. <https://nationalshooraa.com/சமூக-சீர்திருத்தப்-பணி/>
- National Shooraa Council, “Training Workshop on the constitution of Sri Lanka”, Accessed : 26 November 2024. <https://nationalshooraa.com/training-workshop-on-the-constitution-of-sri-lanka/>
- National Shooraa Council, “Vision, Mission & Objectives”, Accessed: 10 March 2026, <https://nationalshooraa.com/aims-and-objectives/>
- Nuhman, M. A., *Sri Lankan Muslims: Ethnic Identity within Cultural Diversity*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies, 2007.
- Paffenholz, Thania, “Civil Society and Peace Negotiations: Beyond the Inclusion–Exclusion Dichotomy”, *Negotiation Journal*, 30/1 (2014): 69–91.
- Paffenholz, Thania, ed. *Civil Society and Peacebuilding: A Critical Assessment*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2010.
- Ramli, Ahmad Faizuddin - Mohamed Ashath - Ahmad Moghri, “A Comparative Study on the Notion of Dialogue in Islam and Buddhism.” *Afkar* 25/2 (2023): 65–108.
- Ramya Lanka, “About Us”, Accessed: 9 May 2025, <https://app.ramyalanka.lk/>
- Richmond, Oliver P. *Peace Formation and Political Order in Conflict-Affected Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sarjoun, Athambawa “Muslims in Maintaining National Integration and Social Harmony in Sri Lanka: From Ancient Rulers to Post-Civil War Context.” *Sri Lankan Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2/2 (2019): 63–73.
- Sarjoun, Athambawa v.d.gr., “Analyzing the Contributions of the Sri Lanka Muslim Congress and its Founder-Leader to Muslim Politics and Community in Sri Lanka.” *Social Sciences* 6/4 (2017): 1–17.
- Sarjoun, Athambawa - Mohammad Agus Yusoff - Nordin Hussin, “Anti-Muslim Sentiments and Violence: A Major Threat to Ethnic Reconciliation and Ethnic Harmony in Post-War Sri Lanka”, *Religions*, 7/10 (2016): 125.
- Sri Lanka Jama’athe Islami, “About Us”, Accessed: 6 March 2025, <https://www.slji.org/about/>
- Souvenir – 70th Commemoration*. Colombo: Islamic Book House, 2024.
- Tanweer Academy, “Ramadan Exhibition 2025”, YouTube video, Accessed: 1 August 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=ZEK3sDwsiGM>
- Thaheer, M., “Sri Lanka Muslim Congress: Politics of a Minority Ethnic Party”, *Political Parties in Sri Lanka: Change and Continuity*, edited by Amita. Shastri - Jayadeva Uyangoda, 250–83, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Thiruvangran, M., “Constitutional Reforms and Ethnic Coexistence: On the Kandy Forum’s Submission”, *Colombo Telegraph*, 11 March 2016.
- Usuf, M. “Critical Evaluation and Democratisation of Article (9)”. *Colombo Telegraph*. 3 July 2016.
- Welikala, Asanga, “Ethnocracy or republic? Paradigms and choices for constitutional reform and renewal in Sri Lanka”, *The South Asianist Journal*, 4/1 (2015): 1–24.

Interview Participants

The study conducted interviews with the following members of the MCO Executive Committee:

1. Mr. Zuhair PC
2. Mr. Riza Yahya
3. Ash-Sheikh Arkam Noramith
4. Mr. Haneez
5. Ash-Sheikh Abdurrahman
6. Mr. Mass L. Usuf (L.L. B)
7. Dr. Saif
8. Ash-Sheikh Mubarak (Madani)

(MCO Executive Committee Members interviewed by the researchers.)

Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular*

MOHAMMAD FADEL*

Sherman Jackson's latest work, *The Islamic Secular*, is an important intervention in debates about the public role of Islam in modern life. Framing his analysis of Islam using the concept of what he calls "the Islamic secular," Jackson argues that the Islamic tradition has its own modality of secularity that, unlike secularity in the dominant western tradition, does not devalue religion. Rather, the Islamic secular, at least as I read Jackson's argument, constitutes a secular domain capable of encouraging what contributes to Islam's (and by extension, Muslims') flourishing in this world. This domain is secular insofar as it is not *determined* by revelation. It is nonetheless *Islamic* insofar as it is constituted instrumentally to serve Islamic ends.

The book is divided into two parts. The first part might be described as the intellectual history and genealogy of the Islamic secular. Over three chapters, Jackson explores the history of the concept of the secular in the western tradition, what constitutes a legal ruling (*hukm*) in the Islamic jurisprudential tradition (at least from the perspective of Sunnī Islam), and the relationship of other judicial institutions in Islamic history, such as *hisba*, *maẓālim* and *siyāsa*, to formal Islamic jurisprudence.

In the second part, Jackson deploys his concept of the Islamic secular to challenge three contemporary intellectuals who have made arguments – both positive and normative – about the place of Islam in the modern world. These three interlocutors are Wael Hallaq, particularly his recent book *The Impossible State*; Abdallahi an-Na'im and his book, *Islam and the Secular State*; and Andrew March and his book, *Islam and Liberal Citizenship*. Despite their different approaches to the question of Islam's public place in modernity, according to Jackson all three of these authors share a common misconception about Islam: that everything "Islamic" is

* Prof. Dr., University of Toronto, Faculty of Law, Department of Islamic Law / Prof. Dr. Toronto Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü. Toronto, Canada.

ORCID: 0000-0001-6922-6807. e-posta: mohammad.fadel@utoronto.ca

DOI: 10.26570/isad.1994809 • Gelis/Received 22.04.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atıf/Citation Fadel, Mohammad, "Sherman A. Jackson, *The Islamic Secular*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 207-226.

determined by a jurisprudential logic impervious to non-jurisprudential, i.e., secular, reason. Thinking about a specifically Islamic secular, on the other hand, allows much of the conflict identified by these three different authors to dissolve (or be substantially minimized) once one realizes that most of the debate takes place on the terrain of this Islamic secular and not the Islamic as such. If we correctly identify the nature of these conflicts, Jackson hopes, it will become easier and more realistic to find actual solutions to them in a way that is consistent with what he believes is required for Islam and Muslims to flourish in modernity.

The Islamic Secular is conceptually rich and makes an important contribution to our understanding of the public place of Islam in the modern world. Its conceptual thickness, however, risks rendering it inaccessible to the broad, non-specialist public whom I believe is Jackson's intended audience. The complexity of his arguments, while appealing to specialists in Islamic jurisprudence, theology, and intellectual history, also makes it difficult to write a concise review of the book's principal points. Accordingly, instead of attempting an overview of the author's arguments, I will instead focus on certain themes pursued in the book in an attempt to describe Jackson's central point. I will then provide a critical engagement with this argument, followed by a reformulation in my own words intended to translate it for readers who are not specialists in Islamic Studies.

The first question that confronts the reader of Jackson's book is: why the term "Islamic secular"? Jackson, on my reading, offers two principal reasons for this neologism. The first might be called an *internal* Islamic argument. It is an attempt to defend a certain conception of Islamic normativity that frees itself from what might otherwise be a totalitarian conception of the shari'a. Such a totalitarian conception, Jackson argues, is the natural outcome of conflating two distinct notions, each one of which is, on its face, a plausible Islamic position: that nothing is outside the purview of divine judgment, and that Muslims, indeed all of humanity, are under an obligation to submit to divine law (*ḥukm allāh*). If these two premises are combined, it then follows that the shari'a, at least aspirationally, communicates to humanity a divine law seeking to be totalitarian in its reach.

Jackson rejects this conclusion by placing strict limits on what ought to be considered a rule of divine law in the shari'a, giving careful attention to the formal structure of what constitutes a *ḥukm*, a "rule." I will return to this problem in greater detail, but for now it is sufficient to point out that for Jackson a "rule" is not synonymous with divine law or divine concern. The domain of human conduct regulated by divinely ordained rules, therefore, is on his account substantially smaller than the domain of human conduct

that falls under the domain of God's concern, and presumably, God's judgment in the next life as well. The rules of the shari'a are thus bounded, but what lays beyond them remains nevertheless a morally constituted domain of action. This domain of human life is for Jackson not strictly regulated by divine law, although human beings remain accountable to God for their actions in this sphere just as they are accountable to God with respect to their conduct in domains determined by divine rules, such as daily prayers. The Islamic secular, then, is constituted in large part by the vast swath of human activity for which there are no determinate rules of divine law but that which is nevertheless morally significant. In other words, the mere absence of divine law in a given domain does not entail that human beings become free to act in that domain as if God did not exist.

But that is not the only domain where the Islamic secular is to be found. The Islamic secular can also be found in those activities that sustain, for lack of a better term, an Islamically inflected, but very much humanistic, *happiness*. These include the domains of the arts, the sciences, philosophy, music, literature, and the market. These activities can be thought of as the broader ecology that sustains Islamic religious sensibility. While not a part of the Islamic religion, the cultures of Muslim peoples are part of the Islamic secular because they are crucial to sustaining a vital and dynamic Muslim community.

For Jackson, the Islamic secular also includes the subjective, psychological component that complements the formal, doctrinal, and practical elements of Islam defined in the shari'a. Because Islam is constituted by both, it bridges the two conceptions of religion – the doctrinal and the psychological – that in post-Enlightenment European conceptions have been framed as a set of binary oppositions. It is crucial to identify the Islamic secular explicitly, not only because it is an essential part of Islam as a religion, but also because Muslims live under a hegemonic western conception of secularism that devalues religion, often placing “modernity” or “progress,” for example, in a hierarchically superior position. The subordinated status of religion in this hierarchy means that the secular is able – meaning it has the power and authority – to “discipline” religion.

This is the second reason for use of the term “the Islamic secular.” The prevailing hegemonic understanding of the secular is obviously dangerous for the moral integrity of Islam insofar as it implies that Muslims can only achieve progress and enjoy the fruits of modernity if they, too, subordinate religion to the secular, which in this context means to proceed as “if God did not exist,” a phrase Jackson uses often. Introducing the category of the Islamic secular is also justified given the necessity of constructing an alternative form of secularity capable of challenging the anti-religious

bent of western conceptions of the secular. It therefore functions as a kind of defensive strategy, allowing Muslims an intellectual space to resist modern concepts fundamentally hostile to their own traditions and commitments. Making the Islamic secular legible to Muslims is crucial, then, in allowing them, simultaneously, to resist the devaluing of religion and pursue worldly happiness.

Identifying the domain of the Islamic secular is certainly an important contribution to contemporary Muslim thought. Jackson's formulation of it, however, suggests that it is paradoxically fully Islamic without being determined by the normative sources of Islam. I will try to propose my own solution to this paradox below, when I discuss Jackson's treatment of the rules of divine law (*al-hukm al-shar'i*) in contrast to policy-based rules (*siyāsa*). Here, however, I wish to note two points about the Islamic secular as we understand it so far.

The first is an important limitation: insofar as the Islamic Secular is internal to Islam, it is not clear how it functions to mediate pluralism in the context of the modern state. While Jackson invokes historical Muslim examples of pluralism, he does so while recognizing the radically incommensurate modes of governance practiced by pre-modern Muslim states. He contrasts the pre-modern imperial state, which created different regimes of legality for different populations within a given polity, with modern states, which insist on legal equality. He also recognizes that these two state formations govern differently, the pre-modern being a state based on and limited to taxation, while the modern state is based on legislation. Jackson implies that it would be possible to restore features of imperial rule pursuant to which different communities would have their own legal regimes, but there is no account of how such a regime could effectively govern a diverse population, each with its own legal order, in the pursuit of common aims.

Modern legislation often functions to coordinate the activities of a broad group of the population and create the conditions that make collective action feasible, be that for reducing pollution, pursuing economic development, building universities, or exploring space. Can such collective aims be attained without the principle of equality of citizenship? If equality of citizenship is required to make broad-based collective projects feasible, is not some conception of the secular unbound by any particular religious conception – at least in religiously pluralistic states – necessary? In short, I do not believe that Jackson, leaving aside the philosophical justifications for equality of citizenship, takes sufficiently seriously the possibility that governance in the context of modernity requires states, if they wish to be successful, to adopt equality of citizenship as a practical government policy.

Mehmet Ali Pasha's modernizing experiments in nineteenth-century Egypt serve as an excellent example of how modern institutions contain within them an almost inexorable logic driving toward equality. As he sought to build a modern army, the need for manpower led Mehmet Ali to adopt universal conscription. This, however, required him to abandon traditional Ottoman ideology's radical distinction between the military class and the cultivators and instead treated them both as equal citizens of the state. While he tried to limit the effects of this institutional innovation, it was not long before Egypt's rulers were required to take the more radical step of conscripting the Copts into the military *and* then even admitting Egyptians, both Muslims and Copts, into the ranks of military officers. These institutional developments inevitably led to a new political consciousness among Egyptians, whether Muslim or Copt.¹ Given that the immanent logic of modern governance institutions seems to require equality of citizenship, it does not seem plausible to believe that the Islamic secular, even if crucial for a healthy understanding of Islam, is sufficient for governing a modern, pluralistic state.

Jackson's focus on distinguishing the Islamic secular from post-Christian conceptions of the secular also results in missing or exaggerating key differences between the two, for example, the claim that the Islamic secular does not seek to discipline religion. Jackson acknowledges the obvious fact that the Prophet Muḥammad sought to discipline the religion of the pre-Islamic Arabians by purging their beliefs about God of superstition. But one might say that much of the structure of *fiqh*, with its aversion to innovation (*bid'a*) in ritual practice, is itself an institutionalized procedure for disciplining religion, not with the aim of transcending it, but to protect it from superstition and corruption. Religion must be defended precisely because religious enthusiasm, that subjective component of religion that Jackson argues is a constitutive element of the Islamic secular, is often little more than superstition, even if it is sincere.²

Finally, there is the question of whether the idea of the secular can be rehabilitated for use in describing the internal structure of Islamic thought. As José Casanova has pointed out, the concept of the secular is derivative of various doctrines of the western European Church.³ The fundamental problem, as I see it, is that as an organic part of its teachings, Islam includes a conception of worldly happiness, while Christianity,

1 For a general overview of this period of Egyptian history, see Bishri, *al-Muslimūn wa-al-Aqbāt fi itār al-jamā'ah al-waṭāniyah*.

2 Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, 396 (setting out reports that restrict vows to pious actions).

3 Casanova, "Secularisation, Religion, and Multicultural Citizenship", 21–32, at 21.

as far as I know, does not.⁴ If that is correct, it is not surprising that in European history, domains of earthly happiness had to be wrested from the Church's control, a problem that did not exist in the Islamic context precisely because Islamic theology affirmed the compatibility between worldly happiness and happiness in the next life.

Jackson may be correct when he argues that specialization led to the “micro-secular” in western religious history, based on an assumption that within specialized domains like the market or politics, God's revelation is not relevant. Somewhat surprisingly, at least to this reader, he nevertheless does not take advantage of Islamic law's treatment of specialization to support his arguments in favor of the Islamic secular. Domain specialization in Islam, e.g., the formal differences between ritual (*'ibādāt*) and transactional law (*mu'āmalāt*),⁵ did not lead to the exclusion of God as such from non-religious fields such as the market, although it did recognize that *how* God regulated these different domains was fundamentally different from ritual, and should be legally treated as such.⁶ Rashid Riḍā, in his work *The Caliphate*, for example, argued that the shari'a distinguishes between actions based on whether their purpose is to draw near to God, to impact the moral dimension of social relations, or to function as means to serve legal ends. These last, insofar as they were means, were left to human judgment, to be determined in good faith through mutual consultation.⁷

It now makes sense to turn to how Jackson resolves the paradox of the Islamic secular as a domain of activity that is simultaneously subject to the moral principles of Islam, but is not constituted by shari'a reasoning. Jackson solves this paradox by arguing for a constrained conception of the shari'a, one that is effectively limited to the concept of the legal rule, *al-ḥukm*. The formal definition of *ḥukm*, in turn, is taken from the science of theoretical jurisprudence, *uṣūl al-fiqh*. Jackson relies on formal developments in *uṣūl al-fiqh* beginning with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), who systematically defined the shari'a as constituted by

4 Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 1:9. Al-Āmidī describes knowledge of revelation's qualifications of actions as “the basis of worldly and next-worldly happiness (*ma'rifat al-aḥkām al-shar'iyya* [...] *manāṭ al-sa'āda al-dunyawiyya wa'l-ukhrawiyya*)”; Qur'an, 7/32, “Say: ‘Who has forbidden the adornment of God, which He has brought forth for His servants, and the good things among [His] provision?’ Say, ‘These are for those who believe, in the life of this world, and on the Day of Resurrection they are for them alone.’”.

5 Fadel, *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, and Modernity*, xxii.

6 On this topic, see Baber Johansen's useful discussion of how the structure of *fiqh* reinforces social differentiation in *Contingency in a Sacred Law*.

7 Rida, *The Caliphate or Supreme Imamate*, 155.

the combination of *injunctive* rules (*aḥkām taklīf*) and *declarative* rules (*aḥkām waḍʿ*), these latter consisting of legal causes (*asbāb*), conditions (*shurūṭ*), obstacles (*mawānī*), and rules of evidence (*ḥijāb*) established before a judge. For Jackson, al-Rāzī's contribution to the theoretical understanding of *ḥukm* meant that jurists could not only more precisely understand the elements of legal rules, but also more clearly identify what was *not* a legal rule.

The implication of this argument is that doctrines lacking these formal criteria were not legal rules, and therefore not part of the shari'a, even if revelation spoke to the issue in a general sense. Jackson relies on the distinction between injunctive and declarative rules to introduce the notion of the shari'a having horizontal and vertical dimensions. While this aspect of his argument is not free of ambiguity, he suggests that the shari'a's horizontal dimension is simply the entirety of its injunctive rulings ("Its horizontal boundaries are coterminous with the Five Juristic Statutes"⁸), while its vertical dimension is constituted by the empirical facts necessary to make a legal rule operative. Accordingly, with respect to declaratory rulings, "the operative consideration here is not the status of an act or event as a matter of law but its actual occurrence or existence as a matter of fact."⁹

But it is not clear why rules that do not satisfy al-Rāzī's idealized conception of *ḥukm* should not be considered rules of the shari'a. Here, it is helpful to introduce a distinction regularly deployed by lawyers in the common law tradition: the distinction between a rule and a standard. A speed limit is a precise rule that fully specifies permitted conduct and conduct that is not permitted. By contrast, were the rule to be "drive safely in view of the prevailing conditions," a standard would apply that is specified by the individual agent himself or herself, subject to subsequent review by a court or other regulator. Jackson seems to recognize this distinction in the example he gives of a husband's maintenance obligations for his wife: while the shari'a imposes on him the obligation to provide maintenance, it provides him no guidance on how to do so, leaving that to his own discretion. Despite the fact that revelation does not specify how the husband is expected to fulfill this obligation, he nevertheless remains answerable to God for his faithfulness in discharging this obligation.¹⁰

⁸ Jackson, *The Islamic Secular*, 87.

⁹ Jackson, *The Islamic Secular*, 88–89.

¹⁰ Jackson, *The Islamic Secular*, 88.

Theoretical jurisprudence, too, recognizes a similar conceptual distinction between a rule that is unspecified (*mujmal*, abstract) and a rule that is specified (*mufaṣṣal*). It may be the case that the distinction between these categories of rules provides another entry point into what Jackson calls the Islamic secular. Whereas abstract rules in the domain of worship *demand* specification at the time of the command given that our reason is incapable of knowing *how* to worship God, unspecified rules in the domain of human custom, what the jurists called *‘ādāt*, could very well be spelled out in the fullness of time by reference to general principles of the shari‘a through legal reasoning (*ijtihād*).

From this perspective, the Islamic secular might be described as being constituted by an abstract indication of the shari‘a – such as in the Prophetic *ḥadīth* “The claimant must provide proof, and the party denying the claim must swear an oath” – that serves as an instruction to the Muslim community to develop a general law of evidence vindicating this principle. Revealed law would then be limited to the general principle, while the detailed rules developed by jurists to govern particular cases, despite their great specificity, would remain part of the Islamic secular.

But it is not only my concern that Jackson is being overly formalistic that leads me to question his insistence on limiting the shari‘a to the formal rule as defined by al-Rāzī and his successors: it also places us in a quandary with respect to how we should understand shari‘a governance, *siyāsa shar‘iyya*, and the continued vitality of detailed *fiqh* rules in modernity. I will turn to this later question below; here, I will focus on my attention on Jackson’s discussion of *siyāsa*.¹¹

Jackson oscillates between describing *siyāsa* as *internal* to the shari‘a, insofar as the shari‘a authorizes it,¹² and describing it as *external* to the shari‘a.¹³ Jackson himself recognizes the risk of exaggerating the separation between the shari‘a and *siyāsa*, a conclusion that would likely result in the state superseding the shari‘a.¹⁴ On the other hand, Jackson rejects the view that *siyāsa* should be understood as internal to the shari‘a, because that would risk equating the former’s authority with “bona fide, unassailable *shar‘i* authority.”¹⁵ But that risk seems remote, given jurists’

11 Jackson, *The Islamic Secular*, 134–44.

12 Jackson, *The Islamic Secular*, 142, “*siyāsah* derives its basic mandate from *shari‘ah*.”

13 Jackson, *The Islamic Secular*, 135, “One indication of the degree to which Muslim jurists conceived of *siyāsah* [...] as an entity apart from *shari‘ah* is the fact that it is rarely discussed as a formal, substantive topic in manuals of jurisprudence or juristic law.”

14 Jackson, *The Islamic Secular*, 143.

15 Jackson, *The Islamic Secular*, 143.

definition of *siyāsa* as depending on the ruler's discretionary authority. And as Jackson himself noted in quoting the nineteenth-century Ḥanafī jurist, Ibn 'Ābidīn (d. 1252/1836), the ruler derives *siyāsa* authority from the general principles of the *sharī'a* in situations for which no specific textual evidence can be found.¹⁶

A concrete example of the subordination of *siyāsa* to the *sharī'a* can be found in the obligation to establish a legal system. The Ḥanafī al-Kāsānī (d. 587/1191), for example, stated that establishment of an adjudication system was such a significant obligation that its abrogation was inconceivable. Yet, he could only cite summary, abstract texts of the Qur'ān in support of that obligation.¹⁷ Or consider what Mālikī jurist Abū'l Ḥasan al-Lakhmī (d. 478/1085) said about the ruler's obligation to establish a legal system:

Establishing the rule of law for the people is obligatory [...] The ruler of a locale can undertake this obligation himself if he is qualified. If he does not do so, or is unable to do so, or is not qualified to do so, he must delegate it to someone who will undertake responsibility for that on his behalf. If there is no ruler, that [obligation] devolves on those persons having good judgment and good character, and they appoint to that post whomsoever they agree is qualified to discharge that obligation.¹⁸

The example of the duty to establish a judicial system illustrates nicely the ideal relationship between the *sharī'a* and *siyāsa*: the former establishes an aim as a matter of an abstract obligation, but delegates to responsible persons within the Muslim community the responsibility of determining the means to achieve it. But the analysis should not stop there: a legal system, once established, even though it originated in a ruler's discretion, generates facts that function as a legal cause (*sabab*) in the technical sense described by Jackson. The ruler's discretionary decisions, whether with respect to how to allocate jurisdictional competences or to who should fill the offices of the positions he creates, interface with the formal structure of *fiqh* and become the obligatory means by which rights and obligations are adjudicated. Accordingly, a judge, even though he is appointed pursuant to the ruler's *siyāsa*, has the power under the rules of *fiqh* to summon defendants to appear before him and force them to answer

16 Jackson, *The Islamic Secular*, 142.

17 Kāsānī, *Kitāb badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*, VII, 2.

18 Lakhmī, *al-Tabṣira*, XI, 5321, "iqāmat al-ḥukm li'l-nās wājib [...] fa-'alā man kāna wāliyan 'alā balad an yanzura fī aḥkāmihim in kāna li-dhālika aḥlan fa-in lam yaf'al aw lam yajid ilā dhālika sabīlan aw lam yakun aḥlan 'alayhi an yuqīma li'l-nās man yanzur fī dhālika lahu fa-in lam yakun fī'l-mawḍi' wālin kāna dhālika ilā dhawī al-ra'y wa'l-thiqa fa-man ijtimā'a ra'yuhum 'alayhi annahu yaṣluḥ li-dhālika aqāmūh."

complaints, and if such a defendant fails to appear, he risks an adverse judgment, at least according to the Mālikis.¹⁹

Jackson is of course correct that, as a formal matter and at least in the period after the establishment of the legal schools, jurists recognized a formal distinction between *fiqh* and *siyāsa*, the former being the domain of an increasingly professionalized class of jurists and the latter the domain of the executive, usually a military governor. This formal distinction is reflected in the methods of both: as reflected in Jackson's quoting of Ibn Taymiyya, the binding character of *siyāsa* is derived from the ruler's deliberation, using consultative methods, about the public good, whereas *fiqh* derives its binding character from revelation itself.

But this *institutional* division of labor is itself historically contingent and cannot be adduced as evidence of conceptual limits on the shari'a. 'Allāl al-Fāsī, for example, relying on a prophetic *ḥadīth* narrated by 'Alī b. Abi Ṭālib, argued that *fiqh* in the period of the Rāshidūn caliphs was embedded in a consultative process that resulted in binding decisions based on the agreement of those the caliph consulted.²⁰ Such decisions were binding in practice (*wajaba ittibā'uḥu fī al-'amal*) despite the fact that they did not include the views of all the Companions, and despite the fact that others remained free to dissent from the substance of the decision (*wa in jāza li-man lam yaḥḍur min ahl al-ijtihād an yubḍiya ra'yan mukhālīfan*). Those holding responsible positions, however, remained obligated, as a practical matter, to follow the decision of the institution, even if they dissented from it in substance.²¹ Umar Abd-Allah Wymann-Landgraff, too, argues that the celebrated Seven Jurists of Medina should not be thought of as individual *mujtahids* operating in the fashion of the professional jurist in the period after the formation of the law schools; rather, he suggests

19 Khalil ibn Ishāq al-Jundī, *Mukhtaṣar Khalil*, 230, "wa'l qarīb ka'l-ḥāḍir wa'l-ba'id ka-ifriqiyya yuqḍā 'alayhi bi-yamīn al-qaḍā' wa sammā al-shuhūd wa illā nuqīḍa wa'l-'ashara aw al-yawmān ma' al-khawf yuqḍā 'alayhi ma'ahā fī ghayr istiḥqāq al-'aḳār [...] wa jalaba al-khaṣma bi-khātām aw rasūl in kāna 'alā masāfat al-'adwā lā akthara ka'l-sittin milan illā bi-shāhid."

20 Fāsī, *Maqāṣid al-shari'ah al-Islāmiyah wa-makārimuhā*, 121. The *ḥadīth* states that 'Alī said, "I said, 'Messenger of God! An event takes place among us for which neither a [text of the] Quran has been revealed nor have you provided a rule (*sunna*) for it.' He said, '[In such cases,] gather those believers among you with knowledge of it and decided it through mutual deliberation (*fa ij'alūhu shūrā baynakum*), but do not resolve it based on the opinion of one of you (*wa lā taqḍū fīhi bi-ra'y wāhid*).'"

21 Fāsī, 121, "The practice of responsible officials was necessarily in accordance with what the institution agreed (*lākinna al-'amal yajib an yaqā'a min ṭaraf al-mas'ūlīna bi-mā ittafaqat 'alayhi al-hay'a*)."

that they were members of a legal council operating in Medina during Umayyad rule.²²

From this perspective, *siyāsa* can be understood as the means by which the Muslim community pursues its *collective* freedom to pursue common aims, such as establishing a system of justice. Of course, its common aims go well beyond simply having courts, a military, a system of roads, etc. These aims presumably include all the obligations that the shari'a describes as 'collective' (*furūd kifāya*): preserving the religious sciences of Islam, the cultivation of all "important crafts (*al-ḥiraf al-muḥimma*)," and so on.²³ If the duty to establish a judicial system is taken as a paradigmatic example of the relationship between *siyāsa* and *fiqh*, we might make a more general statement: the legal concept of the collective obligation serves as the bridge between *siyāsa* and *fiqh* and places the state at the center of achieving these common aims because, in most circumstances, it is the institution best placed to organize how the community will pursue these collective ends.

Without questioning the substance of the Islamic secular, Jackson's argument for it, unfortunately, is weakened by its reliance on particular pre-modern political institutions and their particular division of intellectual labor, both of which, it seems to me, are highly contingent. Their contingency, moreover, is made clear under conditions of modernity where modern Muslims have sought to reconstitute the shari'a as a viable system of public law *outside* the domains of the legal schools. I suspect that Jackson's arguments about the distinctiveness of *fiqh*/shari'a and *siyāsa* has more to do with his own political theory regarding the modern state than it does with the nature of the shari'a and its relationship to the Islamic secular.

Jackson's suspicion of the state appears in numerous passages of *The Islamic Secular*, but I wish to focus on the concept of legal monism that he cites in at least four different places as a negative feature of modern law.²⁴ Jackson identifies Robert Cover's concept of "jurispathy"²⁵ – the capacity of

22 His interpretation of the Seven Jurists as members of a council of seven also explains why, despite the label of seven, the tradition identified twelve members of this group. Wymann-Landgraf, *Mālik and Medina*, 43, note 42, "The Seven Jurists comprised an authoritative legal council similar to the ones that existed in Medina under the caliphates of Abū Bakr and 'Umar [...] According to Mālik, the Prophet had directed the creation of such legal councils for solving questions lacking precedent in the Qur'ān or the *sunna*."

23 Al-Jundi, *Mukhtaṣar Khalil*, 89.

24 Jackson, *The Islamic Secular*, 197, 281, 291, 295.

25 Cover, "Foreword", 1–68+70–306, at 40.

modern legal institutions such as courts to destroy alternative sites of law creation through internal processes of legal interpretation and decision-enforcement – as representing “significant challenges to Islam-cum-*shari’a*” insofar as it contributes to Muslims adopting the form of the modern state, with its tendency to become an “autocracy-legitimizing leviathan.”²⁶ Legal monism, the idea of one law for all persons in a single jurisdiction, is also problematic insofar as it precludes Muslims from recognizing the legitimacy of the pluralistic normative communities living in Muslim territory.

Legal pluralism is both intra-religious, insofar as different Muslims have different interpretations of divine law – all of which, from a theological perspective, are legitimate – and inter-religious, insofar as most Muslim-majority jurisdictions also contain significant numbers of non-Muslims.²⁷ Jackson suggests that non-Muslims might prefer a return to this kind of legal pluralism, even if it entails a certain amount of subordination of non-Muslim groups to Muslims. Indeed, he even cites Pope Shenouda’s call to Egyptian judges to follow the *shari’a* in deferring to the Church on the question of Egyptian Christians’ right to remarry as evidence that there might be a desire on the part of at least some non-Muslim groups to return to a pre-modern legal order that respected community autonomy, even at the price of some kind of subordination.²⁸

In identifying legal monism as representing an especially potent threat to the integrity of the *shari’a*, Jackson seems to be relying on the notion that legal pluralism of the sort that flourished in the formative period of Islamic law, and then became institutionalized in the Mamlūk state, is an indispensable feature of the *shari’a*. Suggesting that the *shari’a* requires a high degree of legal pluralism appears to me to be a case of taking a contingent institutional feature of Islamic legal history and then elevating it to a necessary and almost immutable principle of the *shari’a*.

I would suggest, to the contrary, that the institutionalization of legal pluralism in the form taken in the Mamlūk state through the creation of a legal system representing all four Sunnī schools of law, was the exception rather than the rule in Muslim history. North Africa, Andalusia, and West Africa certainly never entertained multiple schools of law. Indeed, western Mālikis were quite hostile to allowing other schools to have any institutional presence in their domains.²⁹ Ḥanafism was practically

26 Jackson, *The Islamic Secular*, 197.

27 Jackson, *The Islamic Secular*, 281, 294–95.

28 Jackson, *The Islamic Secular*, 291.

29 See, for example, Fierro, “Proto-Malikis, 57–76. Fierro argues that jurists, in alliance with Andalusia’s Umayyad rulers, vigorously resisted the spread of Ḥanafism, Shāfi’ism, *ahl al-ḥadith*, and Zāhirism.

hegemonic in eastern Islamic lands, i.e., Central Asia and what is now the northern portion of the Indian subcontinent, particularly following the Mongol invasions when Shāfi'ism seemed to have died out almost entirely. Shāfi'ism, on the other hand, took on a hegemonic role in various territories as well – the east African coast, southern India, and Southeast Asia (what is today Indonesia, Malaysia, and Singapore).

Cover argued that the need to control the surfeit of law arising from pluralistic, community-based law-making ("jurisgenesis"³⁰) is what gives rise to law's jurispathic tendency.³¹ His observation is vindicated in the case of the Mamlūk state's institutionalization of legal pluralism. More or less contemporaneously with the institutionalization of the four-school system, jurists also developed a conflict-of-laws principle that served to regulate jurisgenesis: legal judgments could be overturned if they were contrary to explicit text (*naṣṣ*), a fortiori analogy (*qiyas al-awlā*), general legal principles (*al-qawā'id al-'amma*), or consensus (*ijmā'*), at least in the absence of a sufficiently strong countervailing consideration (*mu'arid*).³²

Jurisgenesis and jurispathy, on Cover's account, are both indispensable features of law: the former creates communities of subjective commitment, and the latter attends to the good order of the world based on objective and enforceable rules.³³ Jackson is concerned that the state, through its claim to exercise a monopoly in lawmaking, produces an excess of jurispathy, resulting in the destruction of community, or even the possibility of community. Jackson's intuition rests in why we resist totalitarian states: their desire to attend to everything destroys the capacity of individuals and communities to create any meaning for themselves. Jackson clearly fears that if the state is recognized as having an organic relationship with the shari'a through *siyāsa*, it will be able to destroy the Muslim community's ability to generate norms for itself from the ground up.

But rejection of totalitarianism, or even authoritarianism, does not tell us where and how to balance jurisgenesis and jurispathy. Not only did Muslim jurists in the Mamlūk period develop a conflict-of-laws principle to control jurisgenesis, one of the animating reasons for the caliphate, on al-Māwardī's account, is expressly jurispathic in Cover's sense: the requirement to create a unified public order.³⁴ The doctrine of the caliphate was not totalitarian,

30 Cover, "Foreword", 11.

31 Cover, "Foreword," 40. Here, Cover argues that the state and its legal institutions, such as courts, come into existence not to create law but to control the *excess* of laws that communities produce and that result in conflict between different norms.

32 Qarāfi, *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions*, 153.

33 Cover, "Foreword," 12–13.

34 Mohammad Fadel, "Islamic Law Reform", 44–90, at 56.

however; it limited the caliph's authority to the common good, therefore allowing jurisgenesis to continue in those domains of life that were "private," i.e., that were not part of the "common interest."³⁵

Jackson's anxiety about the state, I suggest, has less to do with the innate features of the shari'a than with doubts about how to draw a principled line between the public – in which the jurispactic efforts of the state are necessary and welcome – and the non-public – in which the state would be exceeding its legitimate role. There is, of course, no easy answer to this problem, but it is hard to avoid the conclusion that the state, with its jurispactic powers, is unavoidably involved in managing the problems generated by capitalist modernity.³⁶

I suppose that many, or even most of Jackson's readers need no persuasion that an overly dogmatic approach to the shari'a is not only unjustified by the tradition, but also dangerous to Muslim flourishing in modernity. At the same time, these sympathetic readers might very well finish the book with the sense that some of the most important questions the Islamic secular raises, such as how to draw a principled distinction between the necessarily monist public domain and the pluralistic domain of private commitment, remain unanswered. Perhaps in future work Jackson will lay out how Muslims can use the Islamic secular to think critically about these larger constitutional questions and to navigate the question of how to reconcile Islamic commitment, intra-Muslim pluralism, and the instrumental rationality capitalism requires of governance if Muslim societies are to compete successfully in the modern world.

Jackson suggests that Muslim states might solve the tension between community-based jurisgenesis and the state's jurisprudence by returning to the pre-modern model of different self-governing communities co-existing under the general protection of the shari'a. The example he gives may show why the Christian Church in Egypt might prefer such a solution, but it does not speak to why individual Egyptian Christians would agree, for instance, to have their rights to exit an unhappy marriage and then remarry arbitrarily limited by the decisions of their Church, especially when the vast majority of their Muslim neighbors suffer from no similar burden.

35 Fadel, "Islamic Law Reform," 69. Here, the author quotes the Māliki judge and jurist al-Qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī for the proposition that the ruler is only the agent of the Muslim community with respect to abstract rights enjoyed in common, not their specified, personal rights.

36 See, for example, Mohammad Fadel, "Islamic Law, Collective Obligations", 172–95, The author argues that the rapid and cascading social changes attendant to capitalist modernity require a radically new approach to Islamic law focusing more on collective obligations (*furūd kifāya*) than on *fiqh's* traditional focus on individual rights and obligations.

This line of questioning leads us back to the problem of equality and the modern state. What seems to be missing from Jackson's account of the state is that it is a necessary institution of social cooperation, with the extent of its law-making powers objectively circumscribed only by the need to organize the individuals within a society to achieve common aims. Law is the instrument by which the state attempts to organize individuals in pursuit of these common aims. It is difficult to imagine a state that consists of numerous self-governing, insular communities being capable of executing projects that require mutual cooperation on any meaningful scale. Indeed, one need only look at Lebanon to see an example of what happens to a state governed in such a manner.

The shift in constitutional law from a focus on communal rights to individual rights was not merely a result of secularization in the negative ideological sense that Jackson so rightly resists. It was also a response to the need to engage in social cooperation on a scale much broader than had been the case in the medieval period. It is not surprising that states, given their role as organizers of common projects, need to embed these projects in a common story, which explains why some kind of patriotic attachment or "nationalism" is a universal phenomenon with the rise of the state: it is easier to convince individuals to cooperate when they believe that they have a stake in the success of the cooperative project.³⁷ Conversely, states that are unable to produce a sentiment of duty on the part of its citizens are much less likely to succeed in marshaling their society's resources in the pursuit of collective ends.

For these reasons, I find it exceedingly implausible that Muslims could introduce a form of governance radically different than that of the modern state. The only question the Islamic secular should take on, therefore, is the *kind* of state Muslim societies will adopt. It is difficult to get a complete sense of Jackson's personal political philosophy but based on his criticism of Andrew March in *The Islamic Secular's* last chapter, one is tempted to call Jackson a Madisonian democrat. Like Madison, Jackson seems to trust more in the interplay of interests and an implicit balance of social power to preserve Muslim rights in the United States than in the idea of a common conception of justice.³⁸

37 ʿTaḥṭāwī, *al-Murshid al-amin*, 93–94. ʿTaḥṭāwī discusses the rights of a given country's people and why respect for their rights induces more effective cooperation in pursuit of improving their country's condition.

38 "Founders Online, The Federalist Number 10, [22 November] 1787". In this document, Madison states that unity of opinion, interests, and passions is impracticable and that the best strategy for stability is a citizenry with diverse views and interests that can check the rise of tyrannical factions.

An analysis of Jackson's critique of March could produce an essay on its own, but here I wish to emphasize the methodological critique he deploys. Throughout his engagement with March, Jackson criticizes him, essentially, for taking *fiqh* doctrines too seriously. In effect, he accuses March of confusing juristic statement that are part of the Islamic secular with transcendent Islamic ideals. For Jackson, because the doctrines March engages are properly part of the Islamic secular – and not the *shari'a* – Muslims are essentially free to revise those rules based on their concrete political interests.

The critique is more substantial than saying March's argument was based on a straw man. Jackson argues that March's entire approach – that of an ideal, ahistorical encounter between Muslims and non-Muslims seeking to form a social contract – is on its own threatening to Muslim well-being. From Jackson's perspective, engaging with *fiqh* as though it is ideal theory mischaracterizes the juristic enterprise and carries the risk of tying Muslims to particular positions as a matter of transcendent truth. This assumption ignores the fact that *fiqh*, especially as an applied practice, has always included a high degree of prudence. By treating it as an ideal theory without recognizing that prudence is internal to the *shari'a* and then testing its theoretical rules for compatibility with Rawlsian principles of justice, March places Muslims in the position, potentially at least, of having to choose between fidelity to principles of justice and fidelity to the *shari'a*. The demands of political liberalism, therefore, amount to a demand that Muslims be willing to revise even core beliefs in order for them to be reasonable citizens. It is liberalism's concern with "ordering [...] the soul [of Muslims]" that Jackson finds threatening.³⁹

In the place of Rawls' ideal of a well-ordered society comprised of reasonable persons who, for their own reasons internal to their own comprehensive doctrines, are happy to pursue only a restrained vision of their ideal theory in recognition of the equality of others, Jackson seems to endorse, implicitly at least, a conception of politics for American Muslims that can be described as competitive pluralism. Jackson describes the United States as being made up of numerous subcommunities constituted by an unchosen sense of self-love that dominates their sense of justice.⁴⁰ He not only believes Rawls' aim to replace these affective bonds with the rational bonds of public reason cannot work, but also that the attempt to do so catalyzes social conflict inasmuch as members of groups perceive the demand to justify their attachments as "mortal threats" to their continued existence.⁴¹

39 Jackson, *The Islamic Secular*, 320.

40 Jackson, *The Islamic Secular*, 350–51.

41 Jackson, *The Islamic Secular*, 351. For a similar argument, see Peñalver, "Is Public Reason Counterproductive?", 515–44.

This skepticism toward public reason and its aim, on Jackson's account, of reordering the "souls" of its subjects, originates, I believe, in Jackson's concerns for preserving the "plausibility structure" of Islam in the United States. By "plausibility structure," Jackson means the ordinary practices of life that sustain and help reproduce a certain way of living, a certain set of moral commitments shared by a particular moral community. Ideally, a community's norms are reinforced and sustained by the everyday social experiences of its members, but at the very least, its survival as a community requires that those daily social practices do not undermine its normative commitments.⁴² Jackson believes that Rawlsian demands for public reason, if followed, will undermine Muslims' capacity to sustain such a plausibility structure for their communal lives in the United States.

In place of these demands, he offers an interpretation of American civic life characterized by a thin set of common political commitments, perhaps what a Rawlsian would call a *modus vivendi* reflected in a constitutional consensus. This seems to be the thrust of his argument when he writes,

Islam, in my view, simply permits Muslims to accept the Constitution as a political pact, and the real incentive to embrace it comes largely from the Islamic Secular side of deliberation and the material benefits it confers upon Muslims, including an ability to pursue their "primary communal commitment."⁴³

Jackson is suspicious of any demand that Muslims affirm the constitution on morally significant deontic grounds that could be taken as compelling them to uphold the constitution as a matter of religious doctrine.⁴⁴ I take this position not as representing an insincere or strategic argument for Muslims to accept constitutional democracy but rather as reflective of Jackson's reticence to clothe what he sees to be a prudential political judgment with religious sanctity.

But there is a serious problem with this view: how can I, as a Muslim, commit myself to a political project in which I will be at the mercy of others *unless* I reasonably believe that my counterparties will abide by their commitments, even when they have, from their own doctrinal perspectives, good reasons to abandon those commitments when it is in their interest to do so? It is not implausible to believe that the plausibility structures of other American communities, such as Evangelical Christians or Zionists, might be radically challenged and even undermined by the

⁴² Jackson, *The Islamic Secular*, 156–57.

⁴³ Jackson, *The Islamic Secular*, 361.

⁴⁴ Jackson, *The Islamic Secular*, 361.

presence of strong, confident Muslim communities, even if numerically small. How can I, as a Muslim, trust *them* to abide by the constitution when doing so would result in a threat to their normative worlds?

Rawls, despite whatever other problems his theory may introduce, at least sees this problem and tries to explain how it is possible that a reasonably just constitution *might* be stable over the long term. He argues, correctly I believe, that the only way for a reasonably just constitution to be stable over time in pluralistic conditions is if the majority of its citizens, despite their differences, all see profound moral reasons to adhere to such a constitution. It is hard to see how it would otherwise be possible to generate the trust necessary between different social groups to convince all of them that the constitution will, in fact, provide them significant “material benefits” and protect their “primary communal commitment,” and to eschew the temptation of using political power to circumscribe or even destroy other communities seen as fundamentally contradictory to their ways of life.

But is it possible to achieve this goal – stability of the constitutional order – if every community is afforded everything it desires in the name of what its plausibility structure requires for its own flourishing, or even its own continued existence? For the same reason that Cover holds jurisgenesis leads to jurispathy, a stable constitutional order will necessarily place limits on the extent to which particular communities will be allowed to pursue their “primary communal commitment[s].”

Rawls tries to make this determination using the veil of ignorance to insulate constitutional rules from the arbitrary vagaries of power relationships between various parties in society. If his is not an appropriate method for determining constitutional limits on how different groups can pursue the actualization of their own normative worlds, it seems the only other option would be naked power. And it is difficult for me to see how it could ever be in the rational interest of a Muslim to adhere to the US constitution under such conditions: a rational Muslim simply could not trust the commitments of others to honor the constitution’s obligations to him. Instead of thinking about the credibility of others’ commitments to the constitution, Jackson seems to be focused instead on whether having a deontic commitment to the principles of justice set out in said constitution would result in an intolerable compromise of religious principle, even if we cannot articulate with precision what that religious principle is.

Jackson’s chain of reasoning in his argument against March is odd in another sense: it seems to undermine the grounds of one of his fundamental critiques of March, that the rules of *fiqh*, because of the importance of prudence in their application, should not be reified and made the standard against which Muslim good faith is measured. Jackson’s

reasoning here is not so far from Rawls' argument about the content of reasonable comprehensive doctrines. Rawls assumes reasonable comprehensive doctrines will assign superior moral weight to the rights secured by a politically liberal constitution than to those elements of the doctrine's conception of the good that it must forego to live under such a constitutional regime.⁴⁵ One can point to a well-recognized Islamic legal maxim in support of what one might describe as the *morally* grounded prudence undergirding Jackson's conception of the Islamic secular: *mā lā yudrak kulluhu lā yutrak julluhu* ("that which cannot be obtained in its entirety is not to be jettisoned in substantial part"). This is precisely the intuition that leads Rawls to have confidence in the stability of a just (or reasonably just) constitution. Indeed, Jackson may in fact be much more Rawlsian in his assumptions than he is prepared to admit.

Whatever difficulties a Rawlsian interpretation of the American polity might raise for Muslims, the question of the plausibility structure of Islam in a pluralistic America governed by Madisonian principles still looms large. I would have liked to see Jackson spend more time discussing what he believes American Muslims need to do in terms of institution-building in order for them to secure the plausibility structure he argues is so crucial for Islam to flourish in the United States. Had he done so, he would have been able to provide a more granular critique of March's argument by identifying precisely how attempts to create an overlapping consensus interfere with Muslims' ability to establish the plausibility structure they need to flourish.

The Islamic Secular is a learned and erudite book that deploys a masterful understanding of Islamic legal and theological history to make important interventions in public debates about the place of Islam and Islamic law in the modern state. As can perhaps be expected in such a book, it raises more questions than it answers. As a sympathetic reader, I sometimes wished the author had spent less time justifying the idea of the Islamic secular and instead deployed it to demonstrate its usefulness in resolving various issues of concern to the contemporary Muslim public. In any case, I am eagerly looking forward to the sequel.

Bibliography

- Âmidî, Sayf al-Dîn, *Al-Ihkâm fî Uşûl al-Ahkâm*, 4 vols. Dar al Kutub al-'Ilmiyya, 1983.
 Bishrî, Târiq, *al-Muslimûn wa-al-Aqbât fî itâr al-jamâ'a al-waṭaniyya / Târiq al-Bishrî*. Dâr al-Wahdah, 1982.
 Casanova, José. "Secularisation, Religion, and Multicultural Citizenship", In *Religions and Dialogue: International Approaches*, vol. 7, edited by Katajun Amirpur, Anna Koers, Doerthe Vieregge, and Wolfram Weisse. University of Hamburg, Waxmann, 2014.

⁴⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, 139.

- Cover, Robert, "The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative", *Harvard Law Review* 97 (1983): 4–68.
- Fadel, Mohammad. "Islamic Law, Collective Obligations and Pursuing a Just Global Order", *Islamic Studies Review* 3, 2 (2024): 2. <https://doi.org/10.56529/isr.v3i2.323>.
- Fadel, Mohammad. "Islamic Law Reform: Between Reinterpretation and Democracy." *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 18, 1 (2017): 44–90. https://doi.org/10.1163/22112987_01801005.
- Fadel, Mohammad H., *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, and Modernity*. Resources in Arabic and Islamic Studies, Lockwood Press, 2023.
- Fâsi, 'Allâl. *Maqâsid al-shari'a al-Islâmiyya wa-makârimuhâ*. 5th ed. Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1993.
- Fierro, Maribel, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus", In *The Islamic School of Law*, Harvard Series in Islamic Law 2, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2005.
- Jackson, Sherman A., *The Islamic Secular*, Oxford Scholarship Online. Oxford University Press, 2023, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197661789.001.0001>.
- Johansen, Baber, *Contingency in a sacred law: legal and ethical norms in the Muslim fiqh*. Studies in Islamic law and society v. 7. Brill, 1999.
- Kâsânî, Abû Bakr ibn Mas'ûd, *Kitâb badâ'i' al-şanâ'i' fî tartib al-sharâ'i'*. 7 vols. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.
- Khalil ibn Ishâq al-Jundi, *Mukhtaşar Khalil*, ed. Tâhir Aḥmad Zâwî, Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyya, 1986.
- Lakhmi, 'Ali ibn Muḥammad, *al-Tabşira*. ed. Najib, Aḥmad 'Abd-al-Karim. 14 vols. Dawlat Qaţar Wizârat al-Awqâf wa-'l-shu'ûn al-Islâmiyya, n.d.
- Mâlik ibn Anas, *Al-Muwatta': The Recension of Yahyâ b. Yahyâ al-Laythi (d. 234/848)*, Translated by Mohammad H. Fadel and Connell Monette, Harvard Law School, 2019.
- Peñalver, Eduardo, "Is Public Reason Counterproductive?" *West Virginia Law Review* 110, 1 (2007): 514-544, <https://researchrepository.wvu.edu/wvlr/vol110/iss1/23>.
- Qarâfi, Aḥmad ibn Idris al-. *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers = Al-Ihkâm Fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam Wa-Tasarrufat al-Qaği Wa'l-Imam*. Translated by Mohammad Fadel. Yale University Press, 2017.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia Classics in Philosophy, Columbia University Press, 2005.
- Rida, Muhammad Rashid, *The Caliphate or Supreme Imamate*, Translated by Simon A. Wood. Yale University Press, 2024. <https://doi.org/10.12987/9780300190274>.
- Ṭaḥṭâwî, Rifâ'a Râfi', *al-Murshid al-amîn lil-banât wa-al-banîn*. Edited by 'Imâd Badr al-Din Abû Ghâzi. Majlis al-A'lâ lil-Thaqâfa, 2002.
- Wymann-Landgraf, U.F.A., *Mâlik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*, Islamic History and Civilization, v. 101. Brill, 2013.
- Founders Online, "The Federalist Number 10, [22 November] 1787", Accessed: March 17, 2025. <http://founders.archives.gov/documents/Madison/01-10-02-0178>.

The Islamic Secular and the End of History: A Reply to Professor Mohammad Fadel

SHERMAN A. JACKSON*

In 1989 and again in 1992, Francis Fukuyama famously announced the “End of History.” Modern men and women could finally terminate their search for humanity’s optimal political (and economic) arrangement. The modern West had at long last delivered in the form of liberal democracy (and market capitalism). I was recently reminded of this thesis in reading Professor Mohammad Fadel’s review of *The Islamic Secular*. Alongside his own vision of Islamic law and legal history, Fadel has a clear set of ideological commitments, at the center of which lay the normative status of the modern, secular, democratic state (mediated through the political liberalism of John Rawls) and legal monism as this state’s basic operating structure. These (and other) features of history’s *terminus ad quem* contribute majorly to the interpretive prism through which he reads *The Islamic Secular*, which results in the book’s actual thesis often taking a back seat to Fadel’s preferred narrative.

Fadel begins by flagging *The Islamic Secular*’s “conceptual thickness” which, according to him, “risks rendering it inaccessible to the broad, non-specialist public whom I believe is Jackson’s intended audience” (F, 208). Fair enough. But Fadel is a specialist for whom “conceptual thickness” should be par for the course. Rather than engage with the book’s conceptual richness, however, he explains that it is “difficult to write a concise review of the book’s principal points” and that he will thus limit himself to “certain themes the author pursues in the book in an attempt to describe Jackson’s central point” (F, 207-08). He abandons the standard approach of proceeding chapter by chapter. By contrast, I shall

* Prof. Dr., University of Southern California, Dana and David Dornsife College of Letters, Arts and Sciences, School of Religion / Prof. Dr., Southern California Üniversitesi, Dana and David Dornsife Edebiyat, Sanat ve Bilimler Fakültesi, Din Bölümü. California, USA.

ORCID: 0009-0009-6586-2238. e-posta: sajackso@usc.edu

DOI: 10.26570/isad.1994833 • Gelis/Received 26.05.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atif/Citation Jackson, Sherman A., “The Islamic Secular and the End of History: A Reply to Professor Mohammad Fadel”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 {2026}: 227-255.

try to proceed, as far as is organizationally feasible, page by page, to avoid the appearance of responding only to those aspects of Fadel's argument to which I find it convenient to respond.

Before proceeding, however, allow me to rehearse two points that go to the heart of *The Islamic Secular* and whose failure to appreciate will result in the book's main ideas being overlooked or misinterpreted. First, the book is first and foremost about how Islam-cum-*shari'ah* relates to the term "secular," a foundational descriptor and constituent of modernity's lexicon and mindset. The late Shahab Ahmed eloquently summarized the centrality and function of this term as relates to Islam when he wrote in *What is Islam?*: "Is x religion and therefore Islam, or is x secular and therefore not-Islam?" In other words, can Muslims legitimately pursue God's pleasure through 'secular' thoughts and actions? Or are what might be deemed 'properly religious acts' the only avenues to pleasing the God of Islam? Of course, the answer depends on one's understanding of "secular" and "religious." *The Islamic Secular* assumes the West enjoys no monopoly on the meaning of these terms and puts forth a definition of "secular" that draws on the concept of what scholars of religion refer to as "differentiation." Differentiation is a mode of the secular that neither displaces God nor seeks to obliterate religion but simply circumscribes certain areas of concern (*viz.*, politics, science, the economy) as areas the determination of whose concrete *substance* (as opposed to salvific *status*) revelation is assumed *not* to speak authoritatively.

In their theory of the methodologies undergirding the interpretation and application of *shari'ah*, that is, *uṣūl fiqh*, pre-modern Muslim jurists consistently separate *shar'i* disciplines and metrics of assessment from non-*shar'i* disciplines and metrics of assessment. They identify the determination of the concrete substance of Islam's 'salvific' or 'legal' rules (*aḥkām shar'iyyah*/ sg. *ḥukm shar'i*) as predominantly *shar'i* enterprise, in contradistinction to such non-*shar'i* disciplines as economics, traffic laws or mathematics, whose substance is *not* determined by the revelatory sources of *shari'ah*. In making this distinction, I argue, Muslim jurists were effectively imposing boundaries on *shari'ah* as a *metric of assessment*, which amounts to "differentiation" in the form of limits on what revelation-cum-*shari'ah* can speak to concretely and authoritatively. Mathematics (as a discipline), for example, cannot be known or assessed *qua* mathematics based on *shari'ah*, its metrics or its sources. Rather, to assess a mathematical formula *qua* mathematical formula (beyond the 3 + 7 mentioned in the Qur'an [2:196]), one needs a non-*shar'i*, mathematical metric of assessment. Thus, for example, in his foundational text on algebra, *Kitāb al-Jabr wa al-Muqābalah*, the 3rd/9th century al-Khawārizmī

cites not a single Qur'ānic verse or Prophetic *ḥadīth* to back any formula or explain any diagram.¹ Similarly, one relies upon empirical rather than *shar'ī* sources to determine the position of the sun in sky, despite the importance of this determination to the quintessentially religious act of prayer. In sum, mathematics and determining the sun's position in the sky are differentiated, non-*shar'ī*, 'secular' enterprises. And the 'secular' in Islam, or the "Islamic Secular", simply refers to differentiated, non-*shar'ī* rules or assessments executed in the interest and the name of Islam.

Meanwhile, "religion" (read: Islam) according to the Islamic Secular, is defined not as *shar'ī'ah* but as an orientation towards life lived in conscious awareness of the ubiquitous gaze of the God of Islam, which is boundless and thus inclusive of both *shar'ī'ah* and non-*shar'ī*, differentiated enterprises. Thus, al-Khawārizmī, for example, opens his work on algebra with a benediction to God and prayers upon the Prophet and explains the importance of this enterprise for adjudicating the everyday transactions of Muslims. "Religion," on this understanding, consists of the combined elements of *shar'ī* and non-*shar'ī* modes of thinking and acting, and the Islamic Secular ultimately constitutes a "religious secular." In other words, a human act, can be both 'secular' (i.e., differentiated) and religious / Islamic at the same time. And God's pleasure can be pursued through thoughts and actions that, outside this Islamic framing, might be thought of as "secular" in the reigning Western sense of "non-religious,"

Pursuing God's pleasure begins with adopting Islam-cum-*shar'ī'ah* as one's basic standard of behavior and orientation and proceeds to instantiate-cum-supplement this commitment through the necessary non-*shar'ī* auxiliary deliberations — common sense, mathematics, astronomy, and the like— all of these entailing metrics of execution and assessment *beyond* those of *shar'ī'ah*. In other words, what is needed in the case of mathematics (to calculate *zakāt* (alms) for example) is to know not that a proposed conclusion is "permissible," or *mubāḥ*, but that it is mathematically "correct." "Correct," however, is not (in this context) a *shar'ī* metric: to say that $27 + 37 = 54$ may be "incorrect" but perfectly "permissible," *shar'an* (as a teacher might see fit to include on a multiple-choice math exam). Indeed, one is under no *shar'ī* obligation to know that $27 + 37 = 64$. The argument of *The Islamic Secular* is simply that the metrics for producing and assessing relevant, non-*shar'ī*, auxiliary enterprises

1. Muḥammad b. Mūsā al-Khawārizmī, *Kitāb al-jabr wa al-muqābalah*, ed. 'A. M. Mashrafah - M.M. Aḥmad, Cairo: Paul Barbey Press, 1937. In discussing inheritance, e.g., he does assume the basic Qur'ānic shares as a point of departure, but this is entirely separate from the mathematics that determine the outcome of the cases he discusses. The same applies to his occasional reference to the "position of Abū Ḥanīfa."

are both critical and indigenous to Islam, even though, substantively speaking, they routinely fall *outside* what can be known based on *shari'ah's* *shar'i* dictates or metrics. Of course, a full appreciation of *The Islamic Secular* requires familiarity with more than these two insights. But Fadel's overlooking these two in particular appears to contribute significantly to his reading of the book.

Fadel states early on, that I reject the idea that everything "Islamic" is "determined by a jurisprudential logic impervious to non-jurisprudential, i.e., secular, reason" (F, 207-08). He goes on to state that "most of the debate [with Jackson's interlocutors] takes place on the terrain of this Islamic secular [*sic*] and not, the *Islamic* as such" (F, 2, 208). There are two issues here. First, Fadel seems to equate "Islamic" with "*shar'i*," as a result of which he depicts the Islamic Secular as neither Islamic nor focused on the "Islamic as such" (because the Islamic Secular is not *shar'i*). But this contradicts the fundamental thesis of the book, which is that the "Islamic" is *not* equal to the "*shar'i*," and the "Islamic Secular" can be and is *fully* Islamic, even as a non-*shar'i* enterprise. Second, I never stated or implied that jurisprudential logic is impervious to "non-jurisprudential" or "secular" reason. In fact (and we will see this more concretely below) I state explicitly that the non-*shar'i*, differentiated, Islamic Secular and the *shar'i*, revelatory and jurisprudential *routinely* and *necessarily* interpenetrate (*I.S.*, 236).

On the same page, in explaining my choice of the phrase "Islamic secular" [*sic*], Fadel ignores my explanation (laid out in the Introduction and Ch. 1) and suggests an understanding that is not only external to my vindication but also misleading. According to him, I have "two principal reasons for this neologism" (F, 208). The first is to avoid totalitarian conceptions of *shari'ah*. He claims that I believe that totalitarian understandings of *shari'ah* are the "natural outcome of conflating two distinct notions": 1) that nothing is outside the purview of divine judgment; and 2) that all Muslims, indeed all of humanity, are under an obligation to submit to divine law (*hukm allāh*)" (F, 208). From here he observes that I seek to avoid totalitarian notions of *shari'ah* "by placing strict limits on what ought to be considered a rule of divine law in the *shari'a*, giving careful attention to the formal structure of what constitutes a *hukm*, a 'rule'" (F, 208). On the surface, this is all fine (except his attributing to me the claim about all humanity). But Fadel fails to mention that the "strict limits" placed on the *hukm shar'i* were the work not of Jackson but of classical and post-formative Muslim jurists. This conceals a major aspect of my thesis, namely that, in contradistinction to the situation in the modern West where the whole point of the secular was to impose limits on the authority of revelation-cum-religion *from without*, the Islamic Secular

is founded on the idea that Muslim jurists themselves imposed these limits on *sharī'ah* from within. If Fadel disagrees with my interpretation of juristic discourse here, it would have been useful for him to show why. But he all but ignores the jurists in this regard, which allows him to cast aspersions on the Islamic Secular as an ostensibly Jacksonian invention, without his being seen as questioning the *fuqahā'*.

Meanwhile, I made it clear that the restrictions the jurists imposed on the *hukm shar'ī* were not directed exclusively at *sharī'ah*'s rule-making capacity but spoke to the fact that *sharī'ah* routinely does not provide instruction on how to *instantiate* in real space and time many of the rules it does dictate. The limits Muslim jurists imputed to the *hukm shar'ī* were of both "horizontal" and "vertical" dimensions. The horizontal dimension spoke to issues on which *sharī'ah* did not propound an explicit rule, e.g., speed limits or zoning regulations. The vertical dimension spoke to the realm 'beneath' the *hukm shar'ī* (as I describe it) where the rule is clear but one must dig down beneath it in search of the means to its proper instantiation. In other words, even when *sharī'ah* issues an explicit rule (e.g., that it is obligatory (*wājib*) for a man to support his family financially) it routinely does not indicate *how* this rule is to be satisfied (e.g., how a man is to earn enough money to fulfill this obligation). Rather, for this, one must rely on deliberations 'beyond' or 'beneath' the surface of the rule (e.g., what kind and how much education one should pursue). Again, however, I clarified precisely in this context that "good," "profitable" "sufficient" and the like are not *shar'ī* metrics. Nor is architecture, for example, a *shar'ī* pursuit. Yet Muslims need to know that their structures are structurally sound, and perhaps even profitable, every bit as urgently as they need to know that they are "permissible" to construct and live in. And here, to capture the basic thrust of *The Islamic Secular*, we might return to Shahab Ahmed's insightful query: Is architecture religious and therefore Islam, or is it secular and therefore not-Islam?" How are Muslims to understand, in other words, the relationship between their religiosity and the many pursuits and disciplines that are not dictated by Scripture or its principled extrapolation yet are integral to the instantiation of Islam as praxis?

While Fadel acknowledges much of the foregoing in principle, he appears not to follow through on this understanding in practice. For example, according to him, "The Islamic secular [*sic*] ... is constituted in large part by a vast swathe of human activity for which there are no determinate rules of divine law but is nevertheless morally significant" (F, 209). This is partially true but also misleading. First, the Islamic Secular remains relevant in its vertical dimension even where there is an explicit rule, as we just saw with a man's duty to support his family financially. Second,

both vertically and horizontally speaking, the value or interest to be pursued or instantiated beyond the dictates of *sharī'ah*'s rules (or even within them) is not necessarily "moral." To be sure, a Muslim will ideally pursue only actions that are at least permissible (*mubāḥ*), *shar'an*, and in this sense, one may see all Islamic Secular acts as "morally significant." But the proximate, determinative value of an Islamic Secular act is routinely *not* its "morality" (i.e., permissibility) but the fact that it is "effective," "profitable," "beautiful" or whatever is appropriate to the interest at hand. That these acts remain within the scope of Islam as *dīn* (and even of *sharī'ah*) and are therefore *religious* acts does not alter the legitimacy of this *practical* (as opposed to purely *moral*) calculus. This is all fundamental to the Islamic Secular. And any interpretation of the latter that restricts the "religious" to the "moral" is simply a misinterpretation. So is the view that such constituents of the Islamic Secular as the sciences, arts, literature and the like are "not a part of the Islamic religion" (F, 209) (though Fadel equivocates on this point, depicting the Islamic Secular on the same page as "an essential part of Islam as a religion") (F, 209).

The second reason for my use of the term "Islamic Secular," according to Fadel, is to provide "an intellectual space" where Muslims can defend themselves against the hegemonic encroachments of the Western secular, which positions the religious and secular as binary opposites and promotes the subordination of religion to the secular, in the interest of facilitating for Muslims the pursuit of "worldly happiness" (F, 210). I am in general agreement with Fadel here. One important difference, however, is that, as a differentiated, 'religious secular', the roots of the Islamic Secular revert to the classical and post-formative Islamic juristic tradition, long before the advent of Western modernity. Indeed, my interest in the issue of *sharī'ah*'s boundaries goes back over thirty-five years to my book *Islamic Law and the State*, and even before that to my Ph.D. dissertation. As such, I would characterize the Islamic Secular more as a "corrective," "archeological" or "restorative" gesture than as "a kind of defensive strategy" (F, 210).

From here Fadel points to what he characterizes as the "paradox" represented by the idea of a thing being fully Islamic yet not determined by the normative sources of Islam. (F, 210). He states that he will postpone substantive treatment of this matter to his discussion of the relationship between the *ḥukm shar'ī* and the discretionary, policy-based rules of *siyāsa* (F, 210). In the interim, he treats several other issues, which I shall take in order.

He begins by noting that it is not clear how the Islamic Secular "functions to mediate pluralism in the context of the modern state" (F, 210). He picks up on my discussion of the "empire-state" (what he calls the "imperial state") as

the basic structure that Muslims inherited from Late Antiquity and how this structure and its accompanying logic simply contradict the rules and necessities of modern governance. While empire-states allowed different constituent peoples to be governed by different laws, the legal monism of the modern state summarily preempts this. For Fadel, this inheritance from Islam's pre-modern legacy streams a serious problem into the Islamic Secular. In his view, the modern state's legal monism is both immovable *and* a substantively good feature of modern governance. As such, he sees no point in contemplating any possibilities beyond this arrangement. He writes: "Jackson implies that it would be possible to restore features of imperial rule pursuant to which different communities would have their own legal regimes, but there is no account of how such a regime could effectively govern a diverse population, each with its own legal order, in pursuit of common aims" (F, 210). Oddly, he ignores not only Islam's long history of legal pluralism but also the concrete examples I provide (along with the scholarship back of these) of modern states that retain relevant aspects of empire-state legal pluralism: India, Ghana, Israel, Greece (I.S., 294). Meanwhile, he seems to equate "legislation" with "*shar'i* legislation" (or its functional equivalent in the West), overlooking the status of non-*shar'i* legislation and how it might alter the conversation about legal pluralism, non-*shar'i* legislation *not* being based on 'closed' *shari'ah* commitments and modes of argumentation to which non-Muslims cannot relate. According to him, modern states "coordinate the activities of a broad group of the population and create the conditions that make collective action feasible, be that for reducing pollution, pursuing economic development, building universities or exploring space" (F, 210). And this coordination requires "equality of citizenship" among the various groups in society. The Islamic Secular's tolerance of empire-state-pluralism simply contradicts, according to Fadel, the requisite homogenization implied and purportedly required by modern governance. Moreover, for him, not only must we take "equality of citizenship," seriously (F, 210), but to facilitate this arrangement, we need a concept of the secular that is "not bound to any particular religious conception" (F, 210).

There are several responses to this, all of which suggest that Fadel did not fully appreciate the argument of *The Islamic Secular*. First, he assumes that equality of citizenship is only constituted by *formal equality*, where all citizens are treated equally before a single law regarding whose promulgation all citizens are routinely *not* equal. (Minorities do not have the same impact on democratic lawmaking as majorities.) Fadel assumes not only that formal equality is necessary for modern governance but that everyone is equally served by it. I discuss this matter in the book and suggest that formal equality is but one form of equality, which has its limitations and drawbacks, as demonstrated by an example I borrow from Yale law professor Stephen Carter in his book *God's Name in Vain*.

Carter, a devout Christian, recalls the claim of an American prison warden that Muslim prisoners had no cause to complain because they had all the rights that Christian inmates enjoy. To this Carter replied: “No doubt they do. But they would prefer to have the rights they need as Muslims. The right to do everything that Christians are allowed to do is not the same as the right to follow God in their own way” (I.S., 296). From here I introduce the concept of “equality of respect” (a term I picked up from the legal scholar George Fletcher) as an alternative to formal equality. Fadel, however, either overlooks or ignores all this and then relies on his reader to do the same and conclude from this exclusion that formal equality is “equality,” period, to the exclusion of alternatives such as “equality of respect.” In this way, he is able to plant the idea that only his secular, modern, liberal state offers equality and that this equality is as good and as capacious as it needs to be.

Second, in suggesting the need for “some conception of the secular that is not bound to any particular religious conception,” Fadel appears to overlook the basic meaning of the Islamic Secular. It is true that the Islamic Secular is a “religious secular.” But it is also true that it represents a *differentiated*, ‘secular’ mode of religious thinking and acting. In other words, while Muslims’ non-*sharʿi* deliberations are religious in *orientation*, in actual *substance* they are routinely indistinguishable from those of non-Muslims, as al-Khawārizmī’s algebraic formulae would be from that of any non-Muslim mathematician *qua* mathematician. Both could come to common conclusions on mathematics without relying on or offending *sharīʿah* or religion per se. For, even as products of a religious *orientation*, the concrete dictates of Scripture may be no more determinative of the *substance* of conclusions arrived at in Islam’s differentiated realm than they are of those reached in the differentiated realm of non-Muslims. Precisely for this reason, as I state several times in the book, Islam would be no bar to Muslims and non-Muslims deliberating matters in this differentiated, ‘secular’ realm on an equal footing. Fadel, however, apparently does not appreciate the full implications of this *sharʿi* / non-*sharʿi* (revelatory/non-revelatory) distinction, which blinds him to the fact that the Islamic Secular is not “bound to a particular religious conception” as he understands the latter. Nor, therefore, would Islam as “religion,” necessarily entail the categorical exclusion of non-Muslims from public debate.

This leads to a third observation. In pointing up the importance of social cooperation and making “collective action feasible,” Fadel mentions explicitly “reducing pollution, pursuing economic development, building universities and exploring space.” Closely examined, all these enterprises

reveal themselves to be overwhelmingly non-*shar'i* in substance. I am not sure why *The Islamic Secular* did not suggest to him how cooperation between Muslims and non-Muslims could proceed on these and numerous matters without directly *appealing* to *shari'ah*, on the one hand, and without *offending shari'ah* on the other, in other words, without alienating Muslims *or* non-Muslims.

Fourth and finally, regarding the nexus between equality, societal cooperation and government efficiency, the Islamic Secular builds on the *shar'i* / non-*shar'i* distinction. And it is in the *shar'i* domain that the principle of "equality of respect" rises above that of "formal equality." Here, especially on the logic of what I term the "empire-state," non-Muslims can do many things that *shari'ah* forbids to Muslims, and they are not required to do many things that Islam requires of Muslims. Muslims, on the other hand, *mutatis mutandis*, have no say in determining the substance of non-Muslim's '*shar'i*' (read: scripturally mandated or 'religious') rules; and non-Muslims have no say in the *shar'i* rules of Islam. In the non-*shar'i* domain, by contrast, where we develop traffic laws, environmental regulations, set economic policy (distinct from its legal parameters) build universities and figure out how to explore space, non-Muslims are theoretically both eligible to participate *equally* in public debate and to be held *equally* to the rules and regulations that come of this. In other words, in the non-*shar'i* realm, in contradistinction to the *shar'i* realm, *formal equality* becomes, *mutatis mutandis*, the presumed default. This is what I refer to in the book as a mild paradox (or what many moderns might see as such): "non-Muslims' religion might formally exempt them from various aspects of *shari'ah* but not (certainly not to the same degree) from the 'general Islamic order'," (I.S., 289) consisting of the vast area of discretionary rules and regulations promulgated by the Muslim state-- not the jurists-- on the basis of predominantly non-*shar'i*, discretionary reasoning and intended, *mutatis mutandis*, to apply to everyone equally. Because Fadel overlooks the importance of the *shar'i* / non-*shar'i* distinction, however, he is unable to recognize the possibilities that emerge therefrom.

A similar oversight informs the example he adduces of Mehmet Ali Pasha in 19th century Egypt and his decision to resort to universal conscription. According to Fadel, this first required Mehmet to abandon the traditional Ottoman distinction between "the military class and the cultivators" and reduce them all to "equal citizens of the state" (F, 211). Why this should be a challenge to the Islamic Secular is unclear, as this decision, like the traditional Ottoman distinction it overturned, was clearly if not exclusively non-*shar'i* and discretionary, neither "military class" nor "cultivators" being categories dictated by the *shar'*. This is different, of course, from

the subsequent move to conscript Copts, which challenges the traditional *shar'i* rule barring non-Muslims from military service. But there are two points here. First, rather than as a discretionary response to a particular set of modern circumstances, Fadel sees in this a move towards “equality of citizenship,” as part of an ideological commitment to modern governance. Around the same time, however, America saw itself as perfectly committed to modern governance while explicitly maintaining the *unequal* citizenship of Blacks, as expressed, for example, in Black Codes and the Dred Scott Decision of 1857. Black admission into non-racially segregated combat units did not occur until after WW II, against the broader backdrop of a burgeoning civil rights revolution. Absent these historically contingent developments, the United States might have continued as a perfectly modern state, supremely committed (in its own mind at least) to “good governance,” despite its rejection of “equality of citizenship.”

Second, I am not sure why conscripting Copts necessarily represents “equality of citizenship”? Did Copts qualify for all the ranks and job-descriptions filled by Muslims? Were they promoted with the same speed and frequency? Why would Coptic conscription in Egypt be any more representative of “equality of citizenship” than was Black conscription in the United States? As for the *shar'i* side of the matter, I don't see how a change in *ijtihad* that overturns (or modifies) the traditional rule barring Copts from military service necessarily amounts to “equality of citizenship.” One reads, for example, in the views of such modern jurists as the late Shaykh Yūsuf al-Qarāḍāwī (d. 1444/2022) that it is permissible to set aside the *jizya* in exchange for non-Muslims' military service, without this in any way suggesting that a Copt or Jew could be president of a Muslim state.

Let me be clear. My point here is not to argue against “equality of citizenship” per se. It is to challenge Fadel's attempt to invoke this trope as an indictment of the Islamic Secular and to point out how this obsession drives him to impose meanings on *The Islamic Secular* that lead to (and or reflect) a misreading of the text.

From here, Fadel challenges my assertion that the Islamic Secular does not seek to domesticate religion. I confess that I did not fully understand his charge here. What I did understand led me to suspect that he simply did not take the *shar'i* / non-*shar'i* distinction seriously and instead proceeded to superimpose meanings grounded in presuppositions from without. Fadel writes that “much of the structure of *fiqh*, with its aversion to innovations (*bid'a*) in ritual practice, is itself an institutionalized procedure for disciplining religion... to protect it from superstition and corruption” (F, 211). This was meant to challenge my assertion that the Islamic Secular,

in contradistinction to the Western secular, has no interest in disciplining religion. But Fadel clearly has in mind a notion of “disciplining religion” that bears little resemblance to what I argued in *The Islamic Secular*. My point was simply that the Islamic Secular did not seek to augment the non-*sharʿī* realm at the expense of the *sharʿī* in the same way that the very *raison d’être* of the secular in the West was / is to expand the non-religious realm at the expense of religion. As for *fiqh* as an instrument of discipline, I plainly acknowledged this, referring specifically to *fiqh* as part of Islam’s “technologies of the self.” (I.S., 162). But *fiqh* as a “technology of the self” disciplines *souls* not religion per se, in terms of restricting religion’s relevance, and certainly not in the sense of privileging a non-religious secular over religion. Meanwhile, *fiqh* is a preeminently *sharʿī* enterprise, and it only confuses matters to invoke its disciplinary role against the claim that the non-*sharʿī* Islamic Secular does not aspire to discipline religion. As for superstition, it too would be a preeminently *sharʿī* concern about which the Islamic Secular *qua* Islamic Secular would have little to say, beyond the enterprise of devising discretionary means of standing against it. In other words, it would follow rather than lead *sharīʿah* in seeing superstition as a problem to be addressed. Fadel writes in this context that “Religion must be defended precisely because religious enthusiasm [and here he seems to have Hobbes in mind], that subjective component of religion that Jackson argues is a constitutive element of the Islamic secular [*sic*], is often little more than superstition, even if it is sincere” (F, 211).

Pace Hobbes, however, the Islamic Secular divides religion into *sharʿī* and non-*sharʿī* dimensions. As such, any such “enthusiasm” as might exist would be either *sharʿī* or non-*sharʿī*. If it is *sharʿī*, the *sharʿī* dimension of religion (Fadel’s *fiqh*, etc.) will rightly address it. If it is non-*sharʿī* — and I can only imagine what this might mean— too efficient, too orderly, too lethal? — this hardly amounts to “superstition” or *bidʿa* in any meaningful sense, most scholars restricting *bidʿa* to the *sharʿī* realm. Moreover, *fiqh* does not directly guide one to the appropriate calibration of these clearly non-*sharʿī* commitments (efficiency, orderliness, lethality). Ultimately, such calibration can come only as a product differentiated, Islamic Secular deliberation. None of this, however, amounts to Fadel’s notion of “disciplining religion”, which is clearly directed at the *sharʿī* side of religion.

Fadel also questions “whether the idea of the secular can be rehabilitated for use in describing the internal structure of Islamic thought” (F, 211). I’m not sure what to make of this. I laid out my vindications for my use of the term and tried in good faith to anticipate and respond to possible objections. Fadel only offers, however, a provenance argument against this (“secular” is European) along with the idea that Islam included

“happiness” as an organic part of its teachings, while Christianity, as far as he knows, did not (F, 211-212). As for provenance as an argument, if it excludes anything that was not an original product of Muslims, then, Islamic intellectual and institutional history would be impoverished beyond recognition, a point I raise in my engagement with Hallaq (I.S., 203-04). As for the status of “happiness,” the question the Islamic Secular addresses is not whether Islam sanctions happiness but whether this happiness can be conceived of and pursued as a ‘secular’ enterprise or must necessarily be conceived of and pursued as “religious,” in the sense of “*shar’i*,” if it is to be deemed Islamically legitimate? If happiness is secular (in the Western sense of non-religious) and can be pursued only as a secular pursuit, many Muslims may find no alternative to adopting a secular mode of quotidian existence. Conversely, if happiness can be pursued only through *shar’i* / ‘religious’ activity, or what *shari’ah* directly mandates, this will likely lead, on the one hand, to the over-*shari’atization* of Islam, as Muslims seek to legitimize their pursuit of happiness, and, on the other hand, to a corresponding degree of alienation from the Faith, as *shari’ah* ends up shouldered with tasks and expectations it cannot fulfill. Fadel seems to give short shrift to this problem.

From here Fadel moves to a discussion of “specialization,” by which he apparently means “differentiation,” and marvels that I did not “take advantage of ‘specialization’ within Islamic law to support his [my] arguments in favor of the Islamic Secular” (F, 212). He points to the standard distinction in Islamic law between “ritual” (*‘ibādāt*) and “transactional law” (*mu‘āmalāt*), noting that “*how* God regulated these different domains was fundamentally different” (F, 212, italics original). He references his own work in support of this, alongside Rashid Riḍā’s text on the Caliphate, where the latter is said to divide acts into 1) those whose purpose is to “draw near to God”; 2) those that impact “the moral dimension of social relations”; and 3) those that are “instrumental to the ends of the law,” the latter being “left to human judgment, to be determined in good faith and mutual consultation” (F, 212). Interestingly, rather than cite Riḍā’s Arabic text, so readers could trace this claim for themselves, Fadel cites an English translation (F, 212, nt. 7). At any rate, contrary to his intimation, I did not overlook the *‘ibādāt-mu‘āmalāt* dichotomy; I simply did not see it as a basis for “differentiation” (not “specialization,” as Fadel has it) (I.S., 465, nt. 32). The *‘ibādāt* and *mu‘āmalāt* are *equally shar’i* as salvific rules. Thus, this distinction could not be a template for the *shar’i* / non-*shar’i* division at the heart of the Islamic Secular.² As for Riḍā,

2 I shall ignore Fadel’s intimation that *‘ibādāt* are somehow more religious than *mu‘āmalāt*.

he died in 1354/1935. And I stated explicitly in my Introduction, that I would not even include modern thinkers as early as the Ottomans in the foundational portion of my argument but restrict myself to classical and post-formative jurists in order “to highlight the fact that the Islamic juristic tradition’s recognition of the Islamic Secular is not an early modern, reactionary phenomenon but has deep roots in the pre-modern classical and post-formative tradition” (I.S., 22).

At this point, Fadel returns to the so-called “paradox” represented by the idea that an activity can be simultaneously “subject to the moral principles of Islam, [sic] but is not constituted by the reasoning of the Shari’a” and what he claims to be my way of solving it (F, 212). He claims that I rely on formal developments in *uṣūl al-fiqh* “beginning with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)” (F, 212-213). In fact, al-Rāzī came almost three-hundred years after the first theorists of *uṣūl al-fiqh* from whom I derive the seminal *shar’i* / non-*shar’i* distinction. And, as I observe, al-Rāzī was only the *systematizer* of this distinction, not its *source* (I.S., 101). At any rate, Fadel rehearses the doctrine that *shari’ah* is constituted by the combination of prescriptive rules (*aḥkām taklīfiyah*) and declarative rules (*aḥkām waḍīyah*), the importance of this being, according to him (or his interpretation of me), that “doctrines lacking these formal qualities were not legal rules, and therefore not part of the shari’a, even if revelation spoke to the issue in a general sense” (F, 213). He objects, however, that “it is not clear why rules that do not satisfy Rāzī’s idealized conception of the legal rule are not rules of the shari’a” (F, 213).

To explicate his point, Fadel turns to the common law distinction between a “rule” and a “standard,” noting that a rule may simply say “drive safely in view of prevailing conditions” and then leave individuals to adjust their actions, accordingly, followed by review of a court or other official regulator. He sees this as analogous to the example I cite involving the *shar’i* requirement for a man to support his family (F, 213). In the same way that a common-law-rule may not prescribe every detail of a driver’s action, while these actions still fall under the common-law-rule in question, *shari’ah* does not have to dictate *how* to instantiate every rule in order for a Muslim’s manner of instantiation to fall under the “rules of the shari’a” (F, 213). This is all relevant and not entirely without merit. But it subtly changes the subject and ultimately distorts the argument of the Islamic Secular.

A rule of *shari’ah* is “instantiated” when its relevant causes (*sabab*), prerequisites (*shart*) and impediments (*māni’*) are concretized (or deemed absent in the case of the latter) as facts on the ground. Obviously, the definition of these causes, prerequisites and impediments is provided by

the sources of *sharī'ah* and are in that capacity "*shar'ī*." The *means and manner* of empirically concretizing or confirming the presence of these constituents, however, is not dictated by the sources of *sharī'ah* and are in this capacity non-*shar'ī*. Now, when a Muslim concretizes the causes, prerequisites and impediments of a *sharī'ah* rule, his efforts fall "under the law," as part of the very instantiation of the rule itself, which remains in its instantiated form a rule of *sharī'ah*, this instantiated act being obligatory (*wājib*), recommended (*mandūb*), forbidden (*ḥarām*), discouraged (*makrūh*) or simply permissible (*mubāḥ*). The Islamic Secular never denies this. What the Islamic Secular asks, rather, is how much concrete instruction regarding the concrete instantiation of a rule does *sharī'ah* provide. And its answer is that *sharī'ah* provides little if any concrete instruction in this regard, which renders knowledge of how to concretize rules a non-*shar'ī* endeavor and *in this sense* 'secular', or outside the dictates or metrics of *sharī'ah*. The fully instantiated rule, however, as the amalgamated result of receiving a *sharī'ah* command and the effort to concretize it as a fact on the ground, is, again, simply a fully instantiated rule of *sharī'ah*, which, *in this sense*, obviously falls *within* *sharī'ah*. This is the perspective of the Islamic Secular.

For his part, however, Fadel seems to equate the *results* of the effort to instantiate the rule with the actual *instructions* on how to do so, seeing the law as equally instructive on each, even as he indirectly acknowledges that the common law — like *sharī'ah* — does not provide this concrete instruction. Ultimately, he restates the workings of the Islamic Secular in terms that, rather than add clarity to the concept, blur it out of focus. Throughout his depiction he never contemplates the central question at the heart of the Islamic Secular: Is the act of instantiation, because it goes beyond the dictates of *sharī'ah*, "secular" and thus not Islam; or is it "religious," as an attempt to respond practically to God's *shar'ī* commands, and thus Islam? Fadel might respond that by rendering this instantiation ultimately part of the common law (and by analogy part of *sharī'ah*) he is effectively declaring it to be religious, not 'secular'. But this too fails to capture the thesis of the Islamic Secular, according to which an act can be both religious *and* secular. This secular-religious nexus is clearly not what Fadel has in mind. And ignoring it clouds rather than clarifies the position of the Islamic Secular. At any rate, I am unable to see the "paradox" to which he refers in all of this.

I am equally unsure about the relevance of Fadel's reference at this stage to "unspecified (*mujmal*)" and "specified (*mufaṣṣal*)" rules, or "customs (*ādāt*)" and their relationship to *ijtihād* or the Prophetic *ḥadīth*, "the claimant must provide proof, and the party denying the claim must swear

an oath (F, 214). In none of this is the *shar'ī* / non-*shar'ī* distinction at the heart of the Islamic Secular assigned any role.

At this point, Fadel returns to his promise to discuss *siyāsa* and its relation to *sharī'ah*. Again, he disagrees with placing limits on *sharī'ah* as I have (according to him, building on al-Rāzī). He sees this not only as “overly formalistic” but as placing us “in a quandary with respect to how we should understand *sharī'a* governance, *siyāsa shar'iyya*, and the continued vitality of the detailed rules of *fiqh* in modernity” (F, 214). He bypasses my argument for why the term “*siyāsah shar'iyyah*” need not imply that *siyāsa* is a part of *sharī'ah* (I.S., 141-43). And he claims that I oscillate between describing *siyāsa* as internal or external to *sharī'ah*. What Fadel may be referring to here is the fact that I acknowledge that, as Frank Vogel (and others) notes, it is not always clear “whether (or when) *siyāsa* should...be understood as part of *sharī'a*” (I.S., 129). I add my own evidence to the controversy and, without declaring those who disagree to be “wrong,” come down on the side of excluding *siyāsa* from *sharī'ah*, on the argument that *siyāsa* operates on a logic and authority palpably distinct from and external to that of *sharī'ah*, further explaining why this is consistent with the thesis of the Islamic Secular. In this light, it is not clear to my mind, why Fadel is so categorical in affirming *siyāsa*'s inclusion in *sharī'ah* as part of his critique of the Islamic Secular.

Fadel recognizes my suggestion that identifying *siyāsa* too closely with *sharī'ah* runs the risk of “equating its [*siyāsa*'s] authority with bona fide, unassailable *shar'ī* authority,” which strengthens the grip of the state over the populace. Surprisingly, however, he dismisses the possibility of such conflation as “remote,” because “the ruler derives *siyāsa* authority from the general principles of the *sharī'a* in situations for which no specific textual evidence can be found” (F, 215). This is a strange argument. For, if the ruler can claim for his *siyāsa* policies the same binding and unassailable authority that backs *fiqh*, though these policies are based on subjective, discretionary insights in contradistinction to the concrete, transcendent, objective sources of *fiqh* (“objective” in the sense of being theoretically accessible to everyone), how is the risk of conflation remote? Stranger still is Fadel's overlooking this liability, despite having translated a seminal work by Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285), a major objective of which was precisely to address this vulnerability. The title of al-Qarāfī's work says it all: *Kitāb al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām* (*The Book on Perfecting the Distinction Between Legal Responsa, Judicial Decisions and the Discretionary Actions of Judges and Caliphs*).³

3 Fadel published it under the title *The Criterion for Distinguishing Legal Opinions from Judicial Rulings and the Administrative Acts of Judges and Rulers* in 2017.

Judges and rulers often rely on discretionary authority that should not, according to al-Qarāfi, be treated with the same deference accorded *fiqh* and the non-discretionary elements of judicial rulings, both of which recline on objective, *shar'i* sources. A judge for example —despite the obvious *shar'i* dimension of his authority— cannot claim that the *price* for which he sells an orphan's property is unassailable in the same way that his authority, as defined by *fiqh*, to *sell* this property is. Failure to recognize this distinction was for al-Qarāfi *not* a remote but an imminent possibility, representing precisely the kind of conflation he wanted to avoid. This would apply, of course, no less today than in al-Qarāfi's time.

Fadel continues, however, to argue for “the subordination of *siyāsa* to the *sharī'a*” (F, 215), by invoking the Ḥanafī al-Kāsānī (d. 587/1191) and the Mālikī al-Lakhmī (d. 478/1085) on the obligation to establish a legal system. According to him, their articulations of this obligation “illustrate nicely the ideal relationship between the *sharī'a* and *siyāsa*” (F, 215). *Sharī'ah* provides abstract injunctions, while *siyāsa* represents the authority delegated to the community to determine how to concretize these. A judge can summon defendants and force them to answer to complaints according to the rules of *fiqh*, even if his authority to do so ultimately extends to him purely by virtue of the ruler's *siyāsa*-authority. This is all fine. But the Islamic Secular neither denies nor questions such judicial prerogatives, even as it sees *siyāsa* as operating on an authority distinct from that of *fiqh*. Meanwhile, *pace* Fadel, the Islamic Secular does not assume that “a legal system” can be erected entirely through the *siyāsa*-based concretization of *fiqh* rules. *Maẓālim*, *ḥisbah* and *ta'zīr* clearly go beyond the rules of *fiqh*. In fact, in their works on governance the Shāfi'i al-Māwardī (d. 450/1058) and the Ḥanbalī Abū Ya'lā (d. 458/1065) speak of the necessity of *ijtihād 'urfī* (practical deliberation) in contradistinction to *ijtihād shar'i* (juristic deliberation), by which they refer to the act of deducing policy from the situation on the ground as opposed to simply concretizing or extrapolating from the sources of *fiqh* (I.S., 152). Meanwhile, other jurists note that *ta'zīr*, or discretionary punishments, can be applied even in cases where no *fiqh* rule is violated (I.S., 142). In fact, a ruler's discretionary act or injunction may be perfectly appropriate as a matter of *siyāsa* while plainly contradicting the rules of *fiqh*. We see this in the example of 'Umar I's banishing Naṣr b. al-Ḥajjāj from Medina because his good looks tempted the womenfolk. While approving this move *siyāsatan*, the Ḥanafī Ibn 'Ābidīn (d. 1252/1836) reminds us that, according to the rules of *fiqh*, “a person's good looks do not give rise to any obligation [or right] to banish them” (I.S., 142). All this is laid out in the section of the book on which Fadel focuses his critique of my view of the relationship between *siyāsa* and *sharī'ah* (I.S. 134-44).

Fadel insists further that my argument regarding *siyāsa* is “historically contingent” (F, 216) and “weakened” by the degree to which I rely on “particular pre-modern political institutions” (F, 217). He describes *siyāsa* as “the means by which the Muslim community pursues its *collective* freedom to pursue common aims” (F, 217, italics original). These common aims include, on the one hand, “all the obligations that the Shari’a describes as ‘collective (*furūd kifāya*)’” and, on the other hand, “the cultivation of all ‘important crafts (*al-ḥiraf al-muhimmah*)’” (F, 217). All this approaches the vision of the Islamic Secular. The main differences, however, are 1): whereas Fadel glosses over the question of *how* we come to know that a particular craft is “important,” implying that this falls to the jurists by default, the Islamic Secular explicitly assigns this to the non-*shar’i* jurisdiction of those who have specific knowledge of the crafts (which may include jurists) and how they fit into the overall scheme of Islam as communal praxis; 2) while the Islamic Secular identifies the act of identifying and pursuing “important crafts” as a religious act, even as it is also ‘secular’, we gain no such insight from Fadel; 3) the *shar’i* / non-*shar’i* distinction plays no role in Fadel’s analysis. Of course, Fadel could argue that if he is able to describe the workings of Islam-cum-*shari’ah* without the *shar’i* / non-*shar’i* distinction, then this proves that the latter is superfluous and can be ignored. But that would not explain the consistent practice among Sunnī theoreticians, going back a thousand years of drawing precisely this *shar’i* / non-*shar’i* distinction. Nor could it substitute for a fair and accurate description of the Islamic Secular.

It is not long, however, before we gain clearer insight into Fadel’s underlying commitment and what this contributes to his understanding of the Islamic Secular. He writes: “[T]he legal concept of the collective obligation [*furūd kifāya*] serves as the bridge between *siyāsa* and *fiqh* and places the state at the center of achieving these common aims because, in most circumstances, it is the institution best placed to organize how the community will pursue these collective ends” (F, 217). In other words, the state is the *sine qua non* of communal well-being. And anything that threatens or is insufficiently deferential to this premise must be domesticated, interrogated or possibly destroyed. Crucially, however, “the state” for Fadel, is not just any state. It is ultimately the secular, sovereign, legally monistic, liberal state that catapulted the modern West to achieving humanity’s long-sought ‘well-ordered society’. The only *shar’i* / non-*shar’i* distinction such a state will recognize is one that reduces to a “religious / non-religious” distinction, the former being the presumptive preserve of individuals in the private realm, and only the latter presumptively qualifying for a public role, with the state

deciding how far these presumptions go.⁴ This basic schema informs the remainder of Fadel's review.

Fadel suggests that I am suspicious of the modern state (F, 217) and that my separating *siyāsa* from *sharī'ah* has more to do with my own "political theory regarding the modern state than it does with the nature of the *sharī'a* and its relationship to the Islamic secular [*sic*]" (F, 217). I am not entirely sure what to make of this. I think it is legitimate to ask whether it is the state or the *ummah* that defines the normative relationship between *sharī'ah*, *siyāsa* and the state, modern, "Islamic," or pre-modern empire-state. I am also not sure how Fadel squares this charge with the evidence I marshal regarding pre-modern Muslim jurists' misgivings about this relationship, long before the advent of the modern state (*I.S.* 134-44). He seems to interpret anything that questions the state and the role he assigns it as hostility. But I do not know of any modern theorist— including Rawls! — who has not expressed misgivings about the modern state. To suggest that *The Islamic Secular* reflects the kind of "anti-state neurosis" attributed to Foucault is simply inaccurate. I state explicitly that Muslims may *accept or reject* the modern state -- *as it is* or in some modified form (*I.S.*, 216, 248). And I note the problems that legal monism poses for the *application* of *sharī'ah*, particularly (but not only) regarding non-Muslims, and how these problems might be mitigated or avoided by an arrangement more accommodating of legal pluralism. Such views constitute hostility towards "the state" only if the state is understood to be inherently inalterable and inalterably committed to legal monism. Fadel thinks it is and that this arrangement is the best one for Muslims in the modern world. Of course, he is entitled to his opinion. But it is hardly fair for him to force the square of the Islamic Secular into the circle of the secular, liberal, legally monistic, jurispactic state, lopping off in the process everything that does not fit and then claiming to have 'explained' the Islamic Secular on the latter's own terms.

Contrary to the view of those (especially many lawyers) who begin with the state, grant it ultimate authority and then ask how everything else can be fitted to this, the Islamic Secular does not assume that Muslims' *primary* socio-political relationship is with the state, even if that relationship may be in various instances the most consequential. As John Dewey noted, "the regulations which confront most effectively the lives of men who are not criminals, are not the laws formally declared by the

4 This is different from the role I impute to the Muslim state at *I.S.* 208, which is *not* based on a religious/non-religious distinction.

state in its capacity as government.”⁵ Unions, family, school principals, coaches, church-leaders, and custom may be far more determinative of the quotidian rules that define people’s everyday lives. For Muslims too, the primary relationship (after God) is with each other and the various substate actors, orders and associations that shape and give meaning and value to their daily existence: family, guild, neighborhood, clergy, mosque, workplace, etc. Here, the Islamic Secular brings clarity to the fact that the solution to the everyday challenges confronting Muslims often resides neither in *shari’ah* nor in the instantiation of *shari’ah* rules but in the non-*shar’i* innovations, customs, friendships, everyday relationships and cultural literacy that inform their lives. If a spouse is unhappy because their spouse is not romantic or ‘present’ enough, there is nothing that *shari’ah* can do about this: *shari’ah* does not teach romance or how to be ‘present’, at least not in a concretized, culturally sensitive enough way to make the difference. But communities can, through their collective non-*shar’i* energies, develop socio-cultural *norms* that reflect a healthy and welcome sense of romance and presence, and community-members can acquire a general cultural literacy that includes these, not unlike our assimilation of “manners.” None of this, however, is justiciable by a court, as there is no rule, no *ḥukm shar’i* (beyond *mubāh*, or “permissible”), to be adjudicated. The state, like *shari’ah*, remains marginal at best to the resolution of these issues, which are much closer to everyday life than the abstract *shari’ah*-rules adjudicated by courts. Part of the reason Fadel cannot appreciate the Islamic Secular is that his conceptualization of the state imputes no limits to the latter beyond which something other than its authority can be legitimately brought to bear on problems. Muslims often do the same with *shari’ah*.

Regarding the state and pluralism, Fadel characterizes my view of legal monism “as a negative feature of modern law” (F, 217). Drawing on my discussion of Robert Cover’s concept of “jurispathy,” he notes that I see “the capacity of modern legal institutions such as courts to destroy alternative sites of law... as representing ‘significant challenges to Islam-cum-*shari’a*’ insofar as it contributes to Muslims [*sic*] adopting the form of the modern state, with its tendency to become an ‘autocracy-legitimizing leviathan’” (F, 218). He claims further that I call upon non-Muslims to accept “a certain amount of subordination” as part of the price of being included in the legal pluralism that Islam extends to them (F, 218). Finally, Fadel claims that I impute pluralism to Islam as “an indispensable feature of the *shari’a*” (F, 218), whereas, according to him, this amounts

5 J. Dewey, “Austin’s Theory of Sovereignty,” *Political Science Quarterly*, 9/1 (1894): 31-52 at 48.

to “taking a contingent institutional feature of Islamic legal history and elevating it to a necessary and almost immutable principle of the shari’a” (F, 218). He suggests that I rely too heavily on the institutionalization of legal pluralism by the Mamlūk state, noting, for example, that by contrast “North Africa, Andalusia and West Africa certainly never entertained multiple schools of law” (F, 218).

First, I never said or suggested that “jurispathy” “contributes to Muslims [sic] adopting the form of the modern state.” What I said was that “I am alive to the problem of contemporary Muslim *regimes* taking the modern state-structure as a convenient, autocracy-legitimizing leviathan” (I.S., 197, emphasis added here). This was less a critique of the state *per se* than of the way that modern men and women of power have deployed it as a structure in the interest of consolidating and retaining power, a critique with which I believe many Muslims — and non-Muslims — would agree. Second, I cannot find where I said that legal pluralism *qua* legal pluralism comes with a price of subordination for non-Muslims. That non-Muslims live as socio-political minorities in majority-Muslim lands (not unlike Muslims in the West) means that they live in a socio-political context where the dominant culture *qua* dominant culture produces plausibility structures that may weaken if not overwhelm minorities’ sense that their perspective on life is normative or even normal. But this is hardly a function of legal pluralism. Fadel seems to intimate that the solution to this problem might be for minorities to drop or ‘transcend’ their attachment to *particular* senses of self in exchange for acceptance by the majority as ‘normal’, as simply “human beings.” This too, however, comes with a tradeoff that many minorities, even within the majority, such as Jews or Italians in the US, might deem equally if not more dyspeptic than “subordination.”⁶ As the singer James Brown (d. 2006) famously put it: “I’d rather die on my feet than live on my knees.”

Finally, regarding Fadel’s argument about the historical contingency of Islam’s commitment to legal pluralism, we might note that North Africans, Andalusians and West Africans were overwhelmingly Māliki. Like most groups, they likely sought to preserve the status of their tradition as unquestioned, normative and normalized throughout society (not unlike the reflex we see among traditionally dominant groups in America today). But one would be hard-pressed to find in *any* Māliki manual of *fiqh* a denial of the legitimacy of non-Māliki rules, including non-Māliki judicial decisions, even in a polity dominated by Mālikis. Again, Fadel’s

6 As we have come to hear in the US, “I’m not white; I’m Italian.” See M. F. Jacobson, *Roots Too: White Ethnic Revival in Post-Civil Rights America*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, 7.

argument here is particularly odd given his familiarity with the great Egyptian Mālikī jurist Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, whose commitment to legal pluralism was so stark that he argued (in the same book that Fadel translated!) that judicial rulings that reflect views that are *disputed* among the schools of law are *more* inviolable than those on which there is unanimous consensus! If al-Qarāfī and the Mālikī school in general explicitly endorsed the principle of legal pluralism, how can what North African, Andalusian or West African Mālikīs did in their specific contexts and for their specific reasons be any less historically contingent than what the Mamlūks (or anybody else) did? This is not to mention the historical contingency that permeates the Islamic juristic tradition as a whole.

From here Fadel returns to Robert Cover and, as he puts it, the state's "need to control the surfeit of law that arises from pluralistic, community-based law-making ([what Cover calls] 'jurisgenesis')" (F, 219). As Fadel describes it, jurisgenesis "creates communities of subjective commitment." Jurispathy, on the other hand, curbs this activity and "attends to the good order of the world based on objective and enforceable rules" (F, 219). In other words, the state intervenes to curtail any plurality of law-making in the interest of producing the requisite uniformity to sustain a cooperative order. According to Fadel, jurispathy in Islam took the form of a "conflict of laws principle," according to which legal judgments could be overturned if they violated certain juristic criteria (F, 219) (not quite jurispathy to my mind). He acknowledges that an excess of jurispathy "results in the destruction of community" (F, 219) by denying groups the collective ability to self-define. And here is where my alleged "suspicion" of the state re-enters the picture: "Jackson clearly fears that if the state is recognized as having an organic relationship with the shari'a through *siyāsa* that it will be able to destroy the Muslim community's ability to generate norms for itself from the ground up" (F, 219).

Fadel intimates that my alleged fears here are unfounded, even as he expresses no reservations about the state's jurispathic powers being mediated through *siyāsa* as a constituent of *shari'ah*, in which capacity it can pretend to the latter's unassailable authority. He suggests that my "anxiety about the state has less to do with the innate features of the shari'a than with doubts about how to draw a principled line between the public— in which the jurispathic efforts of the state are necessary and welcome— and the non-public— in which the state would be exceeding its legitimate role" (F, 220). Fadel is half correct here: my issue is not with the inherent nature of *shari'ah* but with what a state structured on legal monism brings to the *application* of *shari'ah* in a pluralistic society. But he superimposes here his own obsession with the public-private

dichotomy and proceeds to ‘analyze’ the Islamic Secular in that light. This completely throws the Islamic Secular out of focus. For, again, I state clearly that the pre-modern Muslim state embraced *both* legal pluralism and quasi-jurispactic standardization, where certain rules were to be applied uniformly across the board to Muslims and non-Muslims alike (I.S., 289), while other rules were restricted to their respective religious communities. The operative distinction between these rules, however, was *not* that they applied to the public versus the private domain but that they were *shar‘i* (or its functional equivalent in the case of non-Muslims) or non-*shar‘i*. Legal pluralism applied, *mutatis mutandis*, to *shar‘i* rules, while non-*shar‘i* rules were subject to jurispactic standardization. This maps so imperfectly onto Fadel’s public-private dichotomy as to render the latter simply inapplicable. The very existence, for example, of non-Muslim courts that adjudicate *public* rules (e.g., contracts, marriage, divorce, etc.) that contradict the rules of Islam reflects the limits of jurispactic standardization along public-private lines. So does the fact that non-Muslims were held to some public laws (e.g., zoning, currency-exchange rates) but not others (e.g., drinking wine, selling pork).

Pace Fadel, the Islamic Secular takes no interest in the liberal obsession with drawing the line between “the necessarily monistic public domain and the pluralistic domain of private commitment” (F, 220). On the contrary, rather than cede “the public” to the state as some metaphysical entitlement, the Islamic Secular asks *how much* communal norm-setting or rulemaking power is *necessarily* forfeited to the state, and on what grounds. The state is not God (*pace* Hobbes), and its ownership over the public cannot be simply assumed. In fact, pre-modern Muslims explicitly referred to the public as “God’s domain” (*ḥaqq Allāh*), where state-authority was clearly circumscribed in principle, even if not always in practice. Meanwhile, even in polities such as the US, there are communal norm/rule-making entities (churches, guilds, factories, bouncers in nightclubs, families, even gangs⁷) that the state does not seek to take over jurispactically. I spoke directly to this in Ch. 3, where I discuss the concept of *sui juris* and the question of whether state intervention in Islam is the exception that must be explicitly justified or a presumptive state-right that needs no justification (I.S., 272-74). And I made it clear that such deliberations are significantly non-*shar‘i* in substance. The Islamic Secular adds to this by expanding the pool of contributors to these deliberations

7 As a Western trained lawyer, Fadel might deny that such rules are law, the only law being state law, promulgated and backed by sanctions implemented by the state. But see my “Legal Pluralism Between Islam and the Nation State: Romantic Medievalism or Pragmatic Modernity” *Fordham International Law Journal*, 30:2 (2006): 158-76.

to include non-*shar'i* perspectives and expertise that might otherwise be excluded. The problem with viewing *siyāsa* as a part of *shar'i'ah* is that it potentially allows the state both to speak in the name of *shar'i'ah* and its revelatory authority *and* to classify unilaterally issues as *shar'i* (as opposed to non-*shar'i*) and thereby shut down discussion in the name of *shar'i'ah*'s pre-political authority. It makes a difference, in other words, whether lifetime tenure for rulers, for example, is understood as a *shar'i* or as a non-*shar'i* provision. And one need not guess where states (with or without support from the *fuqahā'*) will come down on this issue if they are vested with the absolute right to determine the answer. One wonders if Fadel duly considered this in his opposition to separating *siyāsa* from *shar'i'ah*, as well as in his indictment of the Islamic Secular for doing so.

Meanwhile, blurring the distinction between *siyāsa* and *shar'i'ah* can also blur the distinction between "crime" and "sin." Does a *siyāsa* policy that sets the minimum age of marriage at 18 render marriage at 17 a sin? Is this *zinā*? What are the consequences in the Hereafter? Fadel proceeds on the Hobbesian assumption that jurispathic state intervention (and definition) is the state's inherent, '*shar'i*' right, by virtue of which the state can standardize or demand forfeiture of communal autonomy and discretionary input as it sees fit, in the interest of the "well-ordered society." Identifying *siyāsa* with *shar'i'ah* only adds to the thickness of this presumptive right by equating the authority of the state with the authority of the *shar'*. I'm not sure, however, that we are more justified in superimposing Fadel's Hobbesian presumption onto Islam than we would be in considering the view of al-Qarāfi who insists that state intervention is the exception (that requires justification) rather than the rule (that does not) (*I.S.*, 273).

In its alleged 'failure' to draw the public-private line, however, Fadel suggests that the Islamic Secular insufficiently accounts for how Muslims can reconcile "Islamic commitment, intra-Muslim pluralism and the instrumental rationality of modern capitalism" with the requirements of governance in the modern world (F, 220). This is strange coming from someone who has supported Law and Economics. At any rate, what the Islamic Secular brings to the table on such issues is not concrete solutions but clarity on whether in proffering the solutions proffered the state or community is to proceed on the basis of *shar'i* or non-*shar'i* authority or reasoning, in what proportion, and how this informs the nature, richness and possibilities coming out of such deliberations.

From here Fadel returns to the problem of equality, particularly regarding non-Muslims in a majority-Muslim polity. He intimates that my invocation of the empire-state model is 'pastist' and naïve. He acknowledges the internal logic of the modern example I give of the

Coptic Church in Egypt wanting to preserve the right to deny remarriage to couples who divorce for reasons unrecognized by the Church. But he insists that this “does not speak to why *individual* Egyptian Christians would agree to have their rights to exit an unhappy marriage and then remarry arbitrarily limited by the decisions of their Church, especially when the vast majority of their Muslim neighbors suffer from no similar burden” (F, 220, italics added). This is stunning logic. It assumes that Coptic religiosity counts for little, that it can be overridden by the slightest secular temptation, and that Copts value (or should value) being equal to Muslims over being Copts. Again, Fadel overlooks my discussion of “formal equality” versus “equality of respect,” including the view of the American Christian thinker Stephen Carter: “The right to do everything that Christians [read: here Muslims] are allowed to do is not the same as the right to follow God in their own way.” Should Coptic Christians also reject the Church’s ban on polygyny because “their Muslim neighbors suffer no similar burden”? Should Muslims in America drink alcohol because Christians and Jews are permitted to do so? How could any religion survive this logic?

For Fadel, however, this is of a piece with “the problem of equality and the modern state” (F, 221). According to him, law is the instrument, and the state is the vehicle through which individuals are organized in pursuit of common aims (F, 221). In such light, he insists, “It is difficult to imagine a state that consists of numerous self-governing, insular communities being capable of executing projects that require mutual cooperation on any meaningful scale” (F, 221). Meanwhile, according to Fadel, the modern shift from communal to individual rights was not the result of a crass secularism but of the need to promote social cooperation on an unprecedented modern scale in pursuit of “common projects” (F, 221). Groups had to be disaggregated, in other words, into their constituent parts to render them more governable and to be able to steer them more effectively towards social cooperation. And in pursuit of this, “some kind of patriotic attachment or ‘nationalism’ ...[becomes] a universal phenomenon with the rise of the state” (F, 221). States that are unable to enlist their citizenry in this state-sponsored cohesive sentiment tend to fail. Modern, confessional Lebanon, according to him, is a case in point, demonstrating the dangers and futility of legal pluralism, communal autonomy and any arrangement approaching that of the pre-modern empire-state. And with this, Fadel comes to the most explicit expression of his interpretive point of departure: “I find it exceedingly implausible that Muslims could introduce a form of governance radically different than [*sic*] that of the modern state” (F, 221). According to him, “The only

question the Islamic secular [*sic*] should take on, therefore, is the *kind* of state they will adopt” (F, 221 italics original).

Again, I never expressed any categorical opposition to the modern state. Viewed on its own terms, however, Fadel’s is *not* the only question the Islamic Secular should take on. Given the weight of Islam’s transgenerational legacy coupled with the Muslim encounter with modernity, whatever *kind* of state Muslims ultimately settle upon will be accompanied by Shahab’s Ahmed’s question of whether this state is “secular and therefore not Islamic” or “religious and therefore Islamic.” And these questions will engender the further question of what we mean by “secular” and “religious” and how this affects the basic identity and operation of this state. Who will be recognized as rightful contributors to the political philosophy that lays the theoretical foundation of this state? In fact, will it be political *philosophy* or political *theology* that lays these foundations? Stated differently, will this be a *shar’i* discourse, a non-*shar’i* discourse or a combination of the two? And in what proportions?

As for the other details Fadel mentions here (patriotism, nationalism, common projects, cohesive sentiment and the like) space will not accommodate a full response to these. But let me say (again) that the insinuation that the Islamic Secular is inherently opposed to the modern state is simply inaccurate, as I clarify in my critical engagement with Wael Hallaq’s *The Impossible State* in Ch. 4 (*I.S.*, 216). I should also note, contrary to Fadel’s insinuation, that the Islamic Secular is substantively grounded *not* in the logic of the pre-modern empire-state but in that of classical and post-formative tradition of *uṣūl al-fiqh*. *The Islamic Secular* calls out some of the problems with legal monism and questions the heavy-handed homogenization that Fadel seems to see as the normative function of the modern state. In fact, part of the problem with the modern state from the perspective of the Islamic Secular is that its homogenization process not only reduces “the surfeit of lawmaking” to a single expression of law but tends as well, as we see in Fadel, to reduce the *shar’i* / non-*shar’i* distinction to near meaninglessness. Meanwhile, the Islamic Secular is not alone in calling out the problems it sees with the modern state. University of Michigan law professor Don Herzog writes: “How many times must we learn that states don’t always secure social order, that sometimes they undercut and destroy it?”⁸ Hannah Arendt is similarly clear about the dangers of the state’s juripathic tendencies: “in the realm of human affairs [state] sovereignty and tyranny are the

8 D. Herzog, *Sovereignty RIP*, New Haven: Yale University Press, 2020, 259.

same.”⁹ As for Lebanon’s symbolizing the evils of legal pluralism and self-governing communities, why not consider Switzerland? In fact, why not consider the view of Lord Acton (d. 1902) who praised Switzerland and pluralism generally: “The co-existence of several nations under the same State is a test, as well as the best security of its freedom. It is also one of the chief instruments of civilization and, as such, it is in the natural and providential order and indicates a state of greater advancement than the national unity which is the ideal of modern liberalism”?¹⁰

From here to the end of his review, Fadel takes up my engagement with Andrew March in Ch. 6 of the book. It is telling that of all the scholars to which I devote chapters, March is the only one singled out for discussion. Of course, like Fadel, March is a devotee of John Rawls, and it seems that Fadel sees in my critique of March a critique of Rawls. This Rawlsian commitment deeply informs his reading of *The Islamic Secular* to the point that even when his depictions are basically sound, his tendency to force Rawlsian tropes, anxieties and aims upon them results in disfigurement, as his aim is routinely to vindicate Rawls on Rawlsian terms rather than explicate the Islamic Secular on its terms. Interestingly, unlike what we saw in Fadel’s question about whether “secular,” as ostensibly a product of the West, could be repurposed to “describ[e] the internal structure of Islamic thought” (F, 211) the fact that Rawls’s theory is also a product of the West seems to pose no such problem.

Fadel understands my basic criticism of March to be that he takes *fiqh* “too seriously” (F, 222). According to him, I see March as “confusing juristic statements that are part of the Islamic secular [*sic*] with transcendent Islamic ideals” (F, 222). This I allegedly see as blinding March to the fact that Muslims are free to revise rules that fall within the Islamic Secular based on their concrete political interests (F, 222). In fact, however, I do *not* accuse March of taking *fiqh qua fiqh* too seriously but of seeing nothing *beyond fiqh* as a basis for principled Muslim action. *Pace* Fadel, March does *not* confuse the Islamic Secular with transcendent Islamic ideals. March does not recognize the Islamic Secular at all. His entire argument centers around the question of the *permissibility*, *shar’an*, of Muslims’ embracing liberal democracy. And my argument against him is that *shar’i* metrics, including “permissibility,” are not the only metrics that rightfully (read: Islamically) guide Muslim action. Beyond the question of their *shar’i* duties and whether Muslims *can* embrace liberal democracy, I argue that it is equally Islamic from the perspective of the Islamic Secular for Muslims to ask if they *should*

9 Cited in Herzog, *Sovereignty*, 267.

10 Cited in Z. Kurelić, “What Can We Learn from Lord Acton’s Criticism of Mill’s Concept of Nationality?” *Politicka misao*, 43/5 (2006): 19-27 at 22.

embrace liberal democracy, based on non-*shar'ī* practical or prudential assessments of their concrete quotidian *interests*. On this calculus, even if it is permissible, *shar'an*, to embrace liberal democracy, Muslims might elect not to, if doing so threatens or frustrates their interests. I argue that this practical calculus and its Islamic legitimacy escapes March. As a result, he assumes that by 'proving' that it is *permissible* for Muslims to embrace liberal democracy that he has successfully reconciled them with it and in the process solved the 'problem' of "Islam and liberal democracy."

Fadel processes my critique of March through a decidedly Rawlsian lens not every aspect of which space will permit me to address. Perhaps most representative of his critique, however, is his assessment of my perspective on the US Constitution. While I advocate that Muslims embrace the Constitution, I argue that they do so based mainly on non-*shar'ī*, prudential, Islamic Secular grounds. As Fadel puts it, "Jackson is suspicious of any demand that Muslims affirm the constitution [sic] on morally significant deontic grounds that could be taken as compelling them to uphold the constitution as a matter of religious doctrine" (F, 223). Indeed, he notes, Jackson is reticent "to clothe what he sees to be a prudential political judgment with religious sanctity" (F, 223). But Fadel has a serious problem with this. For him, following Rawls, a constitutional arrangement can work only if the majority, "despite their differences, all see profound *moral* reasons to adhere to such a constitution" (F, 224, emphasis added). He tells us nothing about the source or nature of these "moral" reasons, but one senses that they must have a depth approaching that of 'religious conviction', which he sees me rejecting as the basis for recognizing the Constitution. Meanwhile, Fadel seems to think that Muslims can achieve this required depth of conviction only in the form of *shar'ī* (read: theological) beliefs that are grounded in Scripture, in other words, 'religious conviction' "*in the proper, the religious sense*," based perhaps on the (mistaken) notion that Ash'arites (taken as orthodoxy) held revelation to be the sole source of value-judgments. He fails to appreciate that, according to the Islamic Secular, differentiated, 'secular', non-*shar'ī* beliefs can be just as deeply (and legitimately) held as are beliefs that are grounded in revelation. A husband may uncompromisingly hold himself to coming home at a 'decent hour' not because he is compelled to do so *shar'an* but because he believes this is the morally right or matrimonially sound thing to do. And like the conventional "good" or *ma'rūf* of Arabia, non-Muslims may contribute, alongside Muslims, to the instantiation of this belief as a cumulatively established communal norm. In sum, Muslims may hold, as a deep, non-*shar'ī*, moral conviction, that it is good to uphold the Constitution. For, as al-Qarāfī so eloquently put the matter: "Good as a category [and by entailment bad] is broader than

the legal ruling” (*al-ḥasan a’amm min al-ḥukm al-shar’i*) (*I.S.*, 77). This non-*shar’i*, ‘secular’, good, even as it is ultimately ‘religious’, remains far more open to outsiders and to being shared across communal lines. In fact, non-Muslims may be *more* apt to trust this commitment because they can see it as being separate from religious convictions or sources that they as non-Muslims by definition reject.¹¹ In sum, viewed in the full light of the Islamic Secular on the latter’s own terms, it is possible, *pace* Fadel, to sustain a solid commitment to the Constitution on non-*shar’i* grounds in a manner that can be communicated and shared across communal lines.

Fadel also charges that in place of Rawls’s “well-ordered society,” where reasonable individuals “for their own reasons internal to their own comprehensive doctrines, are happy to pursue only a restrained vision of their ideal theory in recognition of the equality of others, Jackson seems to endorse, implicitly at least, a conception of politics for American Muslims that can be described as competitive pluralism” (F, 222). He overlooks my explicit statement that “Muslims may lose some battles...[b]ut this need not result in their abandonment or rejection of the overall political arrangement” (*I.S.*, 364). Meanwhile, he points to my communitarian perspective on American politics and my rejection of Rawls’s attempt to replace the affective bonds of community with public reason, which I see as potentially catalyzing social conflict beneath the surface by forcing people (and not just Muslims) to suppress their pre-rational, deeply held beliefs and treat their inability to *defend* these rationally as if this amounted to their *agreeing* rationally with society’s rejection thereof. As for the impact on Muslims in particular, Fadel downplays liberalism’s demand that citizens be prepared to sacrifice core beliefs at the altar of “public reason” as well as what I identify as liberalism’s latent ambition to re-order the Muslim soul (F, 222-223). Yet Rawls was particularly concerned about religious doctrine, among all other threats, as *the* nemesis of social stability (*I.S.*, 329-30). And March leaves no question about the primacy of the (Western) secular over the religious when he insists that whenever the two collide in public, “public reason trumps religious reason” (*I.S.*, 318, 355).

Again, in none of Fadel’s analysis here does the *shar’i* / non-*shar’i* distinction play a role. And this produces two effects. First, it narrows the area in which ‘public reason’ unencumbered by “comprehensive doctrine” could,

11 I am merely responding to Fadel here. Otherwise, I am not sure what *my* level of commitment to the Constitution contributes to or detracts from the degree of commitment that *others* have to it. Even if they completely trust my commitment, that does not automatically translate into deeper commitment on their part. What is presently unfolding in the US confirms this.

ceteris paribus, produce agreement across communal lines, as it implies that Muslims, acting as believing, practicing adherents of their Faith, will always and only argue on the basis of ‘closed’ *shar’i* reason and never on the basis of ‘open’, non-*shar’i*, ‘secular’ (yet still religious) reason. Second, precisely in this light, it elevates Rawlsian liberalism to the position of being the only solution to societal pluralism.

I could go on in this fashion. But that would only add to the number of instances where Fadel superimposes Rawlsian and other presuppositions onto *The Islamic Secular* instead of reading the latter on its own terms. I could also note how Fadel summarily ignores the reality of race and the entrenched racial hierarchy in the US and how this may call into question public reason’s pretensions to neutrality (*I.S.*, 349-50, 354). Or I could point out how his elevation of individualism assumes, without argument, that communitarian impulses are fatally flawed and can thus be dismissed “with prejudice.” Or I could reiterate the fact that, *pace* Fadel, the aim of entering the public arena is not always for the purpose of “cooperation” or “common projects” but sometimes to disrupt these, on either moral or practical grounds (*I.S.*, 339). These and related issues would take us beyond what space will allow for here.

In his closing paragraph Fadel writes that he wished that I had spent less time justifying the idea of the Islamic Secular and more time showing its usefulness in resolving issues facing contemporary Muslims. It seems, however, that I did not spend quite *enough* time justifying and explaining the Islamic Secular to break through Professor Fadel’s pre-existing interpretive prism. This is not to deny him the right to disagree with or even refute the Islamic Secular. But his review does not present an accurate enough picture of *The Islamic Secular* for him to be able to refute it fairly. As for the Islamic Secular’s utility for addressing modern problems, that depends on what problems we have in mind and how far we expect theory to go in solving them.

In the end, none of this can gainsay the fact that Fadel’s critique was bold, learned, insightful and honest. It left me with much to contemplate. I thank him for taking the time to engage with my work and for allowing me to benefit from his broad, cumulative reservoir of knowledge and insight.

The Moroccan *Mellāh*: Governing Jewish Spaces and the Islamic Secular

RACHEL M. SCOTT*

Introduction

In the Moroccan city of Tetouan, the Jewish quarter, or *mellāh*, is an area clearly demarcated by walls and separated from the old *medina*. From 1807 until the early twentieth century, Jewish communities were required to live there. In front of the *mellāh* lies the palace, and to the right of the palace lies the old *medina*. The separating wall indicates both intimate proximity and separation. Both of these concepts are at the heart of the phenomenon of the *mellāh* and of the relationship between Jews and Muslims in Morocco. *Mellāhs* also existed elsewhere in Morocco, including in Marrakesh, Meknes, Rabat, and in Fez, where the first *mellāh* was established in 1438. Yet in Tangier, while there was a Jewish area, there was no walled and clearly demarcated enclave.

Narratives about the *mellāh*'s purpose and its relationship to Islamic law, as well as what the *mellāh* says about the history of Muslim-Jewish relations in Morocco, are complex and layered. Stillman speaks of the *mellāh* as a "highly ritualized degradation."¹ According to Miller, "in Moroccan parlance as well as in Western minds, the *mellāh* became a metaphor for a state of isolation of Jews and their removal from the mainstream of social life."² Yet the *mellāh* has also been portrayed as a symbol of the protection Jews received from the Sultan and of their special status in Moroccan history, on the basis that "Jews felt safer in these quarters."³

* Prof. Dr., Virginia Tech University, College of Liberal Arts and Human Sciences, Department of Political Science / Prof. Dr., Virginia Tech Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimi Bölümü. Blacksburg, VA, USA. ORCID: 0000-0003-4748-4885. e-posta: rmscott@vt.edu

1 Stillman, *The Jews of Arab Lands*, 85. I would like to thank Muhammad Shah Shajahan for his assistance in research on the *mellāh*.

2 Miller, "Apportioning Sacred Space in a Moroccan City", 57–83, at 58.

3 Bensadon, *Where the Wind Blew*, 223.

Jews being separated from—and yet protected by—Muslims raises the question of the extent to which such a status derives from, or is tangential to, the *sharī'a*. In response to Sherman Jackson's groundbreaking framing in *The Islamic Secular*, this article raises the question of whether the *mellāḥ* is part of what Jackson identifies as the *sharī'a* realm or whether it is part of the non-*sharī'a* realm. Jackson argues that the *sharī'a* was limited and bounded, thus opening a sphere beyond its jurisdiction: the non-*sharī'a* realm, or the "Islamic secular," which is subject to considerable flexibility. This separation, he suggests, could be foundational for a new form of Islamic governance, which could also incorporate some of the features of pre-modern empires; in contrast to the modern state, these empires assumed that "different people within the polity will be governed differently."⁴

This article will examine the implications of Jackson's arguments, both regarding the distinction between the *sharī'a* and the non-*sharī'a* realms and regarding the suggestion that future Islamic governance should move away from the legal monism of the modern nation-state, with particular reference to the *mellāḥ* and its connection with the *sharī'a*. While academic literature on *dhimmis* in Islam, and on the institution of *dhimma*, has tended to focus on the rights and duties of the *dhimma* through the lens of toleration and discrimination, this article also addresses, as others have, the spatialization of relations between Muslims and non-Muslims.⁵

This article argues that the *mellāḥ* can, on the whole, be viewed as an illustration of Jackson's concept of the Islamic secular, the non-*sharī'a* realm. It is an example of governmental decisions that were not dictated by the *sharī'a* but rather were subject to the pragmatic considerations the ruler chose to implement. However, despite Jackson's compelling distinction in *The Islamic Secular*, this article will also argue that the *mellāḥ* points to the difficulties involved in disentangling the *sharī'a* from the non-*sharī'a* realm and in identifying where the one ends and the other begins. Although the *mellāḥ*s were not an inevitable consequence of *sharī'a* provisions, they also emanated from the texts and the core ideas of the *sharī'a*.

Uncovering the definitive reason for the *mellāḥ*s' establishment is, ultimately, an impossible task. No official documents remain offering a clear explanation, and over time layers of interpretation have built up around this multifaceted phenomenon. Rather than seek to explain the ultimate reason for their establishment, this article will use the *mellāḥ* to consider the implications of Jackson's arguments about the distinction between the *sharī'a* realm and the non-*sharī'a* realm, and about a possible future form of Islamic governance as it pertains to non-Muslims.

4 Jackson, *The Islamic Secular*, 280.

5 Huntingford Craig, "[In]Secure Space".

Sherman Jackson and the Islamic Secular

In *The Islamic Secular*, Sherman Jackson puts forward a new model for thinking about Islamic thought, which he refers to as the “Islamic secular.” Central to Jackson’s identification of the Islamic secular is the distinction between the *shar‘i* and the non-*shar‘i* realms. The *shari‘a* realm is subject to concrete divine dictates, since it stems from the *shari‘a* and its sources: the Qur‘an, the Sunna, and their extensions through *uṣūl al-fiqh*. The non-*shar‘i* realm, however, is not subject to God’s concrete communications and is “not a dictate or a derivative of *shari‘ah* or its sources.”⁶ It is rather an open space that lies outside the jurisdiction of the *shari‘a* and is differentiated from it. The realm outside of the *shari‘a*, which Jackson calls the Islamic secular, is a realm that is subject to flexibility and discretionary authority. He argues that it is “a residual realm, a contingent construct whose parameters emerge out” of the relationship between Islamic values and the limits of what the *shari‘a* can explicitly tell us.⁷ It includes the area of *siyāsa*, which involved the “state’s rightful role in upholding the normative order, separate from the efforts of judges and jurists.”⁸ However, while the Islamic secular is a realm of governmental discretionary authority, it is not non-religious. In fact, Jackson contends, it remains religious, Islamic, “in the sense of falling within the attention of Islam as religion.”⁹ Unlike Western secularism, the Islamic secular is subject to the universal and totalizing “divine gaze of the God of Islam.”¹⁰

Jackson argues that the *shar‘i* and the non-*shar‘i* realms together mean that “Islam consists in not one but *two* distinct yet inextricably bound modes of religiosity.”¹¹ Both of these modes of religiosity are subject to the divine gaze, but only the *shar‘i* realm is subject to its dictates. Therefore, he argues, “between the circumference of *shari‘ah* and that of Islam as a whole, there exists a ‘space’ within which Muslims do not and cannot rely solely on concrete divine dictates.”¹² He argues that this distinction between the *shar‘i* and non-*shar‘i* modes is intrinsic to Islamic jurisprudence. Many Islamic jurists understood the *shari‘a* as “a bounded entity” and they understood that there were cases in which “*no ḥukm shar‘i* can be relied upon to resolve the dispute in question.”¹³

6 Jackson, *The Islamic Secular*, 23, 3.

7 Jackson, *The Islamic Secular*, 135, 80.

8 Jackson, *The Islamic Secular*, 139.

9 Jackson, *The Islamic Secular*, 3.

10 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

11 Jackson, *The Islamic Secular*, 3.

12 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

13 Jackson, *The Islamic Secular*, 5, 78.

For Jackson, the secular realm encompasses historical institutions such as the *dhimma*. Jackson argues that the discriminatory features of the *dhimma* were not simply determined by *sharī'a* sources or doctrines, but rather were “incorporated into Islam via a combination of *sharī'* and non-*sharī'* energies.”¹⁴ Thus, he argues, a future form of Islamic governance “need not necessarily be secularized in the modern Western sense of separating *sharī'ah* from the state in order to adjust or jettison” such discriminatory features.¹⁵

Jackson's discussion of non-Muslims and their governance in Islamic polities primarily concerns judicial autonomy. He points out that many Islamic jurists felt that non-Muslims could follow their own laws and did not need to be subject to the adjudication of the *sharī'a*. For example, Imām Shāfi'i's position was that a Muslim “is not required to apply *sharī'ah* to non-Muslims but has a choice either to do so or not,” since he knew “of no reliable reports of the Prophet or any of the Rightly Guided Caliphs” determining that adjudicating among non-Muslims was “an unsolicited religious duty.”¹⁶ Imām Mālik also argued for leaving “non-Muslims to their own devices.”¹⁷

This is a compelling position that turns on its head the assumption that one has to either choose between a Western secular model or a model based on the *sharī'a* as a totalizing construct. Jackson is proposing a highly original way of thinking about Islamic governance.¹⁸ However, his proposal also raises the following question. Was leaving non-Muslims to their own devices a discretionary act, something that was the result of pragmatic governmental decisions, or was it a positive religious injunction based on the *sharī'a*? Jackson seems to argue for the former. He contends the “apparent absence of Prophetic hadith on the topic” of non-Muslims policing their own communities suggests that “much of this policy was the result of non-*sharī'*, Islamic Secular deliberations.”¹⁹ However, there are grounds for arguing that the principle of communal autonomy itself—if not necessarily its specific institutional manifestation in the *dhimma*—is part of the *sharī'a*.

Jackson suggests that future Islamic governance might be better based on rejecting the idea that the Muslim state should be legally monistic, imposing *sharī'a* on all its citizens. He argues that the model of empire

14 Jackson, *The Islamic Secular*, 281.

15 Jackson, *The Islamic Secular*, 281.

16 Jackson, *The Islamic Secular*, 282.

17 Jackson, *The Islamic Secular*, 284.

18 Jackson, *The Islamic Secular*, 5.

19 Jackson, *The Islamic Secular*, 284.

based on legal pluralism allows for communal autonomy. Such a model, he contends, could better align with the interests of religious minorities, since it would foreground their religious worldview as opposed to marginalizing it through unitary state law. Empires, he argues, “maintain distinctions and hierarchy among the populations they incorporate.”²⁰ In contrast to the modern state, the empire-state’s basic point of departure is that “different people within the polity will be governed differently.”²¹

Reviving the judicial pluralism of the imperial model is an interesting proposition that deserves considerable attention. However, it does raise the question of whether the concept of judicial autonomy can be disentangled from the other dimensions of the *shari’a* insofar as they relate to non-Muslims. Jackson’s statement that “much of what defined the lives of pre-modern non-Muslims was the result of non-*shar’i* rather than strictly *shar’i* deliberations” raises the question of how and whether the line between the *shar’i* and the non-*shar’i* realms can be drawn.²² Perhaps in anticipation of the problem of drawing such a line, he writes, “It is important to bear in mind that this differentiated realm [i.e. the secular realm] is not an independent, self-subsisting domain that can be concretely identified or pointed to as such. It is, rather, a residual realm.”²³ Yet, if we are to think through the implications of this model of Islamic governance, which allows for non-Muslims to be left to their own devices, surely a concrete identification of where the residual realm begins and the *shar’i* realm ends needs to be made?

The Mellāḥ

In *The Islamic Secular*, Jackson does not focus on “the substance of *shari’ah* rules” but rather “whether and how to apply them to non-Muslims.”²⁴ Yet, it is in the substance of such rules that what belongs to the area of God’s communications and what does not can be identified. Here, I think through the above questions with reference to the *shari’a* rules on non-Muslims, with a focus on how those rules were implemented in the historical institution of the *mellāḥ*. In many senses, it is not that easy to extract such rules from how they took shape in social, legal, and historical contexts even though the *shari’a/fiqh* dichotomy implies that it is. I do not use the example of the *mellāḥ* to point to the inherent discrimination of Islamic law. Rather, the *mellāḥ* is an example of a possible extension of

20 Jackson, *The Islamic Secular*, 279–80.

21 Jackson, *The Islamic Secular*, 280.

22 Jackson, *The Islamic Secular*, 281–82.

23 Jackson, *The Islamic Secular*, 80.

24 Jackson, *The Islamic Secular*, 280.

dhimmi status onto a specific spatial arrangement. Despite its status as a controversial outlier, in looking at the institution of the *mellāḥ*—which in many respects lies within Jackson’s realm of the Islamic secular—one can address the question of where the *shar’i* realm ends and the non-*shar’i* realm begins.

The *mellāḥ*, a specifically Moroccan phenomenon, was a walled quarter established by official decree in Fez, Meknes, Marrakesh, Tetouan, and elsewhere. In most other parts of the Islamic world, Jewish quarters grew more informally and organically. The *mellāḥ* had gates, which in some places were locked at night, and likewise had strict boundaries. While the *mellāḥs* were separate, they were not cut-off spaces. Rather, the boundaries were porous and there were many “personal dyadic ties between Muslim patrons and Jewish clients.”²⁵

The quarters’ name was likely derived from the Arabic word for salt, referring to the salt marsh in Fez where the first *mellāḥ* was established in 1438 by Sultan ‘Abd al-Ḥaqq II, the last Sultan of the Marinid dynasty (mid-thirteenth to fifteenth centuries). In Marrakesh, a *mellāḥ* was established in the mid-sixteenth century, possibly in 1557–8, by the Sa’di Sultan Muḥammad al-Shaykh.²⁶ According to the Spanish chronicler Luis del Mármol Carvajal (1524–1600), who was there before the creation of the *mellāḥ*, the decision was “made by the sultans without the community having a choice.”²⁷ In Meknes, Sultan Mawlay Ismā’il established a *mellāḥ* in 1679 and declared Meknes the capital of the ‘Alawite empire (1666–1912). In 1807, the ‘Alawite Sultan Mawlay Sulaymān suddenly replaced Tetouan’s earlier Mellāḥ al-Bāli, which had been less segregated, with a fully walled quarter.²⁸ However, there was no formal walled *mellāḥ* in Tangier, Safi, or many coastal towns.

The *Shari’a*

Unsurprisingly, some scholars have argued that the *mellāḥ* is a logical development of *shari’a* provisions. Such an argument is evident in the concept of the Islamic city, which holds that dividing the city into the *medina* for the Muslim masses and the *mellāḥ* for the Jews was an Islamic restructuring of space.²⁹ Conversely, some scholars question the relationship between the *mellāḥ* and the *shari’a*, arguing that there was no

25 Deshen, *The Mellah Society*, 27, 122–23.

26 Emily Gottreich, “On the Origins of the Mellah of Marrakesh,” 287–305, at 293.

27 Ojeda-Mata, “Jews under Islam” 104–30, at 116.

28 Calvo-Serrano - García-Carrillo - Santiago-Zaragoza, “Mellah Al-Jadid”, 1496–503, at 1499.

29 Gottreich, “Rethinking the ‘Islamic City’”, 118–46, at 119.

unified opinion among Muslim scholars on whether the *dhimma* should imply a spatial segregation between believers and non-believers.³⁰

Certainly, the reason Moroccan sultans decided to establish *mellāhs* was not so much to enforce any kind of *sharī'a*-mandated segregation, but rather to govern the population and address specific governmental challenges. The fact that the *mellāhs* were established at different times and inconsistently seems to confirm this distinction. Yet, while the decision to create walled areas was not an inevitable outcome of the *sharī'a* texts—the Qur'ān, *ḥadīth*, and their extensions in *fiqh*—neither was it disconnected from them. While the *mellāh* can be seen as part of the Islamic secular, fully identifying the area the Islamic secular inhabits requires identifying what the *sharī'a* stipulations are for non-Muslims. Below, I think through the *dhimma* and, more specifically, the *mellāh*'s relationship with the *sharī'a*.

Submission and Hierarchy

Despite considerable temporal and geographical variation, the Islamic jurisprudential framework that emerged to govern relations with non-Muslims was the concept of the *dhimma*, an indefinitely renewed contract of protection. In this contract, the Muslim community accorded hospitality, protection, and freedom of religion to non-Muslims on condition that these latter paid a *jizya* (poll-tax) and acknowledged the domination of Islam. The Qur'ānic precedent for this contract was not extensive, with two references to the concept of *dhimma* (9:8 and 9:10) and one to the payment of the *jizya* (9:29). The *dhimma* was also based on Muḥammad's dealings with non-Muslims, principally the Constitution of Medina. The actual implications of the *dhimma*—the specific rights and duties it entailed—are not clearly laid out in Islamic sources. However, payment of a tribute in return for protection and freedom of religion formed the basis for relationships between Muslims and non-Muslims in the Islamic imperial context. Such a relationship was driven by a theological position that accepted Jews and Christians due to their shared heritage with Islam, while denying them full and equal membership of the body politic via the claim that Islam had come to correct these two religious traditions. Thus, the social and political system that emerged was to some extent shaped by how the new faith positioned itself theologically.

The tribute payment was based on a Qur'ānic verse (9:29), which, according to al-Māwardī, meant that the *jizya* was “imposed by an explicit Qur'ānic command.”³¹ While the *jizya* did represent a form of submission, it did not require that that form of submission be humiliating or be taken

30 Gottreich, “Rethinking the ‘Islamic City,’” 120.

31 al-Māwardī, *The Ordinances of Government*, 158.

to the discriminatory level it sometimes was. The hard-edged dimensions of submission were developed later, under the Pact of 'Umar, which by the ninth century had become an integral part of the Muslim legal tradition. Modified over time and frequently violated, it was a source of many of the later discriminatory policies for non-Muslims.³² Elements of the Pact of 'Umar, such as dress restrictions, were applied to Jews in Morocco, although not consistently. Eugène Aubin (1863–1931) described the restrictions he saw as possibly dating from—or, at least, being revived during—the sixteenth century “Mohammedan revival” of the Sharīfian dynasties.³³ According to Miller, the *jizya* as a form of submission was implemented in Morocco by the “necessity for the *dhimmi* to present himself in person to pay the tax,” and, as such, the collection of tribute was a visual representation of this power differential.³⁴

Jackson argues that such discriminatory manifestations were part of what he identifies as the Islamic secular realm. It is indeed true in that there is nothing in the *sharī'a* texts that requires the concept of submission to be taken in such a direction. Rather, policies like the *jizya* were extrapolations from *shar'ī* texts, possible choices in the context of building and consolidating an Islamic empire driven by a supersessionist theology. Such extrapolations were not inevitable, and were indeed only one of a variety of directions in which the *sharī'a* could have been taken.

However, Jackson's argument that the *sharī'a* was bounded, opening a space for flexible deliberation, does raise the question of the extent to which that open space is flexible, or whether it is constrained, in this case by the power differential inherent in the *sharī'a* position on non-Muslims.

Protection

In Morocco, “protection” is frequently mentioned as one of the main reasons why Jews were restricted to a certain space. The notion of protection forms an essential part of the *sharī'a*'s commitment to non-Muslims. The *jizya* payment, which was, according to al-Māwardī, “in return for protection,” gave *dhimmīs* the right to the cessation of hostilities against them and to positive protection.³⁵ As the *amīr al-mu'minīn*, it was expected that the Sultan would provide protection to those living in his lands. It was reported that one of the last things uttered by the Prophet was “keep my covenant [in regard to] the protected non-Muslims.”³⁶

32 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 4:406–7.

33 Harris, *With Mulai Hafid at Fez*, 192; Aubin, *Morocco of Today*, 285.

34 Miller, “*Dhimma* Reconsidered”, 103–26, at 107–8, 116.

35 al-Māwardī, *The Ordinances of Government*, 158–59.

36 al-Māwardī, *The Ordinances of Government*, 159.

The maps of Fez, Marrakesh, and Tetouan indicate that the *mellāḥ* was located just outside the *medina*, right next to the royal palace, under its watchful gaze. The reason for the establishment of the *mellāḥ* in Fez was ostensibly to protect Jews from violence.³⁷ Muḥammad al-Wazzān al-Faṣī (c. 1494–c.1544), also known as Leo the African, relates that “upon the death of a certain king they [the Jews of Fez] were all robbed by the Moores, whereupon king Abusahid caused them to remove into new Fez.”³⁸ In Marrakesh (1557–8), the reputation of the first Sa‘di sultan was strengthened by the protection the *mellāḥ* gave to its inhabitants.³⁹ Sultan Mawlay Ismā‘il Ibn Sharif (1682–1727) unified Morocco with Meknes as its capital, where he rebuilt many ruined synagogues and established the *mellāḥ*, “which attracted Jewish immigrants from throughout the country.”⁴⁰ While the motivation of protection is not as clear in the case of Tetouan, in each of these towns, the location next to the palace underscored the sultan’s personal protection. One Jewish writer states, “Deliberately situated near the Sultan’s palace or the governor’s residence, Jews received protection from rioters by paying these rulers a tax.”⁴¹

The majority of juristic analyses emphasize that the Islamic ruler was to give non-Muslims protection from outside invaders and from internal attacks. If they were unable to do so, they were required to return the *jiyza*. Imām Mālik related that “war will be waged for them on any enemy of theirs.”⁴² In Morocco, internal attacks came primarily from the rural areas that often eluded the state’s effort to centralize power. From the late thirteenth century onward, Jews were the only religious minority in Morocco, and violence against them became a means for Amazigh tribes to attack the sultan’s authority. Eugène Aubin notes that violence was often perpetrated by tribesmen or rebellious soldiers during periods of instability, relating that “security is complete so long as the Sultan’s authority rests intact but is at the mercy of every oscillation of the central power, so that the Mellāḥs are always the first to suffer in Moroccan agitations.”⁴³

Surveillance and Control

Protection, however, also enabled control. The assertion of control through the *mellāḥ* was perhaps an expedient response to the perception

37 Aubin, *Morocco of Today*, 210–11, 215–16; Meakin, *The Moors*, 451.

38 Leo Africanus, “Leo Africanus on the Jews of Morocco”, 145–46, at 145.

39 Gottreich, “On the Origins of the Mellah of Marrakesh”, 300.

40 Gottreich, *Jewish Morocco*, 94.

41 Bensadon, *Where the Wind Blew*, 223.

42 Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta’*, 17:24, 270.

43 Aubin, *Morocco of Today*, 285.

that the Jewish community had become too successful and powerful. Islamic jurisprudence held that non-Muslims should not be in positions of authority over Muslims, based on Qur'anic verses 4:141 and 4:144. The Sunni scholar Muḥammad Ibn 'Abd al-Karim al-Maghili (1440–1505), during a time of significant Jewish immigration, argued that Jews had overstepped their *dhimmi* status by associating with authorities; by thus violating the *dhimma* pact, they had forfeited their right to protection.⁴⁴ Al-Maghili's views gained traction under the demographic pressures of immigration in the sixteenth century.⁴⁵ However, they were also opposed by many scholars of his time, including Ibn Zakrī, who pointed out to the Sultan of Fez “that the Muslims had obligations toward the *dhimmis* just as the latter had obligations towards the Muslims.”⁴⁶

Jews emerged as prominent intermediaries with Europeans, facilitating international trade and commerce. In 1901, Burton Holmes wrote that “the commerce of the land is largely in the hands of Moorish Jews, who are forbidden by law to leave the country, lest a general exodus occur, and the trade of the entire empire, deprived of their fostering care, languish and ultimately die.”⁴⁷ Such economic power contributed to the impetus to confine and control Jews in the *mellāḥ*. It appears to have been among the motivations for establishing the *mellāḥ* at Fez: in the twelfth century “the Jews of Fez became so powerful that they held the whole centre of the city, and one of them was actually nominated Governor. A rising broke out against this too fortunate community.”⁴⁸ There are indications that a *mellāḥ* was conceived at this time, although it was not established until the end of the Marinid period (1244–1465), during which time Jewish prestige and influence grew significantly, prompting anti-Jewish violence.⁴⁹

The establishment of the *mellāḥ* was also likely motivated by the need to control and limit the economic power of Jews in Morocco. When the *mellāḥ* was established in Fez in 1438, Jews were forbidden from possessing freehold property in the city outside its walls.⁵⁰ In Meknes in 1679, the *mellāḥ* was positioned next to the *kasbah*, which facilitated *jizya* collection at a “moment of fiscal need.”⁵¹ In Tetouan, the establishment of the *mellāḥ* under Sultan Mawlay Sulaymān took place in the context

44 Hunwick, “Al-Mahili and the Jews of Tawāt”, 155–83; 175.

45 Hunwick, “Al- Mahili and the Jews of Tawāt”, 166.

46 Hunwick, “Al- Mahili and the Jews of Tawāt”, 172, 179.

47 Holmes, *The Burton Holmes Lectures*, 205.

48 Aubin, *Morocco of Today*, 215.

49 Harris, *With Mulai Hafid at Fez*, 192–93; Gottreich, *Jewish Morocco*, 69–71.

50 Aubin, *Morocco of Today*, 215–16.

51 Gottreich, *Jewish Morocco*, 94.

of deteriorating relations between Jews and Muslims.⁵² Sulaymān's motivations were likely connected to his broader urban management policies, part of his attempt to centralize sovereignty by centralizing the *makhzen* (state apparatus). Sulaymān also promoted the self-sufficiency of the economy in the light of growing European influence and followed the 'Alawite policy of promoting their own religious legitimacy as the Sharīfian descendants of the Prophet.⁵³

Communal Autonomy

One of the key concepts associated with the *dhimma* was communal autonomy, also the central concept Jackson envisages as the foundation for a future Islamic political order. While Jackson seems to argue that the concept lies in the realm of the Islamic secular, an argument could be made for it being intrinsic to the *shari'a*.⁵⁴ The Qur'an emphasizes that "There is no compulsion in religion" (2:256) and "To you be your religion (*din*), and to me be mine" (109:6). The concept of communal autonomy is also based on Muhammad's dealings with non-Muslims, the most important of which is the so-called "Constitution of Medina," which allows "the Jews [to] have their religion and the Muslims [to] have theirs."⁵⁵ Imām Mālik stated: "They remain in the *din* they were in, and they continue to do what they used to do."⁵⁶

The *dhimma* itself did not explicitly presuppose but certainly implied communal autonomy, since the contract of protection required the Muslim ruler to allow People of the Book and, in the case of the Māliki and Ḥanafī schools of law, all non-Muslims, to practice their religion. Thus, a level of communal autonomy became attached to the *dhimma* status, informed by Islam's theological stance toward People of the Book. The idea that Jews and Christians should be able to "continue to do what they used to do" was linked to the partial theological acceptance of these groups.

Jews in Morocco had extensive communal autonomy. The judicial system was the "pride of Jewish self-government."⁵⁷ Both rabbis and lay people were community leaders. In 1909, Lawrence Harris reported that "the real heads of the communities are the Rabbis, who have an immense power over the people."⁵⁸ There were also Councils of the Community, which performed

52 Serrano, - Carillo - Santiago-Zaragoza, "Mellah Al-Jadid," 1499.

53 El-Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*.

54 Jackson, *The Islamic Secular*, 294.

55 Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad*, 231–33.

56 Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, 17:24, 271.

57 Deshen, *The Mellah Society*, 47.

58 Harris, *With Mulai Hafid at Fez*, 193–94.

a number of roles including incarcerating individuals in the *mellāh*'s prison.⁵⁹ The *shaykh al-yahūd* represented the "authority of the Makhzen in the Mellāh, and can requisition, in case of need, the *mokhaznis* necessary for the upkeep of order."⁶⁰ Deshen argues that the Jewish community guarded such autonomy carefully and tried to limit the influence of the Muslim authorities. For instance, Jewish authorities tried to assert the Jewish courts' right to exclusive jurisdiction and regarded resorting to the Muslim courts as a sin, although many Jews did just that.⁶¹

The question is, to what extent did the *mellāh*'s spatial dimension facilitate the exercise of this autonomy? Certainly, spatial boundaries would better enable community policing and perhaps enable community leaders to reinforce their jurisdiction. However, the dominant assumption is that Jews wanted to leave the *mellāh*, which was often portrayed as cramped, stifling, and unsanitary.⁶² The Alliance Israélite Universelle, founded in 1860, undertook to culturally regenerate Moroccan Jews.⁶³ The organization established schools, including for girls; promoted secular education; and encouraged the adoption of European habits.⁶⁴ Jews often migrated from the *mellāh* when they succeeded economically.⁶⁵ Deshen argues that imperialist incursions "caused a parallel attrition in the authority of the Jewish community over individual community members," perhaps in part due to flight from the *mellāh*.⁶⁶ The emphasis upon integration—informed by modern nationalism—coupled with the Vichy government policies of the 1940s compelling Jews to return to the *mellāh*, turned them into places associated with "stagnation and death."⁶⁷ In the 1950s, as a child, Michel Bensadon was forbidden from going to the Jewish quarter of Tangier, where poor Sephardi Jews lived.⁶⁸

However, such nationalistic and perhaps class-based interpretations do not tell us whether the *mellāhs* in the pre-colonial period were seen as supportive of Jewish cultural and religious traditions and of Jewish autonomy. Given the importance that Jews attached to having access to synagogues and *mikvehs*, kosher facilities, and communal institutions,

59 Aubin, *Morocco of Today*, 293–94.

60 Aubin, *Morocco of Today*, 293–94.

61 Deshen, *The Mellah Society*, 27–28.

62 Bendahan, *Mazaltob: A Novel*.

63 Gottreich, *Jewish Morocco*, 115.

64 Gottreich, *Jewish Morocco*, 118.

65 Aubin, *Morocco of Today*, 4.

66 Deshen, *The Mellah Society*, 7.

67 Miller, "The Mellah of Fez," 114.

68 Bensadon, *Where the Wind Blew*, 223.

including *yeshivot*, it is to be expected that Jews saw practical advantages in living closely together and separately from Muslims, even if living there had not been their choice. Living separately also helped Jews avoid some of the more humiliating forms of restriction. Gottreich writes that in Marrakesh, upper-class foreigners preferred to reside in that town's *mellāḥ*, established in the mid-sixteenth century, indicating "that the *mellāḥ* was—at least, in its early days—a desirable abode."⁶⁹

Separation

The idea of limiting interactions sits uncomfortably with modern notions of integration and multiculturalism. However, inevitably, the question of how and under what circumstances interaction was appropriate did feature in discussions of *dhimmi* communities. Unlike in Shia *fiqh*, a Sunni consensus emerged that non-believers were substantially pure. This is despite the early eighth-century promotion of the doctrine that non-Muslims were substantively impure.⁷⁰ In addition, Safran argues that Andalusian Mālikī jurists of the ninth century "treated the Christian as a serious threat to ritual purity."⁷¹ Such treatment suggests, she argues, a concern "about the integrity of Islam and the Muslim community in a multi-confessional polity," although she also identifies "a trend of emphasis [within later Mālikī jurisprudence] away from a strict definition of the Christian as *najas*."⁷²

There are other indications that there were concerns with what kinds of interactions were appropriate. Bathhouses were one area of concern.⁷³ The Mālikī jurist Ibn al-Ḥajj al-'Abdarī (1258–1336), who was born in Fez, deplored Muslim women bathing with Jewish and Christian women, not because he saw non-Muslim women as ritually impure but rather because he felt that Muslim women's bodies should not be seen by non-Muslim women.⁷⁴ Additionally, Gottreich reports that many Mālikī jurists addressed the appropriate level of mixing between Muslims and Jews on long caravan trips between Morocco and sub-Saharan Africa.⁷⁵ Echoes of this concern remain in the *fatwā* of the late-nineteenth-century scholar Ja'far Ibn Idris al-Kattānī, who responded to concerns about "the integrity of Islam" and argued that ultimately goods manufactured by

69 Gottreich, "On the Origins of the Mellah of Marrakesh," 298.

70 Holmes Katz, *Body of Text*, 164.

71 Safran, "Rules of Purity and Confessional Boundaries", 197–212, at 199.

72 Safran, "Rules of Purity," 203, 207.

73 Gottreich, *Jewish Morocco*, 34.

74 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 120–21.

75 Gottreich. *Jewish Morocco*, 34.

non-Muslims were permissible.⁷⁶ In addition, when Sir Moses Montefiore (1784–1885) left the old *medina*, having eschewed staying in the *mellāḥ* where foreigners usually stayed, the house where he had stayed was sealed up, since it was regarded as unclean.⁷⁷ Questions of ritual purity were likely not the main factor in the creation of *mellāḥ*s, however, since they were established later and not consistently. Yet physical separation was seen as beneficial and perhaps also as a way of managing an increasingly large religious minority coming from southern Spain, notwithstanding the fact that the 1438 *mellāḥ* in Fez pre-dates the exodus. Muḥammad al-Wazzān al-Fasī states that the reason for the establishment of the *mellāḥ* in Fez was to “separate ‘em from the Mores.”⁷⁸ In addition, according to Marmol, the establishment of the *mellāḥ* at Marrakesh was “so that the Jews were not among the Moors.”⁷⁹

The concern with policing boundaries and limiting interactions likely did not operate in one direction. Jews might have valued how the *mellāḥ* helped them guard their communal autonomy, although more research needs to be done here. Mansour suggests that the *mellāḥ* of Essaouira was established in 1804 when Jews asked Mawlāy Sulaymān “to take protective measures on their behalf.”⁸⁰ He also reports that “religious groups made him [Sulaymān] issue an order to build millah-s for Rabat, Salé, and Tetouan.”⁸¹ Such requests were related to the request for protection, but a further suggestion that Jews might have wanted separation itself lies in evidence from Tangier, where there was no formal walled *mellāḥ*. There, Jews voluntarily appear to have created informal segregation. Miller writes that “the desire to mark out a separate space was tied in a deep and compelling way to the question of self-identity, so that even when not coerced to do so, Jews created a *mellāḥ* of their own.”⁸²

The *Mellāḥ* —The Islamic Secular?

On one level, the *mellāḥ* is an illustration of Sherman Jackson’s argument about the Islamic secular, since their establishment involved non-*shar‘i* decisions made by Moroccan sultans as they grappled with how to manage one sizeable religious minority. They were driven by pragmatic considerations related, in part, to urban planning, governance, state

76 Terem, “Consuming Anxieties”, 115–41, at 115–16.

77 Gottreich, “Rethinking the ‘Islamic City,’” 119.

78 Leo Africanus, “Leo Africanus on the Jews of Morocco,” 145–46.

79 Ojeda-Mata, “Jews under Islam,” 116.

80 Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, 15.

81 Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, 15.

82 Miller, “Apportioning Sacred Space”, 76.

consolidation, and economic management. As such, the *mellāhs* operated in the area of what Jackson describes as the “open space” of the Islamic secular. The features of what emerged in this open space were not the exclusive product of fixed, transcendent *shari’a* sources or doctrines. The *shari’a* does not specifically require or even recommend such spatial divisions between Muslims and non-Muslims.

Yet the *mellāh*’s connection to the provision of protection in return for the payment of tribute raises the question of the extent to which what happens in that open space is determined by the *shari’a* and whether that open space is as flexible and as discretionary as Jackson implies. Jackson seems to wish to extract the concept of communal autonomy from its social, theological, and legal frameworks and argue that all the discriminatory provisions associated with this particular implementation of communal autonomy were part of an Islamic secular that can be modified. Yet the question remains: can the concept of communal autonomy be separated from the power differential inherent in the *dhimma*, from the idea that freedom of religion was granted in return for a form of submission? Or is the idea of communal autonomy driven by the very power differential inherent in the *dhimma* itself? Indeed, was communal autonomy granted because it was expedient or because it was a value in and of itself? And if it was a value as such, was it linked to a kind of benevolent tolerance and forbearance based on a graded theological supersessionism?

Communal Autonomy and the Future for Non-Muslims

In this last section, I return specifically to Jackson’s advocacy of communal autonomy within a future Islamic order, which is an argument that no doubt will gain significant traction as the limits of the modern nation-state paradigm become ever clearer. Jackson suggests that a kind of empire-state could provide, among other possible systems, some inspiration for thinking about the future of Islamic governance. Yet at times he is non-committal about what kind of system he is advocating. The following passage is instructive:

Muslims may embrace the modern state [...] or they may reject it for what they perceive to be its desire to domesticate religion; or they may see it as promoting nationalist navel-gazing and opt for a broader political arrangement and consciousness, such as the *ummah* or the caliphate; or they may move to a domestic version of the “empire-state” of old; or they may simply seek to domesticate the modern state by, in Foucault’s words, “cutting off the king’s head.”⁸³

83 Jackson, *The Islamic Secular*, 248.

Jackson, however, posits some kind of alternative involving a decentralization of power and a political order driven by community interests. He calls for a political order that contains Islam's empire-like pluralism as well as its conception of the *shari'a*'s boundedness. Here, Jackson refers to India and Israel as states that "function explicitly, to all intents and purposes, as empire-states, applying different regimes of law to different segments of the population, at least in various areas of the law."⁸⁴ Yet religious minorities in both countries currently suffer under the grip of religious nationalism.

Jackson asks whether accommodation or equality of respect might be a better foundation for the Muslim state's relations with non-Muslims than formal equality. He asks whether "holding an Islamic state to a standard of equality always serves non-Muslim interests."⁸⁵ Here, he turns to the Coptic Orthodox Church in Egypt and states that in recent years it has reflected an "empire- state sensibility" and that the *shari'a* could function there "in a modernized version of an empire-state structure."⁸⁶ Certainly, the Coptic Orthodox Church has tried to increase its control over the personal status law applied to the Christian community. The church has an interest in reducing the ability of Coptic Christians to have family status issues adjudicated by uniformly-applied state law. The church therefore seems to be supporting a move away from equality before the law in the areas of marriage and divorce.⁸⁷ Yet, despite the Coptic Orthodox Church's efforts, a number of individual Copts chafe at the Church's increased power and wish to appeal to equality before the law. According to Deshen, the tension between the collectivism of the community and the particularism of the individual also manifested itself in the way the Jewish community experienced communal autonomy in eighteenth- and nineteenth-century Morocco.⁸⁸

Thus, Jackson's constructive argument for judicial autonomy for non-Muslims in a modernized version of an empire-state structure raises the question of under what premises that judicial autonomy should be exercised. In the Ottoman Empire, the Greek Orthodox Church could exclusively enforce its communal laws, so that all "the cadis and military governors were bound to execute the decisions of the Patriarch referable to the Greek Christians and likewise those of the bishops in their respective dioceses."⁸⁹

⁸⁴ Jackson, *The Islamic Secular*, 294.

⁸⁵ Jackson, *The Islamic Secular*, 296.

⁸⁶ Jackson, *The Islamic Secular*, 290-91.

⁸⁷ Scott, "Islamic Law", 215-36.

⁸⁸ Deshen, *The Mellah Society*, 1.

⁸⁹ Ubicini, *Letters on Turkey*, 36.

However, many *dhimmīs*—including Coptic Christians and Jews—only had the right to concurrent communal autonomy and appealed to the *sharīʿa* courts. Such communities could only impose internal sanctions on *dhimmīs* who did so.⁹⁰ In light of this historical evidence, how does Jackson envisage communal autonomy being implemented in a future Islamic order? Should non-Muslims have a right, implied by al-Shāfiʿī, to appeal to the *sharīʿa* or should their community have the right to enforce their own communal law and prevent members of that community from appealing to other jurisdictions? In addition, in what areas should non-Muslims have communal autonomy? Christian communities in the Middle East are currently pushing to broaden their current communal autonomy's areas, principally divorce and marriage, to include inheritance law. This move constitutes something relatively new.

Here, I return to the spatial dimension of communal autonomy, where the *mellāḥ* offers food for thought. Egyptian Islamist writers of the 1990s and early 2000s put much energy into showing that Muslims and Christians lived closely together. They argued that having authentic friendships and alliances with non-Muslims was both judicially permissible and a historical fact. This argument was then used as a basis on which Muslims and Christians could build a community in modern Egypt informed by Islamic governance.⁹¹ One can understand why these Egyptian Islamists used a history of living together as a defense against accusations that Islamic law is inherently discriminatory. However, the emphasis upon integration does not consider the circumstances under which non-Muslim communities would—and did—want to enforce spatial boundaries. In fact, it is possible that Christians, Jews, and Muslims living in these contexts would have wanted to monitor interreligious boundaries carefully. Interreligious marriage was perhaps the biggest challenge that could result from greater fraternization. Most non-Muslim communities have historically considered interreligious marriage a “taboo.”⁹² In contemporary Egypt, since the 1970s, Coptic Christians have increasingly carved out institutional and communal space. Such a retreat to—and enlargement of—Christian spaces has often been blamed on the Islamist revival of the 1970s and 1990s and been decried as harmful to Egyptian nationalism. However, this narrative does not consider the possibility

90 Hacker, “Jewish Autonomy in the Ottoman Empire”, 153–202, at 183; Guirguis - Doorn-Harder, *Emergence of the Modern Coptic Papacy*, 19; Marglin, *Across Legal Lines*, 38–40.

91 al-Bishri, *Al-Muslimūn wa 'l-Aqbāt*. I thank Matthew Anderson from Dialogue Across Borders for prompting me to think deeper about this feature of Islamist discourse.

92 Avi Shlaim, *Three Worlds: Memoirs of an Arab-Jew* (London: Oneworld, 2023), 75.

that some Coptic Christians see such communal spaces as an opportunity to thrive.

The particular spatial arrangement of the *mellāḥ*, albeit a controversial outlier, provokes a consideration of what communal autonomy might mean, how it would work, and who would ultimately get to decide its limits. Jackson's argument, which advocates for taking communal autonomy seriously in a future Islamic form of governance, is a refreshing and original one. It steps outside the paradigm of the modern nation-state and liberates us from the assumption that Muslims should either embrace a Western secular model or embrace a model based on the idea that the *shari'a* is a totalizing construct. However, a future form of Islamic governance that rejects both would need to return to the substance of *shari'a* regulations on non-Muslims to address the precise nature of the *shari'a*'s boundedness and what is open to discretionary governance. In addition, the question of how jurists would disentangle the concept of communal autonomy from other aspects of the *shari'a*, such as the power differential between Muslims and non-Muslims inherent in the idea of submission and protection, would also need to be addressed.

While more research on the *mellāḥ* and on whether it reinforced Jewish judicial autonomy is clearly needed, such research could provide interesting ways of thinking about the relationship between Muslims and non-Muslims that might move beyond a focus on the nation-state paradigm as a solution to the *shari'a*'s discriminatory measures. The *mellāḥ* is a particular physical manifestation of boundaries between Muslims and non-Muslims. While the setting of such boundaries has been frowned upon in nationalist narratives, the *mellāḥ* might be an unexpected example—notwithstanding its discriminatory dimensions—of the circumstances under which non-Muslim communities could thrive under Jackson's model of judicial autonomy. It could provide food for thought for an empire-state political order based on the decentralization of power and driven by community interests, all informed by conceptions of the *shari'a*'s boundedness.

Bibliography

- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992.
- Aubin, Eugène, *Morocco of Today*, London: J.M. Dent & Co.; New York: E.P. Dutton & Co., 1906.
- Bendahan, Blanche, *Mazaltob: A Novel*, Walham: Brandeis University Press, 2024.
- Bensadon, Michel Emile, *Where the Wind Blew: A Boyhood Lost in Tangier*, Self-published, Createspace, 2013.
- al-Bishrī, Tāriq, *Al-Muslimūn wa 'l-Aqbāt fī Itār al-Jamā'a al-Waṭaniyya*, Cairo: Dār al-Shurūq, 1988.
- Calvo-Serrano, Julio - Fabián García-Carrillo - Juan Manuel Santiago-Zaragoza, "Mellah Al-Jadid: The Jewish Quarter of Tetouan, Morocco; An Identifiable Architecture?" *Procedia Engineering* 161 (2016): 1496–1503. <https://doi.org/10.1016/j.proeng.2016.08.616>.
- Deshen, Shlomo, *The Mellah Society: Jewish Community Life in Sherifian Morocco*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Gottreich, Emily, *Jewish Morocco: A History from Pre-Islamic to Postcolonial Times*, London: I.B. Tauris, 2021.
- Gottreich, Emily, "On the Origins of the Mellah of Marrakesh", *International Journal of Middle East Studies* 35, no. 2 (2003): 287–305. <https://doi.org/10.1017/S0020743803000126>.
- Gottreich, Emily, "Rethinking the 'Islamic City' from the Perspective of Jewish Space", *Jewish Social Studies* 11/ 1 (2004): 118–146. <https://doi.org/10.1353/jss.2005.0005>.
- Guirguis, Magdi - Nelly Van Doorn-Harder, *Emergence of the Modern Coptic Papacy*, Cairo: American University of Cairo Press, 2022.
- Hacker, Joseph R., "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits. Jewish Courts from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries", *The Jews of the Ottoman Empire* içinde. ed. Avigdor Levy. Princeton, NJ: The Darwin Press, t.y. 153–202.
- Harris, Lawrence, *With Mulai Hafid at Fez: Behind the Scenes in Morocco*, London: Smith, Elder & Co., 1909.
- Holmes, Burton, *The Burton Holmes Lectures*, Battle Creek, Michigan: The Little-Preston Company, 1901.
- Holmes Katz, Marion, *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- Huntingford Craig, Michelle. "[In]Secure Space: The Mellah of Fez, Morocco" doktora tezi, UCLA, 2011.
- Hunwick, John O., "Al-Mahili and the Jews of Tūwāt: The Demise of a Community", *Studia Islamica* 61 (1985): 155–183.
- Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, Trans. A. Guillaume. ed. Ibn Hisham. Lahore: Oxford University Press, 1968.
- Ibn Kathir, Ismā'il Ibn 'Umar. *Tafsir Ibn Kathir*, Trans. Shaykh Safiur-Rahman al-Mutabarkpuri, I-X, Riyadh: Darussalam, 2000.
- Jackson, Sherman A., *The Islamic Secular*, Oxford: Oxford University Press, 2024.
- Leo Africanus. "Leo Africanus on the Jews of Morocco", *Exile in the Maghreb: Jews under Islam, Sources and Documents*, 997–1912 içinde. ed. Paul B. Fenton - David G. Littman. Madison: Farleigh Dickinson University Press, 2016. 145–146.
- Mālik ibn Anas, Imām. *Al-Muwatta'a*, Trans. Aisha Abdurrahman Bewley, Norwich: Diwan Press, 2014.
- Mansour, Mohamed El, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, Cambridgeshire: North African Studies Press, 1990.
- Marglin, Jessica M., *Across Legal Lines: Jews and Muslims in Modern Morocco*, New Haven: Yale University Press, 2016.
- al-Māwardī, 'Alī Ibn Muḥammad, *The Ordinances of Government: A Translation of al-Aḥkām al-Sultāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya*, Trans. Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing, 1996.

- Meakin, Budgett, *The Moors: A Comprehensive Description*, London: The Macmillan Company, 1902.
- Miller, Susan Gilson. "Apportioning Sacred Space in a Moroccan City: The Case of Tangier, 1860–1912", *City & Society* 13/1 (2001): 57–83. <https://doi.org/10.1525/city.2001.13.1.57>
- Miller, Susan Gilson "Dhimma Reconsidered: Jews, Taxes, and Royal Authority in Nineteenth-Century Tangier", *In the Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco* içinde. ed. Rahma Bourqia - Susan Gilson Miller, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. 103–126.
- Ojeda-Mata, Maite, "Jews under Islam in early modern Morocco in travel chronicles", *Jewish Culture and History* 21/2 (2020): 104–130. <https://doi.org/10.1080/1462169X.2020.1739888>
- Safran, Janina M., "Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christian", *History of Religions* 42/3 (2003): 197–212, <https://doi.org/10.1086/375036>
- Scott, Rachel M, "Islamic Law, Unitary State Law, and Communal Law: Divorce and Remarriage in Egypt's Coptic Community", *Exchange* 49/3-4 (2020): 215–236. <https://doi.org/10.1163/1572543x-12341567>
- Shlaim, Avi, *Three Worlds: Memoirs of an Arab-Jew*, London: Oneworld, 2023.
- Stillman, Norman A., *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979.
- Terem, Etty, "Consuming Anxieties: Mobility of Commodities across Religious Boundaries in Nineteenth-Century Morocco", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (2017): 115–141. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341421>
- Ubicini, M.A., *Letters on Turkey*, New York: Arno Press, 1973.

The Islamic Secular: A ‘Realm’ of Assessments, Not Topics: A Reply to Professor Rachel Scott

SHERMAN A. JACKSON*

Professor Rachel Scott places her review of *The Islamic Secular* against the backdrop of a fascinating excursus on the Moroccan mellāḥ, the walled (and sometimes unwalled) quarters to which Jewish communities were consigned pursuant to their status as *ahl al-dhimma*, or ‘protected religious minorities’. Her focus spans the period from 1438 CE, when the first mellāḥ was commissioned, up through the early twentieth century, with the nineteenth century taking pride of place. Her treatment of the mellāḥ takes up a sizeable portion of her review and is largely historical in orientation. This places a significant part of her analysis beyond the scope of my response. Scott also puts forward, however, thematic questions and comments about the relationship between Islam-cum-*sharī‘ah* and the status and treatment of religious minorities, and whether, how and to what extent the Islamic Secular as a theory can be called upon to negotiate this relationship. Of particular interest to her is the boundary that allows us to distinguish what is *shar‘ī* from what is non-*shar‘ī*, given that the Islamic Secular is founded on that very distinction and the degree of discretion with which we can negotiate this or that feature of the *dhimma*-arrangement is directly tied to whether we identify it as *shar‘ī* or non-*shar‘ī*. This applies both to how we understand the mellāḥ of the past and how we think about the status of religious minorities in Islam today and moving forward. These questions and comments will be the focus of my response.

* Prof. Dr., University of Southern California, Dana and David Dornsife College of Letters, Arts and Sciences, School of Religion / Prof. Dr., Southern California Üniversitesi, Dana and David Dornsife Edebiyat, Sanat ve Bilimler Fakültesi, Din Bölümü. California, USA.

ORCID: 0009-0009-6586-2238. e-posta: sajackso@usc.edu

DOI: 10.26570/isad.1994848 • Gelis/Received 26.05.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atıf/Citation Jackson, Sherman A., “The Islamic Secular: A ‘Realm’ of Assessments, Not Topics: A Reply to Professor Rachel Scott”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 277-287.

There are places where I think Professor Scott misapprehends my thesis. Some of this is likely due, however, to a certain ambiguity in my description of the Islamic Secular in various places and contexts. From the opening pages, I intimate that my focus is on *sharī'ah* not simply as a body of rules but also and perhaps more importantly as a “metric of assessment” (I.S., 5-6). My argument is that this metric, whose mandate is to inform Muslims of the salvific value, the *ḥukm shar'ī*, attaching to acts or occurrences, cannot provide Muslims with all they need to instantiate Islam as praxis on the ground. This is the most important sense in which I speak of *sharī'ah* as being bounded, even if *sharī'ah* is also bounded in the sense of not providing certain quotidian rules (e.g., how far tanneries must be from residential or commercial areas, or, in a modern context, whether we must drive on the right or left side of the road). In both contexts, however, I speak of the Islamic Secular as a “domain” or “realm” “beyond the *ḥukm shar'ī*.” And this can give the impression that the Islamic Secular is a hermetically sealed ‘area’ that *includes* all non-*shar'ī* issues or topics and *excludes* all *shar'ī* ones. This obscures, however, the fact that an issue can be *shar'ī*, as a clear dictate of *sharī'ah*, yet depend on non-*shar'ī* deliberations to ensure its proper or optimal instantiation. In the case of *jihād*, for example, what is included specifically in the ‘realm’ of the Islamic Secular is not *jihād* as a topic but the battery of questions, deliberations and negotiations connected with how efficiently, economically or quickly *jihād* can be executed. These are questions to which *sharī'ah* as a metric of assessment cannot speak authoritatively, as “efficient,” “economical,” and “speed” are not *shar'ī* metrics. Of course, *jihād* in this case, as a dictate of *sharī'ah*, is the proximate concern, questions of efficiency and the like arising only in connection with this *shar'ī* command. Yet the *shar'ī* and non-*shar'ī* here do *not* function as mutually exclusive, hermetically sealed realms. Rather, they overlap and interpenetrate. Indeed, even more obviously mundane issues such as traffic regulations are ultimately subject to the basic *shar'ī standard* of permissibility, even if *sharī'ah* cannot supply the actual *substance* of these regulations. None of this negates the existence of a boundary or distinction between the *shar'ī* and non-*shar'ī*. But if one is looking to classify an issue such as *jihād*, or healthcare or arrangements for *dhimmīs* as exclusively *shar'ī* or non-*shar'ī*, as exclusively belonging to one ‘domain’ of the other, this will rarely (if ever) prove to be the case.

I try to clarify this over the course of the book. I point out, for example, that the Islamic Secular, as a differentiated, non-*shar'ī* realm, is “not an independent, self-subsisting domain that can be concretely identified or pointed to as such” but a “residual realm, a contingent construct whose parameters emerge out of the asymmetrical relationship between the range

of values, virtues and interests identified with Islam as religion... and the nature of what the *ḥukm sharʿī* can be legitimately called upon to tell us as a *juristic* assessor of human acts" (*I.S.*, 80, italics original). I also note how the *sharʿī* and non-*sharʿī* routinely interpenetrate, *all sharʿī* rules requiring some measure of non-*sharʿī* deliberation enroute to application (*I.S.*, 131, 236). But, again, my reference to the Islamic Secular as a "domain," or "realm," even where what was meant was not the rightful or exclusive home of a specific topic (or topics) but the domain of non-*sharʿī* assessments that *sharʿī* cannot provide, could give the impression that certain issues or topics were by 'nature' entirely *sharʿī* and others entirely non-*sharʿī*, the former being excluded from, the latter included in, the 'domain' of Islamic Secular. On this understanding, one could reasonably ask if a particular arrangement for *dhimmi*s, for example, is "*sharʿī*" or "non-*sharʿī*."

The idea that *sharʿī* and the Islamic Secular constitute mutually exclusive, hermetically sealed realms clearly informs Professor Scott's understanding of my thesis. And this presumption appears in turn to inform almost all the major questions and critical comments she poses over the course of her review. Again, my manner of speaking undoubtedly contributed to this in no small measure. But once this misperception is cleared up, the responses to many of Scott's questions and comments are thrown into relief.

Among the first questions Scott raises is "whether the *mellāḥ* is part of what Jackson identifies as the *sharʿī* realm or whether it is part of the non-*sharʿī* realm" (*S.*, 258). It should now be clear, however, that my answer is simply — and meaningfully— "both." Scott recognizes the *mellāḥ* as the instantiation of *sharʿī*-rules connected to *dhimma*, *jizyah*, *ahl al-kitāb* and the like. But the precise modality of this instantiation is steeped in Islamic Secular concerns and metrics, such as efficiency, (Jewish) safety, preservation of the Muslim ruler's — indeed, the Muslim community's— reputation and the like. Of course, without these concrete, non-*sharʿī* acts of instantiation, there is no *mellāḥ* as a standing institution. And part of what the Islamic Secular wants to emphasize is the possibility of disaggregating rules and institutions into *sharʿī* and non-*sharʿī* elements and the avenues this opens for negotiating concrete specifics, given the critical distinction I point out between scripture-based, *sharʿī* authority and discretionary, non-*sharʿī* authority (*I.S.*, 128-56). Scott recognizes this in theory but wants to know how this disaggregation can be achieved in the absence of a clear, justiciable boundary between the *sharʿī* and non-*sharʿī*.

She asks, thus, regarding the *sharʿī* and non-*sharʿī* realms "where one ends and the other begins" (*S.*, 258). Of course, as a general inquiry about conceptual boundaries, this question is not unique to the Islamic Secular.

All legal systems face it. The bedrock principle of precedent, or *stare decisis*, for example, in American law seems straightforward enough. But what is a precedent? Is it what a prior court lays down and declares to be such; or is it what a subsequent court identifies as such? When does a precedent begin, and when does it (or its authority) end? The same applies to various aspects of Islamic law. What exactly, for example, separates a reliable *ḥadīth* (which is not necessarily the same as a “sound” one) from an unreliable *ḥadīth*? In the same way that we cannot expect scientifically testable answers to such questions, we can expect no more in the case of the Islamic Secular. In the most basic sense, however, my response to Professor Scott would be that the *sharʿī* ends where the *sharʿī* sources identified in *uṣūl al-fiqh* as the legitimating agents for views purporting to represent the salvific status (read: divine reward and punishment) of human acts ends. For example, there being no Qurʾānic verse, Prophetic statement or practice, analogy or precedent from Islam’s sacred history to back 55mph as a speed limit that subjects one to reward and punishment in the Hereafter means that speed-limits could only be set based on non-*sharʿī*, Islamic Secular discretionary authority.

But even this is complicated by the fact that different schools of law recognize different *sharʿī* sources. A Mālikī may recognize a *mursal ḥadīth* (where the narrator is known not to have seen the Prophet) that a Shāfiʿī summarily rejects. In this sense, the *sharʿī* might theoretically end for a Shāfiʿī before it ends for a Mālikī. There is, in other words, what Thomas Bauer refers to as “ambiguity” here, where mutual claims to reasonableness or even certainty are offset by a collective ability and willingness to recognize contradictory or at least mutually different meanings as equally valid.¹ In this context, we may recognize that *in theory* there are ‘limits’ beyond which *sharʿī* sources cannot be pressed, even if in practice these limits defy mutual agreement, again, no different from *stare decisis* or the definition of a reliable *ḥadīth*. For its part, the Islamic Secular does not depend on the precise location of this boundary or the complete eradication of “ambiguity.” Rather, its mandate is simply to establish the *theoretical existence* of such a boundary and with this the possibility of disaggregating, even if in relative terms across the schools of law, indeed, across the community, the *sharʿī* from the non-*sharʿī* in all claims to the salvific status of acts or policies, rendering all such claims subject to principled deliberation-cum-negotiation. *Pace* Scott, there need not be unanimous agreement on precisely where the boundary lies but only on the fact that there is a boundary, which itself provides the basis for principled debate, not unlike numerous other aspects of Islamic law.

1 See T. Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*, New York: Columbia University Press, 2021.

This question of where the *shar'ī* ends and the non-*shar'ī* begins informs a running critique-cum-inquiry across Scott's review. "Was leaving non-Muslims to their own devices a discretionary act, something that was the result of pragmatic governmental decisions, or was it a positive religious injunction based on the *shari'a*" [sic] (S, 260). "While the mellāḥ can be seen as part of the Islamic secular [sic], fully identifying the area that the Islamic secular [sic] inhabits requires identifying what the *shari'a* stipulations are for non-Muslims" (S, 263). "Jackson's argument that the *shari'a* was bounded, opening a space for flexible, deliberation, does raise the question of the extent to which that open space is flexible or whether it is constrained, in this case by the power differential inherent in the *shari'a* position on non-Muslims" (S, 264). "Yet, the mellāḥ's connection to the provision of protection in return for the payment of tribute raises the question of the extent to which what happens in that open space is determined by the *shari'a* and whether that open space is as flexible and as discretionary as Jackson implies" (S, 271).

On the one hand, Scott recognizes and apparently agrees with the argument of *The Islamic Secular* that there is a *shar'ī* /non-*shar'ī* boundary, as reflected in her recollections of various *historical* incidents (riots, looting, robbing of Jews, and other concerns) that give rise to the issuance of mellāḥ-policies by the sultan (S. 265, 266). Indeed, she acknowledges as a general matter of fact the non-*shar'ī* historical contingency of various features of the mellāḥ as well as the treatment of non-Muslims as a whole: "The mellāḥ was a specifically Moroccan phenomenon... In most other parts of the Islamic world, Jewish quarters grew more informally and organically" (S, 262). "Certainly, the reason the sultans decided to establish the mellāḥs was not so much to enforce any kind of *shari'a*-mandated segregation, but rather to govern the population and address specific government challenges" (S, 263). "The reason for the establishment of the mellāḥ in Fez was ostensibly to protect Jews from violence" (S, 265). But Scott is suspicious of what she sees as my tendency to relegate everything problematic in connection with *dhimmah*, *jizyah*, the mellāḥ and the treatment of non-Muslims generally to the non-*shar'ī*, discretionary policies of the government to the exclusion of the *shar'ī* dictates of *shari'ah*. Similarly, even when discretion can be rightly identified as the basis of a policy, she wonders if this discretion is as broad and as flexible as she understands me to claim it is.

First, I made *no* attempt to absolve *shari'ah* from discriminatory rules or policies, especially since such rules and policies run both ways. *Jizyah* is discriminatory; but so is the fact that *shari'ah* exempts Jews from punishment for drinking wine or from their interest-bearing (*ribawī*) contracts being nullified in court, while none of this applies to Muslims.

My argument was not that *shari'ah* was not discriminatory but that, while Muslims aspired to applying *shari'ah* widely, this did not approach “the universalizing, homogenizing impulse of the modern state” (*I.S.*, 287) with its one-size-fits-all-legal monism indiscriminately (in the ideal) applied across the board. Even with the best of intentions, faced with plural populations with disparate moral or practical visions, homogenized legal systems inexorably entail discrimination. I argued further that, while a Jew’s or Christian’s *religion* might exempt him or her from certain aspects of *shari'ah* (as just noted), this would not exempt them from the general application of public policies (zoning laws, or ordinances on weights and measures or exchange-rates), all significantly grounded in state discretion (read: the Islamic Secular) (*I.S.*, 289). My point in all this was that non-Muslims were more affected (at least quantitatively speaking) by non-*shar'i*, discretionary policies, from which they could not claim exemption, than they were by *shari'ah* rules, from many of which they were exempt. And yet, because the former were grounded in discretionary authority, they were more subject to negotiation and change in response to changing moods and circumstances on the ground, which might result in *more* or *less* hostile attitudes towards religious minorities. My argument was *not*, as Scott seems to imply that “discriminatory manifestations were [exclusively] part of ... the Islamic secular [*sic*] realm” (S. 264). Again, Scott herself points out that later discriminatory practices “such as dress restrictions, were applied to Jews in Morocco, although not consistently” (S, 264). When analyzing such a phenomenon as historical fact, one can conclude either that *shari'ah* itself was not applied consistently, which would raise questions about the Jews’ *dhimmi* status itself, *or* that there were certain discretionary, non-*shar'i* *add-ons* that were not consistently applied, in part precisely *because* they were non-*shar'i* *add-ons*. Concluding the latter need not be interpreted as an attempt to exonerate *shari'ah*.

As for the degree and value of the flexibility afforded by the Islamic Secular’s non-*shar'i* discretionary authority, Scott seems to have in mind a particular, dare I say “liberal,” outcome which she invokes as her basis for judgment. When she asks if the “open space” of the Islamic Secular (and I do not recall mentioning an “open space”) is “constrained ...by the power differential inherent in the *shari'a* position on non-Muslims” (S, 264), the real question seems to be whether the Islamic Secular could bring about formal equality between Muslims and non-Muslims. Fair enough. But what would that mean: that Jews and Muslims have the same rights and obligations? Whom would that satisfy? That Muslims, even as the overwhelming majority, enjoy no more power than Jews? How convincing is that? Should Muslims and Christians expect to have the same rights and obligations and enjoy the same magnitude of power

as Jews in a Jewish state? What makes such a state Jewish, then? Or should there be no Jewish, Christian or Islamic state? I suspect that we have become so marinated in the mythical narratives of the modern state — *liberté, égalité, fraternité* — especially when it comes to judging non-Western states and even more so non-Western states of the 'past'— that these narratives routinely bypass our critical faculties, even as the power-differential between majorities and minorities, haves and have-nots, in-groups and out-groups remains a glaring fact of modern life, the modern menu representing no more than a seductive *misrepresentation* of the modern meal. Meanwhile, we can recognize confessional arrangements such as that of pre-modern Islam as discriminatory but not the one-size-fits-all arrangement of modern states' legal monism, despite the massive religious, racial, ideological, class and cultural diversity percolating within these states (especially the US) and the fact that Jews, Christians, Muslims, atheists, majorities and minorities may want and need things that a one-size-fits-all arrangement cannot accommodate.

Regarding Scott's question about whether granting Jews communal autonomy was "a value... linked to a kind of benevolent tolerance and forbearance based on a graded theological supersessionism" (S, 271), I would caution against too close an association between "supersessionism" (if we may use such a term) in the context of pre-modern Islam and the same concept and its deadly consequences in Europe. As a more direct response, however, assuming an empire-state where Muslims are the central power, *shari'ah* would simply *not* be in the business of legislating them out of their power-advantage. For all the modern criticism directed at the *dhimmi*-system for being discriminatory, pre-modern Muslims lived in world where they generally did not see others extending to them anything approaching *dhimmah*-status. As Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (d. 684/1285) put it, "It is in their nature to hate us," and "If they gain the upper hand over us, they will annihilate us and seize control over our bodies and our property" (I.S., 337). Whereas our tendency regarding non-Muslims in pre-modern Muslim society is to idealize them as "good citizens" (unlike Muslims in modern Western societies) this was not the perception that pre-modern Muslims always had of them. At any rate, here again we see Islamic Secular considerations playing at least as relevant a role as interpretations of *shari'ah*. As for a modern democratic state, one can imagine interpretations of *shari'ah* that recognize constitutional arrangements or processes that theoretically open the path to power to all. But we should not imagine that this renders everyone (or anyone) neutral regarding the value of power. If there is to be a disbursement of "benevolent tolerance and forbearance," everyone would agree that it's better to give than to receive.

Scott argues that the issue of Jewish autonomy (and of non-Muslim autonomy in general) is “the central concept Jackson envisions as the foundation for a future Islamic political order” (S, 267). She notes, however, that “While Jackson seems to argue that the concept lies in the realm of the Islamic secular [sic], an argument could be made for it being intrinsic to *sharī‘a*” (S, 267). Once again, the possibility of the *sharī‘i* and non-*sharī‘i* simultaneously impinging on an issue seems to escape her. I do not argue that non-Muslim autonomy “lies in the realm of the Islamic secular [sic]” exclusively. In fact, I point explicitly to such jurists as the Mālikī al-Lakhmi (d. 478/1085) who argued that *sharī‘ah*, not state discretion, was the basis of non-Muslims’ right to “maintain their way of life” (I.S., 289). How this right should be honored and policed on the ground, however, is where the Islamic Secular comes in. But rather than consign the matter entirely to the non-*sharī‘i* ‘realm’, the argument of the Islamic Secular is simply that changes in policy regarding non-Muslims will be determined far more by non-*sharī‘i*, Islamic Secular deliberations than they are by revisions to the relevant *ahkām sharīyah* / sg. *ḥukm sharī‘i* governing this matter.

This takes us into Scott’s discussion of the Islamic Secular as a basis for contemplating “a future Islamic order” (S, 271) and the role and status of non-Muslims therein. In my view, Scott overstates matters when she depicts me as, on the one hand, “advocating” for (presumably) non-Muslim communal autonomy and then, on the other hand, turning “non-committal about what kind of system he is advocating” (S, 271). The quote she cites in support of this charge (S, 271) summarizes the various attitudes that Muslims might take toward the modern state and is from Chapter 4 and my engagement with Wael Hallaq’s *The Impossible State*. There the point was not to advocate for any particular form of governance or political arrangement but simply to note that the modern state can assume numerous instantiations and, depending on which of these Muslims choose, the Islamic State may prove to be *less* “impossible” than Hallaq argues. It was never my aim to put forth a full-blown political theology, political philosophy, or combination of the two. I am also not sure I agree with Scott when she claims (oddly immediately after this) that “Jackson, however, posits some kind of alternative involving a decentralization of power and a political order driven by community interests” (S, 272). Her reference here is to my discussion of empire-state-pluralism in Chapter 5. And the problem she sees with this is its communitarian ethos that is susceptible in her view to becoming the ground of “religious nationalism,” under which religious minorities are bound to suffer, in fact, currently do suffer (S, 272).

I should preface my response here by restating my earlier point that *The Islamic Secular* is *not* a utopian vision that looks to establish any particular,

concrete political arrangement. Like Reinhold Neibuhr (d. 1971), I tend to think that all utopias tempt idolatry. Even a commitment to an Islamic State could not ignore the countless non-*shar'i*, discretionary features that partly constitute this state but could not be anticipated prior to the circumstances and negotiations that produce and ultimately normalize these features. Indeed, to ignore the need for the non-*shar'i* discretionary on the idea that only the *shar'i* can be religious is effectively to apotheosize these human contributions. When Professor Scott asks, then, "how does Jackson envisage communal autonomy being implemented" or "in what areas should non-Muslims have communal autonomy?" (S. 273), these questions require "mixed," *shar'i*/non-*shar'i*, practical answers that fall beyond the theoretical reach of the Islamic Secular. Instead, the Islamic Secular's proximate interest is in reinstating, at least in broad outline, the achievement of the classical *fuqahā'* and their "discursive tradition," in the context of which such deeply contested issues can be debated in a principled manner and even the absence of consensus can give way to a mode of agreeing to disagree that invites something other than mutual snubbing, dereliction, apathy or violence. The Islamic Secular's *shar'i* / non-*shar'i* distinction is critical to this enterprise. For it enables Muslims to recognize, embrace and act upon the distinction that political scientists such as Mark Lilla point to between "political theology," where all political questions are solved by direct reference to divine commands, and "political philosophy," where non-revelatory sources, including 'reason', are recognized as legitimate bases for deliberating and negotiating the socio-political order.²

As for Professor Scott's reference to the "decentralization of power," I'm not sure I get her meaning here. Even the examples she points to of India and Israel, which I had adduced as modern states that retain aspects of an 'empire-state-pluralism' (I.S., 294), remain highly centralized. I suppose, however, that "decentralization" can mean many things; so, I'm not entirely sure how to respond here. As for the more substantive question of how individuals relate to their respective religious communities, Scott points to the example I give involving Copts in Egypt on the issue of divorce and re-marriage and argues that while the Coptic Church may support a move away from equality before a secular Egyptian law that violates Coptic doctrine, "a number of individual Copts chafe at the Church's increased power and wish to appeal to equality before the law" (S, 272).

2 See M. Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*, New York: Vintage Books, 2008. Predictably, Lilla sees Muslims as being bound exclusively to political theology. *Stillborn God*, 318.

I do not doubt this. But, first, the Coptic Pope Shenoudah III (d. 2012) did not deny Coptic Christians access to secular law; he simply insisted that this was not, nor could they claim it was, the law of the Church. Second, Scott's point about individual Copts demonstrates that it is not only states or "religious nationalism" under which religious individuals may suffer but the collective will of their own religious community. And yet, many Copts (like many Jews and Muslims) remain as concerned about Coptic Christianity (or Judaism or Islam) as a 'collective brand' as Nike and Mercedes Benz are about theirs. In the same way that individuals can threaten these commercial brands through individual actions, such as misusing their emblems or selling "knock-offs," individuals can threaten the collective brand of their respective religious affiliations by seeking to normalize what has long been recognized as violations, or vice-versa. The fact that we are more prepared to recognize and accept this as a valid concern in the case of commercial corporations should not detract from the reality of this dimension of religion as a collective identity. Indeed, Scott herself points to the possibility that "some Coptic Christians see such communal spaces as an opportunity to thrive" (S, 274).

To my mind, what all this suggests is that these competing interests present us with an intractable problem that may be more likely and effectively *managed* than *solved*. And by highlighting the distinction between what is *shar'i* and what is non-*shar'i*, the Islamic Secular contributes to our management capabilities, by invariably domesticating the tendency to make overinclusive claims to unassailable religious (read: *shari*) authority. Scott is right that religious minorities "suffer under the grip of religious nationalism" (S, 272) (they also suffer under the grip of secular nationalism, as do some religious majorities, as we see in the Muslim world). But it may be a stretch to equate communitarianism with nationalism or to see it as necessarily leading to the latter. For, communitarians often see the state, especially the liberal state with its liquifying effect on all particularist collectivities, as a challenge if not a threat to community. Here, again, however, the Islamic Secular's *shar'i* / non-*shar'i* distinction adds to individuals' ability to negotiate with the state and their respective religious communities by empowering them to separate *shar'i* from non-*shar'i* authority.

Scott ends in a sense where she began, with the question of "the substance of *shari'a* regulations on non-Muslims" and "the precise nature of the *shari'a*'s boundedness and what is open to discretionary governance" (S, 274). She also reiterates her earlier concerns about the "power differential between Muslims and non-Muslims inherent in the idea of submission and protection" (S, 274). Again, Scott's appeal appears to be intimately

tied to the vision of liberal democracy in its ideal form. But I'm not sure what a society that is entirely devoid of power differentials would look like. Nor is it clear to me why we are so slow to recognize the ways in which secular, liberal democracy invariably discriminates against anyone whose primary commitments are religious in a non-Kantian sense that includes concrete laws and practices. Again, these are intractable problems for which the *Islam Secular* does not provide a prefabricated solution, any more than did John Rawls's "political liberalism", for example. Maybe the kind of *ijtihād* mentioned in my response to Professor Fadel will produce concrete alternatives to the kind of discrimination that Professor Scott highlights. Or maybe it will not. Even if it does not, however, the massive and inexorably expanding 'area' of the Islamic Secular, where Muslims and non-Muslims can negotiate non-*shar'ī* matters *on an equal footing*, precisely because they are non-*shar'ī*, should neither be overlooked nor devalued. Incidentally, I never said that the non-*shar'ī* realm is "not subject to the concrete communiqué of God" (S, 259). Indeed, it too, as a minimum, must fall within the bounds of permissibility (*mubāḥ*). My argument, rather, has been that "permissibility" as a *shar'ī* metric does not exhaust the full range of considerations that are pertinent to negotiating the socio-political order.

Professor Scott's analysis, especially her excursus on the *mellāḥ*, was highly informative. Her questions and comments about *The Islamic Secular* were deeply relevant, probing and spoke to key issues that I will likely continue to contemplate. In particular, her review brought to my attention ways in which my articulations at times may have been misleading and the cause of confusion or the misapprehension of my thesis. I thank her for this and for the obvious seriousness with which she engaged with my work.

Paradigm Shift or Dead End? A Critical Appraisal of Sherman Jackson's *Islamic Secular*

FLORIAN ZEMMIN*

1. Introduction: The Problem Space I Share with *The Islamic Secular* (TIS)

When facing a problem, there seem to be three basic options: running away, attempting to do away with it entirely, or engaging with it constructively. Professor Jackson in *The Islamic Secular* (TIS)¹ is doing the last, and this not for one, but for two problems. The first is the identification of the secular as exclusively Western. TIS's position on this is clear: the secular is here to stay, and Muslims can neither run away from it nor do away with it completely. Rather, they should engage with it constructively and try to come up with their own version of the secular. Otherwise, they strongly risk the danger of "secularization in the modern Western sense."² An alternative Islamic secular is, of course, what TIS is offering.

It is from within the tradition of *uṣūl al-fiqh* that TIS conceives of (its version of) the secular in Islam—which brings us to the second problem with which TIS is engaging. This problem consists of the over-identification of Islam with law and *sharī'a*. Clearly, TIS is not running away from this problem, either, but takes it head-on. This approach is

* Prof. Dr., Full Professor and Chair of Islamic Studies with a Focus on Modern and Contemporary Times, Freie Universität Berlin, Institut für Islamwissenschaft / Prof. Dr., Berlin Freie Üniversitesi, İslam Bilimleri Enstitüsü, Berlin, Germany. ORCID: 0000-0002-9565-4415.
e-posta: florian.zemmin@fu-berlin.de

I wish to thank Élise Rehbein, student assistant at my chair, for her formal corrections and stylistic improvements to an earlier version of this text.

1 I will from here on mostly write "TIS" when referring to arguments Jackson makes in his book. This is for the sake of brevity, but also in order to underline that my engagement is exclusively with the premises, arguments and aims presented in this particular book.

2 Jackson, *The Islamic Secular*, 11; 34f.

made, interestingly, not by highlighting other ways of Islamic meaning-making. Rather, it is *from within* the legal tradition itself that *TIS* argues for its limits and against its conflation with Islam as such. Central to the conception of the Islamic Secular is that it was not (again: unlike in “the West”) imposed upon religion *from the outside*. Instead, it was arguably jurists themselves who validated the secular.

To state my main arguments upfront: Professor Jackson’s conception of the Islamic Secular is a most interesting and peculiar addition to the increasingly frequent attempts to expand secularity beyond the modern West. It should fruitfully enlarge spaces for Islamic contributions to debates about secularity, and to modern society (section 2). The bold terminological coinage of “the Islamic secular” might prompt further probing into distinctions within Islam. At the same time, the concept resembles earlier distinctions more than its novel terminology might suggest. What I am skeptical about is the intended paradigm shift concerning juxtapositions of the religious and the secular (section 3). *TIS*’s focus on the legal tradition should not be taken for granted at all. In the end, and despite its overt validation of “ordinary” Muslims’ secular contributions, *TIS* represents a communitarian perspective that perpetuates the authority of the *fuqahā*’ (section 4).

Whilst *TIS* engages with said problems from a decidedly Muslim perspective, both issues have also been relevant to non-confessional Islamic and Middle East Studies, which I represent. In general, dialogue between both perspectives is certainly possible. Jackson invites such dialogue in his conception of an “Islamic Studies 2.0.”³ In this conception, the normative, confessional perspective appears as an add-on to Islamic Studies 1.0, which consists of the historical groundwork that can be undertaken by Muslims and non-Muslims alike. There is still a ring of positivism in his sketch of Islamic Studies 1.0, although likely unintentionally. Non-Muslim scholars of Islam, too, hold values and interests with which they approach their objects of study. They might even, more or less directly and overtly, play a role in the production of Islamic normativity.

The impact of positionality and normativity is thus not limited to confessional perspectives. Following Max Weber,⁴ we can distinguish three phases in research: a researcher’s initial, value-driven motivation for embarking on a project; the research itself, in which the researcher tries to abstain from value judgements; and the normative implications and evaluation of the eventual results. It is indeed in this initial motivation and last aim that confessional

3 Jackson, *The Islamic Secular*, 11–15, esp. 14.

4 Max Weber, “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der Soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, 451–502.

and non-confessional perspectives differ.⁵ Therefore, I agree with Jackson in highlighting the shared space of research. I would emphasize the mutual interrogation and possible enrichment of different positionalities in the spirit of respectful yet nevertheless critical engagement that *TIS*, too, pursues.⁶ Such engagement seems especially relevant to the issue of religion and the secular, where normative convictions and self-understandings are indeed at stake for all actors involved, including secular ones.

Of the two problems engaged by *TIS*, it is in the identification of the secular as Western that I have higher stakes. Section two of this article will therefore highlight extant works on the secular in and beyond the West, and especially in Islamic contexts. This survey reflects my own background from which I engage *TIS*, and adds perspectives and insights sidelined in *TIS*. Section three critically assesses *TIS*'s novelty in view of broader transformations in modern Islam. It especially asks whether *TIS*'s coinage of the secular as part of the religious is merely a terminological innovation, and if it is convincing as such. Section four gets to the second problem that *TIS* addresses, namely the identification of Islam with law. The Islamic legal tradition is not my field of expertise, and it will be up to Muslims, especially, to decide how convincing *TIS*'s depiction of that tradition is. Still, the very focus on the legal tradition links up to more general questions of authority. In short: which perspectives and actors are enabled by the Islamic Secular? The concluding section five suggests we shift the problem from differences between particular traditions toward the common conditions underlying and impacting all traditions in modernity and our common present.

2. Secularity in and beyond the West

TIS's basic aim of taking the secular beyond the West to locate it in Islam is not as novel as readers might think. While this section highlights earlier works on the secular beyond the West and in Islamic(ate) contexts, it is not primarily about pointing out gaps in *TIS*. The breadth of literature with which *TIS* engages remains impressive. Rather, this section aims to situate *TIS* in extant debates within the social sciences and humanities. *TIS* "want[s] to challenge, namely, that the modern Western secular is the only secular."⁷ This basic challenge has, however, been tackled before. *TIS*

5 This is also how Islamic Studies and Islamic Theology in the German institutional setting can be distinguished most convincingly. See Agai - Omerika, "Islamic Theological Studies in Germany", 330–58.

6 Most explicitly in Jackson, *The Islamic Secular*, 24, and indeed reflected in the tone throughout the book.

7 Jackson, *The Islamic Secular*, 28.

alludes only to some of this earlier work on the margins, but decided to not fully engage with it. There are two possible reasons for this decision, aside from the possible interest of authors and publishers to emphasize the novelty of a publication. Firstly, most of this earlier work does not aim at a normative coinage of the secular from within the Islamic tradition, but rather represents an external social scientific or historiographical perspective. Secondly, all of this earlier work operated with a distinction, albeit not necessarily an opposition, between religion and the secular, precisely the distinction that *TIS* wants to undermine.

2.1 Secularity in “the modern West”

The distinction between religion and the secular indeed constitutes a main trait of extant understandings of secularity, especially in “the modern West,” which serves as the starting point for the Islamic Secular. Readers might rightfully stumble over repeated allusions to “the Western secular” that suggest a homogeneous version of the secular in “the West.” For one, it is not clear what constitutes this “West.” In our current geopolitical moment, this is a larger question anyway. In the context of secularity, it could be (post-)Christian societies at large (including, e.g., Russia and South America), or more specifically, as Charles Taylor would have it, Latin Christendom or the North Atlantic world.⁸ However delineated, it ought to be clear that understandings of the secular, and even more so its political institutionalization, differ greatly across societies within the West, and over time.

TIS alludes to such differences and schematically distinguishes between “micro and macro modes of the secular,” also within the West.⁹ Scholars of the West might still see injustice done to the diversity of their contexts. Yet even where *TIS* depicts “the Western secular” in a homogenizing manner, this depiction should be read in its function as background foil and counterpoint to the Islamic Secular. Overall, then, *TIS*’s schematic depiction of the secular in “the West” should be granted under its basic aim of criticizing the distinction between religion and the secular, which indeed is built into extant conceptions across the social sciences and humanities.

Less reflective of debates in these fields is the alleged focus on the secular as overall disenchantment or even anti-religion (the “macro secular”), rather than differentiation (the “micro secular”). Jackson writes that, “[g]iven the global diffusion of the notion of the secular as disenchantment, some may see my focus on the secular as differentiation as an attempt at

8 Charles Taylor, *A Secular Age*.

9 Jackson, *The Islamic Secular*, 41.

evasion.”¹⁰ *TIS* appreciates the “secular” in this supposedly original micro-form.¹¹ This approach is also an attempt at rescuing the term, which in the present is arguably mainly identified with the “macro” secular and related to disenchantment as “unbelief” or “anti-religion.”

Such associations might indeed be held by popular understandings. It is, for example, reflected in Arabic associations of ‘*almāniyya* with *ilhād*. Also given these popular associations, the term ‘*almānī* is not an option for *TIS* when rendering the Islamic Secular. On the level of terminology, *TIS* differs from the approach of the Egyptian intellectual ‘Abd al-Wahhab al-Messiri (d. 2008), who tried to rescue partial secularism (*al-‘almāniyya al-juz’iyya*) by distinguishing it from comprehensive secularism (*al-‘almāniyya al-shāmila*).¹² Whilst, terminology aside, al-Messiri’s distinction reminds one of that between the macro and micro secular, it is not mentioned in *TIS*. In Arabic social sciences and historiography more generally, and different from popular associations, ‘*almāniyya* is used in a more nuanced fashion and as primarily referring to social differentiation.¹³ Within these academic fields beyond the Arabic context, the focus on differentiation is central in conceptions of the secular.

2.2 Secularity beyond the West

This focus applies especially to secularization as a *structural* process of differentiation, within but also beyond modern Western societies. *TIS* refers to José Casanova as an eminent sociologist of religion who highlighted differentiation as *the* structural trend of modernity.¹⁴ Differentiation, he argued, was the remaining core of secularization, whereas the two main alternative understandings of secularization would at best be optional trends, namely privatization or decline of religion.¹⁵ Talal Asad critically remarked that this structural trend, too, might be less universal and rather particular to European Christian societies.¹⁶ Casanova subsequently expanded his theory by taking it beyond

10 Jackson, *The Islamic Secular*, 42.

11 Jackson, *The Islamic Secular*, 35; 40; 42.

12 al-Messiri, *al-‘Almaniyya al-Juz’iyya wa-l-‘Almaniyya al-Shamila*.

13 To give two prominent examples: al-Azmeh, *al-‘Almaniyya min Manzur Mukhtalif* represents a universalist understanding of secularism that is also applicable to modern Arab societies. See al-Azmeh, *Secularism in the Arab World* for the English translation. Bishara, *al-Din wa-l-‘Almaniyya fi Siyaq Tarikhi*, works out the particular characteristics of the secular, and, concomitantly, of religion in European-Christian and Arab-Islamic contexts.

14 Jackson, *The Islamic Secular*, 39ff.

15 Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

16 Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, 181f.

Europe.¹⁷ With contextual modifications, institutional and functional differentiation remains a trait of modern societies both within and beyond Europe (leaving aside here the role of colonial power in producing these commonalities). *TIS* does not take up this expansion of Casanova's theory, even though it would have seemed relevant to its endeavor. The same goes for Charles Taylor's *A Secular Age* "beyond the West."¹⁸

The Humanities Center of Advanced Studies' *Multiple Secularities: Beyond the West, beyond Modernities* project forms a significantly more comprehensive effort to locate secularity in non-European and pre-modern contexts, including the Islamic world.¹⁹ Housed at the University of Leipzig, over the course of eight years the project included close to a hundred researchers working on secularity around the globe and across time. One major output consists of a series of seven sourcebooks on secularity. Four of these have already been published, including the volume on the Middle East and North Africa.²⁰ Whilst I am writing this as a member of said project and co-editor of said volume, my primary aim is not self-promotion. Rather, it is to share the context from which I read and in which I situate *TIS*. And one could ask why *TIS* decided to not engage with this endeavor – or, again, with the expansion of Casanova's and Taylor's theories. Were these approaches irrelevant to *TIS*, or rather so similar that they might have complicated its arguments or diminished its novelty?

Multiple Secularities and *TIS* seem to share a fundamental premise: the modern Western conception of the secular is hegemonic, but not universal. Rather, both affirm, we should look at alternative formations of secularity, understood as both structural differentiations and conceptual distinctions. As a heuristic tool, "secularity" is decidedly set apart from "secularism" as a political ideology. In a sense, it is predominantly interested in the "micro-secular." A common aim between *TIS* and *Multiple Secularities* is to show that in pre-modern, non-European contexts, very much including Islamic contexts, not everything was equally religious.

On this common basis, two major differences come in: firstly, *Multiple Secularities* does not aim to develop its own overt normative understanding

17 For Casanova's response to Asad and the latter's reply, see their contributions in David Scott and Charles Hirschkind, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Stanford: Stanford University Press, 2006). For subsequent work, see Casanova, *Global Religious and Secular Dynamics*.

18 Künkler - Madeley - Shanker, *A Secular Age Beyond the West* is not mentioned in *TIS*, unlike Taylor's book itself, which is referenced repeatedly.

19 Kolleg-Forschungsgruppe "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities," Leipzig University, <https://www.multiple-secularities.de>.

20 Zemmin - Yavari - Dressler - Stadler, eds., *Global Secularity*.

of the secular. Secondly, it would not categorically locate the secular within religion, even though it does not consider religion and the secular as necessary opposites and very much allows for interfaces between both. This approach very much goes along with *Multiple Secularities'* location of the secular within Islam and in Islamic contexts, again on the levels of both conceptual distinctions and structural differentiations. *TIS* is less interested in the structural dimension. After all, it is not a work of social history, but rather represents a normative effort at reconceptualizing the secular from within an Islamic tradition. Thus, the level of conceptual distinctions is what is relevant.

On this level, too, *Multiple Secularities* as well as related efforts have been locating the secular in Islam.²¹ *TIS* actually briefly alludes to other works when specifying his own approach: “[A]cademic discussions of the secular in Islam rarely take Islam-cum-*shari’ah* as their point of departure.”²² However, *TIS* makes basically no mention of these “rare” discussions, let alone of works on the secular in Islam with different “point[s] of departure.” Rushain Abbasi’s highlighting of distinctions between *dīn* and *dunyā*²³ is mentioned, but brushed aside in a footnote.²⁴ The main reason for this brevity seems clear: the extant efforts to locate conceptions of the secular in Islam proceed with a basic distinction between religion and the secular that *TIS* rejects.

This observation leads to two questions to be discussed in the following section: firstly, to what extent are we dealing with a word game? That is to say: is *TIS* referring to similar distinctions to those in earlier conceptions—e.g., between revelation and reason—while merely naming them differently—i.e., as distinctions within religion, rather than between religion and the secular? Secondly, is this novel terminology convincing?

3. What’s in a word? The secular, Islam, religion, and law

3.1 The “secular” in Islam avant la lettre

The very coinage of an “Islamic secular” is most interesting in itself. It is a wording that would have been inconceivable only a few decades

21 One important publication preceding the mentioned series of sourcebooks is a Special issue of *Historical Social Research*. For the introduction to this, see Dressler - Salvatore - Wohlrab-Sahr, “Islamicate Secularities”, 7–34.

22 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

23 Abbasi, “Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular?”, 185–225.

24 Jackson, *The Islamic Secular*, 391f, n. 58. Abbasi’s article does note that the *dunyawī*, whilst distinct from the *dīnī*, can be subjugated to the latter. I am convinced of this performative, rather than categorical, distinction, but will not dwell on it here, especially as Abbasi himself contributes to this special issue.

ago. Coining it now reflects the perception of the secular having become unavoidable in contemporary societies. This perception, as mentioned in the introduction, is the explicit starting-point of *TIS*, which then sets out to formulate a claim to the secular. *TIS* is also explicit on the aim of authenticity: the secular must not be forced onto the Islamic tradition, but should be reconstructed as an authentic and original version.²⁵ In general, if a member or representative of a particular tradition wants to criticize the present, they would depict the latter as a deviation from true tradition. An example from Christianity is *Radical Orthodoxy*.²⁶ In turn, to claim the present means to narrate it as a product of one's own tradition, as Taylor's *A Secular Age* does. Given European-Christian hegemony in modernity and the present, such narratives of either decline or transformation seem to be available to Christian more than to Islamic thinkers. Rather than a *continuous narrative*, a mode more readily available to the latter is to sustain or criticize the present based on the supposed fundamentals, dominant trends, or at least available resources of the Islamic tradition.

The problem space of secularity became pressing to Muslim intellectuals in the late nineteenth century, when they were substantially confronted with claims to a self-sufficient secular realm. Central fields of debate in this regard were the relations between religion and reason (science) and religion and power (politics). One prominent response to claims of politics or science being autonomous from religion was that of Islamic reformism. It is to that response which *TIS* can link up most, and compared with which its novelty is to be assessed. After all, if we take the common ideal-typical tripartition of Islamic trends in relation to (Western) modernity, *TIS* would not affiliate itself with secularist Muslim intellectuals who endorse the separation of religion and politics, nor with traditionalists who would retreat from the challenge of secularity.²⁷

Typically, Islamic reformists reject the existence of autonomous and self-sufficient spheres outside of the scope of Islam, whilst highlighting distinctions within Islam. This approach in a sense amounts to the argument that Islam does not need (Western) secularization, because at its core it always has been secular, in its own sense. In the Christian context, reason had to emancipate itself from oppressive religion, the argument would go; in Islam, it was allegedly the opposite: the more Islam

25 See especially Jackson, *The Islamic Secular*, 1; 5; 20.

26 Mentioned briefly in Jackson, *The Islamic Secular*, 388, n. 23. The programmatic work of *Radical Orthodoxy* still is Milbank, *Theology and Social Theory*.

27 For a critical discussion of this common tripartition, see Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition*, 155–60.

was realized, the freer reason was. Islam is the very religion of reason (*dīn al-'aql*). Similarly – to continue with my very schematic depiction of complex intellectual debates – politics had a basis in Islam but was distinct from religious doctrines.²⁸ The making of “the modern essentialist image of Islam”²⁹ at the turn to the twentieth century thus went along with integrating the secular into Islam. Coining at that time the slogan *Islam dīn wa-dunyā* testifies to this categorical integration-yet-distinction of religion and the secular in Islam.

As one eminent means to elaborate this integration-yet-distinction, technical terms of Islamic jurisprudence were transformed into broader concepts to deliberate about questions of modern society in the public sphere in an Islamically authentic manner. This transformation went along with highlighting the contingency of most earlier norms, prominently by categorically distinguishing human-made *fiqh* from universal principles of *sharī'a*. Typically, it was the sphere of *'ibādāt*, of concrete religious practices, that was said to be unchanging and discernible directly from scripture. In turn, in the sphere of *mu'āmalāt*, of social interaction, *sharī'a* for the most part provided basic principles, the concrete realization of which was historically contingent and required rational effort via the exercise of *ijtihād*. The increasing role and space for human reason also show in transformations of the concept of *maṣlaḥa*,³⁰ as did the emphasis on knowledge of social realities and empirical sciences. Modern Muslim intellectuals thus tended to emphasize the importance of contextual, rather than scriptural, sources of Islamic knowledge, and restricted the concrete dictates of God's revelation whilst expanding the latter's principal relevance. Is this tendency not, in its basic positioning and thrust, in alignment with *TIS*, representing maybe even an “Islamic secular” *avant la lettre*?

The overt ambition of *TIS* is to present not only a new terminology, but a new epistemology, decidedly differing from and going beyond earlier efforts. Most fundamentally, *TIS* argues against the categorical distinction between *sharī'a* and *fiqh*, and instead understands them to be coterminous. Relatedly, the scope of the *sharī'a* itself is restricted, freeing space for the non-*shar'i*, that is, for the Islamic Secular. “The basic assumption of the Islamic Secular is that, while the divine gaze of the God of Islam is universal and totalizing, God's concrete communiqué, in the form of *sharī'ah* is bounded.”³¹ Restricting the scope and authority of the *sharī'a* also means liberating it from the responsibility of ensuring

28 For a seminal debate, see Magout, “Faraḥ Anṭūn and Muḥammad 'Abduḥ”, 2:203–15.

29 Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere*.

30 See Emon, *Islamic Natural Law Theories*.

31 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

the salience and success of Islam in all spheres and aspects of life. It is not through more *ijtihād*, *TIS* argues, that the supposed “decline” of Islam could be corrected. Rather, it is necessary to acknowledge the central importance of the Islamic Secular for sustaining Islam as a whole, including its *shar‘ī* component.³²

I am still wondering if this framing does not basically amount to a different naming of similar components: distinctions are made within Islam rather than within the *sharī‘a*. For *TIS*, Islam is universal and totalizing; for earlier reformists, the *sharī‘a*, too, was universal. Yet, in the latter understanding, unlike in *TIS*, *sharī‘a* is not restricted to God’s “concrete dictates.”³³ It also, and often predominantly, represents a basic orientation (obeisance?) or abstract principles such as justice. The *ijtihād* needed to realize these principles requires and validates contextual knowledge as much as the Islamic Secular. I fail to see the novelty of emphasizing the basic need to go beyond revelation, whilst considering this move to remain within and indeed be required by Islam. In fact, *TIS* itself mentions that *in practice* Islamic reformists like ‘Abduh appreciated and deployed non-*shar‘ī* reason in a manner that “reflect precisely the logic and calculus of the Islamic Secular.”³⁴

3.2 The conceptual universe and terminology of *TIS*

What does strike me as novel in *TIS*, in addition to its usage of the term “secular,” is its very systematic and technical argument for categorical distinctions within Islam, effected by drawing on the Islamic legal tradition. I have no stakes in deciding to what extent *TIS*’s reading of this tradition is authentic. Such a decision would be for (Muslim) specialists of the tradition to deliberate. My impression is that *TIS* sincerely tries to do justice, evident in its discussion and weighing of different positions, including counter-arguments to its own favored views. Where I have doubts is the extent to which *TIS*’s Arabic rendering of “the Islamic secular,” namely “*Islām mā warā’ al-ḥukm al-shar‘ī* (Islam of the region beyond juristic ruling),” would have resonated with those classical *fuqahā’* who supposedly vouch for the authenticity of the Islamic Secular. Despite the intended avoidance of presentism, this expansive usage of “Islam,” along with the categorical differentiation of the secular therein, might reflect a modern epistemology.

32 Jackson, *The Islamic Secular*, 123; 169; 184.

33 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

34 Jackson, *The Islamic Secular*, 224; see also 173.

Questions of authenticity aside, I wonder whether the very specific employment of terms and concepts in *TIS* will resonate outside of its own conceptual universe today. *TIS* is certainly correct in stressing the flexibility of terms. Its author, moreover, is well aware of how “counterintuitive” the supposed location of the secular within religion is,³⁵ and of how difficult it is to achieve the paradigm shift for which *TIS* aims. I have experienced this difficulty myself when trying to share the book’s argument with colleagues who had not yet read it. The issue I continue to perceive myself decidedly does not lie in locating a secular realm in Islam, as the reference to extant works in the previous section should have made clear.

Rather, it results from *TIS* identifying Islam as religion, and then distinguishing between religiosity in the “*shar’i*, or religious, *in the proper, the religious, sense*”³⁶ and a non-*shar’i* or “religious secular” realm within the religion of Islam. Malleable as words may be, “religion” and “the secular” do constitute a conceptual pair. There is no secular without the religious, and vice versa. How, then, could one locate one side of that pair within the other? And to locate that pair in an overarching concept of Islam jars with identifying the latter as religion. At some places, *TIS* identifies Islam not as religion, but as “civilization”³⁷ or as representing a “*nomos*” or “plausibility structure”³⁸ of its own. The *nomos* of Islam, supposedly characterizing pre-modern Muslim societies, might be intended to capture the supposedly natural embeddedness in transcendence. The very employment of “religion” and “the secular,” and here I agree with Shahab Ahmed,³⁹ does however undermine the attempt to reconstruct that *nomos* from within our (post-)modern present.

There is one other central term in *TIS*’s conceptual universe whose usage I find to be ambivalent and somewhat confusing, namely that of “law.” Sometimes “law” *tout court* refers to God’s law or *shar’i* law; at other times, it refers to Islamic law well beyond *shari’a*.⁴⁰ Concerning “Islamic law” in the expansive sense, it moreover is not fully clear what accounts for its Islamic character: is it the alleged fact that this “law” reflects the overarching “plausibility structure” of Islam? Or does it become Islamic when the *fuqahā’* have sanctioned a secular practice as legitimate *shar’an*? Is there, then, a difference between historical cases of Islamic states in which *fuqahā’* held official authority and contemporary Muslim communities?

35 Especially Jackson, *The Islamic Secular*, xii; 23.

36 Jackson, *The Islamic Secular*, 374

37 Jackson, *The Islamic Secular*, 10.

38 Jackson, *The Islamic Secular*, 156.

39 Ahmed, *What is Islam?*, 431; discussed in Jackson, *The Islamic Secular*, 63f.

40 Especially Jackson, *The Islamic Secular*, 133f.

Relatedly, when does “law” refer to legally enforceable norms and when does it refer to moral obligations and ethical guidelines? I do not see the difference between both types of norms and the relation between them adequately addressed. Does *TIS* actually intend to evoke legally enforceable norms when speaking about “law” in relation to contemporary Muslim communities? If so, who would be the authority to enforce these norms? This last brings us to the question of who is authorized to work out Islamic normativity—and who is empowered by *TIS*.

4. Who is empowered? Political implications and consequences

4.1 The authority of the *fuqahā*’ after all

One supposed aim of *TIS* is to empower Muslims who invest their energies in secular activities, while also ensuring they strengthen the community by explicitly considering their secular work to be Islamic. Jackson gives the example of an Imam who showed “hostile indifference to a major development project by another group of Muslims,” denouncing it as void of religion (*dīn*).⁴¹ “Remedying such misrecognition is among the fundamental concerns of the Islamic Secular.”⁴² Indeed, a major thrust of *TIS* is to value secular activities as Islamic and religious (in the sense of obeisance, not obedience), arguing moreover that they are an essential component of Islam. For *TIS*, secular activities are also necessary for sustaining the religious in the narrower sense, which it calls the *shar‘ī*.⁴³ Clearly, *TIS* refutes norm-focused and Islamist positions that assert that revelation and scripture are the sole and comprehensive basis for all Islamic positions and Muslim activities.

Remarkably, *TIS* sets out to take this assertion apart from within the legal tradition itself. The over-identification of Islam with law is the second problem that *TIS* takes head-on, as mentioned in the introduction. We can here leave aside the question of how large that problem actually is, that is, how many Muslims would share the over-identification of Islam with law that Jackson criticizes. The ambivalent effect of his strategy is that legally-minded, scripture-focused positions are undermined and perpetuated at the same time. There would, of course, have been other strategies for provincializing such positions within Islam or showing the factual impossibility of the exclusive reliance on scripture. The one alternative contemporary approach challenging the identification of Islam with law that *TIS* does mention is that of the late Shahab Ahmed.

41 Jackson, *The Islamic Secular*, 11

42 Jackson, *The Islamic Secular*, 11.

43 For example, Jackson, *The Islamic Secular*, 156; 164.

Whilst *TIS* rightfully sees itself aligned with Ahmed in expanding the sense of what should be considered Islamic beyond *fiqh*,⁴⁴ its difference from Ahmed is much more fundamental. Ahmed expands the matrix of revelation, valuing different approaches and epistemologies as ways of accessing the same transcendent, godly Truth. He thereby decidedly goes against the modern focus on scripture. Central examples from his pre-modern “Balkans-to-Bengal complex” are philosophers and Sufis who consider reason and experience, respectively, as the primary means for attaining Truth, superior even to scripture, which however is appreciated as revelation of the same Truth. His is a generous and self-assured understanding of Islam. In it, the reality of transcendent Truth, of God, is an ontological given. Even non-Muslims can share in this Truth, and are hence Islamic without considering themselves Muslims. In turn, *TIS* strikes me as a defensive argument. It seeks to justify the overarching relevance of Islam in the face of its possible decrease. The repeated wording of “the God of Islam,”⁴⁵ rather than “God”—let alone “the Truth” *tout court*—can even be read as provincializing Islam. What *TIS* most certainly does is to perpetuate and solidify the primacy and superiority of the Text, and even of legal reasoning.

Despite the overt validation of secular activity, it is the *fuqahā'* who in the first and last instance hold authority. After all, central to the Islamic Secular is that limits to *sharī'a* were “self-imposed and explicitly recognized by the *fuqahā'*-jurisprudents themselves,” rather than imposed from the outside.⁴⁶ *TIS* emphasizes this point in order to show that the *fuqahā'* themselves acknowledged the secular. Such acknowledgement logically goes together with their determining what cannot be considered secular, but rather falls under their authority. And whilst the main emphasis of *TIS* is on the boundedness of *sharī'a*, at some places it shares in the view that *potentially* all phenomena could come under the purview of *sharī'a* and *fiqh*.⁴⁷

In practice, drawing the *sharī'*'s limits was and will be a continuous process of negotiation. *TIS* wants to open up space for this negotiation.⁴⁸ Yet, if the limits of the *sharī'* are set from within scripture-based reasoning, as *TIS* stresses, then it is the jurisprudents who preside over the soundness of that reasoning and hence over said limits. Although *TIS* does not want to conflate the Islamic Secular with the legal category of *mubāḥ*

44 Jackson, *The Islamic Secular*, 73.

45 See, for instance, in direct relation to Ahmed's *What is Islam?*, Jackson, *The Islamic Secular*, 67.

46 Jackson, *The Islamic Secular*, 73.

47 For example, Jackson, *The Islamic Secular*, 77f; 85; or, more implicitly, 165.

48 Jackson, *The Islamic Secular*, 119.

(the permissible),⁴⁹ the difference between the two is not fully clear: *TIS* repeatedly stresses that non-*shar'i* reasoning comes in (only) when this is permitted *shar'an*, i.e., when a phenomenon falls into the normative category of the permissible.⁵⁰

When it comes to views or even decisions on what is properly Islamic, *TIS* would seem to empower norm-focused Muslims after all. On the basic epistemological level, *TIS* identifies *shari'a* with *fiqh*. The “law of God” would thus seem to always (only) be the *fuqahā*’s attempt to try to grasp that law and put it into practice.⁵¹ Again, this stance already privileges one approach to revealed scripture over others. What is more, this basic epistemological consideration recedes into the background behind the repeated mentioning in *TIS* of “God’s concrete *shar'i* directives,”⁵² “concrete divine dictates,”⁵³ or “God’s concrete dictates in the form of *shari'a*.”⁵⁴ To contemporary readers, these wordings certainly suggest a sense of unchanging godly norms to be obeyed, rather than a more contingent human attempt to grasp the will of God.

In the sphere of the non-*shar'i*, a central point is what constitutes the Islamicity of concrete practices. *TIS* highlights *taqwā*, *qurbah*, and obeisance, instead of obedience, as characterizing the religious secular.⁵⁵ This characterization locates the Islamicity of an act in the believer’s awareness of acting under God’s gaze and their intent to draw closer to God. From one angle, the choice makes sense. After all, most (all?) secular fields in modern differentiated societies are shared between Muslims and non-Muslims. Shared playing field; shared rules. As these rules are human-made and agreed upon, they can be modified. References to religion in constitutions and political practice are an example. Fundamentally different Islamic alternatives of the same practices have, however, hardly materialized. This lack already shows in political institutions where the common force of centralizing nation-states, with their monopoly of law and power, trumps any overtly particular references to Islam. It is even more clear in the field of science. Attempts at Islamizing the sciences can by now be considered to have failed.⁵⁶ From this angle, then, locating the Islamicity of a practice in the believer’s awareness and intent makes sense.

49 Jackson, *The Islamic Secular*, 165.

50 For example, Jackson, *The Islamic Secular*, 167; 210; 224; 238.

51 Jackson, *The Islamic Secular*, 270.

52 Jackson, *The Islamic Secular*, 41.

53 Jackson, *The Islamic Secular*, 2.

54 For example, Jackson, *The Islamic Secular*, 53.

55 Jackson, *The Islamic Secular*, especially 52f.

56 For the social sciences, see Hanafi, “The Islamization of Knowledge”, 93–120.

This position, however, buys into the problem of acknowledging problematic practices, too, to be Islamic—that is, practices that one rejects on Islamic normative grounds, *shar'ī* and non-*shar'ī*. Bringing in ISIS here is not my polemics, but an example that *TIS* itself gives for practices that should be considered Islamic due to the practitioners' intent of drawing closer to God. Inasmuch as this consideration is meant in a descriptive sense only, it is the logical consequence of the nominalism that *TIS* employs consistently. However, *TIS* explicitly credits Muslim practices it considers wrong on normative grounds as deserving half of the reward still.⁵⁷ Should a normative conception of Islam not be able to reject such practices more clearly? The fact that it does not do so might reflect the strong investment of *TIS* in strengthening Islamic civilization and, especially, Muslim communities, whence no Muslim should be excluded.

4.2. Islamic civilization and Muslim communities

The most general level is addressed when *TIS* speaks of “global civilizational competition.”⁵⁸ Here, the supposed civilization and *nomos* of Islam is to be strengthened, which would go along with the possibility of an Islamic state, as argued against Wael Hallaq.⁵⁹ The central concern of *TIS* is, however, with Muslim communities in non-Muslim societies. *TIS* puts quite significant emphasis on community autonomy, alluding to earlier historical models of supposed pluralism in imperial times.⁶⁰ Muslims should thus consider secular activities to decidedly be contributions to their particular community. There nevertheless remains the issue of the central role and eventual authority of the *fuqahā'* within the community.

The political aim of *TIS* to further a Muslim communitarianism comes out most strongly and explicitly in its criticism of liberalism.⁶¹ One argument for this criticism is that empathy comes in degrees, an assertion for which the empirical evidence is indeed ample. Should the consequence, however, be that one focuses on and strengthens the bonds of one's own community? *TIS* mentions the potential downside to such bonds all too passingly as “the tragic consequences of love,”⁶² whilst extensively criticizing the inconsistency and biases of liberal individualism. Certainly,

57 Jackson, *The Islamic Secular*, 71; reading this passage as arguing against any reward for such normatively wrong action would run counter to the *ḥadīth* quoted in that very passage.

58 Jackson, *The Islamic Secular*, 302.

59 Jackson, *The Islamic Secular*, ch. 4.

60 Jackson, *The Islamic Secular*, 285–94.

61 Jackson, *The Islamic Secular*, chs. 5 and 6.

62 Jackson, *The Islamic Secular*, 351.

TIS itself values community bonds within a shared pluralist societal framework. And inasmuch as it represents a Black American Muslim perspective,⁶³ it would be mistaken and, coming from a white German author, ridiculous to criticize it for empowering one's own group against others or suggesting it to be superior.

And yet, the same principle of restricted "bonds of love" can also inform powerful supremacist groups, including movements like MAGA or the right-wing extremists of the AfD in Germany. *TIS* itself evokes, albeit without naively embracing, the Schmittian notion of *das Volk*⁶⁴ resurrected by the AfD today. The insight into degrees of empathy should not prompt a focus on those toward whom one is empathetic anyway, but rather should, on the premise of common humanity, motivate efforts to be empathetic toward *others*, too, and to work in solidarity for the equal application of rights. Thus even the communitarian God of *TIS* commands.⁶⁵ Still, and even in the face of the ever-more evident examples of bias and hypocrisy within supposedly universal liberalism, communitarian "aggregates of love" with their side effects do not strike me as the alternative, certainly not in Germany with its history of fascism in the name of the *Volk*, and maybe not in the "community of communities"⁶⁶ that *TIS* envisions for the US, either.

5. Conclusion: Re-Statting the Problem

Departing from contemporary life-worlds rather than intellectual traditions points to experiences of shared values among individuals across regions and communities, to the point that the intellectual justification or framing of these experiences seems secondary. The slogan of Islam being the solution (*al-Islām huwa al-ḥall*) has run its course no less than that of secularism being the solution. For what is the difference between being oppressed and tortured by a secularist military regime and by an Islamic one? On the positive side, human and civil rights can also be sustained from within secular, Islamic, and other traditions. The agreement on what these rights should contain appears to actually be far-reaching across traditions.⁶⁷ Next to supremacist ideology, it is the trivial pursuit of power and riches that appears to be the main obstacle to the universal realization of these widely shared human values and rights.

63 Especially Jackson, *The Islamic Secular*, 344ff.

64 Jackson, *The Islamic Secular*, 351.

65 Jackson, *The Islamic Secular*, 367.

66 Jackson, *The Islamic Secular*, 353.

67 See, for instance, on human rights, Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*.

Linking the political dimension to the epistemic and theoretical level again, the experience of shared values in the present should undermine all particularist claims on and narratives of the present. If the present—or any singular aspect of it, such as secularity—belongs to all, it should not be narrated as the exclusive outgrowth or property of any one particular tradition. This narration is, of course, much easier said than done, given the force of narratives in creating meaning and identity and in these latter necessarily being particular. Still, as analytical observers not representing one particular tradition or narrative, we should prioritize entangled genealogies of the shared present over particularist stories of origins. Such a priority, in the end, pushes us toward paradigms of common emergence, rather than divergence or convergence.⁶⁸

Based on these considerations, I welcome *TIS* inasmuch as it is a potential means to challenge Western exclusivist claims on the secular (and on the shaping of contemporary societies more broadly) and to facilitate Muslim participation in and Islamic contributions on the shared playing field of the secular. This reading and potential effect of the book does however stand in tension with its communitarian impetus and its perpetuation of the primacy of scripture and legal reasoning after all. In view of the latter especially, I doubt *TIS* will bring forth the paradigm shift it ambitiously aspires to.

Still, rather than leading into a dead end directly, *TIS* should prove fruitful in questioning trodden paths and assumptions, and in stimulating the search for yet more novel paths. These paths could lead into the directions of Islamization and of secularization both, depending on how readers take up the book. In this fundamental ambivalence, too, *TIS* resembles modern Islamic programs of reform that did not terminologically speak of an “Islamic secular” but equally sought to integrate religious and secular aspects under the aim of re-asserting the relevance of Islam in and for modern society.

Bibliography

- Abbasi, Rushain. “Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Din-Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought”. *Journal of Islamic Studies* 31, 2 (2020): 185–225.
- Agai, Bekim - Armina Omerika. “Islamic Theological Studies in Germany: A Discipline in the Making.” In *The Piety of Learning. Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, ed. Michael Kemper - Ralf Elger, 330–358. Leiden; Boston: Brill, 2017.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- al-Azmeh, Aziz. *al-'Almaniyya min Manzur Mukhtalif*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1992.

⁶⁸ Jung, *Islam and Global Modernity*.

- al-Azmeh, Aziz. *Secularism in the Arab World: Contexts, Ideas and Consequences*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Bassiouni, Mahmoud. *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- Bishara, 'Azmi. *al-Din wa-l-'Almaniyya fi Siyaq Tarikhi*. 3 vols. Doha: al-Markaz al-'Arabi li-l-Abhath wa-l-Dirasat, 2013–2015.
- Casanova, José. *Global Religious and Secular Dynamics: The Modern System of Classification*. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Dressler, Markus - Armando Salvatore - Monika Wohlrab-Sahr. "Islamicate Secularities: New Perspectives on a Contested Concept". In "Islamicate Secularities in Past and Present," edited by Markus Dressler, Armando Salvatore, and Monika Wohlrab-Sahr. Special issue, *Historical Social Research* 44, 3 (2019): 7–34.
- Emon, Anver M. *Islamic Natural Law Theories*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Hanafi, Sari. "The Islamization of Knowledge: Critique and Alternative". In *Postcolonialism and Social Theory in Arabic: Intellectual Traditions and Historical Entanglements*, ed. Dietrich Jung and Florian Zemmin, 93–120. New York: Palgrave Macmillan, 2024.
- Jackson, Sherman A. *The Islamic Secular*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- Jung, Dietrich. *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield; Oakville: Equinox, 2011.
- Jung, Dietrich. *Islam and Global Modernity: Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer, 2023.
- Künkler, Mirjam - John Madeley - Shylashri Shanker. eds. *A Secular Age Beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Magout, Mohammad. "Farah Antün and Muḥammad 'Abduh: A Debate on Secularity, Christianity and Islam (1902/03)". In *Global Secularity. A Sourcebook*, ed. Florian Zemmin - Negin Yavari - Markus Dressler - Nurit Stadler, 2:203–15. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.
- al-Messiri, 'Abd al-Wahhab. *al-'Almaniyya al-Juz'iyya wa-l-'Almaniyya al-Shamila*. 2 vols. Cairo: Dar al-Shuruq, 2002.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Signposts in Theology*. Cambridge, MA: B. Blackwell, 1991.
- Scott, David - Charles Hirschkind, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Weber, Max. "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der Soziologischen und ökonomischen Wissenschaften". In *Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre*, 451–502. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.
- Zemmin, Florian. *Modernity in Islamic Tradition. The Concept of "Society" in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*. Boston; Berlin: De Gruyter, 2018.
- Zemmin, Florian - Negin Yavari - Markus Dressler - Nurit Stadler, eds. *Global Secularity. A Sourcebook*. Vol. 2, *The Middle East and North Africa*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.

Whose Secular, Whose Metrics: A Reply to Professor Florian Zemmin

SHERMAN A. JACKSON*

I approached Professor Florian Zemmin's review of *The Islamic Secular* on the assumption that he was pursuing the same goal that I pursue in my scholarship: an accurate understanding of the issue under review. I soon discovered, however, an approach that thoroughly undermined that objective. Zemmin summarily dismisses (or misapprehends) my stated aims and objectives, disregards my methodology, primary sources and interpretive point of departure, and discounts my positionality as a scholar. In place of this, he imposes (at times explicitly) his own objectives, methodology, sources, positionality and definitions, insisting that the book be read and assessed through the interpretive prism generated by these. The result is a distortion of *The Islamic Secular* through which few would be able to distill the book's thesis, let alone its value. Of course, Zemmin is free to criticize or even reject the *Islamic Secular*. And to the extent that such criticism or rejection is grounded in sound analysis, the only proper response (at least ultimately) would be gratitude. But, as we will see, Zemmin's impulse to criticize the book routinely overwhelms any commitment he may have had to understanding it.

Zemmin aligns himself with a group of research projects out of Leipzig, largely sociological in orientation, dedicated to studying the secular. The Humanities Center of Advanced Studies published *Multiple Secularities Beyond the West* in 2015. Historical Social Research (*Historische Sozialforschung*) produced a Special Issue, "Islamicate Secularities in Past and Present" in 2019, and The Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities" published four of its massive seven-volume *Global Secularity: A Sourcebook* in 2024. Zemmin was a co-editor of the latter and published an article in the "Islamicate

* Prof. Dr., University of Southern California, Dana and David Dornsife College of Letters, Arts and Sciences, School of Religion / Prof. Dr., Southern California Üniversitesi, Dana and David Dornsife Edebiyat, Sanat ve Bilimler Fakültesi, Din Bölümü. California, USA.
ORCID: 0009-0009-6586-2238. e-posta: sajackso@usc.edu

DOI: 10.26570/isad.1994864 • Gelis/Received 26.05.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atıf/Citation Jackson, Sherman A., "Whose Secular, Whose Metrics: A Reply to Professor Florian Zemmin", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 307-336.

Secularities” Special Issue, his work overall suggesting an interest in modern Muslim reformers. He distills from all this his understanding of “the secular” as “non-religious,” or, as he puts it, as “not categorically locate[d] within religion” (Z, 294), along with a criterion for what he deems to be the proper way to engage with it. While he never explains *why* “the secular” is (or must be) what he says it is, this understanding of the construct presides as touchstone throughout his analysis.

One would think that a scholar who is committed to the idea of “multiple secularities” would have little difficulty accepting a concept such as the Islamic Secular. But the most Zemmin seems willing to concede is the possibility of locating “the secular,” that is, his understanding of the secular as extra- or non-religious, in Islam. His interpretive point of departure is clearly the modern West. And locating anything that purports to be “secular” in Islam that does not reflect what emerges in his thinking as the non-religious prototype of the Western secular will neither register nor be counted as genuine. As recent as 2019, he wrote: “I would suggest that the fascinating and important enterprise of discerning pre-modern non-European articulations of secularity should start with modern concepts used to refer to modern secularity within a particular discursive tradition, and then test how far back these concepts can be traced before they start losing their modern meanings.”¹ One wonders, however, how a construct such as the Islamic Secular, which begins not with modernity but with the pre-modern Islamic juristic tradition, survives the dictates of such an interpretive prism. Zemmin seems to be saying that only as a ward and reflection of a modernity spawned and presided over by the West can Islam produce a concept of the secular that will be recognized as such. Prior to and outside that, Islam has nothing *of its own* to say on the matter, a view, in fairness, at times shared by modern Muslims whose point of departure is often no more grounded in (or no more consciously cognizant of) the Muslim juristic tradition than is Zemmin’s.

For its part, *The Islamic Secular* builds on the thought of some of the most illustrious and authoritative pre-modern thinkers in the history of Islam: al-Bāqillānī (d. 403/1013), al-Juwaynī (d. 478/1085), al-Ghazālī (d. 505/1111), al-Rāzī (d. 606/1210), al-Qarāfī (d. 684/1285), Ibn Taymiyah (d. 728/1328), al-Taftazānī (d. 792/1389), among others. Rather than recognize this database, however, enroute to a fair explication and assessment of the book, Zemmin summarily discounts it and buries it beneath a pile of deflections and innuendo, all grounded in interpretive

1 F. Zemmin, “Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-‘Azm (1865-1925),” *Historical Social Research* 44/3 (2019): 74-100 at 96.

methods, sources and obsessions that are entirely alien to what *The Islamic Secular* identifies as its own. We never learn what exactly the Islamic Secular is but are left with a clear and abiding sense that it is defective if not oxymoronic. Meanwhile, even according to studies that Zemmin endorses, Africans can have perspectives on the relationship between religion and the secular that differ from those of the modern West.² So can the Chinese.³ So can the Japanese.⁴ But Islam it seems, at least according to Zemmin, can neither produce a secular of its own nor see the relationship between religion and the secular except in ways that replicate the perspective of the dominant Western hegemon, or worse, in ways that are disparaged for failing or refusing to do so! We have seen this movie before. How many times must it replay for us to recognize how bad it is?

Given the nature and quantity of Zemmin's criticisms, I shall try, to the extent feasible, given the limitations of space, to follow his ordering in my response, the better to avoid the appearance of ignoring what I find convenient to ignore. I apologize for any unwieldiness this might engender.

1. Introduction: The Problem Space I Share with *The Islamic Secular (TIS)*

Zemmin begins by laying out what he sees as the two main problems *The Islamic Secular* sets for itself. The first is "the identification of the secular as exclusively Western." (Z, 289). According to him, my point of departure is that "the secular is here to stay, and Muslims can neither run away from it nor do away with it completely. Rather, they should engage with it constructively and try to *come up with their own version of the secular*" (Z, 289, italics added). On its face, this seems simple and straight-forward enough. But it conceals subtle and far-reaching distortions. First, I never argued that the secular was exclusively Western but only that the Western provenance of the secular in its modern iteration gave the West a unique purchase on the meaning of the term. I will return to this below. More important, Zemmin does not distinguish here between "secular" as an ideological *construct* and "secular" as a *term* of art. And he assumes that my "problem" is with the former. Yet I state explicitly (and more than once) that my primary focus is on the *word* "secular" and what the Western purchase on that word compels or allows it to convey or not. On the very first page I write: "This book is an attempt to address *this problem*

2 Okot p'Bitek, "African Religions in Western Scholarship (1971)," *Global Secularity: A Sourcebook, Volume 1*, eds. J. Duschka, C. Kleine, M. Wohlrab-Sahr, and F. Zemmin, Berlin/Boston: de Gruyter, 2024, 33-42.

3 Wang Gungwu, "Secular China (2003)," *Global Secularity I*, 286-97.

4 Tamaru Noriyoshi, "The Problem of Secularization (1979)," *Global Secularity I*, 50-8.

of language and the various assumptions, polarities and obstructions it spawns, with specific reference to the term and concept(s) of the secular” (*I.S.*, 1, italics added). A few pages later, I add: “[I]t is not my contention that the reigning definition of secular in the West is wrong. It is that this is not the only way that ‘secular’ can be deployed” (*I.S.*, 4). In other words, *The Islamic Secular’s* primary aim is neither to critique nor displace the Western secular per se. The West is free to retain its commitment to a secular-religion binary and to use the word “secular” to police this boundary. My argument, however, was that as long as the West does so, given its ascendancy in the world, human acts, including Muslim acts, will continue to be seen as *either* secular *or* religious. And if acts beyond the dictates of *shari’ah* or God’s revelatory communiqué —scientific inquiry, culture-creation, development, good governance and the like — are all deemed secular in the sense of non-religious, Muslims will be prompted to embrace the idea that they can engage in such enterprises only as non-religious actors. This is the power the word “secular” presently wields. And it is this power, not the Western commitment to the secular per se, that I sought to address.

By analogy, there are Blackamericans (and others, no doubt) who oppose the term “people of color.” Obviously, they are not against the term’s referent, i.e., people whose skin-pigmentation marks them as non-White. But the term itself implies that, unlike non-Whiteness, Whiteness is not a ‘color’, not a socio-politically or ideologically constructed identity, like Blackness or Brownness. And this oversight sustains the tendency to view White people as simply “people,” prototypical, ‘natural’ phenomena, as opposed to socially and historically constructed humans, like everyone else. In this capacity, White people are able speak for all humanity, while “people of color” can speak only from the perspective of and for their racial group. Yet, as Richard Dyer (who is White) put it, “White people claim and achieve authority for what they say by not admitting, indeed not realizing, that for most of the time they speak only for whiteness.”⁵ Obviously, one can oppose the term “people of color” without opposing *people* of color. Similarly, one can target the term “secular,” because of what it forces, allows or disallows one to see, think or feel, without targeting its referent, even if one disagrees with the latter. Zemmin ignores my discussion of Jeffrey Stout, Ian Hacking and Ludwig Wittgenstein on the difference between the “*meaning*” of a word and its frequency of “*use*” according to a particular meaning and how the *Islamic Secular* is aimed primarily at modifying the *use* of the word “secular,” such that it ceases automatically to denote or connote the “non-religious” (*I.S.*, 4). As I state

5 R. Dyer, *White*, London, New York: Routledge Press, 1997, xiv.

explicitly, “[R]ather than reinforce the meaning of secular according to its dominant Western usage, I want to infuse it with alternative associations, polarities, and functions to enable it to accommodate Islam on Islam’s own terms” (*I.S.*, 30). Of course, were the Western secular to disappear, so would the immediate association between “secular” and “non-religious.” But fostering this demise was simply not my project, as Zemmin seems to assume.

Zemmin also misrepresents me when he claims that my project is motivated by a desire to “come up with” my own version of the secular. In point of fact, unlike the modern Muslim reformers he studies, whose proximate obsession is with the secular as part of the paraphernalia of the colonizing West, my project grew out of my interest in the question of the boundaries of *sharī‘ah* as articulated in Islam’s classical and post-formative periods, an obsession I have nursed for over thirty-five years as a scholar of Islamic law, going back to my first book, *Islamic Law and State* (Brill, 1996), and, before that, my Ph.D. dissertation (1991) on Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285). This is clearly stated on the opening colophon under “Acknowledgments,” in the very first sentence of the book, even before any text proper. Zemmin apparently ignores this, however, and with it a major dimension of my ideational context. Had he not, he may have discerned that the Islamic Secular is not “my” version of the secular but an attempt to excavate and *name* a feature of *Islam’s pre-modern juristic tradition* that imputes limits to what *sharī‘ah* can address authoritatively and to argue that these limits amount to conceptual differentiation and thus a form of ‘secular’ in Islam. It is not a new (and certainly not a modern) but a very old conceptualization in Islam. Even as differentiation, however, this secular is not placed beyond the ubiquitous, adjudicative gaze of the God of Islam, and is normatively not engaged in “as if God did not exist,” as some Western thinkers have described the Western secular. This conscious awareness of the divine gaze renders this secular and its constituents “religious,” potentially no less an object or arena of devotion to God than prayer or fasting. The dominant modern lexicon refers to differentiation as “secular.” But “secular,” according to that lexicon, represents the non-religious side of a religious-non-religious binary. And in that capacity, ‘secular’ cannot represent Islam’s “religious secular.” The aim, as such, in *The Islamic Secular* is to render the term “secular” capacious enough to accommodate conceptual differentiation as constituted in Islam, without seeking to deny others the use of “secular” in whatever capacity they see fit. The Islamic Secular does not aim at Kantian universalism. It is, rather, simply *Islam’s Secular* (*I.S.*, 2), as reflected in my consistent capitalization of “Secular” in the phrase “Islamic Secular.”

One might ask, of course, why the term “secular” is so central to my project and why some other word could not be enlisted to represent my “religious secular.” I raise and answer this question in Ch. 1. And Zemmin subtly misrepresents me, again, when he imputes to me the view that “the secular is here to stay” (Z, 289). It was not the permanence of the secular as a construct that I problematized or sought an alternative to but the West’s permanent monopoly over the *meaning of the term* “secular,” a monopoly that Zemmin, for all his appreciation for “multiple secularities,” seems to want to perpetuate. I wrote,

as long as the word “secular” retains its global authority and the modern West retains its monopoly over its meanings and associations, it will continue to do the work it presently does, including that of forcing Muslims (and non-Muslims) both within and beyond the academy, into what I see as a false choice between the secular and the religious in their conceptualizations, practice, and articulations of Islam (*I.S.*, 30 italics original).

In other words, the word “secular,” as descriptor of the ostensibly dominant mode of being in the modern world, produces a particular outlook on the self and the world even among Muslims who are religious. And this is reinforced by the fact that the West, still the dominant culture and intellectual authority, models this mode of being as normative. But it should be clear that Zemmin is simply wrong when he claims that I invoke “the Western secular” merely “as background foil” for the purpose of “criticizing” the distinction it upholds between the religious and the secular (Z, 292). Of course, I do not agree with that distinction. But pointing out the *difference* between the Islamic Secular and the Western secular is no more a criticism of the latter than describing the difference between *zakāh* and “tithing” would be a criticism of Christian or Jewish charity. It is interesting that Zemmin should interpret me as doing so. One senses here a reactionary, proprietary spirit that is exercised by any perceived critique or ‘distortion’ of “the secular” as Euro-America’s prized and zealously guarded inheritance from the Enlightenment.⁶

The second “problem” Zemmin identifies as *The Islamic Secular’s* target is “the over-identification of Islam with law and *sharī’ah*” (Z, 289). He finds it “interesting” that I chose *sharī’ah* as my point of departure, as opposed to “highlighting other ways of Islamic meaning-making” (Z, 289). Beyond

6 A similar sensibility shows up in the project that Zemmin co-edited, where it is claimed that my article, “The Islamic Secular” (which appeared in 2017) positioned itself as a “superior” secular. I do not see where I made any such claim in that article. See J. Duschka, C. Kleine, M. Wohlrab-Sahr, and F. Zemmin, eds., “Prognosis and Projection: Introduction,” *Global Secularity I*, 645-51 at 650.

the questionable characterization of *shari'ah* as “meaning-making,” Zemmin intimates a mildly dyspeptic attitude towards *shari'ah* (and even more so the *fuqahā'*, as we will see). More important for our purposes, whatever one may think of *shari'ah*, it is clearly *my* point of departure. As I announce (again, on the very first page), “My basic argument is that, while the secular, as commonly understood in the contemporary West, connotes a fundamentally dichotomous relationship with the religious, the Islamic juristic tradition, particularly *uṣūl al-fiqh*, points to an alternative understanding of the construct” (I.S., 1). Zemmin insists, however, that my focus on the Islamic legal tradition “should not be taken for granted at all” (Z, 290). In other words, though this is clearly the ground from which I unearth the Islamic Secular, one need not consider it, let alone assign it any priority, in attempting to understand the Islamic Secular. Of course, Zemmin is free to believe that other approaches to or articulations of Islam yield richer, different or more edifying meanings. But he should be above superimposing alien criteria in this way.

To be sure, modernity has generated its share of detractors from Islamic law, as the purported cause of Muslim decline, political violence, mistreatment of women and host of other ills. But, beyond the fact that no *law* can alone guarantee good economic policy, social equity, or superior weapons-systems (a point *The Islamic Secular* tries to underscore), the existence of other articulations of Islam cannot gainsay *shari'ah's* central role and elevated status throughout Muslim history. As Wael Hallaq argues, “Islam...unless eviscerated, stands or falls on Shari'a.”⁷ Earlier, Joseph Schacht (d. 1969) wrote, “Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself.”⁸ My own teacher George Makdisi (d. 2002) used to point out that the *madhhab*, or school of law, is the most permanent institution in Islam. Abū Ḥanīfa died in 150/767. To this day, there remain millions of Muslims all over the world who proudly identify as “Ḥanafis.” Even scholars as far removed from the field of Islamic Studies as Leo Strauss (d. 1973) recognized that pre-modern Muslims (like Jews and unlike Christians) understood “religion” as inextricably tied to “law.”⁹ Clearly, then, in taking the Islamic juristic tradition as my point of departure, I was not asking anyone to take anything “for granted.” I simply assumed that readers would recognize what the most authoritative scholars of Islamic law in the Western academy and beyond have always recognized.

7 W.B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2013, 49.

8 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964, 1.

9 L. Batnitzky, “Leo Strauss's Disenchantment with Secular Society,” *New German Critique*, 94 (2005): 106-26 at 116.

Again, however, Zemmin not only rejects my methodological point of departure, but he imposes his own in its place. He notes that he has “higher stakes” in the issue of the secular being identified as “Western” and that he will introduce works on the secular “in and beyond the West, and especially in Islamic contexts” that challenge this idea (Z, 291). This is odd; for, despite their recognition of distinctions and nuances in various articulations of the secular, scholars are in general agreement that the modern secular was “an invention of the European Enlightenment.”¹⁰ The term “secularism” itself is said to have been popularized by the George Holyoake (d. 1896), founder of the British Secular Union, around 1850.¹¹ Even sources that Zemmin expressly endorses (Z, 295) speak of “the modern Western concept of the secular.”¹² Unless Zemmin is denying outright that there is such a thing as a hegemonic Western secular, I’m not sure I see the point of this exercise.

At any rate, returning to the matter of methodology, Zemmin describes his approach as one that “reflects my own background from which I engage *TIS*; and it adds perspectives and insights that are being sidelined in *TIS*” (Z, 291). He proclaims openly that his aim is to “situate *TIS* in extant debates within the social sciences and humanities” (Z, 291). In other words, to all intents and purposes, he will ignore my juristic ‘background’ and substitute this framing for his sociological-humanistic framing. And he presumes to absolve himself of accountability in this regard by simply proclaiming, “The Islamic legal tradition is not my field of expertise” (Z, 291). But the Islamic legal tradition is critical to an understanding of the Islamic Secular. At the very end of Ch. 1, I write: “The Islamic Secular... insists not only that *shari’ah* (and thus the authority of its representatives) is limited in its jurisdictional scope but that these limits are *self-imposed* and explicitly recognized by the *fuqahā*’-jurisprudents themselves. In fact, *the whole theory of the Islamic Secular stands or falls on the validity of this claim*. It is thus to it that I shall now turn” (*I.S.*, 73, italics added in the penultimate line). The whole of Ch. 2 is dedicated to showing how conceptual differentiation and thus the Islamic Secular derive from my reading of *uṣūl al-fiqh*. Zemmin seems to think, however, that the Islamic Secular can be successfully apprehended in total

10 M. Jurgensmeyer, “The Imagined War between Secularism and Religion,” *The Oxford Handbook on Secularism*, New York: Oxford University Press, 2017, 74. Or more emphatically, A. Yountae, *The Coloniality of the Secular*, Durham and London: Duke University Press, 2024, 8, e.g., where he speaks of “the normative universal of secularism imposed by the West.”

11 P. Zuckerman and J.R. Shook, “Introduction: The Study of Secularism,” in in *The Oxford Handbook of Secularism* (New York: Oxford University Press, 2017), 2.

12 M. Dressler - A. Salvatore - M. Wohlrab-Sahr, “Islamic Secularities: New Perspectives on a Contested Concept,” *Historical Social Research*, 44/3 (2019): 7-34 at 8.

isolation from all this. Thus, of the more than sixty citations he makes from *The Islamic Secular*, only two (in the same note, incidentally) come from Ch. 2.

Meanwhile, we are asked to believe that my approach “sidelines” certain “perspectives and insights,” while Zemmin’s does not. I will grant that sociology is an established discipline. But it does not and cannot speak from some Archimedean location of nowhere and thus everywhere with absolute comprehensiveness and objectivity, in presumed contradistinction to all other disciplines. Nor should its ability to capture, explain and theorize on the sociological ‘Is’ be conflated with an acumen for defining or pronouncing on the religious or theological ‘Ought’. If Zemmin can say “The Islamic legal tradition is not my field of expertise” and expect to be granted certain considerations on that basis, why can’t I say, “Sociology is not my field” and be granted the expectation that my work will not be assessed solely through a sociological prism? Or is sociology now the functional equivalent of Adolph von Harnack’s (d. 1930) Christianity: “Whoever does not know this religion knows none, and whoever knows it and its history knows all”?¹³

2. Secularity in and Beyond the West

Among the major points in this section (repeated throughout) is the claim that *The Islamic Secular* aims at producing something “novel.” This allegedly prompts me to include and exclude sources based on their perceived service to that goal. Zemmin insists that my thesis is “not as novel as readers might think” (Z, 291). And over the next two subsections he sets out to throw this charge into relief by pointing to “debates within the social sciences and humanities” (Z, 291) that speak to “the secular” outside the West, including in Islam. Interestingly, he acknowledges that the literature he points to “does not aim at a normative coinage of the secular from within the Islamic tradition” and that “all of this earlier work operated with a distinction (whilst not necessarily opposition) between religion and the secular, a distinction that *TIS* precisely wants to undermine” (Z, 292). One wonders in such light (but only for a second) why Zemmin is so comfortable taking this material as a basis for his critique.

At any rate, given Zemmin’s admitted distance from Islamic legal studies, and specifically *uṣūl al-fiqh*, I am not sure *how* he could judge *what* is “novel” about *The Islamic Secular* in the ideational context in which the book places itself. What he must mean, then, is “novel” in the context of the field and metrics of assessment *he* values. More important, Zemmin’s imputation

13 Cited in D. Pals, *Eight Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006, 4.

of the motive of “novelty” suggests that something other than scholarship was my aim. This is simply out of bounds. Marx and Gramsci produced novel work. But few would argue that they cared more about being novel than about the causes they championed. Why deny that consideration to me? Here, again, however, Zemmin assumes the authority to ventriloquize *The Islamic Secular* by superimposing his own obsessions and ignoring what the book explicitly states. I said nothing about the “novelty” of locating “the secular” beyond the West. Nor did I claim that the idea that the Western secular is not the only secular is new. In fact, I openly indicate my awareness of other articulations of the secular (*I.S.*, 28, 387, 388, 392), especially among Indian thinkers. What I said regarding “novelty” was, “My hope is that *The Islamic Secular* will be read as a *new paradigm for conceptualizing Islamic thought*.” (*I.S.*, 23, italics added). And among the benefits I hoped would accrue to this paradigm was that, instead of obsessing over whether Islam as “religion” has ‘encroached’ upon politics, economics, science or culture, we could ask what aspects of Islam’s involvement in these enterprises are *shar’i* and what aspects non-*shar’i*, and then recognize the possibilities of negotiation this opens up, given the critical distinction I identify between *shar’i* and non-*shar’i* authority (*I.S.*, 79-80). Zemmin may or may not see any of this as “novel.” But wouldn’t it be more appropriate to assess the book’s “novelty” based on this clearly stated ambition rather than superimpose an aim that is entirely alien to the text?

Meanwhile, why would I want to present the Islamic Secular as “novel,” given the negative meanings Muslims routinely attach to the word “secular” and the Damoclean charge of *bid’ah* (unsanctioned innovation) looming over any such association? Tellingly, however, the Islamic Secular is *not* novel from Zemmin’s perspective because he and, according to him, others (e.g., Muslim reformers) had already found ways to locate “the secular” in Islam. He sees all these ‘discoveries’ as predecessors to the Islamic Secular that clearly ‘beat it to the punch’. Again, however, this reflects a basic misunderstanding of my thesis, as it is emphatically and explicitly *not* my aim to locate “the secular” in Islam.

Zemmin opens section 2, however, precisely with the claim that my “basic aim” is to take “the secular beyond the West and to locate it in Islam” (Z, 291). Now, “the secular” here is not a univocal phrase. The definite article could be the functional equivalent of Arabic’s *alif lām al-‘ahd*, in which capacity it would refer to a specific, known concretion of the secular? Or it could be the functional equivalent of *alif lām al-istighrāq*, in which capacity it could refer to an abstract category that can stand for any articulation of what purports to be secular, including a “religious secular.” Zemmin clearly has the former in mind, a very specific and concrete notion of “the secular” as the non-religious side of a secular-religious

binary. As he puts it, “the distinction between religion and the secular... constitutes a main trait of extant understandings of secularity” (Z, 292), the two constituting “a conceptual pair” (Z, 299). This is consistent with his use of “the secular,” or “secularity” in his other writings.¹⁴ And this is the way he uses it throughout this critique.

But if “the secular” is a realm (mental or physical) that is separate and distinct from the religious, why would I want to “locate” this in Islam? After all, part of my basic argument is that there is no religious/non-religious dichotomy in Islam. As I state openly, the “conscious awareness of the divine presence and gaze [of the God of Islam] renders the whole of life religious. And from this perspective, there are no ‘areas free from religion.’” (I.S., 52). Zemmin seems to take his cue, however, from modern reformers he has studied in or from the Muslim world, of which he assumes me to be a species. But, contrary to his view that modernity is a “common condition,”¹⁵ modernity and its attendant secularism have not generally held the same significance for Blackamericans that it has for Muslims struggling through a colonial and post-colonial reality. As Cornel West points out, “The paradox of Afro-American history is that Afro-Americans fully enter the modern precisely when the postmodern period commences” (I.S., 463, nt. 225). In other words, much of the epistemic and affective dislocation wrought by the Enlightenment(s), according to which men and women could now believe, think or feel certain things and no longer believe, think or feel others, largely passed Blackamericans over, in contradistinction to the Muslim world, especially among the educated. Clearly, in such light, just because Muslims of one historical experience prioritize an approach does mean that all Muslims do.

I am a Blackamerican convert to Islam, a fact *The Islamic Secular* seeks neither to conceal nor privilege. And for Blackamerican converts (and Western converts in general, in fact, even for many second and third generation immigrant Muslims) it is not simply Western modernity that they must confront but perhaps more proximately the hegemonic deployments of understandings of Islam by Muslims in and from the Muslim world (which Zemmin’s approach ultimately reinforces), including healthy doses of Islamic miseducation based on the tendency to equate olive skin (compared to black or white skin) with religious learning. This has

14 See, e.g., F. Zemmin, “Validating Secularity,” 74: “Secularity denotes a basic distinction between religion and a secular realm.” See also Zemmin, “Florian Zenmin: Secularism, Secularity and Islamic Reformism (2019),” *Global Secularity I*, 169-88 at 169: “‘Secularity’ denotes a situation in which religious and secular aspects are distinguished.”

15 F. Zemmin, “Florian Zemmin: Secularism, Secularity,” 171.

brought converts such as myself to recognize the importance of accessing and gaining facility in the Islamic religio-intellectual tradition -- *fiqh* and its accoutrements, especially *uṣūl al-fiqh* as the basis of negotiating *fiqh* -- the better to be able to stand up to these understandings and deployments and become self-authenticating in their own right. I laid this dynamic out in detail some twenty years ago in my *Islam and the Blackamerican* (Oxford, 2005), and I adumbrated it in *The Islamic Secular*, where I mentioned, for example, the tendency among some immigrant Muslims to equate Islamization with Arabization or Pakistanization (*I.S.*, 54-6). But Zemmin seems to privilege the perspective of Muslim “reformers” (primarily Arabs) in and from the Muslim world (the Swiss-born Tariq Ramadan being technically an exception¹⁶). And he insists on reading me through that lens.¹⁷ But why, again, given my reality and positionality in the world, would I attach any priority to locating modernity’s secular in Islam? How would that serve me and mine?

Taken on its own terms, *The Islamic Secular* would be more accurately read as an attempt *not* to locate the secular in Islam (and certainly not Zemmin’s “the secular”) but to excavate an autochthonous form of conceptual differentiation that empowers Muslims (wherever they may be) to disaggregate all pronouncements made in the name of Islam into *shar’i* (divinely mandated) and non-*shar’i* (divinely sanctioned) elements such that overblown claims to religious authority can be domesticated and the divinely sanctioned can assume its rightful place, especially among ‘laypersons’, which converts are overwhelmingly assumed to be. At the same time, rather than perceiving of Islam and *sharī’ah* as coterminous, such that only those material pursuits that are dictated by or directly derivable from *sharī’ah* are seen as “religious” or “Islamic,” introducing the non-*shar’i* as also a religious constituent of Islam can inoculate Muslims (especially converts) from the common assumption of an inherent contradiction between Islam and the pursuit of material interests, as well as the perception of themselves as lacking religious-cum-Islamic value because their knowledge and gifts are not *shar’i* in orientation. Of course, this all requires a modern vocabulary through which it can be successfully conveyed. *The Islamic Secular* located this in the word “secular,” this time, however, as representing

16 See F. Zemmin, “Integrating Islamic Positions into European Public Discourse,” *Journal of Religion in Europe*, 8 (2015): 121-46.

17 Interestingly, in their Introduction to my article “The Islamic Secular,” the editors (including Zemmin) wrote: “While his first two books fall within the fields of Islamic jurisprudence and theology, he has devoted more recent publications to current political questions, primarily questions of Islam and Blackness in America.” *Global Secularity I*, 720.

a mode of conceptual differentiation that is *not* non-religious, let alone anti-religious.

Zemmin repeats in this section his critique of my alleged claim that “the modern Western secular is the only secular” (Z, 291). Again, given the ideational frame and basic aim I set for my project, it should be clear that my point here was that the *meaning* the West commonly imputes to the term “secular” is not the only *meaning* it can have, not that only the West has put forth an understanding of the secular as a construct. The full sentence from which Zemmin pulls this quote reads: “But to abandon ‘secular’ on that basis would endorse precisely the view that I want to challenge, namely, that the Western secular is the only secular and that the history that produced that secular can be universalized to the point of foisting upon anyone who uses *the term* in relation to Islam the wholesale mapping of the Western meaning of ‘secular’ onto Islam” (*I.S.*, 28, italics added). Again, my reference to such thinkers as Ashis Nandy, André Béteille, and T.N. Madan (*I.S.*, 34, 392) attests to my recognition of the “secular” outside the West.

But what, ultimately, is the point of Zemmin’s critique in this section? If it is that *The Islamic Secular’s* claim to novelty is false, this is a claim that Zemmin reads into *The Islamic Secular*, not one it makes for itself. If it is that I was not as expansive or concrete enough in treating the secular as a global phenomenon, that was never my aim, stated or implied. I suspect, however, that what Zemmin is really saying is that I *should* have been more expansive and concrete in discussing the various seculars across the globe, as this would have likely driven me to the Leipzig studies that he considers to be “required reading.” I will return to this in Section 2.2 below.

2.1. Secularity in “the modern West”

In this section, Zemmin critiques my use of “the West,” “Western,” or “the modern West” as too loose, “popular,” and imprecise, bordering on a caricature. According to him, “it is not clear what constitutes this ‘West’” (Z, 292). And “In the context of secularity,” “in our current geopolitical moment,” “it could be (post-)Christian societies at large including, e.g., Russia and South America” (Z, 292). I would suggest, however, that, in “the context of secularity” or any other context, Samuel P. Huntington (d. 2008), Bernard Lewis (d. 2018), and even Bishop Desmond Tutu (d. 2021) would turn over in their graves at the sound of such reductionism. And all those Muslim critics of the “intellectual invasion” (*al-qhaww al-fikri*), the “cultural invasion” (*qhaww al-thaqāfi*) and “Westoxification” (*gharbzadegi*) would greet it with equal derision, as would any number of contemporary scholars writing on decoloniality. So too, I imagine, would South America’s

Nicholás Maduro! This nuancing of ‘the West’ is a later development in the trajectory running from *Multiple Secularities Beyond the West* (2015) to *Global Secularity* (2024). In the latter’s Introduction to the Series, the editors take to placing scare-quotes around “the West” every time they use the term. As we can see in the very title of the former, however, no such qualification is deemed necessary. Meanwhile, throughout the latter collection, the scholars included use “the West” without reserve. But Zemmin adopts the editors’ 2024 practice and raises it to the status of a new, universally binding standard. What is strange in all this is that while he (and his colleagues) ostensibly recognizes multiple *secularities* and multiple *modernities*, no such scare-quotes are placed around “secularity,” “secular” or “modernity.” What is it about “the West” that requires this gesture?

There are those who would see this as simply an attempt to re-write history, such that accountability for the modern condition, including secularization, is more widely distributed, and Euro-America is no longer the sole or primary target of decolonial or Islamist critique or resistance. Such reductionism, they would say, is designed to throw us off the scent, “the secular” now manifesting as a foreign imposition, now as an outgrowth of indigenous forces. Of course, the fact that I was poor when you met me neither negates nor minimizes the impact of the forms of poverty you continue to impose on me. Nor does it diminish the value or propriety of my critique or resistance. In the end, therefore, it is doubtful that Zemmin’s reductionism will arrest the belief, especially in the global South, that “the normative universal of secularism imposed by the West signifies, essentially, a transmutation of the hegemonic Western (Christian) worldview,” or the idea of an “inextricable connection between colonialism and secularism.”¹⁸ Zemmin cannot have it both ways. He cannot speak of “Global Secularity” as opposed to “Global Secularities” and then claim that the West as progenitor is indistinguishable from the non-West as imitator or adjuster.

Zemmin also suggests in this section that my association of disenchantment with “unbelief” or “anti-religion” reflects not a scholarly but a “popular” understanding of the construct, which is also reflected in the popular tendency to associate the Arabic *‘almāniyah* with *ilhād* (Z, 293). He suggests that my refusal to employ “*‘almāni* / *‘almāniyah*” in my Arabic translation of “the Islamic Secular” (which is *islām mā warā’ al-ḥukm shar’ī* or *al-islām khārij al-ḥukm shar’ī*) is based on my reliance on these popular understandings. He points to scholars such as the Egyptian ‘Abd al-Wahhāb al-Messiri (d. 1429/2008) as having rescued “*‘almāniyah*” from this “popular” understanding by recognizing a “partial secularism (*al-‘almāniyya al-juz’iyya*)” and “distinguishing it from comprehensive secularism (*al-‘almāniyya*)”

18 A. Yountae, *The Coloniality of the Secular*, 8, 10.

al-shāmila)” (Z, 293). He argues further that al-Messirī’s distinction here parallels the distinction I draw between the macro- and micro-secular. I presume the point here is that on a less “popular” understanding of disenchantment, “*almānī*”/ “*almāniyah*” would have remained an option in translating the Islamic Secular into Arabic (i.e., *al-‘almānī al-islāmī*). And this would have narrowed the distance between Zemmin’s “the secular” and the Islamic Secular’s ‘secular’, rendering the latter less unique and less justified.

Al-Messirī’s two-volume *al-‘Almāniyah al-Juz’iyah wa al-‘Almāniyah al-Shāmilah* (1423/2002) is a serious piece of scholarship from which one can derive much benefit. On my reading, however, Zemmin has essentially misunderstood both al-Messirī and me. Al-Messirī’s “comprehensive secularism” is an all-encompassing structure of thought that pervades and essentially colonizes the faculties and leaves no room for the religious or sacred. “Partial secularism,” by contrast, carries this same germ but on a level on which one may not be consciously aware of its impact. In other words, if one is simply dealing with modern “politics” or “economics,” oblivious to the epistemic workings back of all this, one might not recognize that secularism as a comprehensive structure of thought is operative. Al-Messirī explains:

“Partial secularism” is a partial perspective on life which applies to the world of politics and maybe economics and is often expressed as the “separation of Church and State,” the Church generally being the ecclesiastical institution. As for the State, this refers to the various State institutions. And some expand this to cover the separation of religion (and religion only) from the State, or public life in some respects. We call this arrangement “partial secularism.”¹⁹

As for “comprehensive secularism,”

We could also call it “naturalist/materialist secularism” (*al-‘almāniyah al-ṭabī’iyah/al-māddiyah*) or “negative secularism” (*al-‘almāniyah al-‘adamīyah*). This is a comprehensive perspective on the world at all levels and in all spheres, not only separating religion from the State or some aspects of public life but, first, separating all religious, moral and human values from every aspect of public life and then ultimately separating these from private life, to the point of stripping sacredness entirely from the world (man and nature) ²⁰

19 ‘Abd al-Wahhāb al-Messirī, *al-‘Almāniyah al-juz’iyah wa al-almāniyah al-shāmilah*, 2 vols. (Cairo: Dār al-Shurūq, 1423/2002), II, 471.

20 Al-Messirī, *al-‘Almāniyah*, II, 472.

Al-Messiri's comprehensive secularism turns out thus to be identical with the "popular" disenchantment that Zemmin claims it transcends. More important, its juxtaposition with partial secularism bears no relationship whatever to my macro- micro-secular binary. The micro-secular carries *none* of the macro-secular's 'disenchantment', denial of religion, the sacred or divine presence. Moreover, whereas the macro-secular cannot, by definition, be religious, my micro-secular absolutely can, in clear contrast with al-Messiri's "partial secularism," which carries the same germ as "comprehensive secularism." It would have been easier and more academically sound for Zemmin simply to admit that my association of disenchantment with atheism and anti-religion was no more "popular" than Charles Taylor's referring to it as "the unbelief of the elite" (I.S., 42). But that would have implied that "the secular," as the "non-religious," was rightfully, and not as a "popular" over-reaction, dissociated from the Islamic Secular as a "religious secular."

2.2. Secularity beyond the West

Here the contribution of the Leipzig studies to Zemmin's assessment of *The Islamic Secular* emerges most clearly. He notes the book's 'failure' to consult these studies, "even though [they] would have seemed to be relevant to its endeavor" (Z, 294), as they speak to secularity beyond the modern and pre-modern West, including in the Islamic world. He points out that four of the slated seven volumes of the *Global Secularity* series have already been published, including one on the Middle East and North Africa. And he asks rhetorically, why *The Islamic Secular* "decided not to engage with this endeavor" (Z, 294). He then proposes a would-be answer: this material "might have complicated its [*The Islamic Secular's*] arguments or diminished its novelty" (Z, 294). From here, he goes on to point out how these studies "locate the secular within Islam," almost suggesting that in so doing they render my study superfluous. As we will see, however, this turns out to be both confusing and gratuitous, in that he tells us nothing about what these studies would have brought in concrete terms to *The Islamic Secular*, positively or negatively.

We see this lack of relevance in the case of Casanova and Taylor, whom Zemmin claims *The Islamic Secular* failed to follow into the expanded versions of their theories (Z, 294). While he intimates that the book is thus defective, he provides not a single concrete example of how such following would have contributed to or detracted from my argument.²¹ Indeed, he seems to think that I am (or should be) a *muqallid* of Casanova

21 He ignores, incidentally, my engagement with the debate between Casanova and Asad, with which he claims I did not engage (Z, 6; I.S. 187-88).

or Taylor who must follow them in everything if I follow them in anything. But I am no such *muqallid* (and this is not how *taqlid* works, anyway). And my appropriation of them is no different from Marx's of Hegel or Gramsci's of Marx.

As for the *Global Secularity* project, Zemmin claims that, while he writes as a member of this effort, his "primary aim is not self-promotion" (Z, 294). The fact, however, that *The Islamic Secular* could not have consulted this study, as it appeared in the same year as the latter, might suggest otherwise. More to the point, Zemmin gives the impression that this series consists of a group of scholars coming together from around the world and engaging with each other in a single space to distill the best explanations, understandings and deployments of "the secular." But this is not at all what this publication represents. It is a collection of articles, excerpts and translations from various scholars brought together 'between two covers', introduced and commented on by the editors and others. These scholars do not engage with each other directly, enroute to producing a "going opinion." In fact, the editors (which include Zemmin) state openly in the Introduction to Volume 1 that, in bringing these studies together, "Secularity'... serves as a heuristic tool, and not as a pre-fabricated concept."²² In other words, each scholar goes about his or her research as an individual and reaches whatever conclusions his or her investigations lead them to. These are then brought together and considered in light of the secular as a heuristic tool or "floating signifier," as they put it.²³ In criticizing *The Islamic Secular*, then, for not engaging with this material, Zemmin holds me to a standard to which none of the scholars in the series itself were held! In fact, it is not clear that Zemmin's critique here is faithful to the project itself. The project was open-ended and comfortable with casting its "heuristic tool" or "floating signifier" as far it could be reasonably cast, taking in a wide range of "seculars" or "securities," which could include a "religious secular," as evidenced by the fact that my 2017 article, "The Islamic Secular," appears in Volume 1!²⁴ But Zemmin seems to have decided to distill a more concrete definition and criterion for the secular — his "the secular" — and to read and assess *The Islamic Secular* through this lens. Here the metric of

²² "Global Secularity: Introduction to the Series," *Global Secularity* 1, XVII.

²³ "Global Secularity: Introduction to the Series," *Global Secularity* 1, XV.

²⁴ "Our general premise is that the diversity of secularities (multiple secularities) is rooted in different configurations of problems and interests, varying forms of encounters with the hegemonic powers of 'the West,' and distinct cultural imprints and historical path dependencies. As a result, diverse highly complex conditional structures have emerged in different societies, each resulting in unique, often controversial, and sometimes fragile forms of secularity." "Global Secularity: Introduction to the Series," *Global Secularity* 1, XV.

assessment is arbitrarily switched, from recognizing *multiple* secularities to the search for multiple manifestations of a *single* secularity — Zemmin’s “the secular.”

A similar description applies to Volume 2 of *Global Secularity*, on the Middle East and North Africa. The entries under the section “Pre-Modern Debates: Politics and Religion” consists largely of translated excerpts from pre-modern writers along with brief comments on them. I found nothing here even approaching a full-blown *theory* of the secular derived from Islam. Four of the nine Muslim scholars profiled are jurists: al-Māwardī, al-Ghazālī, al-Qarāfī and Ibn Khaldūn. *Pace* Zemmin, *The Islamic Secular* engages with *all* of them, on what many would consider to be a more intimate basis. Meanwhile, in their Introduction to my article “The Islamic Secular,” the editors write: “Jackson’s conception of how an explicit rejection of secularism as full-out separation can still be regarded as an instance of secularity. Yet even a denunciation of secularism, or the claim to an intrinsic connection between religion and the secular presumes a conceptual distinction between these two spheres.”²⁵ This is not an accurate depiction of “The Islamic Secular.” I do not “denounce” secularism. And the distinction they describe is not simply a “conceptual distinction” but *the* binary juxtaposition of “religion” and “non-religion.” This description is even less applicable to *The Islamic Secular*. As I write on the second page of the book: “This contradiction [between the secular and the religious] only exists, however, on the prior assumption of an oppositional relationship between the ‘secular’ and the ‘religious’ as one’s point of departure” (*I.S.*, 2). In both cases, at any rate, the aim is to impose upon my thesis a starker distinction between the secular and the religious to bring it more in line with “the secular” as adopted by Zemmin. I will return to this below.

In the meantime, we see this imposition of Zemmin’s understanding again in his claim that the *Multiple Secularities* project anticipates *The Islamic Secular* in locating “the secular” in Islam (Z, 295). He claims that I do not refer to any of what I describe as those “rare” discussions where Islam-cum-*sharī‘ah* is taken as the point of departure in discussing the secular. This may be because he ignores my discussion of Marshall Hodgson (d.1968) and what he terms “the Shar‘ī vision” (*I.S.*, 60, but see the whole discussion, *I.S.*, 59-63). I should add in this context that “Islamicate Secularities: New Perspectives on a Contested Concept” the Special issue of *Historical Social Research*, in which Zemmin publishes an article and cites as an “important publication” (Z, 295, note 21) openly proceeds on the basis of Hodgson’s frame of the “Islamicate,” which I pointed out was

25 “Introduction,” *Global Secularity II: The Middle East and Africa* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2024), 2.

an inadequate frame for the Islamic Secular because it viewed the secular as non-religious.²⁶ At any rate, Zemmin goes on to argue in this context that I fail to consider “different points of departure.” Oddly, he actually highlights my reason for doing so, which would appear to undermine the whole point of his critique: “the extant works on locating conceptions of the secular in Islam do proceed with a basic distinction between religion and the secular that *TIS* rejects” (Z, 295).

And here we have it. My reason simply does not count. Zemmin has decided that “the secular” is “non-religious,” that his and the Leipzig studies establish this as fact, and that any theory of the secular in Islam that says otherwise is simply unworthy of consideration, a “dead end”. Lamentably, this reflects that “Yalta-like division of the world between the global North, where theory is done, and the ‘Rest,’ which is the kingdom of ethnography. The primary function of the marginalized geographies in this imperial cartography of reason is ‘to produce data and to serve as the test sites of the theory mills of the North’.”²⁷ *The Islamic Secular’s* crime is that it broke the rules by propounding an independent *theory* of the secular, autonomously and counter-intuitively arguing for a “religious secular.” And this it seems, as Churchill might put it, is “something up with which Zemmin simply cannot put.” By insisting, by contrast, that I immerse myself in the Leipzig literature, it is anticipated that my faculties would have been calibrated to seeing things as Zemmin sees them.

Zemmin also claims that Rushain Abbasi’s distinction between *dīn* and *dunyā* represents an example of “locating the secular in Islam” that I conveniently “brushed aside in a footnote” (Z, 295). I assume he read Abbasi’s article and that he noted the central role al-Ghazālī played in Abbasi’s argument. But if al-Ghazālī ultimately held that *dunyā* is *not* “secular” in the sense of non-religious, pointing this out should be enough to register the main point of my disagreement with Abbasi. He was not “brushed aside” with a footnote but engaged with directly in the body of the text (*I.S.*, 37-8). I trust that Professor Abbasi appreciates my minimalist approach to voicing dissent here, even if Zemmin does not.

But Zemmin uses strong language here: “brushed aside in a footnote.” I was initially mystified by this, until I discovered that Abbasi’s position is also Zemmin’s. In his article, “Validating the Secular in Islam: The

26 See “Islamicate Secularities,” 7-34 esp. at 12: “Hodgson’s concept of Islamicate is of interest to our project since it constitutes an influential scholarly intervention in the field of Islamic Studies that (1) introduces a conceptual distinction between religious and non-religious aspects of Islam at large...”

27 Yountae, *Coloniality*, 6.

Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-‘Azm (1865-1925),” which appeared in “Islamicate Secularites,” Zemmin claims that al-‘Azm (who was not a trained jurist) successfully integrated the secular into Islam. According to him, the “terminological pair, *dīn* and *dunyā* or ‘*ibādāt* and *mu‘āmalāt* served to distinguish and at the same time hold together religion and the secular within Islam.”²⁸ In other words, Islam comprises both *dīn* and *dunyā* or ‘*ibādāt* and *mu‘āmalāt*. And as *dīn* and ‘*ibādāt* are religious and *dunyā* and *mu‘āmalāt* are secular, Islam can be seen as reconciling itself with and validating, the secular. I have already dealt with *dunyā*. As for *mu‘āmalāt*, what exactly makes them “secular” in the sense of extra- or “non-religious” (See also *I.S.*, 465 note 32)? Is the command to avoid *ribā* (?interest) less “religious” than the command to pray, even as they issue from the same God who explicitly attaches divine reward or punishment to each, literally declaring “war” (*ḥarb*) on those who violate the prohibition on *ribā*? What makes prayer in this context “religious” and loans “secular,” or non-religious, except the Kantian notion that true religion, *viz.*, Christianity, is ‘spiritual’ while all religious law and practice are just so much husk that can be discarded with no harm to the true essence of religion?²⁹ Who in the Islamic mainstream held such ideas before the dislocations wrought by modernity? And is such a notion of “the secular” in Islam in any way antecedent to the Islamic Secular?

Zemmin clearly does not like the Islamic Secular. And he seems more intent on shrouding it in mystery than in explicating it in a manner that would empower readers to arrive at a fair assessment of either it or his critique. So, let me offer here a quick thumbnail sketch of the Islamic Secular that goes to the heart of that with which Zemmin seems unable to come to terms.

There is little disagreement that the distinction I describe Muslim jurists making between the *shar‘ī* and non-*shar‘ī* qualifies as a mode of conceptual differentiation. Not even Zemmin challenges this. What the Islamic

28 Zemmin, “Validating Secularity,” 85.

29 See Y. Jansen, “Beyond Comparing Secularisms: A Critique of Religio-Secularism,” *The Oxford Handbook of Secularism* (New York: Oxford University Press, 2017), 379: “Kant distinguishes religion as a universally singular category, one accessible to everyone in principle, from the religiosity of particular ‘cults.’ Those cults are religious traditions replete with holy books, religious laws, and religious practice, which Kant regards as merely the exterior vehicles for an inner, moral, and universal religion. The more cultic, the less serious the religious core matters; religion concerns ‘meaning’ not ‘practice’. Protestantism is, according to Kant, closer to true religion than Catholicism — and much closer than Judaism and Islam. Kant notoriously claimed that the “yoke of external observances” to which the Jews submitted should be cast off.” I won’t ask, incidentally, why Zemmin “decided not to engage with” this encyclopedic source.

Secular as a thesis adds to this, however, is the ubiquity of the divine gaze of the God of Islam. There are numerous verses in the Qur'an that we could cite confirming this. But perhaps the shortest route would be simply to point to that plethora of references to God as "All-Hearing," "All-Seeing," "All-Knowing." In other words, even beyond the realm of what God commands and prohibits explicitly, nothing falls outside the circumference of God's adjudicative gaze. This is what makes the secular that I locate in the jurists' commitment to differentiation "religious," indeed, "Islamic." Zemmin repeats several times throughout his critique that I reject and want to undermine any distinction between the religious and "the secular" as "non-religious." What he fails to appreciate (or perhaps accept) is that this is not my personal position but the position of Islam, as reflected in the Qur'an's relentless assertion of God's ubiquitous gaze: "*They said to their skins, 'Why did you testify against us?' They replied, 'God, who causes everything to speak, caused us to do so, while He is the one who created you initially, and to Him shall be your return.'*" *You did not try to hide yourselves such that your hearing, sight and skins would not testify against you. Rather, you thought that God did not know much of what you did. This vain thought about your Lord has brought you to ruin. And now you are among the losers*" [41:22-3]. As I repeat several times throughout the book, the pre-modern jurists from whose writings I derive what I describe as differentiation never normalized a platform of proceeding "*as if* God did not exist." Such an idea, an actual portal to "the secular," would gain currency in the Muslim world only with modernity ("Religion belongs to God, while the nation belongs to everyone" (*al-din lillāh wa al-waṭan li al-jamī'*)), modernity, incidentally, being the main thrust of the Leipzig studies.

Zemmin ends this section by asking if *The Islamic Secular's* novel terminology is convincing. I would ask "convincing to whom"? To those who see "the secular" as necessarily non-religious? Or to the Muslim oncologist who emailed me out of the blue to thank me for enabling him to see the religious and Islamic value of his professional exploits?

3.1 The "secular" in Islam *avant la lettre*

Zemmin repeats here his earlier claim that *The Islamic Secular's* aim is to locate "the secular" in Islam but adds that I want to authenticate this move by grounding it in Islamic tradition. He goes on to make comparisons with Christian efforts that, quite frankly, I did not understand. He also repeats the notion that my aim is to "criticize the present based on the supposed fundamentals, dominant trends or at least available resources of the Islamic tradition" (Z, 296). From here he enters a discussion on how modern "Muslim intellectuals" sought to come to terms with the secular as a self-sufficient realm. This is all interesting and informative. But it

distorts the argument of *The Islamic Secular* by throwing its ideational context out of focus. I state explicitly that, in crafting the *theory* of the Islamic Secular, I will not venture into the modern period even as early as the Ottomans, precisely because, “I wanted to highlight the fact that the Islamic juristic tradition’s recognition of the Islamic Secular is not an early modern, reactionary phenomenon but, rather, has deep roots in the pre-modern classical and post-formative tradition” (*I.S.*, 22).

Zemmin’s attempt here to superimpose modern meanings, presuppositions and obsessions onto *The Islamic Secular* ultimately produces a caricature. For example, he notes how politics came to be seen in Islam as having a basis that was “distinct from religious doctrines” (Z, 297). But what do we mean by “religious doctrine”? The whole point of the Islamic Secular is that religious doctrine has a *shar’i* and a non-*shar’i* component and that it matters very much which one of these is being invoked. Similarly, he notes how “Islamic reformists” distinguished “human-made *fiqh* from universal principles of *shari’a*” (Z, 297). Fair enough. But the Islamic Secular’s argument is that neither *fiqh* nor *shari’ah* as a metric of assessment (*I.S.*, 5-6) whose mandate is to identify the *salvific status* of acts can speak authoritatively to matters that call for different metrics of assessment — effectiveness, profitability or beauty, these values being as germane to the instantiation of Islam as praxis as the dictates of *fiqh* / *shari’ah*. On this understanding, the difference that modern reformers insist on between *shari’ah* and *fiqh* simply misses the point, as both *fiqh* and *shari’ah* consist of *shar’i* and non-*shar’i* elements. And neither *fiqh* nor *shari’ah*, man-made or not, can speak authoritatively to matters outside their mandated task. Zemmin insists, however, that in confronting the challenge of *ijihād*, “Modern Muslim intellectuals thus tended to emphasize the importance of contextual, rather than scriptural, sources of Islamic knowledge, and restricted the concrete dictates of God’s revelation whilst expanding the latter’s principal relevance” (Z, 297). He then asks, “Is this tendency not, in its basic positioning and thrust, in alignment with *TIS*, representing maybe even an ‘Islamic Secular’ avant-la-lettre?” (Z, 297). The answer here is simply “No.” First, the Islamic Secular explicitly does not seek to “restrict the concrete dictates of God’s revelation” (*I.S.*, 111). Second, while the Islamic Secular clearly establishes revelation as the fundamental ground of salvific rules (*aḥkām shar’iyyah*/ sg. *ḥukm shar’i*), the factual determinations necessary to the latter’s instantiation may *not* (and routinely *are not*) arrived at by simply “expanding revelation’s principal relevance.” When the Qur’an commands Muslims to prepare militarily to meet their enemies, arriving at knowledge of how to fulfill this command, e.g., what kind of weapons-system to develop, is not a function of simply “expanding scripture’s principal relevance.” Third, the Islamic Secular

sees a clear distinction between the authority of the revelatory and the non-revelatory. Al-Khawārizmī's (d. 3rd/9th C) algebraic formulae may be true and practical. But a Muslim is under no obligation to believe or adopt them, in anticipation of divine reward or punishment, in clear contradistinction to the dictates of revelation. Fourth and finally, what economic, national healthcare policy or speed-limit could be arrived at in its specifics by simply "expanding revelation's principal relevance"?

Zemmin maintains that while the Islamic Secular contrasts *sharī'ah* as a bounded entity with Islam as an unbounded construct, modern reformers do not restrict *sharī'ah* to God's concrete dictates but often see it as a basic orientation that reclines upon such abstract principles as justice (Z, 298). On this understanding, he argues, *ijtihād* can proceed based on "contextual knowledge" beyond the would-be sources of *sharī'ah* yet within the circumference of Islam (Z, 298). In this light he writes, "I fail to see the novelty of emphasizing the basic need to go beyond revelation, whilst considering this move to remain within and indeed be required by Islam" (Z, 298). Now, by "modern reformers," Zemmin seems to have in mind the likes of Rafiq al-'Azm, not al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (d.1393/1973), 'Allāl al-Fāsī (d. 1394/1974) 'Abd Allāh Bin Bayyah, Su'ād Ṣāliḥ, Ṭaha Jābir al-'Alwānī (d.1437/2016), the late Yūsuf al-Qaraḍāwī (d.1444/2022), or any of the jurists and "intellectuals" connected with the various *fiqh* academies (*majma' fiqhī*)? But by what authority do we discount "modern reformers" for whom *sharī'ah* remains grounded in concrete, formal sources in favor of those for whom *sharī'ah* is an open-ended philosophical discourse around such principles as "justice"? How is this "justice" to be communally adjudicated? (*Whose Justice, Whose Rationality?*). Will it empower men to absolve themselves of the obligation to pay *mahr* (bridal gift) on the argument that women do not have to do so? Can women claim the right to polyandry on the argument that men have the right to polygyny? Are revelation and "abstract principles of justice" of equal authority? How much authority does this "contextual knowledge" confer upon Muslim states relative to Muslim communities? And with what shall these communities fight back? Indeed, is what Zemmin describes here just another step towards that Kantian arrangement that privileges the 'essence' of religion and recasts religious law and practice as just so much dead snakeskin with which we can dispense?

On these questions, it is easy to imagine reasons for retaining *sharī'ah*'s attachment to concrete, formal sources of adjudication. And in that light, the significance of the Islamic Secular emerges not in its "novelty" but in its ability to provide a formal basis for distinguishing divine, *sharī'*

authority from human, non-*shar'ī* authority in the negotiation of Muslim public and private life.

As for the example of 'Abduh that Zemmin adduces in this context, while he views 'Abduh from the perspective of modern reformers, the ideational context of both citations (*I.S.*, 224, 173) is of 'Abduh as a defender of *sharī'ah* as an extension of the pre-modern *fiqhī* tradition. Against the argument of Wael Hallaq, my claim in that context was that 'Abduh was not abandoning *sharī'ah* in favor of an open-ended philosophical excursus but simply recognizing, as did pre-modern jurists such as Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, that even on the understanding of *sharī'ah* as grounded in concrete, formal sources, "Good is broader than the legal ruling" (*al-ḥasan a'amm min al-ḥukm al-shar'ī*). This, and not the notion that *sharī'ah* can be reduced to open-ended philosophical debate is what is being reflected in 'Abduh's approach, quite consistent with the thesis of the Islamic Secular.

3.2. The conceptual universe and terminology of *TIS*

Zemmin raises three basic points in this section. The first has to do with how authentically my Arabic translation of the Islamic Secular, *islām mā warā' al-ḥukm al-shar'ī*, would resonate among classical *fuqahā'* (Z, 298). I appreciate the thrust of this question, especially as one who seeks to ground his modern articulations in the pre-modern tradition. Substantively speaking, however, I think it ultimately amounts to a false question. I am not writing *to* the classical *fuqahā'* but rather in a sense *'from'* them. My target audience is not a classical one but a modern one, embedded in realities the classical *fuqahā'* never faced, including that of not being members of the ascendent civilization. What matters most, in other words, is how authentic my *modern* audience deems my argument to be. Regarding the classical *fuqahā'*, I am confident that they could engage with my arguments, understand them and recognize themselves in them. And this is all the recognition of authenticity from them that I need to be able to presume. Whether or not they would agree with my modern applications is a separate issue, especially since they do not know the reality to which they are being applied. I do think, however, that reminding them of a premise they themselves embrace, "differences in expressions do not always constitute difference in meaning" (*ikhtilāf al-mabānī lā yaqtadī dā'iman ikhtilāf al-ma'ānī*) would go a long way in assuaging misgivings. As for whether my articulations represent a "modern epistemology" as Zemmin suggests (Z, 298), while the West's modern ascendance is simply a fact, it is also a fact that Muslims have been adjusting to and re-shaping 'modernities' for over fourteen hundred years. Thus, for a Muslim to respond to a particular modernity, based on his or her own criterion, does not necessarily spell unwarranted capitulation.

Second, Zemmin seems to be arguing in this section that “religion” and “the secular” are ‘natural’ binaries, like life and death. As he puts it, they “constitute a conceptual pair,” and “There is no secular without the religious, and vice versa” (Z, 299). “How then,” he asks, “could one locate one side of that pair within the other,” as the Islamic Secular claims to do (Z, 299)? First, there *can* be religion without the secular, as we see in the categorical rejection of the secular by many modern Muslims. More to the point, however, rather than ask what the secular is, Zemmin simply asserts what one would hope he would prove, namely, that the secular *is* in fact non-religious. As long as one accepts this arbitrary premise, there is little hope of escaping the dilemma he poses. But whatever the secular might be, what if it is *not* religion’s binary counterpart? What if that counterpart is *Kufr* (willful denial/ rejection) — with a capital “K,” as it were, that is, not simply a rejection of Islam but of the idea of owing any debt to God, period. And what if, on this understanding, religion’s relationship with the secular is not one of contradiction or negation, like that between life and death, but simply of difference, like the relationship between “law” and “morality”? On this understanding, in the same way that law is different from morality while also capable of encompassing the latter, religion can be different from the secular while also including it. What religion *cannot* include is *Kufr*, which is why, to repeat my earlier point, the Islamic Secular does *not* seek to locate “the secular,” in the form of the macro-secular, in Islam.

Finally, Zemmin asks about my use of the term “law.” Sometimes I use “law” to refer to “God’s law or *shar’i* law” and other times to “Islamic law well beyond *shari’a*” (Z, 299). And, according to him, it is not always clear what “accounts for ... the Islamic character” of Islamic law in this expansive sense. I discussed this in both the section on the meaning of “Islamic” in Chapter 1 (I.S., 54-73) and in Chapter 3 (I.S., 128-75). These arguments are too detailed to rehearse here, but, in a nutshell, where officials such as the Caliph, Sultan or even *muhtasib* (marker inspector) identify what they deem to be interests (*maṣāliḥ*/ sg. *maṣlaḥah*) that do not revert concretely to the sources of *shari’ah* but serve the Community and then pursue the instantiation of these interests in a spirit of obeisance, *taqwā* and *qurbah*, the result is “Islamic,” whence “Islamic law,” in contradistinction to “*shari’ah*.” As for Zemmin’s question “when does “law” refer to legally enforceable norms and when does it refer to moral obligations and ethical guidelines” (Z, 300), the relevant distinction here is two-fold: 1) between rules that are subject to the legal process (read: courts) where adjudication is backed by a worldly sanction, e.g., contracts, theft, divorce and the like, and which rules that are not, e.g., the prohibition on eating pork or disrespecting one’s parents; and 2) between the legal statuses “obligatory” (*wājib/farḍ*) and forbidden (*ḥarām*) and the remaining three

categories (“recommended” (*mandūb*), “discouraged” (*makrūh*) and neutral (*mubāh*), these latter not being enforceable by courts.³⁰

4.1. The authority of the *fuqahā*’ after all

Here Zemmin returns to what he identified in his Introduction as the second main problem *The Islamic Secular* seeks to address, “the over-identification of Islam with law and shari‘a” (Z, 289, 300). He compares my approach with that of the late Shahab Ahmed, noting that Ahmed “expands the matrix of revelation” while also considering “reason and experience ... as the primary means for attaining Truth, superior even to scripture,” a conception of Truth in which “Even non-Muslims can share” (Z, 301). The *Islamic Secular*, by contrast, strikes him in this context as “a defensive argument,” ultimately “provincializing Islam,” as it repeatedly refers to “the God of Islam,” rather than “God,” let alone “the Truth’ *tout court*” (Z, 290). Space will not allow us to unpack all this here, but, hopefully, the following will suffice for now.

I feel a strong pull in Zemmin’s critique here towards Kant’s ‘universal religion’ pitted against the ‘cults’ of “law” and “practice” described in note 29 above. But what a Christian, Jew or Muslim experiences as ‘Ultimate’ is ultimately specific to these traditions, however much shot-through they might be with the results of negotiations with other influences over the course of history. No Catholic or Protestant experiences polygyny or reading the Qur’ān as religious acts or eating pork as a violation of religion. And no Muslim experiences divorce as an affront to God or praying to Jesus or the virgin Mary as God-pleasing acts. The non-descript deistic God of religious ‘everyone-ism’ may comfort modern secularists (or “non-confessional[s]” (Z, 290). But many continue to see through this substitution, now as in the past. The contemporary Protestant theologian Stanley Hauerwas warns that appeals to religious everyone-ism has caused Christians to “fail to notice that the god we worship is no longer the God of Israel.”³¹ Much earlier, the Catholic mathematician Blaise Pascal (d. 1662) famously declared: “23 November 1654: From about half past ten in the evening until half past midnight. Fire. The God of Abraham, the God of Isaac, the God of Jacob, and not of the philosophers and men of science.”³² In such light, it may be Muslims who call to the God of ‘everyone-ism’

30 See my *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 192-210.

31 S. Hauerwas, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Post-modernity*, Grand Rapids: Brazos Press, 2000, 29.

32 See the implicit colophon of Keith Ward’s *Pascal’s Fire: Scientific Faith and Religious Understanding*, Oxford: Oneworld, 2006.

not those who call to the “God of Islam” who are playing defense. As for the question of “Truth,” Zemmin overlooks a major insight of the Islamic Secular, namely that religion, or at least Islam, is not simply all about Truth (I.S., 70). What is the “Truth” of a successful economic policy or of the development of weapons-systems that protect Muslims from being bombed at will by their adversaries?

From here Zemmin moves to the claim that, despite its best intentions, the Islamic Secular ultimately over-empowers the *fuqahā’* and leaves them in charge. His argument is that, since I hold that it was the *fuqahā’* who placed limits on *sharī’ah*, they must maintain a monopoly over what those limits are. This too, however, entails a subtle misreading of the Islamic Secular. *Sharī’ah* can be properly thought of as a body of rules. But it can also be thought of as a *metric of assessment*, its mandate being to assess the salvific value, in terms of obligation or permissibility, of human acts. This is what the *ḥukm shar’ī*, or individual rule, does. Now, the limits the *fuqahā’* impute to *sharī’ah* are predominantly from the perspective of *sharī’ah* as a *metric of assessment* (I.S., 5-6). In other words, they recognize that engineering, economics or aesthetics are not disciplines for the regulation of whose *substance* we can rely on *sharī’ah*. *Sharī’ah* can tell us if an economic policy is permissible (e.g., it does not entail *ribā*, *gharar* or anything otherwise exploitative). But it cannot tell us if it will be effective. For the latter, other experts and determiners of fact will emerge as authorities. The point of the Islamic Secular is that Muslims need to know how likely their economic policies are to be effective, just as they need to know whether or not they are permissible. And once the *fuqahā’* acknowledge the limits of *fiqh/sharī’ah* as a metric of assessment, they cannot simply take this back. There may be wrangling over such questions as how much non-*shar’ī* expertise is required to assess a matter economically, aesthetically or in terms of how durable a building’s materials are. But this hardly amounts to leaving the *fuqahā’* in charge. Indeed, *most* factual determinations of this type will remain outside the jurisdiction of the *fuqahā’ qua-fuqahā’*.

Here I would like to offer an alternative to the value that Zemmin sees me imputing to the *fuqahā’*. *The Islamic Secular* does not over-empower the *fuqahā’*. As Chapter 2 clearly lays out, the *fuqahā’* are just as much a target of being policed by the limits imposed on *sharī’ah* as are non-*fuqahā’* regarding the limits of their respective domains of knowledge. What *The Islamic Secular* values in the *fuqahā’* in particular is the “discursive tradition” they developed and maintained, which allows for *disciplined* negotiation across a massive spectrum of issues (often deeply contentious) and an equally massive geographical expanse. This tradition laid the foundation for both

agreement (*ijmāʿ*) and agreement to disagree (*ikhtilāf*), as an alternative to mutual snubbing or “Wars of Religion,” all based on generally mutually recognized sources and principles. At the same time, it placed limits on the scope and degree of dissent, again, based on these same sources and principles. Such ‘rules’ of civic engagement, which is what this amounted to, are sorely missing among Muslims today. Instead, mutual snubbing and knee-jerk suppression of dissent looms large, as a result of the which state power is routinely looked to as the most expedient protector of the public order. When viewed from this perspective, whatever blame we may want to assign to pre-modern *fuqahāʿ*, I think we should be more charitable in recognizing this heroic achievement of theirs, especially when compared with the efforts of their modern descendants.

Zemmin sees a problem in this arrangement, however, at least as he sees me depicting it. He points to the example of ISIS (*I.S.*, 71), and my argument that they can be “Islamic,” on the presumption that their efforts are grounded in *taqwā* and *qurbah* and that, in this capacity, they may even earn half a reward. He asks, “Should a normative conception of Islam not be able to reject such practices more clearly?” (Z, 303). Of course, as I state clearly in *The Islamic Secular*, ISIS (and others) can be condemned as absolutely wrong, as not every effort that is “Islamic” in orientation necessarily results in “Islam” in substance (*I.S.*, 71-2). But what exactly does Zemmin mean here by “more clearly”? That they be excluded from Sunnī orthodoxy, as occurred with the Khārījites earlier? Or that something more definitive (violent?) be done to put them down? There is nothing, *ceteris paribus*, in the *Islamic Secular* that would preempt excluding ISIS from Sunnī orthodoxy, though I might caution that those we favor may not always preside over the definition of “orthodoxy.” As for putting their violence down, I see no more an impediment here than exists regarding unquestionably Sunnī rebels (*bughāh*), terrorizers of the public space (*muḥāribūn*) or everyday common criminals.³³

4.2. Islamic civilization and Muslim communities

Zemmin claims here that “The central concern of *TIS* is ... with Muslim communities in non-Muslim societies” and that this is complicated by “the central role and eventual authority of the *fuqahāʿ* within the community” (Z, 303). He notes that I assume a communitarian point of departure and a critical posture towards liberalism, assigning priority to my “own community” in a manner that he sees as jeopardizing the integrity of the larger whole. He is particularly exercised by my invocation of Carl

33 See, e.g., my “Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition,” *The Muslim World*, 31/ 3-4 (2001): 293-310.

Schmitt's "*das Volk*" and the "bonds of love" that hold communities together, as these tropes might be invoked by "powerful supremacist groups, including movements like MAGA or the right-wing extremists of the AfD in Germany" (Z, 304). He suggests that instead of centering one's own group that we shift our focus to a common humanity and "work in solidarity for the equal rights of others" (Z, 304). The communitarian ethos, as he sees it, is simply too risky, "certainly ... in Germany with its history of fascism in the name of the *Volk*" (Z, 304).

These are noble sentiments. But in the limited space I have remaining, let me just say the following. First, Zemmin does not consider my discussion of whether individualism is as genuine an option for racial minorities who are invariably associated with some broader collective than it is for Whites as bearers of the lone 'invisible race' (I.S., 345). Second, he seems to assume that a communitarian posture is a unilateral *choice* on the part of Muslims. I argue, however, that while the Qur'an addresses individuals in their individual consciences, it also addresses Muslims as members of an *ummah* who have explicit, collective responsibilities in that capacity (I.S., 257-58). Third, by recognizing the reality that people are naturally attracted to 'their group', *The Islamic Secular* does not negate the value or possibility of cooperation or even love beyond one's group. The fact that we cannot love everyone *equally* does not mean that we cannot love everyone or anyone other than our own (I.S., 368). And even not loving a person or group does not condemn us to hating them: loving and hating are not our only options (I.S., 368). Meanwhile, the identity of "one's group" will differ depending on the positionality from which one is operating—race, gender, class, religion, even sect. And "Organic, supra-group empathy, solidarity and cooperation are cultivated neither by [liberalism's] public reason... nor by a *hukm shar'i*" but by something closer to Vico's *sensus communis* and the sustained fact and art of living together (I.S., 368). Ultimately, *The Islamic Secular's* position is that we can no more ignore the importance that people attach to group identity than we can ignore the value of individuals qua-individuals. Group identity is real. Even Zemmin describes himself not as a "White human" but as a "white German" (Z, 304). How to reconcile these identities with broader affiliations is among the major challenges we face in modern society. And much of the ire evinced by various groups is grounded precisely in liberalism's (or its dominant version's) refusal to recognize the collective side of their identity (I.S., 350-52). I understand Zemmin's worries regarding Germany. But individuals are certainly as capable of evil as are groups. And in both cases, part of the solution must reside in our ability to develop and invest in technologies of the self that can heal and spiritually educate the inner human, just as we have technologies to heal

the outer person. As for the question of equal rights, which also relates to the question of group-identity, in the experience of so many people across the globe today, dominant perceptions of “common humanity” and “equal rights” somehow always manage to end up as wards of a White, Western gaze, even as we deny the validity of “particularist claims” (Z, 304). We see this in the general absence of race from the entire secular/secularity/secularism complex, alongside the perpetuation of the misrecognition of race as a modern problem. I suspect that Turks living in Germany may have some sense of my meaning here. Meanwhile, Zemmin’s reference to “the equal rights of others” apparently does not extend to Islam’s right to proffer its own “religious secular.”

Conclusion (His and Mine)

Part of the argument of *The Islamic Secular* is that “the West holds no copyright on the term ‘secular’” and that Muslims can imbue this term with meanings of their own (I.S., 5). In his concluding remarks, Zemmin expresses what should be able to accommodate this position: “If the present — or any particular aspect of it, such as secularity— belongs to all, it should not be narrated as the exclusive outgrowth or property of any one particular tradition” (Z, 305). The problem here, as I see it, begins with the seeming inability on the part of many in the West to recognize *their* tradition as a “particular tradition”. This mindset can imagine the “all” to whom Zemmin refers (“belongs to all”) to be secular liberals with an immediacy with which it *cannot* imagine them to be Muslims or simply “religious.” Still, I have a prediction. In America and other parts of the West, there have been challenges to the secular-religious distinction,³⁴ including those who see the emergence of non-traditional modes of ‘spirituality’ and ‘religion’ and even voices that argue that “secular liberalism should be considered a religion.”³⁵ If and when this transmutation becomes normalized in the global North, the land of theory’s rightful progenitors, the Islamic Secular, as a “religious secular,” will cease to be an anomaly or a paradox (though in the West the secular will likely host the religious rather than the other way around). In the meantime, Professor Zemmin’s critical engagement both forced and allowed me to throw numerous aspects of *The Islamic Secular* into relief. I thank him for his thoughtful provocations and for the seriousness with which he engaged with my work.

34 See, e.g., F. Zemmin, “Integrating Islamic Positions,” 125, esp. note 15.

35 J.E. Fay, “‘Religious’ Secularism and Legitimacy in American Democracy”, *Columbia Journal of Law and Social Problems*, 57/2 (2024): 215-62 at 215.

The Islamosecular: A Spatiotemporal Exploration

RUSHAIN ABBASI*

Given that elsewhere I have constructively engaged with the conceptual architecture of Sherman Jackson's *The Islamic Secular*,¹ in this short essay I will move in an opposing direction by collapsing the duality of this conceptual construct—a definitive centering of the noun, “secular,” qualified by a descriptor, “Islamic”—into a single term. This adaptation will function as the basis for distinguishing the *matter* underlying these abstract concepts from the *form* which would seek to contain it, hence the turn to “spatiotemporality,” which brings to life precisely the multidimensionality of Islam, the recognition of which alone provides us with the opportunity to cease the quasi-mechanistic effort to reify—that is, make into a *thing*—what inherently lacks the materiality of “thinginess” (*shay'iyya*, to use the speech of *kalām*)—namely, concepts—such that they could be considered an objective reality and not a mere linguistic invention (*lafẓi*), like so many other non-existent categories, e.g., religion, politics, and others that mistake the map for the territory, or, rather, seek precisely to regulate the latter through the former. “Islam,” as we shall see, is one such category.

Let me begin, then, with the first half of this deconstructive construct (deconstructive, that is, of the very conceptualization of “the Islamic secular,” to which it attaches, parasitically), which I am calling “the Islamosecular.” Before the rapid colonization of the Dār al-Islām and its transmutation, gradually, into “the Muslim world,” *bilād al-muslimīn*, there was no common adjectival use of the word “Islamic”: this much is made clear by Wilfred Cantwell Smith's path-breaking study of *The Meaning and*

* Asst. Professor, Stanford University, Center for Medieval and Early Modern Studies, Department of Religious Studies/Dr. Öğr. Üyesi, Stanford Üniversitesi, Ortaçağ ve Erken Modern Dönem Çalışmaları Merkezi, Din Bilimleri Bölümü. Stanford, USA.
ORCID: 0000-0002-8495-851X. e-posta: rushain@stanford.edu

1 Abbasi, “Seeing the Secular in the Islamic”.

DOI: 10.26570/isad.1994872 • Gelis/Received 22.04.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atıf/Citation Abbasi, Rushain, “The Islamosecular: A Spatiotemporal Exploration”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 337-344.

End of Religion, considered by many to be a “modern classic.” In this book, Smith speaks of “the special case of Islam” whereby the “religion” is given a name in its “founding scripture” (through such verses as “He named you the Muslims”; “the *dīn* with Allah is *al-islām*”) and yet nevertheless betrays a non-reificatory tendency in its history, as seen in the noticeable frequency of *īmān* above *islām* in the Qur’ān and early Muslim thought. This trend was reversed—and no more profoundly than in the colonial period—by the elevation of “Islam” (or “Muslim”) as a stand-alone category above its function as a verbal noun, which would have presupposed an action, namely, “submission.” In a rudimentary but illuminating chart, Smith demonstrates the overwhelming use of the term in modern book titles (“Islam and Democracy,” “Islam and Women’s Rights”) in a way unprecedented in the history of Muslim literature.² That this change would take place is of little surprise given that what Muslims had called “Islam” (or *al-islām*) had transformed into a species of the genus “religion” under colonial conditions, assuming and thus constructing a new form of “religious life” wherever a Muslim public sphere had arisen, whereas previously this was generally not the case, aside from those exceptional apologetic genres of *adyān* comparison, which never gained the sustained political attention they would in the West.³ Indeed, *al-islām* appears in geographical and legal texts in a primarily territorialized and spatialized sense, to such an extent that Muslim could speak of “the dimension of Islam” (*ṭūl al-islām*).⁴ As we shall see, this transformation will have much to do with the rise of “the secular” and the attendant imposition of a deterritorialized understanding of “religion” upon subject populations. Functioning to achieve ends of colonial administration, such impositions mapped that understanding onto a territory and the ways of life connected to it, and in doing so, abstracted a lived reality from its place, demonizing it in turn with reference to a mental map to which it would always fall short. Out of this tendency would emerge the distinction between what is “Islamic” and what is not, which still appears primarily in elite circles (unlike that between *ḥalāl* and *ḥarām*), where this discourse circulates within a sphere of “representation” deliberately detached from lived reality.⁵

2 Smith, *The Meaning and End of Religion*, 116.

3 Consider the example of al-Birūnī, the first Indologist, who studied the Indic religions on behalf of the imperial mission of Maḥmūd of Ghazna but whose analyses never developed into a science of imperial governance for Muslim rule.

4 Calasso - Lancioni, *Dār al-islām/Dār al-ḥarb*, 25.

5 An illuminating example may be seen in the way Pakistani (top-down, state-sanctioned) discourses around shrine attendance continue to replace the lived reality of *ḥuḏūri* (the saint’s presence)—that is, what actually happens in these spaces—with a discursified, legalistic understanding of *ziyārat* (the individual’s practice of

This temporalization of “Islam”—appearing alongside the replication of a particular understanding of the past rooted in periodization and its connection to a particular claim to sovereignty⁶ (to which I shall turn in a moment)—was not without precedent. In the earliest imperial historiographies, such as Ibn Hishām’s famous biography of the Prophet, we find the language *fi ṣadr al-islām*, meaning “in Islam’s early days.” Itself an exceptional usage, the phrase appears alongside other overly-reified usages of the noun *al-islām* and may be explained with reference to the fact that temporalization is simply what sovereigns seek to do, creating a stable form of history, of a progression leading up to (and justifying) themselves, in order to legitimize their power.

Take the very origins of “the secular”: *saeculum*, which begins at the very nexus of periodization and sovereignty. “The secular games,” or *ludi saeculares*, were initiated—and appear upon minted coins, the locus of much of the sovereign’s attention—in order to substantiate the dynasty’s claim to power by quite literally slicing up time into pieces (centennial, bicentennial; think the peculiarity of the Olympics) so that the subject-population is captured within a particular movement of time, taking as its telos the continuity of the name in which this entire change is consecrated: the dynasty or nation.⁷ The centrality of temporality to the effort to establish “sovereignty” as a stand-alone conceptual construct (most famously with Jean Bodin) was noted by Ernst Kantorowicz in his historical excavation of the idea of *The King’s Two Bodies*. In this monumental work, he traces and underlines the significance of the revival of the radical Averroist strand of the doctrine of the eternity of the world—famously rejected by al-Ghazālī—to not only the social and political thought of the West and to a novel understanding of perpetuity attached to “sovereignty,” but to every sector of society, inasmuch as it centered a new, radical orientation to time in all aspects of life.⁸ Charles Taylor would appear to be partially correct, then, in naming his book *A Secular Age*, with the attendant qualification that the very notion of “the age” is itself intrinsic to the idea of “the secular”; recall, for instance, the Latin translation of the Christian New Testament’s oft-repeated phrase: *in saecula saeculorum*, “forever and ever.” “The age” must not, therefore, be taken for granted in the manner that Taylor does, undermining his aspiration to overcome prior supercessionist accounts of modernity. We

visitation) in order to contain precisely this power, associated as it is with the poor. See Khan, *Re-centering the Sufi Shrine*.

6 See, on sovereignty more generally, Davis, *Periodization and Sovereignty*.

7 Dunning, “saeculum”

8 Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, 273–91.

may think here of the very distinction of “the modern,” not from the familiar “ancients” (“the first” and “the last,” *awwalūn* and *ākhīrūn*), but from the *pre-modern* (modernity centering itself, like the Gregorian calendar before it: *before* and *after* Christ). This distinction would eventually map itself onto another: that between different peoples and their respective ways of living, together reinforcing the evolutionary dogma by which the rest have not yet attained that point in the progression of “humanity” as the West—a point unconsciously internalized by the very Muslim elite who would start to speak *in the name* (not of *Allah*) but of *Islam*.

This new mode of communal self-appraisal would give the Muslims “the golden age,” “the decline thesis,” “the Islamic tradition” (*turāth*), each of which emerges as central categories in the debates about the path “the Muslim world” must take in order to achieve the proper synthesis between “the modern” and “the Islamic.” That many of these positions would align with a distinct discursification of “Islam” connected to the demonization of certain spatial arrangements (e.g., shrine pilgrimages in South Asia and East Turkestan) gradually seen to be less “Islamic” (or rather the cause of Islamic malaise) illustrates the clear process of abstraction by which what previously inhered within individuals (circulating between bodies, whether dead or alive) comes to be textualized—that is, documented in a way admissible to and productive of the formation of “the state.” Though such textualization reflects the logocentric assumptions of the Graeco-Roman-Christian framework for civilizational flourishing, this hardly implies that there were not already movements from bodies to texts in (the space of) Islam prior to this process, such as the increasing regulation of Ottoman ‘ulema or the shift towards common basic madrasa texts. Textualization in (the space of) Islam simply did not reflect the philosophical assumption of a stand-alone “state’s” existence (Greek *hexis* or Arabic *ḥāl*); instead, it actively fought against it by continuously unraveling the hold of such texts through the bodies which were its oral locus, as well as those “friends” (or “authorities”), *awliyā* of Allah, who explicitly rooted their claims in their ability to surpass text in favor of “presence” (*ḥuḍūr*), which by its very nature is open to change.

This formless, landed Islam (earthly, like *arḍ*, which in the Qur’ān also refers to “land”) would give rise to and sustain that multiplicity of expression so characteristic of “premodern Islam,” under attack by the monolithic, celestially modelled (Platonic form of) Islam that facilitates the aims of global stateification (today: neoliberalization)⁹—a project that returns us once again

9 For a powerful analysis of one such bottom-up expression of Islam’s capture into the hegemonic fold of global (Western) logics, see Tuğal, *Passive Revolution*. Tuğal writes: “moderate Islam is the culmination of a long process of passive revolution

to the secular, this time with attention to its inherent spatiality. The original meaning of “secularization,” which signified the transfer of *property* from ecclesiastical to civil use, as in the English abolition of the monasteries or the “German mediatization” (*deutsche Mediatisierung*), points us to the violent and unprecedented spatial rearrangement whereby “religion” came directly under the control of the state. This model is replicated to this day in non-Western nations: consider, for instance, the Turkish “Presidency of Religious Affairs” (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) or the centralization of al-Azhar University (*Jāmi‘a al-Azhar*), institutions reinforcing the fact that secularization is less about the separation of religion and state as it is the active regulation of the former by the latter, as Talal Asad and others have shown. But secularization is also more than that: the fundamentally Pauline hierarchialization of the spirit over the flesh, manifested through the elevation of the ecclesiastical over the laity, and even more specifically, the “regular” clergy (those who follow a laid-out rule: a law, a principle) over the “secular” clergy (those “worldlings”), function precisely to demonize the earthly ways of life that the “elevated” ones, who see themselves as representatives of a heavenly truth that always hovers above (ready to adjudicate morality here and now), cannot help but encounter to source their livelihood.¹⁰ Such demonization is quite literal: as Willie Jennings demonstrates in one of the most important studies of the “secular modern” (emphasizing, once again, its spatiality), a closer reading of an important discursive legitimization of and witness to the colonization of the so-called New World reveals a fundamental view of the land as possessed by the devil, requiring a veritable exorcism akin to the hauntings seen in modern film. Colonization in this sense would call for a process of abstraction from the land in order to facilitate its transfer over to a new regime of zoning and legal regulation—one more ordered, rational, and “pure”—as would take place across the entire colonial apparatus.¹¹ To borrow an example from another colonial context, we may consider the shift from well-sharing among hundreds of owners around the Indus basin to a new epistemic regime rooted in modern engineering and predicated on increased access to an elite class.¹² In both of these colonial cases, a current regime of distribution of land in relation to its inhabitants is pathologized as irrational and religious and “cured” by the administration of a legal-epistemic medicine measured through an entirely this-worldly metric, or so it was claimed.

as a result of which erstwhile radicals and their followers are brought into the fold of neoliberalism, secularism, and Western domination” (4).

10 On this hierarchization, see the exceptional “argument” in Sylvia Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom, 257–337.

11 Jennings, “Binding Landscapes”, 207–37

12 See Gilmartin, *Blood and Water*.

But the matter of what makes a thing a part of *this world* is not so straightforward. The modern Arabic neologism for “secularism,” *‘almāniyya*, is taken from the Arabic word for “world” (*‘ālam*), famously used in the plural at the outset of the Qur’ān, and referring most likely to the idea of “world-dwellers,” which is to say, its inhabitants. Its use builds possibly on Christian Arabic roots, in which the Syriac *‘almanaye* represented the “outside,” or the laity, as opposed to the “inside,” or the ecclesiastical,¹³ again conjuring a distinction completely absent from Muslim communities. Meanwhile, the Arabic *dunyā*, which is the closest thing in the classical and Qur’ānic lexicon to a notion of “this life” refers, in the most popular *ḥadīth* to speak of it, to a *dunyā* that belongs to *you*: the Prophet says, “you know better the matter of *your dunyā*” (*dunyākum*), and speaks not of “the world” in abstraction from the particular location in which the individual exists. Indeed, if we are to take seriously Heidegger’s claim regarding the invention of “the worldview” in “The Age of the World as Picture,”¹⁴ considering it alongside the emergence of the phenomenon of the World Fair, which placed “the world on display” for the first time,¹⁵ it would seem that the secular matrix is essentially a conjuring of a colonial imagination, reproduced through the projection of a specific image of a global reality that is, in fact, far from the living reality and serves principally to keep a particular legal regime of control and regulation over land and resources in place.

That this image would clash foremost with Islam, that great unraveller of the secularization thesis (not only within the academy but in reality, as seen in the cases of Turkey and Iran), should come as no surprise given the highly territorialized nature of its rule—which is to say, of “Allah’s rule,” understood as a law quite literally “of the land.”¹⁶ This “land” refers not to the imagined borders of the nation but to a landed regime of rights distribution that would always have the potential to counter human judgements with another, higher law—particularly not one abstracted but in tune with the *‘urfi*, the customary, respected by many implementations of the *shari’a* across Muslim lands—which would indeed be upheld foremostly within the body of the individual, beginning always with purificatory rites.

13 Brock, “The Chronological Development of Adjectives in –aya up to 725,” 53–125. I am grateful to Thomas A. Carlson for this reference. See also Bishara, “Lafz ‘Almāniyya’ min al-Qarn al-Rābi’ al-Hijrī, 2-3.

14 Heidegger – Greene, “The Age of the Worldview”, 340–55.

15 See Mitchell, *Colonising Egypt*.

16 Indeed, some have considered the *shari’a* capitalist (though we must be careful with the term) insofar as it was rooted in the productive use of land and labor by “private” individuals. See Messick, “Property and the Private in a Sharia System”, 711–34.

The *Islamosecular* may be read then as a signifier pointing to the mutual implications of these terms as they appear in this day and age, to such an extent that the prestige attached to the study of Islam in relation to the secular remains unrivalled among the species of “world religions” (see, once again, the influential works Asad and company). As such, the Islamosecular reveals that the *matter* at hand is one hardly reducible to a *form* drawn away from the historical reality but rather the very condition which is “nearest” (*adnā*) to us: our spatiotemporal existence. Uncannily, you might say, such speaking mirrors the very method of cross-pollination patiently affirmed by the Prophet himself in the aforementioned hadith (*ta’bīr al-nakhl*, “cross-pollination of the palm tree,” is its shorthand), who was remembered to have said, if not in so many words, that within the continuum of spacetime, it is not revelation, which introduces a necessary discontinuity to the mundane existence of life but the *people*, through their knowledge of their immediate experience—which speak to the *realities* thereof, and not the *names* we circulate—who know best.

Bibliography

- Abbasi, Rushain, “Seeing the Secular in the Islamic: A Brief Engagement with *The Islamic Secular*,” in “Symposium: *The Islamic Secular*,” ed. Raissa von Doetinchem de Rande and Joseph Leonardo Vignone, special issue, *Religious Studies Review* 52, 1 (forthcoming).
- Bishara, Azmi, “Lafz ‘Almāniyya’ min al-Qarn al-Rābi’ al-Hijrī, wa ‘Almāniyy’ wa ‘Almāniyyun’ min al-Qarn al-Khāmis,” *Arab Center for Research & Policy Studies* (published on April 7, 2020), 2-3, <https://www.dohainstitute.org/ar/ResearchAndStudies/Pages/Azmi-Bishara-on-the-Use-of-the-Arabic-Word-Secular-Since-the-Tenth-Century.aspx>.
- Brock, Sebastian, “The Chronological Development of Adjectives in –aya up to 725”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 24, 1 (2021): 53–125, <https://doi.org/10.31826/hug-2021-240104>.
- Calasso, Giovanna – Giuliano Lancioni, *Dār al-islām/dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*, Leiden: Brill, 2017, 25.
- Davis, Kathleen, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Dunning, Susan Bilynskyj, “saeculum”, *Oxford Classical Dictionary*, ed. Lucy Grig, Oxford University Press, online ed., 2015, article published November 20, 2017. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8233>
- Gilmartin, David, *Blood and Water: The Indus River Basin in Modern History*, Berkeley: University of California Press, 2015.
- Heidegger, Martin - Marjorie Grene, “The Age of the World View” *boundary 2*, 4, 2 (1976): 340–55, <https://doi.org/10.2307/302139>
- Jennings, Willie James, “Binding Landscapes: Secularism, Race, and the Spatial Modern,” in *Race and Secularism in America*, ed. Jonathon S. Kahn and Vincent W. Lloyd, New York: Columbia University Press, 2016, 207–37
- Kantorowicz, Ernst H., *The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957, 273–91.
- Khan, Irfan Moeen, *Re-centering the Sufi Shrine: A Metaphysics of Presence*, Berlin: Walter de Gruyter, 2023.
- Messick, Brinkley, “Property and the Private in a Sharia System,” *Social Research* 70, 3 (2003): 711–34, <https://doi.org/10.1353/sor.2003.0027>
- Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1991.

- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1963, 116.
- Tuğal, Cihan, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Redwood City: Stanford University Press, 2009.
- Wynter, Sylvia, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument", *CR: The New Centennial Review* 3, 3 (2003): 257–337, <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>

The Twilight of Muslim Agency?: A Response to Professor Rushain Abbasi

SHERMAN A. JACKSON*

Professor Rushain Abbasi's review of *The Islamic Secular* was rich, layered and erudite. While I was intrigued by many of his arguments, I found myself more often asking if I had successfully apprehended his meaning or how what I did understand was relevant to *The Islamic Secular*. Abbasi does not engage with any of *The Islamic Secular*'s substantive arguments (e.g., the *shar'i* / non-*shar'i* divide, *shari'ah* as a bounded metric of assessment, the idea of a "religious secular"). Instead, he maps out a conceptual universe wherein the concepts "secular" and "Islamic" along with the term "Islamic Secular" are called into question. His rhetoric here is thick and at times (at least for me) impenetrable, which puts me at a marked disadvantage in attempting to respond to him. Thankfully, there were oases of transparency. I will limit the bulk of my response to these, leaving the final word on most of the rest to readers.

Abbasi opens by noting that he had already engaged with *The Islamic Secular* elsewhere and would move in this review "in an opposing direction" (A, 337). Here his aim will be to "collaps[e] the duality of this conceptual construct," the "Islamic Secular," into "a singular term as the basis for distinguishing the *matter* underlying these abstract concepts from the *form* that seeks to contain it" (A, 337). In other words, if I understand him correctly, he questions whether "secular" can be authentically harmonized with Islam, whether it is proper to reify "Islam" itself and turn it into a "thing," as a prerequisite for achieving such harmonization, and whether, in light of these investigations, "the Islamic Secular" is the most suitable phrase for capturing this would-be amalgamation between Islam and the secular. This culminates in his introducing, on the very

* Prof. Dr., University of Southern California, Dana and David Dornsife College of Letters, Arts and Sciences, School of Religion / Prof. Dr., Southern California Üniversitesi, Dana and David Dornsife Edebiyat, Sanat ve Bilimler Fakültesi, Din Bölümü. California, USA.

ORCID: 0009-0009-6586-2238. e-posta: sajacks@usc.edu

DOI: 10.26570/isad.1994873 • Gelis/Received 26.05.2026 • Kabul/Accepted 01.07.2026

Atif/Citation Jackson, Sherman A., "The Twilight of Muslim Agency?: A Response to Professor Rushain Abbasi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 345-351.

last page of his remarks, the term “Islamosecular,” as an alternative to “Islamic Secular.” The point here, again, if I understand him correctly, is that once we abandon the particularly modern tendency to reify “Islam,” whereupon its meaning and parameters can be manipulated by elites and state actors, “Islam” returns to its ur meaning as an “act of submission,” whose reality and parameters remain with “the people” on the ground and their ways and means of pursuing and executing submission, away from the heady, ideological and reactionary abstractions of elites, especially modern elites. “Islamosecular” signals a break with the “Islamic Secular,” which, he seems to imply, is a theory that invests heavily in and relies heavily on the reification of Islam. On this adjustment, again, if I understand him correctly, the Islamosecular, in contradistinction to the Islamic Secular, refers neither to a distinction between the “religious” and the “secular” nor to a *shar’i* / non-*shar’i* divide but simply to the knowledge and experience of “the people” accumulated trans-generationally via their ways and means of “submitting” to God, all of which is nearer (*adnā*) to them and thus more spontaneously and devotionally engaged with than are the abstract, scholarly reifications-cum-dissections of Islam as a “thing” (A, 337).

I shall leave aside the fact that the “nearer” (*al-adnā*) has not always been associated with the folksy spontaneity and goodness of “the people” but originally stood among the Arabs for a “dull, inferior sort of life, devoid of all noble purpose” because it lacked the aspiration to venture into the distance.¹ Nor, as we shall see, should we take for granted the idea that the “reification” of Islam is an entirely modern phenomenon or that it is necessarily bad. More important, Abbasi appears to move not in the opposite direction from his previous engagement with *The Islamic Secular* but in fact in the same direction. There he argued that “the secular” is a Western, Christian invention of which Islam cannot legitimately partake. Here “the secular” comes in for similar treatment with “modernity” and “coloniality,” indeed, a colonial modernity coming more prominently to the fore as an extension of the West’s Christian’s legacy and status as progenitor of the modern secular. All this places the secular beyond Islam’s reach, short of harmful distortions and unauthorized transmutations, which, Abbasi implies, the Islamic Secular carries in its bosom.

In the end, however, there is seemingly something paradoxical about Abbasi’s approach. While the West, or colonial modernity, and its wares are off-limits for Islam and can presumably only contaminate the latter, Abbasi seems comfortable taking the West, modernity and its

1 See M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden: E.J. Brill, 1972, 32.

intellectual heritage as a basic point of departure in his critique. It is the meanings the West assigns to “secular” that govern the conversation; it is the views of Western scholars that seem to carry the most authority (A, 337, 339, 341, 341 and esp., his notes); and it is colonial modernity as a “spatiotemporal” context that produces and sustains the presumption that Islam (read: Muslims) is not speaking and cannot speak authentically when it comes to the secular (or perhaps anything modern) but can only express itself as an orphan of modernity seeking recognition from the rest of the modern family, especially its putative head. Meanwhile, it is Abbasi’s status as a modern Westerner himself, or as someone whose location and Western education (both products of colonial modernity) confers upon them the imprimatur of the West, that infuses his critical analyses of pre-modern Muslim understandings of Islam with enough authority to sustain his critique of what modern Muslims are doing in comparison. In short, Abbasi seems to be able and to be authorized to draw upon and benefit from colonial modernity in ways that those he critiques are apparently denied.

We see this in his breakdown of the Islamic Secular into “secular” and “Islamic” followed by his reconstruction of these terms into “the Islamic secular” (A, 337). One notices here his use of the lower case “secular,” which suggests not only that his point of departure is the modern Western secular but that he also reads this provenance into my thesis. He approaches the Islamic Secular — again, for him, the “Islamic secular” — not as its own construct grounded in and derived from a history and intellectual heritage other than that of the West but as a mere iteration, if not imitation, of the dominant, Western understanding of “secular,” ultimately a naïve and misguided attempt at appropriation. For him, there can be no “secular” that is native to Islam. The concept was brought to (read: imposed upon) Muslims as a by-product of colonial modernity, which wrought other conceptual dislocations and transmutations that prompted Muslims (and non-Muslims) to think about Islam in ways that they had not and could not have thought about it before. In a word, Western, colonial modernity places Muslims in a position of reactionary adjustment, frantic borrowing, failed attempts at appropriation and, ultimately, apology. Everything they produce in this context carries the prima facie presumption of being either imposed *on* them or inauthentically ‘assimilated’ *by* them, the West alone standing out as self-constituting. This ignores, of course, the significant borrowings by the West from Islam.² More important, it ignores the fact

2 See, e.g., G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981; G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

that for over a millennium prior to modernity Muslims demonstrated enormous powers of appropriation from non-Muslim cultures, intellectual traditions, institutions and lexicons. They readily appropriated, if not borrowed, non-Muslim Greek and Persian terms such “*jawhar*,” (essence), ‘*araḍ*’ (accident) and *juzāf*’ (estimation) and such institutions as that of the *atabeg* and *mahmandār* and inducted these into some of their most sensitive and essential deliberations and arrangements.³ Colonial modernity appears on the scene, however, and we are suddenly lodged in a time and place wherein Muslim agency either no longer exists or its exercise is no longer legitimate. Muslims come up against colonial modernity as a Red Sea whose contaminating waters must be pushed to both sides — a miracle only half-heartedly awaited — before Muslims can cross into new, Islamically authentic meanings of their own.

Abbasi depicts the secular as a tool of colonial powers and state forces who employ it as a means of exercising control over religion (A, 341) and even over “land and resources” (A, 342). As he puts it, “secularization is less about the separation of religion and state as it is the active regulation of the former by the latter” (A, 341). This brings the secular into fundamental conflict with Islam, “that great unraveller of the secularization thesis” (A, 342). Again, the point of departure is the Western secular. I have no qualms with the basic argument that “the secular” is routinely deployed in the East as well as the West as an instrument of control. But to assume or imply that the Islamic Secular, inasmuch as it is a ‘secular,’ must also carry this germ simply misrepresents matters. The ‘secular’ in the Islamic Secular is neither non-religious, predatory (i.e., seeking to expand at the expense of religion), nor the preserve of the state. And the “Islamic” in the Islamic Secular derives not from any reification of Islam per se, by the state or Muslim elites, but from the fact that the ubiquitous gaze of the God of Islam covers everything, including the most mundane, worldly thoughts and actions. Viewed from this perspective, any “unravelling” of the secularization thesis by Islam will reside first and foremost not in the extent to which Muslims refuse to grant the state control over religion (a fight hardly uniquely modern for them) but in the degree to which they refuse to exchange the ubiquitous, adjudicative gaze of the God of Islam for that of any other power or entity, including the modern West!

3 Unfortunately, this issue has been badly distorted by the installation early on by scholars in the West of “origins” or “originality” as a standard of measurement, which clearly preyed upon the fact that Judaism and Christianity preceded Islam, as if nothing preceded Judaism and Christianity. This has incentivized in certain circles a reactionary denial of Muslim borrowing or appropriation, as ostensible marks of inferiority. Ultimately, however, and paradoxically, this reactionary denial leaves the standard of “origins” or “originality” itself in place, a standard deposited by the West, whose authority such deniers imagine themselves to oppose.

For his part, however, Abbasi claims that the adjective “Islamic” was basically unknown “[b]efore the rapid colonization of the Dār al-Islām (and its transmutation, gradually, into ‘the Muslim world’” (A, 337). Interestingly, he favors the “path-breaking” work of Wilfred Cantwell Smith (d. 2000) over the archive of pre-modern Muslim writers as proof of how late “Islamic” entered the Muslim lexicon (A, 337). Taking pre-modern Muslim writings as our point of departure however, we find, going back over a millennium, that Muslims of the highest renown deployed this adjective without reservation. The eponymous Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (d. 324/936?) entitles his famous book on heresiology *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin*, “Doctrines of Those Associated with Islam and the Disagreements of Those Who Pray the Muslim Prayer.” Later, Ibn Taymiyah (d. 728/1328) speaks of various Muslim thinkers, including those with whom he disagrees, as “*islāmiyyūn*,” or thinkers “associated with Islam” (I.S., 72). And his student Ibn Qayyim al-Jawziyah (d. 751/1350) entitles his polemical theological tract “*Ijtima‘ al-Juyūsh al-Islāmiyyah ‘alā al-Zanādiqah wa al-Jahmiyah*,” “The Convergence of the Islamic Armies upon the Crypto-Infidels and Jahmites.” Clearly, “Islamic” is not simply a modern spin-off from colonial rule nor purely a reaction thereto, even if its meaning and deployment among modern and pre-modern Muslims may have differed. More important, even assuming that Abbasi is correct in his claim, what makes specifically modern neologisms inherently less Islamically authentic than pre-modern ones? Were not “*dār al-Islām*,” “*al-kitāb*” (“The Book”), or “*kalām*” (speculative theology), for example, all ‘modern’ neologisms in their time?

Abbasi also argues, relatedly, that “Islam” was rarely if ever “reified,” or used as a proper noun, but only as a verbal noun, depicting not a “religion” as an organized, extramental “thing” in the world but only to denote an action, namely, “submission” to God, that is, until colonial modernity appeared and pushed Muslims to ever more explicit degrees of reification (A, 338). If I understand him correctly, his point here, at least in part, is that the “Islamic” in the “Islamic Secular” is the adjectival extension not of Islam as a process or act of submission but of Islam as a reified thing, which is itself a product of colonial modernity and thus of questionable authenticity as an articulation of Islam. As Abbasi argues, this transformation of “Islam” from a verbal noun to a proper noun had “much to do with the rise of the secular” (A, 338). The underlying assumption here regarding the Islamic Secular (again, if I understand him correctly) is simply not true, at least not entirely: the Islamic Secular is at least as indebted (if not more indebted) to the act of recognizing the divine gaze of the God of Islam as it is to any notion of Islam as a standing, reified entity. But it is also not true, again, in my view that Muslims

never “reified” “Islam” as a noun until modern times. I am alive to what I understand to be Abbasi’s underlying point, here. I too have argued that no one has ever seen “Islam” walking down the street (*I.S.*, 72). Yet, in the aggregate, normative *practice* of Islam, including the question of who is a Muslim, “Islam” becomes subject to definition, as are all nouns (“What is Islam?”). And in this capacity, Islam will ultimately be what Muslims (or those recognized as representing the community) *say* it is, as a standing entity. “Islam” in this sense, even if it remains at bottom tied to the act of submission, simply cannot speak for itself.

Stated differently, even if “Islam” for pre-modern Muslims referred to ‘the act of submitting to God’, would this submission be limited to ‘spiritual’ acts by individuals unattached to collective interests or responsibilities beyond themselves? And would it not be natural for Muslims who saw themselves as bound by God to community as part of the site and context of their “submission” to assess what acts are proper and improper constituents thereof on a communal level beyond their personal, private commitment to “submission,” especially given the divinely imposed *communal* obligation to “command what is good and forbid what is bad” (*al-amr bi al-ma’rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*)? Would it then be such a stretch from here to conceive of the resulting consensus (however provisional and evolving) and everything that sustains and enhances it as “Islam” in the sense of an actual thing in the world? Meanwhile, unless Muslims saw themselves as completely alone in the world (a near impossibility given their collective memory of the struggles of their forebears to establish and sustain themselves as a community, going back to the Prophet himself) would it not be reasonable for them to reify this “thing,” “Islam,” even further, as the preferred alternative to other such “things” in the world?

Historically speaking, this is precisely what we find in such articulations as that of the philosopher al-‘Āmirī (d. 381/992) who spoke over a thousand years ago of having written his book, *Kitāb al-I‘lām bi Manāqib al-Islām*, to “inform people of the high achievements that are specific to Islam, so that anyone who looks into Islam can know that it is fitting that it should abrogate all other religions” (*mā ikhtaṣṣa bi al-islām min al-manāqib al-‘aliyah li ya‘lam al-nāzīr fīhi annahu bi al-ḥarīyy an yakūna nāsikhān li al-adyān kullihā*).⁴ Of course, al-‘Āmirī was among that class of elite who were more given to “abstraction” than even the *fuqahā*’ and theologians. But what proof do we have that “the people” on the ground in the pre-modern *dār al-Islām* would have been any less inclined or committed to

4 Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī, *Kitāb al-i‘lām bi manāqib al-islām*, ed. A. ‘A. Ghurāb, Riyadh: Dār al-Aṣālah li al-Thaqāfah wa al-Nashr wa al-I‘lām, N.d., 71.

such ‘reification’ as part of their collective identity? And why should modern Muslims, even as they remain ongoingly in conversation with their pre-modern forebears, be seen as less authorized to exercise this kind of agency or as being less authentic for doing so? Finally, is it not possible for “Islam,” or “*al-islām*,” to function as a homonym that refers authentically both to submission to God and to an ontologically instantiated “thing” in the world?

Again, *The Islamic Secular* seemed to play a very indirect if not marginal role in Professor Abbasi’s review. Still, albeit in ways at times remote and cryptic, I read his remarks as suggesting a number of important things about my thesis. I found his analysis to be as rich as it was at times challenging. I thank him for sharing his valuable intellectual capital with me.

Dijital Beşerî Bilimler ve İslam Tarihi Araştırmaları: Yöntemler, Projeler ve Geleceğe Dönük Bir Değerlendirme

HÜSEYİN GÖKALP*

ALİ ÇETİNKAYA**

Öz

Dijital beşerî bilimler son yıllarda beşerî bilimlerin hemen her alanında araştırma süreçlerini dönüştüren disiplinler arası bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bu makale dijital beşerî bilimlerin İslam tarihi araştırmalarına sunduğu yöntemsel imkânları, mevcut projeleri ve geleceğe dönük önerileri bir araya getirmektedir. Çalışmada sırasıyla dijital metin külliyatları ve metin madenciliği, biyografik veri tabanları ve sosyal ağ analizi, coğrafi bilgi sistemleri ve mekânsal analiz, el yazması çalışmalarında otomatik metin tanıma teknolojileri ile yapay zekâ ve büyük dil modelleri gibi başlıklar incelenmektedir. Makale ayrıca Türkiye'deki dijital beşerî bilimler çalışmalarının İslam tarihi araştırmaları bağlamındaki durumunu değerlendirmekte ve somut görevler ve öneriler sunmaktadır. Nihai olarak dijital yöntemlerin İslam tarihi araştırmalarının kapsamını nasıl genişletebileceği, ne tür yeni sorular sorma imkânı tanıyacağı ve geleneksel tarih yazımını nasıl destekleyebileceği konuları tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Dijital beşerî bilimler, Metin madenciliği, Coğrafi bilgi sistemleri, Büyük dil modelleri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / Asst. Professor, Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts. Konya, Türkiye. ORCID: 0000-0002-7954-083X. e-posta: huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Teknoloji Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü / Asst. Professor, Selçuk University, Faculty of Technology, Department of Computer Engineering. Konya, Türkiye. ORCID: 0000-0002-7747-6854. e-posta: ali.cetinkaya@selcuk.edu.tr

Digital Humanities and Islamic History Research: Methods, Projects, and a Future-Oriented Assessment

Abstract

The digital humanities have emerged as an interdisciplinary approach that transforms research processes across virtually every field of the humanities. This article brings together the methodological possibilities the digital humanities offer to Islamic history research with existing projects and future-oriented recommendations. The study examines in turn digital text corpora and text mining, biographical databases and social network analysis, geographic information systems and spatial analysis, automatic text recognition technologies in manuscript studies, and artificial intelligence and large language models. The article also evaluates the current state of digital humanities studies in Turkey within the context of Islamic history research and presents concrete tasks and recommendations. Ultimately, the study opens discussion around how digital methods can expand the scope of Islamic history research, what kinds of new questions they enable, and how they can support traditional historiography.

Keywords: Islamic history, Digital humanities, Text mining, Geographic information systems, Large language models.

1. Giriş

Dijital beşerî bilimler (DBB), bilgi teknolojilerinin beşerî bilimler araştırmalarına sistematik olarak uygulanmasını ifade eden disiplinler arası bir çalışma alanıdır.¹ Kavram yalnızca dijital araçların araştırma sürecine dahil edilmesinden ibaret olmayıp yeni araştırma sorularının sorulmasını, büyük veri setlerinin analiz edilmesini ve geleneksel yöntemlerle ulaşılmaması güç olan bağlantıların keşfedilmesini mümkün kılan yöntemsel bir dönüşüm imkânı sunmaktadır. Edebiyat tarihçisi Franco Moretti'nin "uzak okuma" (*distant reading*) kavramıyla ifade ettiği gibi, tek tek metinlerin yakın okumasının ötesine geçerek büyük ölçekli külliyatların istatistiksel ve hesaplamalı yöntemlerle analiz edilmesi artık edebiyat ve tarih araştırmalarının gündemine girmiştir.²

İslam tarihi araştırmaları, dijital beşerî bilimlerin sunduğu imkânlardan yararlanma potansiyeli bakımından özellikle zengin bir alandır. İslam medeniyetinin yazılı mirası muazzam bir hacme sahiptir: Yüz binlerce el yazması, binlerce biyografik sözlük (tabakat ve terâcim), geniş bir coğrafyaya yayılmış coğrafi ve tarihî kayıtlar ve karmaşık rivayet ağları bu alanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu kaynakların geleneksel yöntemlerle tek tek incelenmesi araştırmacının ömrünü aşan bir çaba gerektirmekte, büyük ölçekli örüntülerin tespiti ise pratikte imkân sınırlarını zorlamaktadır. Dijital yöntemler tam da bu noktada devreye girerek araştırmacılara daha önce ulaşılamayan boyutlarda analiz yapmayı mümkün kılmaktadır.

1 Schreibman v.dğr., *A New Companion to Digital Humanities*, 1–10.

2 Moretti, *Distant Reading*, 48–49.

Türkçe akademik literatürde dijital beşerî bilimlerin İslamî ilimlerle keşşimi henüz sınırlı sayıda çalışmayla ele alınmıştır. Tuba Nur Saraçoğlu'nun 2022 yılında yayımlanan makalesi, dijital beşerî bilim araştırma süreçlerini İslamî ilimlerle ilişkili örneklerle geniş bir çerçevede ele almıştır.³ Ancak söz konusu çalışma, İlahiyat alanının bütününe kapsayan genel bir çerçevede kaleme alınmış olup İslam tarihi araştırmalarına özgü yöntemsel meseleleri ayrıntılı biçimde tartışmamıştır. Diğer taraftan 2022 yılı sonrasında özellikle büyük dil modellerindeki (LLM) çığır açıcı gelişmeler alanın dinamiklerini köklü biçimde değiştirmiştir.

Bu makalenin amacı, dijital beşerî bilimlerin İslam tarihi araştırmalarına sunduğu yöntemsel imkânları mevcut projeler üzerinden değerlendirmek, bu alandaki güncel gelişmeleri Türk akademisinin perspektifinden ele almak ve geleceğe dönük bir araştırma gündemi oluşturmaktır. Çalışmanın temel araştırma sorusu şudur: Dijital beşerî bilimler İslam tarihi araştırmalarına hangi yöntemsel araçlarla katkı sunmaktadır ve bu alanın geleceğini nasıl şekillendirecektir?

2. Kavramsal Çerçeve: Dijital Beşerî Bilimler ve Tarih Yazımı

Dijital beşerî bilimlerin tarihsel kökenleri, 1949 yılında İtalyan Cizvit papaz Roberto Busa'nın Thomas Aquinas'ın eserlerinin bilgisayar destekli konkordansını hazırlama girişimine kadar uzanmaktadır.⁴ Başlangıçta "hesaplamalı beşerî bilimler" (*humanities computing*) olarak adlandırılan alan, bilgisayar teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak metin kodlama, veri tabanı oluşturma ve dijital arşivleme gibi işlevlerden istatistiksel analiz, görselleştirme ve makine öğrenmesi gibi gelişmiş uygulamalara doğru evrilmiştir.

Edebiyat tarihçisi Franco Moretti'nin 2000'lerde ortaya koyduğu "uzak okuma" kavramı bu dönüşüme teorik bir çerçeve sunmuştur.⁵ Moretti, tek tek eserlerin derinlemesine analizine dayanan geleneksel "yakın okuma" (*close reading*) yöntemi yerine büyük metin külliyatlarının istatistiksel örüntülerinin incelenmesini teklif etmiştir. Ancak bu iki yaklaşımın birbirini dışlayan değil tamamlayan yöntemler olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Uzak okuma, yakın okumanın yerini almaz; daha ziyade yakın okumayla fark edilemeyecek makro düzeydeki eğilimleri, bağlantıları ve yapısal dönüşümleri görünür kılarak araştırmacıya yeni sorular sorma zemini hazırlar.

3 Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler", 845–891.

4 Drucker, *The Digital Humanities Coursebook*, 3–15.

5 Moretti, *Distant Reading*, 48–49.

İslam araştırmalarına özgü teknik ve epistemolojik zorluklar, yukarıda işaret edilen dijital dönüşüm süreci içinde ayrıca değerlendirilmelidir. Arap harfli metinlerin bilgisayar ortamında işlenmesi, Latin harfli metinlere kıyasla özel güçlükler barındırmaktaydı. Harflerin bağlantılı yazılması, noktalama ve hareketler, sağdan sola yazım yönü ve tarihî yazı stillerinin çeşitliliği bunların başlıcalarıydı.⁶ Buna ek olarak İslam medeniyetinin yazılı mirası yalnızca Arapça ile sınırlı olmayıp Farsça, Osmanlıca, Urduca ve Malayca gibi pek çok dilde üretilmiştir. Bu çok dilli yapı, dijital külliyat oluşturma ve analiz süreçlerini karmaşıklaştıran önemli faktörlerden biriydi. Ancak Unicode standardının yaygınlaşması, Arap harfli metinler için geliştirilen özelleştirilmiş OCR/HTR modelleri ve büyük dil modellerinin tarihî yazı stillerini işleyebilir hale gelmesi sayesinde bu zorluklar büyük ölçüde aşılmıştır.

Dijital yöntemlerin tarih yazımındaki epistemolojik ve etik konumu da tartışmaya açıktır. Burada unutulmaması gereken husus, dijital araçların tarihin anlamlandırılması sürecinde bir kaynak veya amaç değil bir yardımcı olduğudur. Büyük veri setlerinden elde edilen sonuçlar ancak tarihçinin yorum kapasitesiyle anlamlı hale gelmektedir. Bu sebeple dijital beşerî bilimler, tarih yazımının temel ilkeleri olan kaynak kritiği, anlamlandırma ve yorumlama yetkinliklerinin yerine geçmez; ancak bunları zenginleştirir, ölçekleri genişletir ve yeni metodolojik imkânlar sunar.⁷

3. Dijital Metin Külliyatları ve Metin Madenciliği

3.1. Temel Külliyatlar

İslam tarihi araştırmalarında dijital yöntemlerin uygulanabilmesi, her şeyden önce makine tarafından işlenebilir (*machine-actionable*) metin külliyatlarının varlığına bağlıdır. Bu alandaki en kapsamlı girişim, Aga Khan Üniversitesi, Hamburg Üniversitesi ve Maryland Üniversitesi ortaklığında yürütülen Açık İslamî Metinler Girişimi'dir (*Open Islamicate Texts Initiative/OpenITI*).⁸ Açık İslamî Metinler Girişimi, modern öncesi dönemde kaleme alınmış İslam medeniyetine ait metinlerden oluşan ilk makine tarafından işlenebilir akademik külliyatı oluşturmaya hedeflemektedir. Külliyat, 2024 itibarıyla 11.000'den fazla eser ve 2 milyar kelimeyi aşan bir hacme ulaşmıştır. Külliyattaki eserlerin önemli bir kısmı biyografik metinlerden (768 eser, yaklaşık 151 milyon kelime) ve tarih-kronik türünde eserlerden (310 eser, yaklaşık 74,4 milyon kelime) oluşmaktadır. Bu haliyle girişim, İslam tarihçiliğine somut bir potansiyel sunmaktadır.

6 Romanov, "Computational Reading", 15–22.

7 Schreiban v.dğr., "Introduction", 1–21.

8 OpenITI külliyatının güncel sürümü için bk. OpenITI, *OpenITI: A Machine-Readable Corpus of Islamicate Texts* (2024).

Açık İslamî Metinler Girişimi külliyyatının en büyük veri kaynaklarından biri, İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan dijital kütüphane yazılımı el-Mektebetü's-Şâmile'dir (Şâmile). Peter Verkinderen'in ayrıntılı biçimde belgelediği tarihçeye göre 2005 yılında bir dijital forumda ortaya çıkan bu yazılım, kullanıcılara kendi metinlerini içe aktarma imkânı sunmasıyla hızla yaygınlaşmıştır.⁹ Günümüzde Açık İslamî Metinler Girişimi külliyyatındaki metinlerin yaklaşık %45'i Şâmile kaynaklıdır. Bununla birlikte Şâmile metinlerinin akademik güvenilirliği her zaman tartışmalı olmuş; metin tahkiki yapılmamış ve kaynak bilgisi eksik nüshaların varlığı araştırmacılar için ciddi bir sorun oluşturmuştur. Açık İslamî Metinler Girişimi projesinin beslendiği diğer kaynaklar arasında el-Câmiu'l-kebir, Mektebetü's-Şia ve Farsça metinler için Ganjoor gibi dijital koleksiyonlar bulunmaktadır; ayrıca KITAB ekibi kendi OCR süreciyle külliyyata yeni metinler eklemektedir.¹⁰

Açık İslamî Metinler Girişimi'nin dışında King Saud University Corpus of Classical Arabic (KSUCCA, 50,6 milyon kelime), Tashkeela (76 milyon kelime) ve KACST Arabic Corpus (700 milyon kelime) gibi araştırma amaçlı külliyyatlar vardır. Ayrıca el-Mektebetü'l-vakfiyye ve Ganjoor gibi kullanıcı arayüzüne sahip dijital kütüphanelerden de söz etmek gerekir.¹¹ Ancak Açık İslamî Metinler Girişimi'nin bu alternatiflerden temel farkı, kullanıcı arayüzü olmayan, makine tarafından işlenebilir bir derleme olarak tasarlanmış olmasıdır; bu özelliği sayesinde makro metin analizi ve hesaplamalı yöntemler için alt yapı sağlamayı hedeflemektedir.

3.2. Metin Madenciliği Yöntemleri

Dijital metin külliyyatlarının varlığı, çeşitli hesaplamalı yöntemlerin İslam tarihi araştırmalarına uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Bunların başlıcaları duygu ve tutum analizi (*sentiment analysis*), üslup analizi (*stylo-metri*), konu modelleme (*topic modeling*) ve tekrar kullanılan metinlerin tespiti (*text reuse detection*).

İslam tarih yazımı açısından en ilginç olanlardan biri duygu ve tutum analizidir. Doğal dil işleme tekniklerine dayanan bu yöntem, metinlerdeki olumlu, olumsuz veya tarafsız tutumları otomatik olarak tespit etmekte ve sınıflandırmaktadır. İslam tarihi araştırmaları bağlamında bu yöntem, tarih yazarlarının belirli şahıslara, hanedanlara veya olaylara yönelik benimsediği tutumların nicel olarak ölçülmesinde ve aynı olayın farklı müelliflerce nasıl değerlendirildiğinin karşılaştırmalı analizinde kullanılabilecek

9 Verkinderen, "Al-Maktaba al-Shamila".

10 KITAB Project, "About the corpus".

11 Miller v.dğr., "Shamela", 3.

bir potansiyel taşımaktadır. Ancak İslam tarihi metinlerine yönelik duygu analizinin uygulanmasında ciddi güçlükler mevcuttur. Mevcut modeller büyük ölçüde modern dillere göre eğitilmiş olup klasik Arapça'nın mecazi ifade zenginliği ve anlam katmanları doğrudan uygulamayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca klasik İslam kaynaklarında müellifler tutumlarını çoğu zaman açık değerlendirmeler yerine, bir halifenin dönemine verdikleri başlık, ilgili halifeye rahmet okuyup okumama, rivayet seçimi, konu sıralaması ve sükût gibi dolaylı tercihlerle ifade etmektedir. Bu durum, analizi sözcük düzeyinin ötesinde söylem düzeyine taşımayı zorunlu kılmaktadır.

Stilometri, bir metnin dilsel özelliklerinin istatistiksel analiziyle müelliflik tespiti, dönem tespiti ve üslup karşılaştırmasına imkân tanıyan bir yöntemdir. Bu yöntem, tartışmalı müelliflik atıflarının doğrulanmasında ve anonim eserlerin olası yazarlarının belirlenmesinde kullanılabilir. Konu modelleme ise büyük metin külliyatlarındaki tematik ayrımları otomatik olarak tespit eden bir makine öğrenmesi tekniğidir. Bu yöntem sayesinde yüzlerce veya binlerce eserdeki baskın konular, tematik dönüşümler ve dönemsel farklılıklar ortaya çıkarılabilir.¹²

Yukarıda sayılan yöntemler arasında İslam tarihi araştırmaları için en mühim olanlardan biri tekrar kullanılan metinlerin tespitidir. KITAB (*Knowledge, Information Technology, and the Arabic Book*) projesi bu konu üzerine yoğunlaşmaktadır.¹³ Sarah Bowen Savant'ın yönetiminde Aga Khan Üniversitesi'nde yürütülen KITAB projesi, İslam literatür geleneğindeki müelliflerin birbirlerinden nasıl aktarım yaptığını, hangi kaynakları kullandıklarını ve anlatıların zaman içinde nasıl dönüştüğünü dijital yöntemlerle incelemektedir. Proje, Açık İslamî Metinler Girişimi külliyatındaki metinler arasındaki sözcüksel eşleşmeleri tespit etmek için *passim* adlı metin karşılaştırma algoritmasını kullanmaktadır.

KITAB projesinin ikinci aşaması olan KITAB-Transform ile yalnızca sözcüksel benzerliklerin ötesine geçerek anlamsal benzerlik tespitine odaklanılmıştır.¹⁴ Doğal dil işleme (NLP) ve makine öğrenmesindeki son gelişmelere dayanan bu yeni aşamada, farklı kelimelerle ifade edilmiş ancak anlamsal olarak benzer metinlerin, mâna rivayetlerinin ve diller arası çevirilerin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu gelişme, İslam tarih yazımında müelliflerin kaynak kullanım pratiklerini anlamak açısından önemli bir potansiyel taşımaktadır.

12 Tombul, "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği", 461–474.

13 Savant, "About KITAB".

14 KITAB-Transform projesi hakkında bk. Savant, "About KITAB" (ERC, hibe no. 101199672).

4. Biyografik Veri Tabanları ve Sosyal Ağ Analizi

İslam tarih yazımının en ayırt edici özelliklerinden biri, biyografik sözlük (tabakat ve terâcim) geleneğinin olağanüstü zenginliğidir. Yüzlerce eserde on binlerce biyografi yer almakta; bu biyografilerde kişilerin isimleri, nispeleri, hocaları, öğrencileri, seyahatleri, eserleri ve vefat tarihleri gibi işlenebilir ve yapılandırılabilir veriler bulunmaktadır. Bu muazzam biyografik külliyat, dijital yöntemlerle analiz edildiğinde İslam toplumlarının sosyal yapısına, ilim ağlarına ve kültürel dinamiklerine ilişkin daha önce görülmemiş örüntüleri ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir.

Maxim Romanov, bu alandaki öncü araştırmacılarından biri olarak biyografik verilerin hesaplamalı analizine odaklanan çalışmalar yürütmektedir.¹⁵ Romanov'un Alman Araştırma Vakfı (DFG) tarafından Emmy Noether Programı kapsamında desteklenen projesi, biyografik sözlüklerden elde edilen verilerin algoritmik analiziyle İslam toplumlarının binyıllık sosyal tarihini yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir.¹⁶ Proje; Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* adlı eseri gibi önemli ve hacimli eserlerdeki yaklaşık 30.000 biyografiyi yapılandırılmış veri setlerine dönüştürerek demografik eğilimleri, mesleki dağılımları ve coğrafi hareketliliği istatistiksel olarak analiz etmektedir.

Sosyal ağ analizi (SNA), biyografik verilerin araştırılmasında özellikle güçlü bir araç olarak öne çıkmaktadır. İsnat zincirlerinin ağ yapısı olarak modellenmesi, hadis rivayetinin toplumsal boyutlarını görselleştirmekte ve ilim halkalarının yapısını ortaya çıkarmaktadır. Türkiye'de bu yaklaşımın öncü uygulamalarından biri, Muhammed Enes Topgöl ve Ömer Faruk Maden tarafından gerçekleştirilen çalışmadır.¹⁷ Bu çalışmada II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Basra'daki Ehl-i hadis ders halkalarının tespiti için bir metot teklifi sunulmuş, kaynaklarda dağınık halde bulunan bilgiler veri setlerine dönüştürülerek ilim halkalarının yapısı ortaya konmuştur.

Topgöl'ün TÜBİTAK tarafından desteklenen "2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası" başlıklı projesi, ilahiyat alanında dijital beşerî bilim analizlerine dayalı ilk TÜBİTAK projesi olma özelliğini taşımaktadır.¹⁸ Söz konusu

¹⁵ Romanov, "Computational Reading", 15–22.

¹⁶ Romanov'un DFG Emmy Noether Programı kapsamında yürüttüğü "The Evolution of Islamic Societies (c. 600–1600 CE): Algorithmic Analysis into Social History" projesi, Hamburg Üniversitesi. Emmy Noether Programı, Alman Araştırma Vakfı'nın (DFG) kariyerinin erken dönemindeki araştırmacılara kendi bağımsız araştırma gruplarını kurma imkânı tanıyan ve altı yıla kadar destek sunan prestijli bir hibe programıdır.

¹⁷ Topgöl – Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi", 37–68.

¹⁸ Muhammed Enes Topgöl'ün TÜBİTAK destekli "2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası" projesi hakkında bk. Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları Eğitimi, "DİA-1 Amaç".

proje, sosyal ağ analizini İslam ilim geleneğinin araştırılmasına sistematik olarak uygulayan Türkiye'deki ilk büyük ölçekli girişim olarak dikkat çekmektedir.

5. Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) ve Mekânsal Analiz

Coğrafi bilgi sistemleri (CBS/*Geographic Information Systems*),¹⁹ mekânsal verilerin dijital ortamda toplanmasını, depolanmasını, analiz edilmesini ve görselleştirilmesini sağlayan yazılım alt yapısıdır. İslam tarihi araştırmalarında coğrafi bilgi sistemleri; tarihî coğrafyanın dijitalleştirilmesi, fetih güzergâhlarının haritalanması, ticaret ağlarının modellenmesi ve ulema hareketliliğinin mekânsal analizinde güçlü bir araç olarak kullanılabilir.

Bu alandaki en önemli dijital girişimlerden biri, Masoumeh Seydi ve Maxim Romanov tarafından geliştirilen al-Ṭurayyâ Projesi'dir.²⁰ Georgette Cornu'nun *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique: IXe-Xe siècles* adlı eserinden referansla oluşturulan bu proje, 2000'den fazla yer adı ve bunlara bağlı güzergâh bölümlerini içeren bir dijital yer adı sözlüğü (*gazetteer*) ve coğrafi model sunmaktadır. Proje, kullanıcılara her bir yer adı için Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *Kitâbü'l-Ensâb*'ında ve Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ında doğrudan arama yapma imkânı tanımakta; ayrıca Brill'in *The Encyclopaedia of Islam*'ı (ikinci edisyon/EI²), Pleiades ve Vikipedi gibi kaynaklara bağlantılar sunmaktadır.

al-Ṭurayyâ'nın coğrafi modeli, yalnızca statik bir harita olmaktan öteye geçerek kullanıcıların farklı zorluk derecelerinde güzergâh seçimleri yapmasına ve belirli merkezlerden belirli süreler içinde ulaşılacak yerleri ağ yapıları üzerinde görmesine imkân tanımaktadır. Bu özellik, erken dönem İslam dünyasındaki iletişim ağlarının, ticaret yollarının ve idarî yapıların anlaşılması açısından önemli bir potansiyel taşımaktadır.

Türkiye'de coğrafi bilgi sistemlerinin tarih araştırmalarına uygulanması konusunda özellikle Osmanlı çalışmaları alanında önemli adımlar atılmıştır. Fatma Aladağ'ın çalışmaları, coğrafi bilgi sistemlerinin Osmanlı şehir ve idarî tarihi araştırmaları için taşıdığı potansiyeli somut örneklerle ortaya koymuştur.²¹ ArcGIS ve QGIS²² gibi yazılımların kullanımı, tarihî

19 CBS kısaltmasının İngilizce karşılığı *Geographic Information Systems* (GIS) olup uluslararası literatürde bu kısaltma yaygın olarak kullanılmaktadır.

20 Seydi – Romanov, *al-Ṭurayyâ Project*.

21 Aladağ, "Mekânsal Beşerî Bilimler", 47–68.

22 ArcGIS, Esri şirketi tarafından geliştirilen ticari bir coğrafi bilgi sistemi yazılımıdır; QGIS ise aynı işlevleri sunan ve uluslararası geliştirici topluluğu tarafından desteklenen açık kaynaklı bir alternatiftir.

mekânsal verilerin görselleştirilmesi ve analiz edilmesinde araştırmacılara güçlü araçlar sunmaktadır. Bununla birlikte İslam tarihinin erken dönemlerine odaklanan coğrafi bilgi sistemleri uygulamaları Türkiye akademisinde henüz yeterince yaygınlaşmamıştır.

6. El Yazması Çalışmalarında Dijital Yöntemler: HTR ve OCR

İslam medeniyetinin yazılı mirasının büyük bir kısmı hâlâ el yazması formunda muhafaza edilmektedir. Dünya genelinde milyonlarca Arap harfli el yazması koleksiyonlarda yer almakta olup bunların çoğunun dijital ortama aktarılması bile henüz tamamlanmamıştır. El yazmalarının dijitalleştirilmesiyle (görüntüleme) dijital metne dönüştürülmesi (transkripsiyon) arasındaki fark bu bağlamda kritik bir öneme sahiptir. Bir el yazmasının taranarak görüntü dosyası haline getirilmesi, o metnin aranabilir, analiz edilebilir ve işlenebilir hale geldiği anlamına gelmemektedir.

Bu noktada optik karakter tanıma (OCR) ve el yazısı metin tanıma (HTR) teknolojileri devreye girmektedir. Geleneksel OCR sistemleri, basılı metinlerin standart karakter şablonlarıyla eşleştirilmesine dayanmakta ve el yazmaları için yetersiz kalmaktadır. HTR ise makine öğrenmesine dayalı bir yaklaşım olarak el yazısı örneklerinden öğrenen yapay sinir ağları (*artificial neural networks*) kullanmaktadır.²³ Bu teknoloji, tarihi yazı stillerinin çeşitliliğiyle başa çıkabilmekte ve araştırmacıya önemli bir zaman tasarrufu sağlamaktadır.

İslam el yazmaları için HTR/OCR alanında iki platform öne çıkmaktadır: Transkribus ve eScriptorium. Transkribus, READ-COOP (Innsbruck) tarafından geliştirilen ticarî bir platform olup kamuya açık 300'den fazla model sunmaktadır; bunlar arasında Arap harfli metinlere yönelik modeller de bulunmaktadır. Ancak Arap harfli metinlerin tanınmasında henüz Latin harfli metinlerdeki doğruluk oranlarına ulaşamamıştır. eScriptorium ise EPHE-PSL (Paris) bünyesinde geliştirilen açık kaynaklı bir platform olup metin tanıma alt yapısı olarak Kraken yazılım kütüphanesini kullanmaktadır.²⁴ eScriptorium, OpenITI AOCF (*Arabic-script OCR Catalyst Project*) kapsamında Arap harfli metinlerin dijital metin üretim hattının temel bileşeni olarak seçilmiştir.²⁵ Andrew W. Mellon Vakfı tarafından desteklenen bu proje, Maryland Üniversitesi, Northeastern Üniversitesi ve Aga Khan Üniversitesi'nin ortaklığında yürütülmektedir.

23 Romanov vd., "Important New Developments in Arabographic OCR", 1–13.

24 Stokes v.dgr., "The eScriptorium VRE".

25 OpenITI AOCF (*Arabic-script OCR Catalyst Project*) hakkında bk. Savant, "About KITAB".

Proje kapsamında BADAM (*Baseline Detection in Arabic-script Manuscripts*) gibi özel modeller geliştirilmiş ve araştırmacıların kendi belgelerine uygun modeller eğitmeleri teşvik edilmiştir.

Bununla birlikte Arap harfli el yazmalarının HTR/OCR ile tanınmasında hâlâ önemli güçlükler mevcuttur. Harflerin bağlantılı yapısı, noktalama ve hareketlerin değişkenliği, nesih, tâlik ve divanî gibi farklı yazı stillerinin çeşitliliği ve tarihi belgelerdeki fiziksel tahribat bu güçlüklerin başlıcalarıdır.²⁶ Her bir yazı stili için ayrı model eğitimi gerekmesinin yanı sıra yeterli miktarda etiketlenmiş eğitim verisi üretilmesi de zaman alıcı ve uzmanlık gerektiren bir süreçtir.

7. Yapay Zekâ ve Büyük Dil Modelleri: Yeni Bir Paradigma

2022 yılı sonrasında büyük dil modellerinde (LLM) yaşanan çığır açıcı gelişmeler, dijital beşerî bilimlerin İslam araştırmalarıyla kesişiminde yeni bir paradigmanın kapısını aralamıştır. GPT-4, Claude, Gemini ve LLaMA gibi genel amaçlı modellerin yanı sıra Arapça ve İslamî içeriklere özel modellerin geliştirilmesi bu alandaki hızlı dönüşümün somut göstergeleridir.

7.1. İslam Araştırmalarına Yönelik LLM Girişimleri

Bu alandaki en iddialı girişimlerden biri, Katar Araştırma ve İnovasyon Kurumu tarafından desteklenen ve Hamad Bin Khalifa Üniversitesi bünyesindeki İslamî Mevzuat ve Etik Araştırma Merkezi'nde (CILE) yürütülen IslamGPT 1.0 projesidir.²⁷ 2027 yılında tamamlanması beklenen proje, İslamî ilimler alanında Arapça kaynaklara özel olarak tasarlanmış ilk büyük dil modelini geliştirmeyi hedeflemektedir. Projenin temel stratejisi, klasik ve çağdaş Arapça kaynaklardan oluşan geniş bir külliyatı müellif, tarihi bağlam, disiplin ve tür gibi kategorilerle ayrıntılı olarak etiketleyerek modelin eğitim verisini oluşturmak ve böylece genel amaçlı sohbet robotlarının ürettiği halüsinasyon sorununu aşmaktır.

Buna ek olarak ALLaM (*Arabic Large Language Model*) ve Fanar gibi Arapça'ya özel büyük dil modelleri de geliştirilmiştir. Bu modeller, İngilizce dil modellerinden transfer öğrenme yoluyla Arapça dil yetkinliği kazandırılmasına dayanan yaklaşımlar benimsemektedir.²⁸

26 Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler", 870–875.

27 CILE, "Transforming Islamic Studies".

28 El-Amrani, v.dğr., "Foundations of Domain-specific Large Language Models for Islamic Studies".

7.2. Uygulamalar ve Sınırlılıklar

LLM’lerin İslam araştırmalarındaki uygulama alanları hızla genişlemektedir. Bunların en dikkat çekici örneklerinden biri, el-Mektebetü’ş-Şâmile külliyyatından 250.000’den fazla sayfanın otomatik çeviri yoluyla İngilizce’ye aktarılmasıdır.²⁹ Bu çalışmada OpenAI’nin dil modelleri kullanılarak tefsir, hadis ve fıkıh metinlerini içeren kapsamlı bir külliyyat çevrilmiş, çeviri kalitesi geri-çeviri (*back-translation*) yöntemiyle doğrulanmıştır. Bu girişim, İslamî kaynakların küresel erişilebilirliğini artırma potansiyeli bakımından dikkat çekicidir.

Bir başka yenilikçi uygulama, NeurIPS 2024 konferansında sunulan ve vektör arama ile anlamsal analiz yoluyla sîre anlatılarını hadis metinleriyle otomatik olarak eşleştiren çalışmadır.³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, sîre-hadis ilişkilendirmesinin yapay zekâdan çok önce başlamış bir araştırma geleneğine sahip olduğudur. Türkiye akademisinde Mehmet Apaydın’ın *Siyer Kronolojisi* ve *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* başlıklı çalışmaları ile Fuat İstemi’nin *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri* adlı eseri, hadis ve sîre rivayetlerini tek bir kronolojik ve metodolojik çerçevede ele alma yönünde önemli katkılar sunmuştur.³¹ LLM tabanlı semantik eşleme çalışmalarının bu geleneğe sağlayabileceği temel açılım; insan eliyle yapılan manuel karşılaştırmaların binlerce rivayet üzerinde ölçeklendirilebilmesi, farklı kelimelerle ifade edilmiş aynı olay anlatımlarının (manen rivayet) sistematik olarak tespit edilebilmesi ve kronolojik ilişkilendirmelerin daha geniş bir veri tabanı üzerinde sınanabilmesidir. Ancak bu yöntemlerin, klasik kaynak kritiği ve rivayet değerlendirmesi konusundaki insan uzmanlığının yerine değil yanında konumlanması gerektirici açıktır.

LLM’lerin İslamî içeriklerdeki sınırlılıkları da ciddiye alınması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan araştırmalar, GPT-4 gibi gelişmiş modellerin bile İslamî sorulara yanıt verirken dinî bağlamı yanlış yorumlama, güvenilir kaynaklara dayanmayan cevaplar üretme ve soru ifadesindeki küçük değişikliklere karşı tutarsız yanıtlar verme gibi ciddi sorunlar sergilediğini ortaya koymuştur.³² Klasik Arapça’nın anlamsal derinliği, mezhep farklılıklarının incelikleri ve tarihî bağlamın önemi, genel amaçlı modellerin bu alanda güvenilir sonuçlar üretmesinin önündeki temel engellerdir.

29 Khair – Sawalha, “Automated Translation of Islamic Literature”, 53–58.

30 Mushfiqur v.dğr., “A Novel LLM-Based Approach for Automated Seerah-Hadith Mapping”.

31 Apaydın, *Siyer Kronolojisi*; Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*; İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*.

32 Mohammed v.dğr., “Aftina”, 1–26.

7.3. Tarihi Metin Analizi ve Epistemolojik Sınırlar

LLM’lerin İslam tarihi araştırmalarına en doğrudan katkı sunabileceği alan, büyük ölçekli metin külliyatlarından yapılandırılmış bilgi çıkarımıdır. Adlandırılmış varlık tanıma (NER), ilişki çıkarımı ve bilgi grafiği oluşturma gibi doğal dil işleme görevleri, tarihi metinlerdeki kişi, yer, tarih ve olay bilgilerinin otomatik olarak çıkarılmasında kullanılabilir. RAG (*Retrieval-Augmented Generation* — Erişim Destekli Metin Üretimi) mimarisi ise modelin halüsinasyon riskini azaltarak kaynak tabanlı cevap üretmesini sağlayan umut verici bir yaklaşımdır.

Bununla birlikte LLM’lerin tarihi kaynak kritiğindeki sınırlılıkları konusunda dikkatli olunmalıdır. KİTAB projesinin de vurguladığı gibi tarihçilerin kullandığı kaynak metinleri zaman zaman zayıf ve dolaylıdır.³³ Makine öğrenmesi değerlendirmesinde sıklıkla hata olarak kabul edilen uyumsuzluklar, tarih yazımında önemli tartışmaların kaynağıdır. Bu sebeple LLM’ler, tarihinin yerini alan bir otorite olarak değil araştırma sürecini hızlandıran ve ölçeklendiren bir yardımcı araç olarak konumlandırılmalıdır.

8. Türkiye’de Dijital Beşerî Bilimler ve İslam Tarihi: Durum Değerlendirmesi

Türkiye’de dijital beşerî bilimler alanı, kurumsal ve akademik düzeyde son yıllarda önemli gelişme kaydetmiş olmakla birlikte İslam tarihi araştırmalarına özgü uygulamalar hâlâ sınırlı düzeydedir. Saraçoğlu’nun 2022’de tespit ettiği gibi, o tarihe kadar İslami ilimlerle ilgili yapılan çalışmalar ve projeler hakkında kapsamlı bir yol haritası oluşturulmamıştı.³⁴ Bu durum son birkaç yılda kısmen değişmeye başlamıştır.

Marmara Üniversitesi Dijital Beşerî Bilimler Araştırma Merkezi (M-DBB), alanın Türkiye’deki kurumsal kimlik kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir.³⁵ M-DBB’nin koordine ettiği Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları Eğitimi Projesi, ilahiyat alanında dijital yöntemlerin yaygınlaştırılması hedefiyle tasarlanmıştır. 2024 yılında gerçekleştirilen “Dijital Beşerî Bilimler ve Türk Edebiyatı Araştırmaları Çalıştayı” ise dijital yöntemlerin Türk dili ve edebiyatı alanındaki uygulamalarını tartışmaya açmıştır.

VakıfBank Kültür Yayınları’nın Türk tarihçiliğindeki yeni eğilimler serisinin üçüncü kitabı olarak yayımlanan *Dijital Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları* başlıklı eser, geleneksel yöntemleri yenilikçi yaklaşımlarla birleştiren öncü çalışmaları bir araya getirmektedir.³⁶

33 Savant, “About KİTAB”.

34 Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler”, 845.

35 Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler”, 887–889.

36 Uğur, *Dijital Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları*.

Bununla birlikte Türkiye’de İlahiyat fakültelerinde dijital yetkinlik eksikliği hâlâ ciddi bir sorun olarak devam etmektedir. Hadis, fıkıh, tefsir, din sosyolojisi, dinler tarihi, İslam edebiyatı gibi niteliksel yönleri olan alanlarda çalışma yürüten araştırmacıların teknik yazılımların öğrenimi konusundaki çekincesi bu mesafenin temel nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Yunus Uğur’un tarihçilik sahasında teknolojik imkânlardan yararlanma konusundaki değerlendirmesi de -tarihçilerin teknolojik araçlara kuramsal düzeyde uzak duruşunu ve disiplinlerarası iş birliğinin yetersizliğini vurgulayan tespitleriyle- bu sorunun tarih alanında da yaşandığını ortaya koymaktadır.³⁷

Ayrıca teknik gelişmelerin hızı, standartlaşma eksikliği, nitelikli külliyyat ve veri setlerinin sınırlılığı, açık erişim sorunları ve kurumlar arası iş birliği eksikliği gibi zorluklar da göz ardı edilmemelidir. Türkçe ve Osmanlıca metinlere yönelik makine tarafından işlenebilir büyük ölçekli bir külliyyatın henüz oluşturulmamış olması, bu alandaki en temel eksikliklerden birini oluşturmaktadır. Bu eksiklik, İslam tarihi özelinde daha da belirgin bir hal almaktadır. Osmanlı çalışmaları ve Türk edebiyatı gibi alanlarda dijital külliyyat oluşturma girişimleri kısmen başlatılmış olsa da İslam tarihine özgü, araştırmacıların hesaplamalı yöntemlerle analiz edebileceği yapılandırılmış ve makine tarafından işlenebilir bir metin külliyyatı Türkiye’de henüz mevcut değildir.

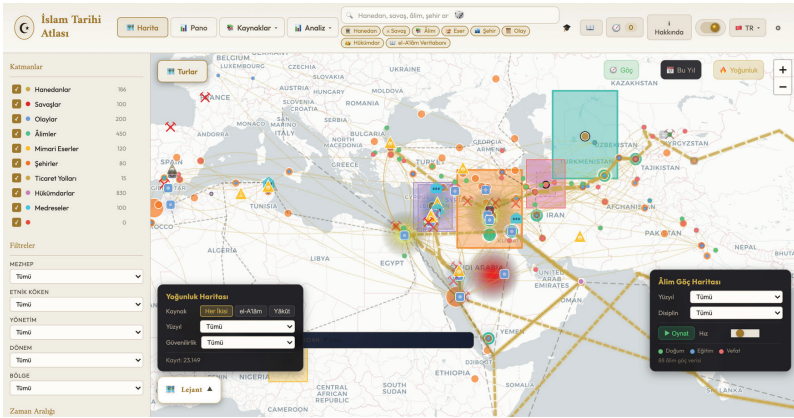
8.1. Bir Uygulama Denemesi: islamicatlas.org

Yukarıda ele alınan coğrafi bilgi sistemi, sosyal ağ analizi, metin madenciliği ve yapay zekâ destekli veri zenginleştirme gibi dijital yöntemlerin tek bir platformda entegre edilmesine örnek teşkil eden Türkiye merkezli bir girişim olarak islamicatlas.org (İslam Tarihi Atlası) projesinden söz edilmelidir.³⁸ Bu proje; Bosworth’un *The New Islamic Dynasties* adlı eserindeki 186 hanedanlık ve 830 hükümdar kaydını, Zirikli’nin *el-A’lâm* ansiklopedisindeki 13.940 biyografiyi, Yâkût el-Hamevî’nin *Mu’cemü’l-büldân* adlı eserindeki 12.954 coğrafi kaydı, TDV *İslâm Ansiklopedisi*’nin (DİA) 8528 âlim biyografisini ve Brill *The Encyclopaedia of Islam* (ilk edisyon/EI¹) külliyyatındaki 7568 maddeyi birleştirerek interaktif bir araştırma ve görselleştirme platformu sunmaktadır. Platform, React/Vite/Leaflet/D3.js teknoloji yığını üzerine inşa edilmiş olup Türkçe, İngilizce ve Arapça olmak üzere üç dilde hizmet vermektedir (bk. Şekil 1).

Projenin analitik alt yapısı dört temel katmandan oluşmaktadır. Birinci katman olan coğrafi bilgi sistemi katmanında, web tabanlı interaktif

37 Uğur, “Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkânlardan Yararlanma”, 377–381.

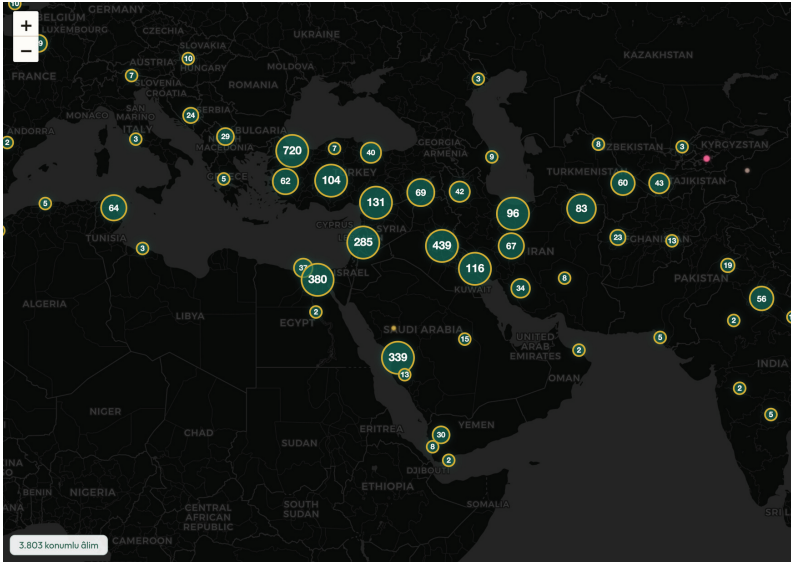
38 Gökâlp – Çetinkaya, *İslam Tarih Atlası*.



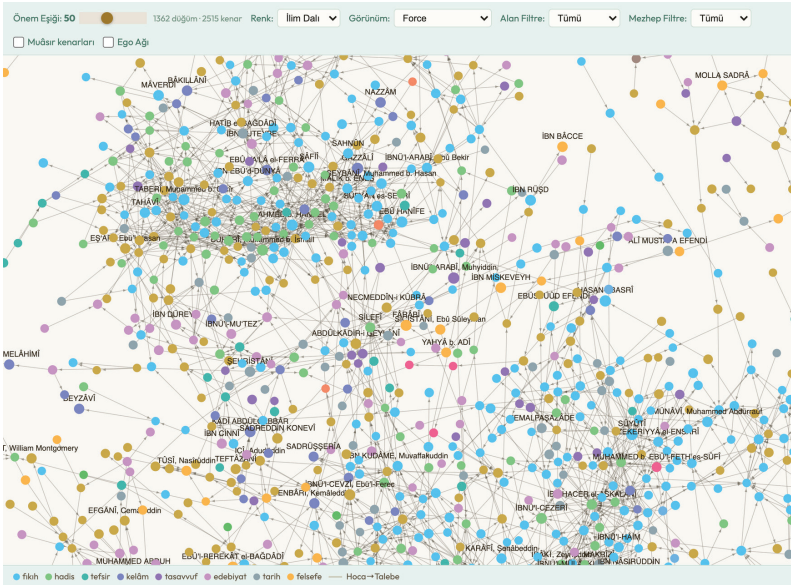
Şekil 1. islamicatlas.org platformunun ana harita görünümü: 186 hanedan, 450 âlim, 100 savaş, 120 anıt, 80 şehir, 15 ticaret yolu ve yoğunluk haritası katmanları.

haritalar oluşturmaya yönelik açık kaynaklı bir JavaScript kütüphanesi olan Leaflet kullanılmaktadır. Bu kütüphane aracılığı ile hanedanlık sınırları, âlim göç güzergâhları, savaş alanları, medreseler, vakıflar ve ticaret yolları interaktif haritalar üzerinde görselleştirilmektedir. *Mu'cemü'l-büldân*'daki kayıtların %88,5'i başarılı bir şekilde coğrafi koordinatlara dönüştürülmüş; *TDV İslâm Ansiklopedisi* verileriyle çapraz referanslama yapılarak tarihî yer adlarının modern karşılıkları tespit edilmiştir. İkinci katmanda D3.js (*Data-Driven Documents*) kütüphanesi kullanılarak oluşturulan sosyal ağ grafikleri yer almaktadır. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin 8528 âlim biyografisinden çıkarılan 8127 hoca-talebe ve 3390 muasır ilişkisi, kuvvet yönlendirmeli (*force-directed*) ağ grafiği olarak görselleştirilmekte; topluluk tespiti (*community detection*) algoritması ile ilmi çevreler otomatik olarak belirlenmektedir. Üçüncü katmanda metin madenciliği teknikleri kullanılarak farklı kaynaklar arasında çapraz referanslama gerçekleştirilmektedir.

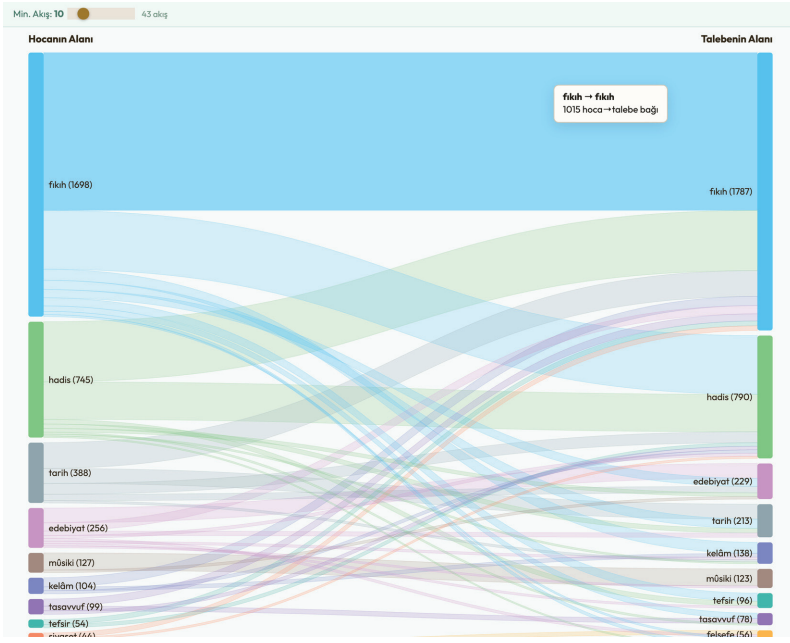
el-A'lâm ile *TDV İslâm Ansiklopedisi* arasında çapraz referanslar oluşturmak amacıyla üç aşamalı bir eşleştirme yöntemi uygulanmıştır. İlk aşamada isimlerin sadeleştirilmiş ve standartlaştırılmış biçimleri karşılaştırılmış, ikinci aşamada tam isim eşleştirmesi yapılmış, üçüncü aşamada ise küçük yazım farklılıklarını ve harf değişkenliklerini tolere edebilen Levenshtein bulanık eşleştirme algoritması kullanılmıştır. Bu üç aşamalı süreç sonucunda iki kaynak arasında 1400'den fazla çapraz referans oluşturulmuştur. Dördüncü katmanda ise yapay zekâ destekli veri zenginleştirme süreçleri bulunmaktadır: Yâkût el-Hamevî'nin coğrafi kayıtlarının coğrafi kodlama (*geocoding*), sınıflandırma ve *TDV İslâm Ansiklopedisi* çapraz referanslama işlemleri Claude API aracılığıyla gerçekleştirilmiştir (bk. Şekil 2, 3 ve 4).



Şekil 2. TDV İslâm Ansiklopedisi âlimlerinin kümelenmiş harita görünümü (3803 coğrafi kodlu âlim). Bağdat (439), Mısır (380), Medine (339), Şam (285) ve İstanbul (720) en yoğun merkezlerdir.



Şekil 3. TDV İslâm Ansiklopedisi hoca-talebe ağı: 1362 düğüm, 2515 kenar (önem eşiği: 50). İlim dalına göre renklendirilmiş kuvvet yönlendirmeli görselleştirme. Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve Buhârî gibi merkezi figürler belirgin şekilde öne çıkmaktadır.



Şekil 4. TDV İslâm Ansiklopedisi hoca-talebe ilişkilerinin ilim dalları arası Sankey akış diyagramı. Fıkıh→fıkıh (1015 kenar) en baskın aktarım örüntüsünü, hadis→fıkıh (387) ve fıkıh→hadis (378) en yoğun disiplinler arası geçişleri oluşturmaktadır.

Platformun sunduğu etkileşimli özellikler arasında “Bu Yıl Ne Oldu?” zaman tarayıcısı, seksen sekiz âlimin doğum-egitim-vefat güzergâhlarını gösteren göç animasyonları, 200 sebep-sonuç bağlantısını görselleştiren nedensellik ağı, on tematik rehberli tur (İpek Yolu, Moğol Fırtınası, Altın Çağ, Endülüs vb.) ve bilgi yarışması modu bulunmaktadır. Sankey diyagramları aracılığı ile ilim dalları arasındaki hoca-talebe akışı görselleştirilmekte; mesela fıkıh→fıkıh aktarımının 1015, hadis→fıkıh aktarımının 387 kenarla en baskın ilmî geçiş örüntülerini oluşturduğu tespit edilmiştir. *el-A'lâm* veri tabanının harita arayüzü Şekil 5'te görselleştirilmiştir. Platform ayrıca açık kaynak lisansı (CC BY-SA 4.0) yayımlanmakta ve Zenodo üzerinden akademik atıf alt yapısı sunmaktadır.³⁹

39 Platform v6.5.2 itibarıyla yirmi sekiz etkileşimli özellik sunmakta olup geliştirme süreci ve sürüm notları için bk. Çetinkaya, *Atlas of Islamic History*, CHANGELOG.md.



Şekil 5. *el-A'lâm* veri tabanı: 13.940 biyografinin harita görünümü. Yoğunluk daireleri ile mekânsal dağılım, meslek/vazife filtreleri ve yüzyıl dağılımı grafiği.

islamicatlas.org projesi, bu makalede ele alınan coğrafi bilgi sistemleri, sosyal ağ analizi, metin madenciliği ve yapay zekâ yöntemlerinin İslam tarihi verilerine uygulanmasının Türkiye’den somut bir örneği olarak dikkat çekmektedir. Proje, al-Ṭurayyâ gibi mevcut coğrafi girişimleri tamamlayıcı bir nitelik taşımakla birlikte onlardan önemli yönleriyle ayrılmaktadır. Birden fazla klasik kaynağın tek bir entegre platformda bir araya getirilmesi, hoca-talebe ağlarının topluluk analiziyle ilmi çevrelerin ortaya çıkarılması ve yapay zekâ destekli veri zenginleştirme süreçlerinin uygulanması bu özgün katkılarının başlıcalarıdır. Platformun Arapça ve İngilizce olmak üzere çok dilli bir yapıda tasarlanmış olması, uluslararası araştırma camiasına erişimi kolaylaştıran bir tercih olarak ayrıca kayda değerdir. islamicatlas.org aynı zamanda dijital beşerî bilimlerde disiplinler arası iş birliğinin somut bir örneğini teşkil etmektedir.

9. Geleceğe Dönük Değerlendirme ve Öneriler

Dijital beşerî bilimlerin İslam tarihi araştırmalarındaki geleceği hem küresel düzeyde hem de Türkiye özelinde bir dizi stratejik adımın atılmasına bağlıdır. Bu bölümde mevcut değerlendirmelerden hareketle somut öneriler sunulmaktadır.

Yakın okuma ile uzak okumanın karşıt değil tamamlayıcı yöntemler olarak konumlandırılması, dijital beşerî bilimlerin genel olarak ilahiyat özel olarak İslam tarihi araştırmalarındaki meşruiyetini güçlendirecektir. Dijital yöntemler geleneksel tarih yazımının yerini almamakta, aksine araştırmacıya daha önce sorulmamış soruları sorma imkânı tanımaktadır. Bu

bütünleşmenin teorik ve pratik boyutlarının İslam tarihi özelinde tartışılması önemli bir ihtiyaçtır.

Dijital beşerî bilimlerin doğası gereği disiplinler arası yapısı, bilgisayar bilimcileri, tarihçiler, dil bilimciler ve İslamî ilimler uzmanları arasında sürdürülebilir iş birliği mekanizmalarının kurulmasını gerektirmektedir. Bir tarihçinin kodlama uzmanı olması beklenmemektedir; ancak bir bilgisayar uzmanıyla verimli bir şekilde çalışabilmesi ve makine çıktılarını doğru yorumlayabilmesi için hesaplamalı düşünmenin temel mantığını kavraması gerekmektedir.

İlahiyat ve tarih müfredatlarına dijital okuryazarlık eğitiminin entegre edilmesi, uzun vadeli dönüşüm için zorunludur. Lisans üstü düzeyde dijital beşerî bilimler dersleri, yazılım atölyeleri ve disiplinler arası tez danışmanlıkları bu sürecin temel birleşenleri olmalıdır. İstanbul Üniversitesi'nde bilim tarihi programı kapsamında verilen dijital beşerî bilimler dersleri bu yöndeki olumlu adımlara örnek gösterilebilir.

Açık İslamî Metinler Girişimi modelinin Türkçe ve Osmanlıca metinlere genişletilmesi, Türk akademisinin dijital beşerî bilimler alanındaki katkısını arttıracak en somut adımlardan biridir. Açık erişimli, makine tarafından işlenebilir ve standartlaştırılmış formatta bir Türkçe/Osmanlıca İslam tarihi metin külliyyatının oluşturulması bu bağlamda öncelikli hedefler arasında yer almalıdır.

Yapay zekânın İslam tarihi araştırmalarındaki rolü, bilgi asistanı çerçevesinde sınırlandırılmalıdır. Büyük dil modelleri, büyük ölçekli metin tarama, ön analiz ve veri yapılandırma gibi görevlerde araştırmacıya destek sunabilir; ancak tarihî yorumlama, kaynak kritiği, tarih tasarımı ve tarih usulü gibi zekâ değil akıl ve hikmet gerektiren ilmi yetkinliklerin yerini alamaz. Bu sınırın net bir biçimde çizilmesi, alanın sağlıklı gelişimi için zorunludur.

Bu genel ilkelerin ötesinde, İslam tarihi araştırmacılarının gündelik çalışma pratiğini doğrudan kolaylaştıracak somut hedefler de göz önünde bulundurulmalıdır. Her şeyden önce araştırmacının klasik kaynaklara güvenilir ve hızlı bir şekilde erişimini sağlayacak dijital alt yapıların geliştirilmesi öncelikli bir ihtiyaçtır. Bir müellifin belirli bir olay veya kişi hakkında aktardığı bilginin diğer müelliflerin kayıtlarıyla kısa sürede yatay ve dikey bir şekilde karşılaştırılabilmesi, yani çapraz kaynak kıyaslamasının otomatikleştirilmesi, araştırma sürecini önemli ölçüde hızlandıracaktır. Tarihî verilerin coğrafi boyutuyla birlikte kavranabilmesi için hızlı ve etkileşimli haritalandırma imkânlarının sunulması, olayların ve kişilerin mekânsal bağlamında anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Araştırılan bir şahsiyet, kavram veya olay hakkında klasik kaynaklarda mevcut

bilgilerin tamamının, kişiler arası ilişki ağları ve rivayet zincirleriyle birlikte bütüncül bir şekilde ortaya konması, araştırmacının parçalı bilgileri tek tek derlemek zorunda kaldığı geleneksel sürecin yerine sistematik bir alternatif sunacaktır. Bunlara ek olarak bilgi grafikleri, duygu analizi, mâna rivayetlerinin tespiti ve tematik sınıflandırma gibi araçların entegre bir platformda bir araya getirilmesi, araştırma sürecinin bütünsel olarak desteklenmesini mümkün kılacaktır. Nihai hedef, araştırmacıyı mekanik ve tekrarlayıcı işlerin yükünden kurtararak asıl entelektüel faaliyete, yani yorumlama, analiz ve tarihî anlam inşasına odaklanmasına imkân tanımadır. Kaynak erişiminden veri karşılaştırmasına, görselleştirmeden ağ analizine kadar araştırma sürecinin her aşamasında dijital araçların araştırmacının yanında olması, İslam tarihi çalışmalarının niteliğini ve derinliğini arttıracak en önemli gelişmelerden biri olacaktır.

Türkiye özelinde ise bir “Dijital İslam Tarihi Araştırma Ağı” kurulması, ulusal düzeyde bir dijital külliyat projesi başlatılması ve İlahiyat ile Mühendislik fakülteleri arasında ortak lisans üstü programların oluşturulması somut hedefler olarak önerilebilir. TÜBİTAK ve Yükseköğretim Kurulu’nun (YÖK) dijital beşerî bilimler projelerini desteklemesi ve bu alandaki araştırmaların teşvik edilmesi, Türk akademisinin küresel gelişmeleri takip etmesi ve bunlara özgün katkılarda bulunması açısından kritik bir öneme sahiptir.

10. Sonuç

Bu çalışma, dijital beşerî bilimlerin İslam tarihi araştırmalarına sunduğu imkânları kavramsal, teknik ve kurumsal boyutlarıyla ele alarak alanın mevcut durumunu ve geleceğe yönelik potansiyelini değerlendirmiştir. Ortaya çıkan genel tablo, dijital yöntemlerin İslam tarihçiliğine yalnızca yeni araçlar değil, aynı zamanda yeni sorular kazandırdığını göstermektedir. Binlerce eserdeki metinler arası ilişkilerin makro düzeyde tespit edilmesi, on binlerce biyografiden ilmi çevrelerin ve bilgi dolaşım ağlarının çıkarılması, tarihî coğrafyanın etkileşimli haritalar üzerinde yeniden inşa edilmesi — bunların her biri, geleneksel yöntemlerle elde edilmesi güç olan ve araştırma perspektifini temelden genişleten kazanımlardır.

Bununla birlikte bu kazanımların gerçek değeri, nihayetinde tarihçinin yorumlama, bağlamsallaştırma ve anlam inşa etme yetkinliği ile buluştuğu noktada ortaya çıkmaktadır. Dijital araçlar, araştırmacıyı mekanik ve tekrarlayıcı işlerin yükünden kurtardığı ölçüde değerlidir; asıl entelektüel faaliyet olan tarihî düşünmenin yerini alması ise ne mümkündür ne de arzu edilir bir durumdur. OpenITI ve KITAB gibi projeler metin madenciliğinin, Romanov’un çalışmaları biyografik verilerin hesaplamalı

analizinin, al-Ṭurayyā ve islamicatlas.org gibi girişimler ise mekânsal modellemenin bu alandaki verimli uygulamalarını somut olarak göstermiştir. Büyük dil modellerinin araştırma sürecine dahil edilmesi ise henüz erken bir aşamada olmakla birlikte ön analiz, veri yapılandırma ve çapraz kaynak taraması gibi alanlarda göz ardı edilemeyecek bir potansiyel taşımaktadır.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, dijital beşerî bilimlerin İslam tarihi araştırmalarıyla kesişim noktasının henüz yeterince derinleşmediği görülmektedir. Osmanlı çalışmaları ve Türk edebiyatı gibi alanlarda başlatılan girişimler umut verici olmakla birlikte İslam tarihine özgü makine tarafından işlenebilir bir metin külliyyatının bulunmaması, disiplinler arası eğitim alt yapısının yetersizliği ve kurumsal iş birliği mekanizmalarının zayıflığı alanın gelişimini yavaşlatan temel faktörlerdir. Bu eksikliklerin giderilmesi, yalnızca teknik bir mesele değil, aynı zamanda akademik kültürde bir zihniyet dönüşümünü de gerektirmektedir.

Sonuç olarak dijital beşerî bilimler, İslam tarihçiliğinin metodolojik ufku- nu genişleten tamamlayıcı bir paradigmadır. Bu paradigmanın verimli bir şekilde hayata geçirilmesi; açık erişimli dijital külliyyatların oluşturulmasına, disiplinler arası iş birliği ağlarının kurulmasına, dijital okuryazarlığın akademik müfredatlara entegre edilmesine ve yapay zekâ araçlarının epistemolojik sınırlarının titizlikle gözetilmesine bağlıdır. İslam medeniyetinin muazzam yazılı mirası, bu yöntemlerin uygulanması için eşsiz bir zemin sunmaktadır. Bu zeminin değerlendirilmesi hem geçmişin daha derinlikli anlaşılmasına hem de İslam tarihçiliğinin geleceğine yapılacak en anlamlı yatırımlardan biri olacaktır.

Bibliyografya

- Aladağ, Fatma, “Dijital Beşerî Bilimler Yol Haritası: Yeni Yaklaşımlar, Temalar ve Uygulamalar”. *Digital Ottoman Studies* (2021), <https://www.digitalottomanstudies.com/post/dijital-beseri-bilimler-yol-haritasi>
- Aladağ, Fatma, “Mekânsal Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları: Coğrafi Bilgi Sistemleri’nin (CBS) Osmanlı Şehir ve İdari Tarihi için Potansiyeli”, *Kadim* 5 (2023): 47–68.
- Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi*, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- CILE, “Transforming Islamic Studies in the Age of Generative Artificial Intelligence (AI): Developing AI-Empowered IslamGPT 1.0 for Arabic Sources”, Erişim: 15 Mart 2026. <https://www.cilecenter.org/>
- Drucker, Johanna. *The Digital Humanities Coursebook: An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship*, London: Routledge, 2021.
- El-Amrani, Mohamed Yassine v.dğr., “Foundations of Domain-specific Large Language Models for Islamic Studies: A Comprehensive Review”, *Journal of ICT Research and Applications*, 19,1 (2025).
- Gökarp, Hüseyin – Ali Çetinkaya, *İslam Tarih Atlası / Atlas of Islamic History* (v6.5.2). Zenodo, 2026. <https://doi.org/10.5281/zenodo.19183845>
- İstemi, Fuat, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Khair, Mohammad Mohammad – Majdi Sawalha. “Automated Translation of Islamic Literature Using Large Language Models: Al-Shamela Library Application”. *Proceedings of the New Horizons in Computational Linguistics for Religious Texts*. 53–58. Abu Dhabi: ACL, 2025.
- Miller, Matthew L. vd. “Shamela: A Large-Scale Historical Arabic Corpus”, *Proceedings of the Language Resources and Evaluation Conference (LREC)* (2016).
- Mohammed, Marryam Yahya v.dğr., “Aftina: enhancing stability and preventing hallucination in AI-based Islamic fatwa generation using LLMs and RAG”, *Neural Computing and Applications* (2025), 1–26.
- Moretti, Franco, *Distant Reading*, London: Verso, 2013.
- Mushfiqur, Rahman v.dğr.. “A Novel LLM-Based Approach for Automated Seerah-Hadith Mapping: Connecting Islamic Historical Narratives Through Vector Search and Semantic Analysis”. *Muslims in ML Workshop, NeurIPS 2024*. Vancouver, 2024.
- OpenITI, *OpenITI: A Machine-Readable Corpus of Islamicate Texts*. 2024, <https://zenodo.org/records/10007820>
- Romanov, Maxim. “Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661-1300 CE)”, doktora tezi, Ann Arbor: University of Michigan, 2013.
- Romanov, Maxim v.dğr., “Important New Developments in Arabographic Optical Character Recognition (OCR)”, *al-Uşûr al-Wusṭā* 25 (2017), 1–13.
- Saraçoğlu, Tuba Nur, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12, 2 (2022): 845–891.
- Savant, Sarah Bowen, “About KITAB”. *KITAB Project*, Erişim: 15 Mart 2026, <https://kitab-project.org/about/>
- Schreibman, Susan v.dğr. (ed.). *A New Companion to Digital Humanities*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.
- Seydi, Masoumeh – Maxim Romanov, *al-Turayyā Project: A Gazetteer and a Geospatial Model of the Early Islamic World*, 2022, <https://althurayya.github.io/>
- Stokes, Peter A. v.dğr., “The eScriptorium VRE for Manuscript Cultures”, *Classics@* 18 (2021), <https://classics-at.chs.harvard.edu/>
- Tombul, Sema, “Veri Madencilik Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği”, *Eskiye*, 44 (2021), 461–474.
- Topgöl, Muhammed Enes – Ömer Faruk Maden. “Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 37–68.
- Uğur, Yunus. “Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkânlardan Yararlanma”. *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, 377–381. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Uğur, Yunus (ed.), *Dijital Beşerî Bilimler ve Osmanlı Çalışmaları*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023.
- Verkinderen, Peter, “Al-Maktaba al-Shamila: A Short History”, *KITAB Project Blog* (3 Aralık 2020), <https://kitab-project.org/>

Extended Summary

Digital Humanities and Islamic History Research: Methods, Projects, and a Future-Oriented Assessment

The digital humanities (DH) have emerged as a transformative interdisciplinary approach that systematically integrates information technologies into humanities research. This article examines the methodological opportunities the digital humanities offer to Islamic history research through a survey of existing projects, evaluates the current state of the field in Turkey, and proposes a future-oriented research agenda.

The central research question addressed is twofold: through which methodological tools can the digital humanities contribute to Islamic history research, and how will these tools shape the future of the field?

The study begins by examining the conceptual framework of the digital humanities, tracing its origins to Roberto Busa's 1949 concordance project on the works of Thomas Aquinas, and to Franco Moretti's subsequent formulation of "distant reading." It argues that close reading and distant reading are complementary rather than mutually exclusive methods: distant reading does not replace the philological depth of close reading but makes visible the macro-level patterns, structural transformations, and cross-textual linkages that close reading alone cannot detect. Digital tools thus enrich and scale the traditional historiographical competencies of source criticism and interpretation rather than replacing them. The article also addresses the technical challenges specific to Islamic Studies, notably connected Arabic letters, diacritical variation, and the multilingual character of the field's written heritage (Arabic, Persian, Ottoman Turkish, Urdu, Malay), and notes that Unicode adoption, specialized OCR/HTR models, and LLM capacity to process historical scripts have largely mitigated these obstacles.

The article then surveys five major areas of digital application. First, digital text corpora and text mining are examined, with particular attention to the Open Islamicate Texts Initiative (OpenITI), which as of 2024 has compiled over eleven thousand works and more than two billion words of pre-modern Islamicate texts, with substantial representation of biographical and historical-chronicle genres. Methods such as sentiment analysis, stylometry, topic modeling, and text-reuse detection are discussed, together with the KITAB project's use of the passim algorithm and its KITAB-Transform phase, which moves beyond lexical similarity to detect semantic parallels, paraphrases, and cross-lingual renderings. Second, biographical databases and social network analysis are explored, highlighting Maxim Romanov's computational analysis of approximately thirty thousand biographies in al-Dhabab's *Tārīkh al-Islām*, and the pioneering Turkish work of Topgöl and Maden on early *ḥadīth* study circles in Basra.

Third, geographic information systems and spatial analysis are evaluated through the al-Thurayyā Project, which offers a digital gazetteer and geospatial model of the early Islamic world, and through Aladağ's contributions to GIS applications in Ottoman history. Fourth, handwritten text recognition technologies for Islamic manuscripts are assessed, including the Transkribus and eScriptorium platforms, the latter serving as the main component of the OpenITI Arabic-script OCR Catalyst Project. Fifth, the article examines artificial intelligence and large language models, including the IslamGPT 1.0 project at CILE, the ALLaM and Fanar Arabic-specialized models, and applications ranging from the automated translation of 250,000 pages of the *al-Maktabah al-Shāmilah* corpus to LLM-based *sīra-ḥadīth* mapping. The article emphasizes that LLM-based semantic alignment builds upon, rather than replaces, an existing Turkish scholarly tradition represented by Mehmet Apaydın and Fuat İstemi; what such approaches add is scalability, systematic detection of paraphrased narrations, and testing of chronological correlations across very large datasets.

A case-study section presents the islamcatlas.org project (Atlas of Islamic History), a Turkey-based initiative that integrates GIS, social network analysis, text mining,

and AI-assisted data enrichment on a single platform. The project combines data from Bosworth's *New Islamic Dynasties* (186 dynasties), al-Zirikli's *al-A'lām* (13,940 biographies), Yāqūt al-Hamawī's *Mu'jam al-Buldān* (12,954 geographic records), the *TDV İslām Ansiklopedisi* (8,528 scholar biographies), and the Brill *Encyclopaedia of Islam* (7,568 entries) into an interactive research and visualization platform operating in Turkish, English, and Arabic. A three-stage matching methodology combining normalized name comparison, full-name matching, and Levenshtein fuzzy matching produced more than 1,400 cross-references between *al-A'lām* and the *TDV İslām Ansiklopedisi*, a concrete example of computational text mining applied to classical Islamic biographical sources.

The Turkish academic context is then assessed. While institutional developments such as the Marmara University Digital Humanities Research Center and the VakıfBank Kültür Yayınları Ottoman digital humanities series are promising, digital competency in theology faculties remains insufficient. The absence of a machine-actionable Turkish and Ottoman Islamic history text corpus, the lack of interdisciplinary training infrastructure, and the weakness of inter-institutional collaboration mechanisms are identified as the principal obstacles to progress.

The article concludes with a set of specific recommendations: positioning close and distant reading as complementary methods; establishing sustainable interdisciplinary collaboration mechanisms among computer scientists, historians, linguists, and specialists in the Islamic sciences; integrating digital literacy into theology and history curricula; extending the OpenITI model to Turkish and Ottoman texts; and delimiting the role of AI as a research assistant rather than an authoritative interpreter. For Turkey specifically, the establishment of a Digital Islamic History Research Network, a national digital corpus project, and joint graduate programs between theology and engineering faculties are proposed as concrete objectives. The ultimate goal is to relieve researchers of mechanical and repetitive tasks so they can focus on interpretation, analysis, and the construction of historical meaning. In sum, the digital humanities represent a complementary paradigm that expands the methodological horizons of Islamic historiography; its fruitful realization depends on open-access digital corpora, interdisciplinary collaboration networks, integration of digital literacy into academic curricula, and careful attention to the epistemological boundaries of artificial intelligence.

Keywords: Islamic history, Digital humanities, Text mining, Geographic information systems, Large language models.

Şerhu'l-'Akāidi'l-'Adudiyye (Şerhu'l-'Celâl) Literatüründeki Nispet Hataları Üzerine Notlar

ÜLFER KARABULUT*

Öz

el-Akâidü'l-'Adudiyye adlı eser üzerine Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) kaleme aldığı *Şerhu'l-'Celâl*, geniş bir coğrafyada etkili olmuş önemli kelimatî eserlerdendir. Eser yazıldığı dönemden itibaren yoğun ilgiye mazhar olmuş; Osmanlı, Acem, Şam, Orta Asya ve Hint alt kıtasında pek çok haşiye, tâlik, muhakemat ve tercüme çalışması-na konu olmuştur. XX. yüzyıla kadar süren bu faaliyet neticesinde *Şerhu'l-'Celâl* üzerinden devam eden hacimli bir literatür oluşmuştur. *Şerhu'l-'Celâl* literatüründeki nispet hatalarını konu edinen bu çalışmada gerçekte sahibi olmadığı bir müellife nispet edilen haşiyeler ve başka bir eser olmasına rağmen *Şerhu'l-'Celâl* haşiyesi ya da şerhi olarak kaydedilen eserler hakkındaki hataların tashihi amaçlanmaktadır. Bu hataların tashihi, *Şerhu'l-'Celâl* literatürüyle ilişkili çalışmalarda eserlerin yazıldığı coğrafyanın, dönemi-nin ve müellifinin hatalı tespiti sebebiyle olacak isabetsiz yorumların ve değerlendirmelerin önünün alınması bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda tespit edilen Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammedşâhî, Câmi el-Mervezî, Mahmûd Hasan ve Muhammed b. Hâc Hamîd el-Kefevî'nin *Şerhu'l-'Celâl* haşiyeleriyle ilgili kütüphane kataloglarında ya da ikincil literatürde yer alan hatalı nispetlere dikkat çekilmiş ve gerekçelendirilerek bu hatalar tashih edilmiştir. Ayrıca gerçekte *Şerhu'l-'Celâl* haşiyesi olmadığı halde bu literatüre dahil edilen İsmâil Konevî'ye ait eserin, müellifin kendi yazdığı *Risâle fî ilmihi te'âlâ*'nın şerhi olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Devvânî, *Şerhu'l-'Celâl*, Karabâğî, Mahmûd Hasan, Câmi el-Mervezî, Kefevî, Konevî.

* Arş.Gör.Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Res. Assistant, PhD, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Bilecik, Türkiye. ORCID: 0000-0002-7283-5627. e-posta: ulferkarabulut@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1828453 • Geliş/Received 12.11.2025 • Kabul/Accepted 25.02.2026

Atıf/Citation Karabulut, Ülfer, "Şerhu'l-'Akāidi'l-'Adudiyye (Şerhu'l-'Celâl) Literatüründeki Nispet Hataları Üzerine Notlar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 377-391.

Notes on the Attribution Errors in the Literature of *Sharḥ al-‘Aqā’id al-‘Aḍudiyya* (*Sharḥ al-Jalāl*)

Abstract

Sharḥ al-Jalāl, Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (d. 908/1502)’s commentary on ‘*Aqā’id al-‘Aḍudiyya*, is one of the most influential *kalām* texts to have shaped intellectual traditions across a wide geographical expanse. The commentary received intense attention from the time it was written, becoming the subject of numerous super-commentaries (*ḥāshiya*), glosses (*ta’liq*), comparative studies (*muḥākamāt*), and translations in the Ottoman, Persian, Syrian, Central Asian, and Indian Subcontinent scholarly milieus. This intellectual activity, which lasted until the twentieth century, produced a substantial literature. This study focuses on correcting attribution errors within that literature. It aims to rectify misattributions concerning (1) super-commentaries mistakenly ascribed to an author who did not actually write them, and (2) works mistakenly registered as a super-commentary or commentary on the *Sharḥ al-Jalāl* when they are, in fact, on different texts. Correcting these errors is crucial for preventing inaccurate interpretations and evaluations in studies related to the *Sharḥ al-Jalāl* literature, which might arise from faulty identification of the text’s geography, period, and author. Accordingly, the study draws attention to and rectifies the incorrect attributions found in library catalogs or secondary literature concerning the super-commentaries on *Sharḥ al-Jalāl* by Yūsuf b. Muḥammad Jān al-Qarabāghī al-Muḥammadshāhi, al-Jāmi al-Marwazī, Maḥmūd Ḥasan, and Muḥammad b. al-Ḥājj Ḥamid al-Kefevī, providing the necessary justifications. Furthermore, it demonstrates that the work by Ismā’il al-Qunawī, incorrectly included in this literature, is actually commentary on the author’s own treatise, *Risālah fi ‘ilmihi ta’ālā*, and is not a super-commentary on *Sharḥ al-Jalāl*.

Keywords: al-Kalām, al-Dawwānī, Sharḥ al-Jalāl, al-Qarabāghī, Maḥmūd Ḥasan, Jāmi al-Marwazī, al-Kafawī, al-Qūnawī.

Giriş

Müteahhirin döneminin ünlü Eş’arî kalamcılarından Adudüddin el-İcî’nin (ö. 756/1355) akait metni üzerine Celâleddin ed-Devvânî’nin (ö. 908/1502) kaleme aldığı şerh çalışması; Acem, Şam, Orta Asya, Hint alt kıtası ve Osmanlı coğrafyasında etkili olmuş önemli kalam eserlerinden biridir. Müellifi Devvânî’nin kalam, meşşâî ve işrâkî felsefe ve de tasavvufa tahkik seviyesinde vukufiyeti, esere akait metninin ötesinde bir hüviyet kazandırmıştır. *Şerhu’l-Celâl* olarak bilinen bu eser, yazıldığı dönemden itibaren pek çok konuda ilmi tartışmaların seyrini de belirlemiştir. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı medrese müfredatında da yer almış ve Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî Halhâlî’nin (ö. 1014/1605) haşiyesi ile birlikte iktisadın yukarı seviyesinde okutulmuştur.¹ Bu bakımdan yoğun ilgiyle karşılanan *Şerhu’l-Celâl*, onlarca haşiyeye, tâlik, muhakemat ve tercüme çalışmasına konu olarak geniş bir literatürün oluşmasına kaynaklık etmiştir.

1 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, s. 23; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 72, 73, 78; Fazlıoğlu, “Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitab Haritası”, s. 217.

Şerhu'l-'Celâl üzerine kaleme alınan çalışmalara bakıldığında eserin yazıldığı dönemi takiben başlamış ve XXI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Nitekim Devvânî'nin öğrencilerinden Hakîm Şah el-Kazvîni (ö. 929/1523'ten sonra), yazdığı haşiyesiyle² eser üzerine yapılan çalışmaların ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur. Serbestzâde Ahmed Hamdi ise (1864-1939) eserin haşiyelerinden tercih ettiği bölümleri ve zaman zaman kendi açıklamalarını da ekleyerek Şerhu'l-'Celâl'i Türkçe'ye tercüme³ etmiştir ki bu çalışmalar eserin etki alanının sürdüğü dönemi göstermesi bakımından önemlidir. Şerhu'l-'Celâl üzerine farklı dönemlerde ve çeşitli coğrafyalarda çok sayıda çalışmanın yapılmış olması, ilgili literatürde birtakım nispet ve tespit hatalarını da beraberinde getirmiştir. Şerhu'l-'Celâl üzerine çalışma yapan müelliflerin doğru tespit edilememesi, bu kişilerin yaşadığı dönem ve coğrafyanın da hatalı olarak belirlenmesine, buradan hareketle yapılan değerlendirmelerin ve ulaşılan sonuçların isabetsiz olmasına ve eser üzerinden yürütülen tartışmaların dönemsel ve bölgesel gelişiminin yanlış değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Bu minvalde bu çalışmada pek çok araştırmada kaynak olarak başvurulmuş ve devam eden süreçteki çalışmalar için de bu özelliği haiz olan Şerhu'l-'Celâl literatürüne ait olan eserlerin müelliflerinin doğru tespitine yardımcı olunması ve böylece müelliflerin ya da eserlerin hatalı tespitinin sebep olacağı isabetsiz değerlendirmelerin önüne geçilmesine, İslam düşüncesindeki ilmi gelişim seyrinin sağlıklı bir biçimde takip edilmesine ve bölgesel etkileşim ağlarının doğru tespitine katkı sunulması hedeflenmektedir. Daha önce Muhammet Ali Koca yaptığı çalışmasında Akaidi'l-'Adudiyye literatüründeki pek çok hatayı tespit ederek tashih etmeye çalışmıştır.⁴ Ne var ki bu makalede de bazı hatalı nispetlerin olması, kütüphane kataloglarında ve diğer ikincil literatür çalışmalarında Şerhu'l-'Celâl ile ilgili hatalı nispetlerin devam etmesi, ilgili literatürdeki hatalara tekrar dikkat çekmeyi gerekli kılmıştır. Bu çalışmada hem Şerhu'l-'Celâl literatürü özelinde tespit edilebilen beş nispet hatasına toplu olarak yer verilecek hem de bunların niçin hatalı nispet olarak kabul edildiğine dair gerekçeler ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda hatalı nispetlerin tespitinde eserlerin içerikleri, mukaddime ve ferağ kayıtlarında yer alan bilgiler, biyografik veriler ve yazar-eser ilişkisinde kronolojik tutarlılık dikkate alınmıştır.

2 Kazvîni, *Hâşiyetü Hakîm Şâh*, vr. 1^a-112^b.

3 Serbestzâde, *Şerh-i Celâl Tercümesi*.

4 Koca, hem biyobibliyografik eserlerde hem de kendinden önce yapılmış çalışmalardaki pek çok nispet hatasını tashih etmiştir (bk. Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", s. 77-94).

1. Başka Eser Olduğu Halde Şerhu'l-Celâl Haşiyesi Olarak Tespit Edilen Eserler

Adudüddin el-İcî'nin kaleme aldığı eserlerin pek çoğu üzerine bir literatür oluşmuş olması ve bu eserlerin müellife nispetle "Adudiyye" olarak kısaltılması, onun farklı eserleri üzerine yapılan çalışmaların birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. İcî'nin vaz', adâbü'l-bahs ve'l-münâzara ve ahlak risaleleri üzerine yapılan çalışmaların kütüphane kataloglarında ve biyobibliyografik çalışmalarda *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* üzerine yapılmış bir çalışma olarak kaydedilmesi bu durumun örneği olarak zaman zaman karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâid*'i üzerine yapılan çalışmalar da *Şerhu'l-'Akâid* isminin benzerliğinden olsa gerek *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* literatürüyle karıştırılmakta ve bu eser üzerine yapılan bir çalışmaymış gibi sunulabilmektedir.⁵

- 5 Bu tür hatalı nispetlerin pek çoğunu daha önce Muhammet Ali Koca yukarıda işaret edilen çalışmasında tespit ettiği için tekrara düşmemek adına çalışmada bu türden hatalara yer verilmemiştir. Diğer taraftan biyobibliyografik eserlerde ve bazı güncel alımlarda Cürcânî ve Teftâzânî'ye *el-Akâidi'l-'Adudiyye* şerhi nispet edilse de bu müelliflere ait tevsik edilmiş bir nüsha bulunmadığı gibi adı geçen müelliflere nispet edilen yazma eserlerin de ya gerçekte müelliflerinin farklı olduğu ya da ilgili eserlerin *el-Akâidi'l-'Adudiyye* şerhi olmadığı görülmektedir (Cürcânî ve Teftâzânî'ye *el-Akâidi'l-'Adudiyye* şerhi nispet eden çalışmalara örnek olarak bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144; Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", s. 136; Yavuz, "el-Akâidü'l-Adudiyye", s. 216; Cürcânî'ye nispet edilen nüshaların durumu hakkında bk. Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", s. 78). Benzer bir durum Teftâzânî'nin torunu Hafid et-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî hakkında da geçerlidir. Mustafa Akman, kütüphane kataloglarına referansla Hafid et-Teftâzânî'ye *Şerhu'l-Celâl* haşiyesi nispet etmekte, buna karşın herhangi bir yazma ya da matbu eserle bu nispeti doğrulama girişiminde bulunmamaktadır (bk. Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri", s. 128; Hafid et-Teftâzânî'ye eserini nispeti hakkında bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144; Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 136). Kataloglarda Hafid et-Teftâzânî'ye nispet edilen nüshalar incelendiğinde ise bunların bir kısmının *Şerhu'l-Celâl* haşiyesi olmadığı diğer bazılarının ise müelliflerinin Hafid et-Teftâzânî olmadığı görülmüştür. Teftâzânî ve torunu Hafid et-Teftâzânî ile ilişkilendirilen *Şerhu'l-Celâl* haşiyelerinin durumu şu şekildedir: Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Şehid Ali Paşa, nr. 2206) nüsha Hafid et-Teftâzânî'nin, dedesinin *Şerhu'l-Muhtasar* (*Muhtasaru'l-meânî*) adlı eserine yazdığı haşiye; Esad Efendi'deki (nr. 1153/1) nüsha Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâid*'ine Hafid et-Teftâzânî'nin haşiyesi (Eserin içeriği ve ferağ kaydındaki bilgiler dikkate alınmıştır); İzmir 112 numaralı nüshadaki ilk eser *Şerhu'l-Celâl*, ikinci eser ise Halhâlî'nin *Şerhu'l-Celâl* haşiyesi; İzmirli İsmail Hakkı (nr. 112) nüshasındaki eser Siddik Hasan Han Kannevci'nin *Fethu'l-beyân* adlı tefsirinin VIII. cildi (eser matbu); Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 1897) nüsha İcî'nin *'Akâ'id*'i; Milli Kütüphane'deki (Yazmalar, nr. 1103) nüsha Gelenbevi'nin *Şerhu'l-Celâl* haşiyesi; Samsun İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 541) nüshada yer alan ilk eser müellifi tespit edilemeyen bir hadis şerhi (Fiziksel özelliklerinden mecmuaya eklendiği izlenimi veren eserin baş kısmı olmaması sebebiyle müellifi ve esere dair bilgi edilememekle birlikte içeriğinden bu

Yukarıda işaret edilen türdeki hatalı nispetlerin yanında mukaddimedede Devvânî'ye atıfta bulunulması sebebiyle Şerhu'l-'Celâl haşiyesi zannedilerek bu literatüre dahil edilen eserler de bulunmaktadır. İsmâil Konevî'ye (ö. 1195/1781) nispet edilen *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* adlı eser bu tür hatalı nispetlere örnek verilebilir. Bu eser gerçekte *Risâle fî Şerhi İlmillâh*⁶ olup İsmâil Konevî'nin, kendi çalışması olan *Risâle fî il-mihî te'âlâ*⁷ üzerine yaptığı şerh çalışmasıdır.⁸ Pek çok yazma nüshası bulunan eser, kütüphane kataloglarında *Tahkikü ilmi'l-kelâm ve tezyîfü makâli'l-'Celâl*,⁹ *Risâle fî beyâni taalluki ilmihî te'âlâ ale'l-cüz'ıyyât ve'l-külliyât*,¹⁰ *Risâle fî ta'alluki ilmillâhi te'âlâ bi'l-umûri'l-gayri'l-mütenâhi bi'l-fi'l*¹¹ gibi farklı isimlerle de kayıtlıdır. Müellif, şerhinin mukaddimesinde telif sebebini açıklarken bu eserinde Allah'ın sonsuz şeyleri bilmesini inkâr edenlerin görüşleri yanında Devvânî'nin hudus ve ilim bahsinde muhak-kık âlimlere yönelttiği eleştirilere de cevap vereceğini ve bu görüşlerdeki zayıf yönleri ve tutarsızlıkları açıklayacağını belirtmektedir. Bu atıf sebebiyle olsa gerek Konevî'nin bu şerhi, bazı kataloglarda ve ikincil literatür çalışmalarda Şerhu'l-'Celâl hâşiyesi olarak kaydedilmiştir.¹² Bu eserin içeriği incelendiğinde Şerhu'l-'Celâl üzerine yazılmış bir şerh ya da haşiye olmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim Konevî eserinde bes-mele, hamdele ve salvele ile ilgili açıklamalarından sonra “فاعلم ان علمه تعالى” ibaresinin ve sonrasında da “واحد بالذات” ibaresinin şerhine geçmektedir.¹³ Oysa bu ve Konevî'nin bu eserinde şerh düştüğü diğer ibareler Şerhu'l-'Celâl metnine ait değildir.

eserin hadis şerhi olduğu anlaşılmaktadır), on üçüncü varaktan başlayan ikinci eser Nasrallah'ın Kâdî Mir'in *Hidâyetü'l-hikme* şerhi üzerine yazdığı haşiye (Ferağ kaydındaki nottan ve eserin içeriğinden teyit edilmiştir), 51^b'den başlayan üçüncü eser Mahmûd Hasan'ın *Şerhu'l-'Celâl* haşiyesi; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 906) nüshada Hafid et-Teftâzânî ile ilişkilendirilen beşinci eser Mahmûd Hasan'ın *Şerhu'l-'Celâl* haşiyesi; Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 5778) nüsha Hafid et-Teftâzânî'ye ait *Şerhu Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*; Nevşehir Damad İbrâhim Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 402) nüsha Teftâzânî'nin *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ* haşiyesi.

6 Konevî, *Risâle fî Şerhi ilmillâhi teâlâ*, vr. 38^b-67^a.

7 Konevî, *Risâle fî ilmillâhi teâlâ*, vr. 29^b-32^a.

8 Karabulut, “İsmâil Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu”, s. 241-242.

9 Konevî, *Tahkikü ilmi'l-kelâm*, vr. 43^b-47^b.

10 Konevî, *Risâle fî beyâni taalluki ilmihî te'âlâ ale'l-cüz'ıyyât ve'l-külliyât*, vr. 81^b-104^a.

11 Konevî, *Risâle fî taalluki ilmillâhi teâlâ bi'l-umûri'l-gayri'l-mütenâhi bi'l-fi'l*, vr. 38-86.

12 Konevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, vr. 1^b-27^a; Koca, “Osmanlı'da Akaidi Risaleleri”, s. 85; Sünger, *Ef'âl-i İbâd Meselesi*, s. 33.

13 Konevî, *Risâle fî Şerhi ilmillâhi teâlâ*, vr. 30^{a-b}.

2. Nispe ya da İsim Benzerliği Sebebiyle Yapılan Hatalar

Şerhu'l-Celâl literatürdeki tespit edilen hataların bir kısmı, eserlerin aralarında nispe ya da isim benzerliği bulunan iki âlimden daha meşhur olana nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çalışmada ele alınan bu tür hatalardan ilki, “Karabâğî” nispesini taşıyan müelliflerle ilgilidir. *Şerhu'l-Celâl* üzerine haşiye kaleme alan Yûsuf b. Muhammed Cân el-Muhammedşâhî el-Karabâğî (ö. 1035/1626), bazı çalışmalarda Muhyiddin Muhammed el-Karabâğî ile (ö. 942/1535) karıştırılmış ve ona ait *Şerhu'l-Celâl* haşiyesi Muhyiddin Karabâğî'ye nispet edilmiştir.¹⁴ Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) Devvânî'ye ait *Risâle fî isbât-ı vâcib*'i şerh ettiğini belirttiği Muhyiddin Karabâğî,¹⁵ ikincil literatürde Yusuf Karabâğî'ye nazaran daha meşhur bir sima olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şöhreti büyük ölçüde Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin (ö. 893/1488) *Tehâfütü'l-felâsife*'si üzerine kaleme aldığı *Ta'likât*'ına ve Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) kendisine nispet ettiği *Şerhu'İsbâtî'l-vâcib* adlı esere dayanmaktadır.¹⁶ Muhtemelen *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*'nin yazarı olan Karabâğî de bu şöhreti nedeniyle Muhyiddin Karabâğî zannedilmiştir. Oysaki mukaddimede de yer aldığı üzere eser, Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammedşâhî'ye aittir.¹⁷ Bu şahıs, Devvânî'nin ikinci kuşak öğrencisi olan Mirzacan Habîbullah el-Bağnevî'nin (ö. 994/1586) tanınmış taleberindendir. Devvânî'nin görüşlerinin farklı bölgelerde özellikle de Orta Asya'da yayılmasına öncülük etmiştir. Eserinde de “üstât” ifadesiyle hocası Mirzacan'ın görüşlerine atıfta bulunmuştur¹⁸ ki bu atıfları hocasından öğrenim gördüğü dersler arasında *Şerhu'l-Celâl*'in de olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî, *Şerhu'l-Celâl* üzerine önce *Hankâhiyye* olarak da bilinen *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*'yi kaleme almıştır. İlerleyen süreçte haşiyesine Mirzacan'ın diğer öğrencisi

14 Arıcı, “Osmanlı'da Kelam ve Felsefe Müfredatları”, s. 370. Kütüphane kataloglarındaki hatalı nispete örnek olarak bk. Muhyiddin Karabâğî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye* (Feyzullah Efendi, nr. 1120/1), vr. 1^b-63^a; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye* (Feyzullah Efendi, nr. 1120/1), vr. 1^b-60^b.

15 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ikü'n-nu'mâniyye*, s. 717-719.

16 *Risâle fî İsbâtî'l-vâcib*'in bu şerhi oldukça yaygın olmasına karşın müellifinin kimliği tartışmalıdır. Kütüphane kataloglarında ve ikincil literatürde eser hem Molla Hanefî et-Tebrizî'ye hem de Muhyiddin Karabâğî'ye nispet edilmektedir.

17 Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, s. 264 (Atıf verirken yazma üzerindeki numaralandırma sistemi dikkate alınmıştır. Bu yazma eserde varaklar değil sayfalar numaralandırılmıştır).

18 Karabâğî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, s. 290, 362. Veliyyüddin Cârullah Efendi de koleksiyonundaki bu eserin hâmişine düştüğü notta Yûsuf Karabâğî'nin “üstât” ifadesiyle hocası Mirzacan'ı kastettiğini belirtmektedir (Karabâğî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, Cârullah Efendi, nr. 1158, vr. 13^a).

Halhâlî'nin çeşitli eleştiriler yöneltmesi sebebiyle¹⁹ *Tetimmetü'l-havâşî fi izâleti'l-gavâşî*²⁰ isimli bir eser daha kaleme almıştır. Her iki eserin yazma nüshalarının çokluğu, Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin Osmanlı coğrafyasında oldukça etkili olduğunu göstermekteyse²¹ de yapılan çalışmalar incelendiğinde bu durumun ikinci literatüre yansındığını ve bu şahsın tanınırlığını arttırdığını söylemek çok mümkün değildir.

Literatürde birbirine karıştırılan bir başka iki âlim ise Muhammed b. Hâc Hamîd el-Kefevî (ö. 1168/1754-55)²² ve Muhammed b. Mustafa Hamîd el-Akkirmânî'dir (ö. 1174/1760).²³ Vefat tarihleri bakımından aralarında farklılık bulunan bu âlimlerden babasının ismi "el-Hâc Hamîd" olan ve "Kefevî" nispesini kullanan âlim, Kudüs kadılığı görevindeyken vefat etmiştir. Akkirmânî olarak bilinen ve babasının ismi Mustafa Hamîd olan âlim ise Mekke-yi Mükerrreme'de kadı olduğu sırada ahirete irtihal etmiştir. Akkirmânî, Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) *Hidâyetü'l-hikme'si* üzerine Kadî Mîr Hüseyin'in (ö. 909/1503-1504) yaptığı şerh çalışmasını bazı ilaveler de yaparak tercüme etmiştir. *İklilü't-terâcim* adlı bu tercüme çalışması ve iki irâde-yi cüz'îyye risalesi sayesinde diğerine nazaran ikincil literatürde daha tanınır bir âlimdir. Hem her iki âlimin isminin aynı olması hem de Akkirmânî'nin babasının Hacı Hamîd Mustafa el-Kefevî olarak bilinmesi ve bazı biyografi yazarlarının onun nispesine "Kefevî"yi de eklemesi²⁴ sebebiyle olsa gerek bu iki âlim sıklıkla birbiriyle karıştırılabilmektedir. Bu durum öyle bir hal almıştır ki bazan her ikisi tek bir kişi olarak kabul edilme hatasına düşülmüş ya da Muhammed b. Hâc Hamîd el-Kefevî'ye ait eserler Akkirmânî'ye nispet edilebilmiştir. Kefevî'ye ait olmasına karşın Akkirmânî'ye nispet edilen eserlerden biri de *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye'*dir.²⁵ Müellif tâlik olarak nitelediği

19 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1144.

20 Karabâğî, *Tetimmetü'l-havâşî*, vr. 1^b-159^b.

21 Karabâğî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karabulut, *Devvânî'de İlâhî İlim*, s. 38; Ahmed - Pourjavady, "Hint Altkütasında Kelâm", s. 791.

22 Kefevî'nin vefat tarihi Fındıklılı'ya göre hicrî 1170, Bursalı Mehmed Tâhir'e göre ise hicrî 1168'dir (Kefevî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fındıklılı, *Tekmilâtü's-Şakâ'ik*, s. 176; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 428-429).

23 Akkirmânî'nin hayatı hakkında bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 332; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 245-246; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 224; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 719.

24 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 719.

25 Eserin hatalı olarak Akkirmânî'ye nispet edildiği yerler için mesela bk. Akkirmânî, *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî ale'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, Hafid Efendi, nr. 148, vr. 1^b-168^a; a.mlf., *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî ale'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 139, vr. 1^b-110^b; a.mlf., *Ta'likât alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, Kılıç Ali Paşa, nr. 521, vr. 1^b-104^b; Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", s. 85; Sünger, *Ef'al-i İbâd Meselesi*, s. 33, 337.

bu eserin mukaddimesinde kendi ismini, “el-Kefevî Muhammed b. el-Hâc Hamîd” olarak zikretmektedir.²⁶ Ancak Akkirmânî, eserlerinin mukaddimesinde ismini belirtirken “Kefevî” nispesini değil “Akkirmânî” nispesini kullanmaktadır.²⁷ Diğer taraftan Akkirmânî’nin biyografisini veren kaynaklar da ona böyle bir eser nispet etmemektedirler.²⁸ Bu hususlar dikkate alındığında *Hâşiye alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye*’nin Akkirmânî’ye değil Kefevî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Daha meşhur bir sima ile karıştırılan bir diğer âlim, vefat tarihi tam olarak bilinmeyen Câmî el-Mervezî’dir. Bu şahsın *Hâşiye alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye* adlı eseri, bazı çalışmalarda ve kütüphane kataloglarında Molla Câmî olarak tanınan Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-el-Câmî’ye (ö. 898/1492) nispet edilerek kaydedilmiştir.²⁹ Devvânî’nin çağdaşı olan Molla Câmî, Fâtih Sultan Mehmed (saltanatı: 1444-1446, 1451-1481) tarafından İstanbul’a davet edilmiş ve onun isteği ile temel metafizik yaklaşımlar olan kelim, felsefe ve tasavvufun mukayesesini yaptığı *ed-Dürretü’l-fâhire* adlı bir çalışma kaleme almıştır. Çok sayıda divanı da bulunan Molla Câmî; Osmanlı, İran, Mâverâünnehir, Horasan, Hindistan ve Balkanlar gibi pek çok coğrafyada etkili olmuştur. Bu şöhreti sebebiyle olsa gerek *Hâşiye alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye*’nin mukaddimesinde ismini “Câmî” olarak belirten müellif, Molla Abdurrahman-ı Câmî zannedilmiştir. Ancak Devvânî’nin *Şerhu’l-Celâlî*’i ömrünün sonlarında hicrî 905 yılında yazdığı³⁰ bilindiğinden Molla Câmî’nin bu eser üzerine haşiye yazması ihtimalden uzak görünmektedir. Bu haşiyenin asıl müellifi hakkındaki bilgiler ise oldukça kısıtlıdır. Bu müellifle ilgili tashih edilmesi gereken bir diğer husus da nispesinin “Muzûrî”³¹ şeklinde

26 Kefevî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye*, Akkirmânî, *Hâşiye*, (Kasidecizâde), vr. 1^b.

27 Akkirmânî, *Risâle-i ‘Akâid*, s. 115 (matbu haline ulaşmak için bk. Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâî Efendi, nr. 474/4, s. 115) (Eser aynı zamanda *Risâle-i Ef’âl-i İbâd ve İrâde-i Cüz’iyye* -uzun versiyon- olarak da bilinmektedir.); a.mlf., *İkdü’l-Kalâ’id*, Zeynelzade, 107, vr. 1^b; a.mlf., *İkdü’l-leâli*, Ulucami, nr. 3534/20, vr. 179^b; a.mlf., *Risâle fi mesâil-i kelâmiyye*, Reşid Efendi, nr. 312, vr. 1^b; a.mlf., *İkili’-t-terâcim*, s. 2.

28 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-‘arifin*, II, 332; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 245-246; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 224; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, III, 719.

29 Hatalı nispetlere örnek olarak bk. Câmî, *Hâşiye* (Şehid Ali Paşa), vr. 80^b-132^a; a.mlf., *Hâşiye*, (Hasan Paşa), vr. 48^b-92^b; Kalaycı, “Osmanlı’da Eş’arîlik-Mâturidîlik”, s. 104.

30 Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 135.

31 Müellifin nispesinin Muzûrî olarak tespit edildiği yerler için bk. Muzûrî, *Hâşiye*, Veliyyüddin Efendi, nr. V2003/2, vr. 101^b-167^a; a.mlf., *Hâşiye*, Veliyyüddin Efendi, nr. V2002/2, vr. 69^b-123^a. Veliyyüddin Efendi, V2003/2 numaralı nüshada eserin ismini belirtmek için düşülen notta müellifin nispesi “Mervezî” şeklinde olmasına karşın katalogta “Muzûrî” şeklinde kaydedilmiştir (Muzûrî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye*, Veliyyüddin Efendi, nr. V2003/2, vr. 101^a).

okunmasıdır. Her ne kadar yazma nüshaların derkenarına³² ya da zahriye sayfalarına düşülen notlarda³³ müellifin nispesinin bu şekilde okunmasına imkân tanıyan bazı yazım şekilleri göze çarpsa da aynı nüshaların diğer derkenar notlarında³⁴ ya da eserin farklı nüshalarındaki zahriye notlarında müellifin isminin “Mervezi” olduğunu gösteren imlalar bulunmaktadır. Bu bakımdan “Muzûri” şeklinde okumaya yönlendiren yazım şekillerinin, “ze” harfindeki noktanın “ra” harfine kaydığı şeklinde değerlendirilmesi daha isabetlidir.

3. Kütüphane Kataloglarındaki Bilgilerin Tahkik Edilmemesinden Kaynaklanan Hatalar

Şerhu'l-Celâl haşiyelerinden Mahmûd Hasan'a ait olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idil-'Adudiyye* de müellifinin kim olduğu hakkında karışıklık yaşanan bir diğer eserdir. Türkiye yazma eser kütüphanelerinde dikkate değer sayıda nüshası bulunan eserin müellifi, bazı kütüphane kataloglarında “Mahmûd Hasan el-Kürdî” olarak³⁵ diğer bazılarında da “Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî el-Hanefî” olarak kaydedilmiştir.³⁶ Kütüphane kataloglarındaki bu bilginin yönlendirmesinin etkisiyle olsa gerek bazı ikincil literatür çalışmalarda da bu eserin müellifi, Kara Mahmûd el-Mağnisavî (ö. 1222/1807) olarak kabul edilmiştir.³⁷ Ancak eserin müellifinin Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî olması ihtimal dahilinde değildir. Zira Mehmed Emîn el-Üsküdârî (ö. 1149/1736) tarafından *Şerhu'l-Celâl*'in ilim bahsi üzerine kaleme alınan *Şerhu Mebhasi'l-'ilm min Şerhi'l-'Akâ'id* adlı eserde bahsi geçen haşiyeye atıfla Mahmûd Hasan'ın iki görüşü değerlendirmeye alınmaktadır.³⁸ Hâmîşteki minhüvât notunda da bu görüşlerin Mahmûd

32 Üsküdârî, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm*, vr. 17^a, 20^a.

33 Müzûri, *Hâşiye ale'l-'Celâl*, vr. 89^a; Câmî, *Hâşiye* (Haraçcioğlu), vr. 1^a; Mervezi, *Hâşiye*, (Süleymaniye), nr. 752/1, vr. 1^a; a.mlf., *Hâşiye* (Laleli), vr. 1^a -Bu nüshada iki eser yer almakta olup biri Câmî el-Mervezi'nin haşiyesi, diğeri ise Muhammed Emîn eş-Şirvânî'nin *Şerhu'l-Celâl*'in dibâcesine yazdığı haşiyedir. Bu sebeple olsa gerek katalogda müellif Muhammed Emîn şeklinde kaydedilmiştir. Diğer taraftan buradaki son iki nüsha ve diğer bazı nüshalarda eserin baş kısmı, müellifin ismini “Câmî” olarak zikrettiği mukaddime de dahil, eksiktir ve “kavlühü er-resûl” ibaresinden başlamaktadır.-

34 Üsküdârî, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm*, vr. 21^b.

35 Eserin müellifinin bu şekilde kaydedildiği nüshalara örnek olarak bk. Kürdî, *Hâşiye* (Laleli), vr. 1-59^b; a.mlf., *Hâşiye* (Selimiye), vr. 1^b-53^a.

36 Eserin müellifinin bu şekilde kaydedildiği nüshalara örnek olarak bk. Mağnisavî, *Hâşiye* (Ayasofya), vr. 182^b-217^a; a.mlf., *Hâşiye* (Murad Molla), vr. 86^b-125^a; a.mlf., *Hâşiye* (Süleymaniye), vr. 51^b-78^b.

37 Kalaycı, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, s. 60; a.mlf., “Osmanlı'da Eş'arilik-Mâtürîdilik”, s. 104-105; a.mlf., “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdilik Vurgusu”, II, 89.

38 Üsküdârî, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm*, vr. 11b¹⁵⁻²¹-12a¹, 13a¹¹⁻²⁰; krş. Mahmûd Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idil-'Adudiyye* (Lâleli), vr. 47^{a9-16}; 47^{a17-19}-47^{b1-8}.

Hasan'a ait olduğu açıkça belirtilmektedir.³⁹ Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki (Kemankeş Emîr Hoca, nr. 323) bu yazma, müellif nüshasıdır ve yazı karakteri ve mürekkep metinle aynı olduğundan minhüvât notu da müellife aittir. Bu nüshanın ferağ kaydında yer alan bilgilerden Üsküdârî'nin eserini, hicrî 1124'te telif ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁰ Buna istinaden Üsküdârî'nin atıfta bulunduğu Mahmûd Hasan'a ait hâşiyenin bu tarihten önce kaleme alınmış olması gerekmektedir. Daha da önemlisi bu hâşiyenin Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki (nr. 465) nüshası hicrî 1079 tarihinde istinsah edilmiştir.⁴¹ Bu hususlar dikkate alındığında bu hâşiyenin, hicrî 1222 vefat eden Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî'ye ait olmadığı açıktır. Nüshalarının yaygınlığından ve Osmanlı ulemasının esere atıflarından bu hâşiyenin XVII. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında dolaşımında olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı âlimlerinin eserlerinde genelde kendilerinden önce Acem ve Şam bölgesinde üretilmiş metinlerdeki görüşleri eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tuttıkları dikkate alındığında eserin müellifinin Khaled el-Rouayheb'in Muhibbî'den hareketle "Şam'da tahkik kapısının açılmasını" ilişkilendirdiği Molla Mahmûd el-Kürdî (ö. 1073/1663[?]) olma ihtimali güçlenmektedir. Nitekim Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) gibi ünlü simaların da hocası olan⁴² bu âlimin Şam'da Devvânî'nin eserlerini okuttuğu bilinmektedir.⁴³

Sonuç

Çalışmada *Şerhul-Celâl* literatürüyle ilgili beş yanlış nispet tespit edilmiş olup bunların genellikle eserlerin, aralarında isim ve nispe benzerlikleri bulunan âlimlerden daha meşhur olanıyla eşleştirilmesi, kütüphane kataloglarındaki hatalı kayıtların etkisi ve eser içeriklerinin yeterince incelenmemesi gibi sebeplerden kaynaklandığı görülmüştür. Bunlardan ilki İsmâil Konevî'ye ait *Risâle fî Şerhi 'İlmillâh* adlı eserdir. Bu eser bazı kütüphane kataloglarında ve ikincil literatürde *Şerhu'l-Celâl* üzerine yapılmış bir eser olarak kaydedilse de eser incelendiğinde müellifin kendi risalesi üzerine yaptığı şerh çalışması olduğu görülmüştür. Tespit edilen diğer hatalar eserlerin müellifleriyle ilgilidir. Nispelerinin benzerliğinden kaynaklandığı düşünülen bu hatalardan biri Yûsuf b. Muhammed Cân el-Muhammedşâhî

39 Üsküdârî, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm*, vr. 11^b (minhüvât notu).

40 Üsküdârî, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm*, vr. 29^b.

41 Mahmûd Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye* (Râşid Efendi), vr. 171^b-204^b (Yazma eserin üzerinde bulunmadığından varak numarası hesaplanarak tespit edilmiştir).

42 Fındıklılı, *Tekmiletü's-Şakâ'ik*, s. 220-221.

43 Molla Mahmûd el-Kürdî'nin Şam'da ilmi hayatın gelişimindeki etkisi için bk. Rouayheb, 17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi, s. 38-48.

el-Karabâğî'nin haşiyesinin Muhyiddin Karabâğî'ye nispet edilmesidir. Müellifin eseri mukaddimesinde ismini açıkça belirtmesinden hareketle eserin, Mirzacan'ın öğrencisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Muhammedşâhî el-Karabâğî aidiyeti kesindir. Bu gruptaki bir diğer hatalı nispet, güncel çalışmalarda sıklıkla Akkirmânî ile karıştırılan ya da onunla aynı kişi zannedilen Muhammed b. Hâc Hamîd el-Kefevî'nin haşiyesi hakkındadır. Akkirmânî'nin eserlerinin mukaddimesinde Kefevî nispesini kullanmaması, buna karşın müellifin haşiyenin mukaddimesinde Kefevî nispesini zikretmesi, haşiyenin Akkirmânî'ye değil Kefevî'ye ait olduğunu göstermektedir. Bir diğer hatalı nispet hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Câmî el-Mervezî ile ilgilidir. Haşiyenin dibâcesinde Câmî isminin zikredilmesi bir karışıklığa yol açmış ve eserin müellifi hatalı olarak bazı kütüphane kataloglarında Abdurrahman-ı Câmî şeklinde kaydedilmiştir. Bu müellif ile ilgili bir diğer tashih edilmesi gereken husus ise müellifin nispesinin "Muzûrî/Müzûrî" şeklinde değil de "Mervezî" şeklinde olması gerektiğidir. Tespit edilen bir diğer hatalı nispet Mahmûd Hasan'a ait haşiyenin Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî'ye nispet edilmesidir. Haşiyenin istinsah tarihleri ve diğer müelliflerin esere yaptıkları atıflar göz önünde bulundurularak eserin Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî'ye ait olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu haşiyenin hicrî XI. yüzyıl Bilâdîşâm müelliflerinden Mahmûd Hasan el-Kürdî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

Bibliyografya

- Ahmed, Asad Q. - Reza Pourjavady, "Hint Altkitasında Kelâm", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, trc. Orhan Ş. Koloğlu v.dğr., İstanbul: Küre Yayınları, 2020, s. 783-806.
- Akkirmânî, *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî ale'l-Akâidi'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 148, vr. 1^b-168^a.
- Akkirmânî, *Hâşiye alâ Şerhi'd-Devvânî ale'l-Akâidi'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 139, vr. 1^b-110^b.
- Akkirmânî, *Ta'likât alâ Şerhi'l-Akâidi'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 521, vr. 1^b-104^b.
- Akkirmânî, *İkdü'l-kalâ'id fi tahkiki'l-'akâ'id/'İkdü'l-kalâ'id alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, Akhisar Zeynelzade Ktp., nr. 107, vr. 1^b-242^a.
- Akkirmânî, *İkdü'l-leâlî fi beyânî 'ilmihi teâlâ bi-gayri'l-mütenâhi*, Bursa İnebey Ktp., Ulucami, nr. 3534/20, vr. 179^b-185^a.
- Akkirmânî, *İklilü't-terâcim*, Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1319.
- Akkirmânî, *Risâle fi'l-Mesâilî'l-kelâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 312, vr. 1^b-31^a.
- Akkirmânî, *Risâle-i Akâid*, y.y., t.y.
- Akman, Mustafa, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018): 122-159.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Arıcı, Mustakim, "Osmanlı'da Kelâm ve Felsefe Müfredatları Üzerine Bir Modelleme: Cârullah Efendi Koleksiyonu Örneği", *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, İstanbul: İLEM Yayınları, 2020, s. 361-412.

- Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-‘arîfin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi [TÜBA], 2016.
- Câmî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-‘Adudiyye*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraçcıoğlu, nr. 1315/1, vr. 1^b-64^b.
- Câmî, Abdurrahman, *Hâşiye alâ şerhi'd-Devvânî ale'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1720/2, vr. 80^b-132^a.
- Câmî, Abdurrahman, *Hâşiye alâ şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Çorum Hasan Paşa Ktp, Hasan Paşa Yazma, nr. 10, vr. 48^b-92^b.
- Devvânî, Celâleddin, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye (Şerhu'l-Celâl)*, I-II, Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1318-1900.
- Fazlıoğlu, Şükran, “Nebi Efendi-zâde'nin ‘Kaside fi el-Kutub el-Meshûre fi el-'Ulûm'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitap Haritası”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 3 (2003): 191-221.
- Fındıklılı, İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâ'ik fi Hakki Ehli'l-Hakâ'ik*, haz. İsmail Yıldırım, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Gümüş, Sadreddin, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *DİA*, 1993, VIII, 134-136.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kalaycı, Mehmet, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlîmler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat v.dğr., I-II, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, s. 47-95.
- Kalaycı, Mehmet, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/2 (2016): 9-72.
- Kalaycı, Mehmet, “Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15/29 (2017): 79-151.
- Karabâği, Muhyiddin Muhammed b. Ali er-Rûmî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1120/1, vr. 1^b-63^a.
- Karabâği, Muhyiddin Muhammed b. Ali er-Rûmî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1121/1, vr. 1^b-60^b.
- Karabâği, Yûsuf b. Muhammed Cân el-Muhammedşâhî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Yûsuf Ağa Kütüphanesi, Yûsuf Ağa, nr. 502/3, vr. 263-412.
- Karabâği, Yûsuf b. Muhammed Cân, *Tetimmetü'l-havâşi fi izâleti'l-gavâşi*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1600, vr. 1^b-159^b.
- Karabulut, Ülfer, “İsmâil Konevî'nin Devvânî'ye Karşı Kelâm Geleneği Savunusu: Allah'ın Eşyaya Dair İlmi Hakkında Bir Tartışma”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 8/1 (2025): 236-255.
- Karabulut, Ülfer, *Devvânî'de İlâhî İlim* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.
- Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.
- Kazvîni, Hakîm Şâh Muhammed b. Mübârek, *Hâşiyetü Hakîm Şâh alâ Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 605, vr. 1^a-112^b.
- Kefevî, Muhammed b. el-Hâc Hamid, *Ta'likât/Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Milli Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar, nr. 2609, vr. 1^b-92^b.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414-1993.
- Koca, Muhammet Ali, “el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/28 (2016): 41-97.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Ankara Milli Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar, nr. 7333, vr. 1^b-27^a.

- Konevî, İsmâil b. Muhammed, *Risâle fî ilmillâhi teâlâ*, Çorum Hasan Paşa Ktp., Hasan Paşa Yazma, nr. 971/4, vr. 29^b-32^a.
- Konevî, İsmâil b. Muhammed, *Risâle fî Şerhi İlmillâh*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., Raşid Efendi, nr. 59/9, vr. 38^b-67^a = *Tahkîkû ilmi'l-kelâm ve tezyîfû makâli'l-Celâl*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1001/2, vr. 43^b-47^b = *Risâle fî beyânî taalluki ilmihi teâlâ ale'l-cüz'ıyyât ve'l-külliyât*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 523/4, vr. 81^b-104^a = *Risâle fî taalluki ilmillâhi teâlâ bi'l-umûri'l-gayri'l-mütenâhi bi'l-fi'l*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 420, vr. 38-86.
- Kürdi, Mahmûd Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Edirne Selimiye Ktp., Selimiye Yazmalar, nr. 568, vr. 1^b-53^a.
- Kürdi, Mahmûd Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp, Laleli, nr. 2201, vr. 1-59^b.
- Kürdi, Mahmûd Hasan, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 465/4, vr. 171^b-204^b.
- Mağnisâvî, Mahmûd b. Hasan el-Hanefî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2344/4, vr. 182^b-217^a.
- Mağnisâvî, Mahmûd b. Hasan el-Hanefî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1350/2, vr. 86^b-125^a.
- Mağnisâvî, Mahmûd b. Hasan el-Hanefî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 752/4, vr. 51^b-78^b.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Mervezî, el-Câmî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2203/1, vr. 1^b-30^a.
- Mervezî, el-Câmî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp, Süleymaniye, nr. 752/1, vr. 1^b-47^a.
- Mervezî, el-Câmî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1720/2, vr. 80^a-132^a.
- Muzûrî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. V2003/2, vr. 101^b-167^a.
- Muzûrî, Molla Câmî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. V2002/2, vr. 69^b-123^a.
- Müzûrî, Molla Câmî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1157/2, vr. 89^b-141^b.
- Rouayheb, Khaled, *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te İlmi Akımlar*, çev. Zahit Atçıl, İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Serbestzâde, Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâ'id-i Adudiyye Şerh-i Celâl Tercümesi*, Trabzon: Serâsi Matbaası, 1311.
- Sünger, Adem, *Akâid-i Adudiyye Literatüründe Ef'âl-i İbâd Meselesi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Üsküdarî, Mehmed Emin, *Şerhu Mebhasi'l-'ilm min Şerhi'l-'Akâ'id*, İstanbul: Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 323, vr. 1-29^b.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akâidü'l-Adudiyye", *DİA*, 1989, II, 216.

Extended Summary

Notes on the Attribution Errors in the Literature of *Sharḥ al-‘Aqā’id al-‘Aḡudiyya* (*Sharḥ al-Jalāl*)

Jalāl al-Dīn al-Dawwānī’s commentary on ‘Aḡud al-Dīn al-Ījī’s ‘*aqā’id* has fostered an extensive scholarly corpus across a vast geography since its inception. However, the work’s widespread acclaim has also led to various authorship misattributions within this literature. This research investigates five distinct misattributions detected in the *Sharḥ al-Jalāl* corpus. These errors are analyzed and corrected based on internal content, information extracted from prefaces (*muqaddima*) and colophons (*farāgh*), the chronological consistency between authors and their works, and available biographical data. The aim of the study is to contribute to the accurate identification of the authors of works belonging to the *Sharḥ al-Jalāl* tradition, which has served—and continues to serve—as a key reference source in many scholarly studies. In doing so, the study seeks to prevent problems such as the incorrect determination of the period and geographical context in which these works were produced, the misinterpretation of the historical and regional development of debates conducted through these works, and, consequently, the emergence of flawed evaluations and conclusions based on such errors.

The first misattribution discussed concerns the work titled *Hāshiya ‘alā Sharḥ al-‘Aqā’id al-‘Aḡudiyya*, attributed to Ismā‘il al-Qunawī. In reality, this work is a commentary (*sharḥ*) written by Qunawī on his own treatise concerning the *ta‘alluq* of God’s knowledge. It appears to have been mistaken for a study on *Sharḥ al-Jalāl* because the author states in his preface that he intended to respond to Dawwānī’s criticisms of theologians. An examination of its content, however, clearly demonstrates that it is not a *hāshiya* on *Sharḥ al-Jalāl*. Nevertheless, this misattribution appears both in library catalogues and in secondary literature.

The second misattribution concerns a *hāshiya* on *Sharḥ al-Jalāl* authored by Yūsuf b. Muḥammad Jān al-Karabāghī. In extant scholarship, this author has frequently been confused with the more renowned Muḥyi al-Dīn al-Karabāghī, most likely due to their shared *nisba*. However, the author explicitly identifies himself in the preface as “Yūsuf b. Muḥammad Jān al-Karabāghī.” He was a student of Mirzajān Ḥabibullāh al-Bāghnawī, who studied under Dawwānī’s disciples and played a pivotal role in the dissemination of Dawwānī’s views. Throughout his work, Yūsuf al-Karabāghī frequently invokes his teacher’s opinions. Furthermore, in response to criticisms directed at him by another of Mirzajān’s students, Ḥusayn Ḥalḥālī, Yūsuf al-Karabāghī authored a second *hāshiya* entitled *Tatimmat al-ḥawāshi fi izālat al-ghawāshi*. The proliferation of extant manuscript copies of both works suggests that Yūsuf al-Karabāghī exercised considerable influence within the Ottoman intellectual milieu. Nevertheless, this influence has not been adequately reflected in modern scholarship, where confusion with Muḥyi al-Dīn al-Karabāghī persists.

Another misattribution concerns a work by Muḥammad b. al-Ḥājḡ Ḥamid al-Kefewī. In the preface to his *ta’liq* on *Sharḥ al-Jalāl*, the author clearly identifies himself as

“al-Kefewî Muḥammad b. al-Ḥajj Ḥamid.” Despite this unambiguous self-identification, the work has been incorrectly attributed in some catalogues and modern studies to Muḥammad Akkirmānî. This confusion likely arises from the fact that certain biographical sources also refer to Akkirmānî with the *nisba* “Kefewî.” Although they are distinct individuals, they have periodically been conflated, and other works authored by al-Kefewî have also at times been attributed to Akkirmānî. However, an examination of Akkirmānî’s corpus shows that he consistently used the *nisba* “Akkirmānî,” whereas the author of the *ta’liq* on *Sharḥ al-Jalāl* under consideration here adheres strictly to the *nisba* “Kefewî,” thereby providing compelling evidence against the attribution to Akkirmānî.

A further misattribution pertains to a *ḥāshiya* on *Sharḥ al-Jalāl* by Jāmi Marwazî. In the preface, the author identifies himself simply as “al-Jāmi,” and the extant sources provide scant biographical information regarding him. This paucity of data appears to have led to the erroneous attribution of the work to the renowned poet and scholar Mullā Jāmi (Nūr al-Din ‘Abd al-Raḥmān al-Jāmi) in certain studies and catalogues. However, Mullā Jāmi, a contemporary of Dawwānî, passed away in 898/1492, whereas Dawwānî is known to have composed *Sharḥ al-Jalāl* toward the end of his own life, in 905 AH. This chronological discrepancy renders it historically implausible for Mullā Jāmi to have authored a *ḥāshiya* on this work. Accordingly, the author must be a distinct individual, specifically Jāmi Marwazî. Another point of confusion regarding the author’s identity concerns the misreading of his *nisba* as “Muzûrî.” This reading—likely influenced by library annotations in certain manuscripts or by marginalia found in other *ḥāshiyas* on *Sharḥ al-Jalāl*—should be regarded as a scribal error resulting from the displacement of the diacritical point from the letter zāy (ز) to rā (ر). Indeed, various manuscript copies contain orthographic forms that clearly support the reading “Marwazî.”

The final attribution error addressed in this study concerns the *ḥāshiya* on *Sharḥ al-Jalāl* belonging to Maḥmūd Ḥasan. In some library catalogues, the author is identified as “Maḥmūd Ḥasan al-Kurdî,” while in others, he appears as “Maḥmūd b. Ḥasan al-Maghnisāwî al-Ḥanafî.” Misled by these catalogue entries, some recent studies have attributed the work to Kara Maḥmūd al-Maghnisāwî (d. 1222/1807). However, copy number 465 in the Kayseri Raşid Efendi Library was transcribed (*istinsâkh*) in 1079 AH. Furthermore, Mehmed Emîn al-Üsküdâri, who wrote a commentary on the section of “knowledge” (*‘ilm*) in *Sharḥ al-Jalāl*, cites this work in two places. It is known that Üsküdâri composed his work in 1124 AH. Given this timeline, it is historically impossible for the *ḥāshiya* to have been written by Kara Maḥmūd b. Ḥasan al-Maghnisāwî. It is highly probable that the author is Maḥmūd Ḥasan al-Kurdî, who lived in the Damascus region during the eleventh century AH.

Keywords: al-Kalām, al-Dawwānî, Sharḥ al-Jalāl, al-Qarabāghî, Maḥmūd Ḥasan, Jāmi al-Marwazî, al-Kafawî, al-Qūnawî.

Felicitas Opwis, *Ethics and Analogy (Qiyās) in 5th/11th Century Islamic Legal Theory*

Leiden - Boston: Brill, 2025, 212 sayfa.
ISBN 978-90-04-720078-7

OMAR FARAHAT*

Felicitas Opwis's book *Ethics and Analogy (Qiyās) in 5th/11th Century Islamic Legal Theory* studies a specific but highly meaningful moment in Islamic legal theory. The book explores the developments in the understanding of analogical reasoning (*qiyās*) in the highly dynamic eleventh century of the common era. In reconstructing these developments, Opwis distinguishes between the "sign model" of the analogy's *ratio legis* ('illa), which primarily sees the 'illa as a semantic feature connecting the ruling to any given factual situation to which it may be applicable, and the "motive model" of the *ratio legis*, in which, in addition to establishing the effective link between the analogy and its outcomes, the 'illa also serves to justify or highlight the rule's motive and purpose. Treating the *ratio* of analogical reasoning as a search for the motive underlying each rule, Opwis explains, became more common from the eleventh century onward, contrary to earlier periods in which the sign model was dominant, a transformation she characterizes as an "ethical turn" in the development of the Islamic conception of legal analogy. In capturing this meaningful moment in the history of Islamic legal theory, Opwis illustrates how these developments were a manifestation of the growing role of the ethical concept of benefit (*maşlaḥa*) in legal reasoning. As such, the book adds to an already extensive body of research that Opwis has produced on the concept of benefit in Islamic legal theory.¹

* Assoc. Prof., McGill University, Faculty of Law / Doç. Dr., McGill Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Montreal, Canada. ORCID: 0000-0002-5862-1809. e-posta: omar.farahat@mcgill.ca

1 For example, see Felicitas Opwis, *Maşlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010; Felicitas Opwis, "New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Sharī'a* as a New Source of Law?," *Die Welt des Islams* 57, 1 (2017): 7–32, <https://doi.org/10.1163/15700607-00571P03>.

DOI: 10.26570/isad.1994801 • Gelis/Received 28.04.2026 • Kabul/Accepted 25.06.2026

Atif/Citation Farahat, Omar, "Felicitas Opwis, *Ethics and Analogy (Qiyās) in 5th/11th Century Islamic Legal Theory*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 (2026): 393-398.

This new book explores this ethical turn toward a motive theory of analogy and tries to draw the complicated links between this turn and theological theories in play at the time, all while exploring how this turn was, counterintuitively, more associated with the Ash'arīs, the divine-command theorists of the Islamic tradition. Opwis describes a paradigm shift toward the motive model of *'illa* most specifically associated with Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111). Al-Ghazālī famously developed the idea that we know from textual evidence that the *sharī'a* serves a set of purposes aiming at the achievement of benefit (*maṣlaḥa*). Corresponding with this theory, al-Ghazālī argued that a valid *ratio legis* and, consequently, analogical reasoning, is "appropriate" (*munāsib*) in that it is designed to attain a particular *maṣlaḥa*. This argument, Opwis explains, signifies a turn toward a widely accepted view that analogy involves an inquiry into "legislative intent," led by Ash'ārī scholars and understandable as an effort to expand the law into all areas of human life. The wide acceptance of this theory, Opwis correctly notes, had wide repercussions for the history of Islamic law, extending even into the modern concern for the relation of the law to modern nation-states.

The subject of the book's inquiry is at the intersection of Islamic law, ethics, and theology. Opwis points out the difficulty of identifying simple, linear relationships between those three intricately linked fields. While theology does not predetermine a school's legal position, theological views do inform a jurist's approach to legal methods and concepts in complex ways. The same is true of ethical values: although no one would contend the absence of links between legality and goodness in a broad sense, many approaches as to how law relates to ethics can be better understood with reference to theological positions. Although mindful of the intricate connections between these three spheres, the author makes a conscious choice to focus on the links between law and ethics specifically, which allows a focused reading of the development of this crucial notion of *'illa* as purpose. While such choices are inevitable in any study of such historical and theoretical intricacy, the conscious silence on certain concepts that would correspond squarely to the field of philosophical theology (*kalām*) leaves some questions unanswered, for example, such fundamental questions as the meaning and range of available views on what constitutes legislative/divine intent in the context of ethical purpose.

The book's structure follows the work of five prominent scholars (chapters 2 through 6) to elucidate in detail their reflections on analogy and its ethical dimensions, with the first chapter laying out some of the book's broader theological and ethical background. This systematic focus on the thought of each scholar, reflected in the dedication of one chapter to

each, is meaningful in itself. Far too often, the thought of classical Islamic scholars is explored and deconstructed for the sake of the excavation of specific findings that may be of interest to us as contemporary readers; in this case, Opwis instead allows us to see the work and thought of each scholar as an integrated whole without fragmentation, thus showing deference and respect to the integrity of each scholar's project.

The first chapter addresses the complicated question of how theology relates to jurisprudence and, thus, to practical law and ethics. It takes the reader through a succinct yet detailed account of major theological areas that impact jurisprudential thinking, starting from human ethical predisposition or "experience" and moving through views on ethical epistemology, the corresponding views on divine revelation, and finally, how legal-ethical judgments follow from language. Opwis convincingly (and, I think, correctly) argues that the relation between theological commitment and jurisprudential positions is neither causal nor linear for any jurist or category of jurists. Theological views, however, do play a role in some areas of jurisprudence, which, in Opwis's analysis, tends to be more apparent when it comes to the interpretation of revelatory language regarding which there is some gap or ambiguity. Different theological schools have different views on divine speech and whether or not it is comparable to human speech, which, of course, are commitments that impact the scholar's attitude in the field of jurisprudence, understood as a field fundamentally concerned with hermeneutics. This analysis helps set the stage for Opwis's analysis of *qiyās* as a jurisprudential concept at the intersection of law, ethics, and theology.

The first scholar whose thought receives an in-depth analysis is the great Shāfi'i-Mu'tazili al-Qāḍi 'Abd al-Jabbār (d. 1025). In the second chapter, Opwis elucidates 'Abd al-Jabbār's account of the ethical, rational, and revelation-based (or "religious") assessment of actions, highlighting, against prior accounts, the importance of the attributes, consequences, and capacity of the actor in his theory, which, despite its insistence on the rational assessment of acts, leaves an important role for revelation-based analysis. While he maintains a similarity in form between legal and general analogy, 'Abd al-Jabbār does not view the *ratio legis* as a necessitating or causal factor, but rather as a motivating factor that underlies the ruling and acts upon human will. This understanding of *ratio legis* in analogy aligns with the broader understanding of the law as anchored in the ethical properties of acts and their consequences, as they pertain to the agent's motivations and choices.

This continuity between the ethical and legal thought of 'Abd al-Jabbār emphasizes divine justice as a central concern animating both his ethical

theory more broadly and his conception of analogy and *ratio legis* more specifically. In ‘Abd al-Jabbār’s theory, the law’s (and analogy’s) emphasis on beneficial consequences is a manifestation of the ethical continuity between the divine and human realms, combined with the deficiency of the human will and their inability to constantly act in a way that is consistently beneficial without some divine guidance. This continuity can also be seen in the thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 1044), on whose work Opwis focuses in the following chapter. Al-Baṣrī develops an ethical theory focused on benefit and harm and this world, and emphasizes the possibility of rational assessment of an action’s ethical value on the basis of benefit and harm analysis. Al-Baṣrī’s theory departs from ‘Abd al-Jabbār in anchoring the revelatory assessment of acts in a benefit analysis primarily focusing on the afterlife. Like ‘Abd al-Jabbār, however, exploring *maṣlaḥa* and the consequences of actions remains central to his ethical thinking. The idea of analogy or *qiyas* for al-Baṣrī stems from his overall argument that it is rational to aim for the maximization of one’s benefit in this and the next world, thus further extending ‘Abd al-Jabbār’s idea that *ratio legis* is primarily a motivating factor that drives action. Nonetheless, al-Baṣrī, like ‘Abd al-Jabbār before him, largely leaves ethical assessment out of the semantic and contextual analysis that allows the jurist to identify the ‘*illa*’ practically, thus indicating that both adhered to what Opwis had previously elucidated as the “sign model” of understanding ‘*illa*’.

With the legal theory of the Ḥanafī-Māturīdī Abū Zayd al-Dabūsī, we begin to see a shift toward a more expansive and less text-dependent understanding of the inner operation of analogy, at least as compared to his Mu‘tazilī counterparts. In the fourth chapter, Opwis explains that al-Dabūsī’s legal-ethical thought, including his understanding of analogy, is permeated by a commitment to a worldview that centers divine wisdom. God’s wisdom, for al-Dabūsī, manifests in the creation of benefits for His creatures and the tools by which they can attain such benefits, including human reason and language. Thus, the substance of the law, as well as its tools and various forms, are all different manifestations of such a universal design that rests on an all-encompassing wisdom. In line with some of his contemporaries, al-Dabūsī was inclined to view the law as entwined with a scheme of mundane purposes that prioritize the good of mankind, all of which is part of God’s wisdom. That being said, he still insists on a revelation-based model of legal obligation and prohibition. In a manner reminiscent of al-Ghazālī, al-Dabūsī argues that rational assessing the benefits of each action can lead to *hypothetical* or *relative* assessments, but only through divine revelation can the human mind attain correct knowledge of the status of actions. We see a departure from al-Baṣrī’s model of *ratio legis* in al-Dabūsī’s focus on efficacy (*ta’tḥīr*) as the way to determine

the *'illai*, which, Opwis notes, is closer to the concept of *munāsaba* to be found in the work of Shāfi'i-Ash'ari's, perhaps most famously in al-Ghazālī. While al-Dabūsī does not go as far as anchoring analogy entirely in ethical considerations, the focus on efficacy, coupled with his conception of divine wisdom, expands the role of benefit in the process of analogy.

The final two chapters study in succession the work of the two prominent Shāfi'i-Ash'aris Abū Ishāq al-Shirāzī (d. 1083) and Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (d. 1085). The juxtaposition of these two contemporaries is particularly meaningful for the understanding of the ethical turn at the heart of this study. Al-Shirāzī's legal thought and his idea of analogy rest on an understanding of a divine-human relation primarily informed by subordination and obedience. This view meant that the ethical underpinnings of the law, while al-Shirāzī does not deny them, are ultimately both unattainable and irrelevant to the process of understanding and expanding (e.g., through analogy) the law. Obedience must rest on strict linguistic analysis, and, therefore, the *ratio legis* is essentially a vehicle for linguistic meaning. Although he shared his contemporary Ash'ari's commitment to divine omnipotence and the necessity of revelation-based analysis for legal knowledge, al-Juwaynī adopted a wider view of language and, consequently, of the process of analogy as it potentially relates to the purposes of the law. Whereas al-Shirāzī's legal reasoning was firmly anchored in linguistic form, al-Juwaynī's idea of language focused more on the concepts underlying those forms, such as, for example, the idea of necessity underlying the imperative form. In that sense, al-Juwaynī's views on *ratio legis*, while still anchored in revelation, opened the door, through the idea of suitability, to the introduction of some element of legal purposes in the process of expanding the law through analogy.

Ethics and Analogy is the latest in the long list of valuable studies in which Opwis delves into the inner logic of Islamic legal theory and presents a welcome addition to her many seminal contributions to our understanding of ideas of benefit and purpose in Islamic legal thought. As one has come to expect from Opwis's work, the book is meticulous and rests on careful and reverential (but not uncritical) readings of the five selected scholars' work. The choice to dedicate one chapter to each jurist allows for a level of emphasis on the inner connections and guiding threads within each scholar's work that studies structured around broad concepts rather than individual scholars cannot provide.

The study is also self-consciously delineated in a number of ways. It is strictly focused on the interplay between ethical and legal concepts in jurisprudential works on analogy in the eleventh century of the common

era, and focuses on the work of a number of prominent scholars. The deliberate choice to leave out purely theological discussions leaves some potential analyses unexamined, such as, for example, the way in which different conceptions of divine will and intent may have been articulated with those various models of legal analogy. Another unexplored potential consists of the comparative implications of this study on our understanding of analogy in legal and ethical theory more broadly.² For its focused, careful, and insightful analysis, this study will be necessary reading for students and scholars of Islamic law, legal and ethical theories, and intellectual history.

2 For an example of a contemporary work that examines the intersection of legal reasoning with ethical ideas of responsibility, see Peter Cane, *Responsibility in Law and Morality*, London: Bloomsbury, 2003, 25–28.

Asad Q. Ahmed, *Palimpsests of Themselves: Logic and Commentary in Postclassical Muslim South Asia*

Berkeley: University of California Press,
2022, xv + 370 s., ISBN: 978-0-520-34465-5

YUSUF DAŞDEMİR*

Klasik sonrası İslam düşüncesi (yaklaşık 600/1200-1300/1900), modern felsefe ve düşünce tarih yazımında uzun süre “yaratıcılığın tükendiği” bir evre olarak tasvir edilmiştir ki, bu anlatı özellikle oryantalist epistemolojinin şekillendirdiği bir çerçeveye dayanır: “Altın çağ”dan sonra gelen dönem, metinlerin tekrarlandığı, taklidin hâkim olduğu ve özgün fikirlerin üretilmediği bir dönemdir. Asad Q. Ahmed’in *Palimpsests of Themselves: Logic and Commentary in Postclassical Muslim South Asia* adlı eseri, bu tezi hem kavramsal hem ampirik düzeyde sorgulayan en kapsamlı çalışmalarından biridir. Yazar bunu, İslam mantık geleneğinin Hint alt kıtasındaki etkili temsilcilerinden biri olan Bihârî’nin (ö. 1119/1707) *Süllemü’l-ulûm* başlıklı mantık eseri etrafında oluşan şerh literatürünü kavramsal bir çerçevede incelemek suretiyle yapar.

Çalışma, girişle birlikte üç kısımdan oluşmakta olup, yüzyıllar boyunca Hint medreselerinde (özellikle Nizâmiye müfredatına bağlı çevrelerde) ileri düzey mantık öğretiminin temel metni olan Bihârî’nin *Süllem*’i ve onun etrafında teşekkül eden geniş şerh literatürünü incelemektedir. Yazar, *Süllem*’i klasik dönemin ardından Güney Asya’daki mantık söyleminin zirve noktasını temsil etmesi, İbn Sînâ’dan Merâğa ve Şiraz üzerinden Kuzey Hindistan’a uzanan aktarım zincirinin bir ürünü olması ama aynı zamanda mantığın yerel bağlamda nasıl dönüştüğünü de göstermesi

* Ph.D., University of Jyväskylä, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy / Dr., Jyväskylä Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. Jyväskylä, Finland. ORCID: 0000-0003-3223-5800. e-posta: dasdemiry@hotmail.com

DOI: 10.26570/isad.1904410 • Gelis/Received 06.03.2026 • Kabul/Accepted 01.04.2026

Atıf/Citation Daşdemir, Yusuf, “Asad Q. Ahmed, *Palimpsests of Themselves: Logic and Commentary in Postclassical Muslim South Asia*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 399-403.

sebebiyle seçmiştir. Çalışmanın birinci kısmı, *Süllem* şerh geleneğinin tarihsel gelişimini, bu geleneği üreten entelektüel ağları ve akademik ilişkileri ortaya koyarak Bihârî'nin entelektüel biyografisini, doğrudan *Süllem* üzerine yazılmış şerhleri ve özellikle öne çıkan üç şerh (Hamdullah [ö. 1198/1784], Kâdî Mübârek [ö. 1162/1749] ve Molla Hasan [ö. 1199/1784] şerhleri) etrafında oluşan haşiye literatürünü ele alır. Aynı kısımda çağdaş döneme kadar yazılmış diğer birinci derece şerhlere de değinir. Devamında *Süllem*'in yapısı, Hindistan'da etkili olmuş klasik mantık ders kitaplarıyla ve özellikle de Kâtibî'nin (ö. 675/1276) *Şemsiyye*'si, Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli*'i ve Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) *Tehzib*'i ile ilişkisi bağlamında incelenir; metnin atıf ağı analiz edilerek açık ve örtük biçimde başvurulmuş otoriteler tespit edilir. Bu bağlamda özellikle Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) ve *el-Ufuku'l-mübîn*'i öne çıkmaktadır. Çalışma ayrıca *Süllem* ve şerh geleneğinin, önceki metinlerden yapılan içkin alıntılarla müelliflerin kişisel katkılarının birleşimiyle oluştuğunu ve bu sebeple lemmaların¹ eski ile yeninin iç içe geçtiği parçalı bir yapı arzettiğini gösterir. Son olarak, imkânsız konulu önermeler örneği üzerinden şerh geleneğinin metni nasıl yorumladığı incelenir ve bir mantık kitabı olarak *Süllem*'i şekillendiren temel sorunlarla müellifin bu sorunlara yaklaşımındaki genel yönelim ve hassasiyetler analiz edilir.

Çalışmanın ikinci kısmı, şerh yazımına dair kuramsal bir çerçeve geliştirmeyi amaçlayan iki bölümden oluşur. Birinci bölüm, Hindistan'da rasyonal bilimlere dair yapılan son kamuya açık tartışmaya ait arşivler üzerinden şerh pratiklerini inceleyerek sözlü ve yazılı kültür arasındaki geçişleri, müellif fâilliğinin sürekliliğini, ilmi ağların rolünü ve hoca-talebe ilişkisinin ön metin-üst metin (*hypotext-hypertext*) dinamiği içindeki işleyişini ortaya koyar. İkinci bölüm ise bu tespitleri *Süllem* ve şerhlerindeki lemmalar üzerinden derinleştirerek, ön metnin bilinçli biçimde kapalı ve imalı (*elusive and allusive*) bir yapıya sahip olduğunu ve anlamının gelecekteki şerhler aracılığı ile gerçekleştirildiğini savunur. Buna göre şerhin temel işlevi okunmaktan ziyade yazılmak olup, her metin hem geçmiş otoriteye dayanan hem de şimdiki zamanda etkin bir müelliflik iddiası taşıyan dengeselsel bir şerh geleneği içinde konumlanır. Yazara göre bu pratik, klasik metinler arasılık ya da etkilenme teorileriyle tam olarak açıklanamaz.

Çalışmanın üçüncü kısmında ise *Süllem*'in parantez içi katkılarla ve ayrıntılı açıklamalarla zenginleştirilmiş bir İngilizce çevirisi bulunmaktadır.

Eserin temel tezi klasik sonrası dönemin aslında yaratıcı bir “yeniden yazım” çağına şahitlik ettiği ve bu yeniden yazım sürecinin büyük ölçüde

1 Şerh çalışmalarında *lemma* terimi yorumlanmak üzere ana metinden alıntılanan pasajı ifade etmek için kullanılır.

şerh/haşiye yazıcılığı üzerinden gerçekleştirilmiştir. Kitabın başlığında geçen “palimpsest” (çok katmanlı yazma) kavramı da bu yeniden yazım sürecinin doğasını açıklar: geçmiş metinler tamamen silinmeden, yeni yorumlar ve tartışmalar onların üzerine inşa edilir. Böylece her bir metin hem bir ön metin hem de üst metin olarak kendini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, her metin (bu ister *metin* isterse şerh veya haşiye olsun) bir yönüyle kendinden önceki metinlerin yeni bir ruhla bir araya gelmesi, bir açılmanması, devamı ve yer yer eleştirisi olurken (üst metin), diğer yandan da kendi üzerine ve kendisinden hareketle yazılacak olan yeni metinlere bir davet ve onların hazırlayıcısı (ön metin) olmaktadır.

Yazara göre şerh, pasif bir açıklama faaliyeti değil, aksine şârihin fâil olduğu bir icradır, etkinliktir (*agentive performance*). Şârih yalnızca önceki otoritelerin söylediklerini aktaran biri değil, onların sesini yeniden sahneyeleyen, hatta belirli bir anlamda onlar adına konuşan bir fâildir. Bu, şerhin klasik “okuma-yorumlama” modelinin ötesinde, yazma ve konuşma eylemini merkeze alan diyalektik bir pratik olduğunu ima eder. Şârih, seleflerini tarihsel olarak geride bırakmaz; onların sesini bugüne taşır, yeniden işler ve böylece geleneği canlı tutar. Bu sebeple şerh, geçmişe sadakatle şimdiki zamanda etkin müelliflik arasında kurulan bir gerilim alanı olarak işler. Bu fâil ve icracı niteliği sayesinde şerh, sözlü ile yazılı, geçmiş ile gelecek, potansiyel ile fiili olan arasında sürekli bir hareket halindedir. Şerh geleneğinde metin, baştan sona tamamlanmış ve kapalı bir nesne değildir; aksine gelecekteki yorumlar için bilinçli biçimde açık bırakılmış bir yapıdadır. Ön metin (*metin* ya da önceki şerh), potansiyel anlamları içinde barındırır ve bu anlamların fiile geçmesi ya da gerçekleşmesi, gelecekteki şerhlerin yazımıyla mümkün olur. Şârih bu noktada yalnızca geçmişi açıklamaz; o aynı zamanda geçmişin vaadini yerine getiren kişidir. Dolayısıyla şerh, zamansal olarak iki yönlü bir fâilliği içerir: Geçmişi fiilleştirirken geleceği de içinde saklar ve çağırır.

Her bir metin yazarı, seleflerinin sesini yeniden canlandırarak yalnızca onların metinlerini aktarmaz, aynı zamanda seleflerinin otoritesini kendi sesi aracılığı ile bugünde etkin hale getirir. Daha da önemlisi, bu süreç şârih ile sınırlı kalmaz; ona cevap verenler ve onu savunanlar da kendi hocalarının müellif personasını kuşanırlar. Böylece şerh geleneği, bireysel bir yazarlık pratiği olmaktan çıkarak, tarihsel olarak biriken bir müelliflik zinciri haline gelir. Her yeni şârih hem kendi hocasının hem de daha gerideki otoritelerin sesiyle konuşur; fakat bunu yaparken kendi ilmî ajandasını ve konumunu da metne dahil eder. Bu çerçevede şerh ne basit bir taklit ne de seleflerle rekabet eden bir yenilik iddiasıdır. Aksine burada ne “etki kaygısı” (*the anxieties of influence*) ne de metinler arasılığın klasik anlamları geçerlidir. Çünkü şârih, selefini “aşmaya” ya da “öldürmeye” çalışmaz, onu

kendi sesi içinde yaşatır. Şerh, tam da bu sebeple eşik (*liminal*) bir konumda durur: Şârih aynı anda hem talebe hem hoca hem geçmişin taşıyıcısı hem de geleceğin kurucusudur. Bu durum, şerh geleneğinin entelektüel dinamizmini ve sürekliliğini mümkün kılan temel mantığı, yani otoriteye bağlılıkla fâilliliğin birlikte işlemesi ilkesini ifade eder.

Eserin literatüre ve alana iki yönden katkı sağladığı söylenebilir: Bir yandan Ahmed, İslam mantık tarihi ve şerh literatürü üzerine yapılan çalışmaları söylenenleri ve tartışılanları rivayet etmenin yahut yeniden tartışmanın ötesine taşıyarak bu literatür için kavramsal bir çerçeve ortaya koymaya çalışır. Diğer yandan yazar bu çabasında yalnızca teorik bir düzeyde kalmayıp teorisini Arapça ve Urduca mantık metinleri, el yazmaları, medrese kayıtları üzerinden ayrıntılı bir inceleme ile ve örneklerle desteklemeye çalışır. Bu yönüyle kitap hem İslam mantık geleneği hem de klasik sonrası entelektüel tarih yazımı açısından paradigmatik bir örnek olarak ele alınabilir.

Teorik ve kavramsal çerçeve konusunda yazar önemli bir soruna da dikkat çeker: Konu ile ilgili mevcut kuramsal çerçeve çok büyük ölçüde Avrupa merkezlidir ve Avrupa entelektüel tarihine özgü bir metin anlayışını yansıtır. Bu sebeple başka metin geleneklerine uygulandıklarında onları çoğu zaman dönüştürme, hatta metinsel bir şiddete yol açma riski taşır. Bu sebeple yazar çalışmasında, dışarıdan hazır teoriler uygulamak yerine, incelediği metinlerin kendi iç dinamiklerinden hareketle bir şerh teorisi çıkarmayı metodolojik bir ilke olarak benimsediğini belirtmektedir. Yazara göre, geliştirdiği teoriler, ele alınan metin geleneklerine içkindir. Ancak araştırmasının ileri ve olgun safhalarında, bu içkin teorileri mevcut kuramsal literatürle karşılaştırmaya açmış, bunu da çoğunlukla dipnotlar aracılığı ile yaparak ana metni teorik tartışmalarla boğmamayı tercih etmiştir. Bu sebeple yazar, okuru kitabın sonunda verilen zengin ve ayrıntılı notlara yönelerek karşılaştırma, eleştiri ve kuramsal derinleştirme yapmaya davet etmektedir.

Bununla birlikte bu notlardan yararlanmak aslında o kadar da kolay değildir. Eserin notları mantık, filoloji ve hermenötik gibi alanlarda oldukça zengin bir bilgi birikimi sunmaktadır. Ancak bu notlar “son not” tekniği ile kitaba konduğu için her seferinde eserin sonuna gidip ilgili notu bulmak, okumak ve ardından tekrar metne dönmek, özellikle uzun ve yoğun notlarda okuyucu için yorucu olabilmekte, metnin akıcılığını zaman zaman kesintiye uğratmakta ve okuyucunun metinle sürekli bağlantıda kalmasını zorlaştırmaktadır.

Buna ek olarak şunu da belirtmek gerekir ki, *Palimpsests of Themselves* gerek dil gerekse içerik bakımından kolayca okunacak bir çalışma değildir. Bu bir yönüyle temel alınan eser, yani *Süllem*’den kaynaklanıyor gibi

görülmektedir. Çünkü *Süllem* de ileri seviye bir mantık metni olup mantık meselelerini açıklamak ya da mantıksal sorunlara çözüm üretmekten ziyade sorunları (*aporia*) ortaya atıp okuyucuyu kendi çözümünü bulmaya teşvik eder. Bu sorun merkezli metin inşasını şerhler de sürdürmüş ve onlar da sorunları açık seçik ve herkesçe anlaşılacak tarzda çözümlemekten kaçınmışlardır. Bu olguya yazar, şerh geleneğinin hayatiyetini sürdürmesini sağlayan bir mekanizma olarak işaret eder. Hatta kolay ve anlaşılır bir şerh olması sebebiyle Molla Mübîn b. Muhib Sihâlvî'nin (ö. 1225/1810) şerhi gelenekte öğrencilerin kaçınması gereken bir şerh olarak görülmüştür: *Mübînâ mebîn çün mübîn!* (Mübîn şerhine bakma, çünkü o fazla açıktır!). Diğer taraftan yazar da özellikle seçtiği örnekler (imkânsız konulu önermeler, *nefsülemr* tartışmaları gibi) ve kullandığı dil ve üslup ile doğrusu konuları daha anlaşılır hale getirmemiş gibi görünmektedir. Bunu eserin eleştiriye açık bir yönü olarak kaydedebiliriz.

Öte yandan, yazarın alana diğer bir önemli katkısı da *Süllem*'in çevirisi ve eserin sonunda sunduğu lügatçedir. Bu lügatçe, İslam mantık terimlerinin İngilizce karşılıklarını başarılı bir şekilde sunması bakımından oldukça değerlidir. Dolayısıyla çeviri, sadece metnin anlaşılmasını kolaylaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda bu terimlerin doğru kullanımını ve anlamını araştırmak isteyenler için başvurulabilecek güvenilir bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak çalışmanın şerh geleneğine yaklaşımda metodolojik açıdan örnek teşkil ettiğini, filolojik titizlik, teorik derinlik ve sosyal tarih perspektifini başarılı bir şekilde bir araya getirdiğini belirtmeliyiz. Yazar, klasik sonrası dönemi anlamaya çalışırken modern akademik kategorileri sorgulamakla kalmamış, aynı zamanda alana yeni bir entelektüel tarih yaklaşımı da getirmiştir. *Palimpsests of Themselves*, yalnızca Güney Asya mantık geleneğini inceleyen bir çalışma değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin yapısına dair kuramsal bir teklif olarak görülebilir. Titiz çalışması ve kavramsal yaratıcılığı ile eser modern İslam entelektüel tarihçiliğinin önemli örneklerinden biri olarak görülmeyi hak etmektedir.

Higashitotsu Kutluk, Japonya'da Mekteb-i İslamiye (1927-1937)

Ankara: Nobel Bilimsel Yayıncılık, 2025, 110 sayfa.
ISBN: 978-625-376-479-1

HATİCE ACAR*

XX. yüzyılın ilk çeyreği, İslam coğrafyası ve Türk dünyası açısından imparatorlukların çözülüşü ve ulus-devletlerin sancılı inşâ süreçleriyle karakterize edilen derin bir kırılma dönemine karşılık gelmektedir. Bu dönem, yalnızca siyasî sınırların yeniden çizildiği bir zaman dilimi değil aynı zamanda kimliklerin, aidiyetlerin ve kolektif hafızaların ulus-aşırı düzlemde yeniden müzakere edildiği tarihsel bir eşiktir. Özellikle 1917 Bolşevik İhtilali sonrasında Çarlık Rusyası bakiyesi topraklarda yaşayan müslüman toplulukların maruz kaldığı sistematik siyasal baskılar, ideolojik dönüşümler ve kültürel travmalar, modern tarihin en kapsamlı zorunlu göç hareketlerinden birini tetiklemiştir. Bu bağlamda İdil-Ural bölgesinden koparak Mançurya üzerinden “güneşin doğduğu ülke” Japonya’ya sığınan Kazan ve Başkırt Türklerinin (Tatar Türkleri) tecrübesi, göç, diaspora ve kimlik inşası literatüründe müstesna bir yere sahiptir.

Mevcut akademik çalışmalarda bu göç hareketi çoğunlukla makropolitik dinamikler, devletlerarası stratejik ilişkiler ya da Japonya’nın “Büyük Asya” ideolojisi çerçevesinde ele alınmıştır. Oysa Higashitotsu Kutluk tarafından yayıma hazırlanan ve Murat Yiğit editörlüğünde literatüre kazandırılan *Japonya’da Mekteb-i İslamiye (1927-1937)* adlı eser, bu tarihsel süreci mikro ölçekte, bir eğitim kurumu ve onun etrafında şekillenen gündelik hayat pratikleri üzerinden inceleyerek sahaya özgün, içerden

* Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences. Ankara, Türkiye.
ORCID: 0000-0001-8164-0410; e-posta: hatice.acar@student.asbu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1855024 • Gelis/Received 03.01.2026 • Kabul/Accepted 25.02.2026

Atıf/Citation Acar, Hatice, "Higashitotsu Kutluk, Japonya'da Mekteb-i İslamiye [1927-1937]", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 404-407.

ve antropolojik derinliği olan bir bakış sunmaktadır. Eser, 1937 yılında Tokyo Matbaa-yı İslamiye’de basılan ve okulun onuncu yılı münasebetiyle hazırlanan *Resimler Mecmuası*’nın tıpkıbasımı ile günümüz Türkçe’sine aktarılmış edisyon kritiğini içermektedir. Bu yönüyle çalışma, nostaljik bir okul yıllığının ötesine geçerek sürgün şartlarında varlığını sürdürmeye çalışan bir diasporik topluluğun kendini yeniden kurma iradesini belgeleyen birincil kaynak niteliği taşımaktadır.

Kitabın ve temsil ettiği topluluğun merkezinde, Japonya’daki Türk-Tatar diasporasının hem dinî hem de siyasî lideri konumundaki Muhammed Abdülhay Kurbanali (1889-1972) yer almaktadır. Eserin giriş bölümlerinde sunulan biyografik veriler, Kurbanali’nin şahsında dönemin trajik ruhunu yansıtırken onun liderliğinin rastlantısal bir sürüklenişten ziyade bilinçli, uzun vadeli ve kurucu bir vizyona dayandığını göstermektedir. Babası ve kardeşinin Kızılordu tarafından kurşuna dizilmesi, kendisinin ise ailesiyle birlikte Mançurya üzerinden Japonya’ya iltica etmesi, bu vizyonun hangi tarihsel travmalar içinde şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kurbanali’nin Tokyo’daki varlığı, topluluğu bir arada tutan karizmatik otoritenin somutlaşmış halidir. Metnin satır aralarında, Mekteb-i İslamiye’nin yalnızca pedagojik bir girişim olmadığı; kaybedilen “ana vatan”ın manevi sınırlarını sürgün mekânında yeniden inşa etmeye yönelik kolektif bir çaba olduğu açık biçimde hissedilmektedir.

Çalışmanın literatüre en önemli katkılarından biri, Mekteb-i İslamiye’nin kuruluşunu zorunlu kılan sosyolojik dinamikleri somut verilerle görünür kılmasıdır. Japonya’ya yerleşen ilk kuşak Tatar Türkleri, çocuklarının kısa sürede Japon diline ve kültürel kodlarına yönelmesi karşısında ciddi bir asimilasyon kaygısı yaşamışlardır. Aile içi iletişimde ana dilinin geri plana itilmesi ve Japoncanın baskın hale gelmesi bu kaygıyı derinleştiren temel unsurlardan biridir. Bu tehdide karşı başlangıçta başvuru yöntemler ve karşılaşılan zorluklar eserde çarpıcı verilerle aktarılmaktadır. Bazı ailelerin çocuklarını dinî ve millî eğitim alabilmeleri için Tokyo’dan yaklaşık 3100 kilometre uzaklıktaki Harbin’e göndermeyi denemesi, diasporik çaresizliğin bir göstergesidir. Ancak bu yöntemin aylık maliyetinin 60.000 yen gibi sürdürülemez bir seviyeye ulaşması, bu çözümü fiilen imkânsız kılmıştır (s. 72). Küçük yaşta çocukların ailelerinden ayrılması ise pedagojik ve sosyal travmaları beraberinde getirmiştir. Bu ekonomik ve kültürel sıkışmışlık, 1927 yılında Tokyo’da yerel, sürdürülebilir ve kendi müfredatına sahip bir eğitim kurumunun kurulmasını zorunlu kılmıştır.

Mekânsal sosyoloji açısından eser, topluluğun Japon toplumundaki statü dönüşümünü de belgelemektedir. Eğitim faaliyetlerinin başlangıçta Shin Okubo semtinde, yalnızca üç tatamilik (minder) son derece sınırlı bir alanda yürütülmesi, grubun geçici ve kırılgan konumunu yansıtmaktadır

(s. 73). Buna karşılık okulun kısa sürede Tomigaya gibi Tokyo'nun en prestijli bölgelerinden birine taşınması, Tatar Türklerinin Japon kamusal alanındaki görünürlüğünün ve kabulünün arttığını göstermektedir. İmparator Meiji Bahçesi'nin güneybatısında, Japon generaller ve üst düzey bürokratların ikamet ettiği bir muhitte müstakil bir binaya ve mescide sahip olunması (s. 77), topluluğun geçici sığınmacı statüsünden kalıcılık iddiasına geçişinin mekânsal bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Pedagojik açıdan eserin en dikkat çekici yönü, eğitimin asimilasyona karşı içe kapanmacı bir savunma aracı olarak değil entegrasyonu mümkün kılan sentezleyici bir mekanizma olarak kurgulanmış olmasıdır. Kitapta yer alan "Japonya memleketi, çocuk eğitiminde dünyada birincidir" ifadesi (s. 102), Tatar Türklerinin Japon modernleşmesine duyduğu hayranlığı ve pragmatik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Eğitimde Japon pedagojik yöntemleri benimsenirken müfredatın içeriği Türk-İslam kimliğinin korunmasına odaklanmıştır. Kur'an-ı Kerim, akait ve fıkıh gibi dinî derslerin; Tatarca, edebiyat ve tarih gibi millî derslerin; matematik, coğrafya ve yabancı diller gibi modern derslerle birlikte verilmesi (s. 79), bu hibrid eğitim modelinin somut yansımasıdır. Bu yapı, İsmail Gaspıralı'nın usûl-i cedit anlayışının Uzakdoğu'daki bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir.

Eserde sunulan öğretmen kadrosu bilgileri, topluluğun entelektüel kapasitesini de ortaya koymaktadır. Kadın öğretmenlerin aktif rol üstlenmesi, eğitimin cinsiyet temelli bir ayırma indirgenmediğini göstermektedir (s. 89). Kız öğrencilerin Japon hocalardan ikebana (çiçek düzenleme sanatı) dersi alması, erkek öğrencilerin matbaacılık öğrenmesi (s. 94), eğitimin gündelik hayatla ve yerel kültürle temas halinde yürütüldüğünü göstermektedir. Bu durum, diasporik toplulukların entegrasyon ile asimilasyon arasında kurdukları hassas dengeyi anlamak açısından öğreticidir.

Eserin görsel malzemesi, çalışmayı salt metinsel bir anlatının ötesine taşımaktadır. Özellikle Matbaa-yı İslamiye'nin kuruluşuna dair aktarılan ayrıntılar, mikrotarihçilik açısından büyük önem taşımaktadır. Harflerin Türkiye'den temini, gümrükte yaşanan kriz ve Japon bürokratların desteği ile bu sorunun aşılması (s. 85), topluluğun Japon bürokrasisiyle kurduğu ilişkileri göstermektedir. Matbaanın faaliyete geçmesiyle Japonya'da ilk Kur'an-ı Kerim'in basılması, okulun kültürel misyonunun en somut çıktılarından biridir. Fonograf kayıtları, millî figürlerin görselleri ve duvar süslemeleri (s. 96), okulun aynı zamanda bir kültürel bellek mekânı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Sosyal tarih açısından kitap, doğum, sünnet ve evlilik gibi geçiş ritüellerine dair sunduğu ayrıntılarla dikkat çekmektedir. Modern Japon hastanelerinin tercih edilmesi ya da sünnet işlemlerinin Japon doktorlar tarafından gerçekleştirilmesi, dinî hassasiyetlerle modern pratikler arasında

kurulan pragmatik uyumu yansıtmaktadır. Buna karşılık evliliklerde din-daş ve milletdaş olma şartının korunması (s. 104), etnik sınırların muhafazası konusunda gösterilen kararlılığı göstermektedir. Bu durum, kimliğin hangi alanlarda esnek, hangi alanlarda katı biçimde korunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Eserin satır aralarında dönemin Japon siyaset çevreleriyle kurulan ilişkilere dair önemli ipuçları da bulunmaktadır. Okulun resmiyet kazanması ve devlet yetkililerinin etkinliklere katılımı, Mekteb-i İslamiye’nin Japon devleti nezdinde meşru bir kurum olarak kabul edildiğini göstermektedir (s. 76). Özellikle panasyacılık ideolojisinin önde gelen isimlerinin okul faaliyetlerinde yer alması, Tatar Türklerinin Japonya’nın Asya siyasetindeki sembolik ve stratejik konumunu düşündürmektedir.

Eleştirel açıdan bakıldığında, eserin dayandığı metnin bir hatıra kitabı olması bazı sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Topluluk içi gerilimler, başarısızlıklar veya ekonomik zorluklar sınırlı ölçüde yer bulmaktadır. Bununla birlikte, öğretmen listeleri, ders programları ve malî verilerin şeffaf biçimde sunulması, çalışmayı güçlü bir birincil kaynak haline getirmektedir.

Sonuç olarak *Japonya’da Mekteb-i İslamiye (1927-1937)*, Uzakdoğu’daki Türk diasporasına dair şimdiye kadar ihmal edilmiş bir alanı aydınlatmakta; bir topluluğun dilini, dinini ve kültürünü koruma mücadelesinin duygusal bir refleksin ötesinde, kurumsal ve rasyonel bir süreç olduğunu ikna edici biçimde ortaya koymaktadır. Bu eserin günümüz Türkçesine kazandırılması, tarihsel hafızanın canlı tutulması adına son derece kıymetli bir katkıdır.

Muhammed Hasan Hîtû'nun (1943-2026) Ardından

MEHMET ALİ KILINÇ*

10 Ekim 1943 tarihinde Şam'da doğdu. Üç kıtaya yaptığı rihleler ve 108 cilt külliyyatla, 24 Şubat 2026'da Küveyt'te vefat etti ve böylece son rihlesini tamamladı. Akademik titri yerine tercih ettiği unvanıyla "eş-Şeyhu'l-İmâm Hîtû", klasik İslamî ilimler geleneğini muhafazaya çabalayan ve modern dünyada sürdürmenin imkânlarını zorlayan, Eş'arî-Şâfiî çizgisine aidiyetiyle maruf bir âlimdir.

Hîtû, ilk ve orta öğrenimini Şam'da tamamladı. Lise yıllarında bilimsel ve teknik konulara merakı sebebiyle Almanya'da eğitim görmeyi planlarken, ilerleyen yıllarda ilmî temayülünde belirgin bir dönüşüm yaşadı ve İslamî ilimlere yöneldi. Aynı dönemde Mahmud Şeltût gibi Ezher hocalarını radyodan takip etmesi, İslamî ilimlere olan ilgisini daha da arttırdı. İlgi alanındaki bu radikal dönüşümden ailesi haberdar olduğunda, babasının güçlü muhalefetiyle karşı karşıya kaldı.

Hîtû'nun lise mezuniyetine denk gelen 1961 yılında, Birleşik Arap Cumhuriyeti'nden askerî bir darbe neticesinde ayrılan Suriye, Mısır'la olan siyasî birliğini sona erdirmişti. Söz konusu siyasî istikrarsızlık, Hîtû'nun babasının bu olumsuz tavrının arka planını teşkil eder. Ailesinden beklediği desteği göremediği için Ezher hayalini gerçekleştiremeyen Hîtû, kendi isteği ile Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne kaydoldu. Ancak babasının baskısıyla bu fakülteden de ayrılarak Edebiyat Fakültesi Jeoloji Bölümü'ne geçiş yapmak durumunda kaldı.

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Res. Assistant, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Konya/Türkiye. ORCID: 0000-0003-3489-1174. e-posta: mklnc8@gmail.com

Beni Hîtû ailesine ulaştıran Hülya Karabulut'a, mazinin latif hatıralarını saklı kalmış teferruatıyla büyük bir içtenlikle benimle paylaşan Hîtû ailesine teşekkürü bir borç bilirim. İlaveten bu vefeyat yazısının bir diğer muharriki İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) Fıkıh İhtisas Programı'na ve çalışma grubumuzun sorumlusu Salih Eser'e teşekkür ederim.

DOI: 10.26570/isad.1946119 • Gelis/Received 06.05.2026 • Kabul/Accepted 08.07.2026

Atıf/Citation Kılınç, Mehmet Ali, "Muhammed Hasan Hîtû'nun [1943-2026] Ardından", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 409-415.

Babasının inatçı ve sert tabiatını miras alan Hîtû, Ezher’de eğitim görme hedefinden vazgeçmedi. Ramazan el-Bûtî’nin babası Molla Said’dan, ilim tahsili için anne ve babanın rızası olmaksızın Ezher’e gitmenin dinî meşruiyetine dair bir fetva aldı. Bisikletini, kitaplarını ve pul koleksiyonunu satarak yol parasını temin etti ve Kahire’ye gitmek üzere evden ayrıldı. Bu gelişmelerin ardından ailesiyle ilişkileri tamamen koptu ve Hîtû için yaklaşık yirmi ay sürecek olan ağır bir maddi imkânsızlık ve yalnızlık dönemi başladı. Bu sıkıntılı dönemde kendini biraz olsun rahatlatan Ezher başarı bursuyla alacağı yeni cübbesini, ömrünün sonuna kadar büyük bir ihtimamla muhafaza ederek evlatlarına, ebediyete irtihalinden sonra kefenlenmesinde kullanmalarını vasiyet etti. Bu sırada Ezher’in Suriye’den gelen kıdemli öğrencileri arasında bulunan Nüreddin Itr ve Fahreddin Kabâve gibi isimlerin rehberliği yanında, zaman zaman ziyaretlediği Ramazan el-Bûtî’nin maddi-manevi yardımları da Hîtû’yu desteksiz bırakmadı.

Hîtû’nun Ezher’e intisabı, kurumun büyük bir müfredat buhranı yaşadığı ve bu noktada köklü yeniliklere kapı araladığı yıllara tevafuk etmektedir. Dönemin Cumhurbaşkanı Abdünnâsır’ın *tatvîr* adı verilen eğitim politikaları muvacehesinde, Ezher bünyesinde yeni fakülteler kurulmuş, Şeriat Fakültesi “Kanun ve Şeriat” Fakültesi’ne tahvil edilmiş ve müfredatında da esaslı değişiklikler yapılmıştır. Ezher’in aslı hüviyetine halel getirdiği düşünülen bu *tatvîr* hareketi, İslam dünyasının güçlü tepkisiyle karşılaşmış, dış baskılar sebebiyle kadim Ezher müfredatının işleneceği yeni bir bölüm açılmıştır. Yeni bölümün müfredatına *Mustasfâ* ve *Şerhu İbn Akil* gibi klasik metinler de ilave edilmiştir. Hîtû, klasik ilimlere duyduğu iştiyakı sebebiyle derakap bu yeni bölüme geçiş yaptı.

Hîtû’nun Ezher’deki ilk yirmi aylık gurbet ve tahsil hayatının ardından, Molla Said’in ara buluculuğu neticesinde babasının kendine yönelik menfi tutumu nihayet kırıldı. 1965 yılında, ilk defa sılaya döndüğünde, Şam’ın önde gelen ilim insanlarının bu genç Ezherli’yi bizzat ziyarete gelmesi, babası için büyük bir iftihar vesilesi oldu. O günden sonra Hîtû’nun en büyük hamisi olan babası, “Doktoranı bitirmeden önce maişet derdine düşüp çalışırsan sana hakkımı helal etmem. Ben hayatta olduğum müddetçe ilim dışında başka hiçbir meşgale ile ilgilenmeyeceksin” diyerek her türlü dünyevi kaygıdan azade kıldığı oğlunun tamamen ilmi çalışmalarına yoğunlaşmasını mümkün kıldı.

Suriye dönüşü Ezher’de müfredatın sığlaştırıldığını, *Mustasfâ* gibi ileri seviye eserlerin yerini *Varakât* gibi başlangıç metinlerine bıraktığını gören Hîtû, hayal kırıklığı ile Hindistan’a gitmeyi düşünse de Bûtî’nin tavsiyesiyle Mısır’da kaldı. Kurumsal eğitimin yetersiz kaldığı noktaları telafi etmek için her ilmin otorite isimlerinden hususi dersler aldı. Aralarında

Mustafa ve Abdülğanî Abdülhâlik kardeşlerin de bulunduğu on iki¹ hocadan on yıl boyunca ders aldı ve on binlerce sayfalık mahtut eseri istinsah etti. Mütakellim usul geleneğinde derinleşen Hîtû, bu yoğun yönelimin tabii bir meyvesi olarak doktora tezini Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin usul düşüncesi üzerine hazırladı ve 8 Mart 1973'te doktora derecesini aldı. Mezuniyet yılında Gazzâlî'nin *Menhûl*'ü ve İsnevî'nin *Temhîd*'ini tahkik ederek neşretmesi, onun klasik literatürle iştigalinin en somut nişanesidir.

Kahire'deki on yıllık tahsil hayatını müteakip, muhtemelen Suriye'deki siyasi istikrarsızlık ve Baas diktası sebebiyle rotasını Suudi Arabistan'a çevirdi. Burada Muhammed b. Suûd Üniversitesi bünyesindeki bir eğitim kurumunda çalışmaya başladı. Söz konusu kurum, o dönemde Mustafa Said el-Hınn gibi Ezher tahsilli pek çok Suriyeli ilim insanına ev sahipliği yapması bakımından, XX. yüzyıl ulema hareketliliğinde oldukça etkilidir. Kurduğu ilim halkalarıyla burada da geleneksel tedris faaliyetlerini devam ettiren Hîtû, kısa süre sonra ömrünün büyük bir kısmını geçireceği Küveyt'e intikal etti.

1975-1995 yılları arasında Küveyt'te Eğitim Enstitüsü ile Hukuk ve Şeriat fakültelerinde öğretim üyeliği yaparak akademik mesaisini sürdürdü; bu süreçte telif ve tahkik faaliyetlerini hızlandırdı. İlmî faaliyetlerini medya mecrasına da taşıyarak Küveyt Radyosu'na çeşitli programlar hazırladı. Nihayet 1989 yılında, 150 cilt olarak tasarladığı başyapıtı *Mevsûa*'yı kaleme almaya başladı.

1990 yılındaki Irak işgali, Hîtû'yu on beş yıldır istikrar bulduğu Küveyt topraklarından ayrılmaya mecbur bıraktı. İşgal öncesinde Ali Bûzû, İsam el-Attâr ve Edîb Sâlih gibi şahsiyetlerle olan münasebeti vesilesiyle aşınası olduğu Almanya ilim çevresi, ona, faaliyetlerini sürdürebileceği yeni bir liman oldu. Burada helal gıda üzerine çalışmalarda bulundu. İşgalin sona ermesinin ardından Küveyt'teki görevine tekrar döndü.

Hîtû, 2008 yılında eğitim projelerini hayata geçirmek amacıyla, bürokratik engellerin nispeten az olduğu ve Arapça eğitime ihtiyacın bulunduğu Endonezya'ya gitti. Burada kurucusu olduğu İmam Şâfiî Üniversitesi'nin rektörlük makamını deruhte etti. Bu kurumda modern yükseköğretimde kullanılan akademik unvanlarda bilinçli bir tasfiyeye giderek, bunlar yerine İslam ilim geleneğinin ruhuna uygun bulduğu ıstılahları ikame emeye çalıştı. Bu çerçevede Ezher'in

1 Hîtû, farklı münasebetlerde bu ders aldığı hocalarının isimlerini kasıtlı olarak tâdat etmekte ve rahmetle anmaktadır: Hâtim Muhammed Şehhâte, Mahmud Abdüddâim, Câdü'r-Rab Ramazan, Tâhâ ed-Dinârî, Hasan Vehdân, Hüseyin eş-Şeyh, Kâmil Hasan, Muhammed Ammâre, Muhammed Ali en-Neccâr, Mustafa Mucâhid Abdurrahman.

kadim sisteminden de ilhamla lisans derecesi “âlimiyye”, yüksek lisans “allâme”, doktora ise “imam” unvanlarıyla tesmiye edildi. Hîtû’nun kitaplarında kullandığı “eş-Şeyhu’l-Îmâm” ise “profesör doktor” unvanına tekabül etmektedir.

Hîtû’nun İmam Şâfiî Üniversitesi ile gerçekleştirmeyi hedeflediği şey, modern yükseköğretim kalıpları içerisinde klasik İslamî ilimler geleneğini yeniden inşa etmektir. Modern sistemdeki parçalanmışlığa karşı çıkan Hîtû, Şeriat, Usûlüddin ve Ulûmü’l-Arabiyye bölümlerini tek bir müfredatta mezc ederek “kâmil âlim” profiline ulaşmayı hedefledi. Ona göre parçacı uzmanlaşmaya odaklanan yükseköğretim sistemi, “dinine faydadan çok zarar veren yarım âlimler” yetiştirmektedir. Hîtû, kurduğu bu üniversite ile Ezher’in kadim ilim geleneği arasında tarihsel bir süreklilik sağladığı iddiasındadır. İmam Şâfiî Üniversitesi bir bakıma, Hîtû’nun gençlik hülyasıdır. Hîtû benzer nitelikte bir üniversite kurma düşüncesini Kahramanmaraş’ta da hayata geçirmeyi planlamış, ancak 6 Şubat depremi ve çeşitli engeller sebebiyle bu planı akim kalmıştır.

Mevcut eğitim sistemine yönelik köklü eleştirilerini hayatına da tatbik eden Hîtû, dört kızını da resmî okullara göndermeyerek evde eğitim metodunu benimsedi. Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi mezunu olan ve Küveyt’te öğretmenlik yapan eşi, çocuklarının bu hususi eğitimini üstlenmek için görevinden istifa etti. Eğitim sisteminin açmazlarını her fırsatta dile getiren Hîtû, bu alternatif yöntemin bir meyvesi olarak çocuklarının ulaştığı ilmî seviye ile de iftihar etmiştir. Kızı Şifâ Hîtû, *Gâye ve Harîde* gibi temel metinlere yazdığı şerhler ve tahkikleriyle babasının mirasını sürdürmektedir.

Hîtû’nun temel vurgularını ve zihniyet dünyasını özetlemek, onun ilmî duruşunu anlamak bakımından ufuk açıcı olacaktır: Hîtû, fıkıh mezheplerinin on dört asırlık birikimini ve fıkıh usulünü devre dışı bırakarak girişilen yeni fıkıh arayışlarının sert bir muhalifidir. Fıkıh usulünü ve müktesebatını dışlayanların, henüz temel Arapça kaidelerine dahi vakıf olmadan ilahî kelimeler üzerine pervasızca hüküm vermelerini, helal ve haram sınırlarını cüretkâr bir biçimde ihlal etmelerini şiddetle eleştirir. İcmâya yönelik modern yaklaşımların dini doğru anlamının önünde ciddi bir engel teşkil ettiğini savunan Hîtû, ilmin sadece kitaplardan değil, bir hocadan öğrenilmesi gerektiğini, aksi takdirde tahrifatın kaçınılmaz olacağını önemle belirtir. Hadis inkârcılığının doğurduğu tehlikeler ve sünnete bağlılık onun ilmî gündeminin merkezinde yer alır. Batı medeniyeti karşısında özgüven kaybına kapılarak dini modern teorilere eklemlemeye çalışanları ve fikhî hükümleri Avrupa kanunlarıyla uyumlu hale getirme çabalarını açıkça kınar. Günümüzde Eş’arî-Şâfiî aidiyetiyle maruf her ilim insanı gibi Hîtû da Vehhâbîler’e reddiye diskuruna dahil olur.

Hîtû'nun hayatında câlib-i dikkat bir diğer husus ise tahsil yıllarında Kahire'nin siyasî ve dini çalkantılarla sarsıldığı, İhvân-ı Müslimîn eksenli fikri çekişmelerin ve idamların yaşandığı bir iklimde sessizliğini muhafaza etmesidir. Bu tür hadiselerin bizzat merkezinde bulunmasına rağmen hayatı boyunca siyasî angajmanlardan imtina ettiği müşahede edilmektedir. Babasının izzeti muhafazaya yönelik nasihatlerini şahsiyetinin mihveri kılan Hîtû, genel itibarıyla müstağni ve mütehakkim bir tavra sahiptir. Çevresindekilerin kendine aşırı hürmet göstermesinden, şahsî onurlarını zedeleyecek düzeyde tâzimde bulunmalarından ciddi rahatsızlık duymuş, el öptürmek gibi geleneksel hürmet şekillerinden imtina etmiştir. Muhtemelen bu müstakil karakter yapısının bir tezahürü olarak bizzat kurucusu veya yöneticisi olmadığı kurumsal faaliyetlerin içinde yer almamıştır. Hîtû'nun ilmi ciddiyeti eğitim anlayışına da yansır. Kendisinden aktarılan anekdotlara göre, derslere hocadan sonra katılmaya müsaade etmemiş, talebenin ders esnasında sıraya veya duvara yaslanmasını ilmin vakarına aykırı bulmuştur. Ayrıca izinsiz ses ve görüntü kaydı yapılmasını emanete riayet ilkesinin ihlali olarak değerlendirmiştir.

Kızı Dr. Şifâ'nın şehadetine göre Hîtû, aile hayatında da ilimden taviz vermemiştir. İslamî davet bilincindeki müştereklik üzerine kurduğu evliliğinde, ailesini her daim öncelikli kılmış ve eşiyle ilmi bir müşareket içerisinde olmuştur. "Bir âlimden en az istifade edenler ailesi ve komşusıdır" sözüyle çocuklarını ilme teşvik ederek onlara mahsus ders halkaları oluşturmuştur. Dr. Şifâ, gün içinde yaşadıklarını, gördüklerini, okuduklarını, fikrî, siyasî, ilmi ve sosyal meseleleri müzakere ettikleri yemek saatlerinin kutsal olduğunu ifade etmiştir. Hîtû'nun aile hayatında tarih bilinci ve hafıza aktarımı da belirgin bir yer tutmuştur. Şam'ın tarihi, büyüklerin hayat hikâyeleri, siyasal ve toplumsal dönüşümler ile geleceğe dair beklentiler, sürekli müzakere edilen başlıklar arasında yer almıştır. Edebiyata da özel ilgi duyan Hîtû, üç şiir kitabı yayımlamıştır. Ayrıca hadis literatür tarihini ve *Muvattâ* râvilerini nazmetmiştir.

Hîtû'nun hayatının son demlerinde daha ziyade kendi derununa çekildiği, vaktini zikir ve dua ile geçirdiği aktarılır. Bu manevi tecrübe ikliminde, kendinden nakledildiğine göre, "Rabbim! Sana geliyorum, gelişimi güzel eyle!" niyazını dilinden düşürmemiştir. Hîtû, 24 Şubat 2026 tarihinde ramazanın altıncı günü bir ikindi vakti rahmet-i rahmana kavuşmuştur.

Hîtû'nun Bibliyografyası

1. *el-Hadisü'l-mürsel: Hucciyetuhû ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-islâmî*
2. *el-Vecîz fi usûli't-teşrî'*
3. *el-Hulâsa fi usûli'l-fıkh*
4. *Keşfü's-sitr an sünniyyeti'l-kunût fi salâti'l-fecr*
5. *el-İmâm Ebû İshâk eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve usûluhû*
6. *et-Tebîrâ fi usûli'l-fıkh*
7. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*
8. *et-Temhîd fi tahrici'l-furû' ale'l-usûl*
9. *el-Kavâtî' fi usûli'l-fıkh: Hîtû bu kitabını kendi hazırladığı özgeçmişine eklerken şu serzenişte bulunur: "Kitabı tahkik ettim ve ilk bölümünü Müessesetü'r-Risâle yayınevinde neşrettim. Ancak yayımlanmasının üzerinden otuz yıldan fazla geçmesine rağmen, günümüzde yayınevlerinin 'emanet sorumluluğu' gereği (!) ben hâlâ o kitabı görmüş değilim."*
10. *el-Usûl ve'd-davâbit*
11. *el-İctihâd ve envâü'l-müctehidîn*
12. *Tabakâtü müctehidi's-Şâfi'iyye*
13. *Fıkhü's-sıyâm*
14. *el-İmtâ' fi ahkâmi'r-radâ'*
15. *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye*
16. *el-Mütefehyikûn*
17. *el-Akl ve'l-gayb*
18. *ed-Dîn ve'l-ilm*
19. *Manzûme fi târihi mustalahi'l-hadis*
20. *Manzûme fi ruvâti'l-muvatta'*
21. *Şumû'u'z-zikrayât ve enînü'd-dumû'*
22. *Âşık ve 'Azûl*
23. *Fi Mevkibi'd-da' ve âlâm ve âmâl*
24. *el-Hadârâtü'l-İslâmiyye*
25. *Makâlât ve havâtır*
26. *Tercemetü Hayâti bi-kalemî*
27. *el-Kühûl beyne'n-necâse ve't-tahrîm*
28. *eş-Şellâk*
29. *Şerhu'l-Beykûniyye*
30. *el-Mütevassıt fi'l-fıkh*
31. *Mevsû'atü'l-fıkhi's-Şâfiî ve'l-mukâran: Şâfiî fıkhını hem mezhep içi hem de diğer mezheplerle mukayeseli ele alan, müdellel ve geniş kapsamlı bir ansiklopedik çalışmadır. Yazarın 1989'da başladığı ve 140-160 cilt olarak tasarladığı bu eser yaklaşık 75 cilde ulaşmış olup her cildi 400-600 sayfa arasında değişmektedir. Hîtû, ansiklopedisinde meseleleri, hadis tenkidi ile müdellel bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca*

mütekaddim Şâfiî ulemanın bütün kavillerini cemederek zaman içinde geri planda kalmış görüşler yeniden görünür kılmıştır. Nevevî ve Râfiî çizgisini ağırlıklı olarak sürdürürken, İmam Şâfiî'nin “unutulmuş” görüşlerini belirginleştirdiği ve mezhep içi dengeyi yeniden kurduğu görünmektedir. Hüküm tercihlerinde râcih görüşü belirlerken mezhep içi nakille yetinmemiştir. Buna ilaveten delilin kuvveti, hadis tenkidi ve usulî tutarlılığa bakmıştır. Yine eserini teknik bir fıkıh metni olmanın yanında edebî bir üslupla kaleme aldığını, bu konuda da İmam Şâfiî'ye uyduğunu belirtmiştir.

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir. Dergide İslam ilimleri ve diğer ilâhiyat disiplinleri başta olmak üzere İslam tarihi, medeniyeti ve müslüman toplumlara dair insan ve toplum bilimleri, bilim tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında kaleme alınmış, İslam araştırmalarına özgün katkı sağlayacak nitelikte makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum değerlendirmeleri ve vefeyat yazıları yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750–900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* [*Turkish Journal of Islamic Studies*], which the Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (ISAM) began publishing in 1997 and has been published twice annually since 2001, is a refereed and academic journal. The journal publishes original research articles that contribute toward Islamic thought and culture principally within the fields of Islamic studies, Islamic history, the humanities and social sciences pertaining to Muslim societies; the journal also publishes research notes, review articles and book reviews as well as symposium reviews and obituaries.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750–900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr via e-mail.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB, and ERIH Plus.