

---

# I. İSLAM DÜŞÜNCEİ SEMPOZYUMU

---

BİLDİRİLER - TARTIŞMALAR

---

Yayına Hazırlayan  
Mehmet Bekârođlu

BEYAN YAYINLARI, 197

Dizgi: EFOR Masa Üstü Yayıncılık - Organizasyon / Trabzon

Kapak ve Ofset Hazırlık: *Bey Ajans* 512 76 97

ISBN 975-473-116-0

**BEYAN YAYINLARI**

Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İstanbul

Tel: 512 76 97 - 526 50 10

# Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi

**Mehmet S. AYDIN**

*Muhammed İkbal, İslâm modernizminin ana kaynaklarından biri olan **İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması** adlı ünlü eserinin ilk bölümünde şu satırlara yer vermektedir: *İslâm ilâhiyat okullarının en yüksek gelişme noktasına ulaştığı Ortaçağ'dan bu yana insan düşünce ve tecrübesinde büyük gelişmeler olmuştur. Öyle ki, bir yandan yeni görüş açıları ortaya atılmış ve yeni tecrübelerin ışığında eski mes'elelere çözümler aranmış, öbür yandan da yepyeni problemler zuhur etmiştir. Öyle görünüyor ki, insan düşüncesi zaman, mekân, sebeplilik vs. gibi kendi temel kategorisini geride bırakmakta, **rasyonellik kavramı bile köklü bir değişikliğe uğramaktadır.** İşte bundan dolayıdır ki, Asya ve Afrika'nın genç Müslüman nesillerinin, inanç dünyaları ile ilgili yeni bir oryantasyona gidilmesi gerektiği hususunda talepte bulunmalarında şaşılacak bir şekil olmasa gerekir<sup>1</sup>.**

*İkbal, burada bilim ve düşünce alanındaki ilerlemelerin farkında olan Müslüman aydınların ortak bir kanaatini dile getirmektedir: İslâm dünyasında etkisini inanç alanında da hissettiren ciddi bir **rasyonellik krizi** vardır. Bu noktaya gelmesinde İslâm âleminde, İkbal'in deyimiyle<sup>2</sup>, beş asırdır sürüp gelen fikrî durgunluk birinci derecede rol oynamıştır. Bu durgunluk yüzünden fikir yapımız kendisine taze tecrübeler katamamış ve dolayısıyla kendi kendini **yeniden - inşa** edememiştir. Bunun sonucu olarak da dinî tefekkür -ki*

onsuz bir İslâm dünya görüşü vücut bulamaz- ma'kul görünmeme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Düşünce dünyamızda gücünü Kur'an'dan alan yeni bir yapılanmaya gidilmedikçe bu tehlikeden kurtulma imkânı yoktur.

*İkbal*'in işaret ettiği bu konunun ne kadar önemli olduğunu, ilk dönem (klasik) İslâm modernistlerinin, meselâ *Seyyid Ahmet Harî*<sup>3</sup>, *Emir Alî*<sup>4</sup>, *Muhammed Abduh*<sup>5</sup> gibi düşünürlerin yazılarını okuduğumuz zaman açıkça görmekteyiz. Yine aynı problemin çağdaş Müslüman modernistlerin eserlerinde de önemini koruduğu görülmektedir<sup>6</sup>. Bu asrın başlarından itibaren yeni bir *ilm-i kelama* duyulan ihtiyaç, sözkonusu rasyonellik krizinden doğmuştur. Hindistan'da *Ebu'l-Kelâm Âzâd*'ın kelim çalışmaları, Mısır'da *Muhammed Abduh*'un **Kitabu't-tevhîd**'inde, Türkiye'de *Abdullatif Harputî*'nin **Tenkihu'l-kelâm**'ında ve *İzmirli*'nin **Yeni İlm-i Kelâm**'ında, bu krizin giderilmesi yönünde bazı fikrî çabaların sergilendiği görülmektedir. Bu eserlerin hepsinde görülen ortak özellik, ilim ve fikir alanlarında ortaya çıkan yeni gelişmelerin ışığında yeni görüşlere açık bir İslâm ilâhiyatına ulaşma arzusunun yer almasıdır. Buradaki açıklığın anlamı şudur: Bilim ve düşünce sürekli bir gelişme çizgisi takip etmektedir. Bu yüzden kapalı bir ilâhiyat veya metafizik sisteme gidilemez, çünkü bu, rasyonelliğin dondurulabileceği anlamına gelir ve ona normatif bir nitelik kazandırır.

Ne yeni *ilm-i kelâm* arayışı içinde olanlar, ne de biraz sonra görüşlerine kısaca temas edeceğimiz *İslâmcı* yazarlar, "İslâm ma'kul olarak savunulabilir mi?" sorusunu sorma ihtiyacını duydular. Çünkü onların bu konuda, yani İslâm'ın ma'kul olduğu hususunda, hiçbir ciddi şüpheleri yoktu. Onların üzerinde durduğu, bu makuliyetin açıklanmasında gösterilen **fikrî çabaların** bir kısmının artık ma'kul olmadığı gerçeği idi: Ma'kul olmayan (bugün için), bazı Kur'an tefsirleri, hadis şerhleri, kelâm görüşleri, tasavvuf anlayışları, hukuk uygulamaları v.s. idi. Bütün bunlardan ancak yeniden inşa edilmiş önu açık bir ilâhiyat yardımıyla kurtulmak mümkün olabilirdi. Başka türlü düşünmek rasyonelliğe sırt çevirmek olurdu.

Nedir **rasyonellik**? Burada onu, her şeyden önce, bir tecrübe (yaşantı) olarak ele almak gerekir. Başka bir deyişle, o, bir **zihin hâlidir**. Bundan dolayı onu tatmin edici bir tanıma kavuşturmak kolay değildir, çünkü bu iş için kesin kriterlerimiz yoktur. Buna rağmen, *rasyonel düşüncenin* üç ana dayanağından bahsetmek mümkündür: *Mantıksal düzen*, *tecrübi düzen* ve *hikmet düzeni*.

Mantıksal düzenin biri metodolojik, öteki ontolojik olmak üzere iki yanı vardır. Bunlardan ilki, düşünce objelerinin mantıksal bir sıra düzenine konmasını, ikincisi ise, bu düzenin bir fiksiyon veya psi-

kolojik bir alışkanlığı değil, bir ontolojiyi, bir gerçekliği dile getirdiğini akla getirir<sup>7</sup>.

Tecrübî dayanak ise, doğruluğuna inanılan bir hükmün veya tutumun olup bitenler tarafından "yanlışlanmaması" zaruretiyle ilgilidir. Açık bilimsel sonuçlarla yanlış olduğu gösterilen hiçbir tutum ma'kul sayılmaz. Bir insanın bir anda iki farklı yerde bulunması nasıl mantık düzenine ters düşerse, bazı ilaçların bazı hastalıkların geçmesine **sebep** olduğunu inkâr etmek de empirik düzenle bağdaşmaz. Her iki halde de bir irrasyonellik vardır.

"Hikmet olarak rasyonellik" burada daha geniş olarak ele alınması düşünülen bir konu olduğu için onu İslâm modernizmiyle ilgili bazı açıklamalarla birlikte ele almak daha uygun olacaktır.

İslâm modernizmi genellikle (ve oldukça basit bir şekilde) modern problemleri İslâm'ın ana kaynaklarının ışığında çözmeye çalışan bir düşünce akımı olarak tanımlanmaktadır. Çok kere sanıldığı gibi bu akım -veya oldukça çeşitlilik arzeden bu yöneliş- geleneği ihmal etmez. O, sadece geleneğin normatif karakterde görülmesine veya kut-sallaştırılmasına karşı çıkar. Onun en önemli özelliklerinin başında "rasyonelliği beşerî tecrübenin bütünlüğünde görmesi" gelir. Bu tecrübe daha yakından görülmek, incelenmek ve tasvir edilebilmek için belli bölmelere ayrılabilir. Ama bu, sadece pratik - pragmatik bir gaye için meşrû görülebilen bir faaliyettir. **Yaşanma** açısından bakıldığında, tecrübe bir bütündür<sup>8</sup>. Bu bütünlüğün bozulması, çeşitli irrasyonel tutum ve davranışların belirmesine yol açar. Bunun önlenmesi için tecrübenin yeni unsurları içine alarak genişleyebilecek, dolayısıyla zenginleşecek bir yapıda tutulması gerekir. Bu yapının ise, yukarıda söylendiği gibi, açık bir yapı olmasında zaruret vardır. Bu, rasyonelliğin değişken olduğu anlamına gelir. Bir toplumun veya bir kültürün rasyonellik anlayışı, her şeyden önce, yeni düşünce ve bilgilerle kendisini sürekli olarak inşa edebilen koğnitif bir yapıya ve anlam sistemine bağlı olarak değişiklik arzeder. Başka bir deyişle, rasyonellik bir "blok yapı" değil, bir "süreç"tir.

İslâm modernizmi, bu sürecin iyi işleyememesinden ve netice itibariyle insanlığın çağdaş başarılarının önemli bir kesimine yabancı olmasından dolayı dinî düşünce hayatında bir irrasyonelliğin kök saldığına inanır. Tasavvuf, kelâmın katılığını; kelâm tasavvufun coşkunluğunu, bazıları -meselâ ehl-i hadisın neredeyse tamamı- her ikisini "makuliyet"ten ayrılmış görmüştür. Düşünce hayatının çeşitli kesimleri arasındaki sürtüşmeleri tetkik ve tahlil ederek giderebilecek fonksiyona sahip bir felsefenin bulunmayışı işi çok daha zorlaştırmıştır. Tasavvuf, dinî tecrübeye hakkını veremediği için kelâmdan kaçmış, kelâm ise bazı sülûflerin irfanını (gnostisizmini) bü-

tünüyle irrasyonel saymıştır.

Birçok modernist İslâm düşünürüne göre, fikir geleneğimizde "sûfinin aklı" ile "kelamcının aklı"nın organik bir bütünlüğe kavuşmamış olması en büyük talihsizliktir. *İkbal*, bu konuyu dinî tecrübede aklın rolünü açıklamaya çalışırken ele alır. Ona göre, insanda bir zihin gücü vardır ki, o bununla kavramlar kurar; nazari yapılar geliştirir. Bu akıl, Kur'anî ifadeyle "isimleri öğrenen" ve Adem'i meleklerle üstün kılan akıldır<sup>9</sup>. Aslında bu, aklın sadece "bir çeşit" faaliyetidir. Onun daha derin -yahut yüksek- faaliyetleri de vardır ki, biz dinî tecrübe anında böyle bir faaliyetle karşılaşırız. Burada akıl, bahisten bahise geçen, sınıflandırma yapan, dolayısıyla bölük - pörçük çalışan akıl değil, bütünlüğü yakalayan ve takdir eden akıldır. Buna sezgi de denebilir<sup>10</sup>. Sûfilerin pek çoğu sezgiye ağırlık vermekte haklılardır; ama onların kavram yapan akla karşı çıkmaları, irrasyonelliğin güçlenmesine ve bunun bir sonucu olarak da insanın reel dünyaya yabancılaşmasına sebep teşkil etti.

Buna oldukça yakın bir ayrımı *Fazlur Rahman*'da da görmekteyiz. O, sûfinin "marifet" (veya "keşf")ini açıklarken "perseptiv düşünme"; kelamcının "ilm"ini açıklarken de "formulativ düşünme" tabirlerini kullanır. *Fazlur Rahman*'a göre, birinci düşünme tarzı İslâm tarihinde çok erken bir tarihte ikinci düşünme tarzından koptuğu için İslâm düşüncesi çok zarar gördü. Zaten böyle bir kopmanın olduğu hiçbir yerde yüksek kalitede bir fikir geleneği oluşmaz<sup>11</sup>.

İslâm, bu ve benzeri daha birçok problemlerini çözmeden Batı'da son birkaç yüzyılda gelişen bilim ve felsefe ile karşı karşıya gelmiştir. Bu karşılaşma esnasında Batı'da Hıristiyanlık zaten büyük ölçüde irrasyonel görüldüğü için beşeri tecrübenin iyice kenarına itilmiş durumdaydı. Pek tabii, burada itilenin "dinlerden bir din" olduğu söylenmiyor, **Din**'in itildiği iddia ediliyordu. Batılı aydın İslâm'la karşılaşınca ona da aynı gözle baktı. Ona göre, ma'kul olan, İslâm'ın da **genelde Din** için hazırlanmış olan yere çekilmesi idi. Bunun yegane rasyonel tutum olduğu İslâm dünyasına iki yolla empoze edilmeye çalışıldı: Pozitivist bilim anlayışı ile ve şarkiyatçılığın ilmi bir disiplin olduğu görüşünün ifade edilmesiyle. Bunlardan ilkinin *E. Renan*'ın tavrında gayet açık olarak görmekteyiz. O, 1862 yılında *College de France*'da verdiği ünlü konferansında şöyle diyordu<sup>12</sup>: *İslâm, fanatiktir, bilimden nefret etmedir, sivil toplum düşmanlığıdır. O, "Allah Allah'dır" kısır döngüsünü sürdürmek için insan beynini küçülten, onu her çeşit süzme düşünceye ve rasyonel araştırmaya kapatan basit Semitik zihnin rahatsız edici bir ürünüdür. Renan, aynı görüşü, 1883 yılında Sorbonne'da verdiği "İslâmcılık ve Bilim" adlı konferansında da tekrarladı. Renan'ın bu görüşünün o günün Av-*

rupası'nda oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Aynı görüş, daha sonra İslâm dünyasının bazı aydınlarını da etkisi altına aldı. "İslâm'ın mâni-i terakki olmadığı" fikrinin ve bu fikrin beslediği savunma psikolojisinin bugünlere kadar gelebilme gücüne sahip olması, İslâm'a yöneltilen ve özetle İslâm'ın rasyonel olmadığı, dolayısıyla rasyonelliği merkez edinen bilimsel dünya görüşü ile bağdaşmayacağı şeklinde ifade edilebilecek olan yukarıdaki iddianın ne kadar müessir olduğunu göstermektedir.

Oriyantalizme gelince, o, kendi kendisini (*W. C. Smith*'in diliyle) şöyle tanımlıyordu: "*Batı'nın İslâmî malzemeye akli tatbik etmesidir.*"<sup>13</sup> Bugün oriyantalizmin hayal kırıklığına uğrattığı birçok Müslüman aydın, "açaba uygulanan bu akla **genelde** akıl değil de **Batı akli** desek daha iyi olmaz mı" diye soruyor. Öyle bir akıl ki, kendi rasyonelliğinin içinde vahyî bilgiye yer vermek istemiyor; müteal boyutu tanımıyor; kutsal'ı kutsal-dışı gibi ele alıyor; "doğru"yu, çok kere, ya totoloji ile sınırlandırıyor veya empirik doğrulamaya bağlı kıyor; gerisini ise "saçma" sayıyor. *Kierkegaard*'ın "*iman, akıldışıktır*" demesinin, *A. Camus*'nin "*hayat arılamazlıktır*" diye yakınmasının arkaplanında işte bu Batı rasyonelliği yatar. Bazı Batılı ilâhiyatçıları "Allahsız din" veya "dinsiz ahlâk" aramaya sevkeder<sup>14</sup>, yahut, en azından, "İncil'i mitolojiden arındırma" gibi yollarla Hıristiyanlığın sekülerize edilmemiş çok az kısmını laikleştiren de bu rasyonellik anlayışıdır.

Şimdi, Batı'da böyle bir rasyonellik anlayışının kök salmasına Hıristiyanlık nasıl izin verdi? Bu, cevabı çok uzun olan bir sorudur. Müslüman aydının bu konudaki tavrı oldukça açık olmuştur: Hıristiyanlık'ta, bir "Kelamullah" yoktu; insan eli girmiş, dolayısıyla, daha işin başında iken her türlü değişmeyi kabule mecbur kalmış bir Kutsal Kitap vardır ortada. Onunla bu kadar çok ve bu ölçüde "profanca" uğraşılabilmiş hatta oynanabilmiş olmasının ana sebebi budur. Batı rasyonelliğinin de **Hıristiyanlığa rağmen** oluşması kısmen bundan dolayıdır<sup>15</sup>.

Bana öyle geliyor ki, Avrupa ile karşılaşmasından sonra, Batı'yı kısmen de olsa tanıma imkânı bulan Müslüman aydını en çok fikrî rahatsızlığa -ki bu rasyonellikle doğrudan ilgili olan bir zihin hâlidir- sürükleyen konu, dinin Batı dünya görüşü içindeki konumudur. Söz konusu rahatsızlığı modernizmin baskısını duyan bütün Müslüman aydınlarda, meselâ İkinci Meşrutiyet döneminin inanmış münevverlerinde açıkça görmekteyiz. Onlar, kesin bir ifadeye kavuşturmamış olmakla birlikte, Batı'dan bilim ve teknolojinin (san'atın) alınmasıyla genel rasyonelliğin alınması arasında önemli bir fark görmekteydiler. Genel rasyonellik, yukarıda işaret edildiği

gibi, bir kültür tecrübesidir. Burada birkaç örnek vermek yararlı olabilir. *Said Halim Paşa*, *Namık Kemal*, *Mehmed Akif*, *Elmalılı Hamdi Efendi* gibi önde gelen Müslüman Türk münevverleri "millî terakki için Batının ilim ve san'atının alınmasını" zarurî görüyor, fakat bu ilim ve san'atın geliştirdiği fikrî iklimden rahatsızlık duyuyorlardı. Onlara göre, Batı, kendi ilim ve fennî ile atbaşı yürüyebilecek bir inanca sahip olamadı. Ortaçağlarda Kilise'nin bilimi, tefekkürün dini bir köşeye atmak istemesinin de asıl sebebi bu idi. Bu durum, Batı'da bir zihniyet farkının doğmasına da sebep olmuştur. *Said Halim Paşa* Hıristiyan âlemde görülen "ırsî ve tahtesşuur" İslâm aleyhtarlığını bu zihniyet farklılığıyla izah ediyordu. Batılıların zihniyetleri de gördükleri vak'a ve hadiselerin asıl mahiyetlerini kavrayamayacak kadar İslâm zihniyetinden farklı idi. "Başka bir deyişle, diyor Paşa, böyle bir hüküm, onların mantık ve muhakemelerine uygun düşüyordu.<sup>16</sup>" *Ahmed Hamdi Akseki* Hıristiyanlık'ta iman meselesinin tamamıyla bir sır gibi görüldüğünü işaret ettikten sonra şöyle diyor: "Hıristiyanlık'ta din ve iman esasları ile aklın hükümleri arasında tenakuz olmakla birlikte yine onlara imân vaciptir"<sup>17</sup>. İşte Batı'da din konusunda görülen irrasyonelliğin de, din aleyhtarlığının da temelinde bu "tenakuza inanma" vardır. Hiçbir Hıristiyan, diyor *Akseki*, din alanında aklın gösterdiği yoldan gidemez. O halde Batılının din aleyhtarlığı, bu bakımdan doğrudur<sup>18</sup>.

Öte yandan, "İslâm açısından bakıldığında din", diyor ünlü müfessir *Elmalılı*, "ilmî yönü olan bir tapınmadır. Eğer din sadece hissi bir şey olsaydı, makuliyeti engellerdi. İslâm'da akıl ve his dengesi vardır. Avrupa'da dinî vicdan bu dengeyi bulamamıştır. Dini akıldışılık (irrasyonellik) üzerine kurmaya çalışmıştır. Bu da ortaya nazari bir durum çıkarmıştır. Bugünkü Avrupa medeniyeti his ve zihniyet yönü birbirine zıt olan çatlak bir medeniyettir. Avrupa'ya imrenirken bu gediği görüp titremek gerekir"<sup>19</sup>.

Aynı görüşü paylaşan *İsmail Fenni Ertuğrul*, *Voltair*'i de yardıma çağırıyor "Voltair, mülhidleri yapan şey, Hıristiyan itikadlarının abes ve muhal olmasıdır" diyor<sup>20</sup>. "Ah ne olurdu, Batı ilim ve fikir vasatı, ilmî ve fennî gelişmeye mahiyeti itibarıyla müsait İslâm gibi bir dinin hâkim olduğu bir muhitte tekâmül etseydi!" diyor müfessir *Elmalılı Hamdi Yazı*<sup>21</sup>. O zaman Batı'da gelişen ilim ve tefekkür, insanın iman ve ahlâk tecrübesine bu kadar yabancı kalmazdı.

*İkbal*, aynı gerçeği daha felsefî bir üslup içinde dile getiriyor: Modern insan, somut düşünce alışkanlıklarını o ölçüde geliştirdi ki, kendisini imana temel teşkil eden dinî tecrübe karşısında daha zayıf bıraktı. Batı bilimi dogmatik bir tavır içine girdi ve adeta 'benim Rea-lite'den seçip incelediğim şeyler, incelenebilir yegane şeylerdir' de-



meye başladı. Oysa, *İkbal*'e göre, insanın değer takdir etme faaliyeti, topyekün tecrübesindeki gayeli bütünlük, hakikat peşinde koşması bilimin bugünkü kategorileriyle açıklanamaz<sup>22</sup>. Bugün biz genellikle 'rasyonel' dediğimiz alana girmeyen bilinç hallerini tahlil edebilecek hakikaten müessir bir ilmî metoda sahip değiliz<sup>23</sup>.

Bu metod ve ona bağlı zihniyet problemi "hikmet olarak rasyonellik"i görülemez hale getirdi. Gelenekçiler, yani *R. Guénon*, *A. K. Coomaraswamy*, *F. Schoun* ve *S. H. Nasr* gibi geleneği büyük harfle yazıp onu "din" ile aynı görenler, Batı "bilimi"nden "bilgi"ye, dolayısıyla "hikmet"e dönme üzerinde ısrar ederek bu tehlikeyi önlemeye çalışmışlardır. Onlara göre *Gelenek*, son tahlilde kutsal bir bilimdir ve rasyonelliğin de burada aranması gerekir<sup>24</sup>. *S. H. Nasr*'a göre, Batı karşısında İslâm'ı savunmaya çalışan modernistler, önce naiv bir şekilde "ilim" ile Batı'nın "bilimi"ni aynileştirmekte, buna bağlı olarak da İslâm'ın -Hıristiyanlık'tan farklı olarak- "bilim" ile çatışmadığını ispata çalışmaktadırlar<sup>25</sup>. Onlar idrak etmiyorlar ki, bugünkü Batı'nın laik ve humanist bilimi bir çeşit kanserdir. Böyle bir bilim İslâm fikir yapısının içini oymadan yol alamaz.

Bu gidiş nasıl durdurulabilir? *Nasr*'ın cevabı oldukça açık: Beşerî akla değil, ilâhî akla dayanan bir "İslâm ilmi" ile<sup>26</sup>. Bu konu, yani "bilginin İslâmlaştırılması" konusu ve neticede hikmete dayalı bir rasyonellik meselesi, burada üzerinde duramayacağımız kadar uzun bir konudur. Batı'nın dar ve pozitivist rasyonelliğinin ciddi problemlere yol açtığı doğrudur. Ne var ki "eşyanın bilgisi"ni çok esrarengiz ve müteal bir boyuta itmenin de rasyonel bir tutum olduğunu söylemek kolay görünmemektedir.

## NOTLAR

1. Muhammed İqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968, s. 7 - 8.
2. A.e., s. 7.
3. B.A.Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmed Khan*, Lahore, 1971, s. 179 vd.
4. Syed Ameer Ali *The Spirit of Islam*, London, 1965.
5. Muhammed Abduh, *Kitabu't-tevhid*, Kahire, 1956.
6. Fazlur Rahman, *Islam and modernity*, Chicago ve London, 1982, s. 132.
7. "Chen, M. A." maddesi *The Encyclopedia of Philosophy*, London ve New York, 1967.
8. Geniş bilgi için bkz. M. Aydın, "*İslâm'a Göre İlim*", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, III, 19 - 86, s. 11.
9. A.g.e., s. 13.
10. A.e., s. 5.
11. F. Rahman, "*The Post - Formatı ve Development in Islam*", I, *Islamic Studies*, I, 4., 1962, s. 20 - 1.

12. L. Gardet ve M. Arkoun, *L'Islam: Hier et Demain*, Paris, 1978, s. 95 - 6.
13. Bu, oldukça yaygın bir tanımlamadır.
14. M. Aydın, *"The Rationality of Belief in God" İslâmî Araştırmalar*, II, 1986.
15. Bu görüş, "Cema'at-ı İslâmî" ve "İhvan-ı Müslimin" gibi çağdaş dinî - siyasî hareketlerin hâlâ savundukları bir görüştür.
16. S. Halim Paşa, *Buhranlarımız* (Tercüman Yay. Nu. 9.) s. 172.
17. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (Haz. İsmail Kara) c. II, İstanbul, 1987, s. 218.
18. A. e., s. 251.
19. A. e., c. I, s. 420.
20. A. e., s. 161.
21. Krş. A. e., II, s. 417.
22. İqbal, a.g.e., s. 113 - 4.
23. A. e., s. 16 - 7.
24. Bk. S. H. Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, İstanbul, 1984, s. 89 vd.
25. S. H. Nasr, *İslâm and Contemporary Society*, London, 1982, s. 176.
26. A. e., s. 179.