

Bir Nefs-i Müdafaa ve Yeniden İnşa Hareketi Olarak İslamcılık

Vahdettin IŞIK

Dr., İbn Haldun Üni. Medeniyetler
İttifakı Enst.

I.

XIX. yüzyıl Müslümanların küresel bir iktidar odağı olmaktan uzaklaştırılmasıyla sonuçlandı. Yeni durumu anlamlandırmak için girilen çabaların neticesinde ise çeşitli fikir akımları doğdu. Bazıları “mevcudu koruma”yı önceleyerek yenilenme çabaları karşısında olumsuzlayıcı bir tutum alırken, diğer bir küme de “mevcudu büsbütün değiştirme”yi teklif ediyordu. Üçüncü okuma biçimi ise mevcudu korumayı da yenilenmeyi de hem mahiyetleri hem de ihtiyaçları karşılama bağlamında değerlendirmeye tabi tutmayı tercih etti. Bu yaklaşımı benimseyenler eskiyi olduğu gibi devam ettirmenin imkansızlığını görerek reddiyeci olmadı; yeni olanın mahiyetini sorgulamaksızın da benimseyici bir yaklaşım sergilemenin tarihi-toplumsal gerçeklikle çelişeceğini gördü. Bu yaklaşım İslami tecdid hareketinin yaklaşımıdır. Muhafazakarlık ile reddiyecilik dışında bir okuma olarak İslami tecdid hareketi korunması gerekeni korumayı, yenilenmesi gerekeni de yenilemeyi esas alarak kendi kalmayı ve mevcut meydan okumayı cevaplamayı mümkün görüyordu. Bu üç eğilimin Türkiye’nin düşünce ve siyaset mahfillerinde etkisini halen daha sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

II.

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupalı devletlerin küresel bir hegemonya oluşturduklarını görüyoruz. Küresel ölçekte yaşanan bu hegemonya farklı ülkelerde farklı süreçlerde gerçekleşti. Osmanlı ve İran dışındaki hemen tüm İslam coğrafyası işgale uğradı. İran, İngiliz ve Rus nüfuzu altına girdi. Osmanlı ise tedricen ama git-



tikçe artan bir hızla önce topraklarını kaybetmeye, ardından askeri-idari ve iktisadi yeni düzenlemeler yoluyla yeni bir sistem inşa etmeye girişti. Ne var ki, süreç içerisinde yapılan düzenlemeler modern eğitim yoluyla yeni bir insan yetiştiriyordu. Bu süreç, devletin yeni düzenini işletmek için yetiştirilen bu insanlarla geleneksel Osmanlı düzeni içerisinde yetişmiş insanlar arasında bir ikilemin ortaya çıkmasına yol açtı. İkilem sadece insanlar arasında değil, geleneksel kurumlar ile yeni oluşturulan kurumlar arasında da oldu. Dahası bu ikilem bir zihniyet parçalanması ile sonuçlanmış oldu. Bir yanda eski sistemin imkanları ile ihtiyaçları doğrultusunda varlık kazanmış kurumlar vardı diğer yanda ise yeni oluşturulan kurumlar. Bu parçalanmanın en sarsıcı ve kalıcı olanı ise ulema ve ulemanın hem beslendiği hem de üretimine katkı vererek süreklileştirdiği fıkıh ile Avrupai tarz kurumlarda yetişen aydın ve onun beslendiği modern bilgi sistemi arasında yaşandı. Ulema ile aydın, medrese ile mektep arasında yaşanan bu parçalanmanın günümüzdeki tartışmalara dek uzanan bir yansıması varlığını sürdürmektedir.

III.

Ernest Renan'ın 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde yaptığı ve Müslümanların geri kalmışlıklarını doğrudan dinlerine bağlayan konuşmasının ardından Batılı meydan okuma entelektüel düzlemde de ivme kazandı. Renan'ın konuşmasıyla alevlenen meydan okumaya Müslümanlar tarafından zaman kaybedilmeden cevaplar yazılır. Cemâleddin Efgânî, Namık Kemal, Ali Ferruh, Emir Ali, Reşid Rıza, Celâl Nuri ve Ataulлах Bayezidof gibi mütefekkirler bu isimler arasında öne çıkmaktadır.¹ Renan'ın şahsında somutlaşan meydan okumaya XVII. yüzyılın sonlarından itibaren neredeyse kesintisiz devam eden yenilgileri ve Avrupa nüfuzu ile artan bağımlılık hâlini de ekleyince mesele salt entelektüel bir müzakere olmaktan çıkıyor bir beka meselesi hâlini alıyordu. Nitekim Arnold J. Toynbee bahis konusu sürece öncülük eden yüksek statülü küçük Osmanlı azınlığının bile yapılan yenilikleri "müspet bir hayır olarak değil zarurî bir şer olarak mevcudiyetinin muhafazası için Batıcılığın bazı motiflerinin nahoş ve aşağılık bir intibakı olarak algıladığı"nı söylemektedir.² Ne var ki XIX. yüzyılın sonuna doğru, fıkıh metodolojisini izlemeksizin dile getirilen düşünce ürünleri yavaş yavaş geleneksel akıl yürütme biçimleri olan ictihad ve fetva yanında yeni bir bilgi türü olarak boy göstermeye başlıyor. Devletin dış dünyayı daha iyi tanımak, diplomatik ihtiyaçlara cevap vermek ve Batı'da yayınlanan önemli metinleri çevirmek için kurduğu bir mekân olan Tercüme Odası bu yeni bilgi türünün de mayalandığı zemin olmuştur.³ 1822 yılında Bâbîâli içinde açılan Tercüme Odası'nda Avrupa dillerini öğrenen ve Genç Osmanlılar olarak bilinen bu insanlar, yeni bilginin hem taşıyıcısı hem de üreticisidir. Bu insanların hemen her eylemlerinde derin etkisini gözlemleyebileceğimiz özellikleri ise bürokrat olmalarıdır. Ve bu bürokratik zihniyet, bilgi-iktidar ilişkilerinde pratik ve pragmatik bir yolu tercih

Ernest Renan'ın 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde yaptığı ve Müslümanların geri kalmışlıklarını doğrudan dinlerine bağlayan ardından Batılı meydan okuma entelektüel düzlemde de ivme kazandı. Renan'ın konuşmasıyla alevlenen meydan okumaya Müslümanlar tarafından zaman kaybedilmeden cevaplar yazılır. Cemâleddin Efgânî, Namık Kemal, Ali Ferruh, Emir Ali, Reşid Rıza, Celâl Nuri ve Ataulлах Bayezidof gibi mütefekkirler bu isimler arasında öne çıkmaktadır.

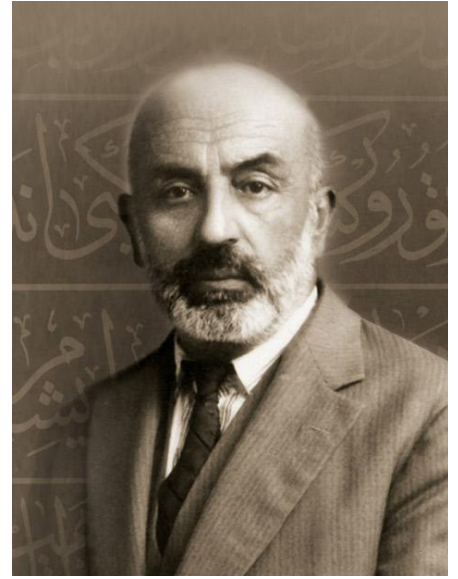
Ana hatları ile sorunun çözümünü “kanûn-u kadîme dönme”de gören ilk değerlendirmeler yanında, özellikle 19. yüzyıl vasatında dünyanın köklü bir şekilde değiştiğini ve kanûn-u kadîme dönmenin artık çare olmayacağını ileri süren görüşlerin de rağbet görmeye başladığı anlaşıyor.

etmeye yol açmıştır.⁴ Yeni bir özne olarak varlık kazanan bu aydınlar, süreç içinde ulema sınıfına benzer bir rol üstlenmişlerdir.

Bütün köklü değişimler gibi bu değişimin de tarafları ve karşıtları arasında bir gerilime yol açması kaçınılmazdı.⁵

IV

Tanzimat Fermanı sorunu, “Şer’-i şerîf’e ve kavânîn-i münîfeye inkıyâd ü imtisâl olunmamak” şeklinde tanımlasa da sorunun nereden kaynaklandığı ve nasıl aşılabileceği konusunda bir ayrışmanın yaşanmaya başladığını görüyoruz. Ana hatları ile sorunun çözümünü “kanûn-u kadîme dönme”de gören ilk değerlendirmeler yanında, özellikle 19. yüzyıl vasatında dünyanın köklü bir şekilde değiştiğini ve kanûn-u kadîme dönmenin artık çare olmayacağını ileri süren görüşlerin de rağbet görmeye başladığı anlaşıyor. Bu ayrışmaya yol açan süreçte yüzyılların tecrübesi ile oluşan ve meşruiyetin zemini olan eski düzeni (kanûn-u kadîm) korumak ile yeniden yapılanma (nizâm-ı cedîd) ihtiyacının oluşturduğu ikilemi yönetmek Osmanlıların hayatî meselesini oluşturmaktaydı.⁶ Bu ayrışmaya dair literatürde yer alan hangi yaklaşımı esas alırsak alalım, Türk Sosyolojisi’nde “büyük soru” olarak adlandırılan ve mezkûr hâli anlama ekseninde şekillenen büyük bir miras oluştuğunu biliyoruz. Bu mirasa yakından baktığımızda kendi hâlini ve galip bir güç olarak Avrupa’yı anlama ve anlamlandırma çabasının ciddi bir ihtilaf hattının oluşmasına yol açtığı görülüyor. Karşı karşıya bulunulan ve Avrupalı devletler karşısında yenilgiyi süreklileştiren asıl meselelerin ne olduğunu anlama çabalarında, dinin odak bir mesele hâline geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim dinin geleneksel ve modern sistem içindeki yerinin belirlenmesini eksene alan bu düşünme sürecinde din-bilim, din-siyaset ve din-hukuk ilişkileri vb. gündemler dolayımından günümüze ulaşan ciddi bir literatür bulunmaktadır.⁷ Bu literatürde



de görülebileceği gibi bahsi geçen arayışlar çeşitli siyaset ve fikir akımlarının doğmasına yol açmış bulunmaktadır. Özellikle devlet-merkezli reformlar köklü değişikliklere yol açarken âlimler ve aydınlar, İslâmî geleneğe ve Batılı entelektüel mirasa atıflar yaparak yeni oluşan kurumsal teşebbüsleri ya desteklemişler ya da onlara muhalefet etmişlerdir.

Ortaya çıkan bu düşünce akımlarını sınıflandırmada ve adlandırmada farklılıklar bulunsa da bu akımların Türk düşünce dünyasının gidişatına günümüzde dahi yön verdiği söylenebilir. Bahsi geçen akımları İslâmcılık, Batıcılık ve Ulusçuluk olarak adlandırmak yaygın olsa da biz II. Meşrutiyet’ten itibaren oluşan mirası bu tasnif yerine başka bir tasnifle daha iyi açıklayabileceğimizi düşünüyoruz. Zira bizim esas alacağımız bu tasnifin bir yanıyla İslâmî ilim ve tecrübe birikimi ile Avrupa mirası karşısındaki tutumları görmeye, diğer yanıyla da bu görme biçimlerini Müslümanlar olarak yaklaşık yüz elli yıllık deneyimlenmiş birikimlerimizi önceleyen bir dil ile yeniden yorumlamaya imkân verdiğini söyleyebiliriz.

Açıklayıcı olduğunu varsaydığımız tasnifi şu şekilde yapabiliriz:

Bir tarafında mevcudu yıkıp yerine Avrupai olanı (günümüzde artık Batı

olarak kavramlaştırılmaktadır) inşa etmemiz gerektiğini söyleyenler, diğer ucunda ise yoldan çıkmamak adına geleneksel birikimi korumayı teklif edenler bulunmaktadır. Batıcı-modernistler ve Gelenekçi-muhafazakârlar olarak literatürde yer alan bu iki tutumun dışında bir itidal çizgisi olarak ise İslami tecdid hareketi yer almaktadır.

V.

Bizim İslami tecdid olarak kavramsal-laştırdığımız bu teklifi adlandırmada literatürde ciddi bir çeşitlilik bulunmaktadır. Nitekim, “ittihâd-ı İslâm”, “vahdet-i İslâmiyye”, “İslâmlık meslek-i mahsûsu”, “İslâmiyet siyaseti” ve “fıkr-i İslâmiyet” gibi kavramlarla başlayan adlandırma süreci, Âkif, Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp tarafından ise doğrudan “İslâmlaşmak” şeklinde kavramlaştırılmıştı. Kuşkusuz bu kavram çeşitliliği, yer yer farklı durum ve tezahürleri tanımlamak için kullanılmışlardı ama tüm bu kavramlarla ifade edilen bir “ortak tutum” olduğunu söylemek için elimizde bir miras bulunmaktadır.⁸ Bu ortak tutumun üç ana başlık altında toplanabilecek bir önermeler bütünü içerdiğini söyleyebiliriz. Bu önermelerin birincisi, Garb saldırıları karşısında Müslümanlar olarak bir var olma mücadelesi vermemiz gerektiğine dair kabule dayanmaktadır ve biz bu tutumu “sömürge karşıtlığı” olarak adlandırabiliriz. İslâmî yenilenmecilerin ikinci ortak önermesi, Müslümanların mevcut durumdan çıkması için “ittihâd-ı İslâm”ın şart olduğudur. Üçüncü önerme ise, bahsettiğimiz ortak tutumu adlandırmaya da gerekçe oluşturan bir nitelik taşıyor; bir “yenilenme” olmaksızın karşı karşıya olduğumuz krizi aşamayız. Ancak burada açık bir şekilde ifade etmeliyiz ki burada dile getirilen yenilenmede gelenek ve yenilenme ilişkisi karşıtlık düzleminde ele alınmaz. Zira mesele yenilenmenin mâhiyetini ve kapsamını belirlemek ve bu belirlemenin esasının İslamili-

ği ile ilgilidir. Hüseyin Kâzım Kadri’nin şu ifadeleri, değişen şartlar karşısında İslâmî bir duruşu esas alarak yenilenmenin mümkün olduğuna dair düşüncesi açıkça göstermektedir:

“...Dîn-i İslâm’ın, yirminci asrın tekâmülât-ı akliyye ve medeniyyesi ve inkılâbât-ı ictimâiyyesi karşısında, lâ-yezâl ve ebedî hakikatleri şâmil olduğunu anlatmak ve insanların hayr ve saadetine râci’ her türlü yeniliklerin nazar-ı İslâm’da meşrû’ sayılabileceğini bildirmek istedik ve zannedildiği gibi bu dinin mâni’-i tekâmül olmadığını yine Kitâbul-lâh’dan getirdiğimiz delâil ile isbâta çalıştık...”⁹

Yukarıdaki cümlelerde açıkça görülebileceği gibi Kadri, karşı karşıya bulunan sorunlara ancak İslâm geleneğinin imkânları içerisinde bir cevap verilebileceğini öngörmektedir.

Bu konuda Hoca Kadri yalnız değildir; Mehmed Âkif de yenilenme ile tarihî birikim arasındaki irtibatın koparılmasının nelere mâl olabileceğini bir şairin dil ustalığı ile şöyle dile getirir:

Dünya koşuyorken yolun üstünde yatılmaz;
Davranmayacak kimse bu meydana atılmaz.
Müstakbeli bul, sen de koşanlarla bir ol da;
Maziye, fakat, yıkmaya kalkışma bu yolda.
Ahlâfa döner, korkarım, eslâfa hücumu:
Mazisi yıkık milletin âtisi olur mu?
Ey yolcu, uyan! Yoksa çıkarsın ki sabaha:
Bir kupkuru çöl var; ne ışık var, ne de vaha!¹⁰

Mevcut sorunların hiçbir yenilenme çabası olmadan aşılamayacağının farkında olan Âkif, bu yenilenmenin “maziye yıkmaya kalkışma”dan yapılması gerektiğini, aksi hâlde, geçmişe yönelik hücumların aslında geleceği kendi ellerimizle yıkmaya yol açabile-

Bizim İslami tecdid olarak kavramsallaştırdığımız bu teklifi adlandırmada literatürde ciddi bir çeşitlilik bulunmaktadır. Nitekim, “ittihâd-ı İslâm”, “vahdet-i İslâmiyye”, “İslâmlık meslek-i mahsûsu”, “İslâmiyet siyaseti” ve “fıkr-i İslâmiyet” gibi kavramlarla başlayan adlandırma süreci, Âkif, Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp tarafından ise doğrudan “İslâmlaşmak” şeklinde kavramlaştırılmıştı.

ceğini bildirir. Bu yenilenme çabasının da mecrâsını ve mihrakını belirleme meselesini hayatî bir mesele olarak gören Âkif, Japonların başarılarının bu konudaki tercihlerinden kaynaklandığını belirtir:

Garb'ın almışsa herif, ilmini almış
yalnız,
Bakıyorsun: Eli san'atlı, fakat, tırnak-
sız!
Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti
yüksek, gözü tok;
Şer'-i ma'suma olan hürmeti bizler-
den çok.
Böyle evlâd okutan milletin istikbâli,
Haklıdır almaya âgûşuna istiklâli.
Yarın olmazsa, öbür gün olacaktır
mutlak...
Uzak olmuş ne çıkar? Var ya bir âti
ona bak!¹¹

Şiirlerinin en önemli gündemlerinden birisi Garb ile ilişkimizin esasını belirlemek olan Âkif'e göre bir şeyin "kıymet"i, bir ihtiyaca tekâbü'l etmesiyle ölçülür. Nitekim, "Garb'ın eşyası, eğer kıymeti hâizse yürür;/Modâ şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!"¹² derken Âkif'in kastı tam da zeminsiz kıymet iktibasının abesliğini dile getirmektedir.

O, Garb'ı bir mihrak olarak gören ve kurtuluşu onlar gibi olarak elde edebileceğimizi düşünenlerle, bilakis, yenilenme namına her ne yapılsa yapılsın, onu Garb'a ait gören ve Garb'da olan her şeyi de düşman olarak belleyen anlayışların ifrat ve tefrit uçlarını oluşturduğunu düşünür.¹³

Âkif, çok saygı duyduğu ve "seyyâh-ı âlem" olarak da bilinen Abdurreşid İbrahim Bey'in ağzından yazdığı bu şiirde, çözümünü de açık bir şekilde gösterir:

Şark'ı baştanbaşa yıllarca dolaştım,
gezdim;
Hem de oldukça görürdüm... Kafa
gezdirmezdim!
Bu Arapmış, bu Acemmiş, bu Tatar-
mış, demedim.

Müslüman unsurunun hepsini
gördüm kendim.
Küçük ademlerinin ruhunu tedkik
ettim,
Büyük ademlerinin fikrini ta'mik
ettim.
İstedim sonra, neden böyle Japonlar
yüksek?
Nedir esbâb-ı terakkîsi? Yakından
görmek.
Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu
sefer,
Bir kanaat verecekmiş bana dünyada
meğer.

O kanaat da şudur:
Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslen-
meyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir
millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez
hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesâînize son sür'a-
tini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bun-
larsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin;
yalnız,
İyi hatırdâ tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek
için,
Kendi "mâhiyet-i ruhiye"niz olsun kı-
lavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmid-i selâmet
onsuz.¹⁴

Bu şiir, 1908-1912 yılları arasında yayınlanan ve kendisinin de başyazarlığını yaptığı *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlanan tüm yazıların adeta bir özeti gibidir; bu açıdan da özel bir kıymeti hâizdir ve temsil kabiliyeti yüksek düşünceler ihtiva etmektedir.

Adını zikrettiğimiz şahısların yanında "İslâmî Tecdid"i yegâne çözüm kapısı olarak gören önemli âlimlerden biri de Elmalılı Hamdi Efendi'dir.

Hamdi Efendi, Paris'te yapılan Afrika-yı Şimâlî Kongresi'nde Mösyö Rinye Milye'nin sunduğu tebliğin tercümesi-

ni yapar ve makaleyi oldukça ayrıntılı dipnot açıklamaları ve şerhleri ile "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?" başlığıyla *Beyânü'l-Hak* dergisinde yayınlar. Hamdi Efendi makalede, özellikle Fransa'da yaygın bir şekilde, Haçlı Savaşları'nın bakiyesi bir psikolojinin hâkim olduğunu dile getirir. Şimdi de "Asya akvâmının medâr-ı istinâdı yoktur. Bunlar kabiliyetsizliklerinin, za'f ve inhitâtlarının te'sîrât-ı elîmesi altında mûnderis olup gideceklerdir" düşüncesindedirler; oysa İslâm tarihî tecrübesi bunun böyle olmadığını göstermektedir.¹⁵

Ona göre, "son zamanlarda Müslümanların inhitâtı, hep medeniyet-i İslâmiyenin rûhundan tebâüd etmeleri hasebiyle vaki' olmuştur. Hâlbuki Müslümanlığın gaye-i kemâli, bugünkü terakkiyât-ı beşeriyyenin pek ve pek çok ilerisinde bir medeniyet-i âliye olduğunda şüphe yoktur."¹⁶

Hamdi Efendi de Said Halim Paşa ile benzer bir yaklaşımla medeniyet-i hâzırâyı çözüm için bir model olarak görenin mahzurlarına değinir:

Avrupa'nın mazarına nispetle medeniyet-i hazırasını ve bugün şuûbât-ı ulûm ve fûnûna masruf olan himemât-ı ciddiyesini biz nazar-ı takdirden dur tutmaz ve birçok şeylerini kendimize almak için her türlü arzudan geri durmaz isek de medeniyet-i hâzırâyı aksa-yı kemâle gelmiş bulmak şöyle dursun, birçok uçurumlarını, hayli uyub-ı hakîkiyesini görmekten de kendimizi alamamakta haklıyız. Hürriyet, müsâvat ve adâleti nakarat makamında yâd eden bir medeniyet, bugün heyet-i ictimâîyenin kuyûd-ı hürriyetini tezyid, ebvâb-ı şehvâtını küşad etmek cihetine doğru azîm olmakta bulunduğu için bir cihetten tetavülât-ı iktisadîyeye meydan vererek sermâye-dârana diğerinden ziyade ehemmiyet, zuafâ-yı enama haklarından pek dun bir himmet atfetmek suretiyle nizâm-ı ictimâîyeyi muvazenesiz hallere sürükleyip götürmekte bulunduğundan Avrupa her devresinde inkılâbat-ı ictimâîye tezelzûlatına mâruz olagelmektedir.¹⁷

Görüldüğü gibi, Elmalılı Hamdi Efendi, Avrupa'nın ilim ve fenler alanında takdire şâyân başarılar sergilemesine bakarak, Avrupa'da cârî olan iktisadî ve ahlâkî düşüklüğü dikkate almadan bir değerlendirme yapmanın yanlışlığına dikkatleri çekmektedir. Ona göre, hayatta muvazenesizliğe yol açan ve toplumda altüst oluşlara sebep olan bir hayat inşâ etmiş Avrupa medeniyetinin bu zaaflarının farkında olmak önemlidir.

VI.

Yineleyerek ifade edersek, İslamcılık bir yanıyla dışarıdan gelen işgaller, idari-iktisadi-siyasi ve entelektüel meydan okumalar karşısında bir nefsi müdafaa diğer yandan da tamirat, tadilat, islahat ve keşfiyât-ı cedide yoluyla kendi bün-yemizde bulunan sorunları çözme-yi ifade etmektedir. Zira ümmet kendi zaaf-ı ve sorunları sebebiyle dışarıdan gelen meydan okumaları cevaplamakta yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla bir yenilenmeye ihtiyacımız bulunmaktadır; bu bir tercih olduğu kadar bir zarurettir de. Mesele yenilenmeye bir sınır tayin etme meselesidir. Bunun için de neyi, nasıl ve ne ölçüde değiştirmemiz gerektiğini belirlemek kadar, belki daha da evvel neyi, nasıl korumamız gerektiğini belirlemek de önemlidir. Bu iki yönlü dikkati dolayısıyladır ki İslamcılık ifrat-tan ve tefritten korunmayı başarmış bir itidal çizgisi oluşturmayı başarmıştır.



ABDÜRREŞİD İBRAHİM

¹Ernes Renan'ın bu konferansı, *İslâmlık ve Bilim* (çev. Ziya İhsan) diğerleriyle birlikte *Nutuklar ve Konferanslar, Discours et Conférences* adıyla MEB tarafından 1946 yılında yayınlanmıştır. Cemâleddin Efgânî ise ilk defa *Journal des Debates* gazetesinde neşrettiği bir makale ile Renan'ın İslâm-bilim ilişkisine yönelik iddialarına cevap yazmıştır. Nâmık Kemal'in Renan Müdafaaanamesi de 1326/1910 yılında İstanbul'da Mahmud Bey Matbaası'nda 56 sahife olarak *Külliyât-ı Kemal* serisi içinde yayınlanmıştır.

²Arnold J. Toynbee, *1920'lerde Türkiye-Hilafetin İlgası*, çev. Hasan Aktaş, İst. 2000, Yöneliş Yay., s. 94.

³Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 46.

⁴Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005, s. 35.

⁵Bahsi geçen değişim ve tarafları arasındaki ilişkinin mâhiyeti hakkında bkz.; Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2000, s. 133-171.

⁶Osmanlı ileri gelenleri, 1699 yılı sonrası yaşanan çöküşün esas sebebini "nizâm-ı âleme ihtilâl ve reâya ve berâyâyâ infîl" şeklinde yorumlamış ve *kanûn-u kadîme* dönmeyi önermişlerdir. Bkz. Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997.

⁷Bu konu hakkında yapılan tartışmalara ilişkin yapılan bazı çalışmalar için şu eserlere bakılabilir: Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, Ötüken Yayınları, İstanbul-2015; Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1918; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Bilgi Ün. Yay., İst. 2010; İslamcılık Cereyanı, Bilgi Ün. Yay., İst. 2003; *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Müşahedeler ve Tezler, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 7. Bs., YKY, İst. 2004; Fazlurrahman, *İslâm*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I (Metinler-Kişiler)*, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s. XV-XL; Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İst. 2018, İz Yayıncılık.

⁸Bu hususa dair İkinci Meşrutiyet döneminde yayınlanan başlıca İslâmî dergiler arasında şunlar sayılabilir: *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd*, *Beyânü'l-Hak*, *Hikmet*, *İttihâd-ı İslâm*, *Volkan*, *Teârûf-i Müslimin* ve *Livâ-yı İslâm*.

⁹Şeyh Muhsin-i Fânî, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339, s. 260.

¹⁰Mehmed Âkif, "Gölgeler, Âyet Meâli (Âl-i İmrân, 159)", *Safahat*, İstanbul, [13 Teşrinisâni 1335 (13 Kasım 1919)], s. 25.

¹¹M. Âkif, "Süleymaniye Kürsüsünde", *Sırât-ı Müstakîm*, c. 7, s. 178, s. 339.

¹²M. Âkif, age., s. 339.

¹³M. Âkif, İkinci Kitap "Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 49-50.

¹⁴M. Âkif, age., s. 57-58.

¹⁵E. Hamdi Efendi, "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", *Beyânü'l-Hak Mecmuası*, sy. 24, [22 Safer 1327 (15 Mart 1909)], s. 546-64.

¹⁶Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Zamân-i Terakkîdir", *Sebilürreşâd*, c. 22, s. 553-554. s. 53.

¹⁷Elmalılı M. Hamdi Yazır, "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", *Beyânü'l-Hak Mecmuası*, sy. 20 [23 Muharrem 1327 (14 Şubat 1909)], s. 442, 444.