

**T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**“KÖKÜ MAZİDE OLAN ATİYİM”: TERAKKİCİ BİR MUHAFAZAKÂR
OLARAK ALİ FUAD BAŞGİL’İN SİYASAL FELSEFİ DÜŞÜNCESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kerim SEYHAN

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans Programı

HAZİRAN 2023

**T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**“KÖKÜ MAZİDE OLAN ATİYİM”: TERAKKİCİ BİR MUHAFAZAKÂR
OLARAK ALİ FUAD BAŞGİL’İN SİYASAL FELSEFİ DÜŞÜNCESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Kerim SEYHAN
(191239006)**

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN

HAZİRAN 2023



T.C.
İSTANBUL GEDİK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tez Onay Belgesi

Enstitümüz, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans Programı (191239006) numaralı öğrencisi Kerim SEYHAN'ın “Kökü Mazide Olan Atiyim”: Terakkici Bir Muhafazakâr Olarak Ali Fuad Başgil'in Siyasal Felsefi Düşüncesi” adlı tez çalışması 19/06/2023 tarihinde yapılan tez savunma sınavında aşağıdaki jüri tarafından *Oy Birliği* ile Yüksek Lisans tezi olarak *Kabul* edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

Tez Savunma Tarihi: 19/06/2023

- 1) Tez Danışmanı:** Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN
- 2) Jüri Üyesi:** Prof. Dr. Güney ÇEĞİN
- 3) Jüri Üyesi:** Dr. Öğr. Üyesi Selim SEZER

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Kökü Mazide Olan Atiyim”: Terakkici Bir Muhafazakâr olarak Ali Fuad Başgil’in Siyasal Felsefi Düşüncesi” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim. (19/06/2023)

Kerim SEYHAN



ÖNSÖZ

“Kökü Mazide Olan Atiyim”: Terakkici Bir Muhafazakâr olarak Ali Fuad Başgil’in Siyasal Felsefi Düşüncesi” adlı tez çalışmamda bana yol gösteren, bilgi ve birikimlerini benimle paylaşan danışmanım ve saygıdeğer hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN’a sonsuz teşekkür ederim.

Haziran 2023

Kerim SEYHAN



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırma Soruları, Yöntemi ve Sınırları	3
2. MUHAFAZAKÂRLIK: TARİHSEL-FELSEFİ BİR ARKA PLAN	4
2.1 Muhafazakârlığın Temel İlkeleri.....	10
2.1.1 Gelenek, değişim ve devrim.....	10
2.1.2 Devlet, millet ve otorite	13
2.1.3 Özgürlük ve insan hakları	15
2.1.4 Din, akıl ve önyargılar	17
2.2 Muhafazakârlığın Tarihsel Durakları	20
2.2.1 Kıta Avrupası muhafazakârlığı (otoriter muhafazakârlık).....	20
2.2.2 Anglo-Amerikan muhafazakârlığı (liberal muhafazakârlık).....	23
2.3 Türk Muhafazakârlığı.....	26
2.3.1 Türk muhafazakârlığının doğası ve türleri.....	35
3. ALİ FUAD BAŞGİL’İN YAŞAM ÖYKÜSÜ, SİYASİ VE SİVİL TOPLUM FAALİYETLERİ İLE TEMEL ESERLERİ.....	48
3.1 Yaşam Öyküsü	48
3.2 Siyasi ve Sivil Toplum Faaliyetleri: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ile Cumhurbaşkanlığı Adaylık Süreci	57
3.3 Başlıca Eserleri.....	63
4. ALİ FUAD BAŞGİL’İN SİYASAL FELSEFİ DÜŞÜNCESİ	66
4.1 Ali Fuad Başgil’in Din ve Laiklik Anlayışı	66
4.1.1 Maneviyat tarihine kısa bir bakış: Maddeciler ve Ansiklopediciler	67
4.1.2 Ali Fuad Başgil perspektifinden Türkiye’de din ve laiklik.....	72
4.1.2.1 Diyanet İşleri Başkanlığına muhtariyet.....	89
4.1.2.2 İslam birliği	92
4.1.2.3 Ali Fuad Başgil’in Medeni Kanun ve siyasi haklar bağlamında kadın meselesine yaklaşımı.....	93
4.2 Milliyetçilik: Ali Fuad Başgil’in Kemalist Milliyetçilik Anlayışından Milliyetçi Muhafazakâr Bir Anlayışa Kayış Serüveni	98
4.3 Türkçe Meselesi: “Atalar Mirası” Dilimiz.....	104
4.4 27 Mayıs İhtilali Karşısında Ali Fuad Başgil.....	114
4.5 Kuvvetler Ayrılığı Olmayınca: Ali Fuad Başgil’in Anayasal Meselelere Bakış Açısı	130
5. SONUÇ.....	142
KAYNAKLAR	150
ÖZGEÇMİŞ.....	162

KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AP	: Adalet Partisi
BM	: Birleşmiş Milletler
CKMP	: Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DP	: Demokrat Parti
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
HFYC	: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MC	: Milletler Cemiyeti
MP	: Millet Partisi
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
SCF	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
SKB	: Silahlı Kuvvetler Birliği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
YSK	: Yüksek Seçim Kurulu
YTP	: Yeni Türkiye Partisi

“KÖKÜ MAZİDE OLAN ATİYİM”: TERAKKİCİ BİR MUHAFAZAKÂR OLARAK ALİ FUAD BAŞGİL’İN SİYASAL FELSEFİ DÜŞÜNCESİ

ÖZET

Muhafazakârlık, 19. Yüzyılın ilk yarısı itibariyle politik alanda değer kazanmaya başlayan bir düşünce akımı olmuştur. Bu düşünce temel olarak Aydınlanma Düşüncesi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi’nin yaymış olduğu siyasi, felsefi ve toplumsal düşüncelere karşı bir tepki olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Aydınlanma Düşüncesinin akli ve bilimi tek güvenilir rehber olarak kabul ederek dini ön yargıları dışlaması, Fransız Devrimi’nin monarşi, gelenek ve tarihi bir birikimin sonucu oluşan kurumlar karşısındaki yıkıcı tutumu ve son olarak sanayileşme sürecinin geleneksel toplum yapısı üzerinde meydana getirmiş olduğu tahribat muhafazakârlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Ancak bu noktada muhafazakâr düşüncenin modern bir olgu olduğunu ve bu doğrultuda modernitenin ve kapitalizmin en önemli yüzlerinden biri haline geldiğini de vurgulamamız gerekir. Her ülkenin kendine has tarihi, siyasi ve ekonomik koşullarına göre şekillenen muhafazakâr düşünce temelde Kıta Avrupası Muhafazakârlığı (Otoriter) ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı (Liberal) olmak üzere iki yol izine ayrılmıştır. Muhafazakârlığın Türk düşünce tarihindeki seyrini inceleyen Tanıl Bora, Türk muhafazakârlığında beş yol izi saptamıştır. Bunlar sırasıyla kültürel, İslamcı, milliyetçi, liberal ve Bora’nın en belirsiz ve kesikli güzergâh olarak adlandırdığı muhafazakâr devrim yol izidir. Biz tezimizin temel konusu olan Ali Fuad Başgil’in muhafazakâr düşüncesine ışık tutmada bu yol izlerini birer yol gösterici olarak benimsedik. Ancak bu yol izlerinin katı ve tartışmasız olmaktan ziyade geçişken olduğuna da dikkat çekmeye çalıştık. Zira kendisini “terakkici bir muhafazakâr” olarak niteleyen Başgil’in fikri yapısını incelediğimizde onun muhafazakârlığında yer yer milliyetçi ve İslamcı tınılar yakalamış olsak da esas olarak Anayasal düzlemde ortaya koymuş olduğu fikirleriyle muhafazakâr düşüncenin liberal yol iziyle bütünleştiği sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: *Muhafazakârlık, Liberal Muhafazakârlık, Ali Fuad Başgil.*

**“THE FUTURE ROOTED IN THE PAST”: POLITICO-PHILOSOPHICAL
THOUGHT OF ALİ FUAD BAŞGİL AS A PROGRESSIVE
CONSERVATIVE**

ABSTRACT

Conservatism, as a political ideology, began to gain significance in the field of politics during the first half of the 19th century. It gradually took shape as a reactionary response to the political, philosophical, and societal ideas propagated by the Enlightenment, the French Revolution, and the Industrial Revolution. The essence of this ideology lies in its opposition to Enlightenment Thought's inclination to exclusively embrace reason and science as reliable guides, disregarding religious biases. Additionally, conservatism opposes the destructive stance adopted by the French Revolution towards monarchy, tradition, and established institutions that were the outcome of historical accumulation. Furthermore, conservatism is critical of the detrimental effects caused by the process of industrialization on traditional societal structures. However, it is important to acknowledge that conservatism is a modern phenomenon and has become a crucial facet of modernity and capitalism. The path of conservative thought diverges into two main streams, namely Continental European Conservatism (Authoritarian) and Anglo-American Conservatism (Liberal), depending on each country's distinct historical, political, and economic conditions. In examining the trajectory of conservatism in Turkish intellectual history, Tanıl Bora identifies five distinct paths: cultural, Islamist, nationalist, liberal, and the path of conservative revolution, which he describes as the most elusive and fragmented. In shedding light on Ali Fuad Başgil's conservative thought, which serves as the central focus of our thesis, we have adopted these paths as guiding principles. However, it is worth noting that these paths should not be perceived as rigid and absolute, but rather as fluid and transitional. While analyzing Başgil's intellectual framework, who describes himself as a “progressive conservative”, we observe intermittent nationalist and Islamist undertones within his conservatism. Nonetheless, our research leads us to the conclusion that his conservative thought predominantly integrates with the liberal path through the constitutional ideas he espouses.

Keywords: *Conservatism, Liberal Conservatism, Ali Fuad Başgil.*

1. GİRİŞ

Muhafazakârlığın Türkiye özelinde sahip olduğu tarihsel arka plan ve günümüzde de önemini koruyan bir siyasi düşünce olduğu göz önünde alındığında Türk muhafazakârlığının temel özelliklerini ortaya koymak adına düşünce tarihimizde önemli bir yere sahip olan ve liberal muhafazakâr bir çizgide konumlandırabileceğimiz Ali Fuad Başgil'in fikir dünyasını inceleme gereğini hissettik. Başgil'in yaşam öyküsü ele alındığında Türkiye tarihinin en çalkantılı yılları olarak adlandırabileceğimiz bir süreci kapsadığı görülmektedir. Zira kendisi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış devrine gelen bir tarihte dünyaya gelmiş ve akabinde Cumhuriyetin kuruluş süreci ile birlikte çok partili siyasi hayata geçiş ve oradan da 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen askeri darbe sürecine tanıklık etmiştir. Başgil gerek kitaplarında gerekse de çeşitli gazete ve dergilerde kaleme aldığı makalelerinde laiklik prensibinin din ve vicdan hürriyetini zedelemeyen uygulanması gerektiğine, dil ve harf devriminin toplum nezdinde açmış olduğu yaralara ve Türkiye'de gerçek anlamda demokratik bir siyasi düzenin kurulması adına anayasal düzlemde yapılması gereken düzenlemelere dikkat çekmiştir. Eğitim hayatı boyunca Batıyı yakinen tanıma fırsatı elde eden ve aynı zamanda ayakları bu topraklara basan bir entelektüel olan Başgil, Batılılaşma çabaları doğrultusunda atılan adımların yanlışlığına dikkat çekmeye çalışmış, bunu yaparken de gericilikle itham edilmesi karşısında kendisini “milliyetçi, maneviyatçı, hürriyetçi ve terakkici bir muhafazakâr” olarak tanımlamıştır (Başgil, 2019d: 243).

Herhangi bir düşünce ya da düşünür içinden çıkmış olduğu toplumun siyasi, sosyal ve kültürel koşulları altında şekillenmektedir. Bu doğrultuda Türk muhafazakâr düşüncesi de yeşermiş olduğu zemin itibariyle farklı yol izlerine ayrılmıştır. Tanıl Bora, bu yol izlerini kültürel, İslamcı, milliyetçi, liberal ve son olarak da “en belirsiz ve kesikli güzergâh” olarak adlandırdığı muhafazakâr devrim yol izi olmak üzere beş başlık altında incelemiştir (Bora, 1997: 28-29). Bu bağlamda biz Başgil'in siyasal-felsefi düşüncesini açıklamada bu yol izlerini birer yol gösterici olarak benimsedik. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki bu yol izleri katı ve tartışmasız olmaktan ziyade geçişkendir. Zira Başgil'in muhafazakârlığında yer yer İslamcı ve milliyetçi tınılar

yakalamış olsak da en belirgin rengin liberal muhafazakârlık olduğu sonucuna ulaştık.

Liberal muhafazakâr yol izinin Türk düşüncesindeki serüveni incelendiğinde iki düşünce arasındaki sentezin esas itibariyle siyasal alanda kurulmuş olduğu görülmektedir. Zira Türk entelektüelleri liberalizmin iktisadi yüzünü büyük ölçüde görmezden gelmiş ve bu düşünceyi esas itibariyle otoriter gidişata sürüklenen hükümetler karşısında “siyasi hürriyetler” davasının ana meşgalesi haline getirmişlerdir (Bora, 2021a: 522). Bu bağlamda liberal muhafazakâr çizgideki entelektüellerimiz erken Cumhuriyet devrinde yaşanan radikal dönüşüm karşısında eleştirel bir tavır takınarak sınırlı ve demokratik bir devlet yapısına taraf olmuşlardır.

Başgil’in liberal muhafazakâr siyasal felsefesi etrafında şekillenen çalışmamız temelde üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde muhafazakâr düşüncenin düşünsel arka planını hazırlayan tarihsel sürece ışık tutularak bu düşüncenin önem atfettiği temel ilkeler incelenmiştir. Yine aynı şekilde bu bölümde muhafazakârlığın iki temel tarihsel durağı olan Kıta Avrupası Muhafazakârlığı (Otoriter Muhafazakârlık) ile Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı (Liberal Muhafazakârlık) ele alınmıştır. Türk muhafazakârlığının gelişim çizgisi ile hangi yol izlerine ayrıldığına değindiğimiz başlıklarla birinci bölüm sonlandırılmıştır.

İkinci bölüm bir düşünce biyografisi şeklinde planlanmış ve bu doğrultuda Başgil’in devletçi bir fikri yapıdan liberal muhafazakâr bir çizgiye evrildiği sürece ışık tutulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (HFYC) ve Cumhurbaşkanlığı adaylık süreci başta olmak üzere Başgil’in siyasal ve sivil toplum faaliyetlerine değinilmiştir. Bu bölüm Başgil’in bizlere bırakmış olduğu geniş külliyat içerisinde öne çıkan eserlerine değinilerek sonlandırılmıştır.

Çalışmamızın temelini oluşturan üçüncü bölüm ise beş alt başlığa ayrılarak Başgil’in muhafazakârlığındaki liberal, milliyetçi ve İslamcı tınılar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Başgil’in din ve laiklik meselesine bakışını değerlendirdiğimiz ilk kısımda onun muhafazakârlığının hem liberal hem de yer yer İslamcı yol iziyle örtüştüğü, milliyetçilik anlayışını değerlendirdiğimiz ikinci kısımda Kemalist milliyetçilik anlayışından muhafazakâr milliyetçilik anlayışına kaydığı, dil ve harf devrimi etrafında şekillenen Türkçe meselesine bakış açısını ele aldığımız üçüncü kısımda ise büyük ölçüde liberal muhafazakâr yol iziyle

bütünleştigi sonucuna ulaştık. Yine aynı şekilde Başgil'in gözünden 27 Mayıs darbesine gidilen sürece ve sonrasında yaşanan hadiselerle odaklandığımız dördüncü kısımda gerek Anayasa yapım sürecinde ileri sürmüş olduğu fikirleriyle gerekse de Milli Birlik Komitesi (MBK) özelinde otoriteye duyulan ihtiyaca yaptığı vurguyla liberal muhafazakârlığını ön plana çıkarmıştır. Ancak tüm bunların yanı sıra esas olarak Başgil, anayasal meseleler karşısındaki tutumuyla liberal muhafazakâr yol iziyle bütünleşmiştir. Zira Başgil, liberal demokrasinin son derece önem atfettiği kuvvetler ayrılığı prensibi ve çoğulcu demokrasi anlayışını benimsemiş ve Anayasanın bu doğrultuda tadil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunu yaparken de aynı zamanda muhafazakâr bir tınıyla bu prensibin Batıdan evvel İslam dünyasında vücut bulduğunu iddia etmekten geri durmamıştır. Özetle Başgil'in muhafazakârlığı yer yer İslamcı ve milliyetçi düşünceyle bütünleşmiş olsa da onun muhafazakârlığındaki en belirgin renk liberal damar olmuştur.

1.1 Araştırma Soruları, Yöntemi ve Sınırları

Ali Fuad Başgil'in siyasal felsefi düşüncesine odaklanıldığı ve bu bağlamda da onun muhafazakârlığındaki liberal rengin ön plana çıkarıldığı bu çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

- i. Başgil'in muhafazakârlığında hangi renk daha ağır basmaktadır?
- ii. Başgil'in Türk muhafazakârlığı içindeki konumu nedir?
- iii. Başgil'in "Türk İnkılabı"na bakış tartışmaları çerçevesinde getirmiş olduğu eleştiriler ve çözüm önerileri nelerdir?
- iv. Başgil'in düşün hayatımızdaki yeri ve önemi nedir?

Yukarıdaki sorulara cevap aranan bu çalışmada literatür taraması yapılarak birincil kaynaklar olarak Başgil'in kaleme aldığı kitapları, dergi ve gazete yazıları kullanılmıştır. Bu bağlamda *Cumhuriyet*, *Son Posta*, *Son Havadis*, *Vatan*, *Yeni İstanbul*, *Yeni Sabah* gazeteleri ve *Barış Dünyası*, *Ehlişünnet*, *Fedai*, *Hür Fikirler*, *İslam*, *İslamın Nuru*, *İslam Dünyası*, *Sebilürreşad*, *Serdengeçti*, *Siyasal Bilgiler*, *Türk Düşüncesi* ve *Türk Yurdu* dergileri taranmıştır. Tüm bunların yanı sıra ikincil kaynaklar da taranmış ve Başgil hakkında kaleme alınmış olan kitap, tez, makale ve gazete yazılarından yararlanılmıştır. Çalışmamız Başgil'in yaşam öyküsüyle paralel olacak şekilde 1893-1967 yılları arasında sınırlandırılmıştır.

2. MUHAFAZAKÂRLIK: TARİHSEL-FELSEFİ BİR ARKA PLAN

Muhafazakârlık kavramı Latince “conservare” kelimesinden türetilen koruma ve muhafaza etme anlamına karşılık gelmektedir. Muhafazakârlık her ne kadar siyasi düşünce bakımından modern bir kavram olsa da tarihsel arka planına bakıldığında köklerinin Aristoteles’e kadar dayandığı görülmektedir. Yine aynı şekilde Orta Çağ toplumlarında “conservator” terimi yasaları ve belli grupları koruyan anlamında kullanılmıştır. Bu denli tarihsel bir arka plana sahip muhafazakârlık kavramının politik anlamda karşılık buluşu ise ancak Fransız Devrimi ile birlikte gerçekleşmiştir. Bu noktada kavramın ilk kez kullanıldığı yayın, Fransa’da François-Rene de Chateaubriand tarafından çıkarılan “Le Conservateur” gazetesi olmuştur (Serçe, 2019: 31). Chateaubriand tarafından siyasi yelpazenin sağ kanadını tarif etmek için kullanılan muhafazakârlık kavramı, Almanya’da 1830’larda, İngiltere’de ise 1835 yılında benimsenmiştir (Güler, 2015: 119). 1834 yılında Tory’lerin yerini Muhafazakâr Parti’nin almasıyla beraber bu terim İngiltere’de daha kalıcı bir hale gelmiştir. Ancak muhafazakârlığın Avrupa çapında teorik bir çerçeveye ulaşması İngiltere’deki liberal Whig Partisi milletvekili Edmund Burke sayesinde olacaktır. Burke, 1790 yılında kaleme almış olduğu *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı eserini yayımlamasıyla beraber Avrupa’da muhafazakârlığın en önemli kuramcısı haline gelmiştir.¹

Görüldüğü üzere muhafazakârlık kavramı, 19. Yüzyılın ilk yarısıyla beraber politik anlamda bir değer kazanmaya başlamıştır. Şüphesiz bu durumun temel sebebi, muhafazakârlığı ortaya çıkaran gelişmelerin bir önceki yüzyılda yeşermeye başlamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada muhafazakârlığı, 18. Yüzyıl itibariyle Avrupa’yı etkisi altına alan siyasi, felsefi ve toplumsal düşüncelere karşı bir duruş olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Zira muhafazakârlar, insanlığın geleceğe odaklandığı bu dönemde geçmişin değerlerini ve geleneği ön plana çıkarmaktadır. Onlar insan aklının, eşitliğin ve sekülerizmin kutsandığı bir dönemde aklın sınırlılığına organik toplum yapısına ve dinin önemine dikkat çekmişlerdir. Tüm bu

¹ Bkz: (Burke, 2019).

düşünceler ışığında muhafazakârlığın düşünsel arka planını hazırlayan üç tarihi kırılma noktasından bahsetmemiz son derece yerinde olacaktır.

Doğu Ergil'e göre bu kırılma noktalarının birinci basamağını Fransız Devrimi oluşturmaktadır (Ergil, 1986: 269). Bu devrimin yaymış olduğu düşünce ve ilkeler, Fransız topraklarını aşarak dünyanın pek çok yerini etkisi altına almış ve kurulu düzenleri yıkmaya başlamıştır. Muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde etkili bir rol oynayan ikinci kırılma noktası ise Sanayi Devrimi ile yaşanmıştır. Söz konusu devrim, sanayileşme öncesi durağan bir yapıya sahip olan toplum yapısında köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Bundan böyle istikrarın değil değişimin temel alındığı yeni bir toplumsal yapı şekillenmeye başlamıştır. Muhafazakâr düşüncenin düşünsel arka planını hazırlayan son kırılma noktası ise Aydınlanma düşüncesidir. Bu düşüncenin temel felsefesini insan aklına duyulan sonsuz inanç oluşturmaktadır. Böylece akıl ile bilimin en güvenilir rehber olarak kabul edildiği geleneğin ise dışlandığı yeni bir felsefi anlayış oluşmaya başlamıştır. İşte bu üç tarihi kırılma noktasının oluşturmuş olduğu düşünsel çerçeve, kendinden önceki her türlü kurumu, yapıyı ve düzeni sorgulamaya başlamış ve nihayetinde onları keskin dönüşümlere tabi tutma yolunu seçmiştir. Böyle bir ortamda kadim kurum ve yapıların kutsallığına dikkat çeken muhafazakâr düşünce karşı bir tepki olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu noktada muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışına olanak sağlayan bu üç kırılma noktasını tarihi sırasıyla yakından inceleme zarureti doğmaktadır.

Orta Çağ boyunca Avrupa'yı etkisi altına alan duraklama devri Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisiyle kırılmaya başlamıştır. Rönesans'ın bilimde, sanatta ve kültürde, Reform'un ise dini alanda sağlamış olduğu özgürlük ortamı Avrupa medeniyetinin yeniden canlanmasını beraberinde getirmiştir. Yaşanan bu süreç modern felsefinin kuruluşuna ön ayak olmuş ve nihayetinde Aydınlanma düşüncesi doruk noktasına ulaşmıştır. Aydınlanma, 18. Yüzyılda Batı Avrupa'ya hâkim olan siyasi felsefi düşünceyi vurgulamak için kullanılan bir kavramdır (Cevizci, 2002: 1). Her ne kadar tek bir Aydınlanma hareketinden bahsedemiyor olsak da bu kavramın temel felsefesi Fransa'da kazanmış olduğu tecrübeyle şekillenmiştir. Şüphesiz bu tecrübe insanoğlunun her türlü gelenekten ve dogmadan sıyrılarak kendi aklının rehberliğinde dünyayı anlamlandırma çabasına dayanmaktaydı. Kant, 1784 yılında yazdığı "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Yanıt" adlı makalesinde Aydınlanmayı şu şekilde tarif etmiştir:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insan kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olamayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır” (Kant, 1991: 54).

Muhafazakâr düşüncenin Aydınlanma ile kurmuş olduğu ilişkinin temel sorunu onun akıl anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira Aydınlanma düşüncesinin en önemli kavramı olan “akıl” bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada gelenek, din ve hurafeler yerine akli ve aklın düzenini ön plana çıkarmaktadır. Aydınlanma aklını hazırlayan sürece bakıldığında uzun bir tarihi geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Kopernik, Galileo ile Newton’un açmış oldukları “modern bilim” yolu ve sonrasında bu rasyonalist düşünceden hareketle hümanist ve şüphecî düşünürlerin oluşturdukları akıl anlayışı, 18. Yüzyıl’da yeşermeye başlayan Aydınlanma düşünürlerinin aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur. Şüphesiz ne Aydınlanma filozofları ne de onlardan önceki düşünürler yekpare, homojen felsefi düşünceyi yansıtmış ve fikirlerinin nihayetinde ne şekilde sonuçlanacağını kestirmişlerdi. Genellikle ortaya koymuş oldukları fikirler karşısında Kilise tarafından sapkınlıkla suçlanmalarına rağmen herhangi bir şekilde dine karşı çıktıklarını düşünmemişler (Özipek, 2004: 19). Onlar açısından yeni olan neticeleri itibariyle geleneksel düşünce sistemiyle belki her daim çelişmeyen ancak ondan da farklı olan fikri bir anlayışın temsilcileri olmalarıydı.

Aydınlanma düşünürlerinin yeni bir dünyayı şekillendirmede bu denli ehil gördükleri akıl, muhafazakâr düşünce tarafından her daim kuşkuyla karşılanmıştır. Zira onlar insan doğasının güvenilmezliğine ve insan aklının sınırlılığına yapmış oldukları vurguyla bu konuda kötümser bir düşünce yapısına sahip olmuşlardır. Ancak bu demek değildir ki muhafazakâr düşünce tamamıyla insan aklını dışlamaktadır. Muhafazakârların dikkat çekmek istedikleri temel unsur insan aklının sınırlılığı olmuştur. Muhafazakâr düşüncenin insan akli karşısındaki bu şüpheciliği, Fransız devrimi ile başlayan siyasi Aydınlanma projesinin yapmış olduğu tahribat ve menfi sonuçlardan kaynaklanmaktadır (Özipek, 2004: 45-46).

Aydınlanma düşünürlerine göre akıl, tüm insanlar için aynı veya hemen hemen birbirine yakın fonksiyonları yerine getirebilecek bir yapıdayken bazı kurumsal ve kültürel yapılar tarafından deformasyona uğratılmaktadır. Şüphesiz onların vurgulamış olduğu bu kurumların başında Kilise gelmekle beraber bunun yanı sıra batıl inanışlar, sefalet, bilgisizlik ve önyargı da bu noktada önemli bir yere sahiptir (Cevizci, 2002: 9). Kilisenin etrafında şekillenen ruhban sınıfının toplum üzerinde oluşturmuş olduğu taassup, Aydınlanma düşünürlerinin salt akla dayalı toplum hedefi önünde önemli bir engeli teşkil etmiştir. Bundan dolayı da bu taassubu kırmak adına Kiliseye karşı bir mücadele süreci başlamıştır. Gerek Kiliseyi kamusal otorite olmaktan çıkararak din devlet ilişkilerinde ayrılığı sağlama düşüncesi gerekse de vicdanlara indirgenmiş bir din algısı, muhafazakâr düşünce açısından şüpheyile karşılanmıştır. Ancak bu topyekûn bir Aydınlanma karşıtlığı olmaktan ziyade Aydınlanmanın radikalizmine yönelik bir eleştiridir (Bora, 1997: 8). Özetle Aydınlanma düşüncesinin salt akla duymuş olduğu bu sonsuz güven muhafazakâr düşüncenin temel eleştiri noktalarından biri olmuş ve muhafazakâr çevreler tarafından akıl bu denli güvenilir ve yetkin bulunmamıştır. Bir sonraki bölümde muhafazakârlığın dini ve ön yargıları sahiplenışı ile akıl eleştirisi ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

Muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışına olanak sağlayan ikinci önemli tarihi hadise ise 1789 yılında Fransa'da yaşanmıştır. Bu tarihte gerçekleşen Fransız Devrimi muhafazakâr düşünce açısından yadsınamaz bir yere sahiptir. Fransız Devrimi neredeyse, bütün tarihçiler tarafından modern tarihin en önemli kırılma noktası olarak görülmüş ve kendisinden sonra gelen siyasi devrimleri etkilemiştir. Fransız ihtilali kimi çevreler tarafından tüm ihtilallerin öncüsü, özgürlüğe ve eşitliğe doğru önemli bir atılım olarak görülürken kimilerine göre de yaratmış olduğu merkezi devlet terörü ile tüm modern otoriter ve totaliter rejimlere örnek teşkil etmiştir. Hiç şüphesiz bu noktada öne çıkan en önemli isim 1790 yılında kaleme almış olduğu *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı eseriyle Edmund Burke olmuştur. Bu eseriyle bir ideoloji olarak muhafazakârlığın doğuşuna sebep olurken aynı zamanda yeni bir dünya görüşünün şekillenmesine katkı vermiştir. 20. Yüzyıl muhafazakâr düşünürlerinden Robert Nisbet de muhafazakâr düşüncenin felsefesinin oluşumunda Burke'ün etkisine dikkat çeker. Ona göre Burke'ün kaleme almış olduğu ilgili eser muhafazakâr düşünce açısından oldukça kritik bir öneme sahiptir. Zira Nisbet'e göre

“düşünce tarihinde hiçbir düşünce seti bir insana ve bir olaya, modern muhafazakârlığın Edmund Burke’e ve onun Fransız Devrimine olan ateşli tepkisine bağlı olduğu kadar bağlı olmamıştır” (Nisbet, 2011: 25).

Peki İngiliz siyasi sisteminin ve iktisadi düzeninin sıkı bir takipçisi olan Burke’ü Fransız Devrimi karşısında bu denli dehşete düşüren şey neydi? Amerikan kolonilerinin anavatan İngiltere ile yaşamış olduğu krizde Amerikalıları, yani karşı tarafı desteklememiş miydi? Acaba onu aynı desteği Fransız devrimcilere göstermekten alıkoyan temel neden neydi? Burke 1790 yılında ilgili eserini kaleme aldığı anda henüz ne Fransa kralı XVI. Louis ne de Fransa kraliçesi Marie Antoinette giyotinde can vermişti. Ancak Burke, daha devrimin ilk aşamasında gelecekte olabilecekleri sezmiş ve bu durumun yalnızca Fransa ile sınırlı kalmayacağını, bunun aksine Avrupa’nın tamamını etkisi altına alabilecek bir krize sürüklendiğini belirtmiştir:

“Bana sanki yalnızca Fransa’nın değil, ama tüm Avrupa’nın ve belki de Avrupa’dan da daha fazlasının meseleleriyle ilgili büyük bir buhran içindeymişiz gibi geliyor. Bütün koşullar birlikte ele alındığında Fransız Devrimi, dünyada şimdiye dek meydana gelmiş en hayret verici olaydır. En şaşılacak şeyler, çoğu kez en abes ve tuhaf vasıtalarla, en gülünç şekillerde ve açıkça en alçak araçlarla gerçekleştirilir” (Burke, 2019: 29).

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere Fransız Devrimi Burke’ü dehşete düşürmüştür. Ona göre bu devrim Avrupa’yı hatta bunun ötesinde dünyayı çıkmaza sürükleyen bir felakettir. Burke, Fransız Devrimi’ni dünya üzerinde şimdiye dek meydana gelmiş en hayret verici olay olarak nitelerken esasında onu önceki devrimlerden ayrı bir yere konumlandırıyordu. Zira Burke, Fransız Devrimi’nden önce yaşanmış olan İngiliz Şanlı Devrimi ve Amerikan Devrimi’ni desteklemekteydi. Yaşanmış olan bu üç devrimi de mercek altına alan Burke açısından esas kıstas noktasını ise 1688 İngiliz Şanlı Devrimi oluşturmaktaydı. Burke’ün kendi topraklarında yaşanan ve “iyi devrim” modeli olarak sunmuş olduğu bu devrim esasında İngiliz muhafazakârlığının liberal tekâmül anlayışını yansıtıyordu. Zira İngiliz muhafazakâr geleneği, kendini İngiliz liberal geleneği içinde yetiştirmiş tarihi devamlılığın bir ürünüdür (Ceylan, 2007: 29). Dolayısıyla İngiliz liberalizmin temel değerlerini büyük ölçüde İngiliz muhafazakârlığı da paylaşmaktadır. Şüphesiz bu temel değerlerin başında monarşiye duyulan bağlılık, geleneklere ve tarihi kurumlara

duyulan saygı gelmektedir. Ancak burada altını çizmemiz gereken önemli bir nokta da muhafazakâr düşüncenin değişime ve dönüşüme olan bakış açısıdır. Muhafazakâr düşünce, siyasi kurumların değişime tabi tutularak ıslah edilmesini son kertede yadırgamaz. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken temel husus bu ıslah sürecinin alelacele değil de zamana yayılarak tedrici ve ihtiyatlı bir şekilde yapılmasıdır: “Bu türden bir süreç yavaştır. Bu, çağların işini birkaç ay içinde icra etmekten gururlanan bir meclis için uygun değildir. Böyle bir ıslahat biçimi seneler sürebilir. Tartışmasız yavaş olacaktır ve olmalıdır da” (Burke, 2019: 211).

Muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışına olanak sağlayan son kırılma noktasını ise Sanayi Devrimi oluşturmaktadır. Sanayi Devrimi sonrası şekillenen yeni toplumsal yapı muhafazakâr düşünce tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Zira artık geleneksel toplum yapısına hâkim olan aile yapısı, komşuluk ve akrabalık ilişkileri ve cemaat yapıları büyük oranda erozyona uğramıştır (Çaha, 2004: 20). Sanayileşme sonrası gelişen yeni toplumsal yapı küçük cemaat yapılarının hâkim olduğu köylerden ziyade büyük şehirlere şekillenmiştir. Böylece şehir hayatının bir sonucu olarak cemaat yapıları çözülmüş, sadakat ve dayanışma ruhu ise yerini bireyciliğe bırakmaya başlamıştır. Yaşanan bu süreç bireyin ancak toplum içinde bir değer kazanabileceği görüşünü paylaşan ve geleneksel toplum yapısının devamından yana olan muhafazakârları tedirginliğe sevk etmiştir. Philippe Beneton bu durumu şu şekilde tasvir etmiştir:

“Makineler dönemi, aynı zamanda kent dönemidir. Oysa kentleşme insanları kendi geleneksel topluluğundan ve doğadan koparır. İnsan doğal ritmin, aydınlık ile karanlığın yer değiştirmesinin, mevsimlerin birbirlerini izlemesinin dolaysız tecrübesini yitirir... Bundan böyle artık yalnızca kökünden kopmuş, yabancılaşmış, soyutlanmış hissedebileceği kentin yapay baskıları altındadır” (Beneton, 2016: 96).

Sanayileşmenin meydana getirdiği problemlere yönelik eleştiriler muhafazakâr ideoloji içerisinde önemli bir yere sahiptir. Ahmet Özcan’a göre Burke, her ne kadar yakın arkadaşı Adam Smith gibi serbest piyasa ekonomisini desteklemiş olsa da “engellenmemiş parasal çıkarı” ekonomistlerin tiranlığı olarak tanımlayıp reddetmiştir (Özcan, 2019: 10). 19. Yüzyıl muhafazakâr metinleri incelendiğinde bu durumu görmek mümkündür. Temel eleştiriler büyük şehirlere yönelen yoğun göç karşısında dini ve ahlaki ilkelerin zedelendiği, fabrika hayatının aileleri ekonomik

açından birbirinden ayırdığı noktasındadır. Bu dönem muhafazakâr yazın ile sosyalist yazın karşılaştırıldığında kapitalist düzene karşı getirilen eleştirilerin büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Örneğin Harold Laski, Burke'ün geleneği savunarak aslında kapitalizme karşı çıktığını söylemektedir (Özcan, 2015: 275). Yine aynı şekilde sosyalizmin koyu bir savunucusu olan İrlandalı ünlü yazar Bernard Shaw, birçok muhafazakârın kapitalizm eleştirisinin sosyalistlerinkinden çok daha sert olduğunu belirtmiştir (Nisbet, 2011: 101). 19. Yüzyılın ilk yarısına kadar muhafazakâr çevrelerde görülen sanayileşme karşıtlığı yavaşça terk edilmeye başlanmıştır. Özellikle Almanya'da Bismarck'ın ve Fransa'da III. Napolyon'un otoriter muhafazakâr rejimleri büyük bir endüstrileşme hamlesi altında şekillenmiştir (Serçe, 2019: 40). Laski'nin öğrencisi C. B. Macpherson da hocasının görüşüne karşı çıkarak Burke'ün aslında geleneksel değerleri kapitalizme uyarlama yolunu seçtiğini dolayısıyla kapitalizmi reddetmediğini iddia etmiştir. Yani diğer bir deyişle muhafazakârların kapitalist sitemle aslında bir sorunları olmadığına bunun aksine geçmişin onlara verdikleri baskı ve itaat araçlarını filizlenmekte olan kapitalist sistemin hizmetine sunmaya çalıştıklarına dikkat çekmiştir (Özcan, 2015: 276). Özetle Sanayi Devrimi, sonuçları itibariyle muhafazakâr geleneğin vurgu yaptığı organik toplum yapısında ciddi tahribatlara sebebiyet vermiştir. Her ne kadar şehir hayatı karşısında kırsalı, fabrikalar yerine geleneksel üretimi savunmuş olsalar da bu karşı koyuş uzun sürmemiştir. Böylece Sanayi Devrimi sonucu gelişen kapitalizm denetlenmesi gereken ancak aynı zamanda da nimetler sunan bir sistem olarak muhafazakârlar tarafından içselleştirilmiştir.

2.1 Muhafazakârlığın Temel İlkeleri

Bu başlık altında muhafazakâr düşüncenin hangi ilkelere önem verdiği ele alınmıştır. Bu bağlamda “gelenek, değişim ve devrim”, “devlet, millet ve otorite”, “özgürlük ve insan hakları” ve “din, akıl ve önyargılar” olmak üzere dördü bir ayrıma gidilerek bu ilkeler ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

2.1.1 Gelenek, değişim ve devrim

Muhafazakârlığın değişime karşı olan itirazları farklı gerekçelere dayanmaktadır. Bunlardan birini de geleneğe yapılan vurgu oluşturmaktadır. Bu noktada zamana karşı koyabilmiş değerlerin, uygulamaların ve kurumların bir nesilden ötekine

aktarılması anlamına gelen gelenek, muhafazakârlar tarafından her daim önemsenmiştir (Heywood, 2010: 86). Bu düşüncenin aksine liberaller, geleneklerin ve sosyal kurumların, ne kadar zamandır varlıklarını sürdürdüklerine bakmaksızın, o günün şartlarına göre bireylerin ihtiyaçlarına ve çıkarlarına ne denli cevap verebildiği ölçüsünde değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Eğer kurumlar ve gelenekler, bu şartlar ışığında günün şartlarına cevap veremiyorsa ya yeniden düzenlenmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır. Ancak bu noktada muhafazakârlığın gelenek vurgusunun değişime sonsuza dek kapılarını kapattığı anlamına gelmediğini vurgulamamız gerekir. Zira muhafazakârlık tutuculuk veya gericilik demek değildir. Gelenekleri ve görenekleri sonsuza değin devam ettiren hiçbir toplum yeryüzünde bulunmamaktadır. Gelenekler, zaman içerisinde toplumun organik yapısına uygun olarak tedricen değişmektedir. İşte muhafazakârların savunmuş olduğu değişim tam olarak budur. Süleyman Seyfi Öğün bu hususu şu şekilde vurgular:

“Üstelik muhafazakârlar geleneklere karşı reaksiyoneler kadar hassas değildir”. (...) “Koşullara uymayan gelenekler pekâlâ değiştirilebilir. Hatta eğer gelenekler, yerinde ve zamanından değiştirilmezse toplumun devamlılığına dönük, telafisi zor zararlar doğabilecektir” (Öğün, 1997b: 109).

Fransız İhtilali ve İngiliz Devrimi karşılaştırıldığında Öğün’ün yapmış olduğu bu vurgu daha iyi anlaşılacaktır. İhtilal öncesi Fransa’daki siyasi ve sosyal yapının değişim karşısındaki katı direnci ihtilale, bu ihtilal de istikrarsız bir rejimin kurulmasına yol açmıştır. Yeni kurulan rejim gelenekten, geleneğin somut forma büründüğü cemaat yapısından bağımsız yeni bir insan ve toplum yaratma çabasına girişmiştir (Yeniçirak, 2020: 56). Oysaki muhafazakârların belirttiği gibi geleneksel yapıyı alt üst eden ve bu yapıdan kesin bir kopuşu beraberinde getiren devrimlerin başarılı olma şansı yoktur. Nitekim Fransa örneği bu durumu kanıtlamaktadır. Muhafazakârların ne tür bir değişimden yana olduklarını belirtmek adına sıklıkla referans gösterdikleri devrim ise 1688 İngiliz Şanlı Devrimi’dir. Bu devrim 1789’un yol açtığı felaketlerle karşılaştırıldığında geçmiş ile tutarlı, istikrarlı bir rejimin kurulmasını sağlamıştır (Öğün, 1997b: 110).

Bir önceki bölümde muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışını sağlayan üç kırılma noktasından biri olarak vurguladığımız Fransız Devrimi, Burke’ün özellikle üstünde durduğu bir konudur. Esasen Burke, Fransız Devrimi özelinde Avrupa’nın

sürüklenmekte olduğu felsefi devrimler sürecine siyasal bir karşı koyuşu gerçekleştirme çabası içindedir (Özcan, 2019: 8). Fransız Devrimi'nin hemen ardından Londra'da toplanan Anayasal Topluluk ile Devrim Topluluğu'nun Fransız Devrimi ile 1688 Devrimi arasında benzerlik kurma çabaları Burke'ü son derece rahatsız etmiştir. Bu toplulukların hiçbir şekilde parçası olmadığını söyleyen Burke, bu iki devrim arasında herhangi bir benzerlik olmadığını da iddia etmiştir (Burke, 2019: 25). Burke'e göre 1688 İngiliz Devrimi yüzyılların alışkanlık ve geleneklerine dayanan kadim kurumları ve yasaları muhafaza etmek için yapılmıştır. Oysaki Fransız devrimcileri olağanüstü bir kibre kapılarak içinden çıkmış oldukları bu ülkeye ve onun kadim kurumlarına âdete bir işgalci edasıyla yaklaşmışlardır:

(...) *“Fransa'ya bir fetih ülkesi gibi davrandıklarını gözlemlemek imkânsızdır. Fatihler olarak o gaddar ırkın en gaddar siyasasını taklit etmişlerdir. Bastırılmış bir halkı hor gören ve onların duygularına hakaret eden böyle barbar fatihlerin siyaseti, daima dinde, yönetimde, yasada ve görgüde ülkenin tüm kadim eserlerini yok etmek olmuştur”* (Burke, 2019: 227).

Devrim sonrası Fransa'nın durumu tam da Burke'ün ifade ettiği bir hal almıştır. Öyle ki devrimciler, kendilerinden önceki her şeyi reddederek devrimi tarihin sıfır noktası olarak konumlandırma çabasına girmişlerdir. İşte muhafazakâr düşüncenin Fransız devrimi örneğinden yola çıkarak devrim konusuna şüpheyile yaklaşmasının temel sebebi budur. Muhafazakârlar, geleneğe dayalı ilerlemeyi, ya da daha bilinen karşılığıyla ıslah etme fikrini topyekûn devrim karşısında en önemli panzehir olarak görmüşlerdir (Öğün, 1997b: 109). Bu noktada muhafazakâr düşüncenin fikir babası olarak sayılan Burke de değişime tamamıyla kapıları kapamamaktadır. Ancak kendisi topyekûn bir değişim yerine bozuk ve kusurlu olan parçalarla sınırlı tutulan bir değişim modelini taraf olmuştur (Burke, 2019: 42). Yine aynı şekilde Burke, her ülkenin kendi tarihi, siyasi ve sosyolojik koşulları doğrultusunda değişim araçlarına sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumu *Düşünceler* adlı kitabında şu şekilde vurgulamıştır:

“Bazı kimselerin çifte bir sahtekârlıkla size Britanya mahsulü ham maddeler olarak gayrimeşru gemilerle ithal ettikleri, oysa toprağımıza bütünüyle yabancı olan taklit malların Paris'teki en yeni özgürlük modasıyla imal

edilerek bu ülkeye kaçak olarak geri sokulmalarına izin veremeyiz” (Burke, 2019: 47).

Özetle muhafazakârların geleneğe yapmış oldukları vurgu, esasen onu tümüyle reddeden Jakoben zihniyete karşı bir tepkiden kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum onların geleneği ve geleneksel kurumları sonsuza değin sahipleneceği anlamına gelmemektedir. Zira muhafazakâr düşünce, tarihsel süreklilik içerisinde değişimi sindirebilecek bir anlayışa sahiptir. Onların karşı oldukları şey, Fransa örneğinde olduğu gibi toplumun ve siyasetin gelenekler dışlanarak tasarlanmasıdır. Bu noktada ise Fransa örneğinin karşısına İngiliz tarihi birikiminin bir ürünü olan 1688 Devrimi’ni çıkarmaktadırlar.

2.1.2 Devlet, millet ve otorite

Muhafazakârlar açısından otoritenin varlığı toplumsal düzenin sürdürülebilmesi açısından son derece önemlidir. Onlara göre otorite hem bir güven hem de bir meşruiyet kaynağıdır. Bu düşüncenin altında yatan temel sebep ise onların insanı kusurlu bir varlık olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Doğası son derece sınırlı görülen insana sınırsız bir güç verilmesinin karşısında olmuşlardır. Bu insanı sınırlayacak olan şey ise güçlü bir otoritenin varlığı olacaktır. Böylece sıradan bir insan iyi düzenlenmiş bir devlette sadakat, yurtseverlik, dindarlık gibi en temel ilkeleri ve erdemleri rahatlıkla içselleştirecektir (Güler, 2015: 121).

Muhafazakâr düşüncenin otoriteye, dolayısıyla devletin varlığına yapmış olduğu tüm vurgulara rağmen devlete hangi yetkilerin verileceği konusunda bazı belirsizlikler vardır. Onların idealindeki devlet, iktidarın bir kişi veya zümrede toplandığı, siyasi katılıma ve değişime kapalı otoriter bir model değildir. Bunun aksine otoritenin sınırlanması ve bazı durumlarda devletin değişim araçlarına sahip olması gerektiğini belirtirler. Bu anlamdaki en klasik örnek Burke’ün muhafazakârlığı tutuculuktan ayırdığı aşağıdaki meşhur ifadesidir:

“Değişim araçları olmadan bir devlet, kendini muhafaza araçlarından da yoksundur Böyle araçlar olmaksızın, anayasanın titizlikle korumayı dilediği parçasını kaybetme tehlikesine dahi düşebilir. İki ilke, yan, muhafaza ve düzeltme, İngiltere’nin kendisini kralsız bulduğu Restorasyon ve Devrimin iki hassas döneminde güçlü bir şekilde işledi” (Burke, 2019: 42).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere muhafazakâr düşüncenin otoriteyi yapmış olduğu vurgu otoriter devlet modelini savunduğu anlamına gelmemektedir. Bu noktada otoriteye yapılan vurgu, muhafazakârlığın hangi değerlere önem verdiğinin ortaya koyulmasıyla açıklanabilir. Bu değerlerin önde gelenleri din, gelenek ve milliyetçilik olarak kabul edilirken bunların, muhafazakâr bir düşüncedeki hiyerarşik önemi o muhafazakârlığın türünü belirler. Bu durum da muhafazakârlığın çeşitli kollara ayrılmasını beraberinde getirir. Bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere bunlar arasında liberal, otoriter, romantik ve milliyetçi kolları saymamız mümkündür. Bu muhafazakârlık türlerinin dünyadaki muhafazakâr düşünceye nasıl yansıdığını ele alan Tanıl Bora, milliyetçi muhafazakâr düşüncenin temel özelliğinin millet-devlet-otorite üçlüsüne yapılan siyasal-ahlaki vurgu olduğunu savunmuştur. Ona göre muhafazakâr düşüncedeki millet vurgusu aslında geleneksel toplumdaki cemaate karşılık gelmektedir. Bu aynı zamanda birey yerine topluma yapılan vurgunun da bir yansımasıdır (Bora, 1997: 9). Zira muhafazakârlar çıkış noktası olarak bireyi değil toplumu ele alırlar. Muhafazakârlık ile milliyetçilik dine, devlete, tarihe ve millete bakış gibi konularda örtüşmektedir. Ancak her iki ideolojinin tam anlamıyla buluşması ancak 1848 Devrimi sonrasında olacaktır. Bu tarihe kadar milliyetçilik, krallıklara savaş açan ve ulusal kurtuluş mücadelesi verenlerin yol göstericisi olmuştur. Oysaki muhafazakârların doğal devlet biçimi krallıklardı. Bu noktada ekonomik, toplumsal ve siyasi gücü elinde bulunduran sınıflar muhafazakâr bir ruha bürünmüşlerdir. Bu ayrılık 1848 Devrimi sonrası Komünist Manifesto'nun evrenselliğini ilan etmesi ve 1870'li yıllarda Marksizm'in revaç hale gelmesine dek sürecektir. Ancak bu tarihten itibaren komünizmin ulus devlete dayalı statükoyu tehdit etmeye başlaması üzerine muhafazakârlık ve milliyetçilik bir ittifak kurmuştur. Böylece ulus devlete şüpheyle bakan muhafazakârların devletle barışması sağlanmıştır:

“Aydınlanmanın radikal kanadının -ve 19. Yüzyıl ortalarında ‘orada’ duran sosyalistlerin- yeni devleti ve yeni statükoyu tehdit eden bir güç olarak belirmeleriyle simetri içinde; muhafazakârlar, devletin Geleneği ve Otoriteyi hiçe sayan bir devrim organı değil, nihayetinde kutsal ve “Aslolan”ın bakiyesini cisimleştiren bir Kurum olduğunu gördüler” (Bora, 2021b: 63).

19. Yüzyılın ikinci yarısıyla beraber sosyalist hareketler karşısında milliyetçilikle ittifak kuran muhafazakârlık milliyetçi öğeleri ön plana çıkarmaya başlamıştır. Bu

noktada eğildikleri ilk kavram devlet olmuştur. Artık onlara göre devlet, düzeni ve otoriteyi temsil eden, toplumun istikrarını ve geleceğini teminat altına alana önemli bir kavramdır. Ayrıca muhafazakârlar bu yeni dönemde dinden umut edemedikleri toplumsal ahenk ve nizamı devlet eliyle gerçekleştirme arayışına girmişlerdir. Sonuç olarak insanoğlu bağlı olduğu devlet aracılığıyla kurumsal düzene katılacak ve böylece dünyeviliği aşarak ilahi evrene katılacaktır (Bora, 2021b: 59).

2.1.3 Özgürlük ve insan hakları

Muhafazakâr düşüncedeki özgürlük kavramı evrensel olmaktan ziyade her toplumun tarihi tecrübelerine göre şekillenmektedir. Yani bu özgürlükler doğal haklar teorisinden doğmaz bunun aksine somut toplumsal kurumlar, normlar ve ilişkiler bağlamında anlam kazanıp şekillenir (Özipek, 2000: 83). Ayrıca muhafazakârlara göre özgürlük, mutlak ve sınırsız olmamalıdır. Bu durumu Burke, “özgürlüklerin yanı sıra, insanlar üzerindeki sınırlamalar da onların hakları arasında düşünülmelidir” şeklinde ifade etmiştir (Burke, 2019: 87). Yine aynı şekilde Burke, özgürlüklerin sözleşme kuramından doğup doğmadığına ilişkin tartışmada tavrını sözleşme kuramcılarında yana kullanır. Ancak onlardan daha radikal bir şekilde bu sözleşmeyi sadece yaşayanlar arasında değil aynı zamanda geçmiş ve gelecek nesiller arasındaki bir akit olarak görmektedir:

“Magna Carta’dan Haklar Beyannamesi’ne kadar, daha genel ya da öncel başka herhangi bir hakka hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın, özgürlüklerimizi bu krallık halkına özellikle ait olan bir mülk gibi, atalarımızdan bize kalmış ve soyumuza iletilecek devredilemez bir miras olarak talep ve iddia etmenin anayasamızın bir örnek siyaseti olduğunu gözlemleyeceksiniz” (Burke, 2019: 55-56).

Muhafazakârlar açısından Aydınlanma düşünürlerinin evrensel bir özgürlük arayışı sonucu ortaya çıkan özgürlüğün, Fransız Devrimi ile pratiğe aktarılma çabası her daim kuşkuyla karşılanmıştır (Özipek, 2000: 84). Zira onlara göre “soyut haklar söyleminin somut hali olarak ortaya çıkan özgürlükler her zaman dejenere edici ve anarşi yaratıcı” olarak görülmüştür (Güler, 2015: 123). Bu noktada Burke de Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan evrensel özgürlük anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre özgürlüğün ortaya çıkması Fransız devrimcilerin iddia ettiği gibi soyut bireysel haklardan ziyade geleneğin, tarihin ve kadim kurumların varlığına bağlıdır (Burke,

2019: 53). Dolayısıyla tarihi bir birikimin sonucu oluşan bu kurumların Fransa örneğinde olduğu gibi yıkılması bireysel özgürlüklerin de gerilemesine yol açacaktır. Yine bu noktada Burke'ün insan hakları üzerinden Amerika, Hindistan ve İrlanda'da yaşanan süreçleri desteklerken Fransız Devrimi'ne karşı çıkması ikiyüzlülikle suçlanmasını beraberinde getirmiştir. Oysaki ona göre her üç ülkede de yaşananlar tıpkı 1688'de İngilizlerin II. James'e başkaldırısı gibi haklı gerekçelere dayanmaktaydı. Amerika örneğinden yola çıkacak olursak kolonilere danışılmaksızın vergi artışına gidilmesi devrimin fitilini ateşlemişti. Bu noktada Amerikalıları, vergiler konusunda son derece hassas olan İngiliz geleneğinin bir parçası olarak gören Burke bu devrime sempatiyle yaklaşmıştır (Ceylan, 2007: 32). Yine aynı şekilde Avam Kamarası'nın yüceliğine dikkat çekerken şu uyarıda bulunur: "Hindistan'daki yasa yıkıcıların İngiltere'deki yasa koyucular olmasını engelleyebildiği müddetçe de böyle olmaya devam edecektir" (Burke, 2019: 69). Özetle Burke, kolonilerde yaşanan bu haksız uygulamalara evrensel insan haklarından ziyade İngilizlerin hakları çerçevesinde bakmakta ve desteği de bundan kaynaklanmaktadır. Oysaki Fransız devrimcilerin talep ettiği özgürlükleri soyut ve evrensel nitelik taşıdığından dolayı zararlı hatta var olan özgürlükleri de zedeleyici olarak görmüştür.

Özgürlükler noktasında son olarak değinmemiz gereken şey muhafazakâr düşüncenin eşitlik konusuna yaklaşımıdır. Bu düşüncede "aynı düzeye getirilmeye çalışılanlar, asla eşitlenemezler" anlayışı hâkimdir (Güler, 2015: 135). Özgürlüğün temelini eşitlik olarak gören sosyalist düşüncenin aksine muhafazakârlar, eşitliği bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Zira onlar toplumsal düzenin devamlılığı açısından sınıf farklılıklarını ve hiyerarşiyi önemsemektedirler. Bu noktada Burke, Fransız Devrimcilerinin toplumun tüm tabakalarını eşitleme fikrine şu şekilde karşı çıkar:

"İnanın bana, beyefendi düzleştirilmeye kalkışanlar asla eşitleyemezler. Yurttaşların çeşitli türlerini içeren tüm toplumlarda bazı türler ilk sırada olmak zorundadır. Bu nedenle düzleştiriciler, şeylerin doğal düzenini yalnızca değiştirebilir ve bozabilirler. Toplum binasını aşırı doldururlar, onun yerde kurulması gereken temelini havada kurarlar" (Burke, 2019: 74).

Özetle muhafazakâr düşünce açısından özgürlük ve eşitlik arasında herhangi bir uyum bulunmadığı gibi aynı zamanda da bir tezatlık mevcuttur. Bu noktada özgürlüğün varlığının eşitliği, eşitliğin varlığının ise özgürlüğü zayıflatacağı

görüşünün hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira muhafazakârların tarihi sürekliliğe yapmış olduğu vurgu yalnızca kurumlarla sınırlı değil bunun yanı sıra bireylerin statü, beceri ve görevlerine de ilişkindir. Bundan dolayı insanların doğuştan eşit oldukları fikri muhafazakârlar tarafından kabul görmez. Aynı zamanda bu eşitsizlik durumu toplumsal çeşitliliği de beslemektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi muhafazakârlık toplumu tek düze haline getirmeye çalışan otoriter ve totaliter rejimlerin karşısındadır. Bu noktada Amerikalı siyaset teorisyeni Russell Kirk, muhafazakâr düşüncenin on prensibi arasında vurguladığı eşitlik konusunda “Tek doğru eşitlik, Mahşer Günü’ndeki ve adil bir mahkeme huzurundaki eşitliktir” ifadesini kullanmıştır (Kirk, 2008: 247).

2.1.4 Din, akıl ve önyargılar

Dinin muhafazakâr düşüncedeki yeri “tipik ve kritiktir” (Bora, 1997: 9). Muhafazakârlar açısından vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilen din, aynı zamanda modern bir müdahaleye tutulup dünyevi saiklerle yeniden yorumlanır. Bu açıdan din, dindarlığın ötesinde toplumun istikrarı ve otoritenin devamı açısından adeta bir çimento vazifesi görür (Bora, 1997: 9). Dinin kurumsal yönüne yapılan bu vurgu açısından muhafazakârlık, diğer siyasi ideolojiler arasında en başta gelenidir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu durum dindarlıktan ziyade, dinin ritüeller üzerinden toplumu birleştirici özeliğine yapılan bir vurgudur. Zira 19. Yüzyıl muhafazakâr ve liberallerini büyük dindarlar olarak görmek yanlış olacaktır. Bu noktada din, toplumu bir arada tuttuğu ve insanı ahlaki davranışa yönelttiği süreçte ateist muhafazakârlar tarafından bile saygıyla karşılanmıştır.

Muhafazakârlıktan söz edildiğinde bu düşüncenin temelde Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi’ne bir tepki olarak yükseldiği vurgulanan bir husustur. Muhafazakârlığın Aydınlanma eleştirisinin temelinde yatan asıl sebepse bu felsefenin din karşısındaki tutumundan kaynaklanmıştır. Bu noktada Burke, gerek Fransız Aydınlanma düşünürlerinin gerekse de Fransız devrimcilerinin dine ve Kiliseye karşı olan tutumuna yönelik şiddetli eleştiriler getirmiştir. Burke’e göre din ve dinsel kurumlar hem Avrupa medeniyetinin tarihi gelişimi hem de toplumsal düzenin sosyolojik açıdan devamı açısından önemli bir yere sahiptir. Ona göre Avrupa medeniyeti ve uygarlıkla ilişkili tüm iyi şeyler yalnızca ruhban ve soylu sınıfının katkısıyla şekillenmiştir (Burke, 2019: 109).

Dinin toplumsal düzen açısından taşıdığı önem Burke'ün düşüncesinde kuvvetle kendini gösterir. Zira ona göre din, “sivil toplumun temeli ve tüm iyiliğin ve huzurun kaynağı”dır (Burke, 2019: 122). Dinin bu toplumsal işlevinin yanında aynı zamanda siyasi düzeyde de önemli bir işlevi vardır. Zira Kilise ve devlet arasında bir çeşit bütünleşme vardır ve bu sürdürülmelidir. Burke açısından devletin dini kutsanışı kamusal bir takıdır. Bunun yanı sıra yönetimde otoriterleşme, adaletsizlik ve devlet aygıtının sınırlanması açısından da devletin ve kamu görevlilerinin dini bir kurumla kutsanması gerekir. Burke'e göre bu kutsanmışlık hali, siyasi idarecileri geçici dünyevi zevklerden alıkoyup onurlu ve kalıcı bir şan arayışına sevk edecektir (Burke, 2019: 125). Ancak burada vurgulamamız gereken önemli bir nokta Burke'ün tüm bu değerlendirmeleri İngiliz Kilisesi ışığında yapmış olmasıdır. Zira asla din adı altında yapılan gericiliğe ve ruhban sınıfının siyasi bir otoriteye bağlı olmasına taraf olmamıştır. Bu noktada Burke, İngiliz halkının tıpkı kralları ve soyluları gibi kiliselerini de bağımsız kılmalarından iftihar etmektedir (Burke, 2019: 134). Burke, dinin toplumsal ve siyasi işlevinin yanı sıra insanoğlu açısından taşımış olduğu öneme de şu şekilde dikkat çeker: “İnsanın, yaratılışı itibariyle dini bir hayvan olduğunu; tanrıtanımazlığın, yalnızca aklımıza değil, aynı zamanda içgüdülerimize de karşı olduğunu ve hâkimiyetinin uzun sürmeyeceğini biliyor ve bilmekten gurur duyuyoruz” (Burke, 2019: 123).

Özetle muhafazakârlar açısından dini inancın varlığı veya yokluğu, onların din kurumuna yüklediği anlam açısından önemli değildir. Onların büyük ölçüde dine desteği toplumsal düzeninin devamlılığı, devletin gücü ve onun keyfi yetkisi üzerinde bir denetim mekanizması kurma isteği ve idarecileri ahlaki davranışa yöneltme amacından kaynaklanmıştır. Bu noktada dini bir araç olarak kullanmış olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Son olarak muhafazakâr felsefenin Aydınlanma düşüncesine getirmiş olduğu eleştiriye değinmemiz gerekmektedir. Bilindiği üzere Aydınlanma filozofları, akli insan için tek rehber olarak kabul etmiş; gelenekleri ve dini ise bir yol göstericisi olmaktan çıkarma arayışına girişmiştir. Özellikle Aydınlanma düşüncesinin Fransa özelinde kazanmış olduğu seküler içerik, birçok muhafazakâr tarafından şüpheyle karşılanmıştır. İnsanı kusurlu bir varlık olarak gören muhafazakâr düşünürler, soyut aklın kapasitesine şüpheyle bakmış onu toplumsal meselelerin çözümünde bu denli yetkin bulmamışlardır:

“Aydınlanma felsefesi, 18. Yüzyılda, bu felsefenin adlandırmasıyla Aydınlanma Çağı’nda özellikle Fransa’da olmak üzere, gücüne katışıksız bir inanç duydukları aklın işlersel, kılınmasını sağladığı bir ortamda, bir grup philosophe’un varolan değerler ve toplumsal kurumların eleştirisini amaçlayan bir felsefe hareketinin adıdır ve niteliği de sadece ve gerçek anlamda felsefi bir karakter taşımasından ötürü ortaya çıkmaktadır” (Çiğdem, 1997a: 15-16).

Yukarıdaki alıntıda vurgulanan Fransa örneği konumuz açısından önem arz etmektedir. Aydınlanmanın tek bir akıl anlayışına sahip olduğunu ve bu anlayışın her ülkede türdeş olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Yaygın kanının aksine Aydınlanma, yalnızca Kıta Avrupa’sına ve onun Fransa örneğine özgü değildir. Bunun yanın sıra Alman, İngiliz ve İskoç Aydınlanmalarından da söz etmek mümkündür. Örneğin İskoç Aydınlanma geleneğinden gelen David Hume, toplumsal ve siyasal kurumları salt akıl temelinde eleştirmek isteyen aşırı soyut düşünme tarzına karşıdır. Akıl ile tutkular arasındaki ilişkide akla araçsal bir rol atfeden Hume, tecrübeyi ve gelenekleri ön plana çıkarmıştır (Safi, 2007: 49). Yine aynı şekilde akla tapınmayı yeni bir putperestlik olarak gören Burke, soyut aklın ürettiklerinin karşısına geleneğin, tarihin ve önyargıların ürettiklerini çıkarır:

“Görüyorsunuz beyefendi, bu aydınlanmış çağda, genel olarak bizim öğrenilmemiş duyguların insanları olduğumuzu; tüm eski önyargılarımızı fırlatıp atmak yerine büyük ölçüde bağrımıza bastığımızı; kendimizi daha da utandırarak, onları tam da önyargı oldukları için bağrımıza bastığımızı; onlar daha uzun süre ve daha genel biçimde hâkim oldukça, onları daha fazla bağrımıza bastığımızı itiraf edecek kadar cüretkârım” (Burke, 2019: 118).

Burke’ün önyargıya yapmış olduğu bu vurgu esasen yüzeysel akılçılığa karşı bir tepkinin ifadesiydi. Zira önyargı, Aydınlanma rasyonalizminde aklın çalışmasını engelleyen negatif bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki muhafazakârlar açısından insanoğlu, pür mantığın yanı sıra duygu, his ve tecrübenin de ışığında hareket eder. Bu anlamda önyargı ve tarihsel birikim ışığında işleyen akıl, yıkıcı/kurucu olarak adlandırabileceğimiz Aydınlanma akli karşısında bir panzehir olarak görülmüştür (Duman, 2018: 103).

2.2 Muhafazakârlığın Tarihsel Durakları

Muhafazakâr düşünce yeşermiş olduğu zeminin tarihi, siyasi ve ekonomik koşullarına göre farklı yol izlerine ayrılmıştır. Bu bağlamda bu yol izlerini temelde Kıta Avrupası Muhafazakârlığı ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür. Bu başlık altında her iki yol izi de ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

2.2.1 Kıta Avrupası muhafazakârlığı (otoriter muhafazakârlık)

Klasik muhafazakârlık Kıta Avrupa'sında gelişmiş olmakla beraber tüm kıtayı kapsayan türdeş bir muhafazakârlıktan söz etmemiz hayli güçtür. Kıtada farklı siyasi ve toplumsal koşulların etkisi altında iki tür muhafazakârlık şekillenmiştir. Bunlardan biri Fransız (Frankofon) diğeri ise Alman (Germenofon) muhafazakârlığıdır (Vural, 2003: 31).

19. Yüzyılda Fransa'da şekillenen muhafazakârlık, devrim öncesi düzenin kurum ve yapılarına özlem duymaktadır. Şüphesiz bunların başında Bourbon hanedanının temsil ettiği taç, Kilise ve soylu sınıfı gelmekteydi. Fransız muhafazakârlarına göre tüm bu kurum ve değerler yeniden ihya edilmeli eğer bu yapılamıyorsa bile en azından *Ancien Régime*'in anıları hafızalarda canlı tutulmalıydı. Bu türün en önemli temsilcileri Joseph de Maistre ve Louis de Bonald'dır. Her iki düşünür de Fransız Devrimi'ne ilişkin görüşlerini kâğıda dökmeye başladığında “tarih zıvanadan çıkmış ve Burke'ün önceden sezdikleri –Terör'ün despotizmi- gerçek olmuştu” (Beneton, 2016: 31). Bu açıdan onlar Burke'ün ileri görüşlülüğünü saygıyla karşılar ancak birçok noktada da ondan ayrılırlar. Örneğin Burke'ün savunmuş olduğu parlamenter monarşi yerine mutlak monarşinin yeniden tesis edilmesini desteklemişlerdir. Monarşik ve teokratik eski düzeni yeniden tesis etme isteği, Fransız muhafazakârlığını anti-liberal ve otoriter bir çizgiye oturtmuştur (Duman, 2018: 85).

Maistre, Fransız devriminin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik söylemlerine karşı dine dayalı monarşiyi savunmuştur. Aynı zamanda devrimcilerin ileri sürmüş olduğu insan hakları ve yazılı anayasa fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre insan hakları aklın soyut bir ürünü olamaz ve ancak tarihsel bağlamda anlam kazanır. Bu noktada Maistre, Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini eleştirerek şu ünlü sözleri söyler: “Ben hayatımda Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vb. gördüm. Montesquieu sayesinde Fars olunabileceğini de biliyorum, ama insana gelince, ona hiç rastlamadığımı

belirtmeliyim; eğer böyle bir şey varsa, benim haberim olmadı” (Akt.: Beneton, 2016: 36). Ona göre bireye değer veren “gerçek haklar”ın kaynağı dindedir (Akkaş, 2000: 156). Ayrıca Maistre, egemenliğin kaynağı olarak da ilahi bir düzenin varlığına dikkat çeker. Ona göre tek ve mutlak olan egemenlik Tanrı’nın eseridir. Bu güç sahibinin yönetme yetkisini Tanrı’dan aldığı anlamına gelmektedir. Bu görüş halk egemenliği ilkesini mahkûm ederken ilahi bir iradeye dayanmayan otoritenin saygı ve ihtişamını yitireceği düşüncesini paylaşmaktadır (Beneton, 2016: 39). Yine aynı şekilde Bonald da bireycilik, halk egemenliği ve eşitlik gibi kavramlara karşı cephe almıştır. Ona göre monarşinin, soyluluğun ve uyrukların olmadığı bir toplumsal düzenin sürdürülmesi imkân dâhilinde değildir (Çiğdem, 1997b: 40). Esasen bu çağrılar, devrim sonrası Fransa’sının neredeyse tüm özelliklerine karşıdır. Tüm bu değerlendirmeler ışığında “Aydınlanma ve Fransız Devrimi’ni tüm toplumsal ve politik sonuçları itibariyle reddeden, inanç ve itaate geri dönüşü savunan” Fransız muhafazakârlığı otoriter olarak nitelendirilmiştir (Duman, 2018: 82-83).

Kıta Avrupa’sındaki Alman muhafazakârlığına baktığımızda muhafazakârlığın temel ilkelerine bağlı kalmakla birlikte kendine özgü bir çizgide geliştiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Şüphesiz değişim karşısındaki katı tutumu ve güçlü otorite vurgusu Fransız muhafazakârlığıyla örtüştüğü noktalar arasındadır. Ancak Alman muhafazakârlığının pratik bir siyaset tarzından ziyade felsefi bir temelde şekillenmesi ve otoriter çizgisi yanında romantik bir kimliğe de sahip oluşu iki önemli ayırt edici özelliğidir (Serçe, 2019: 53). Örneğin Alman muhafazakârlığının kurucularından kabul edilen Hegel, millet ve devlet kavramına atfettiği önemin yanında muhafazakârlığını felsefi bir temele dayandırmıştır. Hegel de tıpkı Aydınlanma düşünürleri gibi tarihsel ilerleme fikrini savunur. Ancak bu düşünürlerden farklı olarak soyut akıl ve devrim yerine milletin ve tarihin ruhundaki diyalektik gelişmenin içsel dinamiğine vurgu yapar (Vural, 2003: 32). Tıpkı diğer muhafazakârlar gibi Hegel de hiyerarşik toplum yapısına ve dinin önemine dikkat çeker. Ona göre devletin ilk koşulu aileyken ikinci koşulu da bu hiyerarşinin korunmasıdır (Serçe, 2019: 55). Alman muhafazakârlığının ikinci ayırt edici özelliği olan romantizm ise Fransa’ya karşı verilen mücadele esnasında Alman milliyetçiliğini beslemiş ve muhafazakârlıkla paralel bir şekilde gelişmiştir (Duman, 2018: 87). Muhafazakâr düşünceyle birçok noktada buluşan romantizm tıpkı onun

gibi Aydınlanma felsefesinin rasyonalizmine karşı çıkararak kişisel duyguları, tarihi, dini ve milli değerleri ön plana çıkarma arayışına girmiştir. Tanıl Bora bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

(...) “Kendi kendilerine, yücelttikleri Devletle özdeşleşen Romantik aydınlar; tıpkı Devletle olan bu ilişkileri gibi, pratiği ve somutu, felsefi kaziyelerden çıkararak oluşturmaya çalıştılar. İçinde hareket ettiği, bağlı olduğu bir Gelenek üzerine düşünen “klasik” muhafazakârlığın tersine, -başta “Millet” olmak üzere- geleneksel değerlerine, çıkarsama ve “romantize etme” (bir romana başlar gibi tasarlama; başlatma) yoluyla vardılar” (Bora, 1997: 12).

Alman muhafazakârlığının ayırt edici bir yönü de milliyetçiliğe yapmış olduğu vurgu olmuştur. Muhafazakârlığın temel ilkelerine değindiğimiz bölümde onun milliyetçilik ile kurmuş olduğu ittifakı 19. Yüzyılda yükselen sosyalist hareketlere bağlamıştık. Muhafazakâr milliyetçilik olarak adlandırdığımız bu kol Almanya’da Fransa’nın aksine bir nevi devlet eliyle gerçekleşmiştir. 1871 yılında Bismarck’ın öncülüğünde sağlanan Alman ulusal birliği muhafazakârlığın politik anlamda hâkimiyetinin ilanı olmuştur. Böylece Bismarck, milliyetçiliği liberallerin elinden alıp muhafazakârlara teslim etmiştir (Çiğdem, 1997b: 43). Ancak Bismarck döneminde gerçekleşen bu ittifak I. Dünya Savaşının meydana getirdiği yıkım ve aşağılanma karşısında radikal bir yöne savrulacaktır. Bu anlamda Alman muhafazakâr geleneği içinde faşizmi ya da nasyonal sosyalizmi besleyen ve “radikal muhafazakârlık” olarak adlandırdığımız yeni bir tür şekillenmeye başlamıştır. Weimar Cumhuriyeti döneminde filizlenmeye başlayan bu muhafazakârlık, güçlü otoriteye vurgu yapmakta ve demokratik kurumları dışlamaktadır. Bu düşünce geleneği içinde Carl Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger gibi isimler vardır (Duman, 2018: 88). Teknolojiyle son derece barışık olan bu gelenek Almanya’nın hem güçlü hem de geçmişiyle barışık bir devlet haline gelmesini savunmuştur. Bunu yaparken de “korumacılıktan totalitarizme uzanan düşünsel/pratik bir hatta” konumlanmıştır (Duman, 2018: 89). Bu bağlamda Alman muhafazakârlığının bu yeni türünde romantizmden uzaklaşıldığını görmekteyiz. Zira “mümin bir Katolik olan Schmitt” de Katoliklik ile romantizmin asla bir araya gelemeyeceğini belirtmiştir (Bora, 1997: 13).

Özetle Kıta Avrupası Muhafazakârlığı otoriter iktidar yapılarını desteklerken siyasal iktidarın sınırlanması ve parlamenter demokrasinin gelişmesi karşısında katı bir

tutum sergilemiştir. Bunun yanı sıra teokratik düzene ve Kilise'ye yapmış olduğu vurguyla dini argümanları ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda etkisi sadece Fransa ve Almanya'yla sınırlanmamış İspanya ve Portekiz gibi Kıta Avrupası'nın diğer Katolik ülkelerinde kök salan diktatörlük rejimlerini beslemiştir (Bora, 1997: 11).

2.2.2 Anglo-Amerikan muhafazakârlığı (liberal muhafazakârlık)

İngiliz muhafazakârlığı Kıta Avrupa'sından farkı olarak daha liberal, pragmatik ve evrimci bir çizgide şekillenmiştir. Şüphesiz bu durum İngiltere ve Fransa'nın yaşamış olduğu farklı tarihsel tecrübelerden kaynaklanmaktadır. Öncelikle İngiltere'de Fransa'nın aksine güçlü bir burjuva toplumu vardı. Bu burjuva toplumunun aristokrasi ile kurmuş olduğu ittifak İngiltere'deki demokratik gelişmenin önünü açmıştır. Fransa'da ise bunun aksine cılız bir burjuvazinin ve devlete son derece bağlı bir aristokrasinin varlığı İngiltere'nin aksine bu iki sınıfın ittifakını engellemiştir. Bunun sonucu olarak devrim egemen sınıfların öncülüğü yerine hoşnutsuz ve öfkeli toplumsal kesimlerin tetiklemeyle gerçekleşmiş, bu durum da istikrarsız bir rejimin kurulmasını beraberinde getirmiştir (Vergin, 2015: 198). Bu faktörün yanı sıra Aydınlanma düşüncesinin İskoçya'da kazanmış olduğu tecrübe de Fransa ile karşılaştırıldığında önemli farklılıklar göstermektedir. Zira bu düşünce ilk muhaliflerini yine kendi içinde bulmuştur. Bu anlamda İskoç aydınlanmasının mimarı Hume, Aydınlanmanın kurucu rasyonalizmine karşı tarihsel pratikleri önceleyen tecrübeyi ön plana çıkarmıştır (Akdoğan, 2004: 58). Tüm bu faktörlere ek olarak İngiltere'deki muhafazakârlığın liberalizmle girmiş olduğu etkileşime değinmemiz gerekmektedir. Anglo-Amerikan muhafazakârlığının kurucu babası olarak kabul edilen Burke'ün, Adam Smith'in ekonomik görüşlerini paylaşıyor olması bu senteze önemli bir kanıttır (Duman, 2018: 83). Bu anlamda her iki ideolojinin İngiltere'de ne denli iç içe geçtiğini Philippe Beneton şu şekilde ifade etmiştir:

“Muhafazakârlar ve liberaller, Victoria döneminde, yer değiştirmeleri belirgin bir siyaset değişikliğine yol açmadan, birbirini peşi sıra iktidar oldular. Süreklilik kuralı oldu ve bazı dönemlerde fikirler o denli incelikleriyle belirdi ki, muhafazakâr Peel'e liberal ve whig Palmerston'a muhafazakâr denilebildi” (Beneton, 2016: 69).

Beneton, İngiliz muhafazakârlığının liberalizm ile kurmuş olduğu bu ilişkinin yanı sıra bu türün bazı ayırt edici özelliklerine de değinmiştir. Bu özelliklerin başlıcaları törelere ve kurumlara sadakat, veraset yoluyla geçen aristokrasiye bağlılık, Fransa'ya nazaran “çok daha az radikal, çok daha az uzlaşmaz ve çok daha az doktriner” olmasıdır (Beneton, 2016: 68). Tarihi kurumlara sadakat konusu Burke'ün düşüncünde de önemli bir yer tutar. Ona göre bu kurum ve gelenekler ancak son kertede değişime tabi tutulmalıdır. Ancak onun yapmış olduğu bu değişim vurgusu Fransa'daki gibi bir binayı tamamen yıkıp yeniden inşa etmek anlamına gelmemelidir. Zira sınırlı ve tedrici değişime dikkat çeken Burke, Restorasyon Devri İngiltere'sini örnek göstererek İngilizlerin bütün yapıyı feshetmek yerine eski anayasanın kusurlu parçalarını zarar görmeyen diğer parçalarla yeniden canlandırdıklarını belirtmiştir (Burke, 2019: 42).

İngiliz muhafazakârlığının sahip olduğu bu gelenekçilik kendini siyaset felsefesi açısından da göstermektedir. Bilindiği üzere İngiltere, tarihi açıdan dünyanın en eski demokrasi geleneğine sahip ülkesidir. Bu anlamda İngiliz muhafazakârlığının demokrasi ve monarşiyi, liberalizm ve muhafazakârlığı bir arada tutabilmesi onun pragmatist olması sayesinde mümkün olmuştur (Safi, 2007: 49). Özellikle bu pragmatist tavır Benjamin Disraeli'nin siyasetinde kendini gösterir. Disraeli, Burke'ün tanımlamış olduğu liberal muhafazakâr çizgiyi sürdürmekle beraber birtakım reformlara girişmiştir. Bu reformlar sonucunda İngiliz monarşisi sembolik bir konuma gelmiş, Lordlar Kamarasının yetkileri sınırlanmış ve genel oy hakkının da tanınmasıyla beraber İngiltere saf bir demokratik sisteme doğru evrilmiştir (Beneton, 2016: 73-74). Ancak tüm bu reformlar, hiyerarşik düzeni ortadan kaldırmayı yahut toplumsal eşitliği sağlamayı amaçlamamıştı. Esasen yapılan, değişen koşullara toplumu tedrici ve basiretli bir siyaset üzerinden uyarlamaktan ibaretti. Bunlar yapılmadığı takdirde büyük bir toplumsal patlama gerçekleşecek ve bunun sonucunda da mevcut siyasal ve toplumsal yapı tıpkı Fransa'da olduğu gibi temelden sarsılacaktı.

Muhafazakârlığın Amerika'da kazanmış olduğu içerik, İngiltere ile karşılaştırıldığında hem birtakım benzerlikler hem de birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Şüphesiz bu durumun altında yatan temel sebep 1775-1783 yılları arasını kapsayan Amerikan Devrimi sürecidir. Bu devrim ile muhafazakârların iyi devrim modeli olarak sunmuş oldukları 1688 İngiliz Devrimi birçok yönden

benzerlikler göstermektedir. Bu kanı muhafazakâr düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Burke'ün düşüncesinde sarıh bir şekilde görülmektedir. Ona göre Amerikan halkı tıpkı İngilizler gibi kral tarafından ihlal edilen haklarına karşı ayaklanmıştı. Dolayısıyla bu durum İngilizlerin geleneksel hak ve özgürlüklerinin talep edilmesinden daha fazlası değildi ve bu yönüyle de desteklenmeyi hak ediyordu (Beneton, 2016: 78). Yine aynı şekilde Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi'nin aşırılıkları karşısında daha ılımlı bir zeminde şekillenmişti. Bu anlamda geçmiş ve gelenekten bir kopuştan ziyade bir kuruluş sürecine karşılık gelmekteydi:

“Amerikan tarihinde ne Ancien Régime'in kalıntıları, ne yitirilen bir taht üzerinde hak iddia edenler, ne de sürgündeki kralın sağlığına kadeh kaldıranlar bulunuyor. Fransa'da Devrim, eski bir ülkeyi altüst etti, çok eski bir rejimi yıktı, atalardan kalma bir geleneği parçaladı”. (...) “ABD'de modern rejim, Avrupa ülkelerinden daha farklı olarak ulusla bütünleşti, aristokrat ve monarşi bir düzenden kopma durumunda kalmadı” (Beneton, 2016: 79-80).

Amerikan Devrimi'nin, Beneton'un da belirttiği gibi kendine özgü koşullar altında gelişmesi onu Kıta Avrupası muhafazakârlığından ayıran önemli bir etmendir. Şüphesiz bu koşulların başında Avrupa'daki gibi feodal bir geçmişin yaşanmaması ve güçlü bir Kilise kurumunun bulunmaması gelmekteydi. Avrupa'ya hâkim olan sınıfsal yapının aksine, Amerikan toplumu büyük ölçüde orta sınıfa dayanmış ve toplumsal hareketlilik dinamiğini her daim korumuştur. Bunun yanı sıra Amerikan muhafazakârlığı Kıta Avrupa'sının aksine toplumun her kesimine sirayet etmiş ve bunun sonucu olarak da siyasi yelpazenin en sağından en soluna kadar tüm siyasi hareketler kadrolarında muhafazakâr isimlere yer verme ihtiyacı hissetmiştir (Serçe, 2019: 67).

Amerikan muhafazakârlığının liberalizmle buluşması Kıta Avrupası muhafazakârlığına göre daha kolay olmuştur. Bilindiği üzere Amerikan Devrimi liberal bir geleneğin ürünüdür. Bu anlamda liberalizmin vurgu yaptığı bireycilik, serbest piyasa ekonomisi gibi kavramların ilk etapta muhafazakârlıkla çeliştiği izlenimi doğmaktadır. Oysaki Amerikan muhafazakârlığının ayırt edici yönlerinden biri bireyciliği ön plana çıkarması ve ekonomik özgürlüğü toplumsal-siyasi özgürlüğün ön koşulu olarak görmesidir. Bu açıdan Amerikan muhafazakâr geleneği çalışmaya bağlılık, ailesel ödevlere saygı, kırsal çevre anlayışına vurgu yapan

Protestan ahlakına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu durumu Alexis de Tocqueville Şu Şekilde belirtir: “Amerika Birleşik Devletleri’nde, töreler demokrasinin etkilerini, yani eŐitlikçi bireyciliği yumuŐatırlar. Bu anlamda Amerikan geleneği liberal-muhafazakâr olarak nitelendirilebilir” (Akt.: Beneton, 2016: 83). Ancak esas olarak Amerikan muhafazakârlığının siyasette yükseliŐi 1929 Büyük Buhranı ve II. Dünya Harbi sonrasına tekabül etmektedir. Bu tarihten itibaren ekonomik alana devlet müdahalesini dışlayan ve topyekûn bir komünizm karşıtlığı ekseninde Şekillenen bir Amerikan muhafazakârlığı oluşmuştur (Safi, 2007: 51). Ancak Amerika’da Şekillenen muhafazakârlık hiçbir zaman tek bir hareket ve isim altında birleŐmemiŐtir. Bu bağlamda “Yeni Muhafazakârlık” gibi yeni türler oluŐmakla beraber konumuz açısından çalıŐmamızı Ali Fuad Başgil’in hayatıyla sınırladığımızdan ötürü bu yeni türleri detaylıca incelemeyeceğiz. Son olarak Başgil’in muhafazakârlığının Anglo-Amerikan (liberal muhafazakârlık) muhafazakârlığına yakın olup olmadığı tartıŐmasının bu tezin temel araştırma sorularından bir tanesi olduğunu vurgulamamız gerekir.

2.3 Türk Muhafazakârlığı

Türk muhafazakârlığının doğuşu ve Şekillenmesi Türk modernleşme süreciyle paralellik göstermektedir. Her ne kadar Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyet dönemiyle birlikte daha köklü ve felsefi bir zemine oturmuŐ olsa da ilk temellerinin Osmanlı modernleşme sürecinde atıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Cumhuriyet modernleşmesi bazı kırılmalar yaŐanmakla birlikte tarihsel birikimini büyük ölçüde Osmanlı modernleşme sürecinden almıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, 17. Yüzyıl itibariyle eski gücünü yitirmeye başlamıştır. Bu güç kaybı, başta savaş meydanları olmak üzere ekonomiden siyasete çoğu alanda kendini göstermiştir. Bu duraklamanın altında yatan temel sebepleri anlamak adına Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi devrin önde gelen aydınlarına raporlar hazırlatılmıŐtır. Ancak bu raporlar doğrultusunda atılan adımlarda Batı rnek alınmak yerine Fatih ve Kanuni gibi geçmişin ihtiŐamlı dönemleri ön plana çıkarılmıştır. Bu süreç II. Viyana bozgunu sonrasında Kutsal İttifak ile giriŐilen savaŐlar neticesinde imzalanan Karlofça AntlaŐması’na dek sürecektir. İmzalanan bu antlaŐma ile Osmanlı sadece geniş çapta toprak kaybetmekle kalmamış aynı zamanda büyük bir prestij kaybına da uğramıştır. Bu noktadan itibaren artık Osmanlı devlet adamları kapsamlı bir

değişimin zorunluluğunu kavramış ve bu değişimin yönü hakkında fikir yürütmeye başlamıştır. Acaba bu değişim, “geçmiş” doğru mu yoksa “geleceğe” doğru mu olacaktır? (Belge, 2021: 93). Şüphesiz 18. Yüzyılda gerçekleşen değişimin yönü ve ayırt edici özelliği 17. Yüzyıl ıslahatlarından farklı olarak taşımış olduğu Batılı karakteri olmuştur.

Muhafazakârlığın düşünsel arka planını hazırlayan üç tarihi kırılma noktasından birinin Fransız İhtilali (1789) olduğunu belirtmiştik. İlginç bir rastlantı sonucu olarak aynı tarihte 18. Yüzyıl ıslahatçılarından III. Selim tahta çıkmıştır (Safi, 2007: 110). Kendisini yüzyılın diğer sultanlarından ayıran nokta ise Batılı ıslahatçılığın Osmanlıdaki ilk temsilci olmasıdır. Onun açmış olduğu bu yol manevi evladı olan II. Mahmut ile daha ileri bir noktaya taşınmış ve Batı medeniyet ile sıkı bir temasa geçilmiştir. Yılmaz Öztuna, *Sultan II. Mahmud: Cihan Hakanı ve Yenileşme Padişahı* (2006) adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Bu medeniyetten birçok şeyi iktibas etmek suretiyle, açıkça ve ilk defa olarak, Batı’nın Türkiye’den üstün olduğunu ilan etti. Böyle bir gerçeği açıklamaya, şimdiye kadar kimse cesaret edememişti. Zira Türkiye, pek azametli bir geçmişin mirasıydı. Bir yerde bu miras, devletin kalkınmasına bir yük, hatta bir engel oluyordu” (Öztuna, 2019: 82).

Öztuna’nın ifade ettiği bu “azametli geçmiş mirası”, imparatorluğun yıkıldığı döneme dek modernleşme süreciyle paralel bir şekilde yaşayacaktır. Peyami Safa’nın da belirttiği gibi Doğu ile Batı arasında çekilen tercih sıkıntısı Tanzimat’tan evvele yani bu yıllara denk düşmektedir (Safa, 1997: 7). Ancak Tanzimat Dönemi, bu durumun daha fazla belirginleştiği, eskiyle yeninin bir arada yaşarken aynı zamanda da yoğun olarak çatıştığı yeni bir dönemi aralamıştır. Tanzimat’ın Osmanlı’ya etkisinin yalnızca siyaset alanıyla sınırlı kalmayışı, aynı zamanda günlük yaşamı da etkilemesi birtakım tepkileri beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda dönemin yanlış uygulamaları ve Batılılaşmadan doğan rahatsızlıklar bir tür muhafazakâr geleneğin doğmakta olduğunu göstermektedir (Vural, 2003: 106). Özellikle bu yanlış Batılılaşma teması Tanzimat romanında işlenmiş ve “kendi kültürünü inkâr etmeyen, fakat Batı uygarlığının da en iyi yanlarını alan karakterler yaratılmaya çalışılmıştır” (Timur, 2002: 38).

Meşrutiyet devrine gelecek olursak bu dönem İmparatorlukta Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi fikir akımlarının yoğun olarak tartışıldığı bir dönemdir. Her üç fikir akımı da o denli iç içe geçmiştir ki “Osmanlılığı akılcı şekilde savunan birçok Jön Türk, aynı zamanda da, romantik bir Pan-Türkçü, milliyetçiliğine güçlü duygularla bağlanmış olup dindar Müslümandı” (Zürcher, 2022: 158). Ancak bu dönemde Batıdaki manasıyla bir muhafazakârlıktan söz etmekten ziyade muhafazakârlığın çeşitli fikir akımları içerisinde varlığını hissettirmeye başladığını görmekteyiz. Bu duruma önemli bir kanıt İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) içinde yetişmiş ve zamanla ondan kopan Prens Sebahattin’in İngiliz devlet geleneğini referans alan liberal-muhafazakâr bir çizgiyi savunuyor olmasıdır (Vural, 2003: 106). Yine aynı şekilde İslamcı düşüncenin temsilcilerinden olan Said Halim Paşa, muhafazakârlığın temel ilkelerine yapmış olduğu vurguyla “muhafazakâr-reformist” bir İslamcı çizginin oluşmasına katkı sağlamıştır (Özyurt, 2013: 100). Kendisi tıpkı Edmund Burke’ün Fransız Devrimi’ne karşı çıkışındaki tezleri andıracak bir şekilde soyut akli eleştirmiş ve tarihsel birikimin ürünü olan kurumlara şu şekilde vurgu yapmıştır:

“Sâbit ve devamlı bir müşterek bir hisse dayanmayan, bir mâziden veya an’aneden doğmuş bulunmayan, sadece insan akli ve düşüncesi gibi zayıf ve değişken bir zemin üzerinde, şüpheli hatta birbirine aykırı birtakım bilgilere dayanan emel ve gâyeler, tam mânâsıyla hakikî bir ideal meydana getirir mi, getiremez mi?” (Said Halim Paşa, 1993: 163).

Özetle Osmanlı’da III. Selim devriyle başlayıp Meşrutiyet ile devam eden modernleşme çabaları kimi çevrelerce kuşkuyla karşılanmıştır. Bu kuşkular döneme hâkim olan fikir akımları içerisinde dile getirilmekle beraber özgün bir Türk muhafazakârlığının oluşması ancak Cumhuriyet İnkılabı ile gerçekleşecektir. Türk muhafazakâr düşüncesinin modernleşme süreci ile kurmuş olduğu gerilimli ilişki açısından Cumhuriyet İnkılabı belirleyici olmuştur. Zira Fransız Devrimi’nin Batıda gelişen muhafazakârlık üzerinde etkisi neyse Cumhuriyet İnkılabının da Türk muhafazakâr düşüncesinin oluşumuna etkisi benzerdir. Bu durumu Ahmet Çiğdem şu şekilde belirtmiştir:

“Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, mahiyet olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisiyle özdeştir: Türk muhafazakârlığı, bir cumhuriyet

ideolojisi ve kendi varoluşunu ancak cumhuriyetin ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir” (Çiğdem, 1997b: 46).

Yeni kurulan Cumhuriyet’in en ön plana çıkan yönü İnkılapçı hüviyeti olmuştur. İnkılapçılık aynı zamanda Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) altı okundan biri olması ve daha sonra da Anayasa’ya girmesi hasebiyle Cumhuriyetin kendisiyle özdeşleşmiştir. Bu inkılapçı tavır, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak sadece var olanın yanına yeniyi kurma çabası içinde olmamış, aynı zamanda eski ve modası geçmiş olarak düşünülen birçok kurum ve yapıyı da tasfiye etme yolunu seçmiştir. Safa’nın da vurguladığı Tanzimat ve Meşrutiyet ıslahatçılığının meydana getirdiği ikiliğe son verecek olan adımı Atatürk’ün önderliğindeki Cumhuriyet atmıştır (Safa, 1997: 92). İşte Cumhuriyet modernleşmesinin en belirgin özelliğini bu “radikalizmi” oluşturmaktadır (Belge, 2021: 98). Bu radikal tavır yalnızca kültürel ve siyasi alanlarla sınırlı kalmamış, iktisadi ve sosyal alanları da kapsayacak şekilde tepeden inmece bir yaklaşımla devletin toplumu dönüştürdüğü bir nitelik kazanmıştır. Bu tavrı yansıtan önemli bir örnek Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece* adlı eserinde görülmektedir. İlgili eserde Cumhuriyetin idealist öğretmen tipini oluşturan Ali Şahin, Anadolu’nun ücra bir kasabası olan Sariova’ya vardığında “Bizim muharebe meydanı göründü” diyecektir (Öztürk, 1996: 116). Şüphesiz bu “muharebe meydanı” tabiri akıllara Burke’ün Fransız devrimcilerin kendi ülkelerine “fethedilmiş bir ülke” gibi davrandıkları eleştirisini getirmektedir. Ali öğretmen özelinde şekillenen bu jakoben zihniyet muhafazakâr gelenek açısından dehşet verici bir nitelik taşımaktadır (Özipek, 2021: 80). Ancak bu noktada belirtmemiz gereken esas nokta muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde etkili olan devrim karşıtlığının Türk muhafazakârlığı açısından nerede durduğu sorunsalıdır. Şüphesiz Cumhuriyet İnkılabı Türk muhafazakârlığını şekillendirmiştir ama arada mühim de bir fark vardır. Her şeyden önce Türk muhafazakâr düşüncesi “gerek muhafazakâr entelijansiyanın Cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz destek vermesi gerekse Cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının hareketin meşruiyetini baştan gidereceği” kaygısıyla bu tarz bir hareketten uzak durmuştur (Çiğdem, 1997b: 46). Buradaki gönüllü ya da gönülsüz ifadesi ayrıca üzerinde durmamız gereken bir meseledir. Zira Ali Fuad Başgil ve Peyami Safa gibi muhafazakâr çizgide olan entelektüeller kırklı yılların ikinci yarısına dek gerçek

fikirlerini ifade etmekten imtina etmişlerdir. Örneğin Başgil, *Din ve Laiklik* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

(...) “1945 yazı başlarında, yani İkinci Dünya Harbi’nin garp demokrasileri tarafından kazanılmasına kadar geçen devri yaşamış olanlarımız hatırlarlar ki, o devirde Türkiye’de hükümet adamlarının icraatını tenkit etmek, hususiyle din hürriyeti ve laiklik gibi tekelleşmiş mevzuları ele almak, adeta intihar etmek demektir” (Başgil, 2020: 21).

Yine aynı şekilde Safa da 1938 yılında kaleme almış olduğu *Türk İnkılabına Bakışlar* (1938) adlı eserinin sonraki baskılarına şu önsözü ekler:

“Bu kitap 1938’de yazıldı ve Cumhuriyet gazetesinde tefrika şeklinde yayınlandı. Atatürk’ün son günleriydi. O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizme, Altıoka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmi teze uymak zoruyla, muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu” (Safa, 1997: 13).

Böylece Türk muhafazakârlığının oluşum sürecindeki bu politik iktidarsızlık durumu ileriki dönemlerde “kültürel bir saldırganlıkla doldurulmaya çalışılmıştır” (Çiğdem, 1997b: 47). Bu bağlamda Türk muhafazakârlığı Batıdan farklı olarak siyasi bir karşı koyuştan ziyade kültürel bir karşı koyuş ekseninde şekillenmiştir. Ancak bu “politik iktidarsızlık” durumu 1950 yılı itibariyle aşılmış ve siyasi anlamda anti-komünizm, milliyetçilik ve dini vurgu Türk muhafazakâr düşüncesine hâkim olmaya başlamıştır (Çiğdem, 1997b: 47). Bu noktada bu ilkelerin yanı sıra Türk muhafazakâr düşüncesinin başka nelere vurgu yapmış olduğunun da tartışılması gerekmektedir.

Her şeyden önce Türk muhafazakârlığının temel eleştirisi Kemalist modernleşme sürecinin hızına ve Osmanlı geçmişini reddeden tarzına yönelik olmuştur. Bu bağlamda Türk muhafazakârları tarihe yönelmiş ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan sürekliliğe dikkat çekmişlerdir. Onlar esasen maziden beslenmeyen bir geleceğin kurulamayacağı, kurulsada dahi bunun sağlam temellere dayanmayan suni bir yapı olacağı kaygısını taşımışlardır. Özellikle bu tarihsel kopukluk durumu kendini Türk Tarih Tezi çalışmalarında göstermektedir. Bu tez Orta Asya’nın tüm uygarlıkların beşiği olduğu ve uygarlığın da Türklerin göçü ile dünyanın geri kalanına yayıldığı görüşünü paylaşmaktadır. Böylece Türk kültürünün oluşmasında İslam öncesi geçmişe yapılan vurguyla önemli bir tarihi aralık atlanmış oluyordu.

Yine bu durum kendini Kemalist tarih yazım sürecinde de göstermektedir. 1931-32 ders yılı itibariyle liselerde okutulmaya başlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı dört ciltlik tarih kitabında, Osmanlı'nın işlendiği bölüm 58 sayfa ile geçiştirilerek anlatının ağırlık noktası İslam öncesi döneme kaydırılmıştır (Atalay, 2021: 203). Osmanlı ve İslam geçmişini görmezden gelen ya da küçümseyen bu tarihi kopukluk hali Türk muhafazakâr düşüncesi tarafından kabul edilecek bir durum değildir; çünkü Türk muhafazakâr düşüncesinin “zaman kavrayışı, kopuşu kabullenmeyecek bir süreklilik vurgusuna sahiptir” (Akıncı, 2008: 111). Bu durumu Başgil şu şekilde ifade etmiştir:

(...) “*Memleketimizde vücuda gelen değişiklikler ve yenilikler hiçten ortaya çıkış ve rastgele yapılmış değildir; Türkiyemizin bir buçuk asra yakın bir zamandan beri içinde yuvarlandığı tarihi ve sosyolojik vukuatın bir sonucu olmuş ve yüksek bir ülküye doğru uzanmıştır*” (Başgil, 2019d: 234-235).

Ancak Türk muhafazakârlarının tarihi sürekliliğe yapmış oldukları bu vurgu maziyi yeniden kurma arayışından ziyade geçmişin tecrübelerinden yararlanarak bugünü inşa etmekten daha fazlası değildir. Aynı şekilde Türk muhafazakârları dil meselesini de tarihsel süreklilik çerçevesinde değerlendirmiştir. Bilindiği üzere Kemalist modernleşme sürecinin önemli bir ayağını Harf İnkılabı ve Dil Devrimi oluşturmuştur. Türk muhafazakârları her iki devrimi de kuşaklar arasında bir kopuş olarak görmüş ve devletin bu alana müdahalesini eleştirmiştir. Çünkü onlar hem dili hem de alfabeyi geçmişin birikimini geleceğe aktaracak önemli bir araç olarak görmüşlerdir. Örneğin Nurettin Topçu, Harf İnkılabını yüzlerce yıllık bir maziden kopuş olarak nitelerken Başgil de Fransız devrimcilerin tüm radikalliğine rağmen dilde tasfiyecilik gibi bir uygulamaya gitmekten kaçındıklarına dikkat çekmiştir (Topçu, 1998: 29; Başgil, 2018b: 29).

Türk muhafazakâr düşüncesinin belirgin bir özelliği de dine yapmış olduğu vurgudur. Şüphesiz Türk muhafazakârlarının din konusundaki görüşlerini şekillendiren ana etken, genç Cumhuriyetin bu yönde atmış olduğu adımlar olmuştur. Millî mücadele dönemine hâkim olan İslami söylem zamanla etkisini yitirirken devrin yöneticileri önemli bir kararın eşiğine gelir. Bu noktada İslam ya reforme edilecek ya da topyekûn reddedilecektir. Onlar birinci seçeneği yeğleyerek bir Türk İslam'ı yaratma çabası içine girerler. Bu doğrultuda Türkçe ibadet denemeleri, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilerek Arapça metnin yerine kullanılması ve Türkçe

ezan gibi uygulamalara gidilmiştir (Serçe, 2019: 97). Yine aynı şekilde ulus inşa sürecinde de din, milli kimliğin olmazsa olmaz bileşenleri arasından çıkarılmıştır. Kurucu idarenin 1920-30'lu yıllar boyunca yürüttüğü ve zayıflamakla beraber 1950 yılına değin devam eden (Türkçe Ezan uygulaması) bu politika, muhafazakârlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Onlar dinin, toplumsal düzenin devamlılığı açısından taşıdığı öneme vurgu yaparken aynı zamanda Türkiye'de uygulanan laikliğin yanlış uygulamalarına dikkat çekmişlerdir. Örneğin Başgil, devlet adamlarının kendilerini Luther yerine koyarak dine reforma girişmelerini eleştirmiş ve laikliğin anayasada yer almasına rağmen Batı hukukundaki manası ve şekliyle tesis edilememesinden yakınmıştır. Ona göre 1924 yılında Diyanet İşleri Reisliğinin kurulmasıyla dine bağlı devlet sisteminin tam zıddı olan devlete bağlı din sistemine geçilmiştir (Başgil, 2020: 195). Türk muhafazakârlarının din bahsinde bir başka vurgusu da dinin akıl ve bilimle çatışmadığı noktasındadır. Osmanlının son dönemlerinden Cumhuriyet'e miras kalan "din terakkiye manidir" algısı muhafazakârlar açısından kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda Safa, dini ve ilmi iki ayrı sahaya ayırarak her ikisinin de birbiriyle çatışmadığı görüşünü paylaşmaktadır. Yine aynı şekilde devrin önde gelen ilim adamı ve filozoflarının dindarlardan ya da dini müdafaa edenlerden oluştuğunu belirterek Batılılaşmayı din düşmanlığı şeklinde algılamanın yanlışlığına dikkat çekmiştir (Safa, 2019: 40-41). Özetle Türk muhafazakârları, Kemalist modernleşme sürecinin dini alana yapmış olduğu aşırı müdahalelerin karşısında olmuştur. Onlar dine yapmış oldukları bu vurguyla devletin ve toplumun İslami bir kimliğe bürünmesini amaçlamamış, bunun aksine Türk modernleşmesi ile dini ve dindar kitleleri barıştırmayı hedeflemişlerdir. Zira Türk muhafazakârları, İslamcılarının aksine ümmet geleneğinden kopuşu olumlu görmüş ve yeniden bir "Asr-ı Saadet" dönemi yaratılması fikrine karşı çıkmışlardır (İrem, 1997: 85-86).

Türk muhafazakâr düşüncesinin ana temalarından biri de komünizm karşıtlığıdır. Esasen 1950 yılı sonrasında güç kazanan bu anti-komünist söylemin kökleri II. Dünya Harbinin yaşandığı yıllara değin uzanmaktadır. Aynı zamanda bu söylem yalnızca muhafazakâr düşünceyle de sınırlı kalmamış, milliyetçilikten İslamcılığa ve sağ-Kemalist düşünceye kadar sirayet etmiştir (Serçe, 2019: 129). Harp sonrası Türkiye, üzerinde hissetmiş olduğu Sovyet tehdidi ve onun ideolojisi olan komünizme karşı en güçlü silah olarak dini görmüştür. Nitekim tek parti dönemine

hâkim olan dini baskılamaya yönelik politikalar, 40'lı yılların ikinci yarısı itibariyle terk edilmeye başlanmış ve din eğitiminin önünü açan adımlar atılmıştır. Çetin Yetkin bu durumu “madem ki, Türkiye’den toprak ve üs isteyen, Türkiye’yi tehdit eden S.S.C.B. komünisti ve bir de üstelik ülkemizde komünizmi yaymak istiyordu ve madem ki komünistlik Tanrı’yı tanımiyordu, dinsizlikti, o halde ona karşı koymanın yolu dinsel duyguları yaygınlaştırıp geliştirmekten geçerdi” şeklinde ifade etmiştir (Yetkin, 2020: 438). Devrin yöneticileri arasında revaçta olan bu görüş dönemin muhafazakâr entelektüelleri tarafından da paylaşılmaktadır. Artık onlar içinde en büyük tehdit komünizmdir ve bu tehditle başa çıkmanın en uygun yolu ona karşı “din silahını” kullanmaktan geçmektedir. Örneğin 1947 yılındaki *Vatan* gazetesinde Başgil’in şu demeci yer almıştır: “bugün demokratik cumhuriyetin bir tek düşmanı vardır, ne dindir, ne dildir, ne saltanattır; fakat bu düşman totaliter komünizmdir” (Vatan, 28.11.1947: 1). Yine aynı şekilde Başgil, düşman olarak nitelediği bu totaliter komünizmin din maneviyatının yüksek olduğu memleketlerde tutunamayacağına dikkat çekmiştir (Başgil, 1951d: 344). Türk muhafazakâr düşüncesine hâkim olan bu anti-komünist söylemi Mümtaz Turhan da paylaşmaktadır. Turhan da komünizmin Türk milletinin kültürel yapısına ve kendine çizmiş olduğu demokratik yolla uyuşmadığını dile getirir. Bu bağlamda Türkiye açısından ciddi bir tehlike olarak gördüğü komünist faaliyetlerin yayılmasına karşı, ihtisas mahkemelerinin dahi kurulabileceğini ifade etmekten kaçınmamıştır (Serçe, 2019: 220). Anti-komünizm bağlamında Türk muhafazakâr düşüncesinin vurgu yapmış olduğu önemli bir kavram da milliyetçilik olmuştur. Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali* adlı çalışmasında milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılık arasında simbiyotik bir ilişkinin olduğuna dikkat çekmektedir (Bora, 2021b: 7-11). Ancak Türk muhafazakâr düşüncesinin milliyetçilikle eklemlenmesi ve milliyetçi öğeleri ön plana çıkarması ancak 1950’lerden sonra gerçekleşecektir. Esasen bu durum Batıdaki çizgiyle bir paralellik göstermektedir. Zira tıpkı Batıda olduğu gibi Türkiye’de de muhafazakâr düşüncüyü milliyetçilikle buluşturan ana etken sosyalist hareketlerden duyulan rahatsızlık olmuştur. Bu bağlamda Başgil, İslam’ın esasen milliyetçiliği değil de ırkçılığı reddettiğini, muhafazakârlık ve dindarlığın ise milliyetçiliğin iki esaslı vasfı olduğunu belirtmiştir (Başgil, 1964f: 1). Böylece milliyetçilik ile eklemlenen bir muhafazakârlığın sosyalist hareketler karşısında önemli bir cepheyi teşkil edeceği görüşü hâkim olmaya başlamıştır.

Son olarak Türk muhafazakâr düşüncesinde önemli bir yere sahip olan devlet ve demokrasi vurgusuna değinmemiz gerekmektedir. Muhafazakâr düşünce otoriteyi dolayısıyla devleti hem bir güven hem de bir meşruiyet kaynağı olarak görmektedir. Bu düşünce Türk muhafazakârları tarafından da paylaşılmaktadır. Bu açıdan ulus devlete hem vatandaşların refahını artıracak hem de toplumsal düzenin devamlılığını sağlayacak bir misyon yüklenmiştir (İrem, 1997: 74). İlk etapta bu misyonun sınırlı devlet vurgusu ve ferdiyetçilikle çeliştiği izlenimi doğmaktadır. Ancak her ne kadar muhafazakâr söylemde ferdiyetçilik önemli bir yer tutmuş olsa da esas olan kamusal yararın ferdiyetçiliğe kurban edilmesinin engellenmesi olmuştur (Serçe, 2019: 135). Bu bağlamda muhafazakâr çevreler, erken Cumhuriyet döneminde devletten ziyade onunla özdeşleşen Cumhuriyet Halk Partisi'ne yönelik eleştiriler getirmiştir. Ancak devlete yapılan bu vurguya rağmen onların idealindeki yönetim şekli elbette ki iktidarın bir kişi veya zümrede toplandığı, siyasi katılıma ve değişime kapalı otoriter bir model değildir. Bu durum özellikle liberal çizgideki muhafazakârların görüşlerine yansımıştır. Örneğin Ahmet Ağaoğlu, kendini “Kemalist”, “inkılapçı” ve “devletçi” olarak tanımlarken aynı zamanda da devlet ve hükümet ayırımına giderek hükümetin iktisadi ve siyasi faaliyetler üzerindeki meşru sınırlarını çizmeye çalışmıştır (İrem, 1997: 75). Ancak sınırlı ve demokratik bir devletin hangi özelliklere sahip olması konusuna en çok kafa yoran isim şüphesiz Başgil'dir. Başgil, 40'lı yılların ikinci yarısı gibi erken bir tarihte kuvvetler ayrılığı, çift meclis usulü, seçimlerde yargı denetimi gibi devlet iktidarını sınırlamaya yönelik liberal demokrasinin en temel değerlerine vurgu yaparak bu alandaki öncü rolünü göstermiştir (Haklı, 2018b: 97).

Sonuç olarak Türk modernleşme süreciyle doğan ve şekillenmeye başlayan Türk muhafazakâr düşüncesi, Cumhuriyet İnkılabı ile daha köklü ve felsefi bir yapıya kavuşmuştur. Bu durum esasen Cumhuriyet İnkılabının Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak kültürel, siyasi ve sosyal alanları da kapsayan tepeden inmece “radikal” tavrından kaynaklanmıştır. Bu durum karşısında Türk muhafazakârları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel sürekliliğe, İslam dininin Türk toplum için taşıdığı öneme, devlet ve demokrasi kavramlarına vurgu yapmışlardır. Bunun yanı sıra 1950'li yıllar itibariyle güçlenen anti-komünist söylem ve bununla bağlantılı milliyetçilik Türk muhafazakâr düşüncesinde ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ancak Türk muhafazakârları önem attıkları bu değerlere ve Cumhuriyet İnkılabının

radikal dönüşümüne karşı getirmiş oldukları tüm eleştirilere rağmen hiçbir zaman Cumhuriyetle hesaplaşma yolunu tercih etmemişlerdir.

2.3.1 Türk muhafazakârlığının doğası ve türleri

Herhangi bir düşünce ya da düşünür içinden çıkmış olduğu toplumun siyasi, sosyal ve kültürel koşulları altında şekillenmektedir. Bu bağlamda Türk muhafazakâr düşüncesi de yeşermiş olduğu zemin itibariyle farklı kollara ayrılmıştır. Bu bağlamda Tanıl Bora, Türk muhafazakârlığında beş yol izi saptamıştır. Bunlar sırasıyla kültürel, İslamcı, milliyetçi, liberal ve son olarak “en belirsiz ve kesikli güzergâh” olarak adlandırdığı muhafazakâr devrim yol izidir (Bora, 1997: 28-29). Bu başlık altında bu yol izleri ve onlarla özdeşleşen önemli isimler işlenecek, Ali Fuad Başgil’in düşüncesini değerlendirmede bu tarihsel-felsefi yol izleri yol gösterici olarak benimsenecektir. Ancak burada belirtmemiz gereken önemli bir nokta bu yol izlerinin katı ve tartışmasız olmaktan ziyade geçişken olduğudur. Örneğin Peyami Safa’yı hem gelenekselci hem milliyetçi hem de cumhuriyetçi muhafazakâr yol iziyle bağdaştıran çalışmalar olmuştur (Özcan, 2023: 207-208). Bu başlık altında bu şekilde bir sınıflandırmaya gitmemizdeki amaç, ele alınan düşünürün muhafazakâr düşüncenin hangi rengine daha yakın olduğunu ortaya çıkarmak, bu düşünürün siyasal düşüncesine farklı bir ışık altında bakmaktır. Bu bağlamda bu tezdeki temel iddiamız Başgil’in tıpkı Ahmet Ağaoğlu gibi muhafazakâr düşüncenin liberal kolunu temsil ettiğidir. Diğer bir ifadeyle Başgil’in muhafazakârlığındaki en belirgin renk, anayasal düzlemde ortaya koymuş olduğu fikirleriyle liberal damardır. Bu bölümde bunun yanı sıra Başgil ve Ağaoğlu arasındaki farkları ortaya koymayı ayrıca Başgil’in muhafazakâr düşüncesindeki milliyetçi ve İslamcı renklere de ışık tutmayı amaçlıyoruz. Son olarak şunu vurgulamamız gerekir ki bu bölümün esas odağı Başgil ve onunla özdeşleşen liberal muhafazakâr yol izi olduğundan dolayı bu yol izi diğerlerine nazaran daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Kültürel muhafazakârlığı diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en belirleyici özellik siyasal olmaktan ziyade kültürel zeminde şekillenmiş olmasıdır. Bu yol izinin en özgün ve tutarlı örneği ise Yahya Kemal Beyatlı’dır (Bora, 1997: 22). Beyatlı, “toplumu eski ve yeni diye ikiye ayırmış, eskiyi öldürmüş ve yerine de her alanda sürekli yenilik peşinde koşacak, sürekli değişecek olan, tarihi gelişmesinin motoru yapacak olan bir toplumu koymuştur” (Safi, 2007: 157). Ona göre bu yeni toplum da

tarihten ve gelenekten beslenerek geleceğe yönelecektir. Ancak Beyatlı, geleneği olduğu gibi tutmaktan yana değildir: Bunun ötesinde “Garp metoduyla Şarkı yeniden kurmak”tan, “geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretmekten” bahseder (Bora, 1997: 23). Onun bu formülü en çarpıcı şekilde “kökü mazide olan atiyim” ifadesinde kendini bulmuştur (Ayvazoğlu, 2021: 419). Onun fikir dünyasında tarih ve gelenek kadar din de önemli bir yere sahiptir. Zira kendisi Türk milletini oluşturan unsurların başında Müslümanlığı görmüştür. Her ne kadar İslami bir yaşam tarzına sahip olmasa da onun düşüncesinde din, toplumu bir arada tutan çimento vazifesi görmektedir. Bu durumu *Ezansız Semtler* (1922), *Ezan ve Kur'an* (1922), *Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp* (1922) gibi nesirlerinde işlemiştir (Ayvazoğlu, 2021: 420). Ortaya koymuş olduğu bu fikirleriyle Beyatlı, belki de istemeden, kültürel muhafazakârlığın önemli bir temsilcisi haline gelmiştir (Safi, 2007: 158). Kültürel muhafazakârlık bahsinde üzerinde durmamız gereken bir diğer isim ise Ahmet Hamdi Tanpınar’dır. Tanpınar da tıpkı Yahya Kemal gibi “geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakâr duruşa” varmak istemektedir (Bora, 1997: 23). Bu anlamda “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” ilkesiyle özetleyebileceğimiz duruşuyla geçmiş ile gelecek arasında bir uyum sağlama çabası içinde olmuştur. Ona göre Tanzimat ile başlayan süreçte kaybedilen şey “devam ve bütünlük” fikridir. Tanpınar Cumhuriyet devrinde, Osmanlı geçmişi ile kurulan gerilimli ilişki ve yeni bir toplum yaratma sürecinde düşülen hataları *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1961) adlı eserinde en sarıh şekilde işlemiştir. İlgili eserde Türk toplumunun 1839’dan sonra düşmüş olduğu trajikomik yaşamı tasvir edilirken aynı zamanda toplum mühendisliğinin açmış olduğu tahribatlara değinilmiştir. Bu bağlamda “ayarlayan -enstitü- devlet ve ayarlanan -saat- halk mecazları aracılığıyla” döneme hâkim olan zihniyet hicvedilmiştir (Safi, 2007: 162). Özetle hem Beyatlı hem de Tanpınar geleneğe ve tarihi devamlılığa yapmış oldukları bu vurgularla Türk muhafazakâr düşüncesinin önemli isimleri haline gelmişlerdir. Ancak her ikisi de toplumun siyasi yöntemlerle dönüştürülmesinden ziyade eğitim ve sanat üzerinden dönüştürülmesine taraftır. Bu bağlamda da toplumu Batılılaşma süreciyle zayıflayan kültürel değerleriyle yeniden buluşturmak adına sanatı özellikle de edebiyatı kullanmışlardır. Bu durum da onları kültürel muhafazakârlık yol iziyle özdeşleştirmiştir.

Türk İnkılabı ve Batılılaşma düşüncesinin öncülerinin gözünde muhafazakârlık çoğu zaman “dini düşünce ve İslamcılık” ile eşdeğer olarak görülmüştür. Bu bağlamda

kurucu idare, benimsemiş olduğu yenilikçi-modernist söylem karşısında, İslamcılığı eski rejimin ve irticanın nesnesi olarak konumlandırmıştır (Bora, 1997: 20). Esasen onların muhafazakârlık ve İslamcılık arasında kurmuş oldukları bu paralellik Türk sağının özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Zira Batı dışı dünyada gelişen muhafazakârlığın İslamcılık ve milliyetçilik ile sıkı bir ilişkisi vardır. Örneğin Türk modernleşme sürecinin temel paradigması olan kültür-medeniyet ayrımı, Sait Halim Paşa ve Mehmet Akif Ersoy gibi isimlerce İslami zeminde yeniden üretilmiştir. Onlar özelinde muhafazakâr söylemdeki bu İslami tını bir başka kol olarak “İslamcı muhafazakârlık” kavramını karşımıza çıkarmaktadır. Bu kol içinde Mehmet Akif Ersoy ve Necip Fazıl Kısakürek gibi isimleri zikretmemiz yerinde olacaktır (Safi, 2007: 163-164). Bora’ya göre Cumhuriyetin kuruluş evresinde İslamcılık doğuştan muhafazakâr bir çizgiye sahip değildir. Bunun en önemli göstergesi ise hilafet özleminin “monarşist bir Restorasyon” isteğiyle bütünleşmemiş olmasıdır. Ancak 1920 ve 30’lu yıllarda giderek şiddetlenen “militan laisizm” karşısında İslamcılık bir tür “Kültürel Restorasyon” talebiyle muhafazakâr bir tını taşımaya başlamıştır (Bora, 1997: 21). Bu noktada Mehmet Akif, Türk İnkılabının nereye gideceği belli olmayan rotasını oturtmaya çalışmaktadır. Onun inkılapçılık anlayışı şekil ve madde yerine ruha ve ahlaka dayanır. Mevcutta yaşanan sıkıntının temelini geçmişte bizi yükselten değerlerin bugün çökmüş olmasına bağlar ve çıkış yolunu geçmişten beslenen bir inkılap hareketinde görür. Bu bağlamda eserlerinde İslam dininin ilerlemeye mâni olmadığına ve manevi değerlerin korunarak pek tabii toplumun modernleşebileceğine dikkat çekmiştir (Safi, 2007: 165-167). İslamcı muhafazakârlık bahsinde öne çıkan bir diğer isim ise Necip Fazıl Kısakürek’tir. Tıpkı Ersoy gibi Kısakürek de Türk toplumunun modernleşme sürecinde mazisiyle ve dini-ahlaki değerleriyle yaşamış olduğu kopukluğa dikkat çeker. Bu anlamda Kısakürek’in bilinçdışında yatan Batılılaşma karşıtlığı en belirgin ifadesini kendisinin çıkarmış olduğu *Büyük Doğu* dergisinde bulur. Zira dergiye verilen bu isimle esasen Batı karşısındaki Doğu kutsanmaktadır. Bu dergi özelinde kaleme aldığı eserlerinde işlemiş olduğu “CHP, İsmet İnönü, Batılılaşma ve komünizm karşıtlığı” gibi temalar aynı zamanda Türk muhafazakârlığının Kısakürek’e göstermiş olduğu ilginin temelinde yatan ana sebeplerden biridir (Güzel, 2021: 334-335). Kendisi aynı zamanda usta bir şair olarak İslamcılık ve muhafazakârlık arasındaki geçişliliği en iyi şekilde şiirlerinde yansıtmıştır. Örneğin Sakarya şiirindeki devlet, vatan, millet ve gelenek vurgusu hem İslamcılığın hem de muhafazakârlığın önem atfettiği kavramlar

olarak göze çarpmaktadır (Aktay, 2021: 354-355). Kısakürek'in dine bakış açısı da büyük ölçüde muhafazakâr düşünceyle örtüşmektedir. Zira 1960'lı yıllar itibariyle Türkiye'de yükselmekte olan “modernist ve yeni selefî İslamcılık” karşısında tasavvuf düşüncesini önceleyen “millî ve muhafazakâr” İslamcılığın savunuculuğunu üstlenmiştir (Safi, 2007: 170-171). Bu bağlamda hem Ersoy hem de Kısakürek, İslamcılık ile muhafazakârlık arasındaki simbiyotik ilişkiyi yansıtan önemli isimler olmuştur.

Türk Muhafazakârlığının önemli bir yol izi de milliyetçi muhafazakârlıktır. Bu yol izi aynı zamanda devletin taşıyıcısı olduğu muhafazakâr damarla da yakın bir ilişki içindedir. Bu damara ilişkin olarak Bora, Cumhuriyetin kuruluş sürecine hâkim olan paradigmanın (Kemalizm) aslında Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımını takip ettiğine, bu anlamda da Cumhuriyetin modernleşme tasarısının esasen “Türk Ruhunu ve Türk Kültürünü ihya edecek” bir amaç doğrultusunda muhafazakâr bir kimlik taşıdığına dikkat çekmiştir (Bora, 1997: 16). Bu kolun önemli temsilcileri olarak Peyami Safa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Hamdullah Suphi Tanrıöver'i zikretmemiz yerinde olacaktır. Hilmi Ziya Ülken'e göre Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* (1938) adlı eseri “hararetli bir milliyetçi” anlatının ürünüdür (Ülken, 2021: 666). Zira ilgili eserde Safa, milliyetçiliği ve medeniyetçiliği Türk İnkılabının iki değişmez prensibi olarak nitelemiştir (Safa, 1997: 92). Bu eserinde Safa, Kemalizm'in temel unsurlarının “millileşmiş ve teolojik saplantılarını aşmış bir dinsellik, Osmanlıcı ve militarist-ırkçı saplantılarından arınmış bir milliyetçilik ve bütün bu millî oluşumlarla uyumlanmış bir içtimai program olarak medeniyetçilik” olduğunu ifade etmiştir (Öğün, 1997b: 120). Böylece bu üç bileşen yani milliyetçilik, medeniyetçilik ve din birbiriyle uyumlu ve en önemlisi birbirinin aşırılıklarını frenleyen bir terkip düşüncesini meydana getirmiştir. Safa, aynı zamanda Türk milletinin var olabilmesini iki şarta bağlamıştır: Bunlardan ilki tarih ve geleneğe bağlılık, ikincisi ise “kişiliğini kaybetmeyecek ölçüde yenileşmek”tir (Yılmaz, 2021: 228-229). DP'nin iktidara geldiği 1950 yılından sonra Safa'nın siyasal düşüncesinde önemli değişiklikler olmuş ve *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserinde savunmuş olduğu birçok tezinden vazgeçtiğini belirtmiştir. Buna rağmen muhafazakârlık ile milliyetçilik arasındaki ilişki konusundaki fikirlerinin değişmediğini görebiliyoruz. Örneğin 1956 yılında *Türk Düşüncesi* dergisinde kaleme aldığı “Eski-Yeni Kavgası” adlı makalesinde muhafazakârlık ile inkılapçılığın birbirini dışlamadığını ve ileri bir

milliyetçiliğin “dünü ve yarını, eskiyi yeniyi” kucakladığını belirtmiştir (Safa, 1956: 51). Bu anlamda Safa, milliyetçiliği din, tarih ve gelenekle harmanlayarak milliyetçi muhafazakâr yol izinin önemli bir takipçisi olmuştur.

Bu yol izinde üzerinde durmamız gereken bir diğer isim ise İsmail Hakkı Baltacıoğlu'dur. Ziya Gökalp'in sıkı bir takipçisi olan Baltacıoğlu onun hars-medeniyet ayırımından yola çıkarak “yaratıcılık ruhunun halkta ve onun geleneklerinde gizli olduğu” görüşünü paylaşmaktadır (Yılmaz, 2021: 231). Bu bağlamda “halka doğru” şiarından hareketle bu geleneklerin keşfedilmesini ve bunun sonucunda da milletleşme sürecine ulaşılacağını belirtir. Baltacıoğlu milletleşme sürecinde geleneğe yapmış olduğu bu vurguyu “anane” kavramıyla sistemleştirmiştir. Böylece ananecilik, değişim içerisinde geçmişle sürekliliği sağlamayı hedefleyen muhafazakâr bir değişim modeline karşılık gelmektedir (Safi, 2007: 140). Ancak o kendisini “irtica ve muhafazakârlık”tan ayrı bir yere konumlandırmıştır (Bora, 1997: 18). Zira ona göre anane, muhafazakârlığın aksine tüm zamanlarda canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanıma anlamına gelmektedir. Bu anlamda da en inkılapçı emir olarak “kendine dön!” ilkesini öne çıkarmaktadır (Bora, 1997: 18). Yine aynı şekilde Baltacıoğlu, sanata da gelenek açısından yaklaşmakta ve bir şairin esasen yaratıcı olmaktan ziyade halk motiflerini keşfeden bir derleyici olduğuna dikkat çekmektedir. Zira bu motifler gelenek içinde zaten yaşamaktadır. Kendisi tüm bu görüşlerini *Bati'ya Doğru ve Türk'e Doğru* adlı eserlerinde sistemleştirmeye çalışmıştır (Ülken, 2021: 674). Baltacıoğlu'nun gelenekten yola çıkarak bir “Türk üslubu” kurgulama çabası ve kutsallığı dinsel olmayan bir değer olarak millete yöneltmesi onu milliyetçi muhafazakâr bir çizgide konumlandırmamızı beraberinde getirmiştir (Bora, 1997: 18). Bu yol izinde değinmemiz gereken son isim ise Hamdullah Suphi Tanrıöver'dir. Tanrıöver, 1931-1944 yılları arasında “etnik kimliğin dini kimliğe üstünlüğü”nü savunarak Hıristiyan Gagavuz Türklerinin Türkiye'ye göçü için çaba sarf etmiştir (Bora, 2021a: 390). Ancak 1940'lı yılların ortasından itibaren fikri yapısında önemli değişiklikler olmuş ve ulus inşa sürecinde dinin taşımış olduğu öneme dikkat çekmeye başlamıştır. Esasen onu bu düşünceye sevk eden temel etken “Türk İnkılabı”nın manevi yönünün zayıf kaldığı fikridir. Böylece Tanrıöver, dini “milletlerin en eski ve en dayanıklı müessesesi” olarak kabul ederek İslam'ı milli kimliğin kurucu unsuru olarak kabul eden milliyetçi muhafazakâr yol iziyle özdeşleşmiştir (Bora, 2021a: 390). Bu bağlamda hem Safa hem Baltacıoğlu hem de

Tanrıöver millet ve milliyetçilik konularına yaklaşırken vurgulamış oldukları muhafazakâr temalarla milliyetçi muhafazakârlığın önemli temsilcileri haline gelmişlerdir.²

Tanıl Bora, “en belirsiz ve kesikli güzergâh” olarak adlandırdığı muhafazakâr devrim yol izi ile Nurettin Topçu’yu özdeşleştirmiştir (Bora, 1997: 29). Topçu, Türk muhafazakâr düşüncesinde kapitalizme ve teknolojiye getirmiş olduğu eleştirilerle istisnai bir konuma sahiptir. Böylece fikirleri kapitalist dünya görüşünü kültürel yozlaşmanın temel sebebi olarak gören Marksist düşünceyle örtüşmektedir. Bu bağlamda Topçu, kapitalist yaşamın toplum üzerinde yarattığı yabancılaşmayı aşmak adına “sanayileşme perhizi”ne girmeyi ve “kültürel-moral” değerlere sıkı sıkıya bağlanmayı öğütlemektedir (Öğün, 1997a: 307). Kendisi aynı zamanda şehir hayatı karşısında toprağa dayalı kır yaşamını kutsaması ve “makine gıcırıtları” yerine “sabanın sesi”ne özlem duymasıyla Anadolu fikriyatla bütünleşmiştir (Safi, 2007: 172). Bu bütünleşme etrafında “İslami bir sosyalizm”den ve “Toprak Reformu”ndan yana bir tavır takınmıştır (Bora, 1997: 26). Onun felsefesinde İslam maneviyatçılığı da önemli bir yere sahiptir. Bu maneviyatçılık “zulme karşı direnmeyi, kine karşı affı, ölüme karşı ümidi, faniliğe karşı sonsuzluğu” beslemektedir (Safi, 2007: 176). Tüm bu aykırı görüşleri Topçu’nun, milliyetçi muhafazakâr çevreler tarafından “Marksistlik” ile suçlanmasını beraberinde getirmiştir. Sonuçta Bora, Topçu’yu “muhafazakâr devrim” kavramıyla tanımlamışken Süleyman Seyfi Öğün ise onu “popülist muhafazakâr” olarak tarif etmiştir (Bora, 1997: 26).

Son olarak Türk muhafazakârlığı içinde önemli bir yere sahip olan liberal muhafazakâr yol izine değinmemiz gerekmektedir. Bu yolun temsilcilerine geçmeden önce liberalizmin Türk entelektüelleri açısından hangi düzeyde algılandığı sorunsalı üzerinde durmamız gerekir. Zira liberal entelektüellerimiz erken Cumhuriyet devri ve devam eden süreçte bu düşünceyi iktisadi düzeyden ziyade siyasi düzeyde ele almış ve otoriter gidişata sürüklenen hükümetler karşısında “siyasi hürriyetler” davasının ana meşgalesi haline getirmiştir (Bora, 2021a: 522). Bu bağlamda vurgulamamız gereken bir diğer nokta ise Türkiye özelinde liberalizmin muhafazakâr düşünceyle kurmuş olduğu *simbiyotik* ilişkidir. Bu ilişki esas itibarıyla

² Son olarak Tanıl Bora’nın muhafazakârlığın milliyetçi kolunun romantik özellikler taşıdığına dikkat çektiğini belirtmemiz gerekir. Bu anlamda Türk milletinin kendine has bir özü olduğu ve bu özün ortaya çıkarılması gerektiği fikri Türkiye’deki milliyetçi muhafazakâr düşüncenin en temel romantik unsurlarından biridir (Bora, 1997: 17-20).

kendini siyasal alanda göstermiş ve Birinci Meclis içindeki İkinci Grup'tan başlayarak sırasıyla Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF), Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF), Demokrat Parti (DP) ve Adalet Partisi'ne (AP) uzanan “liberal-muhafazakâr” bir sentezi meydana getirmiştir (Bora, 2021a: 529). Şüphesiz bu sentezin entelektüel zeminde de Ahmet Ağaoğlu ve Ali Fuad Başgil gibi önemli temsilcileri olmuştur. Ağaoğlu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden Batılılaşma tartışmalarına *Üç Medeniyet* (1927) adlı eserinde değinmiş ve yaşadığı dönemde dünyanın “Buda-Brahma, İslam ve Batı” olmak üzere üç medeniyetten meydana geldiğini belirtmiştir (Haklı, 2018a: 121). Ona göre bugün Batı medeniyeti, diğer iki medeniyeti yenerek dünyaya egemen olmuştur. Üstelik bu egemenlik yalnızca iktisadi ve siyasi alanla da sınırlı kalmamış kılık-kıyafetten sanata kadar toplumun her alanına sirayet etmiştir.³ Ağaoğlu'nun bu değişim sürecinin karşısında olanlar ve bu değişimin sınırlarını çizmeye kalkınlar karşısındaki tutumu nettir: Ona göre Batı medeniyeti “parçalanmaz bir bütündür” ve “süzgeçten geçirilemez” (Ülken, 2021: 606). Bu bağlamda ilk etapta Ağaoğlu'nun Batı medeniyetini bir süzgeçten geçirerek teknolojik üstünlüğü dışındaki yönlerinin alınmamasını salık veren Türk muhafazakâr düşüncenin dışında kaldığı ve topyekûn Batılılaşmayı hedefleyen Kemalist modernleşme süreciyle örtüştüğü izlenimi doğmaktadır. Oysaki Salih Zeki Haklı'ya göre Ağaoğlu, muhafazakâr bir tınıyla bu “değişimin niteliği ve zamanlaması konusunda birtakım şerhler” koymaktadır (Haklı, 2018a: 130).⁴ Fazilet kavramıyla sistemleştirdiği bu şerh “ölçülü bir değişim süreci ve hayat tarzı”na karşılık gelmekte ve medeniyeti yalnızca “lüks, israf ve fuhuş”dan ibaret gören taklitçi zihniyeti dışlamaktadır (Haklı, 2018a: 130-131). Ağaoğlu'nun Kemalist modernleşme süreciyle kurmuş olduğu ilişkide dinde reform düşüncesi de önemli bir yer tutmaktadır. Zira kendisi hiçbir şekilde İslam dininin terk edilmesini teklif etmese de tıpkı Batıda olduğu gibi bu dinin reforme edilmesine taraftır. Bu bağlamda *Üç Medeniyet* adlı eserinde Luther'in İncil'i Almancaya çevirmesini şu şekilde olumlar: “Halk tarafından anlaşılmayan ve mukaddes sayılan Latin dilinin esrarlı örtüleri altından dini gerçekleri çıkararak Alman esnafıyla köylüsünü İncil'in metni ile doğrudan doğruya ve vasıtasız temasta bulundurdu” (Ağaoğlu, 2013: 33). Yine aynı şekilde Ağaoğlu, vicdanlara indirgenmiş bir din anlayışını benimseyerek

³ Bkz: (Ağaoğlu, 2013).

⁴ İsmail Safi, Kemalizm'i bir ideoloji haline dönüştürmek isteyen *Kadro* hareketine mensup kişilerin “aşırı radikal tutumları” karşısında Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç ve Ahmet Ağaoğlu'nun başını çektiği muhafazakâr bir kutbun oluştuğuna dikkat çekmiştir (Safi, 2007: 122-123).

yaşadığı çağda hala dinin “maddi ve manevi” olmak üzere yaşamın her alanına hâkim olmasından duyduğu kaygıyı dile getirmektedir (Ağaoğlu, 2013: 29). Ağaoğlu’nu liberal düşünceyle birleştiren esas noktalar ise kuvvetler ayrılığı ilkesini savunması ve “rejimin demokrasiyi askıya alan icraatını geçici saymaktaki ısrarı”nı yüksek sesten dile getirmesi olmuştur (Bora, 2021a: 522). Nitekim bu fikirleri neticesinde kendisini SCF’de bulmuş ve bunun neticesi olarak da 1933 yılında kurucu kadro dışına itilmiştir (Coşar, 1997: 162). Ağaoğlu’nu liberal düşünceyle birleştiren bir diğer nokta ise devlet ve toplum karşısında bireyi önceleyen bir tutuma sahip olmasıdır. Ülken bu durumu şöyle ifade eder:

“Ağaoğlu’na göre Şark’ta fert boğulmuş, Garp’ta açılmıştır. Demokrasi inkılapları yüzyıllar var bunu sağlamaktadır. Türk inkılabı Şark’ın bu acı vaziyetine çare olmak üzere yapılmıştır. Onun son dileği fertleri yeniden herhangi bir kuvvetin esiri değil, her tahakkümden kurtulmuş kılmaktır” (Ülken, 2021: 609).

Özetle Ağaoğlu’nun Batılılaşma sürecine yönelik görüşleri birçok yönden Kemalist modernleşme süreciyle örtüşmektedir. Ancak Ağaoğlu, bu sürecin zamanlaması ve hızına yönelik koymuş olduğu şerhlerle muhafazakâr düşünceyle bütünleşmiştir. Yine aynı şekilde kendisi Batı medeniyetini bir bütün olarak görmüş ve tek parti iktidarının göz ardı ettiği bireyciliğe, kuvvetler ayrılığına ve liberal demokrasiye dayanan bir düzeni arzulamıştır (Haklı, 2018a: 137).

Başlangıçta da belirttiğimiz üzere bu tezdeki temel iddiamız Ali Fuad Başgil’in düşüncelerinin daha çok liberal muhafazakâr yol iziyle örtüştüğü noktasındadır. Burada kullandığımız “daha çok” ifadesi esasen muhafazakâr düşüncenin ayrılmış olduğu yol izlerine ve bu yol izlerinin de keskin bir şekilde birbirinden ayrılmaktan ziyade geçişkenliğine yapılan vurgunun bir yansımasıdır. Bu anlamda Başgil’in düşüncelerinde liberal muhafazakârlığın yanı sıra gelenekselci, milliyetçi ve hatta İslamcı muhafazakâr tınının da yer aldığını belirtmemiz gerekir. Bu aşamada tezimizin daha sağlam bir temele dayanması adına Başgil hakkında ikincil kaynakların neler söylediğinin de incelenmesi gerekmektedir. Başgil’in sahip olduğu çok yönlü kişiliğin çarpıcı tezahürlerinden biri İletişim Yayınları’nın hazırlamış olduğu *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* dizisinin hem “Muhafazakârlık” hem de “Liberalizm” cildinde kendisine yer verilmesi olmuştur. Bu dizinin “Muhafazakârlık” cildinde Tuncay Önder, Başgil’i “Türk muhafazakârlığının sembol

isimlerinden biri” olarak nitelemiş ve tek parti devrinde sahip olduğu “otoriter ve inkılapçı” fikirlerinin çok partili hayata geçişle birlikte “liberal muhafazakâr” bir çizgiye kaydığını belirtmiştir (Önder, 2021: 291). Aynı zamanda Önder’e göre “Türk muhafazakârlığının korumadan çok yaratmaya dönük, gelenekçi-yenilikçi ikilemi üzerinden açıklanamayan karakteri” Başgil açısından da geçerlidir, zira Başgil’in üzerinde durduğu “demokrasi, birey haklarının korunması, din hürriyeti ve laiklik” gibi konular esasında “gelenekten çıkarsanabilir bir mahiyet taşımamaktadır” (Önder, 2021: 291). Ancak bu noktada Başgil’in 1950’li yılların ikinci yarısı itibariyle liberal demokrasinin önemli bir unsuru olarak kabul edilen kuvvetler ayrılığı ilkesi konusunda İslami geleneğe vurgu yapması dikkat çekicidir. Zira Başgil, bu ilkenin bilinenin aksine Montesquieu’den önce İslam dünyasında vücut bulduğunu iddia etmiştir (Başgil, 1957: 5). Bu bağlamda Başgil’in liberal demokrasinin önemli ilkelerine vurgu yaparken bunu da İslami gelenekle meşrulaştırma çabası onun liberal muhafazakâr kimliğinin önemli bir yansıması, muhafazakârlığının içinde gelenekten yararlanan bir damarın da olduğunu kanıtlar.

Başgil’i aynı dizinin “Liberalizm” cildinde Aliyar Demirci ele almıştır. Demirci de Başgil’in siyasi düşüncelerini “çok partili siyasi hayat öncesi ve sonrası” olmak üzere iki döneme ayırmıştır (Demirci, 2005: 283). Ona göre bu ilk dönemde Başgil’in görüşleri liberal düşüncenin hayli uzağındaiken ikinci dönemle birlikte bu düşünceye yaklaşmıştır. Bu noktada kesin bir tarih verilememesini ise Başgil’in “çok yazan bir yazar olmakla birlikte fikir serüvenini anlattığı bir eseri”nin olmayışına bağlamıştır (Demirci, 2005: 287). Demirci’ye göre Başgil’in liberal geleneğe eklenmesinin en önemli sebebi şunlardır:

(...) “Yazdıklarıyla fiil ve hareketleriyle devlet otoritesinin, bu otoriteyi kullanan siyasi iktidarın, parlamentonun ve bürokrasinin sınırlandırılmasını istemesi ve her türlü diktatörlüğe, otoriter ve totaliter rejimlere, faşizme ve komünizme karşı duruşudur” (Demirci, 2005: 298).

Ancak Demirci de bizim başlangıçta vurguladığımız Türkiye’de liberalizmin iktisattan ziyade siyasi zeminde kabul gördüğü önermesinin Başgil için de geçerli olduğu önermesi üzerinde durmaktadır. Bu anlamda Başgil’in siyasi anlamda liberal olmakla birlikte iktisaden sosyal devlet fikrine yakın olduğunu ve yine siyasi alanda liberal okulla bağdaşmayacak şekilde “âdem-i merkezîyet” fikrine uzak kalarak muhafazakârlığının bir göstergesi olarak “kargaşalığa karşı otorite”yi yeğlediğini

ifade etmiştir (Demirci, 2005: 298). Bu durumun en tipik göstergesi 27 Mayıs darbesinin ilk günlerinde hareketi meşru göstermeye çalışan açıklamaları olmuştur. Başgil'e yakıştırılan liberal sıfatı konusunda başvurmamız gereken bir diğer kaynak ise Şevket Süreyya Aydemir'in *Menderes'in Dramı* (1969) adlı eseridir. Aydemir, bu kitabında 27 Mayıs'a giden süreçte Çankaya Köşkü'nde DP'nin ileri gelenleri ile Başgil'in gerçekleştirdiği görüşmeye değindiği bölümde Başgil'den “kafasında adeta iskolastikleşmiş bir demokrasi anlayışına bağlıydı” şeklinde bahsetmiştir (Aydemir, 1993b: 394). Bora'ya göre Aydemir, kullanmış olduğu “iskolastikleşmiş bir demokrasi anlayışı” tabiriyle Başgil'e “ima yoluyla liberal demek” istemiştir (Bora, 2021a: 532). Başgil'in anayasal düzlemde hararetle savunmuş olduğu insan haklarına dayalı yönetim, kuvvetler ayrılığı ve çift meclis usulü gibi ilkeler göz önüne alındığında Bora'nın bu çıkarımının haklılık payı ortadır. Esasen bizce de Başgil'e liberal sıfatını kazandıran temel unsur onun anayasal demokrasi anlayışı çerçevesinde ortaya koymuş olduğu fikirleridir. Ancak bu durum Başgil'in saf veya klasik bir liberal olduğu anlamına gelmemektedir. Zira burada dikkat edilmesi gereken temel husus, onun düşüncelerindeki liberalizmin siyasi boyutla sınırlı kalmış olmasıdır. Bora da “Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığının bazı yol izleri” adlı makalesinde Başgil'i Ağaoğlu ile birlikte “muhafazakâr-liberal” yol izi ile özdeşleştirmiştir. Bora'ya göre Başgil'i bu yol iziyle bütünleştiren temel etken liberalizmin “temel değerlerini bir Gelenek olarak sahiplenmesi”nden kaynaklanmaktadır (Bora, 1997: 26-27). Burada Bora'nın dikkat çekmeye çalıştığı husus Başgil'in demokrasi anlayışını ahlaki temellere dayandırması ve bu anlamda “maneviyatçı bir demokrasi”den söz etmesi olmuştur (Başgil, 2019d: 267). Bora, bir yandan Başgil'i liberal muhafazakâr yol iziyle özdeşleştirirken aynı zamanda *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* (2017) adlı eserinin muhafazakârlık bölümünde “milliyetçi-muhafazakâr” isimlere değinirken tıpkı Safa'da olduğu gibi Başgil'in milliyetçiliğinin de muhafazakâr bir tını taşıdığına dikkat çekmiştir (Bora, 2021a: 390). Bu noktada Emrullah Kılıç'ın *Muhafazakâr Düşünce* dergisinde kaleme aldığı “Maneviyatçı Bir Ufuk: Ali Fuad Başgil” adlı makalesine değinmemiz gerekmektedir. Kılıç'a göre Başgil'in maneviyatçı yönünde ön plana çıkan önemli bir husus da milliyetçiliğe bakış açısında göze çarpmaktadır. Zira Başgil açısından milliyetçi bir insanın “mensup olduğu milletin dilini, dinini, tarihini, geleneklerini seven ve onun kutsal saydıklarını kutsal sayan insan” olduğunu belirtmiştir (Kılıç, 2017: 95). Başgil hakkında eser veren bir diğer isim ise Salih Zeki Haklı'dır.

Haklı'nın kaleme aldığı *Ali Fuad Başgil: Bir Düşünürün Fikri Haritası* (2018) adlı kitabında Başgil'in düşüncelerinin “Kemalizm'den liberal-muhafazakârlığa” uzanan bir çizgide değiştiğine ancak bunun yanı sıra fikir dünyasında her daim ona yön gösteren sabit değerlerin de olduğuna dikkat çekmiştir. Haklı'ya göre Başgil'in önem atfettiği “demokrasi ve hürriyet” davası, “siyasi hayatın anayasal bir sistem üzerinde ilerlemesi” ideali, “toplumun düşünce ve inanç dünyasına karşı” beslediği hürmet ve “bu toprakların sorunlarına yine bu topraklar üzerinden cevaplar” arama inancı sabit değerlere karşılık gelmektedir (Haklı, 2018b: 245-246). Haklı'ya göre Başgil'in 1930'lu yıllarda benimsemiş olduğu liberalizm karşıtlığının 1940'lı yıllar itibarıyla değişimini ulusal ve uluslararası konjonktür ile açıklamamız mümkündür. Uluslararası konjonktür açısından 1930'lu yıllar boyunca insanlığa büyük acılar yaşatan sağ ve sol totaliter rejimlere, II. Dünya Harbi sonrası Türkiye üzerindeki Sovyet tehdidi ile ülke içinde giderek güçlenen sol akımlara dikkat çekerken ulusal konjonktür açısından ise Atatürk sonrası Cumhurbaşkanı olan İnönü'nün takip ettiği “anti-demokratik” uygulamalara dikkat çekmiştir (Haklı, 2018b: 249-250). Haklı açısından tüm bu etkenler Başgil'in “liberal-demokratik” bir çizgiye kaymasını beraberinde getirmiştir. Bizce de Başgil'in görüşlerindeki bu farklılığın temel sebebi bir değişimden ziyade devrin siyasi koşullarına bağlı olarak ifade özgürlüğünün son derece kısıtlı olmasından kaynaklanmıştır. Zira Başgil, 1945 yazı başlarına kadar son derece önem atfettiği din ve vicdan özgürlüğü, laiklik gibi meselelerde hükümet adamlarının aksi istikametinde fikir beyan etmenin “adeta intihar etmek” anlamına geleceğini belirtmiştir (Başgil, 2020: 21). Bu noktada Yunus Şahbaz, “Maneviyatçılık ve Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Ali Fuad Başgil'de Laiklik Anlayışı” adlı makalesinde Başgil'in laiklik anlayışını şu şekilde yorumlamıştır: “Laikliği tamamen ret ya da inkâr etmeden, müesses nizam içerisinde olabilecek en özgürlükçü laiklik yorumlamasıdır Başgil'in çerçevesini çizdiği laiklik anlayışı” (Şahbaz, 2017: 115). Şahbaz'ın da ifade ettiği gibi Başgil, hiçbir zaman devlet adamlarının kendilerini Luther yerine koyarak bu alana müdahalede bulunmalarına taraf olmamış ve laikliğin din ve vicdan hürriyetini güvence altına alan manasıyla tatbik edilmesi adına mücadelesini yürütmüştür (Başgil, 1950a: 2). Başgil bu mücadelesiyle geniş halk kitlelerinin taleplerine tercüman olarak devletçi bir aydın profili çizmekten uzak kalmıştır. Bu noktada henüz kendisi hayattayken kaleme alınan *Haksızlıklar Karşısında Susmayan Alim: Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil* (1963) adlı eserin önsöz bölümünü kaleme alan Gökhan Evliyaoğlu onun bu

özelliğini şu şekilde belirtmiştir: “şehirdeki aydından dağdaki çobana kadar, herkesin sevdiği âlim” (Evliyaoğlu, 1963: 13).

Başgil’in din meselesine yaklaşımına incelediğimizde hem muhafazakâr hem liberal hem de İslamcı temaların ön plana çıktığını görmekteyiz. Zira Başgil, muhafazakâr bir bakış açısıyla dinin, toplumu bir arada tutan çimento vazifesi gördüğüne dikkat çekmiştir. Başgil’e göre din, fert için olduğu kadar “cemiyet için de yine en kuvvetli bir bağlaşma ve bağdaşma faktörüdür” (Başgil, 1950f: 47). Bunun yanı sıra Başgil, din ve vicdan özgürlüğüne yapmış olduğu vurgu ve laikliğin Türkiye’de kazanmış olduğu “katı içeriğe” getirmiş olduğu eleştirilerle liberal bir perspektif çizmiştir. Zira Başgil’e göre Türkiye’de uygulanan şekliyle laiklik, Batılı “liberal demokrasiler”le karşılaştırıldığında önemli zıtlıklar içermekte ve bu manasıyla da “bir hürriyet aracı olmaktan ziyade siyasi bir baskı” işlevi görmektedir (Haklı, 2018b: 214). Başgil’in dine, dolayısıyla İslamiyet’e bakış açısında dikkat çeken değişim ise 1950’li yıllar itibariyle yaşanmış ve bu tarihten itibaren yer yer fikirlerinin İslamcı muhafazakârlık ile örtüştüğü görülmüştür. 1952 yılının Mayıs ayında Pakistan’da düzenlenecek olan İslam Kongresi davetine icabet etmesi ve burada yapmış olduğu konuşma bu duruma önemli bir kanıt teşkil etmektedir (Başgil, 2020: 131). Başgil bu konuşmasında “Müslüman milletler niçin birleşmesin ve dört yüz milyonluk bir insan ve iman bloku vücuda getirmesin?” diyerek adeta İslamcı camia tarafından dile getirilen “İttihad-ı İslam” fikriyle bütünleşmiştir (Başgil, 1952i: 20). Ancak Başgil böyle bir teklifte bulunurken dahi Batı dünyasının İslam dünyasının düşmanı olduğu iddiasına karşı çıkmakta ve böyle bir birliğin kuruluşundan en çok Avrupa ve Amerika’nın memnun olacağını dile getirmektedir. Zira burada Başgil, Sovyetler Birliği dolayısıyla komünizm karşısında en güçlü silah olarak dini duyguların canlandırılmasını salık veren düşünceyle birleşmekte ve bunu sağlamanın da önemli bir koşulu olarak İslam Birliği fikrini ön plana çıkarmaktadır (Başgil, 2020: 132). Başgil’in bu teklifi esasen onun pragmatist yönünden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan halkı Müslüman olan ülkeler nezdinde Türk milletinin tarihten gelen ağırlığını yeniden sağlama arayışını yansıtmaktadır. Zira İslam Birliği etrafındaki düşünceleri esas itibariyle ülke dışında katıldığı konferanslarla sınırlı kalmış ve yazınında önemli bir yer tutmamıştır. Aynı şekilde kendisi hiçbir zaman Türkiye Cumhuriyeti’nin sahip olduğu laik karakteriyle mücadeleye girişmemiş bunun aksine 1961 Anayasası yapılırken dahi bu ilkenin anayasaya girmesi gerektiğini ancak “kelime olarak değil,

tarif olarak girmeli, hududu ve şumul sahası gösterilmeli” şeklinde fikrini beyan etmiştir (Başgil, 2019d: 159).

Sonuç olarak Ağaoğlu'nun ve Başgil'in düşünceleri karşılaştırıldığında hem birtakım benzerlikler hem de birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Her şeyden önce her iki entelektüel de ortaya koymuş olduğu düşünceleriyle muhafazakâr düşüncenin liberal yol iziyle bütünleşmişlerdir. Her ikisi de liberalizmi büyük ölçüde siyasi düzlemde ele alarak iktisadi yüzünü görmezden gelmiş ve bu doğrultuda liberalizmi siyasi özgürlükler davasının ana meşgalesi haline getirmişlerdir. Bunun yanı sıra Ağaoğlu ve Başgil, liberal anayasacılık anlayışını benimseyerek kuvvetler ayrılığına dayalı, çok partili demokratik bir Türkiye idealini savunmuşlardır. Ancak tüm bu ortak yönlerin yanı sıra Batılılaşma süreçlerine bakışları ve dinde reform meselesi gibi konularda görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Bu noktada her ne kadar Ağaoğlu, muhafazakâr bir edayla “değişimin niteliği ve zamanlaması konusunda birtakım şerhler” koymuş olsa da Batı medeniyetini “süzgeçten geçirilemez” olarak nitelemiştir (Haklı, 2018a: 130; Ülken, 2021: 606). Oysaki Başgil, Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte bu medeniyeti tıpkı bir gül gibi esansı ve küspesiyle iki temele dayandırmış ve Batının esansını almak yerine küspesini almış olmamızdan her daim yakınmıştır. Bu bağlamda “milli bünyelerini” koruyarak modernleşen Japonya ve Finlandiya'yı örnek göstermiştir (Başgil, 2019d: 202). Yine aynı şekilde Başgil, Ağaoğlu'ndan farklı olarak din ve vicdan hürriyetine büyük önem vermiş ve “hükümet adamlarının, kendilerini Martin Luther yerine koyarak” bu alana müdahil olmasına kesinkes karşı çıkmıştır (Başgil, 1950a: 2). Özetle Ağaoğlu'nun düşüncelerinde hissedilen Kemalist ağırlık Başgil'de yerine daha İslami bir tınıya bırakmıştır. Sonuç olarak liberal renğiyle öne çıkan bir muhafazakâr olarak Başgil, Bora'nın “Türk Sağının Üç Hali (Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık)” olarak iddia ettiği tezin önemli bir temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Başgil, üç düşünce arasındaki geçişliliğe önemli bir örneği teşkil ederken aynı zamanda ne salt İslamcılar gibi “Asr-ı Saadet” yaratılması fikrine taraf olmuş ne de milliyetçiliği ırkçılığa kapı aralayan bir nitelik taşımıştır. Yine aynı şekilde muhafazakârlığı da sınırlı ve demokratik bir devlet yapısını önceleyen liberal yol iziyle bütünleşmiştir.

3. ALİ FUAD BAŞGİL'İN YAŞAM ÖYKÜSÜ, SİYASİ VE SİVİL TOPLUM FAALİYETLERİ İLE TEMEL ESERLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde Ali Fuad Başgil'in hayatı, siyasi ve sivil toplum faaliyetleri ile temel eserleri ele alınmıştır. Başgil'in yaşam öyküsüne odaklanıldığı ilk bölüm bir düşünce biyografisi şeklinde tasarlanmış ve bu bağlamda da onun devletçi bir fikri yapıdan liberal muhafazakâr bir çizgiye evrildiği sürece ışık tutulmaya çalışılmıştır. Başgil'in siyasi ve sivil toplum faaliyetlerine odaklanıldığı ikinci bölümde ise Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ile Cumhurbaşkanlığı adaylık süreci işlenmiştir. Son bölümde ise Başgil'in bizlere bırakmış olduğu geniş külliyat içerisinde öne çıkan eserlerine yer verilmiştir.

3.1 Yaşam Öyküsü

Ali Fuad Başgil, 1893 senesinde Samsun'un Çarşamba ilçesinde köklü bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir (Göze, 2000: 7). Dedesi, Bölükbaşıoğulları'ndan Hafız İbrahim Efendi, babası Mehmet Şükrü Efendi, annesi ise Fatma Hanım'dır. Soyadı Kanunu çıkıp 1934 yılında Başgil soyadını alıncaya kadar Bölükbaşı lakabını kullanmıştır. Dedesinin hafız oluşu nedeniyle dindar bir aile ortamında yetişmiştir. İlköğrenimini Çarşamba'da tamamlayan Başgil, daha sonra orta tahsiline payitahtta devam etmek maksadıyla İstanbul'a yerleşmiştir. Ancak tam da bu dönemde Birinci Dünya Harbi'nin patlak vermesiyle eğitim hayatına ara vermek zorunda kalmış ve cepheye gitmiştir. Kafkas cephesinde dört buçuk yıl boyunca son derece çetin koşullarda askerlik yapan Başgil, birlikte askere gittiği birçok arkadaşını da kaybetmesiyle birlikte daha milliyetçi ve maneviyatçı bir çizgiye kaymıştır. Başgil ilerleyen yıllarda o günleri şu şekilde yâd eder:

“1914 Ağustos'u sonlarında, Çarşamba ve Samsun'dan, ilk kafile, on beş genç idik. Güle söyleye yola çıktık. Erzincan talimgâhına gittik. 1919 başında, o şen kafileden yalnız üç kişi döndük. Arkadaşların kimi cepheye şehit düştü, kimi hastalık ve sefaletten öldü” (Başgil, 2019e: 57).

Dünya savaşının bitmesinden sonra tekrar İstanbul'a dönen Başgil, ticarete atılmakla eğitim hayatına devam etme arasında zor bir seçim yapmanın eşiğinde kalır. Burada görüşlerine son derece önem verdiği, devrin müderrislerinden olan Mehmet Şevket Efendi'nin devreye girmesiyle nihai kararını verecektir. Şevket Efendinin, insanın hayatının her döneminde ticarete atılabileceği ancak eğitimin belli bir yaşı olduğu ve bunu kaçırmaması yönündeki telkinleri karşısında eğitim hayatına devam etme kararı verir (Zaim, 2005: 17). Böylece 1921 yılında Fransa'ya giden Başgil, sırasıyla Paris Bufonne Lisesi ve Grenoble Hukuk Fakültesi'ni bitirmiştir (Çiçek ve Önalp, 2017: 2966). Ardından Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde "Boğazlar Meselesi: Başlangıcı, Gelişimi, Lozan Konferansı'ndaki Çözümü" isimli teziyle doktorasını tamamlamıştır. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Başgil doktora eğitimine devam ettiği süreçte Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe bölümünden ve Paris Siyasal Bilimler Okulu'ndan mezun olmuştur. Ayrıca bu dönemde Lahey Devletler Hukuku Akademisi kurslarına da devam ederek diplomasını almıştır. Böylece 1930 yılının başlarında Türkiye'ye dönecek olan Başgil, üç fakülte ve bir yüksekokul diploması ve hukuk alanında yapmış olduğu doktorayla Fransa'daki tahsil hayatına son noktayı koymuştur (Gökalp, 1963: 21).

Boğazlar meselesi üzerinde yazmış olduğu doktora tezini Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu liderine ithaf eden Başgil, böylece bir ilke imza atarak Atatürk'e sunulmuş olan ilk eseri ortaya koymuştur. Bu durumdan her daim büyük bir kıvanç duyan Başgil "Türkiye'de ve dünyada Atatürk'e göz nuru eser armağan eden ilk Türküm" ifadesini kullanmıştır (Başgil, 1960n: 3). Ayrıca kendisi Tanzimat döneminden itibaren Batıya, özellikle de Fransa'ya gönderilen talebeler arasında Sorbonne Üniversitesi'nden ilk diploma alan kişi unvanına da sahip olmuştur. Eğitimi boyunca Fransa'da kalmış olduğu uzun dönem onun siyasi ve felsefi düşüncesinde de büyük etkiler bırakmıştır. Fransız İhtilali ve bu ihtilalin yaymış olduğu özgürlük, eşitlik, laiklik ve demokrasi gibi kavramların beşiği olan bu ülkede bulunması, Tanzimat'tan beri süre gelen Fransız etkisiyle tanışmasına ve genç Cumhuriyetin modernleşmesi yolundaki reformları daha iyi bir şekilde kavrayabilmesine imkân tanımıştır.

Başgil, tahsil hayatı boyunca Batıyı yakından tanıma fırsatı edinmiş olmasına rağmen hiçbir zaman içinden çıkmış olduğu medeniyeti yok saymamış, bu anlamda körü körüne bir Batıcı olmamıştır. Ona göre Batının örnek alınması gereken yönleri, sahip olduğu ilmi yöndeki gelişmişliğidir. Ama aynı zamanda Batı toplumları kendi

içerisinde de bazı açmazlara sahiptir, bunların başındaysa maddeciliği ve menfaatçiliği gelmektedir (Başgil, 2019d: 201). Başgil, Batı kültürünü eksiksiz bir şekilde kabul edip taklitçilik içinde olanları eleştirdiği gibi Batı medeniyetinin sahip olduğu ilmi ve kültürel mirası inkâr edenlerin de karşısındadır. Kendisi modernleşmek adına imandan, inkılaplar uğruna özgürlüklerden, gelenekler içinse terakkiden vazgeçmeden inşa edilen bir devlet ve toplum yapısını arzulamıştır (Kurşunoğlu, 2017: 64). Bu anlamda Başgil, Doğu ile Batı arasında bir sentezin kurulabileceğine inanan aydınlar arasında yerini almış özellikle hars-medeniyet arasında bir sentezi arayan Ziya Gökalp'in izinden gitmiştir.⁵

1929 senesinde Türkiye'ye dönen Başgil, ilk olarak zorunlu hizmetini tamamlamak üzere Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat Umum Müdür Muavinliği'ne getirilmiştir (Haklı, 2018b: 10). Bir yıl sonra ise Ankara Hukuk Mektebi'nin açmış olduğu sınavı kazanarak burada Roma Hukuku alanında doçent unvanına sahip olur. Aynı zamanda Gazi Terbiye Enstitüsü'nde Türk Medeniyet Tarihi dersini vermiştir. 1933 yılına değin Ankara'da görev yapan Başgil, aynı yıl içinde gerçekleşen üniversite reformu sonucu kurulan İstanbul Üniversitesi'ne geçiş yapmıştır (Zaim, 2005: 19). Bu üniversitede Teşkilat-ı Esasiye yani bugünkü adıyla Anayasa Hukuku profesörü olarak görevlendirilen Başgil, bunun yanı sıra İstanbul'da bulunan Mülkiye Mektebinde de hocalık yapmıştır. Bu dönemde büyük ölçüde Türk hukuk sisteminin temel ilkelerini evrensel hukuk normları seviyesine çıkarma arayışı içinde olmuştur. Bu kapsamda vermiş olduğu dersleri “Esasiye Hukuku Dersleri” adı altında kitaplaştırmış, 1936 senesinde ise İstanbul Yüksek Ticaret ve İktisat Mektebi Müdürlüğü'ne getirilmiştir (Haklı, 2018b: 11).

Otuzlu yıllar onun açısından sadece akademik faaliyetlerle geçmemiştir. Bu yıllar Lozan'da çözüme kavuşturulamayan meselelerin Türkiye lehine sonuçlanması adına çaba sarf edilen bir dönemdir. Şüphesiz bu meselelerin başında da Hatay'ın anavatanla bütünleşmesi gelmektedir. Bu dönemde Atatürk, Hatay konusuna aktif bir alaka göstererek “Hatay kırk asırlık Türk vatanıdır” şeklinde açıklamalarda bulunmuş ve nihayetinde bu mesele Milletler Cemiyeti'nin (MC) gündemine taşınmıştır (Aydemir, 2021a: 390). Bu noktada Başgil, MC bünyesinde kurulan ve Hatay'ın gelecekteki statüsünün ve anayasasının belirleneceği komitede hukuk müşaviri olarak görev almıştır (Soyak, 2004: 598). Bu durum onun devlet meseleleri

⁵ Bkz. (Gökalp, 2018).

karşısında kayıtsız kalmadığı ve alanında ulaşmış olduğu yetkinliği bizlere göstermektedir. Bunun yanı sıra Başgil çok yönlü bir kişiliğe sahipti. 1952 yılında Pakistan'ın Karaçi şehrinde düzenlenen İslam Kongresi'ne iştirak ederek "İslam Camiaların Birleşmesi" adında bir konuşma yapmıştır. Yine aynı şekilde 1959 yılında Miraç Kandili vesilesiyle Kudüs'te düzenlenecek olan Umumi İslam Kongresine Fuad Sezgin ile beraber davet edilmiş ve 1960 yılının ilk haftasında Kudüs'te bulunmuştur. Aynı yıl içerisinde Wies Baden'de toplanan Hukukçular Kongresi'nde de Türkiye'yi temsil etmiştir (Gökalp, 1963: 23). Kendisine hem Doğudan hem de Batıdan gelen bu davetler onun çok yönlülüğünün ve saygınlığının bir göstergesidir.

Tekrardan Başgil'in akademik faaliyetlerine dönecek olursak kendisini 1937-1942 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığında görmekteyiz. 1939 yılında ise Ordinaryüs Profesör unvanına sahip olmuştur. Dekanlığı sırasında Medeni Kanunu'nun kabulünün 15. Yıldönümü vesilesiyle büyük bir külliyyatın hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Sonrasında ise kısa bir süreliğine Ankara Hukuk Fakültesi ve Mülkiye Mektebi'ne (Siyasal Bilgiler Fakültesi) tayin olmuştur (Gökalp, 1963: 22). Ancak burada öğrencileriyle yaşamış olduğu bir tartışmadan dolayı istifa ederek 27 Mayıs 1960 darbesine kadar görevde kalacağı İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne geri dönmüştür.

Başgil'in 1943 yılında İstanbul Üniversitesine geri dönüşüyle birlikte ilmi faaliyetlerine önemli bir artış yaşandığı görülmektedir. Ayrıca bu dönemden itibaren liberalizm ve liberal demokrasi hakkındaki görüşleri de değişmeye başlamış, genel olarak liberalizm düşüncesine yaklaşmıştır. Zira 1930'lu yıllarda kaleme almış olduğu yazılarında dönemin diğer aydınları gibi devletçiliği Türkiye açısından dikkate değer bir prensip olarak nitelendirmekteydi:

"Devletçilik, geniş manasile, memlekette hukuki ve siyasi hayat gibi, ekonomik ve sosyal hayatı da, ulusal varlık ve birliğin merkezi olan devletin şuurlu ve düzen verici iradesine bağlamak demektir. Bu sistem, yalnız kanun yapan ve emir veren, memlekette hakkın himayesini ve ihkakını yalnız polis ve adliye kuvvetinde gören; ekonomik hayat ve faaliyette fertleri kayıtsızca hususi teşebbüslerine ve şahsi menfaatlerini aralarında çekişmelerine bırakan fertçi ve çekingen devlet sistemine karşıdır" (Başgil, 1935: 3).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere gerek devletçiliği önemli bir prensip olarak görüyor olması gerekse de liberalizmi “çekingen devlet sistemi” olarak adlandırması dönemin siyasi atmosferinden ne denli etkilendiğini göstermektedir. Ancak bu görüşleri 1940’lı yılların başı itibariyle değişime uğrayacaktır. Bu tarihten itibaren idealindeki devlet sistemini liberal muhafazakâr bir çizgiye oturtmaya çalışmış ve bunu yaparken de Türkiye’nin toplumsal değerlerini her daim göz önünde bulundurmuştur (Haklı, 2018b: 12). Şüphesiz bu yıllar aynı zamanda II. Dünya Savaşı’nın demokrasi cephesi lehine kazanılacağına ufukta belirdiği bir dönemdir. Türkiye’nin gerek harp içinde gerekse de harp sonunda Batı medeniyeti içinde yer almak istemesi, ülkede uzun süre hâkim olan tek parti rejiminin demokratikleşme adına birtakım adımlar atmasını zorunlu kılmıştır. Böylece çok partili siyasi hayata geçilmiş ve 1946 yılının Temmuz ayında parlamento seçimlerinin yapılacağı ilan edilmiştir. Tam da bu dönemde Başgil’in çeşitli gazete ve dergilerde demokrasi, insan hakları ve ferdi hürriyetlere vurgu yaptığı yazıları yer almaya başlamıştır:

“Siyasi ilimlerde hürriyet, vatandaşların hükümetle olan münasebetlerinde hükümet kuvvetinin objesi, esiri ve kölesi değil; süjesi, hamili ve sahibi rolünü alması yani hükümet heyetini serbest reylerle seçmesi ve seçilen heyetin de efkârı ammenin gösterdiği yolda yürümesi demektir. İktisadi manada hürriyet, iktisadi hayat ve münasebetlere hükümet kuvvetinin el uzatmaması; hususi teşebbüs ve faaliyetlere bu kuvvetin engel olmamasıdır” (Başgil, 1946c: 2).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Başgil’in otuzlu yıllarda öne sürmüş olduğu fikirlerinde büyük bir değişim yaşanmıştır. O artık hem liberal demokrasiyi hem de liberal ekonomiyi ön plana çıkarmaktadır. Başgil, bu dönemde aynı zamanda 1946 yılı içerisinde gerçekleşen genel seçimlerin muhasebesini yapmaktadır. Bilindiği üzere ilgili seçimin açık oy-gizli tasnif usulüyle yapılması ve yargı denetiminden yoksun olması seçimlerin aleniliği ilkesini lekelemiştir. Bu noktada Başgil, 1947 yılının Ocak ayında *Vatan* gazetesinde kaleme almış olduğu yazılarında seçim kanununun eksiklikleri ve bu eksikliklerin ne şekilde tadil edileceği meselesine yoğunlaşmıştır:

“Rey sandığını boşaltıp rey pusulalarını saymak ve pusulalar mecmuu ile seçmen imzaları yekûnunu karşılaştırmak, reyleri tasnif etmek ve bir kaza, bir vilayet çevresinde kimlerin kazanıp kaybettiğini tesbit etmek bambaşka bir

iştir ve muhakkak ki bir hükümet işi değildir”. (...) “Bu ikinci safha işlerinde hem hükümeti amir ve nâfiz kılmak hem de aynı zamanda seçimlerin bitarafılık ve dürüstlk dairesinde yapılmasını beklemek modern hükümet adamlarından birer peygamber feragati ve fazileti istemek gibi bir safderunluktur” (Başgil, 1947a: 4).

Başgil açısından bu yıllar demokrasinin sadece tekniğiyle değil aynı zamanda ruhuyla da alakalı konulara temas ettiği bir dönemdir. Nitekim 1947 yılında Ahmet Emin Yalman ile kurmuş oldukları Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ile beraber sivil toplum alanına da adım atacaktır. Bu cemiyetin beş yıl boyunca başkanlığını üstlenmiş ve cemiyetin süreli yayın organı olan *Hür Fikirler* mecmuasının çıkartılmasını sağlamıştır (Haklı, 2018b: 15). Bu mecmuada kaleme almış olduğu yazılarda ise Türkiye’de tam anlamıyla demokratik bir sistemin yerleşmesi adına kuvvetler ayrılığına dayalı bir hükümet sistemini ve çift meclis usulünü savunmuştur (Göze, 2000: 12). Bir rejim değişikliği arifesinde son derece kıymetli olan bu öneriler ne CHP tarafından ne de iktidarı boyunca DP hükümeti tarafından dikkate alınmamıştır. Nitekim 27 Mayıs sonrası tüm bu eksiklikler darbeyi meşrulaştırma aracı olarak kullanıldı. Bu noktada Başgil’in yaşanacakları önceden tahmin edebilmesi onun hem ileri görüşlülüğünü hem de sıradan bir hukukçu olmadığını bizlere göstermektedir.

1950 senesi Türkiye açısından demokratik bir değişimin yaşandığı yıl olmuştur. 14 Mayıs’ta gerçekleşen seçimler yoluyla iktidar kansız bir şekilde Demokrat Parti’ye devredilmiştir. Başgil açısından bu değişim, demokratik gelişmenin de ötesinde adeta bir devrim niteliği taşımaktaydı (Başgil, 2019a: 70). Onun açısından 50’li yıllar Türkiye’deki din politikalarına ve uygulamadaki laiklik anlayışına eleştiriler getirdiği bir dönem olmuştur. Başgil, siyasi alanda yaşanan demokratikleşmenin dini alanı da kapsayacak şekilde genişletilmesinden yanaydı. Bu maksatla kaleme almış olduğu yazılarda İslam dininin Türk milleti açısından taşıdığı öneme, tek parti devrinde uygulanan laikliğe yönelik katı uygulamalara, anayasada yer almasına rağmen laikliğin henüz hukuki bir tanımının olmayışına ve Türkiye’de devlete bağlı din sisteminin açmış olduğu yaralara değinmeye çalışmıştır (Haklı, 2018b: 15). Bu dönemde Başgil’in DP’ye bakışı ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim çoğu kaynak Başgil’i ele alırken onun her daim DP’yi tuttuğunu belirtmiştir (Göze, 2000: 13). Esasen bu sav hem doğru hem de yanlıştır. Doğrudur çünkü DP

kadroları da başlangıçta Başgil'in savunmuş olduğu ilkelere önem vermekteydi. Örneğin Başgil'i takip eden Bayar, 1949 yılında gerçekleşen DP kongresinde cumhurbaşkanlığı ile parti genel başkanlığının ayrılması gerektiği belirtilmiştir (Akyol, 2021: 174). Bu noktada DP önderleri savunmuş oldukları hukuki meseleleri Başgil'in yazılarında buluyordu. Bu ise bir partiye bağlanmanın ötesinde ona hukuk çerçevesinde yol göstermekten daha fazlası değildi. Bu savın yanlışlığına gelecek olursak kendisi asla DP'nin koyu bir taraftarı olmamıştır. Nitekim Millet Partisi'nin kapatılması hadisesinde olduğu gibi DP'nin otoriterleşmesi karşısında hiçbir zaman sessiz kalmamıştır. Bu konu hakkında 9 Mayıs 1961 tarihinde *Son Havadis* gazetesine demeç veren Osman Bölükbaşı, ünlü politikacıların susmuş olduğu bir ortamda Başgil'in ortaya koymuş olduğu tepkiyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Millet Partisi 1954 de malum tertiplerle kapatıldığı zaman; bu haksızlığı şiddetle protesto etmesi icap eden ünlü politikacılar sustular fakat bir devlet memuru olan Ali Fuat Başgilin protesto sesi Yeni Sabah sütunlarında yükseldi ve bizlere teselli verdi” (Son Havadis, 09.05.1961: 5).

Türkiye açısından 1960 yılı siyasi kutuplaşmanın askeri darbeye sonuçlandığı bir yıl olmuştur. 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen darbe Başgil'in hayatında derin izler bırakmıştır. 27 Mayıs sonrası darbeyi destekleyen kesimler, Başgil'i itibarsızlaştırma çabalarına girerek onu da mahkûm etmeye çalışmışlardır. Her ne kadar Başgil darbenin hemen ardından kaleme almış olduğu yazılarında Milli Birlik Komitesi'ne (MBK) olan desteğini ifade etmiş olsa da mürteci (gerici) olduğu yönündeki yakıştırmalardan kurtulamamış ve İstanbul Üniversitesi öğrencileri tarafından görevinden azli için imza kampanyası başlatılmıştır (Haklı, 2018b: 17-18). Gerek hakkında çıkan dedikodulara gerekse de azli için başlatılan kampanyaya karşı tepkisini 10 Ağustos 1960 tarihinde *Yeni Sabah* gazetesindeki köşesinde göstermiştir. Kendisine yakıştırılmaya çalışılan mürteci suçlamasını reddederek üniversitedeki görevinden istifa ettiğini belirtmiştir: “Bir kere ben mürteci değilim. Mürteci olmaya kendimi zorlasam da olamam. İrtica, yani geçen ve tarih olan bir devre dönmeyi emel edinmeme beni ilmi formasyonum bırakmaz. Ben tekâmül ve tarihi muayyenliğe inanan insanım” (Başgil, 1960m: 3).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Başgil, muhafazakâr düşüncenin önem attığı tekâmül anlayışına vurgu yapmakta ve bu düşüncenin gericilikle aynı anlama gelmediğini anlatmaya çalışmaktadır. Her ne kadar istifa dilekçesini

üniversite yönetimine sunmuş olsa da dokuz gün sonra toplanan Hukuk Fakültesi Profesörler Kurulunca istifası kabul edilmemiştir. Ancak Başgil'in akademik hayatındaki sarsıntılar bununla sınırlı kalmamıştır. Zira 27 Ekim 1960 tarihinde MBK tarafından alınan bir kararla 147 öğretim üyesi çeşitli üniversitelerden tasfiye edilmiştir. Bu 147 kişi arasında Başgil de yer almıştır. Sonrasında tasfiye edilenlerin tekrardan üniversiteye alınmalarına yönelik bir kanun çıkmış olsa da Başgil geri dönmeyi reddederek emekliliğini istemiştir (Gökalp, 1963: 24).

1960 darbesiyle açılan baskıcı süreç Başgil'i yalnızca ifade özgürlüğü açısından sınırlamamış aynı zamanda fiziksel özgürlüğünü de elinden almıştır. 11 Ocak 1961 tarihinde sıkıyönetim tarafından ifadeye çağrılan Başgil yaklaşık üç ay kadar hapis yatmıştır (Zaim, 2005: 21). Tutuklanmasının esas nedeni ise Kurucu Meclis hakkında yazmış olduğu bir yazıya dayandırılmıştır. MBK tarafından çıkarılan bir kanuna göre Kurucu Meclis hakkında eleştiri mahiyeti taşıyan her türlü yazının neşredilmesi yasaklanmıştı. Fakat Başgil'in bu yasak öncesi kaleme almış olduğu makalesinin izni olmaksızın yeniden yayınlanması onun tutuklanmasına giden yolu açmıştır. Sırasıyla Harbiye ve Balmumcu Askeri Hapishanesi'nde yatan Başgil o günlere ait halet-i ruhiyesini şu şekilde ifade eder:

“Millet ve memleket meselesi sana mı kaldı? Senden evvel çokları bu işlerle uğraştı, ömürlerini senin gibi kahır içinde bitirdi. Düşün biraz: İstanbul'un en nefis yerlerinden birinde dayalı döşeli evin var. Baremin en yüksek maaşını alıyorsun. Sıfatın, mevkiin çoklarını imrendiriyor. Ne istiyorsun başka? Ye, iç, keyfine bak” (Başgil, 2019e: 52).

Elbette ki Başgil yukarıda ifade ettiği kişiliğe sahip biri değildi. O her daim memleket meseleleriyle hemhal olmuş ve sırf kendi menfaati için yaşayanların insanlığın gelişimine hiçbir katkısı olmayacağına inanmıştır. Bu noktada içindeki vicdan levhasında beliren “hayrın ve insanlığın” sesine kulak verir:

“Dur, karar vermeden beni de dinle. Ben şerrin ve şeytanlığın fikrinde değilim. Eğer onların fikri doğru olsaydı, insanlık bugün hala mağara hayatı yaşardı. İnsanlığın bugünkü terakkisi, temiz tıynetli insanların feragat ve fedakârlığı sayesinde olmuştur” (Başgil, 2019e: 55).

Evet, Başgil tam da bu tıyette yani memleketi adına doğru bildiklerini ifade etmekten kaçınmayan ve sonucunda da bedel ödemeye hazır bir kişiliğe sahiptir.

Nitekim üç aylık bir tutukluluk süreci sonrasında suçsuzluğu mahkemece kabul edilerek 29 Mart 1961 tarihinde tahliye edilmiştir (Başgil, 2019e: 107). Tahliyesinin hemen ardından 10 Nisan 1961’de emekli olan Başgil, ülkedeki siyasi iklimden uzaklaşmak ve gözlerini tedavi ettirmek için İsviçre’ye gitmiştir (Zaim, 2005: 22). Başgil’in Adalet Partisinden (AP) senatör seçilmesi ve Cumhurbaşkanı adaylığı süreci bu döneme denk gelmektedir. Ancak onun siyasi faaliyetleri ayrı bir başlık altında detaylıca incelenecektir.

Başgil’in askeri rejim karşısında dahi suskunluğunu korumayacağına dair önemli bir örnek de Yassıada Duruşmaları esnasında yaşanmıştır. Kendisi bir anayasa profesörü olarak “Anayasayı İhlal Davası”nda şahit olarak dinlenmiştir. Anayasaya aykırı dahi olsa kanun teklifi veren yahut kanunun kabulü lehinde oy kullanan mebusun mesul olamayacağı ifadesi karşısında hiddetlenen mahkeme Başkanı Salim Başol’la aralarında şu diyalog geçmiştir (Son Havadis, 23.06.1961: 1).

“- Başol: Siz bilirkişi değilsiniz böyle konuşamazsınız, siz şahitsiniz.

Başgil: Evet şahidim. Ama görgü şahidi değilim. Kanaat şahidiyim. Kanaat şahidi ile bilirkişinin farkı yoktur” (Göze, 2000: 24).

Başgil’in Yassıada Duruşmaları esnasında iddia makamı tarafından maruz kaldığı baskı bununla sınırlı değildir. Yine duruşmaların birinde ifadeleri Başsavcı Altay Ömer Egesil’i rahatsız etmiştir. Bunun üzerine Egesel, eliyle Başgil’i göstererek hâkimlere yönelir ve şunu söyler: “Bu şahidin yeri orası değildir, şu parmaklıkların arkasındaki sanıkların yanındır” (Başgil, 2019e: 97).

Başgil, 17 Nisan 1967 tarihinde İstanbul Feneryolu’nda bulunan evinde geçirmiş olduğu kalp krizi sonucu hayata gözlerini yummuştur. Vefat haberi 18 Nisan 1967 tarihli *Yeni İstanbul* gazetesinde “Demokrasimizin İkinci Şehidi” manşetiyle (böylece Adnan Menderes ve Başgil arasında bir bağ kurulmak istenmiştir) verilmiştir:

“Milletler kahramanları ile nefes alırlar. Ord. Prof. Ali Fuad Başgil, halkla ilim adamının tek bir vücut gibi kaynaştıkları ve Türk milletini mana ve madde olarak yücelttikleri fetih günlerimizin, 500 yıl sonra tekrar parlamaya başlayan bir yıldız gibiydi. Duyguları, fikirleri, yaşayışı, cesareti ve kavgaları ile Türk ve Müslüman bir topluluğun evladı olduğunu, daima onu

temsil ettiğini ispat etmiştir. Nur içinde yatsın” (Yeni İstanbul, 18.04.1967: 1).

Başgil tıpkı yukarıdaki tanıma uyacak şekilde cenaze töreninin de sade yani gösterişten uzak ve “bir Müslümana yakışır” şekilde gerçekleşmesini istemiştir. Bu isteğini vasiyetinde geçen şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Cenazeme top arabası gelecek olursa, onu vatan vazifesine iade ediniz. Çelenkleri kanalizasyon çukuruna atınız. Olur da cambazhane kadrosu kılıklı şehir bandosu önümde gavur çığlıkları koparmaya kalkarsa, kendilerini başka kapıya diye kovunuz. Namazıma duracak olanların dışında hiç kimse cenazemde yer almasın” (Çakır, 2017: 164).

3.2 Siyasi ve Sivil Toplum Faaliyetleri: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ile Cumhurbaşkanlığı Adaylık Süreci

Türkiye, 1940’lı yılların ikinci yarısıyla beraber yeni bir siyasi atmosferin içine girmiştir. Gerek yirmi üç yıllık tek parti idaresinin yıpranmışlığı gerekse de harp sonrası Sovyet tehdidi karşısında “demokrasi cephesi” ile kurulmak istenen ilişki, devrin yöneticilerini birtakım demokratik adımlar atmaya itmiştir. Ali Fuad Başgil açılan bu yeni süreci daha çok dış koşulların etkisine bağlamış ve İsmet İnönü’nün bu adımları atmaya adeta mecbur kaldığını belirtmiştir:

“Eminiz ki, eğer İnönü, o savaş sonrasında tıpkı İspanyol diktatör gibi, despot rejimini sürdürmenin mümkün olduğuna inansaydı, bunda tereddüt etmezdi ve yine eminiz ki, o bundan sadece ve sadece Müttefikler tarafından yüzüstü bırakılma korkusundan ötürü vazgeçti” (Başgil, 2019a: 50).

Her ne kadar Başgil, bu görüşü paylaşıyor olsa da bunun aksine İnönü’nün Atatürk’ün hedeflemiş olduğu çok partili siyasal yaşamı benimsediği ve bu inançla Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) karşısında bir muhalefet partisinin kurulmasını arzuladığını ifade edenler de olmuştur. Nitekim Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam* adlı eserinde bu durumu “klasik Batı demokrasisi ve ilk fırsatta çok partili rejim, bu iki insanın da ruhunda, er geç mukadder olan nizamın bir özlemi olarak yaşadı” şeklinde ifade etmiştir (Aydemir, 1993a: 427). Bu doğrultuda iktidar karşısında siyasi bir muhalefetin yolu açılarak 1946 yılında Demokrat Parti kurulmuş ve aynı yılın Temmuz ayında da ilk kez çok partili genel seçimler yapılmıştır. Esasen Cumhuriyet tarihinde iktidar karşısında siyasi bir muhalefetin oluşması yeni bir şey

değildi. Zira Atatürk döneminde de iki kez çok partili hayata geçiş denemesi yapılmıştır. Demokrat Parti'yi de bu anlamda çok partili hayata geçiş denemesi olarak algılayabiliriz. Ancak burada doğrudan Aydemir'in ifade ettiği gibi “ilk fırsatta Batılı demokrasiler gibi olalım” söyleminden ziyade, iktidarı kaybetmek istemeyen ama bir yandan da Batı ile entegre olmak istediği için muhalefet partilerine de müsaade etmek isteyen ama güçlü bir muhalefeti arzulamayan bir CHP tek parti dönemi görüyoruz. Bu anlamda Başgil'in eleştirisinin de haklılık payları olabilir. Ancak bu yeni dönemin ayırt edici özelliği “siyasetin dışından iktidara yöneltilecek olan sivil muhalefet”in filizlenmeye başlaması olmuştur (Birinci, 2018: 40). Bu sivil muhalefetin önemli bir ayağına da Ahmet Emin Yalman ile Başgil'in kuracağı Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (HFYC) oluşturacaktır.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kuruluş serüveninin de göze çarpan önemli bir detay ise Yalman'ın dünya liberalleri ile kurmuş olduğu temastır. Zira kendisi dünya liberallerinin 9-14 Nisan 1947 tarihinde Oxford Üniversitesi'nde gerçekleştireceği toplantı için davet almıştır. Bu davete icabet eden Yalman, toplantıda alınan kararlardan birinin de “liberallerin her memlekette milli gruplar meydana getirmeleri” olduğunu belirtmiştir (Yalman, 1970: 111). Toplantı sonrası Türkiye'ye dönen Yalman, liberal bir cemiyetin kuruluşu için Başgil'le temasa geçmiş ve ikilinin yapmış olduğu istişareler neticesinde 1 Ekim 1947 tarihinde HFYC kurulmuştur. Cemiyetin kuruluş haberi ertesi gün *Vatan* gazetesinde “Hak ve hürriyet fikrini kökleştirmek yolunda Türk liberalizmi fikri cephesini kurmuştur” manşetiyle kamuoyuna duyurulmuştur (Vatan, 02.10.1947: 1). Kuruluş sonrası HFYC başkanı olarak seçilen Başgil, cemiyetin kuruluşuna duyulan ihtiyacı ise şu şekilde belirtir: “Devrin totaliter rejim istidatları ve propaganda hücumları karşısında iyi niyetli insanların birleşmesi ve hak hürriyet müdafaası uğrunda tek bir fikir cephesi teşkil etmesi bugün artık medeni ve insani bir vazife olmuştur” (Vatan, 02.10.1947: 4).

HFYC esas olarak mücadelesini fikri sahada yürütmüş ve bu maksatla parti mücadelelerinin dışında kalmayı tercih etmiştir. Bu fikri mücadelede konferanslar, münazaralar ve broşür, kitap, dergi gibi yazılı öğeler önemli bir yer tutmuştur. Ancak bunlardan en önemlisi cemiyetin yayın organı olan *Hür Fikirler* dergisi olmuş ve ilk sayısı Kasım 1948'de olmak üzere toplam 11 sayı olarak çıkarılmıştır (Birinci, 2018: 66). Cemiyet her ne kadar parti mücadelelerinin dışında kalmayı tercih etmiş olsa da sivil bir muhalefet olarak önemli bir konuma erişmiş ve CHP ileri gelenlerinin

dikkatini çekmiştir. Nitekim Başgil'in 1949 yılında cemiyetin düzenlemiş olduğu bir konferansta başından geçen ve ileriki yıllarda anlatmış olduğu anısı bu duruma önemli bir kanıt teşkil etmektedir: "Halk Partisi ileri gelenlerinden tanıştığım bir zat, bana yarı ciddi, yarı şaka, şunları söylemişti: Bizi Demokratlar değil, sen yıkacaksın. Fakat biz seni affetmeyeceğiz" (Başgil, 1960s: 3).

HFYC'nin kuruluş beyannamesi incelendiğinde hem liberal hem de muhafazakâr temaların ön plana çıktığı görülmektedir. Öncelikle beyanname, bireyi önceleyerek onu "rasyonel kararlar alabilen, herhangi bir gücün vesayetine ihtiyaç duymayan bir varlık" şeklinde tarif etmektedir (Birinci, 2018: 48). Yine aynı şekilde hem liberalizmin hem de muhafazakârlığın öncelendiği serbest piyasa ve özel mülkiyet gibi kavramlara özel önem atfedilmektedir (Sadoğlu, 2005: 311). Bunun yanı sıra sınırlı devlet vurgusu da beyannamede öne çıkmaktadır. Nitekim "ferde güven üzerine kurulu medeni sistemin aksaklarında bile, devleti göreve çağırmaktan, onun daha büyük bozukluklara neden olabileceği" kaygısıyla kaçınılmaktadır (Birinci, 2018: 50). Ancak beyannamede öne çıkan tüm bu liberal ilkelere rağmen kadın ve çocuk iş gücü konusunda korumacılık savunulmuştur. Bu bağlamda pozitif ayrımcılığa gidilerek ekonomik zaruret dolayısıyla çalışma hayatına atılan kadın ve çocukların cemiyet tarafından himaye edilmeye hakları olduğu belirtilmiştir (Vatan, 02.10.1947: 4).

HFYC'nin düzenlemiş olduğu onlarca panel ve konferans arasından üç tanesi oldukça ilgi çekicidir (Birinci, 2018: 60). Bunlardan ilki, cemiyetin kuruluşunun hemen sonrasına denk gelen ve ana teması "Komünizmle Mücadele" olan konferanstır. Başgil, bu konferansta demokratik cumhuriyet açısından en büyük tehlikeyi "totaliter komünizm"de gördüğünü belirtmiştir (Vatan, 28.11.1947: 1). Bir diğer önemli konferans ise 15 Ocak 1949 tarihinde gerçekleştirilen ve ana teması "Dil Meselesi" olan konferanstır. Başgil'in bu konudaki hassasiyeti esasen cemiyet kurulmadan önceki yıllara dayanmaktadır. Zira kendisi 1945 gibi erken bir tarihte *Cumhuriyet* ve *Vatan* gazetelerinde bu konuya değinerek iktidar sahiplerinin dile müdahalesini eleştirmiş ve dilin kendi tekâmülü içinde geliştiğini belirtmiştir. Örneğin 25 Ekim 1945 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde kaleme aldığı yazıda Türkçenin içine düşmüş olduğu hali şu şekilde özetlemiştir: "Türkçemizin, hükümet zoru ve kanun yolu ile, içinden çıkılmaz tenakuzlara saplandığı ve bir trajedi-komik mesele haline konulduğu bugün artık herkesçe ve her sınıf halkça bilinen

şeylerdendir” (Başgil, 1945: 2). Başgil ilgili konferansta da eleştirilini bu minvalde ortaya koymuş ve her iki gazete de kaleme aldığı yazıları HFYC neşriyatı olarak *Türkçe Meselesi* (1948) adıyla kitapçık haline getirilmiştir (Birinci, 2018: 73). Üzerinde durmamız gereken üçüncü konferans ise Nisan 1950’de gerçekleştirilen ve ana teması “Din ve Laiklik” olan konferanstır. Bu tarih oldukça ilgi çekicidir, çünkü Türkiye bir seçim atmosferine girmiş ve birçoğu dini nitelikte olmak üzere birtakım talepler halk tarafından özgürce dile getirilmeye başlanmıştır. Ancak bu durum Yalman gibi bazı “liberalleri” rahatsız etmiştir. Yalman tarafından bu süreci tartışmak üzere yapılan bu toplantıda esasen “bir dini inkılap hareketi yaratılmak” istenmiştir (Birinci, 2018: 85). Oysaki Başgil, tıpkı dil meselesinde olduğu gibi bu alana da devlet adamları tarafından yapılacak müdahalelerin karşısında durmuştur. Bu bağlamda Başgil’in hürriyet anlayışında din ve vicdan özgürlüğü önemli bir yere sahiptir, ancak Yalman “dinin bir özgürlük meselesi olarak ele alınması”na pek taraf olmamıştır (Haklı, 2018b: 143). Nihayetinde bu toplantıda ifade edilen görüşler “nahoş bir üslup kazanınca” Başgil bir daha dönmek üzere cemiyetten ayrılmıştır. Yaşanan bu olayla beraber esasen HFYC’nin de ikinci dönemi başlamıştır. Ancak bu yeni dönemde cemiyet, Başgil’in olmayışı nedeniyle entelektüel anlamda sıradanlaşmış ve her şeyden önemlisi Yalman’ın çizmiş olduğu rotada liberal prensiplerden uzaklaşarak “daha jakoben” bir güzergaha savrulmuştur (Birinci, 2018: 89). Esasen din ve laiklik tartışması sonucu yaşanan bu ayrılık, cemiyetin omurgasını oluşturan Başgil-Yalman ikilisinin liberalizme hangi perspektiften baktığıyla alakalıdır. Yalman’ın benimsediği liberal anlayış, temelde Batılı bir yaşam tarzını öncelemesiyle Kemalizm’in toplumu devlet eliyle dönüştürücü uygulamalarıyla örtüşmekteydi. Oysaki Başgil’in benimsediği liberalizm anlayışında “tepeden inmece” uygulamalara yer yoktu. Aynı zamanda onun özgürlük anlayışında din ve vicdan hürriyeti önemli bir yer tutmuş ve bu anlamda dinin taşıdığı öneme hem muhafazakâr hem de liberal düşünce ekseninde yaklaşmıştır. Her şeyden önce dine muhafazakâr doğrultuda toplumun manevi yönünü güçlendirici bir anlam yüklerken aynı zamanda da liberal bir bakış açısıyla dini talepleri “özgürlüğün kullanımı” olarak değerlendirmiştir (Birinci, 2018: 87). Özetle Başgil-Yalman koalisyonuna dayanan HFYC, bu birlikteliğin çatırdamasıyla önemli bir yara almış ve nihayetinde Başgil’in cemiyetten ayrılmasıyla entelektüel ağırlığını kaybetmiştir.

Bu başlık altında ele alacağımız ikinci konu ise Başgil'in aktif siyasi yaşamı ve Cumhurbaşkanlığı adaylığı sürecidir. Başgil, hayatının büyük bir bölümünde aktif siyasetin dışında kalarak ilmi faaliyetlerine ağırlık vermeyi tercih etmiştir (Haklı, 2018b: 19). Nitekim kendisine “1945 yılından beri bir defa CHP mensupları, beş defa da münfesiş [feshedilmiş] Demokrat Partisi liderleri milletvekilliğine adaylığını koymasını teklif” etmesine rağmen bu çağrılarının hiçbirine müspet yönde karşılık vermemiştir (Gökalp, 1963: 44). Onun aktif siyasi hayata katılımı ancak 1961 yılında Adalet Partisi'nden bağımsız Samsun senatörü seçilmesiyle gerçekleşecektir. Başgil bu süreçte neden AP'yi seçtiğini ise şu şekilde açıklar: “Mevcutlar arasında benim de en çok beğendiğim ve doğuşunda az çok emeğim bulunan parti de budur. Bu parti ısmarlama kurulan partilerden değildir, millet çoğunluğunun his ve efkârından doğmuştur” (Başgil, 2019e: 148).

Kendisi her ne kadar AP'den bağımsız senatör adayı olmuşsa da seçim sürecinde aktif propaganda yapmaktan imtina etmiştir. Nitekim aday tespitinden kısa bir süre sonra daha önce almış olduğu bir konferans davetine icabet etmek için ülkeden ayrılmıştır. Ancak Başgil, aktif propaganda yapamamasını esas olarak o günün siyasi iklimine bağlamaktadır. Zira evinin ve kendisinin her daim sivil polisler tarafından takibat altında olduğuna ve tutuklanması için bir bahane yaratılmaya çalışıldığına dikkat çekmiştir (Başgil, 2019e: 149). Böylece seçim sürecini Cenevre'den takip ederek desteğini *Son Havadis* gazetesine gönderdiği yazılarla gösterme yolunu seçmiştir. Bu yazılarında da seçimler sonrası kurulacak olan hükümete liberal yönde bir perspektif çizmeye çalışmaktadır:

“İkinci Cumhuriyetin Meclis ve Hükümetinin büyük işlerinden biri de, bu çeşit formaliteci, engelci ve kırtasiyecî devletçiliği radikal bir tasfiyeden geçirmek, vatandaşlara işlerinde ve teşebbüslerinde kuvvetli bir emniyet duygusu vermek, engelleri yıkıp serbest ve istikrarlı bir hayat yolunu açmaktır” (Başgil, 1961b: 1).

15 Ekim 1961 yılında gerçekleşen seçimler neticesinde Başgil, Samsun halkının tercihi sonucu senatör seçilmiştir. Bu netice sonrası 22 Ekim'de yurda dönen Başgil'e yurdun muhtelif bölgelerinden Cumhurbaşkanlığına adaylığını koymasını yönünde istekler iletilmeye başlanmıştır. Nitekim kendisini taşıyan uçak Yeşilköy'e indiğinde de gazeteciler tarafından yöneltilen ilk soru “Cumhurbaşkanlığına adaylığınızı koyacak mısınız?” olmuştur (Başgil, 2019e: 155). Aynı günün akşamı

İstanbul'dan Ankara'ya geçen Başgil, başkentte çeşitli siyasi parti milletvekilleriyle bu konuyu istişare etmiştir. Bu noktada başta AP olmak üzere Yeni Türkiye Partisi (YTP) ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) milletvekillerinin kendisini cumhurbaşkanı olarak görmek istedikleri ve bu yönde desteklerini esirgemeyecekleri çağrılarını karşısında kendi eliyle bir adaylık beyannamesi yazarak imzalamıştır (Başgil, 2019e: 159). Ancak bu adaylık kararı Milli Birlik Komitesi (MBK) üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmış ve aynı gün bir subay aracılığıyla başvekâlete çağrılmıştır. Başgil, başvekâlette gerçekleşen görüşmede MBK üyesi Sıtkı Ulay'ın kendisine “adaylığınızı geri almanız lazımdır. Gürsel Paşa'nın karşısında başka bir adaylığa asla müsaade edemeyiz” dediğini belirtir (Başgil, 2019e: 163). Ulay ise anılarında bu söylemin ardında yatan gerçek sebebi “o günlerde biz de zaten idarenin dizginlerini ancak pamuk ipliği ile tutabiliyorduk” diyerek ordu içerisinde gerçek anlamda söz sahibi olan Silahlı Kuvvetler Birliği'ne⁶ (SKB) dikkat çekmeye çalışmıştır (Ulay, 1968: 230):

“Sayın Profesöre durumu olduğu gibi, bütün çıplaklığı ile anlattım. Ben anlatmaya devam ettikçe, Profesörün kızarmış olan rengi gitgide sararmağa başladı. Bu durum karşısında beyhude yere zahmet edip de Cumhurbaşkanlığına adaylığını koymamasını ve koydurmamalarını, zaten dizginlerin elimizden çıkmak üzere olduğunu, farzımuhal kendileri seçilirse belki benim de şahsen artık dağa çıkmak zorunda kalacağımı sıralayarak konuşmamı bitirdim” (Ulay, 1968: 231).

Yaşanan bu olay sonrası Başgil, demokrasinin yeniden kesintiye uğrayabileceği kaygısıyla Cumhurbaşkanlığı adaylığından çekilmiş ve senatörlükten de istifa ederek 1962 yılında İsviçre'ye yerleşmiştir. Cenevre Üniversitesi'nde Türk Tarihi ve Türk Dili kürsüsünde ders vermeye başlayan Başgil, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri* (1963) adlı eserini de bu dönemde kaleme almıştır (Zaim, 2005: 23). Ancak Başgil'in aktif siyasi yaşamı bu hadiseden sonra da ülke dışında olmasına rağmen devam etmiştir. Nitekim kendisi AP başkanı Ragıp Gümüşpala'nın vefatı dolayısıyla boşalan genel başkanlık koltuğu için mücadeleye girişmiştir. Mücadelesini tıpkı 1961 seçimlerinde olduğu gibi gazetece aracılığıyla yürütmüş ve *Yeni İstanbul* gazetesi muhabiri

⁶ 1960 darbesinde SKB'nin önemi ve niteliği hakkında Özçelik ve Güneş'in şu açıklaması bilgilendirici niteliktedir: “SKB, radikallerin fikirlerinden beslenmiş olmakla beraber, MBK dışında kalan cunta üyelerinin kontrolünde gelişmiş bir teşkilattır. Dayandıkları fikirlerinin popülerliği, devrimci ve yenilikçi önermeler içermesinden daha çok 14'lerin tasfiyesinde yaşanan mağduriyetten gelmektedir” (Özçelik ve Güneş, 2018: 141).

Yurdaer Acar'a verdiği mülakatta AP genel başkanı olması halinde takip edeceği yolu (bu yol büyük ölçüde liberal ilkeler doğrultusundadır) şu şekilde açıklamıştır:

“Partinin sosyal ve politik tutumunu serbest teşebbüs ve namuslu rekabete geniş yer vermek ve bu arada ifrata götürülen merkezîyetçilik usulü yerine belediye ve vilayetlere geniş mezuniyet ve selahiyet verilmek lazımdır. Bizim öteden beri idaremizde büyük ve müzmin bir dert vardır. O da lüzumundan fazla kırtasiyecilik ve formaliteciliktir. Parti iktidara geldiği takdirde bu derdi ortadan kaldırmak ve bunun yerine Garp demokrasilerinde olduğu gibi idarede rasyonel sistem tatbik etmeğe bütün gayretimle çalışacağım” (Acar, 1964b: 7).

Ancak 29 Kasım 1964 tarihinde gerçekteşen ve Başgil'in yanı sıra Süleyman Demirel, Tekin Arıburun ve Saadetin Bilgiç'in de aday olduğu kongrede ipi göğüsleyen isim Demirel olmuştur. Her ne kadar Başgil, AP genel başkanlığını kazanamamış olsa da 1965 yılında gerçekteşen genel seçimler neticesinde AP'den İstanbul milletvekili olarak son kez meclise girmiştir (Haklı, 2018b: 22).

3.3 Başlıca Eserleri

Türkçe Meselesi (1948): Ali Fuad Başgil'in devletin bir dil politikası benimseyerek bu alana müdahil oluşu karşısındaki eleştirilerini topladığı bu kitapçık temelde 1945 yılında *Cumhuriyet* ve *Vatan* gazetelerinde kaleme aldığı yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Bu bağlamda devletin ve İsmet İnönü özelinde hükümet adamlarının dayatmacı bir anlayışla dile müdahale etmesini kabul edilemez bulmuştur (Başgil, 2018b: 37). Tüm bu görüşleri etrafında şekillenen gazete yazıları ve konferans bildirimleri 1948 yılında Hür Fikirleri Yayama Cemiyeti neşriyatı tarafından kitapçık haline getirilmiştir.

Gençlerle Baş Başa (1949): Başgil, gençlere hitap ettiği bu eserinde onlara başarılı olabilmeleri adına izlemeleri gerektiği yolu çizmeye çalışmıştır. Bu eseri esas olarak “gençlik” üzerine vermiş olduğu konferansları ile aynı mesele üzerine kaleme aldığı gazete yazılarının genişletilmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Başgil, 2019c: 10). Başgil'e göre başarının üç temel düşmanı vardır. Bunlar sırasıyla tembellik, kötü arkadaş seçimi ve kötü örneklerdir (Başgil, 2019c: 14-18). Yine aynı şekilde başarılı olabilmenin şartlarını sıralayan Başgil, iradeli olmayı ve verimli çalışmayı ön plana

çıkarmıştır (Başgil, 2019c: 19). İlgili eserine “Çalışma Hayatının ve Umumiyetle Muvaffak Olmanın Kanunları” başlığıyla son veren Başgil, başarıya götürebilecek bir çalışma adına bir dizi maddeyi sıralamıştır (Başgil, 2019c: 53-62). Aynı zamanda Başgil’in bu eserinin Millî Eğitim Bakanlığının (MEB) orta öğretim kurumlarına tavsiye ettiği 100 Temel Eser arasında yer aldığını belirtmemiz gerekir.

Din ve Laiklik (1954): Başgil’in bu eseri dört temel bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde dine karşı inkârcı bir anlayışı benimseyen düşünceler üzerinde yoğunlaşmış ve onların ileri sürmüş olduğu tezleri çürütmeye çalışmıştır (Başgil, 2020: 35-36). Din hürriyeti üzerine fikir yürüttüğü ikinci bölümde ise bu hürriyetten doğan hakları ve bu hakların hududunu göstermeye çalışmıştır. Üçüncü bölümde laikliğin tanımı üzerine yoğunlaşmış ve modern devletlerde bu prensibin ne şekilde uygulandığını incelemiştir (Başgil, 2020: 159). Türkiye’de din ve devlet münasebetlerinin tarihi seyirini incelediği dördüncü bölümde ise bu süreci üç merhaleye ayırarak incelemiştir. Başgil’e göre bunlar sırasıyla “dine bağlı devlet”, “yarı dini devlet” ve “devlete bağlı din” sistemidir (Başgil, 2020: 187-188). Kitabının son bölümünde ise yaşadığı dönemdeki ilim ve din mücadelesine değinen Başgil, bu mücadelenin her iki kurumunda barıştırılmasıyla aşılabileceğini belirtmiştir (Başgil, 2020: 252).

Demokrasi Yolunda (1961): Başgil’in bu eseri 1944’ten 1959 yılına kadar çeşitli gazete ve dergilerde kaleme aldığı yazıları ile konferanslarının bir kısmından oluşmuştur. Eserdeki yazıları esas itibariyle müşterek bir konuya yoğunlaşmış ve bu bağlamda demokrasi bilinci ile vatandaş hak ve hürriyetleri ön plana çıkarılmıştır (Başgil, 2019b: 13). Bu doğrultuda Başgil, “fertçe ve cemiyetçe” demokrasi bilincinin içselleştirilmediği bir memlekette bu rejimin yerleşik kök salamayacağına dikkat çekmiştir (Başgil, 2019b: 14).

27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri (1963): Başgil, bu eserini 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen askeri darbe hakkında kapsamlı bir bilimsel çalışmanın ortaya konulamamış olması karşısında hissettiği eksikliği gidermek amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir (Başgil, 2019a: 11). İsviçre’de Fransızca olarak kaleme alınan bu eser yayımlandığı dönemde gerek Batı kamuoyunda gerekse de Türkiye’de büyük bir yankı uyandırmıştır. Her ne kadar ilgili eser Batıda takdirle karşılanmış olsa da Başgil hakkında Türkiye’de anayasal düzeni bozmak ve devletin yurt dışındaki itibarını zedelemek suçlamasıyla kamu davası açılmıştır. Başgil bu eserinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinden 1960 yılına kadar geçen süreci ele alarak bir

yakın tarih anlatısı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda da Cumhuriyetin kurulmasından sonra siyasi partilerin oluşum sürecine, Demokrat Parti'nin olumlu ve olumsuz yönleri ile 27 Mayıs'a giden süreçte yaşanan tarihi hadiselerle ışık tutmaya çalışmıştır.



4. ALİ FUAD BAŞGİL'İN SİYASAL FELSEFİ DÜŞÜNCESİ

Ali Fuad Başgil'in siyasal felsefi düşüncesinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu bölümde kendisinin farklı tarihlerde çeşitli gazete ve dergilerde yazmış olduğu yazılarından ve kitaplarından yararlanılmıştır. Tüm bu eserleri ışığında kendisinin muhafazakâr düşüncenin hangi yol izine daha yakın olduğuna cevap aranacaktır.

Çalışmamızın bu kısmı beş bölümden oluşmuştur. Din ve laiklik meselesine odaklandığımız ilk bölümde öncelikle Batıda din inkârcılığının hangi yolları tuttuğuna ve Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin tarihi seyrine değindik. Bunu yaparken de Başgil'in oldukça önem atfettiği Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir yapıya kavuşturulması hakkındaki görüşlerini, İslam Birliği etrafındaki düşüncelerini ve kadın meselesine yaklaşımını ele aldık. Başgil'in milliyetçilik hakkındaki görüşlerinin değerlendirildiği ikinci bölümde ise onun Kemalist milliyetçilik anlayışından muhafazakâr milliyetçilik anlayışına kaydığı sürece ışık tutmaya çalıştık. Türkçe Meselesi: "Atalar Mirası" dilimiz adını verdiğimiz üçüncü bölümde ise dil ve harf devrimi konusundaki eleştirileri ele alınarak onun hem muhafazakâr hem de liberal yönleri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın dördüncü bölümünde ise 27 Mayıs İhtilaline giden süreç ve sonrasında yaşanan hadiseler onun gözünden ışık tutularak bu süreçte ileri sürmüş olduğu fikirleri incelenmiştir. Başgil'in Anayasal meselelere bakış açısını değerlendirdiğimiz son bölümde ise onun "maneviyatçı demokrasi" kavramına yapmış olduğu vurgu ile birlikte 1940'lı yıllar gibi erken bir tarihte kuvvetler ayrılığı, çift kanatlı parlamento ve iktidarı sınırlayacak olan Anayasa Mahkemesi gibi liberal doğrultudaki önerilerine değinilmiştir.

4.1 Ali Fuad Başgil'in Din ve Laiklik Anlayışı

Türk modernleşme süreci incelendiğinde üzerinde en fazla tartışma yürütülen konuların başında din ve laiklik meselesinin geldiği görülmektedir. Tanzimat'la birlikte yüzünü Batıya çeviren Osmanlı entelektüelleri açısından bu ilke, modernleşme sürecinin itici bir gücü olarak kabul edilmiştir. Ancak Osmanlı'nın

Batılılaşma süreci incelendiğinde bu sürecin Tanzimat'tan evvel başladığı ve Batı medeniyetine ulaşmak maksadıyla devlet eliyle birtakım adımların atıldığı görülmektedir. Özellikle III. Selim devrinde başlayan bu süreçte Batının askeri teknolojisini ve siyasi kurumlarını İmparatorluğa uyarlama yolu seçilmiştir (Zürcher, 2022: 38). Ancak bu durumun istenilen sonucu vermemesi üzerine, Türk aydınları daha köklü ve radikal değişimlerden yana bir tutum sergilemişlerdir. Meşrutiyet yıllarına tekabül eden bu süreçte Batıcı kanadın önderlerinden Abdullah Cevdet, İslam dininin terakkiye engel olduğu, tek kurtuluşun bir Batılı gibi düşünmek ve yaşamaktan geçtiği yönünde fikirler ileri sürmüştür (Berkes, 1978: 405-406). Tüm bu fikirlerin sonraki süreçte Cumhuriyeti kuran kadro tarafından da tartışıldığı ve belli ölçülerde benimsendiği görülmektedir. Ancak İslam dininin terakkiye engel olduğu yönündeki bu iddialar karşısında gerek Osmanlı gerekse de Cumhuriyet döneminde karşı tezler ileri sürülmüştür. Bu karşı tezi ileri süren aydınlardan biri de Ali Fuad Başgil'dir. Özellikle çok partili hayata geçilmesiyle birlikte oluşan özgürlük ortamında din ve laiklik meselesi üzerine yoğunlaşmış ve 50'li yıllar boyunca *Sebilürreşad*, *İslamın Nuru*, *Ehli Sünnet* vb. gibi çeşitli İslami dergilerde bu konu hakkında kaleme aldığı makaleleri yayımlanmıştır. Biz bu bölümde sırasıyla onun eserleri ışığında Batıda din inkârcılığının hangi yolları tuttuğuna, Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin tarihi seyrine ve Medeni Kanun bağlamında kadın meselesine yaklaşımına değineceğiz. Başgil, Batıda inkârcılığa değinirken özellikle Maddeciler ve Ansiklopediciler üzerinde durmuştur. Bu iki düşünce üzerinde fikir yürütmesini ise bizdeki "inkârcı kalemlerin" kendi özgün fikirlerinden ziyade bu düşünceleri doğrudan kopya etmesine bağlamıştır (Başgil, 2020: 35-36).

4.1.1 Maneviyat tarihine kısa bir bakış: Maddeciler ve Ansiklopediciler

Evrende insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli husus düşünme ve konuşma kabiliyetlerine sahip oluşudur. Bu özelliklerinden dolayıdır ki insanoğlu tarih boyunca üzerinde yaşamış olduğu evreni anlamlandırma çabasına girişmiştir. Bu anlamlandırma çabası sürecinde evrenin ve insanlığın nasıl meydana geldiği, bir yaratıcının olup olmadığı sualleri önemli bir yer tutmuş ve bu suallere verilen cevaplar da çeşitli dünya görüşlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Materyalizm de bu görüşlerden biridir.

Maddeci görüşe eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmakla beraber sistemli bir hale gelişi Antik Yunan'da gerçekleşmiştir. Başgil de bu noktaya parmak basarak maddeciliğin Antik Yunan'da Demokritos ile başladığına dikkat çekmiştir. Onun başlattığı bu doktrin, sonrasında çeşitli filozoflar tarafından geliştirilmiş ve nihayetinde Epikür tarafından bir felsefe okulu haline getirilmiştir. Bu eski ve ilk maddecilere göre:

“Gök kubbe altında “hiçbir şey yoktan var olmaz; var olan bir şey de asla yok olmaz.” Sadece renk, şekil ve vaziyet değiştirir”. (...) “Bu ezeli devir ve tahavvül içinde ve nâmütenâhi forma altında değişmeyen, dâim ve ebedi kalan bir şey var ki, bu şey maddedir”. (...) “Binâenaleyh, kâinat maddeden ibârettir” (Başgil, 1951c: 32).

Bu eski zaman maddecileri her şeyi maddeye indirgemekle birlikte, bu maddenin menşeyini, nasıl ve kim tarafından yaratıldığı konularını havada bırakmışlardır. Başgil'e göre bu durum maddeciliğin “fikri bir üşengeçlik” olduğunun kanıtıdır (Başgil, 1951b: 32). Maddecilerin havada bırakmış olduğu bu konulara eğilen kişi ise Platon olmuş ve maddeciliğe karşı şiddetli hücumlarda bulunmuştur. Başgil'e göre Platon, her iki görüşü de sentezleme yoluna gitmiştir. Buna göre evren hususiyle de insan ve hayat maddeden ibaret değildir. İnsan ne sade mana ve ruhtur ne de sade madde ve cisimdir. Madde ile mananın, cisim ile ruhun bir sentezidir (Başgil, 1951f: 217). Ancak burada karşımıza bu sentezi oluşturan öğelerin hangisinin üstün olduğu sorunsalı çıkmaktadır. Bu soruya cevabı da Stoacılar vermiş ve ruh ile mananın daha üstün olduğunu belirtmişlerdir. Ancak yine de Platon'un başlatmış olduğu bu görüşte önemli bir eksiklik vardır. Bu eksiklik, insanoğlunu kötülük yapmaktan alıkoyup, iyiliğe yönlendirecek ve nefesine hâkim olacak bir yaptırım müessesinin yokluğundan kaynaklanmaktaydı. Bu yaptırım müessesesi ise ilahi dinlerin zuhur etmesi ile gerçekleşecektir. Böylece Başgil'e göre Platon'un açmış olduğu felsefi maneviyatçılık gelecekte yerini dini maneviyatçılığa bırakacaktır (Başgil, 1951f: 218).

Başgil'e göre semavi dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte maddecilik, Rönesans'a kadar kabuğuna çekilmiş ve Batıda bütün Orta Çağ boyunca Kilise hâkim kuvvet olmuştur. Böyle bir ortamda Antik Yunan'ın ilim ve felsefe eserleri hemen hemen etkisini yitirmiştir. Ancak bu durum Batının Antik Yunan dünyasını yeniden keşfetmeye başladığı on beşinci yüzyıl sonları itibariyle değişmeye başlamış ve bu yüzyılla

birlikte Antik Yunan ilim ve felsefesini Batı dünyasına tanıtan ve Rönesans'ın öncü rolünü oynayanlar da İslam dünyasının filozofları olmuştur. Bu bağlamda Başgil, muhafazakâr bir tınıyla Avrupa'nın, bugün pozitif ilimler olarak adlandırdığımız tıp, matematik, astroloji gibi ilimleri hocaları olan İslam âlimlerinden öğrendiğini belirtmiştir (Başgil, 2020: 47). Böylece Batı dünyasında eski empirizm ve dogmatizmin yerini tecrübe ve müşahedenin aldığı yeni bir ilim zihniyeti doğmuştur. Bunun sonucu da madde ve tabiat ilimlerinin hızlıca gelişimi olmuştur. Başgil'e göre Rönesans'la birlikte başlayan bu süreç her ne kadar ilim ve teknolojinin bugün erişmiş olduğu süreci başlatmış olsa da aynı zamanda devrimiz buhran ve ıstıraplarının da tohumlarını atmıştır. Ona göre bugünkü "maneviyat buhranı"nı Rönesans hazırlamıştır (Başgil, 1952b: 293).

Rönesans'la birlikte başlayan bu yeni anlayış on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında doruk noktasına ulaşmış ve tanrıyı tümenden inkâr eden bir mahiyet kazanmıştır. Artık dindarlığın "gericilik" olarak telakki edildiği yeni bir maddecilik anlayışı doğmuştur. Böylece Demokritos'un başlatmış olduğu tarihi maddecilik yerini ilmi ve tarihi maddeciliğe bırakmıştır. Başgil'e göre ilmi maddeciliğin yolunu Fransız ilim adamı Jean-Baptiste Lamarck açmış ve İngiliz doğa bilimci Charles Darwin ile Alman tabip filozof Ludwig Büchner aynı yolu takip etmiştir (Başgil, 2020: 49). Başgil'e göre ilmi maddeciler insan zekâsının sonsuz kudretine inanmakta ve durmaksızın ilerleyen ilim karşısında dini hakikatleri başından sonuna kadar inkâr etmekteydiler. Onlara göre din ve dine dayalı bilgiler eski dönemlerin bilgisizliği içinde bir önem ifade edebilirdi. Oysaki bugün gelişen ilmin ışığında dünyayı anlamlandırmak için dine ihtiyaç yoktu. Zira ilmin gelmiş olduğu nokta evrenin bürünmüş olduğu sis perdelerini birer ikişer kaldırmakta ve bunun sonucu olarak da dine dayanan bilgiler mazinin "muammalı hatırları" haline gelmekteydi (Başgil, 2020: 60). Başgil aynı zamanda bu modern maddeciler ile pozitivistler arasında dava, gaye ve inkârcılık bakımından bir bağ kurmaktadır. Ona göre pozitivistin kurucusu Auguste Comte, Allah yerine insanlık diye bir mabut koyarak kendince yeni bir din icat etmiş ve sonuçta gülünç duruma düşmüştür (Başgil, 2020: 52).

Başgil'in üzerinde en fazla hassasiyetle durduğu materyalizm türü "tarihi materyalizm" olmuştur. Bunun nedeni bu yeni cereyanın öncüleri maddeciliği nazari sahadan çıkartıp dinlere karşı şiddetli bir hücum silahı olarak kullanmalarıdır. Tarihi maddecilik on dokuzuncu yüzyılda Friedrich Engels tarafından üstadı Karl Marks'ın

doktrinine verilen bir isimdir. Başgil'e göre Marks koyu bir maddecidir ve bu maddeciliği tarih, sosyoloji ve iktisadi sahaya tatbik etmiştir. Bununla da kalmayarak maddeciliği yalnız dinlere karşı bir hücum silahı olarak kullanmamış aynı zamanda kurulu düzenleri kökten değiştirmek maksadıyla siyasi rejimlere karşı da bir silah olarak kullanmıştır. Hülasa Marks ile ihtilalci sosyalizm başlamış, kendinden önceki sosyalist doktrinleri gölgelemiş ve kendinden sonra da sosyalizm demek Marksizm demek olmuştur (Başgil, 1964i: 1). Başgil'e göre Sovyet sosyalizminin "dünyayı ihtilale vermek" için giriştiği mücadelede, fikri dayanağını teşkil eden işte bu görüştür. Bu görüşe göre inkılap ve ihtilallerin esas noktası maddi yani iktisadidir. Hatta din bile maddi temeller üzerine oturan bir müessesedir. Bu müessese halk kitlelerinin bir kurtuluşa ulaşmak ümidiyle sarıldığı tek teselli kapısıdır. Halk kitleleri gerçek kurtuluş imkânlarının nerede ve ne olduğunu kendi gözleriyle görüp anladığında artık "din ve Allah faraziyesine" gerek kalmayacaktır (Başgil, 2020: 54). Bu noktada Başgil, tarihi maddeciliğin din karşısındaki bu tutumundan dolayı onu ilmi maddecilerden ziyade ansiklopediciler ile eşdeğer görmüştür.

Başgil, inkârcılığın çeşitli kolları olduğunu belirtmekle birlikte temelde iki kol üzerinde durmuştur. Bunlar maddeciler ve ansiklopedicilerdir. Yukarıdaki kısımda maddecilerin tarihi seyri ve fikirleri üzerinde durmuştuk. Bu kısımda ise onun gözünden ansiklopedicilerin tarihine ve ileri sürmüş olduğu fikirlere değineceğiz.

18. Yüzyıl'da Fransa'da Diderot'un öncülüğünde Encyclopedie'yi çıkaran dönemin aydınları ansiklopediciler olarak adlandırılmıştır. Bu aydınlar yaşadıkları dönemin siyasal ve toplumsal koşullarına karşı eleştirel bir tavır sergilemişlerdir. Özellikle Kiliseyi eleştirilerin hedef tahtasına koyarak bu yolla dine karşı şiddetli hücumlarda bulunmuşlardır (Başgil, 2020: 36). Bu akımın başını Diderot çekmekle beraber d'Alembert ve Voltaire de diğer önemli isimlerdir.

Onlara göre din, ruhban sınıfının halkın duygularını istismar etmek için uydurdukları bir yalandan ibarettir. Bu sınıf her devirde ve her toplumda var olmuştur. Kendi uydurdukları dinin mabetlerinde yaşayan bu din adamları, hiçbir şekilde çalışma ihtiyacı duymadan yaşamlarını tembellik üzerine kurmuşlardır. Bu duruma sebebiyet veren husus ise halkın yeterli bilgi ve birikimden yoksun olmasıydı. Ansiklopedist aydınlara göre durmadan ilerleyen ilmin ışığı, insanların aydınlanmasını sağlayarak tanrı ve dine duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracaktır. Bu ifadelerin tamamı ansiklopedicilerin ortak görüşü olmakla birlikte Voltaire bir adım daha öne

çıkılmaktadır. Başgil'e göre Voltaire, dine hücum eden bu aydınlar arasında en hırçını olarak diğerlerini geride bırakmıştır. Zira Voltaire, yaşamı boyunca ortaya koymuş olduğu tüm eserlerinde ruhban sınıfını sahtekârlıkla itham etmiş ve dinleri milletlerin hayatında acı bir tesadüf eseri olarak görmüştür (Başgil, 2020: 37).

Başgil, bu aydınların ortaya koymuş olduğu düşünceleri şiddetle reddederek onların tezlerini çürütme arayışına girmiştir. Özellikle dinlerin nasıl ortaya çıktığı sorunsalı üzerinde fikir yürütmüştür. Ona göre dinler ruhban sınıfı tarafından icat edilmemiş bunun aksine insanoğlunun sahip olduğu din vicdanı ve Allah duygusu ruhban sınıfını ortaya çıkarmıştır (Başgil, 2020: 38). Durmaksızın ilerleyen ilmin ışığı göstermiştir ki din ve Allah sevgisi daha medeniyetin en başından beri insanoğlunun içinde var olmuş ve hukuk, ahlak, siyaset, teknik gibi inkişafın temellerini atmıştır. Hakeza din ilk çağlardan itibaren insanoğlunun yegâne yol göstericisi olmuştur. Başgil açısından dinin bu kapsayıcılığı karşısında her şey dinden çıkmıştır demek yanlış olmayacaktır (Başgil, 2020: 39).

Başgil'e göre ansiklopediciler, ruhban sınıfının rolü konusunda oldukça mübalağalı bir görüşe sahiptir. Bunu da yaşadıkları döneme hâkim olan ilmi ve siyasi atmosfere bağlayarak temelde iki nedene indirgemıştır. İlk olarak döneme hâkim olan despot rejimlere karşı giriştikleri mücadelede, dini bir silah olarak kullanmaları üzerinde durmuştur. Başgil'e göre bu aydınlar, doğrudan hücum edemedikleri istibdada karşı, onu en önemli dayanağı olan Kilise ve ruhban sınıfı üzerinden vurmaya çalışmıştır. Şüphesiz bu sınıfın tüm okları üzerine çekmesinde kendi hataları da yok değildir. Özellikle devrin Fransa ve İtalya'sında din adamlarının zevk ve sefa içine düşerek Kilise kurumunu bir zulüm ve cinayet yuvası haline getirmesi bunda en önemli etkendi. Ancak her sınıf içinde olduğu gibi ruhban sınıfı içinde de zalim devlet adamları karşısında dahi bükülmeyen din adamları var olmuştur. Başgil'in üzerinde durduğu ikinci nokta ise ilmin henüz o devirde emekleme aşamasında oluşudur. Ona göre bu aydınlar, ilmin henüz "fındıkkabuğunu" dahi doldurmadığı bir aşamada, din gibi son derece sır dolu bir konuyu ele alarak ancak yarı bilginlere mahsus bir "pervasızlığa" düşmüştür (Başgil, 2020: 41). İşte dinlerin iflas edip tarihe karışacağı iddiası bu "pervasızlığın" bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

4.1.2 Ali Fuad Başgil perspektifinden Türkiye’de din ve laiklik

Başgil’e göre Türkiye’de din ve devlet ilişkilerinin seyri üç farklı devirde üç farklı sistemi takip etmiştir (Başgil, 2020: 187). Bunlardan ilki Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sonucu hilafetin Osmanlı İmparatorluğu’na geçmesiyle başlayan ve 19. Yüzyılın ilk yarısına değin süren dine bağlı devlet sistemidir.⁷ İkinci devir 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanıyla başlamış ve 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatının kurulmasına değin sürmüştür. Bu ikinci devrin ön plana çıkan özelliği yarı dini devlet özelliği taşımasıdır. Son devir ise 1924 yılından beri süregelen devletin dini tahakküm altına aldığı devlete bağlı din sistemidir.

Başgil’in dine bağlı devlet olarak adlandırdığı bu ilk sistem imparatorluk devrinin öne çıkan özelliğidir. Her ne kadar I. Selim devrinde hilafetin Osmanlı’ya geçmesiyle birlikte nihai aşamasına ermişse de İmparatorluk kuruluşundan beri İslami bir devlet vasfı taşımıştır. Bu durumun hukuki anlamda karşılığı ise devletin bütün hususi hukuku gibi, kamu ve idare esaslarının da doğrudan ya da dolaylı olarak İslam dininin kurallarına dayanmış olmasıdır (Başgil, 2020: 189). Ancak Osmanlı hukuk sistemi incelendiğinde şer’i hukukun yanında İslamiyet öncesi töre kurallarına dayanan bir örfi hukuk anlayışının da hüküm sürdüğü görülmektedir. Bu örfi hukuk alanında padişahların çıkardığı emir ve fermanlar “kanunname” olarak adlandırılmıştır. Ancak Başgil’e göre bu kanunnameler de şer’i hükümler doğrultusunda hazırlanmakta ve şeriatın “hiçbir hükmünü terkedemez” bir nitelik taşımaktaydı (Başgil, 2020: 189). İmparatorlukta halife sultana şeriatın emir ve yasaklarını bildirmeye ve idarede şer’in yolunu göstermeye yetkili yüksek bir dini makam vardır. Bu makamının sahibi Şeyhülislam’dır. O her ne kadar bu makama padişahın tayini ile gelmiş olsa da olağanüstü bir nüfuza sahiptir. Bu durumun tipik misali padişahı tahtından edebilecek hal fetvasını vermeye yetkili yegâne makam olmasıdır. Bundan dolayıdır ki yaşanan her hal vakasında öncelikli olarak Şeyhülislam’ın desteği aranmıştır. Özetle 19. Yüzyılın birinci yarısının sonuna kadar Osmanlı’da bu sistem hüküm sürmüş ve devlet bütün teşkilat, kanun ve nizamıyla dine bağlanmıştır. Böylece Başgil, Osmanlı’nın bu devrinde, devletin dine hâkim olduğu anlayışına karşı çıkarak dinin devlete hâkim olduğu bir anlayışı

⁷ Başgil “dine bağlı devlet” sistemini değerlendirirken “Kanunname-i Padişahiler” adı altında örfi hukuka da değinmiştir. Ancak bu hukuk kurallarının da son kertede Şer’i hukuka uygun olması gerektiğini belirtmiştir (Başgil, 2020, s. 189). Bu noktada İlber Ortaylı ise, “Osmanlı idaresi toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini *şer’i* mevzuattan çok *örfi* kanunlarla hatta mahalli gelenek ve teamülle düzenlemeyi” tercih ettiğini belirtmiştir (Ortaylı, 2016: 200).

benimsemiştir.⁸ Ona göre bu durum Avrupa’da da 18. Asrın sonlarına değin aynı seyri izlemiştir. Bu noktada Başgil’e göre bizi Batıdan ayıran en önemli husus, “bizde dine bağlı devlet sisteminin daha uzun sürüp yakın zamanlara kadar devam etmesi” olmuştur (Başgil, 2020: 190).

Başgil’in yarı dini devlet olarak adlandırdığı ikinci devir Sultan Abdülmecit döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı (1839) ile açılmıştır. Batıya açılan kapı olarak nitelenen bu fermanla birlikte tüm Osmanlı tebaasının can ve mal güvenliği teminat altına alınarak herkes Osmanlı vatandaşı kabul edilmiştir. Bu fermanının din, devlet ve toplum ilişkilerini etkileyen boyutuysa asıl üzerinde durulması gereken noktadır. Öncelikle din ve mezhep hürriyetini teminat altına alan çeşitli nizam ve kanunlar çıkarılarak tüm Osmanlı tebaasına eşit şekilde tatbiki kararlaştırılmıştır (Başgil, 2020: 191). Sonrasında ise devletin tüm kurum ve kuralları Batı örnek alınarak bir dönüşüm sürecine sokulmuştur. Ancak bu süreç dine bağlı devlet devrini tam anlamıyla sonlandırmamıştır. İmparatorluk tıpkı eskisi gibi İslam dinine bağlı kalmış ancak tatbikatta birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Başgil, bu süreci dört madde halinde şu şekilde özetlemiştir:

- i. *İslam dini, prensip itibariyle, devlet dini olmakta devam üzere ise de, fiiliyatta, hükümlerine devletçe mecbur edilir olmaktan yavaş yavaş çıkmış ve bu hareketle muvazi olarak, iktidar sivil ellere geçmiştir.*
- ii. *Yeni yapılan kanun ve nizamlarda, dini esaslardan ziyade münasebetler hayatının icapları göz önünde tutulmuş ve dini esaslar bu icaplarla uzlaştırılmaya çalışılmıştır.*
- iii. *Halk arasındaki Müslümanlık ve Hristiyanlık farklarından neş’et edip yerleşmiş olan istisnalar kaldırılmış ve devlet dini olan Müslümanlığa eskiden tanınmış olan imtiyazlardan birçoğu ilga edilmiştir.*
- iv. *Muhtelif tarihlerde çıkan fermanlarla Hristiyan halka tanınmış olan din ve mezhep imtiyazları, yeniden gözden geçirilerek, bunların muteberliği kabul ve teyit edilmiştir (Başgil, 2020: 191-192).*

Tanzimat’la beraber başlayan bu sürecin anayasal bir hüviyet kazanması ise ancak 1876 yılında Kanuni Esasi’nin yürürlüğe girmesiyle olacaktır. Kanuni Esasi’nin 11.

⁸ Ancak bu noktada Osmanlı’da yalnızca dinin devlet üzerindeki hâkimiyetinden değil aynı zamanda devletin de din üzerindeki hâkimiyetinden söz etmemiz gerekir. Zira Şerif Mardin, ulema sınıfının bürokrasiye dâhil edilmesiyle birlikte devletin bu alandaki kontrolüne dikkat çekmiştir (Mardin, 1991: 41-42).

Maddesiyle birlikte din hürriyeti ve bu hürriyetten doğan tüm haklar devlet tarafından güvence altına alınmıştır. Ancak imparatorluk ne tam laik ne de tam dini bir yapıya kavuşmuştur. Tam dini değildir çünkü devlet artık eskiden olduğu gibi doğrudan dini ahkâm yerine beşerî bir esas olan anayasal esaslara bağlanmıştır. Tam laikte değildir çünkü anayasanın ikinci maddesi devletin dininin İslam olduğunu ve dördüncü maddesi de ahkâmı şer'iyenin icrasından padişahın sorumlu olacağını belirtmiştir. Yine aynı şekilde kanun tasarılarının dinin emirlerine aykırı olmaması açısından Ayan Meclisinin süzgecinden geçiyor olması devletin laik yapısını zedeleyen önemli bir etkidir (Başgil, 2020: 194). Anayasanın din devlet ilişkilerine yönelik bu şekli II. Meşrutiyet sonrası gerçekleştirilen 1909 tadilinde de korunarak diyanete dair hükümlere dokunulmamıştır. Özetle Tanzimat'la başlayan bu süreçte eski dine bağlı devlet devrinden bir kopuş yaşanmış ve devletin laikleşmesi yönünde birtakım adımlar atılmıştır. Fakat bu adımlar atılırken eskiye ait olan müesseselerin yaşamlarına izin verilerek, onlara rakip Batı tarzında yeni kurumlar oluşturulmuştur. Ancak bu durum eskiyle yeninin çatıştığı bir ikilik durumunu da beraberinde getirmiştir. Bundan böyle Osmanlı, adaletin iki çeşit mahkemede dağıtıldığı, eğitimin iki ayrı okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı ve iki dünya görüşünün çatıştığı bir şekilde ömrünü tamamlayacaktır (Ortaylı, 2007: 144).

Başgil, meşrutiyet yıllarına tekabül eden bu süreçte dönemin fikir cereyanlarının din karşısındaki tutumuna dikkat çekmiştir. Döneme hâkim olan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları imparatorluğun Batı karşısındaki geri kalmışlığı konusunda hemfikirdirler. Ancak bu geri kalmışlığın nasıl aşılacağı konusunda sunmuş oldukları çözüm önerilerinde büyük görüş ayrılıkları vardır. Bu noktada Batıcılar diğer iki cereyandan ayrılarak daha radikal çözüm önerileri ortaya koymuşlardır. Niyazi Berkes'e göre Batıcı kalemler imparatorluğun geri kalmışlığını, Batı uygarlığından kopuk olunmasına bağlamıştır. Onlara göre bu kopukluğu oluşturan temel neden ise İslam dinidir. Bu dinin getirmiş olduğu şariat kurallarının devlet ve toplum hayatının hemen her alanını kontrol altına almış olması "terakki" önündeki en büyük engeldir (Berkes, 1978: 405). Böylece İslam dininin terakkiye engel olduğu yönündeki fikir açık bir şekilde seslendirilmeye başlanmış ve bu hareket Abdullah Cevdet'in başını çektiği İçtihat dergisi etrafında toplanmıştır. Başgil, İslam dini karşısındaki tutumundan dolayı eleştirilerini özellikle bu hareket üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ona göre Batıcıların din aleyhinde olan bu fikirleri özgün olmaktan ziyade garp

taklitçiliğinin bir ürünüdür (Başgil, 2020: 35). Bu taklitçilik bizde Tanzimat'la başlamış ve nihayet Meşrutiyet devrinde kemale ermiştir. Onlar yalnız inkârcılıkla kalmamış aynı zamanda dine karşı topyekûn bir hücumla geçmiştir. Durum öyle bir vaziyet almıştır ki adeta Türklerin vaktiyle Hristiyanlığı kabul etmediklerinden yakını hale gelmişlerdir (Başgil, 1952f: 366). Bu noktada Başgil, İslam dininin terakkiye engel olduğu iddiası karşısında yer almaktadır. Ona göre din özünden doğan İslam medeniyeti bugün dahi nuru ile dünyayı aydınlatmaktadır. Bu medeniyet aynı zamanda Batı dünyasındaki ilerleşimin fikri ve felsefi temellerini de atmıştır (Başgil, 1952e: 11).

Yine bu yıllarda Batı medeniyetinin ne ölçüde kabul edileceği üzerine önemli tartışmalar yaşanmıştır. Tanzimat'tan itibaren devam eden süreçte temelde bu medeniyetin askeri teknolojisiyle siyasi kurumlarını İmparatorluğa uyarlama yolunu hedefleyen bir Batılılaşma programı benimsenmiştir. Ancak bunun yeterli olmadığına anlaşılması üzerine daha köklü değişimlerden yana tavır alan bir kutup belirmiştir. Şüphesiz bu kutbun öncüleri Batıcılar olmuştur. Onlara göre Batı medeniyeti iyisiyle kötüsüyle bir bütündür. Eğer onlara eşit bir konuma erişmek istiyorsak bu medeniyeti bir bütün olarak kabul etmek zorundayız (Bora, 2021a: 83). Yani bunun anlamı bir Batılı gibi düşünmek ve yaşamaktan geçmekteydi. Bu görüşe karşı en büyük tepkiye İslamcılardan gelmiştir. Onların ileri sürmüş olduğu temel argüman, manevi kimliğimizi korumak şartıyla Batının maddi inkişafından yararlanılması noktasındadır. Zaten 1905 yılına gelindiğinde karşılarında müspet yönde bir örnek teşkil edecek Japonya vardır.⁹ Bu devlet İslamcılarının tabiriyle Batı medeniyetinin iyi ve kötü yanlarını ayırtırmayı başarmış, bunları kendi dinleriyle uzlaştırarak büyük bir güç haline gelmiştir. Bunu yaparken de öz kültürünü koruyarak bizdeki gibi sığ bir taklitçiliğe düşmemiştir. Bugün dahi muhafazakâr camiaya model olan bu Japon modernleşmesi Başgil için de geçerlidir. Zira ona göre Batı medeniyeti tıpkı bir gül gibi esansı ve küspesiyle iki temele dayanır (Başgil, 2019d: 201). Esans Batı medeniyetinin ilim, sanat, teknik, karakter terbiyesi gibi iyi yanlarına tekabül ederken küspeseyse maddecilik, menfaatçilik ve inkârcılık gibi kötü yanlarına tekabül etmektedir. Ona göre bu iyi yanların bir muhafazakâr açısından benimsenmemesine imkân yoktur. Ancak biz Batının bu iyi yanlarını alacak yerde

⁹ 1905 yılında "benliğini koruyarak sür'atle modernleşen" Japonya, Rusya'yı yenerek milli bünyeyi koruyarak modernleşebileceği iddiasını savunan muhafazakârlar açısından önemli bir model haline gelmiştir (Bora, 2021a: 74).

kötü yanlarına sarıldık ve bunu da “tahkir ve tehdit” ile memleket halkına benimsetmeye çalıştık. Hâlbuki Japonya bunun aksini yaparak milli bünyesini korumayı başarmış ve bu sayede de dünyanın en ileri memleketlerinden biri haline gelmiştir (Başgil, 2019d: 202). Bu noktada Başgil, Batı medeniyetini “esansı ve küspesi” ile iki temele dayandırmış olsa da Batının sadece teknolojisini almayı savunan muhafazakâr ve İslamcı kalemlerden ayrıştığı görülmektedir. Zira kendisi liberal bir muhafazakâr olarak Batı medeniyetinin sadece teknolojik üstünlükten ibaret olmadığını aynı zamanda sanattan karakter terbiyesine kadar birçok yönden örnek alınabilecek taraflarının olduğunu farkındadır.

Batıcılar ve İslamcılar arasında Batılılaşma sürecinin nasıl bir yol izleyeceği yönündeki tartışmalar sürerken bu konuda daha orta yolcu bir yaklaşım başta Ziya Gökalp olmak üzere Türkçülerden gelmiştir. Onlar ne Batıcılar gibi topyekûn bir Batılılaşmadan ne de İslamcılar gibi asrısaadetten bahsetmektedir. Onlara göre bu Batılılaşma süreci ulus devlet içerisinde milli değerlere yaslanarak gerçekleşecektir. Geri kalmışlığın nedeni olarak İslam dinini görmemekle birlikte bu dinin yanlış anlaşılıp yorumlanmasını ön plana çıkarmışlardır. Böylece dini dışlamaktan ziyade onu toplumsal birliğin sağlanması açısından önemli bir öğe olarak kabul etmişlerdir. Aynı zamanda ulusçu kalemler Batılılaşma sürecinin sığ bir taklitçiliğe yönelmesinden her daim kaygı duymuştur. Örneğin Gökalp’e göre muasırlaşmak bir Avrupalı gibi zırhlı gemiler, otomobiller yapıp kullanabilmekten geçmektedir. Yoksa bazılarının ileri sürdüğü gibi şekilce ve yaşam tarzıyla Avrupalılara benzemek anlamına gelmemektedir (Gökalp, 2021: 104). Bu noktada Türkçülük düşüncesinin fikir babası olarak kabul edilen Gökalp’in hars (kültür) ve medeniyet kavramları karşımıza çıkmaktadır. Medeniyet kavramı maddi ve manevi açıdan insanoğlunun ortak mirası olan en yüksek hali ifade ederken hars ise belirli bir coğrafyada yaşayan topluluğun gelenek ve göreneklerinin bütününe karşılık gelmektedir (Gökalp, 2018: 26). Hedeflenen harsı zedelemekten Avrupa medeniyetinin teknik yönlerini almaktır. Bu süreç seçkinler ve halkın karşılıklı dayanışması sonucu gerçekleşecektir. Batıyı özümsemiş olan seçkinler bu medeniyeti halka götürürken aynı zamanda halktan onların sahip olduğu milli kültürü alacaklardır. Böylece halk ile seçkinler arasında oluşan uçurum kapanacaktır. Tüm bu düşünceleri ışığında Gökalp’in, Batıcı ve İslamcı iki akım arasında bir denge sağlayarak “medeniyet davamızın selamet”i açısından milli bünyeye uygun bir formülü hazırladığını söyleyebiliriz (Turan, 1964:

146). Bu formülün ilerleyen süreçte Kemalist seçkinler tarafından genç Cumhuriyete uyarlandığı görülecektir.

Başgil'in Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin seyri üzerine durduğu son dönem 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığının kurulmasıyla başlar. Bu makamın kurulmasıyla birlikte dine bağlı devlet sisteminin tam zıddı olan devlete bağlı din sistemine geçilmiştir. Bu durum aynı zamanda din ve devlet ilişkilerinin izlemiş olduğu tarihi seyre de ağır bir darbe indirmiştir. Zira bir asra yakın süre devam eden bu doğal tekâmül sürecinde önce tam dini daha sonra yarı dini ve nihayetinde de garp memleketlerinde olduğu gibi "lâdini" yani laik devlete geçiş beklenmektedir (Başgil, 2020: 195). Ancak genç Cumhuriyet ile birlikte bunun aksi yaşanmış ve din devletin kontrolü altına alınmıştır. Başgil'e göre bu süreç birkaç merhaleden geçerek bu aşamaya gelmiştir.

İlk olarak 1920 yılında kurulan "Şeriyeye ve Evkaf Vekâleti" üzerinde durulması gerekir. Bu vekâlet Büyük Millet Meclisi'nin kurulması sonrası ortaya çıkan hükümet teşkili sorununun bir sonucu olarak kurulmuştur. 4 Mayıs 1920 tarihinde kabul edilen kanunla çeşitli vekâletler kurulmuş bunlardan biri de diğerleriyle eşit statüde olan Şeriyeye ve Evkaf Vekâleti olmuştur. Böylece Şeriyeye Vekili tıpkı İstanbul Hükümetindeki Şeyhülislam gibi kabinenin doğal bir üyesi olmuştur. Şu farkla ki İstanbul Hükümetinde yer alan Şeyhülislam padişahın vekiliyken Şeriyeye Vekili Büyük Millet Meclisi'nin vekili halindedir (Başgil, 2020: 197). Bu merhalede din ve devlet ayırımına gidilmemesinin önemli bir nedeni de milli mücadele sürecinde dinin birleştirici özelliğinden yararlanılmak istenmesidir. Öyle ki meclisin açılış günü dahi Cuma gününe denk getirilerek bu günün kutsallığından yararlanılmak istenmiştir (Akyol, 2008: 138). Yine üzerinde durulması gereken bir başka nedense ilk meclisi oluşturan mebusların toplumun farklı kesimlerinden geliyor olmasıdır. Bu meclis bürokratik üyelerin yanı sıra eşraf, ulema, çiftçi, serbest meslek sahibi gibi üyelerden oluşmaktaydı. Ortak gayeleri vatani esaretten kurtarmak olan bu mebuslar bir süre sonra yaşanan fikir ayrılıklarının doğal bir sonucu olarak gruplaşmalara gitmiştir. Neticede mecliste birbirine zıt iki fikir ve kanaat belirmiştir. Bunlar, birinci ve ikinci grup olarak adlandırılmıştır. İkinci grup, meclisin muhafazakâr üyelerine karşılık gelirken saltanat ve hilafet lehindedir, birinci grup ise Atatürk önderliğinde bunların aleyhinde bir tavır takınmıştır (Başgil, 2017: 47). Şevket Süreyya Aydemir de bu ikinci grubun hilafet ve saltanatın muhafazasından yana olduğunu belirtmiştir

(Aydemir, 2021b: 351). İşte bu ikinci grubun tepkisinden çekinildiği için din ve devlet ilişkilerinin seyri hakkındaki düşüncelerin hayata geçirilmesi için bir süre daha beklenilmesi gerekecektir. Bu noktada meclisin yenilenmesi gündeme gelecek ve 1923 yılında gerçekleşen seçimlerle ikinci grup üyelerinin tamamına yakını tasfiye edilip bu muhafazakâr muhalefet grubundan kurtulmuş olunacaktır. İşte bu seçimler sonucu oluşan İkinci Büyük Millet Meclisi iki büyük kanun kabul etmiştir. Bunlardan birincisi Şeriyye ve Evkaf Vekâletini kaldırıp yerine Diyanet İşleri Başkanlığını kuran 429 sayılı kanun diğeri ise eğitim ve öğretimde birliği sağlayan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunudur (Başgil, 2020: 197). Şeriyye vekâletinin kaldırılmasıyla birlikte din ve devlet işleri birbirinden ayrılarak devlet işlerinin sahasına giren konularda yasa, icra ve infaz yetkileri meclis nezdinde hükümete verilmiştir. Din işlerinin nasıl yürütüleceği konusunda ise Başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Bu kurumun başkanı Başvekil tarafından seçilip Cumhurbaşkanının onayıyla göreve gelmektedir. Yine aynı şekilde bütçe yönünden Başbakanlığa bağlıdır. Görüldüğü üzere bu kanunla birlikte Türkiye’de din ve devlet işleri kesin bir şekilde birbirinden ayrılmıştır. Bundan dolayı Başgil, bu kanunu övgüye layık bulmuştur (Başgil, 2020: 198). Ancak diyanete özerk bir faaliyet alanı ayıracak yerde onu bütün teşkilat ve personeliyle birlikte Hükümetin emri altına vermiştir. Sonuç itibariyle bu kanun devlete bağlı bir din sistemi kurmuştur (Başgil, 2020: 199). Bu durum din devlet ilişkilerimizin tarihi seyriinde önemli bir kopuşu ifade etmektedir. Zira adım adım tam laiklik yolunda ilerleyen sürecin duraklamasına sebep olmuştur. Hatta duraklamak bir yana 429 sayılı kanunun kabulünden dört ay kadar önce, 29 Ekim 1923’te Cumhuriyeti resmileştiren 364 sayılı kanunla birlikte oldukça çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır. Bu kanunun ikinci maddesi devletin dininin İslam olduğunu belirtmiştir. Yine buna benzer bir çelişki 20 Nisan 1924 tarihli Teşkilatı Esasiye Kanunu’nda göze çarpmaktadır. Bu kanunda aynı şekilde devletin dininin İslam olduğu belirtilmiş ve Meclisin görevleri arasında ahkâmı şeriyenin tenfizi ibaresi yer almıştır. Netice itibariyle ortaya son derece çelişkili bir şema çıkmıştır:

- i. *Türkiye devletinin dini vardır. (29/30 Birinci Teşrin [Ekim] 1923 tarihli 364 sayılı kanun)*
- ii. *Türkiye devletinin dini yoktur. (3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı kanun)*

iii. *Türkiye devletinin dini vardır ve bu dinin ahkâmını tenfiz etmek devletin vazifesidir. (20 Nisan 1924 Teşkilatı Esasiye Kanunu)* (Başgil, 2020: 200).

Bu çelişkili durum Meclis içinde ve dışında cereyan eden muhafazakâr muhalefete karşı verilen zaruri tavizlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Esasen İmparatorluğu tasfiye ederek yerine Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Kemalist seçkinler bu yeni devletin laik bir vasıf taşıması konusunda hemfikirdir (Başgil, 2020: 201). 19. Yüzyıl sonlarından itibaren İslam, Osmanlı aydınları arasında hızla etkisini yitiren bir konumdaydı. Artık dine, şeriata ve geleneğe karşı isyan eden yeni bir kuşak doğmuştu. İşte Jön Türk kuşağının sahip olduğu bu fikirler Kemalist seçkinler tarafından da paylaşılmaktaydı. Bu seçkinlerin din ve devlet ilişkisi, laik eğitim, kadının toplum içindeki konumu gibi pek çok konuda sahip olduğu fikirler bu duruma kanıt teşkil etmektedir. Ancak arada önemli bir fark vardır: Peyami Safa'ya göre Atatürk'ten önce Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinde yapılan tüm inkılaplar “yarım adamların yarım adımlarıydı” (Safa, 1997: 92). Şimdi ise esaslı bir adım atılması gerekiyordu. İşte bu esaslı adım 1928 yılının 10 Nisan'ında atılacaktır. Bu tarihte Teşkilatı Esasiye Kanununda yer alan “devletin dini İslam'dır” ibaresi ile meclisin görevleri arasında yer alan “ahkâmı şeriyenin tenfizi” yani “şeriat hükümlerinin yürütülmesi” ibaresi kaldırılarak laiklik yolunda önemli bir adım atılmıştır. Daha sonra ise 1923 yılından beri Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) temel prensiplerden biri olarak kabul edilen laiklik ilkesi 1937 yılında gerçekleşen Anayasa tadiliyle Cumhuriyetin temel ilkesi haline getirilmiştir (Zürcher, 2022: 216). Ancak burada sorulması gereken önemli bir soru vardır: “Türkiye Cumhuriyeti laikdir” denilmekle devlet gerçekten laik olmuş mudur? Başgil açısından bu sorunun cevabı menfi yöndedir. Zira onun bu soruya verdiği cevap “hayır” olacaktır (Başgil, 2020: 201). Şimdi onun gözünden Türkiye'nin neden tam anlamıyla laik bir devlet olamadığı sorusuna cevap arayacağız. Bunun için de tek parti devrinden başlayarak 27 Mayıs sonrasına kadar geçen süreçte devletin din karşısındaki tutumunu inceleyeceğiz.

Türkiye'nin neden tam anlamıyla laik bir devlet olamadığı sorusuna cevap aramadan önce laikliğin tanımı üzerine yoğunlaşmamız gerekir. Dilimize Fransızcadan geçen laik kelimesi lügat manasıyla “ruhani olmayan kimse” anlamına gelmektedir. Bu kelimenin bize geçişi ancak meşrutiyet yıllarıyla beraber gerçekleşmiş ve o yıllarda “lâdini” olarak tercüme edilmiştir (Başgil, 2020: 160). İlerleyen yıllarda ise bu tabir

terkedilerek laiklik kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Başgil'e göre laikliği Batı ülkeleri hukukuna göre tanımlayacak olursak din ve devlet işlerinin birbirine karışmaması, devletin her türlü din ve mezhep karşısında tarafsız kalması, buna karşılık dinin de devlete karşı kendine has özerk bir alan içinde yaşamasına olanak sağlanmasıdır (Başgil, 2020: 168). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere laiklik, ne inkârcılık ne de din din düşmanlığı yönünde politika takip etmektir. Hülasa yalnızca devlet ve kamu faaliyetlerine ait bir prensiptir. Ancak Cumhuriyet dönemiyle birlikte başlayan inkılap hareketleri bu tanıma dışlayan bir mahiyet kazanmıştır. Başgil'e göre özellikle 1925 yılı itibariyle dini sahada atılan adımlar birdenbire “revolution” (devrim) gidişi olarak emsaline ancak komünist Rusya'da rastlanacak bir “din terörizmi” tatbik edilmeye başlanmıştır (Başgil, 1950c: 2).

Osmanlı Devleti'nin son dönemine hâkim olan fikir akımlarına değindiğimiz bölümde Gökalp'in Batıcı ve İslamcı iki akım arasında bir denge sağlayarak “milli bünyeye uygun bir formül” hazırlamayı amaçladığını belirtmiştik. Bu formüle göre din, toplumsal dayanışma açısından milliyetçilikle birlikte önemli bir yere sahiptir. İslam dini milli kültürü destekleyen milli bir din olarak kalmalıdır. Gökalp'e göre bir millet dini kitaplarını okuyup anlayamazsa dinin gerçek mahiyetini de öğrenemeyecektir (Gökalp, 2020: 165). Dolayısıyla İslam'ın bilimsel kalıplarla sınırlanarak Türkçeleştirilmesi gerekmektedir. Gökalp'in sahip olduğu bu düşüncelerin gerçekleşebilmesi için toplumsal bir devrime ihtiyaç vardır. Oysaki o zamana dek Jön Türkler tarafından hedeflenen şey devlet aygıtını ele geçirerek siyasi bir devrim yapmaktı. Onun hedeflediği toplumsal devrim ise Cumhuriyet dönemiyle birlikte gerçekleşecektir:

(...) “Memleketin asırlık hukuki, iktisadi ve kültürel hayatı, yaşama ve giyinme tarzlarına, yazıya ve lisana, kanaat ve düşüncelere varmaya kadar, irkilmez bir azim ve cesaretle baştanbaşa yenileştirilmeye girişilmiş, kısa bir zaman içinde, tahmin ve tahayyülleri aşan bir genişlikte, sosyal bir inkılap yapılmıştır” (Başgil, 2017: 52).

Cumhuriyet dönemiyle birlikte Kemalist seçkinler önemli bir ikileme karşı karşıya kalmışlardır. Din ya reform edilerek kazanılacak ya da topyekûn reddedilecektir (Atalay, 2021: 76). Bu noktada Gökalp çizgisi benimsenerek otuzlu yıllar boyunca bir “Volk İslamı” yaratılmaya çalışılmıştır (Mardin, 1995: 143). 23 Şubat 1925 tarihinde Meclisin aldığı bir kararla Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesi için

Diyanet bünyesinde bir bilim kurulu oluşturulmuştur (Manaz, 2010: 257). Bu görev İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif Ersoy'a verilmiştir. Mehmet Akif, bu konu üzerinde çalışarak bir Kur'an-ı Kerim çevirisi ortaya koymuştur. Ancak sonrasında bu çevirinin Türkçe ibadet maksadıyla kullanılacağı kaygısından hareketle bu işten vazgeçmiştir (Manaz, 2010: 258). Bundan dolayı tefsir göreviyle birlikte çeviri görevi de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a verilir. Yazır, hem tefsiri hem de tercümeyle tamamlayarak *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eseri ortaya koyar. Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra hadis kaynakları arasında en güvenilir olarak kabul edilen Buhari'nin *Sahih* isimli eseri de Ahmet Naim Efendi tarafından Türkçeye çevrilir. Bunu sırasıyla hutbenin ve ezanın Türkçeleştirilmesi takip etmiştir. Atatürk, din dilinin Türkçeleştirilmesi üzerinde hassasiyetle durmuş, özellikle de ezanın Türkçeye çevrilmesi hususunda yürütülen çalışmalara bizzat katılmıştır (Atay, 1949: 1). 1931 yılının Aralık ayında din adamlarından müteşekkil bir heyeti Dolmabahçe Sarayına davet eder. Sadettin Kaynak'ın da içinde bulunduğu heyetten ezanın Türkçeye çevrilmesi istenir. Yapılan çalışmalar sonucu üzerinde ittifak kılınan Türkçe ezan metni, ilk kez 29 Ocak 1932 tarihinde Hafız Rıfat tarafından Fatih Camii'nde okunur. Böylece 1932-50 yılları arasında kapsayan ve on sekiz yıl sürecek olan Türkçe ezan devri başlar. Ancak burada belirtmemiz gereken husus Atatürk döneminde ezan hakkında kanuni bir düzenlemeye gidilmemiş olmasıdır. Bu kanuni düzenleme İnönü devrinde yapılacak ve ezanın Arapça okunması halinde hapis ve para cezası getirilecektir. Oluşan bu durumu Başgil şu şekilde ifade etmiştir: "Diyanetin emrettiği şekilde ezan okumak yasaktır. Hükümetin emrettiği şekilde ezan okumamak da suçtur. Fakat hiç ezan okumamak ne yasaktır, ne suç: Bununla beraber Türkiye'de hükümet 'Laik!'dir" (Başgil, 1950f: 44).

Başgil, dinin reforma tabii tutulduğu bu döneme din ve vicdan hürriyeti açısından bakmaktadır. Ona göre tüm dinler temelde iki esaslı unsuru dayanır. Bunlar iman ve ameldir (Başgil, 1952g: 5). İman, alelade bir inanma değil ondan daha derin bir ruh halidir. Bağlanmanın ve hakikati bulmanın en yüksek derecesine tekabül eder. Bu sayede iman sahibi bir birey tam hakikate ermenin huzuru ve hazzı içinde yaşar. O halde din hürriyetini sağlamanın birinci yolu iman hürriyetini teminat altına almaktan geçmektedir. Yani bireyin hiçbir resmi veya gayri resmi baskı altında kalmadan serbestçe inanması sağlanmalıdır. Dinin ikinci unsuru olan amele gelince o da dinin emrettiği tarz ve şekilde hareket etmektir. Amel hürriyeti ise dini ibadetlerin o dinin

kendi diliyle, örf ve içtihatlarla yerleşmiş olan usul ve adab dairesinde hiçbir resmi veya sivil baskıya uğramaksızın özgürce yerine getirilmesidir (Başgil, 2020: 111). Dolayısıyla kendini laik olarak niteleyen bir devlette ibadetin hangi dilde yapılacağı, ezanın hangi dilde okunacağı gibi kararlara devlet adamları karışmamalıdır. Ancak Başgil'e göre bizim devlet adamlarımız laik olduklarını ilan etmelerine rağmen İslamiyet'in ibadet diline müdahale etmekte hiçbir beis görmemiştir. Oysaki her dinin kendine mahsus bir ibadet dili vardır. Örneğin Katolik dünyası ibadetini ve duasını Latince yaparken İslam dünyası da ibadetini Arapça yapmaktadır (Başgil, 1963e: 9). Başgil'e göre bunu inkâr edip asırlardan beri dünyanın her yerinde Arapça okunan ezanı farklı bir dilde okutmaya zorlamak ibadet hürriyetine karşı en büyük tecavüzdür. Yine aynı şekilde Başgil, Kur'an-ı Kerim'in de Türkçeye çevrilmesinin manasızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre Kur'an-ı Kerim gibi bir eserin bütün incelikleriyle başka bir dile çevrilmesi hem imkânsız hem de manasızdır. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim, "ne bir mektep kitabı, ne de bir laboratuvar rehberidir" (Başgil, 2020: 120). Dolayısıyla reform tabiri İslamiyet'e yaraşır bir tabir değildir. İslamiyet, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olmak üzere iki kaynaktan beslenir. Bu iki kaynaktan asırlar boyunca hiçbir değişime uğramadan günümüze değin gelmiştir. Bundan dolayı İslam'da reformdan ziyade içtihattan bahsetmek daha yerinde olacaktır (Başgil, 1959c: 49). Başgil'e göre İslamiyet'te içtihadın önemli bir yeri vardır. Dört mezhep müçtehidinden sonra bu kapının kapanmış olduğunu iddia etmek İslamiyet'in ruhunu bilmemektir. Dolayısıyla bugün İslam dünyasının muhtaç olduğu şey reform gibi Hristiyan taklitçiliği yerine İmamı Azam Ebu Hanifi gibi bir müçtehitir (Başgil, 1959c: 50). Ancak bütün mesele bu seviyede bir din âlimini bugün nerede bulacağımız noktasındadır.

Başgil, ülkedeki din âlimi eksikliği noktasında Tevhid-i Tedrisat Kanunu üzerinde durmaktadır. Bu kanunun çıktığı tarihte ülke çapında 479 medrese ve toplamda bu medreselerde 18 bin öğrenci bulunuyordu (Manaz, 2010: 212). İlgili kanunun kabul edilmesiyle birlikte bu medreseler kapatılarak eğitim vermeleri yasaklanmıştır. Böylece yavaş yavaş din âlimi eksikliği noktasındaki anarşi durumuna gelinmiştir. Başgil, medreselerin içinde bulunduğu yozlaşmış durum itibarıyla kapatılmasını yadırgamaz, ancak bunların yerine okullarda din eğitimi verilmesi gerektiğini belirtir (Başgil, 1959c: 51). Ancak yeni rejim din eğitimi önce aşama aşama azaltmış ve

nihayetinde de 1938-39 yılı itibariyle tamamen sonlandırmıştır. Başgil döneme hâkim olan eğitim zihniyetini şu şekilde özetler:

“Daima siyasi mülâhaza ve endişelerle, mekteplerimizde, yalnız din ve maneviyat değil bunun kadar milli mefahir ve mazi düşmanlığı yaratılmış ve memleket semaları altında asırlara kök salan orta ve yakın zamanların Türk mefahir ve medeniyeti adeta tezyif edilmiştir. Mekteplerimizde okutulan İmparatorluk devrimize ait resmi tarih kitapları, Türk milli mefahirine karşı bir bühtandır” (Başgil, 1949c: 397-398).

Bu dönemde devletin dini eğitim noktasındaki sınırlamaları yalnızca resmi okullarla sınırlı değildir. Devlet dışında din eğitimi verilmesini önlemek maksadıyla da sıkı bir denetim uygulanmıştır. Başgil'e göre tüm bunların neticesinde yaşlı din adamları hakarete uğramak korkusuyla senelerce evlerinden dışarı çıkamamış, birçoğu da gizli din dersleri veriyor ihtimaliyle hapselere tıkmıştır (Başgil, 1959a: 6). Türk muhafazakâr düşüncesi incelendiğinde tek parti yönetiminin dine bakışıyla devrin komünist Rusya'sı arasında bir paralellik kurulduğu görülmektedir. Bu durum Başgil için de geçerlidir. Ona göre devletin dini kontrol altına aldığı sistem yeni bir terör şeklidir ve bu sistemin uygulandığı ilk devlet ise Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'dir. Oradan örnek alınan bu sistem çeşitli ülkelerde uygulanmaya konmuştur. Bu durumu Türkiye açısından değerlendiren Başgil, “açık konuşmak lâzım gelirse, Türkiyemiz, maalesef bu memleketler arasında” yer almıştır ifadesini kullanmıştır (Başgil, 1950b: 2). İki ülke arasındaki bu paralellik II. Dünya Savaşı'nın ertesine dek sürmüştür. Savaş sonrası Türkiye, üzerinde hissettiği Sovyet tehdidi karşısında Batı kampına yanaşmak istemiştir (Zürcher, 2022: 244-245). Bu yanaşma gereği artık bazı adımların atılması gerekmektedir. Bunlardan biri de Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Başkanı Roosevelt'in savaş içinde ilan ettiği dört hürriyetten biri olan “dünyanın her yerinde ve herkesin inandığı Allah'a dilediği gibi ibadet etme hürriyeti” doğrultusunda atılan adımlar olacaktır (Başgil, 2019b: 337). Bu doğrultuda Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) 1947 yılında gerçekleşen 7. Kurultay'ına damgasını vuran laiklik üzerine yapılan tartışmalar olmuştur. Bu kurultay sonrası din eğitimi yönünde liberal adımlar atılarak öncelikle ilkokullara seçmeli din dersi konulmuş bunu da İmam Hatip Kursları ve Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulan İlahiyat Fakültesi takip etmiştir. Ancak devlet kontrolü altındaki bir din eğitimi Başgil'in arzuladığı müçtehitleri çıkarabilecek midir? Onun bu suale

vermiş olduğu yanıt olumsuzdur. Zira onun bu okullardan pek bir beklentisi yoktur. Başgil, laik üniversitelere bağlı fakültelerden “din âlimi değil, din tenkitçisi” çıkacağını belirtmiştir (Başgil, 1959c: 51). Bu noktada karşımıza Tanzimat’tan beri örnek aldığımız Batı çıkmaktadır. Orada yüksek nitelikli din âlimleri Katolik ve Proteston üniversite ve enstitülerden çıkmaktadır. Başgil’e göre diğer her konuda olduğu gibi din eğitimi konusunda da Batının bu yönü örnek alınarak bir İslam Külliyesi kurulmalıdır (Başgil, 1959c: 51). Özetle gerek din eğitimi gerekse de dinde reform meselesi devlet adamlarının kendilerini Luther yerine koyarak adım atacakları bir alan değildir. Ancak bu durum din alanının tamamen din softalarına bırakılacağı anlamına da gelmemektedir. Çünkü bu alan hem “başı kavuklu yobazların” hem de “kara kazan şapkalı yobazların” maksat ve menfaatlerine alet olabilmektedir (Başgil, 1950a: 2).

CHP iktidarının son yıllarında başlayan din konusundaki açılım Demokrat Parti (DP) iktidarıyla beraber hızlanarak devam etmiştir. Nitekim DP’nin iktidara gelmesiyle birlikte ele alacağı ilk konu ezanın Türkçe dışında herhangi bir dilde okunması yasaklayan kanunun değiştirilmesi olmuştur. Bunu radyolarda dini program yapılması yönündeki yasağın kaldırılmasıyla beraber haftanın belirli günlerinde Kur’an-ı Kerim okunması takip etmiştir. Tüm bu adımlar Adnan Menderes’in, “millete mâl olmuş” ve “millete mâl olmamış” inkılaplar ayrımı doğrultusunda atılmıştır (Toker, 1991b: 37). Zaten 14 Mayıs günü sandıklara koşup oylarıyla DP’yi iktidara taşıyan halkın en büyük arzusu da bu değil midir? İşte yeni iktidar sahiplerinin din konusuna yaklaşımı uzun yıllar boyunca baskıya uğrayan dindar halk kütlelerinin isteklerine bir cevap mahiyeti taşımaktadır:

“Şunu iyi bilmek lazımdır ki, yirmi yedi senelik kahir bir oligarşi ahtapotunu 14 Mayıs darbesiyle söküp atan kuvvet ne partilerdir, ne matbuattır ne de bir avuç münevver. Hakikatte bu kuvvet, bugün sokak karikatürcülerinin tezyifine uğrayan masum ve dindar kütledir” (Başgil, 1951a: 307).

Başgil’in yukarıda ifade ettiği gibi DP’yi iktidara getiren en önemli nedenlerden biri, geçmiş iktidarın son yılları dışarıda tutulmak kaydıyla dindar halk kütleleri üzerine kurmuş olduğu tahakkümdür. Ancak bu tahakküme nasıl son verileceği konusunda DP yöneticilerinin de fikir birliğinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu duruma verilecek en güzel örnek ezan konusunda Celal Bayar ve Menderes’in düşmüş olduğu ihtilaftır. Atatürk’ün son başbakanı olan Bayar, “Atatürk, seni sevmek, tebcil etmek, her Türk

vatanseverinin milli ödevi ve namus borcudur” diyecek kadar hem Atatürk’e hem de onun devrimlerine bağlı bir kişidir (Bora, 2009: 549). Bundan dolayı ezan meselesi gündeme geldiğinde ikili arasında ufak da olsa bir çatışma yaşanmış ancak kısa sürede bertaraf edilmiştir. Yine bu noktada Celal Bayar’ın laiklik konusundaki hassasiyetini anlayabilmek adına Başgil ile yaşamış olduğu diyalog oldukça ilgi çekicidir:

“Bayar: Pakistan’ı nasıl buldunuz, kongre nasıl geçti?”

Başgil: Efendim, Pakistan’da temiz bir Müslümanlık var. Bayar’da ton değişti:

Bayar: Siz ne dersiniz, deyiniz. Biz laik kalmaya kararlıyız.

Başgil: Efendim, ben de aynı karardayım, yalnız mesele laikliğin tarifindedir.

Bayar: Biz bunu biliyoruz.” (Başgil, 1960t: 3).

DP döneminde din konusundaki bu açılım her ne kadar uzun yıllar boyunca baskı altında tutulan dindar kütleleri rahatlatmış olsa da aynı zamanda birtakım istismlara da sebebiyet vermiştir. Özellikle heykelleri İslami açıdan uygun bulmayan radikal gruplar tarafından yurdun çeşitli bölgelerinde Atatürk heykellerine karşı bir saldırı dalgası başlatılmıştır (Akyol, 2021: 248). Bu menfur hadiselere karşı iktidar en üst makamdan tepkisini koymuş ve Reiscumhur Bayar, Kırşehir’de zarar gören heykelin yerine konulmak üzere Çankaya Köşkü’ndeki Atatürk büstünü göndermiştir. Ancak iktidar sahiplerinin tüm bu hassasiyetlerine rağmen Başgil’in de ifadesiyle bazı kalemler tarafından bir “irtica yaygarası” başlatılmıştır. Elbette bu irtica yaygarasında Arapça ezanın serbest bırakılması, dini eğitim ve yayın üzerindeki baskıların kaldırılmasının da büyük etkisi vardır. Onlara göre tüm bu adımlar Atatürk devrimlerinden bir taviz ve yükselen irticanın baş sebebidir. Başgil açısından ortada irtica diye bir şey yoktur, bu yaygarayı koparanlarsa 14 Mayıs’ın intikamını almak isteyen kimselerdir:

“Hayır, irtica filan yok baylar! Yalnız bu memleketin başına kara bela kesilen bir iki bezirgân muharririn yaygarası var. Eğer bu topraklar üstünde günün birinde bir irtica koparsa, şimdiden söyleyeyim ki, bunun müsebbibi ve körükleyicisi bu bezirgânlardır” (Başgil, 1952c: 371).

Başgil'in din ve laiklik konusundaki yazılarının 1950 yılı itibariyle arttığı görülmektedir. Bu konudaki yazıları hem gazete köşesinde hem de çeşitli dergilerde yer almıştır. Ancak gazeteden ziyade *Sebilürreşad*, *İslamın Nuru*, *Ehli Sünnet* gibi İslami çizgideki dergileri tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde din konusuna vermiş olduğu ağırlık başlıca iki sebepten kaynaklanmaktadır. İlki, Türkiye'nin kendi iç dinamikleriyle alakalıdır. 1950 yılında gerçekleşen iktidar değişimiyle beraber dini neşriyat üzerindeki yasaklar büyük ölçüde kaldırılmıştır. Başgil'e göre DP öncesi devirde özellikle de 1945 yazı başına kadar din hürriyeti ve laiklik gibi meseleleri ele almak "adeta intihar etmek" anlamına gelmekteydi (Başgil, 2020: 21). Dolayısıyla önceki devirde bu konudaki fikirlerini ifade etmeyişi, onun din ve laiklik konusuna olan ilgisizliğinden ziyade dönemin koşullarına göre hareket etmesinden kaynaklanmıştır. İkinci sebepten dış dinamiklerle alakalıdır. II. Dünya Harbi sonrası iki keskin kutba ayrılan dünya bir ideoloji savaşına sürüklenmiştir. Bir tarafta ABD önderliğinde kapitalist blok diğer taraftaysa SSCB önderliğinde komünist blok yer almaktadır. Türkiye ise bu kutuplaşmada kendini ABD yanında konumlandırmıştır. Dolayısıyla ülkede her türlü komünist faaliyete karşı amansız bir mücadele başlatılacaktır. Bu mücadelenin en ön cephesinde de din yer almıştır. Başgil de komünizme karşı mücadelede dinin önemine vurgu yapan entelektüellerimizdendir. 1947 gibi erken bir tarihte demokratik Cumhuriyet açısından en büyük tehlikeyi komünizmde görmüş ve eğer bir gün bu Rus metanın ülkede revaç bulması halinde bu vebalin devrin hükümet adamlarına ait olacağını belirtmiştir (Vatan, 28.11.1947: 5). Ona göre sosyalizm temelde iki yolu takip etmiştir. İlki Batı bloğu ülkeleri içinde gelişen evrimci, reformcu ve millici çizgidir. İkincisiyse demir perde gerisinde kalan memleketlerde gelişen ve dünya çapında bir ihtilali savunan çizgidir (Başgil, 1964h: 1). Başgil'e göre Türkiye açısından sosyalizmin bu tarifleri arasında en tehlikeli olanı ikinci çizgidir. Zira ihtilalci sosyalizm dinlerin ve bilhassa da İslam'ın can düşmanıdır (Başgil, 1964g: 1). O halde ihtilalci sosyalizmden uzak durmanın en önemli yolu ülkedeki dini duyguları canlandırmaktan geçmektedir. Zira din maneviyatının yüksek olduğu memleketlerde komünizmin gelişip büyümesine imkân yoktur (Başgil, 1951e: 344). Başgil'in komünizm ideolojisine olan karşıtlığı devletlerarası ilişkiler bağlamında da kendini gösterir. Rusya ile Türkiye'nin iyi komşuluk ilişkisi içinde olmasını tasvip etmekle beraber SSCB'yle kurulan münasebetlerin ülkedeki komünizm heveslilerini teşvik edebileceğinden her daim kaygı duymuştur (Acar, 1964a: 7).

DP dönemiyle birlikte başlayan ve halkın dini taleplerine karşı duyarlı olan hükümet politikaları 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen askeri darbeye oldukça yara almıştır. Darbeyle yönetimi ele geçiren Milli Birlik Komitesi (MBK), “irtica” ve “din istismarı” gibi kavramları öne çıkararak muhafazakâr çevrelere ve din alanına çeşitli müdahalelerde bulunmuştur. Bunlardan en önemlileri İmam Hatip Okulları’nın kapatılması, radyolarda ezan okunmasının yasaklanması ve kamusal alanda dini kıyafetlerle dolaşılmasının önüne geçilmek istenmesidir. Ancak bunlar içinde dindar kitleleri en çok etkileyen başlık Türkçe ibadet gibi bir konunun yeniden tartışmaya açılması olmuştur. Üstelik bu tartışma devletin en üst kademesi yani darbenin lideri Cemal Gürsel tarafından dillendirilmeye başlanmıştır. Gürsel, çeşitli vesilelerle yapmış olduğu konuşmalarda memleketteki dini anlayışın değiştirilmesi gerekliliği üzerinde durmuş, ezan ve Kuran’ın Türkçe okunması gerektiğini belirtmiştir (Yeni Sabah, 06.10.1960: 1). Ancak Gürsel’in bu teklifi komite üyelerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir. İşte böyle bir atmosferde Başgil, yeniden din ve laiklik üzerine yoğunlaşmaya başlamış ve bu konudaki fikirlerini Gürsel başta olmak üzere devrin ileri gelen siyasileriyle paylaşma yolunu seçmiştir. Bu dönemde kaleme aldığı yazılarında tek parti devrinde düşülen hataların yeniden yaşanmaması adına hafıza tazeleme yolunu seçmiştir:

“Din hürriyeti, herkesin mensup olduğu dinin ayin ve ibadetlerini o dinde yerleşmiş usul ve adap üzerine ve dinin kendi diliyle, serbestçe yapması, dinin usul ve erkânını korkusuzca öğrenmesi ve öğretmesi, sözle ve yazıyla neşretmesi demek olduğu halde, bizde insanlar senelerce ibadet yerine girmek için bile endişeli bir gözle etraflarını süzmeye mecbur oldular” (Başgil, 1960d: 5).

Başgil bu satırları yazarken memlekette tartışma konusu olan Türkçe ibadet konusuna dikkat çekmekte ve devletle milletin arasına açabilecek bu tarz uygulamalara karşı askeri idareyi uyarmaktadır. Yine onun din konusunda üzerinde durduğu bir başka mesele laikliğin yeni Anayasaya ne şekilde gireceği sorunsalıdır. Bu noktada onun en çok yakındığı konu, kökleri Osmanlı modernleşmesine kadar giden laikliğin hala esaslı bir tarifinin yapılmamış olmasıdır. Böyle bir tarifin olmayışı laikliğin nasıl anlaşılacağı ve tatbik edileceği yönündeki belirsizliklere sebep olmuştur. Başgil’e göre laiklik konusundaki bu belirsizliği akademik camiada aşamamış, üniversiteler bu konuda kamuoyunu aydınlatacak ortak bir görüş sunamamıştır (Başgil, 2019d:

137). Başgil açısından laikliğin resmi bir tarifi olmaksızın 1937 yılında Anayasaya girmesi bu belirsizliği oluşturan en temel sebeptir. Zira CHP'nin altı okuyla temsil edilen bu ilkeleri arasında manası itibariyle en belirsiz olanı laikliktir. Dolayısıyla Başgil'e göre ancak yeni Anayasaya bu prensip kelime olarak değil, tarif olarak girdiği ve sınırları belirlendiği takdirde laiklik namına yapılan suistimallerin önüne geçilebilecektir (Başgil, 1960e: 3). Şüphesiz onun laiklik konusunda benimsemiş olduğu tarif, tıpkı Batı memleketleri hukukunda olduğu gibi devletin din işlerine, dinin de devlet işlerine karışmadığı ve her iki kuvvetin birbirine karşıt değil yardımcı olduğu bir düzene karşılık gelmektedir. Bu fikrini 1960 yılının Ağustos ayında Gürsel ile yapmış olduğu görüşmede belirtmiştir. Gürsel de laiklik kelimesinin bir tarafa bırakılarak bu prensibin tarif olarak yeni Anayasada yer alması gerektiği konusunda Başgil'le hemfikirdir. Gürsel'e göre medeni dünya laikliği ne şekilde anlıyorsa yeni Anayasa da bunun bir yansıması olmalıdır (Başgil, 2019e: 28-29). Ancak Başgil ve Gürsel'in hemfikir olduğu bu konu anayasa yapım sürecinde göz ardı edilmiş ve 1961 Anayasasına laiklik tarif olarak değil de kelime olarak girmiştir. Bu durum da beraberinde günümüze değin süregelen çeşitli laiklik tanımlarını ve tartışmalarını getirmiştir.

Sonuç olarak Başgil'in din ve laiklik meselesine yaklaşımı ele alındığında hem muhafazakâr hem de liberal temaların ön plana çıktığı görülmektedir. Her şeyden önce Başgil, muhafazakâr bir edayla dinin terakkiye engel olduğu fikrine karşı çıkmış ve bu noktada bir adım daha ileriye giderek Batının erişmiş olduğu gelişmişlik seviyesini İslam dünyasıyla kurmuş olduğu temasa bağlamıştır. Her ne kadar Başgil, “esansı ve küspesiyle” Batı medeniyetini iki temele dayandırmış olsa da salt muhafazakâr ya da İslamcı entelektüellerin aksine bu medeniyeti sadece teknolojik üstünlüğünden ibaret görmemiştir. Bu bağlamda liberal muhafazakâr kimliğinin bir yansıması olarak Batı medeniyetinin sanattan karakter terbiyesine kadar örnek alınabilecek çeşitli yönlerine dikkat çekmiştir. Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin tarihi seyrini de inceleyen Başgil, “devlete bağlı din sisteminden” kurtulamamış olmamızdan ve laikliğin Türkiye'de kazanmış olduğu “katı içeriğinden” rahatsızlık duymuştur. Bu meseleye hem liberal hem de hukukçu kimliğinin bir yansıması olarak din ve vicdan özgürlüğü kapsamında yaklaşmış ve devlet adamlarının “dinde reform” gibi projelerle bu alana müdahalede bulunmalarına karşı çıkmıştır.

4.1.2.1 Diyanet İşleri Başkanlığına muhtariyet

Ali Fuad Başgil'in Türkiye'de din ve devlet ilişkilerinin tarihi seyrini incelerken üç ayrı devirde üç ayrı sistemden bahsettiğini bir önceki başlıkta belirtmiştik. Bunlardan sonuncusu Cumhuriyetle başlayan ve şu anda içinde bulunduğumuz devlete bağlı din sistemidir. Başgil'e göre bu sistem 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) kurulmasıyla başlar (Başgil, 2020: 188). Bu teşkilatın kurulmasıyla beraber din işleri tüm teşkilat personel ve bütçesiyle hükümetin kontrolü altına alınmıştır. Böylece laiklik yolunda ilerlediği iddiasıyla hareket eden bir devlet önemli bir açmaza düşmüştür. Zira Batıdaki anlam ve işlevi dikkate alındığında, laik bir devletin resmi dini bir teşkilata sahip olmaması gerekir. Ancak laikliğin Türkiye pratiği açısından bu durumun haklı bir gerekçesi vardır. Devletin dini denetlemek ve yönlendirmek istemesi, bu kurumu baskı altına almak istemesinden kaynaklanmamaktadır. Buradaki temel amaç devletin meşru egemenliğine yönelecek tehditleri frenlemek ve farklı inançlardaki vatandaşlara gelebilecek tehditleri ortadan kaldırmaktır (Ateş, 1994: 30). Başgil açısından bu gerekçenin herhangi bir kıymeti harbîyesi yoktur. Zira o her daim devletin bu alana müdahalesinden yakınmış ve diyanetin tam anlamıyla bir muhtariyet kazanması adına mücadelesini yürütmüştür.

Başgil'e göre mabet teşkilatı bakımından ilahi dinler arasında en fakir kalan din İslamiyet'tir. Ona göre bu durumun altında bazı tarihi ve sosyolojik sebepler yatmaktadır. Bunlardan birincisi, İslamiyet'te ruhani bir otoritenin bulunmuyor olmasıdır. Gerçi bu durumun bazı olumlu yansımaları da olmuştur. Örneğin, Hristiyanlıkta olduğu gibi bir ruhaniler sınıfı sultanı oluşmamış ve İslamiyet "en liberal din" vasfına malik olmuştur (Başgil, 1952g: 5). Ancak Başgil açısından bu otorite yokluğu beraberinde bazı sorunları da getirmiştir. Bunlardan en mühimi, İslamiyet kendine karşı yükselen hücumlar karşısında müdafilerinden yoksun kalmıştır. Başgil, otorite yokluğundan ziyade daha önemli ikinci bir sebep üzerinde durmaktadır. Onun yakındığı bu ikinci sebep ise İslam âleminde diyanetin bugün dahi devletten yakasını kurtaramayıp politikaya karşı tam bir istiklal kazanamamış olmasıdır (Başgil, 1950g: 53). Başgil'e göre Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla yaşanan tam da bu olmuştur: "Maaş ve tahsisatını, tayin ve terfiini iktidarın hüsnü nazarından bekleyen bu daire, işlerinde ve kararlarında sınıksız hükümete, hem de Başbakanı tabidir. Yani fıraklı ve silindir şapkalı Başbakan, Türkiye diyanet işlerinin başında laik bir papadır" (Başgil, 1950c: 2).

Başgil, 1950 yılı itibariyle bu durumun değişmesi üzerine fikirler yürütmüş ve *Yeni Sabah* gazetesinde kaleme almış olduğu yazılarda çözüm önerilerini sunmuştur. Onun en başta eleştirisini getirdiği konu diyanet işleri tabirindeki aksaklık üzerinedir. Zira diyanet işleri tabiri manası itibariyle diğer dinleri de içine alan oldukça geniş bir anlam taşımaktadır. Oysaki bizdeki diyanet bütün dinlerin değil yalnızca İslam dininin işleriyle meşgul olacak şekilde kurulmuştur (Başgil, 1950d: 2). Üstelik İslam dininin de yalnızca Sünni mezhebini temel almıştır. Başgil'in bu karmaşayı gidermek adına bulmuş olduğu çözüm, bu kuruluş yerine özerklik temelinde, İslami yeni bir teşkilat kurulmasıdır. Onun "Türkiye Baş Müftülüğü" adını verdiği bu yeni teşkilat her yönden politikadan özerktir (Başgil, 1950d: 2). Bu özerklik dini, ilmi, idari ve en önemlisi mali açıdan sağlanmak zorundadır, çünkü mali açıdan bağımsız olmayan bir teşkilatın tam anlamıyla özerk olması imkânsızdır. Bu noktada üzerinde durulması gereken konu 3 Mart 1924 tarihli Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ni kaldıran kanundur. Bu kanunla birlikte vakıf işleriyle diyanet işleri birbirinden ayrılmış ve diyanetin vakıfların mal ve mülklerinden yararlanması engellenmiştir. Böylece diyanet tamamıyla Başbakanlığın bütçesine mahkûm duruma gelmiştir. Başgil'in arzulamış olduğu yeni teşkilatta bu durum giderilmelidir. Bunu gidermenin yolu da vakıfların tüm gelir ve giderleriyle yeniden diyanetin emrine verilmesinden geçmektedir. Böylece hem bu yeni teşkilatın mali açıdan özerkliği kazanılacak hem de İslami vakıfların aslına uygun şekilde işletilmesi sağlanacaktır (Başgil, 2020: 215).

Başgil'in yukarıda ifade ettiği fikirler devrin diyanet işleri başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin ilgisini çekmiş ve kendisiyle iletişim sağlayarak bu konuda bir kanun tasarısı hazırlama noktasında anlaşmışlardır. Sonuç olarak diyanetin özerk bir hale getirilmesi, İslami vakıfların bu teşkilata bağlanması ve Türkiye'de özerk bir İslam İlimleri Külliyesi kurulması gibi başlıklarda ortak bir tutum benimsenmiştir (Başgil, 1960u: 328). Böylece nihai tasarımı hazırlamak adına aralarında Başgil'in de yer aldığı bir komisyon kurulmuştur. Komisyon aşamasındaki tartışmalar özellikle diyanete verilecek muhtariyet konusu etrafında dönmüş ve gerek komisyon üyelerince gerekse de politika çevrelerince çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Başgil, politikacıların getirmiş olduğu eleştirileri yadırgamaz. Zira ona göre politikacıların bu konuda tek bir beklentisi vardır, o da "diyanetin, tıpkı sahipsiz ve bakımsız bir ahşap konak gibi, çürüyüp kendiliğinden çökmesidir" (Başgil, 1953: 13). Bundan dolayı din konusundaki en ufak masumane bir harekette, en şiddetli hücumlar bu

çevrelerden gelmiştir. Başgil'e göre tüm bu hücumların yanı sıra çalışmayı asıl akamete uğratan Akseki'nin vakitsiz ölümü olmuştur (Başgil, 1953: 7). Böylece diyanetin özerk bir kuruluş olmasına yönelik önemli bir çaba yitirilmiştir.

Acaba Demokrat Parti (DP) iktidarı döneminde sağlanamayan bu özerklik 27 Mayıs sonrası kurulun Milli Birlik Komitesi (MBK) tarafından sağlanabilecek midir? Bu konuda ilk işaret 1960 yılının Ağustos ayında belirmiştir. Bu tarihte MBK tarafından aynı yılın Eylül ayında bir Din Şûrası'nın toplanacağı belirtilmiştir. Başgil, bu kararı oldukça önemser ve gazete köşesinde toplanacak olan şûrada nelerin ele alınması gerektiği üzerine fikirler yürütmeye başlar. İlk olarak şûraya kimlerin davet edileceği meselesi üzerinde durur. Başgil, “ne köhneler ne de züppeler” olarak nitelediği iki uç kesim yerine bilgili, itidalli ve anlayış sahibi kimselerin çağrılması gerektiğini belirtir (Başgil, 2019d: 220). Bu noktada Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı ile İstanbul'da İlim Yayma Cemiyeti'nin nitelikli kadroları ön plana çıkmaktadır. İkinci olarak Başgil, şûrada ele alınması gereken meseleleri sıralar. Din ve mezhep hürriyetiyle laiklik ilkesi başta olmak üzere ülkedeki tüm diyanet meselelerinin tartışılması gerektiğini belirtir. Konumuz açısından üzerinde durduğu asıl meseleyse DİB'in özerk bir yapıya kavuşturulması yönündeki teklifidir. Başgil'e göre diyanet, tıpkı Batı memleketlerinde olduğu gibi tüm teşkilat ve personeliyle siyaset dışına çıkarılmalıdır. Bunun yolu da diyanet teşkilatının özerk bir yapıya kavuşturulmasından geçmektedir. Ancak bu gerçekleştiği takdirde laiklik Batı hukukundaki şekli ve manasıyla tatbik edilmiş olacaktır (Başgil, 1960k: 3). Son olarak Başgil, şûrada alınacak olan kararların resmiyetteki kıymetinin ne olacağı üzerinde durur. Ona göre alınan kararlar istişari nitelik taşımakla beraber aynı zamanda birer ihtisas kararıymış gibi değerlendirilmelidir (Başgil, 2019d: 222). Ancak MBK tarafından ortaya atılan din şûrası belirtilen tarihte toplanmamış ve Başgil'in hedeflediği muhtar diyanet fikri 27 Mayısçılar tarafından da hayata geçirilememiştir.

Sonuç olarak liberal bir muhafazakâr olarak Başgil, devletin DİB üzerinden dini kontrol altına almaya çalışmasına karşı çıkmış ve bu kurumun gerek teşkilat gerekse de mali açıdan tam anlamıyla özerk bir yapıya kavuşması adına mücadelesini yürütmüştür. 1950'li yıllar itibarıyla DİB bahsindeki mücadelesine ağırlık veren Başgil, bu mesele hakkındaki fikirlerini gazete yazıları aracılığıyla kamuoyuyla paylaşmıştır. Ancak Başgil'in önerileri ne DP iktidarı ne de 27 Mayıs sonrası kurulan

askeri yönetim tarafından dikkate alınmamış ve onun arzulanmış olduğu “muhtar diyaret” projesi hayata geçirilememiştir.

4.1.2.2 İslam birliği

II. Dünya Savaşı sonrası dünya milletleri varlıklarını korumak adına ideolojik ve tarihi esaslar üzerine bloklaşmalara gitmiştir. Ali Fuad Başgil de 1950’li yıllarla birlikte böyle bir bloklaşmanın İslam dünyası için mümkün olup olmayacağı üzerine fikir yürütmeye başlar. Zira o dönemde dört yüz milyonluk bir nüfusa karşılık gelen İslam dünyası ortak bir tarihi geçmişe sahiptir. Ancak mevcut durumda böyle bir bloklaşmanın önündeki en büyük engel birlik duygusu ve ortak menfaat şuurunun olmamasıdır. Bu duygu ve şuru uyandırma göreviyse Müslüman halklara ve onların idarecilerine düşmektedir. Başgil açısından tüm bu eksiklikler göz önüne alındığında siyasi manada bir İslam birliğinden bahsetmek oldukça uzak görünmektedir. Bundan dolayı öncelikle vaktiyle Alman birliğini hazırlayan devlet adamlarının yaptığı gibi ekonomik, sosyal ve kültürel konulara ağırlık verilmelidir (Başgil, 1952d: 2). Zaten ona göre siyasi birlik, birliklerin en zayıf ve verimsiz olanıdır. Dolayısıyla öncelikle kültürel sahada bir birlik sağlanmalı sonrasında da aşama aşama İslami bir blok meydana getirilmelidir. Ancak böyle bir blok sayesinde İslam milletleri dünya siyasetinde söz sahibi olacak ve başka bir bloka “peyk” olmaktan kurtulacaktır (Başgil, 1952d: 2). Başgil, bu birliğin ne şekilde vücut bulacağı konusundaki fikirlerini sarıh bir şekilde 1952 yılında katılmış olduğu Pakistan’daki İslam Kongresi’nde ifade etmiştir.

Başgil açısından böyle bir birliğin oluşmasının birinci koşulu propagandadan geçmektedir (Başgil, 1952i: 21). Yani dünya Müslüman ülkeleri idarecileri ve halkı böyle bir birliğin sağlanması durumunda elde edilecek fayda konusunda ikna edilmelidir. Bunun içinde her memlekette bu fikri yaymak için yerel dilde gazete ve dergiler çıkarılmalıdır. Onun yerel dile yapmış olduğu vurgu İslam birliğinin oluşması halinde resmi dilin ne olacağı konusundaki tartışmalara bir cevap mahiyeti taşımaktadır. Arapçanın dünya Müslümanlarının din dili olduğunu kabul etmekle beraber Müslümanlar arasında ortak resmi dil olarak kabul edilemeyeceğini belirtir (Başgil, 1952h: 16). Her memleketin milli dili, millet varlığının özü demektir. İkinci koşul ise İslam dünyası halklarının birbirini yakından tanımasından geçmektedir. Bu noktada mevcut durum hiç de iç açıcı değildir. Zira Başgil’e göre I. Dünya Savaşı

sırasında esef veren bazı hadiselerden dolayı Müslüman milletler arasında küskünlükler girmiştir (Başgil, 1952i: 22). Şüphesiz bundan kastedilen harp esnasında Suriye-Filistin cephesinde yaşananların hafızalardaki tazeliğidir. Ayrıca bu durum yalnızca Türk ve Arap milletleriyle de sınırlı değildir. Başta Pakistan ve Afganistan olmak üzere çeşitli Müslüman milletler arasında husumetler devam etmektedir. Ancak bu küskünlükler geride bırakılmalı ve genç nesiller bir araya getirilerek kader birliği noktasında birleştirilmelidir. Bunu temini içinse birtakım adımların atılması gerekmektedir. Bunlar: Müslüman ülkeler arasında ortak bir gümrük birliği meydana getirmek, seyahatleri kolaylaştırmak adına pasaport ve döviz işlemlerini basitleştirmek, geniş ölçüde öğrenci değişim programları hayata geçirmektir (Başgil, 1952i: 24). Tüm bunlar başarıyla yapıldığı takdirde siyasi birliğe gidecek yol açılmış olacaktır. Böyle bir siyasi birlik yalnızca Müslüman milletler için değil aynı zamanda dünya barışı için de önem arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki İslam Birliği teşekkülünden en fazla Batı dünyası mutlu olacaktır. Çünkü dini duyguları gün geçtikçe kabaran bir birlik, komünizm karşısında en büyük cepheyi teşkil edecektir. Dolayısıyla böyle bir İslam Birliği önünde öncelikle hürmetle eğilenler Avrupa ve Amerika olacaktır (Başgil, 1952h: 17).

Başgil'in İslam Birliği konusundaki bu düşünceleriyle İslamcı muhafazakâr yok izi ile örtüştüğü düşünülebilir. Ancak Başgil'in bu şekilde bir birlik teklifinde bulunması esasen onun pragmatist yönünden kaynaklanmıştır. Zira böyle bir teklifte bulunurken dahi Batı dünyasını İslam dünyasının düşmanı olarak konumlandırmamış ve yaşadığı döneme hâkim olan Soğuk Savaş şartları gereği dini duyguları canlı olan bir İslam Birliğini, Sovyetler Birliği dolayısıyla da komünizm karşısında önemli bir cephe olarak tasavvur etmiştir. Yine aynı şekilde Başgil'in İslam Birliği etrafındaki düşünceleri esasen Türkiye dışında katılmış olduğu konferanslarla sınırlı kalmış ve yazınında önemli bir yer tutmamıştır. Bu bağlamda onun bu çabası halkı Müslüman olan ülkeler nezdinde Türkiye'nin tarihten gelen ağırlığını yeniden sağlama arayışından daha fazlası değildir.

4.1.2.3 Ali Fuad Başgil'in Medeni Kanun ve siyasi haklar bağlamında kadın meselesine yaklaşımı

Cumhuriyet döneminde laiklik yönündeki çabalardan biri de kadının toplumsal yaşamdaki statüsünü ve görünürliğini artırmaya yönelik atılan adımlar olmuştur.

Görünürlük açısından kadınlar artık erkekler gibi birçok işte çalışmaya başlamış, plajlar kendilerine açılmış, tiyatro ve musiki gibi alanlarda sahne almaya başlamışlardır. Bu dönemde atılan adımlar yalnızca kadının toplumsal görünürliğini değil aynı zamanda fiziksel görünürliğini de teşvik etmeye yönelik olmuştur (Göle, 2019: 102). Bu noktada çarşaf ve peçeyi dışlayan bir tutum izlenmiştir. Ancak bu tutum öncelikle halktan gelecek tepkileri ölçmek maksadıyla çeşitli pilot bölgelerde uygulamaya konulmuştur. Nitekim bu konuda ulusal çapta uygulanacak yasal bir mevzuat çıkarılmamıştır. Kemalist seçkinlerin kadın sorununa yaklaşımı göz önüne alındığında Batıcılık cereyanını takip ettikleri anlaşılmaktadır. Zira II. Meşrutiyet sonrası Batıcı kadının önderlerinden Abdullah Cevdet, bu konuyu ele alarak çarşaf ve peçeye karşı savaş açan ilk kişilerden biri olmuştur (Berkes, 1978: 436). Cumhuriyetin ilk yıllarında kadının toplumdaki statüsünü ve görünümünü artıran bu adımların hukuki boyutları da olmuştur. Bunlar sırasıyla 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ve 1930 yılından itibaren çıkarılan bir dizi yasayla kadınlara siyasi hak ve özgürlüklerin tanınmasıdır. Ali Fuad Başgil'in kadın meselesine yaklaşımı ele alındığında görüşlerinin temelde Medeni Kanun üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ona göre 17 Şubat 1926 tarihinde kabul edilen Medeni Kanun dört temel esasa dayanmaktadır:

- i. *Tek zevceli aile esası,*
- ii. *Prensip itibariyle evliliğin daimiliği esası,*
- iii. *Evlenmenin ladiniliği yahut laikliği esası,*
- iv. *Evlilik hayatında prensip itibariyle karı kocanın müsaviliği esası* (Başgil, 1941: 3).

Başgil, aile kurumuna büyük önem vermektedir. Zira aile bireyin ilk terbiye edildiği bir ahlak mektebi olarak karşımıza çıkar. Aile kurumunun doğuşunun temelinde ise neslin devamını sağlama ve bu neslin şahsında yaşama içgüdüğü vardır (Başgil, 2017: 355). Tarihi açıdan bu kurum incelendiğinde farklı zamanlarda farklı aile tiplerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Başgil açısından bu aile tipleri “analık aile”, “atalık aile”, “pederane aile” ve “zevci aile” olmak üzere dörde ayrılmaktadır (Başgil, 2017: 356). Analık aile, aile şefinin anne olduğu, çocuğun annenin adını taşıdığı ve dolayısıyla miras hakkının anne üzerinden devam ettiği aile tipidir. Bu tip ailelerde erkekler arasında en büyük kudret sahibi annenin erkek kardeşi olan dayıya aittir. Atalık aile, aile reisinin en yaşlı erkek olduğu, bu reisin gerek eşi gerekse de

çocukları üzerinde neredeyse sınırsız haklara sahip olduğu aile tipidir. Bu haklar eşini tek taraflı olarak boşayabilmekten veya ailenin herhangi bir ferdiyi dövmeden başlayarak, tart etmeye hatta öldürmeye kadar gidebilmektedir. Bu aile tipinde evlat sahibi olmak çok büyük bir ehemmiyet arz ettiğinden dolayı çocuk sahibi olmayan aileler evlat edinme yolunu başvurmuşlardır. Başgil'e göre hukukta evlat edinme usulü de bu ihtiyaçtan doğmuştur (Başgil, 2017: 358). Pederane aile, aile reisinin baba olduğu ancak aile üzerinde sahip olduğu haklar itibarıyla sınırlandırıldığı bir aile tipidir. Burada babanın hakları atalık aile reisinde olduğu gibi bir sulta şeklinde olmaktan ziyade sadece bir velayetten ibarettir. Dolayısıyla artık eş ve çocuklar babayla tam anlamıyla eşit olmasalar da her biri hak ve vazife sahibidir. Daha da önemlisi artık yavaş yavaş devlet otoritesi aile üzerinde söz sahibi olmaya başlamıştır. Bundan böyle gerek kadının gerekse de çocukların şikâyetlerini ulaştırabileceği bir makam ve mahkeme vardır (Başgil, 2017: 359). Son olarak zevci aile ise Medeni Kanun'un kabulüyle birlikte tüm aile fertlerinin eşit olduğu ve aralarında ahlaken sevgiye ve saygıya dayanan bir birlikteliğin kurulduğu aile tipine karşılık gelmektedir. Bu aile tipiyle beraber devletin aile üzerindeki otoritesi tam anlamıyla pekişmiştir. Artık devlet ailenin huzur ve emniyetinden, çocukların resmî ideolojiye uygun olarak yetiştirilmesine kadar her alanda söz sahibidir. Özetle bu yeni aile tipi eşitlik, himaye ve yardımlaşma üzerine kurulmuştur. Devrin tüm medeni kanunları bu ilkelere sadık kalarak aileyi demokratikleştirmeye çalışmıştır. Bu durum Türk Medeni Kanunu içinde geçerlidir. Fakat Başgil açısından gözden kaçırılmaması gereken esas nokta şudur ki, demokratik bir aile ancak demokratik bir devlet yapısı içinde gerçekleşebilmektedir (Başgil, 2017: 371). Başgil'in tüm bu değerlendirmeleri ışığında yaşadığı döneme hâkim olan aile tipinin "zevci aile" olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi de bir liberal muhafazakâr olarak hem aile kurumuna değer veren hem de bu kurumun demokratikleşmesini sağlayan bu modele yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Başgil'in Medeni Kanun ile bağlantılı olarak üzerinde durduğu mesele gayri meşru birleşmelerden doğan çocuklardır. Cumhuriyetin onuncu yıl dönümünde bu meseleye çözüm bulmak adına hükümet tarafından bir af kanunu çıkarılmış ancak istenilen neticeyi vermemiştir. Medeni Kanun'un kabulünden önce aile hukuku çok eşli ve dini bir temele dayanmaktaydı. Bu açıdan iki kanun karşılaştırıldığında taban tabana zıt olduğu görülmektedir. İşte bu eski aile hukuku devletin tüm yasaklarına rağmen

büyük şehirlerin dışında yaşamaya devam etmiştir (Başgil, 1941: 3). Bu durum bilhassa da köylerde böyledir. Kimileri bu durumu köy iktisadi hayatının doğal bir yansıması olarak görmektedir. Oysaki Başgil'e göre çok eşlilik iktisadi bir ihtiyaçtan kaynaklanmadığı gibi, iklim ve ırkla da herhangi bir ilişkisi yoktur (Başgil, 2017: 377). Çok eşliliğe iktisadi bir ihtiyaç olarak bakmak ne kadar yanlışsa, bunun nüfusun çoğalmasını sağlayacağı anlayışı da o denli yanlıştır. Ancak Başgil açısından şuna dikkat edilmelidir ki insanoğlu çok eşliliğe meyillidir. Bu durum özellikle tek eşliliğin asırlar boyunca uygulandığı Batıda metres hayatı adı altında yaşamaktadır. İşte bu duruma ket vuracak olan şey dini ve ahlaki düşüncelerle birlikte aşk ve aile muhabbeti gibi duyguların da benimsenmesidir. Başgil, Türkiye açısından en büyük eksikliği bu noktada görmektedir. Zira köylü halk nazarında dini nikâh ahlaki vicdanın teminatı olduğundan çok eşlilikte hiçbir sakınca görülmemektedir. Başgil'e göre ne zaman ki "halkımız derin bir eş sevgisi ve aile muhabbetine kavuşacak" işte o zaman bu eski aile hukuku son bulacaktır (Başgil, 2017: 379). Aksi takdirde bu eski aile hukuku toplum içerisinde yaşamaya devam edecektir.

Başgil'e göre bu durumun devam etmemesi adına Medeni Kanun kabul edilirken birtakım değişiklikler yapılarak halkın yaşam tarzına göre yeniden düzenlenmesi gerekirdi. Ancak hukuki inkılabı yarıda bırakır kaygısıyla bu kanunda herhangi bir değişiklik yapılmadan olduğu gibi kabul edilmiştir. Tüm mesele de bundan dolayı doğmuştur (Başgil, 2017: 379). Başgil açısından Medeni Kanun'un dayanmış olduğu dört temel esasın dördü de aynı kıymet ve ehemmiyette değildir. Bunlardan sadece tek eşlilik esası ehemmiyeti açısından diğerlerinden ayrılmaktadır. Zira bugünün dünyasında çok eşli aile yapısını savunacak medeni bir insanın olamayacağını belirtir (Başgil, 2017: 380). Diğerleriyse örneğin evliliğin daimiliği kilise hukukundan, ailedeki laiklik ve eşitlik konuları da "Fransız İhtilalcilerinden çıkan ikincil önemde esaslar"dır. Bunların Türkiye'nin ihtiyaçlarına göre tadil edilmesi hiçbir şekilde "Türk İnkılabı"na zarar vermeyecektir (Başgil, 1941: 3). Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus da o dönemde halkın resmi nikâha karşı olan ilgisizliğidir. 1938 yılı verilerine göre on sekiz milyona yaklaşan ülkede 30272 resmi evlilik gerçekleşmiştir (Başgil, 1941: 3). Bu nüfusa oranla oldukça düşük bir evlenme oranıdır. Acaba gerçekten bir yıl boyunca bu kadar kişi mi evlenmiştir? Elbette hayır. Türkiye dünyada en çok evliliğin gerçekleştiği ülkelerden biridir. Buradaki sorun evlenme müessesinden yani halkın hala resmi nikâh yerine dini nikâhı tercih ediyor

olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum Başgil'e göre Türk halkının formaliteden hoşlanmaması ve resmi makamlarla karşılaşmaktan çekiniyor olmasından kaynaklanmaktadır (Başgil, 1944: 6). O halde çözüm formaliteleri olabildiğince azaltarak Medeni Kanun'un halkın tarihi, sosyal ve psikolojik durumuna göre yeniden tadil edilmesinden geçmektedir.

Kadın konusunun hukuki boyutuna yönelik atılan ikinci adım ise 1930'lu yıllardan başlayarak birtakım siyasi hak ve özgürlüklerin tanınmasıdır. "Türk kadını" sırasıyla belediyelerde seçme (1930), köylerde muhtar seçme ve seçilme (1933) ve nihayetinde milletvekili seçme ve seçilme (1934) hakkına sahip olmuştur. Başgil, Türk kadınının Avrupa ülkelerine nazaran çok erken bir tarihte sahip olduğu bu hakkın neden hala çoğu Batı ülkesinde sağlanamadığı üzerine fikir yürütür. Ele aldığı ülke İsviçre'dir. Bu ülkede 1958 gibi geç bir tarihte hala kadınlara bu hak tanınmamıştır. Aradığı fırsatı İsviçre'nin eski şansölyesi ve aynı zamanda yakın dostu olan Oskar Leimgruber'u ziyareti sırasında yakalar. Tesadüfen ülkedeki feminist hareketin başlarından olan şansölyenin eşi de tartışmaya katılır ve Türk kadınının yıllar evvel kazandığı bu hakkın ülkesinde hala münakaşa edildiğinden yakınır. Eşini dikkatlice dinleyen Leimgruber'e göre bu meselenin gerilik veya ilerilik ile herhangi bir alakası yoktur. Kadınlara bu hakkın tanınması yalnızca seçmen tabanının genişlemesine yol açacak, beraberinde de seçim masrafları ve siyasi çekişmeleri artıracaktır. Zaten İsviçre'de erkekler sandık başlarına giderken ceplerinde hanımlarının da oylarını taşımaktadır (Başgil, 1958a: 2). Bu bağlamda Başgil'in kadınların sandık başına gidip gitmemesinin siyasi tabloyu değiştirebilecek bir etkiye sahip olmadığı aksine bazı bürokratik süreçleri de artıracığı anlayışına yakın olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Başgil, kadın meselesine Medeni Kanun ve siyasi hak ve özgürlükler olmak üzere iki konu üzerinden yaklaşmıştır. Liberal bir muhafazakâr olarak Başgil, hem aile kurumuna önem atfetmiş hem de Medeni Kanunun kabulü ile birlikte tüm aile fertlerinin eşit olduğu "zevci aile" tipine yakın durmuştur. Ancak bu noktada düşüncesindeki liberal tını biraz daha ön plana çıkmış ve bu aile tipinin ancak demokratik bir devlet yapısı içinde gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Başgil'in kadınların siyasi hak ve özgürlüklere sahip oluşuna yönelik değerlendirmesi ise seçme ve seçilme hakkı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu noktada Başgil, kadınların bu hakka sahip olmasının seçim sonuçlarını etkilemeyeceğini düşünmüştür.

4.2 Milliyetçilik: Ali Fuad Başgil'in Kemalist Milliyetçilik Anlayışından Milliyetçi Muhafazakâr Bir Anlayışa Kayış Serüveni

Milliyetçilik, Fransız Devrimi sonucu ortaya çıkmış modern bir düşünce akımıdır (Lukacs, 2018: 188). Bu düşüncenin Napolyon Savaşları sonucu Avrupa'ya yayılmasıyla birlikte milletler mozağinden oluşan imparatorluklar derinden sarsılmıştır. Bu imparatorluktan biri olan Osmanlı Devleti de tıpkı çağdaşları gibi bu meseleyle yüz yüze gelmiştir. Öncelikle Avrupa'ya olan yakınlığı nedeniyle Balkanlarda yaşayan gayrimüslim tebaa arasında gelişen milliyetçilik fikri daha sonra imparatorluğun Türk olmayan Müslüman tebaasını da tesiri altına almıştır. Bu durum karşısında gerek devlet yönetimi gerekse de aydınlar tarafından çeşitli fikir akımları ileri sürülmüştür. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük adı altında ileri sürülen bu fikir akımları imparatorluğun son yüzyılına hâkim olmuştur (Akçura, 2021: 15). Ancak ilk iki fikir akımının ayrılıkçı milliyetçiliği önlemede yetersiz kalması sonucu, Türk milliyetçiliği son çare olarak düşünülüp bir devlet politikası haline getirilmeye çalışılmıştır (Georgeon, 2020: 32). II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte başlayan bu süreç, ulus devlet temelinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle nihai hedefine ulaşmıştır.

Türk siyasal hayatı incelendiğinde milliyetçiliğin önemli bir tartışma konusu olduğu göze çarpmaktadır. Bu tartışmalar sonucunda ortaya çıkan milliyetçiliğin kimi zaman birbirine benzeyen, kimi zamansa birbirini dışlayan tanımları ortaya çıkmaktadır. Bu durum milliyetçiliğin bir ideoloji olarak teorik yanının zayıf olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki bu ideoloji tarihin çeşitli dönemlerinde muhafazakârlık, liberalizm, faşizm gibi çeşitli ideolojilere eklemlenmiştir. İşte Türk aydınlarının milliyetçilik bahsindeki ayrışmalarının temelinde yatan sebep budur. Bunun sonucu olarak Türk milliyetçiliği temelde muhafazakâr, liberal ve ırki olmak üzere çeşitli fraksiyonlara ayrılmıştır.

Ali Fuad Başgil de milliyetçilik üzerine fikir yürüten entelektüellerden biri olmuştur. Ancak onun milliyetçilik bahsindeki ileri sürmüş olduğu düşünceler incelediğinde iki farklı dönem karşımıza çıkar. İlk dönem olarak adlandırabileceğimiz 1930'lı yıllardaki görüşleri dönemin Kemalist milliyetçilik anlayışıyla paralellik gösterirken bu dönemde millet tanımında önce çıkan unsurlar ortak dil, soy ve ideal birliğidir.

İkinci dönemi ise 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren başlar ve bu tarihten itibaren millet tanımında din yani İslamiyet son derece önemli bir yer tutar.

Başgil, öncelikle milliyetçiliğin Türk düşüncesinde ortaya çıkış sürecini aydınlatmak istemiştir. Ona göre Türkler de aynı bir millete mensup olma duygusu her zaman var olmuştur (Başgil, 2017: 56). Ancak imparatorluk devrinde bunun bir devlet politikası haline getirilmesi imkânsızdır. Zira imparatorluğun dayandığı millet sisteminin bir gereği olarak din faktörü esas belirleyici unsur olmuştur. Din üzerinden inşa edilen bu sistem Osmanlı toplumunu Müslüman ve Gayrimüslim olmak üzere ikiye ayırıyor ve Müslüman Osmanlılar açısından Türk, Çerkez, Arap gibi tanımlamaların, bu milletlerin hangi coğrafyadan geldiğini anlatması dışında bir önemi kalmıyordu (Mardin, 2015: 217). Başgil'e göre bu durumun devlet nezdinde yansımaları farklı zamanlarda Osmanlıcılık ve İslamcılık adı altında kendini göstermiş ve bu bağlamda Türklük, kâh Osmanlıcılığa, kâh İslamcılığa feda edilen bir nitelik taşımıştır (Başgil, 1985: 26). Ancak bu noktada her ne kadar Başgil'in Türkler de millet olma bilincini oldukça erken bir tarihe götürmeye çalıştığı görülse de milliyetçiliğin Fransız Devrimi sonrası dünyaya yayılan modern bir düşünce akımı olduğunu tekrardan vurgulamamız gerekir.

İmparatorluğu etkisi altına alan milliyetçilik akımından, Türk aydınlarının etkilenmemesi imkânsızdı. Bu sonucu doğuran etkenler arasında imparatorluğun giderek toprak kaybetmesi ilk sıradaydı. Zira 1878 tarihli Berlin Antlaşmasıyla çizilen yeni sınırlar içerisinde Müslüman tebaanın eskiye oranla daha büyük bir çoğunluğu oluşturması, Osmanlıcılık siyaseti yerine İslamcılığı ön plana çıkarmıştı. 1908 Devrimi sonrası Jön Türklerin siyasi erki ele geçirmesiyle birlikte imparatorluğu bir arada tutma amacıyla Osmanlıcılık siyaseti yeniden gündeme gelecekti. Ancak Balkan savaşı sonucu Avrupa topraklarının yüzde sekseninin kaybedilmesiyle birlikte İttihat ve Terakki yönetimi, imparatorluğun kimliği konusunda Anadolu Türklüğünün önemini vurgulayan yeni bir politikayı benimseyecekti (Cleveland, 2008: 156). Türkçülük olarak adlandırdığımız bu politika temelde iki eksen etrafında şekillenmiştir. İlki dış Türkler olarak ifade ettiğimiz, Rus boyunduruğu altında yaşayan Müslüman Türk aydınlar tarafından sistemleştirilen Pantürkizmdi. Ancak bu doktrin imparatorluk Türkleri açısından çok fazla ilgi görmedi. Bunun yerine Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık olarak adlandırılan ve birbiriyle yer yer çatışan üç ideolojiyi ulus inşa sürecinin temeline

koyan yeni bir milliyetçilik anlayışı şekillenmiştir (Gökalp, 2021: 14-15). Başgil de II. Meşrutiyet yıllarına denk gelen bu süreci Türklüğe dönüş, Türk kökenine doğru bir akış olarak nitelemiş ve Türk Ocaklarının bu hareketin kültürel merkezi olduğunu belirtmiştir (Başgil, 1985: 26). Ancak Türkcülük akımı cihan harbi öncesi yıllarda tam olarak bir devlet politikası haline getirilememiştir. Başgil, Türk milliyetçiliğinin bir şuur ve bir inanç halinde doğuşunu cihan harbinin son yıllarına, özellikle de Mondros Mütarekesi sonrası yaşanan hadiselere bağlamıştır:

“Bir taraftan istila felaketi, bir taraftan da Osmanlı camiasındaki eski vatandaşlarının ihaneti karşısında asil Türk milleti benliğinin sesini duymuş, uzun bir uykudan korkunç rüyalarla uyanan bir kahraman gibi uyanmış, kendine gelmiş, varlığına ve birliğine şuur edinmiştir” (Başgil, 2010: 990).

Başgil’in de ifade ettiği gibi I. Dünya Savaşı esnasında imparatorluğun Türk olmayan Müslüman ve gayrimüslim tebaası tarafından uğradığı ihanet karşısında Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları önemini yitirmişti. Bu durumun bir sonucu olarak harp sonrası ayakta kalabilen tek ideoloji milliyetçilik olmuş ve milli mücadelenin zafere ulaşması sonrası kurulan genç cumhuriyetin temelini oluşturmuştur. Bundan böyle “Türk milliyetçiliği demek, milliyetçi Türk devleti demek olmuştur” (Başgil, 1985: 27). Başgil genç Cumhuriyetin ulus devlet üzerine kurulmuş olmasını dönemin koşulları gereği bir zorunluluk olarak görmüştür. Devrin milliyetler ve milli devletler devri olduğunu belirterek devlet ile millet kavramlarının birbirini beslediğini ifade etmiştir (Haklı, 2018b: 49). Bu durumu da millet ancak “siyasi bir üniforma giyince devlet olur” şeklinde formüle etmiştir (Başgil, 1964c: 1).

Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk milliyetçiliğinin tanımına yönelik ortak bir anlayışın benimsenmeyişi, kimi zaman bu ideolojinin normal sınırlarından taşırılarak ırkçılıkla karıştırılmasına sebep olmuştur. Başgil’e göre Cumhuriyetin ilk on yılına tekabül eden bu süreçte milliyetçilik, meşrutiyet devrinin yaygın ve pürüzlü fikirlerinin tesiri altında kalmış ancak Atatürk’ün 10. Yıl Nutkundan sonra normale dönerek kati bir surette ırkçılığı reddeden bir mahiyet kazanmıştır (Başgil, 1964d: 1). Atatürk bu nutkunda “Ne Mutlu Türküm Diyene” diyerek kişinin Türklüğü benimsemesini gönül rızasına bırakan yeni bir anlayışa kapı aralamıştı (Başgil, 1964b: 1). Kemalist milliyetçilik olarak ifade edebileceğimiz bu anlayış, sadece Türk sınırları içerisinde yaşayan Türkleri kapsamakta ve irki özelliklerden ziyade kültür ve ideal birliğine dayanmaktadır. Bu bağlamda Jön Türkler devrinde aydınlar arasında

yaygın olan ırkçılık Turancılık anlayışından kesin bir kopuşu ifade etmektedir (Aydemir, 2021a: 418).

Her ne kadar Kemalist milliyetçilik anlayışının ırkçı bir boyutu olmadığı vurgulansa da 1930'lu yıllarda ortaya atılan Türk Tarih Tezi ve Dil Devrimi gibi uygulamalar göz önüne alındığında katı bir milliyetçilik anlayışına doğru kayıldığı da görülmektedir. Başgil de döneme hâkim olan bu atmosferin dışında kalamamıştır. Kendisi dilde tasfiyecilik ve Türk Tarih Tezi karşısında menfi fikirlerini belirtmekle birlikte 1937 yılında ortaya koymuş olduğu millet tanımında bu durumun izleri görülmektedir. Onun Türk milleti tanımı incelendiğinde ortak soy ve dil gibi somut etkenlerin yanında kişinin vicdanında yatan ortak bağlılık duygusu gibi soyut etkenler de dikkat çekmektedir:

(...) *“Türk milleti Türkçe konuşan, damarlarında Türk kanı taşıyan yahut Türk asıllarından geldiğine inanan, mazide ataların şahsında Türklüğün acı tatlı günlerini yaşamış yahut bu günlerin hatıralarını benimsemiş olan, gönlü ve kültürü ile Türklüğe bağlı ve Türküm diyen vatandaşlardan mürekkeptir”* (Başgil, 2010: 986).

Başgil'in yukarıda yapmış olduğu Türk milleti tanımı göz önüne alındığında onun bir sentez arayışı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu sentez de Türk milletini meydana getiren etkenler ne sadece somut ne de sadece soyut etkenlerdir. Her ikisinin de kaynaşmasından meydana gelen bir sentezdir. Bu sentez de ortak soy, dil, tarih, kültür ve ideal birliği birbirini tamamlarken, Müslümanlık vurgusu yok denecek kadar azdır. Bu vurgunun söylemlerinde belirginlik kazanması ancak 1940'lı yılların ikinci yarısı itibariyle gerçekleşecektir.

Başgil, Atatürk ilkeleri arasında bir değerlendirme yaptığında yaygın görüşün aksine laiklik yerine milliyetçiliği ön plana çıkarmıştır. Ona göre 1937 tadiliyle anayasal hüviyet kazanan “altı ok” arasından milliyetçilik, diğer ilkeleri birden şümulü sahasına almakta ve bu bakımdan diğerlerine kıyasla ana prensip mahiyeti kazanmaktaydı (Başgil, 2010: 984). Ancak bu milliyetçilik anlayışı dönemin Almanya ve İtalya'sına hâkim olan anlayıştan kesin çizgilerle ayrılmaktadır. Bu ülkelerde milliyetçilik anlayışı ırkçı ve yayılcı bir aşamaya evrilerek dünya barışını tehdit eder bir hal almıştır. Oysaki Başgil'e göre Türk milliyetçiliği sahip olduğu eğitici, insancıl ve barışçı niteliğiyle dünya barışına katkı sağlamıştır:

(...) “Türk milliyetçiliği isteklerini sınırlamayı bilmiş, kendi hak ve çıkarlarıyla komşularının ve dünya milletlerinin hak ve çıkarlarını uzlaştırmayı, milletlerarası ilişkilerinde barışı esas almayı kendisine bir görev edinmiş ve bunu bütün dış meselelerde ve anlaşmazlıklarda şimdiye kadar aldığı tutum ve davranışlarla göstermiştir” (Başgil, 1985: 27).

Başgil’in milliyetçilik hakkında görüşleri 1940’lı yılların ikinci yarısından itibaren değişime uğramıştır. Bu tarihten itibaren her ne kadar Kemalist milliyetçilik anlayışını terk etmiş olsa da düşün dünyasında millet ve milliyetçilik kavramları her daim önemini korumuştur. Özellikle 1950’li yılların ikinci yarısı itibariyle milliyetçilik bahsinde kaleme aldığı yazılarında muhafazakâr düşüncenin izleri yoğunudur. Bu aşamada karşımıza onunla özdeşleşen “temiz ve taşkın” milliyetçilik kavramları çıkmaktadır. Onun temiz milliyetçilik anlayışı milleti, dili, dini ve kültürüyle tarihi bir bütün olarak kabul eder. Taşkın milliyetçiliği ise bunun aksine milletsever gibi geçinir ama kendi hayali doğrultusunda milleti yeniden dizayn etme ve tarihi inkârcılığa gider (Başgil, 1959b: 5). Böylece Başgil’in tarihi inkârcılığa karşı çıkarak Osmanlı’dan Cumhuriyete bir devamlılık olduğu fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Otuzlu yıllarda Türk milliyetçiliğinin Osmanlıcılık ve İslamcılık karşısında feda edildiği ve Anadolu’nun ikinci plana itildiği hakkındaki düşünceleri de değişmiştir. Artık Osmanlı’ya kuruluşundan son günlerine kadar Anadolu’da yaşayan çeşitli halkları İslam potasında eriten böylece bölgenin Türkleşmesine katkı sağlayan bir devlet olarak bakmaktadır (Başgil, 1964c: 1).

Başgil özellikle 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında milliyetçilik konusuna daha fazla yoğunlaşmıştır. Bu dönemde kaleme aldığı yazılarında milliyetçiliğin iki önemli vasfı olarak nitelediği muhafazakârlık ve dindarlığı ön plana çıkarmıştır (Başgil, 1964f: 1). Şüphesiz bunun darbe sonrası oluşan siyasi atmosferle de önemli bir ilişkisi vardı. Devlet başkanı Cemal Gürsel çeşitli yurt gezilerinde ırkçı bir söylemle, “Kürt diye bir milletin olmadığını ilmen ispat edildiğini ve böylece kendimizden ayırmak istediklerimizin tamamen Türk olduğunu” söylemekteydi (Yeni Sabah, 19.07.1960: 5).¹⁰ Başgil açısından kan birliğine dayanan milliyetçilik anlayışı ırkçılığa davetiye çıkarmaktı. İrkçılığın bugünkü Türkiye’de yeri olmadığı gibi kan

¹⁰ Yine aynı şekilde Gürsel, M. Şerif Fırat tarafından kaleme alınan, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* (1948) adlı eserin 1961 baskısına yazdığı “Sunuş” bölümünde şu ifadeleri kullanmıştır: “... Bu eser, Doğu Anadolu’da oturan, Türkçeye benzemeyen bir dil konuştukları için kendilerini Türk’den ayrı sayan; bilgisizliğimiz yüzünden bizim de öyle sandığımız vatandaşlarımızın su katılmamış Türk olduklarını bir defa daha isbat etmektedir.” (Gürsel, 1961: 3).

birliğinin ilmen ispatı da kabil değildi (Başgil, 2007: 138). Bu anlayıştan yol çıkan Başgil, aşağıdaki millet tanımını yapmıştır:

“Millet ırk demek de değildir. Irk, ferdin iradesi dışında kalan, hakiki veya mefruz, biyolojik bir bağdır. Fakat millet tarihin yapıp yoğurduğu bir gönöl birliğidir. Bu birliği tutan, nesilleri birbirlerine perçinleyen ve milleti zaman içinde bir bütöl olarak yaşatan kuvvet, müşterek dildir, dindir, tarihtir, hülasa ecdat mirasıdır” (Başgil, 1960p: 3).

Başgil’in millet tanımında İşlam dinini bu denli öne çıkarması aynı zamanda Soğuk Savaş dönemi şartlarının da bir gereğiydi. Dünyanın komünist ve kapitalist olmak üzere iki kutba ayrıldığı bu dönemde, Sovyet tehdidi nedeniyle Türkiye kendini Batı kampında konumlandıracaktı. Komünizmin Tanrı tanımazlığı karşısında dini duyguları canlandırmak önemli bir silahtı. Bu durum Türkiye’de de devlet ve çeşitli entelektüeller arasında kendini göstermiştir. Başgil’in millet tanımında meydana gelen değişim de tam olarak bu yıllara rastlamıştır. O bundan böyle hülasa bir kelime ile milliyetçi insanı muhafazakâr olarak tanımlayacaktır (Başgil, 1964e: 1). Bu dönemde İşlami hareketlerinin milliyetçilik kalesine sığındığı da görölmektedir. Başgil’e göre bu durum oldukça normaldir. Zira artık İşlam’ın milliyetçilikle bağdaşmadığı görüşünün karşısındadır. Müşlümanlıkla bağdaşmayanın milliyetçilik değil, ırkçılık ve soy üstönlüğu olduğunu ifade etmiştir (Başgil, 2007: 139). Bundan böyle İşlamiyet ve milliyetçilik el ele vererek komünizme karşı mücadelenin ana gövdesini teşkil edecektir.

Başgil’in 60’lı yıllar boyunca milliyetçilik hakkında ileri sürmüş olduğu bu fikirler Türkçü ve Turancı çevreler tarafından hoş karşılanmamış ve çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Orta Asya Türklüğu ile ilgili öne sürmüş olduğu tezler bu eleştirilerin ana kaynağını oluşturmuştur. Ona göre Türk milletinin ne beden ne de ruh yapısı itibariyle Orta Asya ile bir bağı yoktur. Bunun aksine İşlam çemberiyle çevrilmiş bir ölkede, ırklar sentezi halinde bir araya gelen bir millettir (Başgil, 1961a: 1). Onun bu fikirleri karşısında en önemli tepki ırkçı görüşleriyle ön plana çıkan Hüseyin Nihal Atsız’dan gelmiştir. *Ötüken* dergisinde kaleme aldığı “Milliyetçilik Taslayan İhtiyar Kozmopolit” başlıklı makalesinde, Başgil’i Türk milletinin tarihini bilmemekle itham etmiş ve kendi alanına çekilmesi gerektiğini belirtmiştir:

“Altmış yıl önce idadide okuduğın tarihle, Selçuk bakayâsı, Kayıhanlılar gibi meselelerin tartışılmayacağını bil de kendi ihtisas alanında kal ve mutlaka bir iş yapmak, bir şey yazmak istiyorsan Afrika'ya git de yeni kurulan Zenci cumhuriyetlerine anayasalar hazırla” (Atsız, 1964: 2).

Sonuç olarak Başgil'in milliyetçilik meselesine yaklaşımını iki farklı döneme ayırmamız mümkündür. 1930'lu yıllar boyunca bu mesele hakkında ileri sürmüş olduğu fikirleri büyük ölçüde Kemalist milliyetçilik anlayışıyla örtüşmektedir. Ancak kendisi bu dönemde dahi liberal bir bakış açısıyla Türk milliyetçiliğinin ırkçılığı reddeden ve yayılmacılığa karşı çıkan barışçı niteliğine dikkat çekmiştir. Başgil'in milliyetçik bahsindeki düşüncelerinde dikkat çeken değişim ise 1940'lı yılların ikinci yarısı itibariyle yaşanmış ve bu tarihten itibaren muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışını benimsemiştir. Bu tarihten itibaren daha önce millet tanımında dışlamış olduğu din vurgusu belirginlik kazanmaya başlamış ve dindar olmayı milliyetçiliğin önemli bir vasfı olarak nitelemeye başlamıştır.

4.3 Türkçe Meselesi: “Atalar Mirası” Dilimiz

Ulusal kurtuluş savaşının başarıya ulaşması sonucu kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti ulus devlet temelleri üzerine oturtulmak istenmiştir. Fransız İhtilali sonrası tüm dünyanın tanışmış olduğu milli devletler temelde ırk, din, dil ve kültür birliğine dayanmaktaydı. Genç Cumhuriyet de bu birliği sağlamak adına çeşitli adımlar atacaktı. Dil Devrimi ve Harf İnkılabı bu doğrultuda atılan adımların başlıcalarıdır. Ancak dil ve alfabe meselesinin tarihi seyri göz önüne alındığında bu meselenin de bir devamlılık şuuru içinde Osmanlı'dan Cumhuriyete miras kaldığı anlaşılmaktadır. Zira Türk dilinin yabancı sözcüklerden arındırılması ve alfabe değişikliği gibi konular Tanzimat'tan itibaren Osmanlı aydınları tarafından tartışılmaktaydı (Köprülü, 1999: 301).

19. Yüzyıl itibariyle Osmanlı İmparatorluğu, Batı karşısındaki geri kalmışlık durumundan kurtulmak için hızlı bir Batılılaşma sürecine girmiştir. Bu sürecin bir parçası olarak çeşitli Avrupa ülkelerine gönderilen öğrenciler buralarda daha önce aşına olmadıkları vatan, millet, ulusal dil gibi kavramlarla tanışmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak hedeflenen Batılılaşmanın sadece şekilden ibaret olmadığını savunan kimi aydınlar değişimin düşünce biçimi ve dile de yansımaları gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede Tanzimat Dönemiyle birlikte bir yandan dile girmiş olan

Arapça ve Farsça kelimelerin yoğunluğundan duyulan rahatsızlık bir yandan da kullanılmakta olan alfabenin öğrenilmesinde yaşanan güçlük çeşitli aydınlar tarafından dile getirilmiştir. Bu dönemde ilk kez Türkçe Osmanlıcadan farklı bir dil olarak kabul edilmiş ve bu dilin kurallarının ortaya konulması adına gramer kitapları ve sözlükler hazırlanmıştır (Koç, 2007: 11).

Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan dilde sadeleşme çabaları II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte en yoğun halini almıştır. Bu dönemde dil meselesine yönelik tartışmalar Türk Derneği, Genç Kalemler ve Yeni Lisan gibi çeşitli adlar etrafında toplanan hareketler çevresinde şekillenmiştir (İmer, 1998: 48). Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in başını çektiği bu hareketler Türk dilinin Arapça ve Farsça kelime ve gramer kurallarından arındırılması, İstanbul Türkçesi'nin hem yazı hem de konuşma dili haline getirilmesini hedeflemekteydi (Sadoğlu, 2003: 150). Şüphesiz adı geçen aydınların dil konusundaki bu görüşleri döneme hâkim olan siyasi koşulların bir tezahürüydü. Zira II. Meşrutiyet sonrası bir devlet politikası haline gelen Türk milliyetçiliği, en önemli ifade aracı olan dilin de millileştirilmesini zorunlu kılıyordu. Özetle Tanzimat'la başlayıp II. Meşrutiyet döneminde olgunlaşan bu süreç Cumhuriyet döneminde gerçekleşecek olan Dil Devrimi ve Harf İnkılabı'nın öncüsü olmuştur.

Cumhuriyet dönemi dil politikası Harf İnkılabı ve Dil Devrimi olmak üzere iki sütun üzerine inşa edilmiştir. Bu politikanın ilk aşamasını harf devrimi oluşturmaktaydı. Türkçenin Arap harfleriyle yazılıp okunmasında karşılaşılan güçlükler ve bu harflerin Türkçenin fonetiğine uygun olup olmadığı yönündeki tartışmalar bu politikanın temelini oluşturmuştur. Bunun sonucu olarak mevcut alfabenin ıslahı ya da Latin alfabesinin kabulü gündeme gelmiştir. Örneğin İstanbul Üniversitesi müderrislerinden Avram Galanti, *Arabi Harfleri Terakkimize Mâni Değildir* (1927) adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde temel olarak yeni bir alfabe kabul etmeksizin mevcut alfabenin ıslahı tezini savunmuştur (Galanti, 1996: 26). Ancak Kemalist inkılaplar sonucu yüzünü tamamıyla Batı dünyasına dönen Türkiye açısından Arap harfleri, İslam dünyasıyla kurulan önemli bir bağı oluşturmaktaydı (İnönü, 1987: 223). Dolayısıyla Latin alfabesine geçişi savununlar arasında mevcut Arap alfabesinin ıslahı adı altında atılacak adımların bir netice getirmeyeceği Türkçe'nin fonetiğine en uygun düşen Latin Alfabesinin kabul edilmesi gerektiği inancı hâkimdi. Alfabe değişikliğini savunanların temelde ileri sürmüş olduğu

gerekçe bu olmakla beraber, Batı medeniyeti ile kurulmak istenen ilişkiler açısından Latin harflerinin kabulü önemli bir mihenk taşıydı. Sonuçta iki grup arasındaki mücadelenin kazanını yeni bir alfabenin kabulünü savunanlar olmuş ve 1 Kasım 1928 yılında Latin harflerini esas alan yeni Türk alfabesi kabul edilmiştir (Zürcher, 2022: 223).

Latin alfabesinin kabulüne yönelik eleştirilerin genel olarak muhafazakâr çizgideki kalemlerden geldiği görülmektedir. Örneğin Nurettin Topçu'ya göre harf devrimi sonucu yüzlerce yıllık milli kültürümüzle olan bağımız kopmuş bunun sonucunda da üniversite sıralarında oturan gençlerimiz ortaokul öğrencilerinin seviyesine gerilemiştir (Topçu, 1998: 29). Yine aynı şekilde Peyami Safa da harf devriminin kültür üzerinde açmış olduğu yaralara dikkat çekmiş ve Arap harflerini bilmeyen bir gencin Türk tarihi ve edebiyatında orta seviyeyi bulacak kadar dahi derinleşmesine imkân bulamayacağını belirtmiştir (Safa, 2011: 55). Çünkü Latin harflerinin kabul edilmesine rağmen çoğu eser henüz yeni harflerle basılmış değildir. Topçu ve Safa'nın bu eleştirilerine rağmen yine muhafazakâr çizgide kabul edilen İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun görüşleri bu noktada önemli farklılıklar arz etmektedir. Zira ona göre Latin harfleri Türkçeye en uygun alfabeyle karşılık gelmektedir. Onun yeni harflere vermiş olduğu önem o kadar büyüktür ki sahibi olduğu Yeni Adam dergisine gönderilecek olan yazılar için “bize Arap harfleriyle yazı göndermeyin” ifadesini kullanmıştır (Baltacıoğlu, 1934: 3).

Cumhuriyet dönemi dil politikasının ikinci aşamasını ise dil devrimi oluşturmaktadır. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin 1932 yılında kurulmasıyla birlikte dil devrimi resmi olarak başlamış ve böylece Arapça ve Farsça kelimeler yerine yeni kelimeler icat ederek “milli bir dil” yaratılmaya çalışılmıştır (Sadoğlu, 2003: 235). Bu duruma örnek olarak meclis yerine “kamutay”, milletvekili yerine “saylav”, mektep yerine “okul” gibi türetilen kelimeler verilebilir. Yeni türetilen bu kelimeler göz önüne alındığında bazılarının halk tarafından benimsenerek günümüze değin geldiği bazılarının ise halk tarafından benimsenmeyerek yok olduğu anlaşılmaktadır. Atatürk de başlangıçta bu meseleyle yakinen ilgilenmiş ve desteğini çeşitli konuşmalarında yeni türetilen kelimelere vermiş olduğu ağırlıkla hissettirmiştir. Bu duruma 1934 yılında Türkiye ile İsveç ilişkilerini değerlendirdiği konuşmasını örnek vermek son derece yerinde olacaktır:

“İsveç-Türk uluslarının kazanmış oldukları utkuların silinmez damgalarını tarih taşımaktadır. Süerdemliği, önü, bu iki ulus, ünlü sanlı sözlerinin derinliğinde sonsuz tutmaktadır”. (...) “Avrupa’nın iki bitim ucunda yerlerini berkiten uluslarımız, ataç özlüklerinin tüm ıssıları olarak baysak, önürme, uygunluk kıldacıları olmuş bulunuyorlar; onlar bugün en güzel utkuyu kazanmaya anıklanıyorlar; baysal utkusu” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II, 1989: 321).

Atatürk, başlangıçta geometri alanında türettiği kelimelerle dâhil olduğu bu politikayı 1935 yılı itibariyle terk etmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren dünyanın diğer dillerinin kökenlerine yönelik çalışmalara yoğunluk vermiş ve Avusturyalı Dr. Kwegitsch’in çalışmalarından ilham alarak Güneş Dil Teorisi adlı yeni bir anlayışı benimsemiştir. Bu teori, dünya üzerinde konuşulan bütün dillerin Türkçeden doğduğu, kelime kökü itibariyle Türkçe olmayan hiçbir kelimenin bulunmayacağı iddiasına dayanmaktaydı (Sadoğlu, 2003: 249). Böylece asırlar boyunca Türk diline girmiş olan Arapça ve Farsça kelimeler köken itibariyle Türkçe kabul edildiğinden bunların yerine yeni kelime türetme zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Sonuç olarak bu yeni teoriyle birlikte dilde tasfiyecilik politikası Atatürk döneminde son bulmuştur. Ancak İnönü dönemiyle birlikte bu politika yeniden gündeme alınmış ve tekrardan dilde tasfiye hareketine girişilmiştir.

Cumhuriyet dönemi dil tartışmaları iki karşıt görüş arasında şekillenmiştir. Birinci görüşe göre dil doğal bir tekâmül anlayışı içinde gelişip zenginleşmektedir. Bu anlayışı benimseyen aydınlara göre devletin bir dil politikası benimseyerek dile müdahil oluşu son derece yanlıştır (Meriç, 1997: 267). İkinci görüşü benimseyen aydınlar ise Türk dilinin ancak devlet tarafından gerçekleştirilecek bir dil mühendisliği sonucu zenginleşip gelişeceği iddiasını paylaşmaktadırlar (Baltacıoğlu, 1945: 2). Çalışmamızın temelini oluşturan Ali Fuad Başgil’in dil meselesine yönelik görüşleri incelendiğinde birinci görüşe yani dilde müdahaleciliğe karşı olduğu anlaşılmaktadır. Başgil her ne kadar bir dil bilimci olmasa da yaşamış olduğu dönemde Türkçe’nin düşmüş olduğu vaziyet karşısında görüşlerini dile getirmekten çekinmemiştir. Öyle ki bu mesele hakkında kaleme aldığı gazete yazıları, *Türkçe Meselesi* (1948) adıyla Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti tarafından kitapçık haline getirilmiştir.

Başgil'in dil meselesine yaklaşımında onun Liberal ve Muhafazakâr yönlerini birlikte görmek mümkündür. Öncelikle devletin son derece dayatmacı bir anlayışla bir dil politikası benimsemesi onun açısından kabul edilemez bir durumdur. Diğer bir yandan bu meseleyi muhafazakârlığın önemli bir ögesi oluşturan tekâmül anlayışı çerçevesinde yaklaşmıştır. Zira ona göre Türkçe, nesillerin alın teriyle yoğrulup kemale ermiştir (Başgil, 1948d: 182).

Başgil tıpkı diğer görüşlerinde olduğu gibi dil meselesinde de Atatürk ve İnönü dönemi arasında bir ayrıma gitmiştir. Ona göre Atatürk'ün öncülüğünde başlatılan dilde tasfiyecilik hareketi sonuçları itibariyle Türkçeyi bir açmaza sürüklemiştir. Bu durumu kısa sürede fark eden Atatürk, Güneş Dil Teorisi gibi bir fikri ortaya atarak öncülük ettiği bu hareketin aynı zamanda da sonlandırıcı olmuştur:

“Hareketi hassasiyetle takip eden Atatürk, Türkiye'nin dil bakımından parçalanmaya doğru gittiğini, millet bünyesinde iyileşmez yaralar açılacağını dâhiyane bir sezikle anlamakta gecikmedi. 1935'te “Güneş-Dil Teorisi” diye ortaya bir nazariye koydu. Buna göre yeryüzündeki bütün hayat belirtileri bir ana kaynaktan yani güneşten çıktığı gibi, bütün diller de Türkçe'den bu ana dilden çıkmıştır. Şu halde, bugün dilimizde Arapça ve Farsça gibi görünen kelime ve tabirler, hakikatte öyle değil menşeleri zamanların karanlığı içine gömülmüş ve unutulmuş Türkçe'dirler” (Başgil, 1963a: 1).

İnönü ise göreve gelir gelmez Atatürk döneminde son verilen bu politikayı yeniden canlandırma yolunu tutmuştur. Başgil'e göre bu durum İnönü'nün Atatürkvari büyük işler başarma sevdasına kapılmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak İnönü, izlemiş olduğu bu politika sonucu atalar mirası “Türkçemizi harap ve perişan” bir hale koyacaktı (Başgil, 1963a: 1).

İnönü dönemi dil politikası esas itibariyle 1932 yılında başlayan dilde tasfiyecilik hareketinin yeniden canlanmasıydı. Bu politika köken itibariyle Türkçe olmayan kelime ve kavramların Türk dilinden atılması, yerlerine yeni kelimeler icat edilerek özel ve kamusal alanda kullanılmasına dayanıyordu (Safa, 2011: 162-163). Bu politikanın başarıya ulaşması adına devletin tüm aygıtlarıyla beraber gazete ve radyolar da seferber edilmişti. Bu durum karşısında liberal bir çıkış yapan Başgil, hükümetlerin kanun yoluyla dile müdahale edemeyeceği görüşünü dile getirerek dil meselesinin siyasete konu edilmemesi gerektiğini belirlemiştir:

“Diyorlar ki, dilimizi yabancı kelimelerden ayıklayıp özleştireceğiz. “Osmanlıca”yı kovacak ve yerine “Öz Türkçe” koyacağız. Diyoruz ki, Osmanlıca ve Öz Türkçe diye yaptığınız bu tasnif tamamıyla yanlış ve uydurmadır. Osmanlılık sırf siyasi bir etikettir. Dillerin ise siyasetle alakası yoktur” (Başgil, 1948c: 171).

İnönü döneminde yürütülen dil politikasına yönelik çeşitli çevrelerce benzer tepkiler gelmesine rağmen hükümet bu politikasından geri adım atmamıştır. Bu dönemde elindeki kamu gücünü kullanan hükümet, çeşitli genelgeler yayımlayarak dil üzerindeki baskıcı politikasını devam ettirmiştir. Başgil’in bu duruma ilk tanıklığı ise 1938 kışında olmuş ve o yıl dil meselesini tartışmak ve üniversiteleri bu amaç doğrultusunda seferber etmek üzere çeşitli fakültelerden profesörlerin davet edildiği bir toplantı düzenlenmiştir (Başgil, 2018b: 22). Bu durumu 1941 yılında Maarif Vekâleti tarafından gönderilen bir genelgeyle okul kitaplarının sadeleştirilmesi, 1942 yılında ise Teşkilatı Esasiye Kanununun öz Türkçeleştirilmesine yönelik bir komisyonun kurulması takip etmiştir.

İnönü dönemine hâkim olan bu dayatmacı dil politikası 1945 yılı itibariyle vahim bir durum almıştır. Zira bu tarihten itibaren üniversitelerde basılacak olan kitaplarda Maarif Vekâletince kabul edilen terimlerin kullanılması zorunlu kılınmış, üniversite hocalarının kitapları basılmadan önce rektörlükçe kurulmuş olan sansür heyetinin kontrolünden geçirilmeye başlanmıştır (Karaca, 2017: 45). Bununla da yetinilmeyerek hocaların ders anlatımı sırasında yeni türetilen kelimeleri kullanması mecburi kılınmıştır. Başgil bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Hocalara, ağzının alışmadığı, ruhunun ve gönlünün duyup çekmediği, vicdanının kail olmadığı bu kelime ve tabirleri, hayatını kazanma pahasına haftada sekiz on saat tekrar etme mecburiyetinde olan bu memleket seçkinlerine gelince...” (Başgil, 2018b: 34).

Başgil’in İnönü döneminde uygulanan dil politikasına karşı çıkışının diğer bir yönünü ise muhafazakâr kimliği oluşturmaktadır. Zira tekâmül anlayışı muhafazakâr ideolojinin temel özelliklerden birini oluşturmaktadır. Bu anlayış devlet ve toplumların temelini oluşturan kural ve kurumların radikal değişimler yerine tabii seyirleri içinde değişip dönüşmesini esas alır (Burke, 2019: 133). Başgil de dil meselesine bu anlayış çerçevesinde bakmaktadır. Ona göre diller asırlar boyunca belli bir tekâmül anlayışı çerçevesinde gelişip zenginleşerek günümüze gelmektedir. Türkçemiz de bu dillerden biri olması hasebiyle asırlar boyunca Arapça ve Farsça

olmak üzere çeşitli dillerden kelimeler alarak bugünkü zenginliğine erişmiştir. Bu düşünceden hareket eden Başgil, Türk diline yerleşmiş olan yabancı kelimeleri bir istila unsuru olarak görenlerin aksine bu kelimelerin dilimizi zenginleştirdiği görüşünü paylaşmaktadır:

“Türkçemiz istila altında kalmış değildir. Bilakis ilim ve edebiyat dili olarak gayet dar ve fakir bir dil iken Arapça ve Farsça asıllardan gelme kelime, tabir ve istilah unsurlarıyla bugün dünyanın en güzel, en hoş ve şirin, hatta en zengin dillerinden biri olmuştur” (Başgil, 1948d: 182).

Başgil, devlet tarafından dayatmacı bir politikayla kelime türetilmesine karşı çıkarken, dilin doğal tekâmül anlayışı çerçevesinde yeni kelimeler kazanmasına karşı değildir. Dilde kelimelerin değişebileceğine, eskiyen manaların düşebileceğine dikkat çeker. Zira dünya hızla değişmekte yeni buluşları ifade etmek maksadıyla yeni kelimelerin türetilmesi ihtiyacı doğmaktadır. Başgil’e göre radyo, televizyon, telgraf gibi yabancı kelimelerin dilimize yerleşmesi bu duruma en güzel örneği teşkil etmektedir (Başgil, 1963c: 1).

Başgil, Türkçenin başına gelenlerin tarihin hiçbir döneminde başka bir dünya dilinin başına gelmediğini belirtmek adına Batıdan örnekler aramıştır. Fransa’da almış olduğu eğitimden dolayı bu ülkede uzun süre yaşamış, dilini ve tarihini yakından inceleme fırsatı edinmiştir. Fransızcanın başta Latince ve Grekçe olmak üzere dünyanın çeşitli lisanlarından kelimeler alarak mevcut yapısına eriştiğini belirten Başgil, bu durum karşısında hiçbir Fransızın bu kelimeleri tasfiye etme fikrine kapılmadığını belirtmiştir (Başgil, 1960j: 3). Aynı zamanda Fransız ihtilalcilerinin dil meselesine yönelik tutumlarını da şu şekilde ifade etmiştir:

“Esasen Fransız ihtilalcileri, eski rejimden kalma neler varsa hemen hepsini süpürüp çöplüğe attıkları halde, Fransızcaya el uzatmaktan çekinmişler, çünkü bu millet dilini, uğruna kan döktükleri millet ve vatan ülküsünün cismi ve canı telakki etmişlerdir” (Başgil, 2018b: 29).

Başgil Türkçenin düşmüş olduğu bu vaziyet karşısında tepkisini yalnızca kaleme aldığı yazılarla değil aynı zamanda devrin yöneticileriyle yapmış olduğu görüşmeler esnasında da dile getirmiştir. İnönü, 1942 yılı başlarında Teşkilatı Esasiye Kanununun öz Türkçeye çevrilmesi amacıyla hazırlanan taslak metinlerin üniversite çevrelerinde nasıl bir etki bıraktığını ölçmek adına İstanbul Hukuk Fakültesini

ziyaret etmiştir (Başgil, 1963b: 1). Böylece Başgil hem İnönü döneminde uygulanan dil politikasına yönelik eleştirilerini hem de taslak metinlere ilişkin görüşlerini doğrudan en üst makama iletme fırsatını elde etmiştir. İnönü'nün hazırlanan taslak metinleri nasıl bulduğu suali karşısında “Türkçeye yazık edildiğini” belirterek iyi bulmadığını ifade etmiştir (Başgil, 2018b: 60). Yine bu meseleye ilişkin ileriki günlerde Dolmabahçe Sarayında verilen bir yemekte, dil meselesinin kamu otoriteleri tarafından ele alınmaması gerektiği ve mevcut politikanın nesillerin birbirini anlamayacak bir vaziyete doğru evirildiğini söylemiştir (Başgil, 2018b: 62).

Başgil'in dil meselesine karşı göstermiş olduğu hassasiyeti anlamak adına Demokrat Parti'nin (DP) henüz yeni kurulduğu aylarda Celal Bayar'la yapmış olduğu bir görüşmeye değinmemiz yerinde olacaktır. 1946 yılının Ocak ayında Bayar, kalem müdürü aracılığıyla Başgil'le görüşmek için randevu talebinde bulunmuştur. Bu talebe olumlu yanıt veren Başgil, kararlaştırılan günde Bayar'ı ziyaret etmiştir. Görüşme esnasında ilk olarak Bayar tarafından Başgil'e DP çatısı altında birlikte çalışma teklifi götürülmüştür. Üniversite hocası olması hasebiyle siyasete mesafeli olan Başgil bu teklifi reddetmiştir. Bunun üzerine bu konuda daha fazla ısrarcı olmayan Bayar, Başgil 'den, DP programı hakkındaki görüşlerini ifade etmesini istemiştir. Başgil, DP programının çok uzun ve ayrıntılı olduğunu, içerik bakımından CHP programıyla büyük ölçüde örtüştüğü yönündeki eleştirilerini dile getirmiştir (Başgil, 2018b: 68-69). Asıl dikkatini çeken nokta ise parti programında yer alan “dil çalışmalarına gereği gibi devam edilecektir” şeklindeki ifade olmuştur (Başgil, 1963d: 5). Bu ifadeyle ne denilmek istendiğini sormuştur. Bayar, dil meselesinin memleketin önemli bir yarası haline geldiğini kabul etmekle birlikte daha fazla karşı devrimcilikle suçlanmamak adına bu meseleye parti programında biraz müphemce de olsa yer verdiklerini ifade etmiştir (Başgil, 2018b: 70).

Başgil'in dil meselesine yaklaşımında Celal Nuri İleri, Babanzade Ahmet Naim ve Cemil Meriç gibi pek çok aydının izleri görülmektedir (Karaca, 2017: 47). Adı geçen aydınların görüşüne göre dünya üzerinde hiçbir dil yoktur ki başka dillerden kelime ve terim almış olmasın. Türkçe de tıpkı diğer dünya dilleri gibi etkileşimde bulunduğu coğrafya itibarıyla Arapça ve Farsçadan çeşitli kelimeler alarak bugünkü zenginliğine erişmiştir. Dolayısıyla onlara göre kelimeleri köklerine göre tasnif etmek ırkçılığın dil boyutunu ifade etmektedir. Bu anlayışla hareket eden Başgil de Türkçe üzerindeki tasfiye hareketinin dilde ırkçılık boyutuna ulaştığını belirtmiştir

(Başgil, 2018b: 89). Ona göre dilimize çeşitle milletlerden giren kelimeleri köklerine göre tasnif etmek yerine onları Türkçe olarak kabul etmek en doğru olanıdır:

“Türkçeyi yabancı kelimelerden ayıklayıp tasfiye edeceğiz, yolundaki iddiaya gelince; bu iddianın asla ilmi ve mantıki bir mesnedi yoktur. Dilimizdeki yabancı diye aforoz edilen Arapça ve Farsça asıllardan gelme kelimeler yabancı değildir. Bunlar tamamıyla ve hakkıyla yerlidir ve millidir” (Başgil, 1952a: 3).

Başgil’e göre tek parti devri boyunca sürdürülen dil politikasının birtakım zararlı sonuçları olmuştur. İlk olarak bu politikanın eğitim hayatı üzerindeki yıkıcı etkileri üzerinde durmuştur. Ona göre ilmin en önemli ifade vasıtası dildir (Başgil, 2018b: 46). Türkçenin birtakım politik hırslar uğruna kurban edilmesiyle beraber ilim ve fikir hayatı da büyük yaralar almıştır. Netice itibariyle öyle bir Türkçe ortaya çıkmıştır ki; talebeler üniversite hocalarını, hocalar talebelerini, anne ve babalar evlatlarının dilini anlamaz hale gelmiştir (Başgil, 2018b: 45). İkincisiyse Türkiye’nin bir yanda “milli dilciler” diğer yanda “uydurmacılar” olmak üzere bir kutuplaşmaya gittiğidir. Mesele öyle bir hal almıştır ki tıpkı 18. Asırda olduğu gibi halktan kopuk yeni bir dil ortaya çıkmıştır. Başgil de bu duruma dikkat çekerek özellikle devlet dairlerinde halkın dilinden kopuk yeni bir lisan türediğini belirtmiştir (Başgil, 2018b: 52).

Cumhuriyet dönemi dil politikasının iki sütun üzerine inşa edildiğini başlangıçta belirtmiştik. Bu sütunlardan birini de Harf Devrimi oluşturmaktadır. Başgil’in bu mesele hakkındaki görüşleri de tıpkı Dil Devrimi’nde olduğu gibi menfi yöndedir. İlk olarak yeni harflerin kabulü esnasında birtakım hatalar işlendiğine dikkat çeker. Başgil’e göre Latin alfabesinin olduğu gibi kopya edilmesiyle beraber hem Türkçenin ses ve şive güzelliğini ifade etmekte hem de dilimizdeki bazı mevcut kelimelerin kolayca yazımında güçlükler yaşanmıştır (Başgil, 1948f: 11). İkinci ve neticeleri itibariyle daha büyük hata ise eski harflerin her derecesiyle bütün eğitim hayatından birden kaldırılmasıyla yaşanmıştır. Bunun sonucu olarak eğitim ve öğretim hayatı büyük yaralar almış, gençler eski harflerle yazılan birçok ilmi eseri okumakta aciz duruma gelmiştir:

(...) “Bugün en zeki ve istidatlı bir Türk gencinin bile memleket ilmine dair sarih ve sahih bir bilgi edinmesi kabil değildir. Nasıl kabil olur ki, eski harfli

Türkçeyi bilmeyen bu genç, beş on sene evvelki eserleri bile kendi gözleriyle okuyup kafasıyla düşünemeyecek; ya yalan yanlış nakledilmiş ikinci, üçüncü ellerden yahut ta daha feci, milli benliğine tamamen yabancı kaynaklardan yani Garp eserlerinden öğrenecektir” (Başgil, 1948e: 12).

Başgil, dil meselesine yönelik görüşlerini bu şekilde ifade ederken aynı zamanda kendi çizgisinde olan vatandaşlara da birtakım vazifeler düştüğünü ifade etmiştir. Bu vazifeleri altı madde halinde şu şekilde sıralamıştır:

- i. *Uydurma veya dilimizde karşılığı varken Garptan alınma kelimeleri kullanmamak ve bu hususta resmi tazyiklere direnmek,*
- ii. *Bu türlü kelimelerle yazılmış kitap, mecmua ve gazeteleri satın alıp okumamak,*
- iii. *Radyoda uydurma kelimelerle yapılan neşriyatı dinlememek,*
- iv. *Mümkün ise, evde çocukların mektep kitaplarındaki uydurma kelimelerin memleket dilimizdeki karşılıklarını ihtimamla öğretmek,*
- v. *Yaşayan Türkçemizi her yerde ve herkese karşı cesaretle müdafaa etmek,*
- vi. *Dil bahsindeki umumi küskünlüğü Büyük Millet Meclisine mümkün olabilen her vasıta ile duyurmak (Başgil, 2018b: 91).*

Sonuç olarak Başgil de tıpkı Topçu, Meriç ve Safa gibi tek parti döneminde uygulanan dayatmacı dil politikasına karşı eleştirel bir tavır sergilemiştir. Bu eleştirilerini dile getirirken Atatürk'ten ziyade İnönü'yü ön plana çıkarmıştır. Ona göre devlet de dâhil olmak üzere hiç kimsenin dile müdahale hakkı yoktur. Zira diller dışarıdan herhangi bir müdahaleye gerek kalmaksızın tekâmül anlayışı çerçevesinde gelişip zenginleşmektedir. Onun bu eleştirileri göz önüne alındığında hem muhafazakâr hem de liberal düşüncenin yansımaları göze çarpmaktadır. Ancak o uydurmacılığa karşı çıkarken imparatorluk devrinde kullanılan eski ve ağdalı bir dile de taraf değildir. Bu durumu “bugün bir Evliya Çelebi edasıyla konuşalım” diyen yoktur şeklinde ifade etmiştir (Başgil, 2018b: 38). Yine aynı şekilde Topçu ve Safa gibi harf devriminin eğitim hayatı üzerinde açmış olduğu yaralara dikkat çekmiştir. Zira bu devrimle beraber mektep sıralarındaki öğrenciler eski harflerle basılmış olan büyük bir külliyattan yoksun bırakılmıştır. Dolayısıyla Başgil, hem dili hem de alfabeyi bilgi ve birikimin birer taşıyıcı vasıtası olarak görmüş ve bundan dolayı da bu vasıtaların devlet müdahalesiyle tahrip edilerek nesiller arasındaki bağın koparılmasına karşı çıkmıştır.

4.4 27 Mayıs İhtilali Karşısında Ali Fuad Başgil

Silahlı Kuvvetler mensuplarının mevcut iktidara karşı isyan ederek yönetimi doğrudan ele alması askeri darbe olarak tanımlanmaktadır (Başgil, 1960a: 3). Türk Silahlı Kuvvetleri, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk darbesini 27 Mayıs 1960 yılında gerçekleştirmiştir. 1950 yılında gerçekleşen ve halkın hür iradesinin ilk kez sandıkta tescil edildiği seçimlerle iktidara gelen Demokrat Parti (DP), iktidarını hedef alan bu darbeye birlikte Türkiye’de ordunun sivil siyaseti vesayet altına alacağı yeni bir sayfa açıyordu. Bu açıdan değerlendirildiğinde 27 Mayıs 1960 darbesinin sebep ve sonuçlarını ortaya koymak, darbe koşullarının nasıl oluştuğunu daha iyi anlayabilmek adına bu konuda bir kitap da kaleme almış olan Ali Fuad Başgil’in görüşlerine başvurmamız yerinde olacaktır. Bundan dolayı çalışmamızın bu bölümünü kaleme alırken Başgil’in 1963 yılında kaleme almış olduğu *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri* adlı eseri ve 1960 yazı boyunca *Yeni Sabah* gazetesinde kaleme almış olduğu köşe yazılarından yararlanılmıştır.

Başgil, 27 Mayıs 1960 darbesi hakkında kapsamlı bir bilimsel çalışmanın ortaya konulmamış olması karşısında hissettiği eksikliği gidermek maksadıyla *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri* adlı eserini 1963 yılında ilk kez Fransızca olarak İsviçre’de kaleme almıştır (Başgil, 2019a: 11). Başgil, bu eserinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra siyasi partilerin oluşumuna, DP iktidarının olumlu ve olumsuz yönlerine, 27 Mayıs darbesinin oluşmasına zemin hazırlayan tarihi hadiselerle ışık tutarak bir yakın tarih okumasını bizlere sunmuştur. Özetleyecek olursak Cumhuriyet’in kuruluşundan 1960 yılına değin geçen süreci, o günlere bizzat tanıklık etmiş biri olarak objektif bir şekilde yansıtmaya çalışmış ve bu eserini “27 Mayıs ihtilalcilerinin hoyratlığından acı çekmiş bütün yurttaşlara” ithaf etmiştir (Başgil, 2019a: 9). Ancak bu eser her ne kadar Batı kamuoyunda takdirle karşılanmış olsa da Türkiye’de Başgil hakkında anayasal düzeni bozmak ve devletin dışarıdaki itibar ve nüfuzunu kırmak suçlamasıyla kamu davası açılmıştır. Yapılan yargılama neticesindeyse Başgil’in hakkında isnat edilen suçların hiçbirini işlemediği sonucuna varılmıştır.

Türk siyasi tarihinde ordunun kâh çok zararlı kâh çok yararlı rol oynadığını ifade eden Başgil, Osmanlı Devleti’nin 19. Yüzyılın sonuna doğru biri askeri güç diğeri ulema olmak üzere iki temele dayandığını ifade etmiştir (Başgil, 2019a: 143).

İmparatorluk ordusunun temelini oluşturan Yeniçeri ocağının düzenli işlediği döneme hâkim olan “ocak devlet içindir” anlayışının zamanla “devlet ocak içindir” anlayışına doğru evrilmesiyle ordunun çeşitli buhran dönemlerinde devlet yönetimine müdahil olmaya başladığı görülmüştür. Bunun ilk örneği Sultan II. Osman’ın Yeniçeri Ocağını kontrol altına almak amacıyla girişmiş olduğu mücadele sonucunda tahttan indirilip boğularak idam edilmesi hadisesi oluşturmaktadır (Başgil, 2019a: 144). II. Mahmut’un Yeniçeri Ocağı’nı kaldırması sonrasında da Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesi hadiselerinde görüleceği üzere ordunun siyaset üzerindeki etkisi kırılamamış ve bu durum Osmanlı’dan Cumhuriyete bir miras olarak intikal etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal ve ikinci adamı İsmet İnönü’nün ordunun siyasete yaklaşımı karşısındaki tutumları arasındaki farklılıklara dikkat çeken Başgil, Atatürk’ün ordunun saygınlığını artırdığını ve aynı zamanda yönetimi boyunca orduyu siyasetten uzak tuttuğunu ifade etmiştir (Başgil, 2019a: 148). Buna karşın İnönü’nün bu hususta Atatürk kadar başarılı olmadığını, Cumhurbaşkanı olur olmaz Atatürk’ün en yakın çalışma arkadaşlarını görevden uzaklaştırdığını, buna dönemin Genel Kurmay Başkanı olan Fevzi Çakmak’ın da dâhil olduğunu ve bu durumun ordu içinde büyük hoşnutsuzluğa sebep olarak Atatürk’ten sonra ilk defa siyasetin kışlaya ayak basmış olduğunu ifade etmiştir (Başgil, 2019a: 148). Bu konuda 1949 yılında bizzat kendisinin de şahit olduğu ordu mensuplarıyla yapmış olduğu bir görüşmeye değinen Başgil, ordu mensuplarının İnönü’yü devirmek amacıyla bir cunta hazırlığında olduğunu ve kendisinden bunun başarıya ulaşması halinde yazılarıyla destek istediklerini belirtmiştir:

“Buluşmamız Yıldız’daki Harp Akademisi yanında oldu. Orada, biri general olmak üzere birçok subay beni saygı ve sevgiyle karşıladı. Yerlerimize oturur oturmaz general söz aldı ve ekonomik olduğu kadar politik açıdan da ülkenin içinde bulunduğu feci durumu gözler önüne seren geniş çerçeveli bir konuşma yaptı. O zaman Cumhurbaşkanı olan İnönü’nün şahsı hakkında da verdi veriştirdi. Bu sert eleştirinin ardından diğer subaylar da, bazen tenkidi tehdide kadar vardırıan konuşmalar yaptılar. Sonunda general asıl noktaya geldi ve şöyle dedi:

-Bizler aynı gayeyi hedef alan seksen kadar subayız. Harekete geçmeye karar verdik. İsyan bir rüzgâr gibi İnönü’yü sahneden sürüp atacaktır. Arkasından da

hemen seçimlere gidilecek. İktidarı, seçimleri kazanan çoğunluğa, muhtemelen de Demokratlara vereceğiz. Sizden istediğimiz, başardığımız takdirde, makalelerinize ilgi gösterdiklerini bildiğimiz halk katında bizi desteklemenizdir” (Başgil, 2019a: 149).

Yukarıda anlatılan hadise göz önüne alındığında ordu içinde İnönü yönetimine karşı büyük bir hoşnutsuzluğun olduğu ve bu durumun neredeyse askeri bir darbeyle sonuçlanabileceği anlaşılmaktadır. Ancak böyle bir hadise gerçekleşmeyecek ve iktidar değişimi 14 Mayıs 1950 tarihinde gerçekleşen seçimler yoluyla demokratik bir Şekilde sağlanacaktır. Bu seçimler neticesinde yirmi yedi yıllık Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarı, yerini Atatürk’ün son başvekili olan Celal Bayar liderliğindeki DP’ye bırakmıştır.

14 Mayıs 1950 seçimlerinin son derece Őeffaf bir Şekilde gerçekleşmesi neticesinde yönetimin kansız bir Şekilde Demokratlara devredilmesi bu seçimlerin “Beyaz Devrim” olarak adlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Başgil de 1950 seçimlerinin bir devrim niteliği taşıdığını, sonuçlarıyla birlikte Türkiye’de sadece hükümetin el değiştirmediğini aynı zamanda kamu hizmetlerinin yürütülmesindeki anlayış ve yöntemin de değiştiğini ifade etmiştir (Başgil, 2019a: 70). Böylece uzun bir döneme hâkim olan ve “halka rağmen halk için” parolasıyla hareket edilen devir kapanıyor, bunun yerine halkın taleplerine seçim mekanizması yoluyla kulak verildiği yeni bir dönem başlıyordu. Bu yeni anlayışa yönelik DP iktidarı görevi devralır devralmaz birtakım adımlar atmıştır. Başgil, bu adımları üç başlık altında Şu Şekilde sıralamıştır:

“Birincisi ezanla ilgilidir. Hatırlanacağı gibi, Atatürk hayatta iken kabul edilen bir kanun müezzinlerin ezanı Türkçe okumalarını zorunlu kılıyordu. Demokrat çoğunluk bu kanunu kaldırarak, ezanın Türkçe okunmaya devam edilmesi veya tam aksine, İslam geleneğine göre, Arapça mı okunması gerektiğine karar vermeyi din adamlarına bıraktı.

İkincisi din eğitimiyle alakalıydı. Yine hatırlanacağı üzere laiklik adına din eğitimi devlet ve özel eğitimin her derecesinde kaldırılmıştı. Din eğitim ilkokul dördüncü sınıftan itibaren ve velilerin arzusuna bağlı olarak seçmeli ders Şeklinde yeniden konuldu.

Üçüncü karar, İnönü döneminde kabul edilen ve yürürlüğe konulan Anayasa'nın anlaşılmaz nitelikteki sadeleştirilmiş metniyle ilgiliydi. İlk metin olduğu gibi alınıp kondu” (Başgil, 2019a: 71-72).

DP iktidarının atmış olduğu bu adımlar başta CHP'liler olmak üzere toplumun bir kısmı tarafından Atatürk devrimlerine ihanet olarak algılanmış ve bu iktidarın “karşı devrimcilikle” suçlanmasını beraberinde getirmiştir. Böylece Türkiye'yi adeta ortadan ikiye ayıran kamplaşmanın ilk kıvılcımı ateşlenmişti. DP iktidarına karşı ikinci ve daha şiddetli hücumlar ise Kore'ye asker yollama kararının alınmasıyla başlayacaktır.

1950 Haziran'ında, Kuzey Kore kuvvetlerinin 38. Paraleli geçip Güneye saldırması neticesinde başlayan Kore Savaşına, Türkiye'de tugay seviyesinde bir birlik göndererek katılacaktı (Kissinger, 2006: 458). Alınan bu karar hem meclis içinde hem de basında yoğun tenkitleri beraberinde getirmiş ve ülkenin Komünist blokla bir savaşın eşiğine sürüklendiği ve meclise danışılmadan alınan asker gönderme kararının Anayasayla çeliştiği yönündeki iddialar gazete manşetlerini süslemeye başlamıştı (Yeni Sabah, 28.07.1950: 5). Başgil ise bu yöndeki eleştirilere karşı çıkarak kaleme aldığı yazılarda Birleşmiş Milletler (BM) misakının, milli anayasamızın üstünde olduğunu ve dünya barışının tehdit altına düştüğü bir durumda her bir ülke gibi Türkiye'nin de yerine getirmesi gereken taahhütleri olduğunu belirterek bu kararı desteklemiştir (Başgil, 1950e: 7).

Demokrat Parti iktidarının ilk yıllarında muhalefet partisiyle yaşanan bu çatışmalara rağmen Türkiye sosyal ve ekonomik açıdan büyük bir atılım hamlesi yapmış ve 1950-54 yılları arası DP iktidarının “Altın Yılları” olarak adlandırılmıştır (Toker, 1991b: 229). Bu atılım hamlesinin merkezini ise tarım alanında gerçekleştirilen reformlar oluşturuyordu. Başgil'e göre bu dönemde tarımda makineleşme teşvik edilmiş, toprağı olmayan köylülere devlet arazileri ücretsiz olarak dağıtılmış, hayvanlar ve ürünler üzerinden alınan vergiler kaldırılarak toplumun büyük bir kısmını oluşturan köylü sınıfının yaşam koşulları önemli ölçüde iyileştirilmiştir. Böylece mevsimlerin de iyi gitmesi sonucunda ürün bolluğu yüksek seviyeler ulaşmış ve Türkiye tarım ürünleri ihraç eder bir noktaya gelmiştir (Başgil, 2019a: 80). DP iktidarı öncesiyle o günleri mukayese eden Başgil, geçmiş yıllarda köylülerin hangi koşullarda yaşadığını ise şu şekilde özetlemiştir:

(...) “En fazla ihmal edilen tabaka işte bu tarımla uğraşan tabaka olmuştur. Daha fazla geriye gitmeyi bir yana bırakırsak, elli yıldan beri, milletin en kalabalık, hatta en hayati kesimini temsil etmesine rağmen, birbiri ardınca gelip geçen yönetim, iktidar, hükümet ve partiler, tarım ve hayvancılıkla uğraşan bu kesimle hiçbir zaman ciddi bir şekilde ilgilenmemişlerdir. Sanki köylü kısmı sadece vergi ödemeye ve asker vermeye yarıyordu” (Başgil, 2019a: 77-78).

Başgil’in yukarıda ifade etmiş olduğu tarımda makineleşme ve buna bağlı olarak köylü sınıfının yaşam kalitesinde meydana gelen refah artışı esasen 1947 yılında İnönü hükümetinin almış olduğu liberal ekonomiye geçiş kararları neticesinde gerçekleşmiştir (Zürcher, 2022: 260). Zira bu tarihten itibaren Türkiye, Batı ittifakıyla geliştirmiş olduğu ilişkiler neticesinde Marshall ve Truman yardımlarından yararlanma şansını elde etmiştir. Bu yardımların önemli bir kısmını oluşturan traktörler sayesinde tarımda makineleşme artmış, buna bağlı olarak da köylü sınıfının yaşam düzeyinde iyileşmeler başlamıştır. İnönü devrinde başlamış olan bu politika DP hükümetince de benimsenmiş ve daha ileri bir seviyeye taşınmıştır (Karpaz, 2012: 170). Her ne kadar DP hükümeti tarafından tarımda makineleşme açısından önemli ilerlemeler kaydedilmiş olsa da aynı başarı çiftçiyi topraklandırma meselesinde gösterilememiştir. DP’liler, 1945 yılında kabul edilen ve temel amacı çiftçiyi topraklandırmak olan kanun doğrultusunda hareket etmek yerine mevcut tarımsal mülkiyet yapısının korunmasından yana tavır sergilemiştir (Ahmad, 2007: 174). Dolayısıyla DP iktidarı döneminde benimsenmiş olan bu tarım politikasından köylülerden ziyade toprak ağaları kazançlı çıkmıştır. Bunun neticesinde gerek el emeğinin yerini traktörlerin alışı gerekse de köylülerin toprak sahibi olma inancını kaybetmesiyle büyükşehirlere doğru kitlesel bir göç hareketi başlamıştır. 1950’li yıllarda kırsal bölgelerden başlayan bu göç dalgası neticesinde büyük şehirlerin nüfusu her yıl %10 oranında artmıştır (Zürcher, 2022: 262). Bu durumda beraberinde kentlerde gecekondulaşma, işsizlik ve asayiş bozuklukları gibi sorunları getirmiştir.

DP döneminin olumlu yönlerinden bir diğeri ise ülkenin adeta bir şantiyeye dönüştürülmüş olmasıdır. Nitekim bu dönemde tarım alanlarının sulanmasına yönelik barajlar inşa edilmiş, demiryolları ikinci plana itilerek karayolu yapımına ağırlık verilmiş, başta İstanbul olmak üzere çeşitli şehirlerin modernleştirilmesi adına imar çalışmalarına girişilmiştir. Ancak başlatılmış olan imar çalışmalarının planlı bir

altyapısı olmadığı ve tarihe mirasa gereken özenin gösterilmediği noktasında eleştiriler getirilmiştir (Gül, 2013: 199). Her ne kadar Başgil de İstanbul'da gerçekleştirilmiş olan imar çalışmaları neticesinde şehrin Orta Çağ andıran görüntüsünden kurtulup modern bir görünüme kavuştuğunu ifade etse de bu imar çalışmaları esnasında birçok tarihi yapının yok olması göz ardı edilmemelidir (Başgil, 2019a: 21).

Yeter söz milletindir parolasıyla yola çıkan DP iktidarının en önemli başarısı, devlet ile halkı barıştırmak ve “memur sultasını” sınırlamaya yönelik atmış olduğu adımlar olmuştur. İktidara gelir gelmez vatandaşlardan gelen şikâyetleri değerlendiren DP hükümeti, baskı ve işkence yapmış olduğu tespit edilen memurlara görevden el çektirmiştir. Başgil de DP iktidarının en değerli başarısını halk ile idare arasında kurulan karşılıklı güven ilişkisi olduğunu belirtmiş ve CHP yönetimi altında halkın ne şekilde muamelelere tabii olduğunu şu örneklerle açıklamıştır:

“Anadolu köylülerine Ankara sokaklarında merkepleri ve iki tekerlekli araçlarıyla dolaşmalarını yasaklamışlardı”. (...) “Aslında gülünç, fakat halkın sefaletini yabancıların gözünden gizlemeye yönelik bir tedbirdi. Daha da kötüsü, ülke içinde seyahat etme hürriyeti bile yoktu. Şehirlerin girişinde bir denetleme noktası bulunuyor ve orada jandarmalar her vatandaşa kimlik soruyordu”. (...) “Sözün özü, tıpkı demir perde gerisindeki ülkelerde olduğu gibi, o zamanın Türkiye’sinde de bir kışla yönetimi egemendi” (Başgil, 2019a: 83-84).

DP iktidarı ilk devresini tüm bu olumlu gelişmelerle kapatırken aynı zamanda gerek parti içi muhalefete karşı göstermiş olduğu tahammülsüzlük gerekse de muhalefet partilerine karşı izlemiş olduğu anti-demokratik uygulamalar da olmuştur (Yıldız, 2001: 88-89). Başgil de DP iktidarının ilk döneminde düşmüş olduğu hatalara o günleri bizatihi yaşayan biri olarak tanıklık etmiş ve bu hataları aşağıdaki şekilde sıralamıştır:

İlk olarak değinmemiz gereken DP iktidarının kuruluş aşamasında kendine biçmiş olduğu başlıca hedefin ne olduğu sorusudur. Şüphesiz buna vereceğimiz cevap ülkeyi uzun yıllarca yöneten tek parti iktidarından kurtarmak olacaktır. Başgil de bu noktanın altını çizerek asıl görüş ayrılıklarının bu hedefe ulaşıldıktan sonra yaşandığını belirtmiş ve bu bağlamda iktidara geldikten sonra hükümet programının

ne yönde şekilleneceği ekseninde yaşanan parti içi çatışmalara dikkat çekmiştir (Başgil, 2019a: 85). Nitekim Menderes ilk seçim zaferinden sonra temelde çok partili demokratik sisteme bağlılık, ülkenin ekonomik ve sosyal açıdan kalkınmasına öncelik verme, harici siyasette demokratik dünyayla iş birliği, ekonomik açıdan liberal sistemi uygulamak gibi temelde dört madde etrafında toplanan bir program benimsemiştir (Başgil, 2019a: 86). Başgil'e göre bu programa karşı DP içinden büyük tepkiler gelmiş ve bunun sonucunda da "61'ler Grubu" olarak adlandırılan bir parti içi muhalefet doğmuştur. Bu grubun sonrasında devlet bakanı Samet Ağaoğlu'na yönelik yolsuzluk iddiasıyla soruşturma açılmasını istemesi ve bu isteğin meclis çoğunluğunu oluşturan DP'liler tarafından reddi onları muhalefete itecekti (Başgil, 2019a: 86). DP içindeki tüm bu çalkantılara rağmen asıl büyük kopuş ise 1955 yılında "ispat hakkı" meselesinde parti yönetimiyle ters düşen muhaliflerin Hürriyet Partisi'ni kurmasıyla yaşanmıştır. İspat hakkı meselesi etrafında şekillenen muhaliflerin temel isteği, gazetecilerin yaptıkları haberler neticesinde haklarında açılan davalarda haberdeki iddianın mahkemelerde ispatı için gazeteciye bu hakkın tanınması doğrultusunda Basın Kanunu'nun revize edilmesiydi (Ahmad, 2007: 119). Yaşanan tüm bu hadiselerden sonra Menderes, parti içi muhalif sesleri susturmaya yönelik adımlar atmıştır:

"Özetle, parti içi zorluklar ve çatışmalar o felaket gününe (27 Mayıs'a) kadar devam etmeyecek, çünkü Menderes tartışma ve tenkitlerin verdiği rahatsızlıktan kurtulmak için, son yıllarda Parti Genel Kongresi yapmaktan son derece haksız olarak vazgeçecektir. Haksız olarak diyoruz, zira sağlıklı bir siyasette tenkitten kaçan kimse sonunda başını duvarlara vurur" (Başgil, 2019a: 92).

DP iktidarı döneminde yaşanan önemli hadiselerden biri de "Türk Milliyetçiler Derneği'nin" kapatılmasıdır. Nitekim Başgil, DP iktidarının karşılaştığı olduğu hataları sıralarken bu meseleyi birinci sıraya koymuştur. Cemil Koçak, bu derneğin amacını tüzüğünde yazan şekliyle şu şekilde belirtmiştir: "Allah, vatan, tarih, dil, an'ane, sanat, âile, ahlâk, hürriyet ve milli mukaddesat esaslarına dayanan Türk milliyetçiliğini işlemek ve bütün milliyetçileri teşkilâtlandırmak" (Koçak, 2017: 251). Başgil ise derneğin amacını Türk gençliği arasında yayılan komünist propagandayı engellemek ve milli değerlerin korunmasını sağlamak olarak ifade etmiştir. Derneğin kapatılmasına sebep olan hadise Türk milliyetçiliğine karşı

fikirleriyle tanınan Ahmet Emin Yalman'ın Malatya'ya yapmış olduğu bir ziyaret sırasında bu derneğe mensup bir lise talebesi tarafından silahlı saldırıya uğramasıyla yaşanmıştır (Akyol, 2021: 276-278). Bu hadise, mahkeme tutanaklarında derneğin tüm teşkilatına mal edilerek kapatılmasına sebep olmuştu (Başgil, 2019a: 94). Başgil'e göre bu derneğin kapatılmasıyla DP hükümeti üniversitelerde sahip olduğu sağlam bir destekten kendini mahrum bırakarak bu alanı komünist eğilimli gruplara ve CHP propagandasının kolayca yayılabileceği bir ortama dönüştürmüştür (Başgil, 2019a: 94). Onun komünist faaliyetler karşısındaki bu tutumu ve milli değerlere yapmış olduğu vurgu milliyetçi muhafazakâr yönünün tipik bir yansımasıdır.

1948 yılında DP'lilerin ana muhalefet partisi CHP'ye karşı yeterli bir sertlikte muhalefet yapmadığını öne sürerek kurulan Millet Partisi'nin (MP) 1954'in Ocak ayında kapatılması DP iktidarının yapmış olduğu bir başka hata olmuştur. Başgil'e göre özellikle muhafazakâr kesimler tarafından desteklenen bu parti, Menderes hükümeti tarafından kendi iktidarlarına karşı bir alternatif oluşturacağı kaygısıyla kapatılmıştır. Ancak ona göre bu kapatma olayı, DP açısından menfi neticeler doğurmuş, iktidar ve ana muhalefet arasında bir tampon vazifesi gören MP'nin kapatılmasıyla DP ile CHP doğrudan karşı karşıya kalmıştır (Başgil, 2019a: 95).

DP iktidarı dönemindeki ikinci genel seçimler 2 Mayıs 1954 tarihinde gerçekleşmiş ve DP almış olduğu %58,4'lük oy oranıyla Türk demokrasi tarihinde görülmemiş bir seçim başarısına imza atmıştır (Ahmad, 2007: 61). Bu başarıyı halkın büyük bir kesimini oluşturan kırsal nüfusun tarıma sağlanan desteklerle yaşam koşullarının iyileştirilmesi, Amerikan yardımları sayesinde ülkenin ekonomik açıdan ilerlemesi ve devlet ile halk arasında sağlanan uzlaşşı getirmişti. Nitekim Başgil bu dönemi (1950-1955) DP iktidarının refah ve başarı yılları olarak niteleyerek iktidar ile Türk milletinin bir çeşit "balayı" yaşadığını ifade etmiştir (Başgil, 2019a: 96). Ancak bir önceki döneme hâkim olan iktisadi ve sosyal açıdan gelişim ve büyüme bu yeni dönemde sürdürülememiş, gerek ekonomik göstergelerin aşağı yönlü seyretmesi gerekse de muhalefet ve basın üzerinde kurulan baskı politikası neticesinde halkın yönetime olan desteği azalmıştır:

"Millet umudunu Demokratlara bağladığı için CHP'den tamamen kopmuş gibi gözüküyordu. O andan itibaren CHP'liler iktidara karşı meşru yoldan, yani demokratik seçimler yoluyla ulaşamayacaklarını anladılar. Amaçlarına erişebilmek için başka çareler aramaya başladılar. Biraz önce bahsettiğimiz

o refah döneminin ardından gelen ekonomik ve mali sıkıntı, onlara bu yolu açtı” (Başgil, 2019a: 97).

Başgil’in de ifade ettiği gibi ekonomik ve mali sıkıntılar 1954 yılından itibaren kendini göstermeye başlamış ve ülke İkinci Dünya Savaşı koşullarını andıran bir dar boğaza sürüklenmiştir. Yaşanan kuraklığa bağlı olarak tarım ürünlerine dayalı ihracatın gerilemesi ve bunun sonucunda döviz gelirlerinin düşmesi, işsizliğin artması, devlet yatırımlarının durma noktasına gelmesi bu krizin en önemli göstergeleriydi (Eroğul, 1998: 201-202). Başgil’e göre bu durumu fırsat bilen CHP, halkın içine düşmüş olduğu sefalet ve sızlanmalardan yararlanma yolunu seçmiştir (Başgil, 2019a: 99).

Ülke ekonomik bir krizle boğuşurken Kıbrıs meselesi etrafında yükselen ve İstanbul’da Rum kökenli azınlığı hedef alan bir hadise gerçekleşmiştir. 1955 yılı boyunca Kıbrıs Türklerine karşı işlenen baskılar kamuoyunun gündemini meşgul etmekteydi. İstanbullu Rumların aralarında para toplayarak Kıbrıs’taki Rum çetelere yolladığı yönündeki iddialar ve Selanik’te Atatürk’ün doğduğu evde patlamış olan bomba haberi İstanbul halkını galeyana getirmiş ve bunun neticesinde gerçekleşen 6-7 Eylül hadiselerinde birçok Rum vatandaş hayatını kaybetmiş ve malları talan edilmiştir (Güven, 2009: 13-14). Başgil’e göre güvenlik güçlerinin bu hadiseler esnasında yapılanlara müdahale etmemesi, Demokrat hükümetin 27 Mayıs’a giden süreçte işlediği en vahim hatalardan birini oluşturmuştur (Başgil, 2019a: 22). Nitekim Yassıda Yargılamalarına konu edilen bu olay sonucu Menderes, Zorlu ve İzmir valisi Kemal Hadımlı mahkûm edilmiştir (Karanis, 1994: 443).

DP iktidarının bu ikinci döneminde muhalefet partilerden biri olan Millet Partisine yönelik yaklaşımı iyice sertleşmişti. Durum öyle bir hal alacaktı ki bu partiyi desteklediği için Kırşehir ili cezalandırılarak ilçe haline dönüştürülecek ve lideri Osman Bölükbaşı 1957 yılı başında mecliste yapmış olduğu bir konuşmadan dolayı tutuklanacaktı (Eroğul, 1998: 161). DP iktidarının ikinci döneminde saymış olduğumuz tüm bu hatalarına rağmen karşılaşmış olduğu önemli güçlülere de dikkat çeken Başgil, özellikle muhalefet partileri ve o çizgide yayım yapan basının yüksek mevkideki kişilerle ilgili ortaya atmış olduğu hayali haberler neticesinde hükümetin itibarının zedelendiğini belirtmiştir (Başgil, 2019a: 104). Bu atmosferde gidilen 1957 genel seçimleri Gaziantep şehri dışında tartışmasız bir şekilde sonuçlanacaktı. İlgili vilayette seçim gecesi 700 kadar oy farkıyla CHP’nin kazanmış olduğu ilan edilmiş

ancak ertesi sabah bazı köylerden geldiği iddia edilen oylarla bu defa DP kazanmıştır (Toker, 1991a: 17). Bu seçimler neticesinde her ne kadar DP iktidarını korumuş olsa da hem oy hem de vekil sayısında yaşanan düşüş kan kaybettiğinin bir göstergesiydi. Bu durum karşısında Başgil, CHP'lilerin iktidar bloğunun haklı olup olmadığına bakmaksızın her tartışma konusunda daha da uzlaşmaz bir tavra yöneldiğini belirtmiştir (Başgil, 2019a: 105).

DP iktidarının 1958 senesinin başından itibaren düşüşe geçtiğini ifade eden Başgil, bu tarihten itibaren basın ve ana muhalefet partisinin başını çektiği bir koalisyonun, hükümete karşı şiddetli bir taarruza geçtiğini ifade etmiştir. Özellikle İnönü'nün beraberinde kırka yakın milletvekilini alarak Ege bölgesine yapmış olduğu yurt gezisi bunlardan birini oluşturuyordu. Büyük Taarruz esnasında takip edilen rotanın izlenmesi nedeniyle "Ege Taarruzu" olarak adlandırılan bu gezi esnasında her iki partinin de mensupları arasında çıkan çatışmalar siyasi atmosferin daha da fazla gerilmesine sebep olmuştu. Nitekim Uşak'ta olayların çığırından çıkması sonucu CHP lideri İnönü başına isabet eden bir taş sonucu yaralanmıştır. Başgil'e göre Uşak hadisesi gereğinden fazla abartılmıştı, nitekim Yassıada Mahkemesine de konu olan bu olayın tahkikatı neticesinde CHP'liler tarafından kurgulanmış olduğu anlaşılmıştı (Başgil, 2019a: 111).

Başgil'e göre ülke çapında yaşanan tüm bu olumsuz gelişmelere bir de CHP'nin üniversite talebeleri ve ordu içindeki entrikaları eklenmişti. Özellikle 1958 yılında Irak'ta yaşanan devrim ve Güney Kore'de yaşanan askeri darbeden ilham alan muhalefet, hükümet karşıtı propagandasını daha da fazla artırmıştı. Başgil de bu duruma dikkat çekerek muhalefetin her iki hadiseyi de ne şekilde sömürdüğünü şu şekilde ifade etmiştir: "Bizim ordumuz ve bizim gençliğimiz de bizdeki zalimleri devirmek için gerekli cesarete elbette sahiptir gibi sloganları ortalığa yayarak ordu ve gençlik kışkırtılıyordu" (Başgil, 2019a: 113).

Muhalefetin yapmış olduğu tüm bu propagandaların neticesinde DP iktidarından gayri memnun olan subaylar bir araya gelerek tarihimize "9 Subay" olayı olarak geçecek hadise yaşanacaktı. Başgil'e göre ordu içinde oluşan bu cuntanın amacı DP iktidarını devirip iktidarı İnönü'ye devretmekti ancak cunta üyelerinden Samet Kuşçu'nun bu komplonun başarısızlığa uğrayacağı düşüncesiyle olayı resmi makamlara bildirmesi sonucu girişim başarısızlığa uğramıştır (Başgil, 2019a: 113).

27 Mayıs'a gidilen süreçte 1960 yılının Nisan ayında yaşanan hadiselerin önemine dikkat çeken Başgil, o ay içinde kurulan Tahkikat Komisyonu ve üniversite gençliğinin ayaklanması hadiseleri üzerinde dikkatle durmuştur. Başgil'e göre kurulan bu komisyon, bir bakıma Asliye Mahkemesi sorgu hâkimi rolünü oynayarak şüpheli gördüğü kişileri sorgulama ve mahkemeye sevk etme, gerçek ve tüzel kişilerin mali kaynakları hakkında inceleme yapma ve süreli yayınları yasaklayabilme gibi yetkilere sahip olacaktı (Başgil, 2019a: 115). Son derece olağanüstü yetkilerle donatılan böyle bir komisyonun kuruluşu her ne kadar 1924 anayasasına uygun olsa da başta CHP çevreleri olmak üzere ülke genelinde bir protesto fırtınası koparacak ve İstanbul Hukuk Fakültesinin bazı profesörlerinin de desteğiyle üniversite talebelerinin bir kısmı protesto gösterilerine başlayacaktı (Demirel, 2011: 331).

27 Mayıs olaylarının, İstanbul Üniversitesi talebelerinin DP hükümetine karşı yapmış olduğu gösterilerle başladığını ifade eden Başgil, bu protestoların arka planında birtakım üniversite profesörleri ile CHP'nin olduğuna dikkat çekmiştir. 28 Nisan günü İstanbul Üniversitesindeki öğrenci ayaklanmasına bizzat tanıklık eden Başgil'e göre tüm bu yaşananlar DP iktidarı için adeta sonun başlangıcını ifade ediyordu. Nitekim olaylar esnasında gösterileri bastırmak için devreye sokulan silahlı kuvvetler mensuplarının talebeleri sindirmek yerine onlarla kucaklaşması bunun önemli bir işaretiydi:

“Başlarında subayları olmak üzere süngü çekmiş askerler, öğrencilerin sımsıkı kalabalığı üzerine yürüdü. Bunun üzerine talebeler var güçleriyle ahenkli bir şekilde “Yaşasın ordu! Yaşasın kahraman Türk askeri!” diye bağırmaya başladılar”. (...) “Aniden birlik durdu. Birkaç saniyelik bir duraklamanın hemen ardından subaylar, askerler ve öğrenciler birbirlerine sarılıp neredeyse gözleri yaşlı bir halde kucaklaşmaya başladılar. Kendi kendime, Menderes hükümetinin sonudur bu dedim, çünkü harekete artık askerler de katıldı” (Başgil, 2019a: 120-121).

Yaşanan bu hadiseler üzerine Başgil, Başvekil Menderes'in daveti üzerine fikir teatisi yapmak amacıyla Ankara'ya davet edilmiştir. Çankaya Köşkü'nde DP ileri gelenleriyle yapılan toplantıda yaşanan son hadiseler hakkında görüşlerini ifade ederek bu krizin aşılması için şu teklifi ortaya atmıştır:

“En başta, Menderes kabinesi derhal istifa etmeli. Ardından, mümkün olduğu ölçüde muhalefete de birkaç bakanlık vererek, Meclis’in ılımlı milletvekilleriyle yeni bir bakanlar kurulu oluşturulmalı”. (...) “Bu yeni hükümet, öncekinin siyasetinden sorumlu olamayacağı için, kararlarını tam bir serbestlik içinde alacak ve Anayasa’ya aykırı olduğu iddia edilen kanunların, bilhassa da yetki kanununun değiştirilmesini Parlamento’ya teklif edebilecektir. Bu durumda muhalefet artık suçlayacak bir şey bulamayacak ve siyasi tansiyon düşecektir” (Başgil, 2019a: 133).

Başgil ’in ülkedeki mevcut siyasi atmosferi yumuşatmak için partiler üstü bir hükümetin kurulmasına yönelik sunmuş olduğu bu teklif, Cumhurbaşkanı Celal Bayar tarafından muhalefet karşısında bir zaaf göstergesi olarak algılanacağı gerekçesiyle reddedilmiştir. Menderes ise bu istifa teklifine Bayar’ın aksine daha soğukkanlı yaklaşmış ve ülkeye hâkim olan siyasi atmosferi müspet yönde değiştirecekse buna hazır olduğunu belirtmiştir. Ancak ne var ki böyle bir istifa darbe gününe değin gerçekleşmeyecektir. Nisan ayında üniversite kampüslerinde başlayan bu ayaklanmalar Mayıs ayı boyunca yurt geneline yayılarak artık sıradan bir hal almaya başlamıştır (Aybar, 2014: 20). Gösteriler esnasında tutuklananlar arasında ileride Türkiye İşçi Partisi (TİP) lideri olacak olan Mehmet Ali Aybar’ın da olduğunu ifade eden Başgil, bu durumu CHP’nin ayaklanma başlatmak için solla ittifak halinde olmasına bağlamıştır (Başgil, 2019a: 138). Başgil, tüm bu yaşananlar karşısında son bir çare olarak Ali Fuat Cebesoy’a başvurarak partiler üstü bir hükümet kurulmasına yönelik fikrini kendisine açmıştır. Ancak 22 Mayıs günü Harp Okulu öğrencilerinin Ankara sokaklarındaki sessiz yürüyüşü artık hiçbir formülün DP iktidarını yıkılmaktan kurtaramayacağını göstermekteydi (Başgil, 2019a: 140).

Türkiye, 27 Mayıs sabahına Alparslan Türkeş’in okumuş olduğu darbe bildirisiyle uyanmıştı. Bu bildiriyle, 27 Mayıs hareketinin ülkedeki kardeş kavgasını önlemeyi, hiçbir şahsı ve zümreyi hedef almadığını, partiler üstü tarafsız bir idare altında gerçekleşecek seçimler neticesinde en kısa sürede idarenin yeniden sivillere devredileceğini kamuoyuna bildiriyordu (Oktay, 2013: 159). Demokrat Parti iktidarına son veren bu olay kimi çevreler tarafından askeri darbe olarak nitelenirken kimi çevrelerce de ihtilal olarak nitelenmiştir. Başgil ise bu konudaki görüşünü *Yeni Sabah* gazetesinde kaleme aldığı yazısında net bir şekilde ifade etmiştir:

“27 Mayıs hareketi, hukuken bir ‘Hükümet darbesi’dir”. (...) “Fihakika, hukukta hükümet darbesi diye, devletin eli ve emri altındaki resmi kuvvetlerden birinin, mesela ordunun, isyan ederek, mevcut hükümeti devirip iktidarı ele almasına denir. Bu tarife göre, 27 Mayıs hareketi, tam ve klasik şekliyle bir hükümet darbesidir” (Başgil, 1960a: 3).

Başgil gerçekleşen bu darbenin dört sorumlusu olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki DP iktidarının darbe söylentilerini yeterince ciddiye almayıp bu konuda yeterli tedbiri almamasıydı. Nitekim Menderes, 27 Mayıs’a sayılı günler kala en yakın arkadaşları tarafından uyarılacak ancak kimsenin kımıldamaya dahi cesaret edemeyeceğini söyleyerek darbe söylentilerini kulak ardı edecekti (Başgil, 2019a: 17). İkinci ve ana sebep ise muhalefetin sinsi planlar içinde olmasıydı. Demokratik sistemlerin temel koşullarından biri iktidar karşısında örgütlü bir muhalefetin olmasıdır. Ancak Başgil’e göre Türkiye’deki siyasi partiler Batı standartlarına henüz erişememişti. Zira Avrupa ülkelerinde muhalefet, iktidar partisi yöneticileriyle samimi bir diyalog ve makul sınırlar içerisinde eleştiri hakkını kullanıyordu ancak bu durum Türkiye’de tam tersiydi. Özel yaşamında son derece kibar bir kişiliğe sahip olan Menderes, haklı olup olmadığına bakılmaksızın her konuda en sert şekilde tenkit eden muhalefet karşısında daha fazla hataya düşecekti. 1950 seçimlerinden itibaren ise muhalefete mahkûm edilen CHP, artık sandıktan ümidini kesip iktidar olabilmek için demokrasi dışı arayışlara yönelecekti (Başgil, 2019a: 171). Üçüncü sebep olarak ise bazı aydın çevrelerin sırf DP iktidarını zor durumda bırakmak ve darbecileri cesaretlendirmek adına yalan yanlış beyanlarda bulunarak siyasi atmosferin daha fazla gerginleşmesine sebep olmalarıydı. Başgil’e göre bu durum Osmanlı’dan miras alınan bir gelenektir. Zira bu aydın çevreler Osmanlı döneminde de silahlı kuvvetleri saraya karşı kışkırtarak yönetim değişikliklerine sebep olmakta ve darbe sonucu ortaya çıkan durumdan şahsi çıkarları adına faydalanmaktaydı (Başgil, 2019a: 172). Son olarak 27 Mayıs’a gidilen süreçte yazılı basın DP iktidarına karşı tenkit sebeplerine değinen Başgil, şu noktalara dikkat çekmiştir: Öncelikle DP iktidarının kendine yakın olan bir takım gazete sahiplerine önemli ölçüde maddi destek sağlaması muhalif gazeteler tarafından tepkiyle karşılanmaktaydı. Ancak basının tenkitlerini bu denli artırmasının arka planında yatan sebep ise Türk halkının gazete tercihinde yatmaktaydı. Zira Türk halkı hükümetten yana olan gazetelere çok fazla itibar etmezken, iktidar çevrelerine çatan

ve bu çizgide yayım yapan gazeteleri daha fazla tercih etmekteydi. Bu durumu çok iyi bilen gazete sahipleriye yüksek tiraj oranlarına sahip olmak adına DP iktidarının ilk yıllarından itibaren eleştirel bir çizgiye kaymıştı (Başgil, 2019a: 180).

27 Mayıs darbesinin ardından ülkenin içinde düşmüş olduğu durumdan en az hasarla kurtulması ve yönetimin en kısa sürede sivillere devredilmesi adına mücadelesini sürdüren Başgil, bu minvalde *Yeni Sabah* gazetesinde kaleme aldığı yazılarında Milli Birlik Komitesi'nin görüşlerine yakın bir çizgiyi takip etmiştir (Haklı, 2018b: 122). Cemal Gürsel başkanlığındaki MBK, darbeden iki hafta sonra otuz sekiz subayın bir araya gelmesiyle oluşmuş, yasama ve yürütme yetkilerine haiz bir komiteydi (Karpat, 2015: 159). Başgil daha en başından itibaren askeri bir darbe sonucu oluşan bu komiteyi kamuoyunun tasvibini kazandığı ve memleketin tamamına hâkim olduğundan dolayı meşru kabul etmiştir (Başgil, 1960a: 3). Milli Birlik Komitesinin ordu gibi ülkedeki en tarafsız kuvveti temsil ettiğini ifade eden Başgil'in komite üyeleri hakkındaki görüşleri ise şu şekildeydi:

“Ben 27 Mayıs inkılabının kahramanlarını birer Müslüman Türk biliyorum”. (...) *“Ben, onların bir maddeci politikacı olmadıklarına başardıkları iş ve eserleri görerek inanıyorum”. (...)* *“Hülasa, ben onların hem memleketçi, hem de Garpçı insanlar olduğuna inanıyorum. Demek ki, Garpçılıkla memleketçilik arasında, kara ile beyaz arasındaki gibi, bir tezat yoktur. Bir insan, hem memleketçi, hem de Garpçı olabilir”* (Başgil, 1960i: 3).

Daha sonra MBK'nin iktidarı sivillere devretmeden önce iki önemli vazifesi olduğuna dikkat çeken Başgil, bunların ancak siyaset üstü bir yapıya sahip olan bu komiteye yerine getirebileceğini düşünmekteydi. Bu vazifelerden ilkinin devrik iktidar mensuplarının yargılanması ikincisini ise Anayasayı yeniden tadil ve tanzim etmek oluşturuyordu. Ona göre devriklerin yargılanmasının sivil bir hükümet tarafından yapılması durumunda ortaya seçmen baskısı ve siyasi ihtiraslar çıkacağından adil bir sonuç çıkması beklenemezdi. Yine aynı şekilde anayasanın tadil ve tanzimi meselesinin de siyasilerin partizanca amaçlarına hizmet etmeden kurucu bir meclis tarafından yerine getirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Başgil, 1960f: 1).

Darbe sonrası başlayan anayasa tartışmalarına bir anayasa hukukçusu olan Başgil de dâhil olmuş ve görüşlerini gazete yazıları aracılığıyla kamuoyuyla paylaşmıştır. Öncelikle 1924 Anayasasının eksikliklerine dikkat çekmekle birlikte bu anayasanın

taşıması olduğu milli karaktere dikkat çekmiştir. Zira Cumhuriyet devrinde Batı'dan tercüme yoluyla alınmış olan Medeni, Ceza ve Ticaret kanunlarının aksine 1924 Anayasası Tanzimat'tan bu yana gelen Türk Anayasa geleneğinin bir parçasıydı. Bu noktaya dikkat çeken Başgil, mevcut anayasada “ithal metaı” olarak hiçbir esasın bulunmadığını belirterek topyekûn bir anayasa değişikliği yerine mevcudun korunarak aksak yönlerin giderilmesini önermiştir (Başgil, 1960b: 3). Onun bu tavrı tam bir klasik muhafazakâr olduğuna delil teşkil etmektedir. Zira Burke, İngiltere'nin kendini kralsız bulduğu devrim döneminde dahi eski anayasasını tamamen feshetmediği bunu yerine kusurlu olan parçaların düzeltilerek kadim kurumlardaki birlik bağının korunduğunu belirtmiştir (Burke, 2019: 39). Ancak dönemin koşulları gereği 1924 anayasasının tadili yerine yeni bir anayasa yapma fikri kabul edilerek çalışmalar başlamıştır. Bu noktada kendisinin de akademik kadrosunda yer aldığı İstanbul Hukuk Fakültesi ile Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi çıkışlı olmak üzere iki anayasa taslağı hazırlanmıştır (Tanör, 2016: 371). DP iktidarına olan yakınlığı nedeniyle resmi olarak bu sürece dâhil edilmeyen Başgil yeni anayasaya yönelik tekliflerini gazete yazılarıyla dile getirmiştir. Bu tekliflerin arasında en fazla üzerinde durduğu nokta ise Altı Ok'un 1937 yılında anayasaya dâhil edilmesiydi. Ona göre Altı Ok'un bir parti programında yer almasında bir beis yoktur ancak bunların Anayasaya dâhil edilmesi yaşanan siyasi çatışmaların temelini oluşturmuştur:

(...) “Bir parti programı olarak, dinamik birer değer taşıyan bu prensipler, Anayasada yer alıp devlete mal edilince ortaya üstünde durulması gereken meseleler çıkmaktadır. Bunlardan biri ve ilki bu prensiplerin tarifi ve her birinin şümul sahasının tayini meselesidir. İkincisi de bu prensiplerden bazılarıyla vatandaş hürriyetlerini barıştırma keyfiyetidir” (Başgil, 1960c: 5).

Başgil'in 27 Mayıs hareketine karşı görüşleri başlangıçta her ne kadar olumlu olsa da bu durum fazla sürmeyecekti. Zira darbenin yapıldığı tarihlerde kaleme almış olduğu yazılarda her ne kadar MBK'nin tarafsızlığına duyduğu inancı belirtmiş olsa da darbe sonrası ortaya çıkan uygulamalar onu fazlasıyla rahatsız edecekti. Bu durumu daha sonra kaleme almış olduğu hatıralarında şu şekilde ifade etmiştir:

“İhtilalin üzerinden hafta geçmeden ortalığı kin ve intikam havası kapladı. İhbar redaeti [bayağılığı] aldı yürüdü. Bunu takiben de kitle halinde tevkifler rekor kırdı. Demokrat Parti'ye mensup olmak bile bir suç oldu. Korktuğum

şey tahakkuk ediyordu. Türk milleti parçalanıyor, memleket iki düşman kampa ayrılıyordu” (Başgil, 2018a: 85-86).

Sonuç olarak II. Dünya Harbi sonrası iç ve dış zorlamalar neticesinde çok partili bir hayata geçen Türkiye açısından 1950 yılı bir milat olarak kabul edilmektedir. Zira bu tarihte gerçekleşen hür seçimler neticesinde iktidar kansız bir şekilde demokratlara devredilmiştir. Başgil’in devrim niteliği atfettiği bu seçimlerle yalnız iktidar değil aynı zamanda devlet yönetimindeki bir anlayışta değişmiştir. Artık halkın taleplerine sivil siyaset yoluyla doğrudan kulak verildiği, köylü sınıfının askerlik ve vergi dışında da hesaba katıldığı yeni bir dönem başlamıştı. Ancak bu olumlu gelişmelerin yanı sıra iktidar ve muhalefet partilerinin birbirlerine karşı göstermiş olduğu tahammülsüzlük, iktidarın basın ve sivil toplum üzerine kurmuş olduğu baskı siyasi atmosferi günden güne germiş ve 27 Mayıs 1960’ta gerçekleşen askeri darbenin zeminini hazırlamıştır. Bu durumun altında yatan temel sebepse gerek siyasetçilerin gerekse de toplumun henüz Batı standardındaki bir demokrasi bilincine sahip olmayışıydı. Başgil de bu bilincin yerleşmediği toplumlarda demokrasinin istikrarlı bir şekilde gelişemeyeceği görüşünü paylaşmaktadır: “Demokrasi, her şeyden evvel, bir gönül işi ve bir içtimai terbiye meselesidir. Fertçe ve cemiyetçe bu terbiyeyi almamış memleketlerde bu rejimin yerleşip kök tutmasına imkân yoktur” (Başgil, 2019b: 14).

İşte bu demokrasi bilincinin yokluğu ve yukarıda sayılan diğer sebepler 27 Mayıs’ın gerekçelerini oluşturmuştur. Darbe sonrası yönetimi ele alan MBK ilk günden itibaren tüm taraflara eşit mesafede olacağını ve yönetimi en kısa sürede gerçekleştirecek seçimler neticesinde sivillere devredeceğini açıklamaktaydı. Kamuoyuna bu demeçlerin verildiği günlerde Başgil’in de görüşleri MBK ile paralellik göstermekteydi. Başgil’in böyle bir tutum sergilemesinin temel sebebi onun liberal muhafazakâr fikri yapısından kaynaklanmaktaydı. Zira liberal bir tınıyla bu sürecin en az hasar ve en kısa sürede atlatılıp yönetimin bir an önce sivillere devredilmesini amaçlamıştır. Bunun yanı sıra muhafazakâr bir edayla da hareket ederek darbe sonrası oluşabilecek bir kargaşalığa karşı askeri yönetim dahi olsa otoriteyi yeğlemiştir. Ancak ilerleyen süreçte MBK’nin tüm okları Demokratlara çevirmesiyle birlikte Başgil, bu komitenin tarafsızlığını kaybettiğini ve bu durumun da memleketi iki düşman kampa ayırmaya başladığını ifade etmiştir (Başgil, 2018a: 86). Gerçekten de darbe sonrası oluşan siyasi atmosfer tam da Başgil’in ifade ettiği

bir şekil almış ve DP'nin önde gelen isimleri tutuklanarak Yassıada Mahkemelerinde yargılanmaya başlanmıştır. Devrik iktidar mensuplarını yargılamak maksadıyla Yüksek Adalet Divanı adıyla oluşturulan olağanüstü mahkeme Türk siyasi tarihine geçecek tartışmalı kararlar almıştır. Yapılan yargılamalar neticesinde Başbakan Adnan Menderes, Dışişleri Bakanı Fatin Rüştün Zorlu ve Maliye Bakanı Hasan Polatkan idam edilerek Türk demokrasisi büyük bir yara almıştır (Son Havadis, 18.09.1961: 1).

4.5 Kuvvetler Ayrılığı Olmayınca: Ali Fuad Başgil'in Anayasal Meselelere Bakış Açısı

Demokrasi kavramının kökeni Antik Yunan'a kadar uzanmakta ve “demos” (halk yığınları), “kratos” (iktidar, yönetme) kelimelerinin birleşmesiyle oluşan halkın yönetimi anlamına gelmektedir. Ancak Antik Yunan'da uygulanan bu demokrasi anlayışı günümüz demokrasilerinden önemli farklılıklar arz etmektedir. Zira Atina demokrasisi katılım açısından sadece erkek ve yurttaş olanlarla sınırlanmış kadın ve köleler bunun haricinde tutulmuştur (Duman, 2018: 20-21). Günümüz demokrasi anlayışına yani oy hakkının genişlemesi ve buna yönelik kısıtlamaların kaldırılmasına kadar geçen süreçte önemli mücadeleler ve tarihi kırılma noktaları yaşanmıştır. Bunlardan başlıcaları: Magna Carta (1215), İngiliz Haklar Bildirgesi (1689), ABD Anayasası (1787) ve İnsan Hakları Bildirisi (1789)'dir.

Türkiye'de demokrasiye geçiş çabalarının kökeni İmparatorluk devrine kadar uzanan iki yüz yıllık bir tarihi geçmişe sahiptir. Bu süreç 1808 yılında yürürlüğe giren ve ilk defa Osmanlı sultanının yetkilerini sınırlayan Senedi İttifak'la başlamış, 1876'da Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe girmesiyle bir üst aşamaya taşınmış ve nihayetinde milli egemenliği temeline oturtan Cumhuriyetin kurulmasıyla neticelenmiştir (Tanör, 2016: 56). Ancak 1923-1946 yılları arasını kapsayan tek parti dönemi Türkiye'nin gerçek anlamda Batılı bir demokratik yapıya sahip olup olamayacağı yönündeki tartışmaları beraberinde getirmiştir. Her ne kadar kurucu kadro tarafından çok partili demokratik bir yaşam hedeflenmiş ve ilgili yıllar arasında buna yönelik iki önemli adım atılmışsa da başarılı olmamıştır. Nihayetinde II. Dünya Harbi'ni demokrasi cephesinin kazanmasıyla birlikte gerek iç gerekse de dış dinamiklerin etkisiyle Türkiye'de yeniden çok partili yaşama geçiş için uygun atmosfer oluşmuştur (Zürcher, 2022: 243). Bunun sonucunda 1946 yılında Demokrat Parti (DP) kurulmuş

ve 1950 yılında gerçekleşen serbest seçimler neticesinde iktidarı demokratik yollardan ele almıştır. Bu sürecin sandık mekanizması yoluyla kansız bir şekilde gerçekleşmesi Türk demokrasi tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. İşte tam da Türkiye'nin çok partili demokratik bir yaşama geçişi hedeflediği bu aşamada Başgil, ülkede demokrasinin gelişmesi ve bu gelişim süreci açısından hangi adımların atılması gerektiği üzerine fikirler yürütmüştür. Bu noktada Başgil, 40'lı yılların ikinci yarısı gibi erken bir tarihte kuvvetler ayrılığı, çift meclis usulü, seçimlerde yargı denetimi gibi devlet iktidarını sınırlamaya yönelik liberal demokrasinin temel değerlerine vurgu yapmıştır.

Başgil'in demokrasi anlayışı incelendiğinde hem liberal hem de muhafazakâr söylemlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Kendisi demokrasiyi insan tabiatı ve yaratılışına en uygun yönetim biçimi olarak görmektedir. Çünkü toplum içinde her birey kendini geliştirme ve mesut yaşama noktasında hürriyet, eşitlik ve adalet gibi “üç manevi gıdaya” muhtaçtır (Başgil, 2019b: 88). İşte demokrasi bu üç manevi gıdaya cevap verecek yönetim biçimine karşılık gelmektedir. Ancak Başgil, demokrasinin Batı ülkelerinde hangi mücadeleler sonucu kazanılıp yerleştiğinin farkındadır. Bundan dolayı da Türkiye'de yukarıdan aşağıya bir dayatmayla, Batıdan olduğu gibi kopya edilerek bir demokrasinin kurulamayacağını farkındadır. Bu yüzden demokrasinin ülkemizin şartlarına uygun olarak yorumlanmasına taraftır:

“Gayet tabii; Büyük Atatürk'ün dediği gibi; “Hiçbir millet, başka bir milletin rejimini, hükümet ve idare usulünü olduğu gibi kabul ve tatbik edemez.” Siyasi rejimler, tıpkı nebatlar ve canlılar gibi, buldukları muhitin ve iklimin şartlarına uyar, ona göre şekil, hatta mahiyet değiştirir” (Başgil, 1960g: 5).

Aynı zamanda Başgil, sadece siyasi seçkin ve entelektüellerin demokrasi bilincine sahip olduğu bir memlekette bu rejimin yaşayamayacağı fikrini paylaşmaktadır. Ona göre toplumun her kesiminin demokrasiyi içselleştirmede bir ülkede bu yönetim biçiminin yerleşip kök salmasına imkân yoktur (Başgil, 2019b: 14). Bu bilincin yerleşmesi ise aileden başlayarak sırasıyla mektep sıralarında ve kırsalda hülasa insan yaşamının tüm alanına sirayet etmesiyle gerçekleşecektir. Başgil aynı zamanda muhafazakâr bir edayla “demokrasi kavramının maneviyatçılığına” vurgu yapmaktadır. Başgil'e göre demokratik rejimlerde maddeciliğin, bencilliğin ve boş vermişliğin yeri yoktur (Başgil, 2019d: 267). Demokrasinin ruhu, maneviyat özü de ahlak terbiyesi olduğundan dolayı bu rejimin en kötü işlediği ülkeler, yöneticileri ve

halkı maddeciliğe meyleden memleketlerdir. Zira vaktiyle Fransız devrimcileri bu yanlışla düşerek demokrasi ve hürriyet namına dini tahkir noktasına gelmişlerdir. Ancak zaman geçtikçe hususiyle de 19. Yüzyılın ortalarında Karl Marx'ın tarihi maddeciliğe dayanan ilmi sosyalizmi yayılmaya başlayınca bu “büyük hatadan” dönüş yolları aranmaya başlanmış ve nihayetinde demokrasinin yaşayabilmesi için maneviyata sarılmaktan başka bir çaresi olmadığı anlaşılmıştır (Başgil, 1960r: 3). Bu bağlamda terakkici bir muhafazakâr olarak Başgil'in hem demokrasi bilincinin halk kitlelerine doğru yayılmasına hem de bu rejimin din ile takviye edilmesine taraf olduğu görülmektedir.

Başgil, demokrasiyi klasik rejimlerin sonucusu olarak görmekte ve bu rejimi ne pahasına olursa olsun yaşatmamız gerektiğini söylemektedir (Başgil, 2019b: 139). Türk milleti olarak sırasıyla “mutlakîyet”, “otoriter meşrutîyet” daha sonra da “liberal meşrutîyet” rejimlerini yaşadığımızı belirten Başgil, bugün ise klasik rejimlerin sonucusu olarak “demokratik cumhuriyet”te yaşadığımızı ifade etmiştir. Başgil'e göre yeniden tecrübe edeceğimiz klasik bir rejim kalmadığından dolayı demokratik cumhuriyete dört bir koldan sarılmalıyız. Başgil demokratik cumhuriyete bu denli vurgu yaparken aynı zamanda devrin idarecilerini de uyarılmaktadır. Zira Başgil, laiklik namına devlet tarafından dini alana yapılan aşırı müdahalelerin karşısındadır. Bundan dolayı da demokratik cumhuriyetin düşmanı olarak ne dini ne dili ne de saltanatı görmektedir: Ona göre bu düşman “totaliter komünizmdir” (Başgil, 2019b: 140).

Esasen Başgil'in “demokratik cumhuriyet” kavramını bu denli vurgulamasının temel sebebi, çoğu kez cumhuriyetin demokratik vasfını göz ardı eden tanımlamalara karşı bir tepki niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Başgil, demokrasiyle taçlandırılmayan bir cumhuriyetin başarılı olamayacağını düşünen entelektüellerimiz arasındadır. Bu durum aynı zamanda onun liberal değerlere ne denli önem verdiğinin de bir göstergesidir:

“Bir kısım memleketler diyorum, hükümdarı kovup yerine Cumhurreisi oturtmakla, temsili demokrasiyi en müttekâmil şekliyle tahakkuk ettirdiklerini sanmışlar ve bunda yanlışlardır. Yanılmanın delili: Fransa'da, bu rejim uğrunda beş büyük ihtilal kopmuş ve bugün 5. Cumhuriyet tecrübesine girilmiştir” (Başgil, 1960h: 3).

Tıpkı Başgil'in yukarıda verdiği Fransa örneği gibi Türkiye de benzer bir tarihi süreci yaşamış ve Osmanlı hanedanına son verilerek 29 Ekim 1923 tarihinde cumhuriyet ilan edilmiştir. Ancak Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte Türkiye'de demokratik bir rejim kurulabilmiş midir? Başgil'e göre demokratik hükümetle otokratik hükümeti ayıran temel nokta serbest oy ve rızadır (Başgil, 1948b: 297). Dolayısıyla halkın hiçbir şekilde baskı altına alınmadan hür iradesinin sandıkta tecelli etmesi sonucu yönetime gelen hükümetler demokratik nitelik taşımaktadır. Ancak Başgil demokrasinin sadece sandıktan ibaret olmadığını da farkındadır. Ona göre serbest seçimler demokrasinin ilk basamağıdır. Bundan daha önemlisi ve son basamağı ise iktidara geldikten sonra tutulan yol ve tutum izlemektir. Başgil'e göre bu son basamağı hükümetin hukuk prensipleri ve insan haklarına riayet etmesi oluşturmaktadır (Başgil, 2019b: 23). Bu bağlamda Başgil'in demokrasi anlayışının Joseph Schumpeter'in "minimalist demokrasi" anlayışının ötesine geçerek Robert Dahl'in "çoğulcu demokrasi" anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir (Sözen, 2014: 59). Başgil, demokratik hükümetleri yukarıdaki şekilde tarif ederken otokrasileri ise bunun tam zıttı olarak tanımlamaktadır. Ona göre otokrasiler, iktidarı serbest seçimler dışında başka bir yol ve kuvvetle ele geçiren rejimlerdir. Bu tür rejimlerde otokrat diktatör, sezar, şef gibi sıfatlar almaktadır (Başgil, 1948b: 297). Başgil'e göre Türkiye iki dünya harbi arası devirde bu iki rejim arasında otokrasilere daha yakın durmaktadır.¹¹

"Garpta ve Şarkta, tek parti adı altında, yeryüzü diktatörlükleri ve insan haklarını inkâr üzerine müesses baskı idareleri kuruldu". (...) "Ağızlara gem ve fikirlere yasak damgası vuruldu". (...) "Koyu bir siyasi hırs ve taassup içinde çırpınan zümre diktatörleri, milletlerin tarihine, dinine, diline tahakküm etti" (Başgil, 2019b: 331-332).

Tek partili yönetimlerin demokrasi ile bağdaşması mümkün değildir. Türkiye her ne kadar çok partili yaşama geçmek adına iki önemli deneme yapmış olsa da başarısızlıkla sonuçlanmış ve 1923-1946 yılları arası "tek parti devri" olarak tarihe geçmiştir. Başgil de çok partili bir yaşamı demokrasinin temeli olarak görmekte ve "tek parti" tabirindeki parti kelimesini, hüküm süren despotizmi gölgelemek adına

¹¹ Ünlü çağdaş siyaset bilimciler Linz ve Stepan ile Geddes, demokratik olmayan rejimler sınıflandırmasında Türkiye'yi otoriter veya otoriter niteliğe sahip tek parti rejimi olarak sınıflandırmışlardır. Bu bağlamda Başgil'in kullanmış olduğu "otokrasi" kavramı Linz ve Stepan'da "sultancı" Geddes'te ise "kişisel rejime" denk düşmektedir (Sözen, 2014: 47-52).

demokrasi lüğatından çalınmış bir kelime olarak nitelemektedir (Başgil, 1958b: 2). Ancak kurucu kadro açısından Türkiye’de tek parti yönetiminin kurulmasının bazı haklı gerekçeleri vardır. Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF)’nin kapatılmasından sonra 25 Mart 1931 tarihinde Atatürk’ün *Vakit* gazetesine verdiği demeçte bu durumu şu şekilde izah etmiştir: “Milletin tarihinde bazı devirler vardır ki muayyen maksatlara varabilmek için maddi ve manevi ne kadar kuvvet varsa hepsinin bir araya toplamak ve aynı istikamete sevk etmek lazım gelir” (Demirel, 2013: 156). Atatürk’ün bu ifadesi ülkedeki siyasi, sosyal ve kültürel alanda faaliyet yürüten tüm oluşumların Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) bünyesinde birleştirileceği anlamına gelmekteydi. Böylece parti ile devletin bütünleşmesi sağlanmış oldu. Başgil de CHF’nin klasik parlamenter memleketlerdeki gibi bir parti olmadığına dikkat çeker:

“Bu parti, daima bir oluş ve tekâmül halinde, bütün milleti ihata etmeyi hedef alan şuurlu ve faal bir terbiye ve disiplin kadrosu olmak üzere kurulacaktı. Millet bu kadroda vahdetinin son ifadesini bulacak, parti ile millet arasında tam bir intibak ve aynılık tahakkuk edecek, millet ve parti birbirinin içinde eriyerek istikbalde tek bir teşekkül halini alacaktı” (Başgil, 2017: 51-52).

Ancak Başgil’e göre bir milletin bütün fertlerinin aynı fikir ve kanaatte birleşmesi imkân dâhilinde değildir (Başgil, 2019b: 41-42). Günümüzde dahi bir köy halkının köy işlerinde gösteremediği fikir ve kanaat birliğini nüfusu milyonları aşan memleketlerde aramak ve istemek gerçeklik dışıdır. Bu noktada Başgil muhafazakâr bir söylemle İslam peygamberi Hz. Muhammed’in şu sözüne dikkat çeker: “Ümmetimin ihtilafı geniş rahmettir” (Başgil, 2019b: 42). Peygamberin bu sözüne dikkat çekmesinin nedeni İslam dininin muhalefeti ve çok sesliliği desteklediğini kanıtlamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Özetle Başgil’e göre zıt fikirler etrafında şekillenen çok partili bir yaşam hem demokratik siyaset hem de medeniyetin ilerlemesi açısından vazgeçilmez bir unsurdur.

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk Anayasası olan 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu kuvvetler birliği esasını benimsemiş ve bu doğrultuda “yasama, yürütme ve hatta yargı yetkilerini” Türkiye Büyük Millet Meclisinde (TBMM) toplamıştır (Tanör, 2016: 267). Bu anlayış büyük ölçüde 1924 Anayasasında da korunmuş ve yeni anayasa “kuvvetler birliği”, “görevler ayrılığı” olmak üzere iki temele dayanmıştır. Kuvvetler birliği ve meclis üstünlüğüne bu denli önem verilmesinin nedeni bazı düşünsel yakınlıkların sonucudur. Zira kurucu kadro tarafından Fransız Devrimi’ne

duyulan sempati ve bizzat Atatürk'ün Jean-Jacques Rousseau'nun eserlerini okuyarak kendisinden etkilenmiş olması bu düşünsel yakınlığı oluşturan etkenlerden biridir (Toprak, 2022: 18-19). Başgil de Türkiye üzerindeki Fransa etkisine dikkat çekmiştir. Ona göre Türkiye yalnız fikri hayatında değil aynı zamanda adli, idari ve mali teşkilatının oluşmasında da Fransız mektebinin etkisi altında kalmıştır (Başgil, 1958c: 2). Bunun yanı sıra yeni bir devletin kuruluş sürecinde olması ve inkılapların tam anlamıyla oturtulması açısından da kuvvetler birliği ilkesinden yararlanılmak istenmiştir. Ancak Başgil'e göre 1921 ve 1924 Anayasalarında benimsenen kuvvetler birliği prensibinin esas nedeni 1876 tarihli Kanuni Esasiye karşı gösterilen bir reaksiyonun sonucudur:

“İşte Büyük Millet Meclisi hükümeti sistemi ve bu sistemin üssülesasını vücuda getiren tek kuvvet ve salahiyet umdesi, Kanuni Esasinin şu kuvvet bölümüne ve dualiste esasına karşı şiddetli bir reaksiyon olmuş ve eski Türkiye siyasi teamülüne yönelmiştir” (Başgil, 2017: 191).

Bu noktada Başgil, 1876 öncesi Osmanlı nizamı ile Büyük Millet Meclisince kabul edilen 1921 Anayasası arasında bir paralellik kurmaktadır. Ona göre Kanuni Esasinin yürürlüğe girmesinden önceki sistemde kanun koyma, tatbik ve icra etme yetkileri tek bir makama yani Osmanlı sultanına aitti. Ancak 1876'da kabul edilen Kanuni Esasi nizamıyla birlikte İmparatorlukta bir nevi kuvvetler ayrılığı prensibi benimsendi (Başgil, 2017: 191). Dolayısıyla Cumhuriyetle birlikte yaşanan süreci 1876 öncesine bir dönüş olarak görmektedir. Ancak arada önemli bir fark vardır: Büyük Millet Meclisinin getirmiş olduğu yeni sistem eski devrin “dini ve monarşik tek kuvvet ve yetkisi” yerine “laik ve demokratik tek kuvvet ve yetkisi” getirmiştir (Başgil, 2017: 192).

Türkiye'nin 1946 yılında çok partili hayata geçmesiyle birlikte Başgil'in öncelikli hedefi 1924 anayasasının liberal demokrasiye nasıl uyumlu hale getirileceği noktasında olmuştur. Bu açıdan üzerinde hassasiyetle durduğu ilk nokta “kuvvetler birliği” prensibinin demokratik siyasi yaşam üzerindeki zararlı etkilerini göstermeye çalışması olmuştur. Başgil açısından kuvvetler ayrılığı prensibi demokrasinin vazgeçilmez bir unsurudur, bundan dolayı da Anayasamız bu doğrultuda tadile muhtaçtır:

“Bugün, nizamlı ve mutedil bir demokrasiye samimiyetle taraftar isek, evveleminde, Meclis perdesi arkasından şahıslar istibdadın ve zümre istismarına yol açan bu sistem yerine “Kuvvetler Ayrılığı” esasına müstenit bir “Kuvvetler Muvazenesi” sistemi kabul etmek zorundayız” (Başgil, 1949a:2).

Başgil’in çok partili hayata geçiş aşamasında vurgulamış olduğu kuvvetler ayrılığı prensibi ne yazık ki bu dönemde gerçekleşmemiş ve 1924 Anayasasında bu doğrultuda herhangi bir değişiklik yapılmadan çok partili demokratik hayata geçilmiştir. Demokrat Parti (DP) ileri gelenlerinin Anayasa anlayışı esas itibarıyla içinden çıktıkları tek parti kültürüyle sınırlıydı. Onların programında da 1924 Anayasasının demokratik koşullara göre yeniden düzenlenmesine yönelik herhangi bir talep yoktu (Akyol, 2021: 175). Bu durum 1960 darbesinin gerçekleşmesinde önemli gerekçelerden biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim darbe sonrası hazırlanan 1961 Anayasası kuvvetler ayrılığı prensibini esas alan bir mahiyet taşımaktadır (Tanör, 2016: 401). Tüm bunlara rağmen DP’nin kurucusu ve III. Cumhurbaşkanı Celal Bayar, 1977 gibi geç bir tarihte gazeteci yazar Nazlı Ilıcak’a vermiş olduğu demeçte 1924 Anayasasının Atatürk’ün Anayasası olduğunu belirtip ona sahip çıkmıştır:

“En doğru tefekkürün, halk tefekkürü kaynağından geleceği düşüncesinden hareket edilerek, müesseselere itibar edilmemiş ve bütün kuvvet Büyük Millet Meclisinin şahsında toplanmıştır”. (...) “1924 Anayasası Atatürk’ün Anayasasıdır ve memleketin ve devletin bünyesine en uygun daha tabii esaslara dayanmaktadır. 1961 Anayasası ise bunun tamamen aksinedir”. (...) “Bünyemize uygun değildir ve milli bünyeyi rahatsız etmektedir” (Ilıcak, 1977: 628-629).

Başgil ise 1924 Anayasasının demokratik siyasi yaşam açısından noksanlıklarının farkındadır ve bu durumun giderilmesi adına DP iktidarı döneminde de yazılarıyla iktidar çevrelerini uyarmıştır. 19 Eylül 1958 tarihinde *Yeni İstanbul* gazetesinde kaleme almış olduğu köşe yazısında kuvvetler ayrılığı prensibine vurgu yapar. Başgil’e göre parlamenter rejimlerde hükümetler halkın reyleriyle işbaşına gelir. Böylece halka ait olan kanun yapma, vergi koyma, savaş ve barışa karar verme hakkı seçilen milletvekillerinden mürekkep meclis adı verilen bir heyet tarafından kullanılır. Bu noktada Başgil şu soruyu sorar: “Bu heyet içinden aynı kimseler, aynı

zamanda devletin kanun koyma, icra ve tatbik etme gibi iki ayrı yetisini birden ellerinde tutabilirler mi? (Başgil, 1958d: 2). Eğer böyleyse buna kuvvetler birliği prensibi denir ki çoğunlukla diktatörlüklerde iş böyledir. Ancak bu heyet görülecek olan devlet işlerini niteliğine göre ayrılırsa buna da kuvvetler ayrılığı denir ve bu prensip demokratik bir siyasi yaşamın ön koşuludur. Başgil aynı zamanda bu dönemde muhafazakâr bir edayla kuvvetler ayrılığı prensibinin İslami geçmişine de dikkat çekmekte ve bu prensibin bilinenin aksine Montesquieu'den asırlarca önce İslam dünyasında vücut bulduğunu dile getirmektedir:

“Halife Ömer devlet teşkilatına, kuvvet ve yetilerini ayırma ve ayrı yeti organları tesis etme noktasından hareket etmiş, müzakere ve karar yetiyle, icra ve idare yetisini, icra yetisi ile kaza yetisini ayırıp ayrı organlara tevdi etmiştir. Ve bu yolda, modern devlet hukukundaki “kuvvetler bölümü” prensibinin manevi babası sayılan meşhur Montesquieu’ye asırlarca evvel öncülük etmiştir” (Başgil, 1957: 5).

Türkiye Cumhuriyeti’nde ilk çok partili genel seçim 21 Temmuz 1946 tarihinde gerçekleşmiştir. Ancak bu seçimlerin gerek açık oy gizli sayım gibi antidemokratik bir esasa dayanması gerekse de yargı denetimden yoksun bir ortamda gerçekleşmesi seçimlerin aleniliği ilkesine gölge düşürmüştür. Bundan dolayı da 1946 seçimleri Türk siyasi tarihinde “şaiBELİ seçimler” olarak adlandırılmıştır (Zürcher, 2022: 247-248). Başgil de bir anayasa hukukçusu olarak bu durumun farkındadır ve 1946 yılı itibariyle *Vatan* gazetesinde kaleme aldığı yazılarında mevcut seçim sisteminin eksikliklerine dikkat çekmeye çalışmıştır. Ona göre demokratik bir seçim sisteminin dayanması gereken üç temel prensip vardır. Bunlar kolaylık, serbestlik ve dürüstlüktür (Başgil, 1946a: 2). Kolaylık seçimin gerçekleşeceği gün ve mevsim açısından en uygun zamanın seçilmesi ve seçmenlerin oy sandıklarına rahatça ulaşabilmesinin temini anlamına gelmektedir. Başgil açısından bu noktada seçim kanununun herhangi bir noksanlığı yoktur. Yine aynı şekilde seçimlerin serbestliği noktasında da mevcut seçim kanununun yeterli güvenceyi sağladığı görüşünü paylaşmaktadır. Nitekim ona göre ilgili kanun seçmene oyunu gizli olarak kullanma ve herhangi bir baskıdan uzak vicdanıyla karar verebilme imkânı sunmaktadır. Ancak resmîyette durum böyleyken seçim zamanı yaşanan antidemokratik uygulamaların sorumlusu kimdir? Başgil’e göre bu sorunun cevabı kanunu tatbik eden kişilerdir: “Bilmelidir ki, kanunların kıymeti izafi ve tatbik edilişleri tarzına tabidir:

Kötü tatbik edilen iyi bir kanun, kanunların en kötüsü ve iyi tatbik edilen kötü bir kanun da kanunların en iyisidir” (Başgil, 1946b: 4).

1946 seçimleri tam da Başgil’in yukarıda ifade ettiği gibi mevcut seçim kanunun aksine resmi makamların baskısı altında gerçekleşmiştir. Seçim işlerinin her safhası bitaraf olmayan resmi kurullara bırakılmış ve bu kurullarda hükümetin emri ve baskısı altında olduğundan dolayı seçimlerin dürüstlüğü ilkesine hanel getirilmiştir (Başgil, 2019b: 247). Bu durumun giderilmesi adına Başgil’in önerileri şu şekildedir: Öncelikle seçim kurullarının başkanlığı vali, kaymakam gibi kimseler yerine mahallin en yüksek ve kıdemli hâkimine verilmelidir (Başgil, 1947a: 2). Çünkü ona göre hâkimler devlet kadrosu içinde bitaraf kalma ve vicdaniyla karara verme sıfatını haiz yegâne kişilerdir. Bunun yanı sıra Başgil, oy verme ve sayım esnasında alenilik açısından her partiden bir temsilcinin bulunması ve seçim kurullarının halka açık yerlerde toplanması gerektiğini belirtmiştir (Başgil, 2019b: 257-260). Başgil’in seçim meselesi üzerine durduğu önemli bir konu da seçim ihtilaflarının ne şekilde çözüme kavuşturulacağı noktasında olmuştur. Ona göre meclis siyasi bir mahiyet taşıdığından dolayı hukuktan gayri mesul bir heyettir (Başgil, 1947b: 2). Aynı zamanda meclis içindeki hâkim bir partinin hukuki bir konuda bitaraf kalarak karar vermesi imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Başgil’e göre seçim ihtilaflarını çözüme kavuşturma yetkisi meclisten alınmalıdır. Ancak meclisten alındığı takdirde bu yetkinin hangi kuruma verileceği sorunsalı ortaya çıkacaktır? İşte bu noktada Başgil, 1947 yılı gibi erken bir tarihte ülke gündemine bugünün Yüksek Seçim Kuruluna (YSK) benzer bir yapıyı taşımıştır. Ona göre seçim ihtilaflarını çözüme kavuşturacak her türlü siyasi baskıdan uzak bir “yüksek seçim mahkemesi” kurulmalıdır (Başgil, 1947c: 4). Onun bu önerisi 1950 seçimlerine gidilirken aynı yılın şubat ayında YSK’nın kurulmasıyla gerçekleşecektir.

Başgil’in demokrasilerin karşılaştığı tehlikeleri değerlendirirken dikkat çektiği bir diğer nokta da “çoğunluk istibdadı” olmuştur. Ona göre bugünkü demokrasilerde halkın idareyi doğrudan ele almasına imkân yoktur. Bunun yerine belirli zaman aralıklarında gerçekleşen seçimler neticesinde oluşan meclisler vasıtasıyla temsili demokrasi uygulanmaktadır. Başgil’e göre temsili demokrasinin dayandığı esas ise ekseriyet prensibidir:

(...) “Demokrasi idealindeki “Halkın sesi, Hakkın sesidir” yerine artık fiiliyatta ekseriyetin, hatta ekseriyetin kodamanlarının sesi, Hakkın sesidir

formülü kaim olacak; hak ve vazife sırf adedi bir kuvvetten başka bir şey olmayan gayrimesul bir kitlenin iradesi haline getirilecektir” (Başgil, 1948a: 76-77).

İşte bu kitledir ki çoğu kez ne istediğini bilmediği için ne yaptığını da bilmez. Bu kitle ki siyaset entrikalarına kolayca avlanmaya, menfaat ve şahsi çıkar uğruna kurnaz politikacılar arkasına takılıp maceraya atılmaya her daim müsaittir (Başgil, 2019b: 147). Başgil açısından bir hükümdar veya diktatörden gelen istibdat ile demokratik bir ekseriyetten gelen istibdat arasında herhangi bir fark yoktur. Bilakis ona göre demokratik ekseriyetten gelen kötülük daha da ağır basmaktadır (Başgil, 1948a: 78). Başgil’in temsili demokrasinin düşmüş olduğu bu açmazda çözüm önerisiyse “çift meclis” usulüdür. Ona göre yeryüzünde demokrasiye samimiyetle inanan tüm memleketler çift meclis usulünü benimsemiştir (Başgil, 2019b: 159). Ancak I. Dünya Harbinden sonra kurulan ve içerisinde Türkiye’nin de dâhil olduğu kimi memleketler tek meclis usulüne tercih etmiştir. Başgil’e göre bu durumun temel sebebi Jean-Jacques Rousseau’nun kuvvet ve salahiyetleri tek bir mecliste toplayan fikrinin otoriter demokrasiler tarafından kabul görmüş olmasıdır (Başgil, 1949e: 165). Ancak Başgil bu anlayışa karşı çıkar ve Montesquieu’nün kuvvetler ayrılığı prensibinden yola çıkarak Türkiye için en doğru yolun çift meclis usulü olduğunu belirtir. Ona göre çift meclis usulünün birtakım faydaları vardır. İlk olarak ikinci bir meclis şahsi çıkarlarına düşkün bir ekseriyetin vatandaş hak ve hürriyetlerini kolayca çiğnemesinin önüne geçecektir (Başgil, 2019b: 151). Aynı zamanda Başgil’e göre “ayan meclisi”, halk meclisini meydana getiren genç üyeler karşısında tarihi birikim ve tecrübenin hâkim olduğu bir meclis olacaktır: “Bu usulü tatbik eden memleketlerde görüyoruz ki, meclislerden biri azasını, halkın en kesif olanı, kanı kaynayan elemanlarından aldığı halde; diğeri geçirdiği tecrübelerle filtre olup durulmuş tabakalardan ve süzölmüş menbalardan alır” (Başgil, 1949d: 126).

Başgil’in tarihi birikim ve tecrübeye yapmış olduğu bu vurgu onun muhafazakâr kimliğinin bir yansımasıdır. Zira ona göre bu ikinci meclisi oluşturacak üyelerin asgari yaş şartı kırk olmalı ve en az lise tahsili şartı aranmalıdır (Başgil, 1949b: 4). İkinci meclisin bir başka faydası ise kendini özellikle Cumhuriyetle yönetilen demokrasilerde göstermektedir. Bilindiği üzere bu rejimlerde merkezi hükümet organları her seçim sonrası baştan aşağı değişmektedir. Dönemin Türkiye’si göz önüne alındığında her dört yılda bir yapılan seçimler neticesinde hem meclisin hem

Cumhurbaşkanının hem de hükümetin değişebileceğini esas alan bir anayasal yapının olduğu ortadadır. Başgil, böyle bir durumun ortaya çıkması durumunda devletin acemi yöneticiler eline düşeceğinden kaygı duymaktadır. Bundan dolayı da ya Cumhurbaşkanının görev süresini meclisin görev süresinden uzun tutmayı ya da müddeti ve yenilenme süreci hem meclisten hem de Cumhurbaşkanından farklı ikinci bir meclisin kurulmasını önermektedir (Başgil, 2019b: 154). Böylece ikinci bir meclisin kurulması durumunda değişen hükümet organları arasında sabit bir müessese olacağından dolayı devlet yönetiminde istikrar sağlanmış olacaktır. Başgil aynı zamanda tek bir meclis tarafından seçilen Cumhurbaşkanının bağımsız ve tarafsız kalabileceğinden kaygı duymaktadır. Meclis tarafından seçilen Cumhurbaşkanları ya memleket içinde kudret ve nüfuz sahibi kişilerdir ya da değildir. Her iki durumda da memleket halkı iki büyük zarardan birine katlanmak zorunda kalacaktır. Başgil'e göre ilk ihtimalde yani meclisin nüfuz sahibi bir kişiyi Cumhurbaşkanı seçmesi halinde seçilen devlet reisinin meclisi avucunun içine alarak kukla gibi yönetmesi ve şahsi iktidarını meşrulaştırmak için onu bir perde olarak kullanma olasılığı doğacaktır (Başgil, 1949d: 128). İkinci ihtimalin gerçekleşmesi durumunda ise meclise karşı minnettarlık hissi içinde olan Cumhurbaşkanının parlamento çoğunluğu etkisinde kalarak adeta onun "uşağı" olma olasılığı vardır. Her iki ihtimal de Başgil açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Ona göre ancak çift meclisli bir yapının kongre halinde toplanarak seçeceği Cumhurbaşkanı hem diktatörlükten hem de "uşaklıktan" kurtulmuş olacaktır (Başgil, 2019b: 155). Çift meclis usulünün son bir faydası ise kendini kanunların yapım sürecinde göstermektedir. Başgil'e göre tek mecliste yapılan kanunların çoğu hem adalet duygusu hem de kanun tekniği bakımından oldukça sakattır (Başgil, 1949d: 129). Çünkü halk meclislerince alelacele yapılan kanunlar Anayasa Mahkemesi gibi bir kurumun olmayışı nedeniyle denetimden yoksundur. Bu noktada ikinci meclisin sahip olduğu bilgi ve birikim, tarihi tecrübe ve olgunluk halk meclisince yapılan kanunlar açısından bir süzgeç vazifesi görecek ve memleket üzerindeki adalet duygusunun teminatı olacaktır.

Başgil'in anayasal meseleler üzerinde üzerine fikir yürüttüğü son konu ise meclis tarafından çıkarılan kanunların Anayasaya uygun olup olmadıklarının hangi mekanizma aracılığıyla denetleneceği noktasında olmuştur. Bilindiği üzere 1961 Anayasasının yürürlüğü girdiği tarihe kadar Türkiye bir Anayasa Mahkemesine sahip

değildir. Başgil açısından bu durum ülkedeki pek çok kanunun Anayasaya aykırı bir şekilde çıkmasına sebebiyet vermiştir:

“Bizde kanunların anayasaya uygun olarak yapılması, kanuniyetin başta gelen şartıdır. Fakat anayasamız bu hususta bir tetkik usulü bir tetkik mercii göstermediği için bu şart fiili hiçbir kıymet ifade etmemiş ve Türkiye’de Anayasaya aykırı kanun seline set olamamıştır” (Başgil, 1956a: 1).

Başgil’in bu durum karşısında önerdiği çözüm ise ülkemizde kanunların Anayasaya uygunluğunu denetleyecek bir Anayasa Mahkemesinin kurulmasıdır (Başgil, 1956c: 7). 1924 Anayasası vatandaş hak ve hürriyetlerini konu edinen her türlü kanunun tahdit ve tespitini meclise bırakmıştır (Başgil, 1956b: 7). Bu durumda beraberinde meclis tarafından kabul edilen her kanunun prensip itibarıyla Anayasaya uygun olduğu anlayışını getirmiştir. Oysaki gerek tek parti devrinde gerekse de DP iktidarı döneminde vatandaş hak ve hürriyetlerini teminatsız bırakan birçok kanun çıkarılmıştır. Nitekim bu durum 27 Mayıs sonrası gerçekleşen Yassıada Yargılamalarına da konu olmuş ve bundan dolayı 1961 Anayasası meclis tarafından çıkarılan kanunları denetleyecek bir Anayasa Mahkemesine yer vermiştir. Başgil, yeni Anayasanın hem senato gibi ikinci bir meclise yer vermesini hem de Anayasa Mahkemesini kurmuş olmasını sevinçle karşılamıştır (Başgil, 1964a: 3).

Sonuç olarak Başgil, anayasal meseleler hakkında ortaya koymuş olduğu düşünceleriyle muhafazakâr düşüncenin liberal yol iziyle bütünleşmiştir. Bu bağlamda liberal demokrasinin önem atfettiği kuvvetler ayrılığı prensibi ve çoğulcu demokrasi anlayışını benimsemiş ve Anayasanın bu doğrultuda tadil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Yine aynı şekilde çoğunluk istibdadına dikkat çeken Başgil, meclis çoğunluğunu ele geçirerek yasama sürecine hâkim olabilecek bir iktidar karşısında onun çıkaracağı kanunları denetleyecek bir Anayasa Mahkemesine ihtiyaç duyulduğunu her daim belirtmiştir. Başgil anayasal meselelere büyük ölçüde liberal düşünce perspektifinden yaklaşırken aynı zamanda bu konudaki düşüncelerinde muhafazakâr tınılır da göze çarpmaktadır. Zira kuvvetler ayrılığı prensibinin ilk olarak İslam dünyasında vücut bulduğunu öne sürmesi, “maneviyatçı demokrasi” vurgusu ve TBMM karşısında ikinci bir meclisin kurulmasını desteklerken bu ikinci meclisi oluşturacak üyelerde aramış olduğu tarihi birikim ve tecrübe bu savı kanıtlar niteliktedir.

5. SONUÇ

19. Yüzyılın ilk yarısı itibariyle politik alanda değer kazanmaya başlayan muhafazakâr düşünce, temelde Aydınlanma Düşüncesi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin yaymış olduğu siyasi, felsefi ve toplumsal düşüncelere karşı bir tepki olarak şekillenmeye başlamıştır (Ergil, 1986: 269). Bu bağlamda Aydınlanma Düşüncesinin akli ve bilimi en güvenilir rehber olarak kabul ederek dini ön yargıları görmezden gelmesi, Fransız Devrimi'nin monarşi, gelenek ve tarihi bir birikimin sonucu oluşan kurumlar karşısındaki radikal tavrı ve sanayileşme sürecinin geleneksel toplum yapısı üzerinde meydana getirdiği tahribat muhafazakârlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bunun sonucu olarak da muhafazakâr düşünce, insanlığın geleceğe odaklandığı bir dönemde geçmişin değerlerini ve geleneği ön plana çıkarmış, insan aklının, eşitliğin ve sekülerizmin kutsandığı bir çağda aklın sınırlılığına, organik toplum yapısına ve dinin önemine dikkat çekmiştir.

Muhafazakâr düşüncenin temel ilkeleri incelendiğinde gelenek vurgusunun önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle Fransız devrimcilerinin yüzyılların alışkanlıkları ve gelenekleri sonucu oluşmuş olan kadim kurum ve yasalara karşı olan yıkıcı tutumu muhafazakârların gelenek vurgusunu besleyen önemli bir etken olmuştur. Bu anlamda muhafazakârlar yıkıcı bir değişim sürecindense gelenekten beslenen ve ancak bozuk olan parçayla sınırlı tutulan tedrici bir değişim sürecine taraf olmuşlardır (Burke, 2019: 42). Dolayısıyla Fransa örneğinde olduğu gibi toplumun ve siyasetin gelenekler dışlanarak tasarlanması karşısında tarihi sürekliliğin bir ürünü olan 1688 İngiliz Devrimi'ni öne çıkarmışlardır. Yine aynı şekilde muhafazakâr düşünce, “devlet, millet ve otorite” üçlüsüne büyük önem vermiştir. Bu bağlamda muhafazakârlar, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi açısından otoritenin, dolayısıyla güçlü bir devletin varlığını önemserken aynı zamanda bu otoritenin bir dikta yönetimine evrilmemesi adına sınırlanması gerektiğini de kabul etmişlerdir. Muhafazakâr düşüncede belirginlik kazanan millet vurgusu ise ancak 1848 Devrimi sonrası Komünist Manifesto'nun evrenselliğini ilan etmesiyle birlikte gerçekleşmiş ve bu tarihten sonra muhafazakârlık ve milliyetçilik

ulus devlete dayalı statükoyu korumak adına bir kader birliği yapmıştır (Bora, 2021b: 63).

Muhafazakâr düşüncenin vurgulamış olduğu özgürlük anlayışı ise mutlak ve sınırsız olmaktan uzaktır. Zira muhafazakârlar, özgürlüklerin sınırlı olduğuna dikkat çekmiş ve bu sınırlamaları da insan hakları kategorisinde değerlendirmişlerdir. Yine aynı şekilde muhafazakârlar, evrensel nitelikteki bir özgürlük anlayışına karşı çıkmış ve özgürlüğün temelini eşitlik olarak gören sosyalist düşüncenin aksine eşitliği toplumsal düzene karşı bir tehdit olarak algılamışlardır. Muhafazakâr düşüncenin üzerinde hassasiyetle durduğu bir diğer ilke ise dindir. Ancak muhafazakârların dine yapmış oldukları bu vurgu dindarlığın ötesinde dinin toplumu bir arada tutan çimento vazifesine yönelik olmuştur (Bora, 1997: 9). Son olarak muhafazakârlar, Aydınlanma düşünürlerinin aksine insanı kusurlu bir varlık olarak kabul ettiklerinden dolayı soyut aklın kapasitesine şüpheyle bakmış ve bu bağlamda da onun karşısına gelenek, tarih ve ön yargılardan beslenen bir akıl anlayışını çıkarmışlardır.

Her ülkenin kendine özgü tarihi, siyasi ve ekonomik şartlarına göre şekillenen muhafazakâr düşünce temelde Kıta Avrupası Muhafazakârlığı (Otoriter) ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı (Liberal) olmak üzere iki yol izine ayrılmıştır. Bu bağlamda Fransız muhafazakârlığının, monarşik ve teokratik eski düzeni yeniden tesis etme isteği ile Alman muhafazakârlığının güçlü otorite isteğiyle sahip olduğu romantik kimlik Kıta Avrupası Muhafazakârlığına otoriter bir kimlik kazandırmıştır (Safi, 2007: 44-46). Bu durumun aksine İngiliz ve Amerikan muhafazakârlıklarının başlangıç itibariyle liberalizm ile kurmuş oldukları müspet yöndeki etkileşim ve sahip oldukları pragmatist-evrimci çizgi Anglo-Amerikan Muhafazakârlığına liberal bir kimlik kazandırmıştır (Beneton, 2016: 69).

Muhafazakâr düşüncenin Türk düşün hayatındaki gelişim süreci incelendiğinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tarihi bir süreklilik göze çarpmaktadır. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesinin devlet ve toplum nezdinde gerçekleştirdiği dönüşüm karşısında ilk muhafazakâr tepkilerin şekillendiğini söylememiz mümkündür. Ancak bu dönemde Batıdaki manasıyla özgün bir muhafazakârlıktan ziyade muhafazakârlığın çeşitli düşünce akımları içerisinde varlığını hissettirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Said Halim Paşa “muhafazakâr-reformist” bir İslamcı çizginin oluşmasına katkı sağlarken Prens Sebahattin ise “liberal-muhafazakâr” bir çizginin oluşmasına katkı sağlamıştır (Vural, 2003: 106; Özyurt, 2013: 100). Özgün

bir Türk muhafazakârlığının oluşumu ise ancak Cumhuriyet İnkılabı ile gerçekleşmiştir. Zira Fransız Devrimi'nin Batıda gelişen muhafazakârlık üzerindeki etkisine benzer olarak Cumhuriyet İnkılabı da Türk muhafazakâr düşüncesi üzerinde aynı etkiyi bırakmıştır. Bu anlamda genç Cumhuriyet'in sahip olduğu inkılapçı hüviyet Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak sadece mevcudun yanına yeniyi kurma çabası içinde olmamış, aynı zamanda modası geçtiği düşünülen birçok kurum ve yapıyı da tasfiye etme yolunu seçmiştir. Cumhuriyet modernleşmesinin sahip olduğu bu radikal dönüşüm tavrı yalnızca kültürel ve siyasi alanlarla da sınırlı kalmamış, iktisadi ve sosyal alanları da kapsayan devlet eliyle toplumun dönüştürüldüğü bir nitelik kazanmıştır. Bu noktada Türk muhafazakârları ilk etapta bu radikal dönüşüm karşısındaki eleştirilerini siyasi zeminden ziyade kültürel zeminde dile getirmeye başlamıştır. Ancak Demokrat Parti (DP) iktidarı dönemiyle “politik iktidarsızlık” durumu aşılmış ve siyasi alanı da kapsayan anti-komünizm, milliyetçilik ve din vurgusu gibi temalar Türk muhafazakâr düşüncesinde hâkim olmaya başlamıştır (Çiğdem, 1997b: 47).

Türk muhafazakâr düşüncesinin temel ilkeleri incelendiğinde gelenek vurgusunun önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Türk muhafazakârları temel eleştirilerini Kemalist modernleşme sürecinin hızına ve Osmanlı geçmişini reddeden niteliğine karşı getirmişlerdir. Bu anlamda da tarihi sürekliliğe dikkat çekerek maziden beslenen bir değişim sürecine taraf olmuşlardır. Türk muhafazakâr düşüncesinde dine yapılan vurgu da önemli bir yer tutmaktadır. Zira Türk muhafazakârları milli mücadele dönemine hâkim olan İslami tınının zamanla etkisini yitirmesinden ve genç Cumhuriyet'in bir “Volk İslâmi” yaratma çabası etrafında şekillenen reformlarından kaygı duymuşlardır (Mardin, 1995: 143). Bu anlamda hem dinin toplumsal düzenin devamlığı açısından sahip olduğu öneme hem de Türkiye’de uygulanan laiklik anlayışının açmazlarına dikkat çekmeye çalışmışlardır. Ancak onların dine dolayısıyla İslamiyet’e yapmış oldukları bu vurgu bir “Asr-ı Saadet” dönemi yaratılmasından ziyade Türk modernleşme süreciyle dindar kitleleri barıştırma arayışından kaynaklanmıştır. Zira Türk muhafazakârları Cumhuriyet İnkılabının radikal dönüşümüne karşı getirmiş oldukları tüm bu eleştirilere rağmen hiçbir zaman Cumhuriyetle hesaplaşma yolunu tercih etmemişlerdir. Türk muhafazakâr düşüncesine hâkim olan önemli bir tema da komünizm karşıtlığıdır. Bu karşıtlık tıpkı Batıda takip ettiği çizgiye benzer olarak Türkiye üzerindeki komünist

tehdidin artmasıyla paralel bir şekilde ilerlemiştir. Bu bağlamda 1950’li yıllar itibariyle güç kazanan anti-komünist söylem aynı zamanda Türk muhafazakâr düşüncesini milliyetçi ve İslamcı düşünceyle de yer yer kader birliğine itmiştir (Bora, 1997: 21). Son olarak Türk muhafazakâr düşüncesinde önemli bir yere sahip olan devlet ve demokrasi kavramlarına değinmemiz gerekmektedir. Muhafazakâr düşünceye hâkim olan otorite dolayısıyla devlet vurgusu Türk muhafazakârları tarafından da paylaşılmaktadır. Bu bağlamda erken Cumhuriyet dönemine getirilen eleştirilerde devletten ziyade onunla özdeşleştirilen Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ön plana çıkarılmıştır. Ancak devlete atfedilen bu kutsiyete rağmen Türk muhafazakârları otoriter ve totaliter bir devlet modeline taraf olmamışlardır. Bu doğrultuda başta Ali Fuad Başgil olmak üzere liberal-muhafazakâr çizgideki Türk entelektüeller sınırlı ve demokratik bir devlet yapısı idealini benimsemişlerdir.

Muhafazakâr düşüncenin her ülkenin kendine has tarihi, siyasi ve ekonomik şartlarına göre şekillendiğini belirtmiştik. Bu anlamda Türk muhafazakâr düşüncesi de yeşermiş olduğu zemin itibariyle farklı yol izlerine ayrılmıştır. Tanıl Bora, bu yol izlerini kültürel, İslamcı, milliyetçi, liberal ve “en belirsiz ve kesikli güzergâh” olarak adlandırdığı muhafazakâr devrim yol izi olmak üzere beş başlık altında incelemiştir (Bora, 1997: 28-29). Ancak biz bu yol izlerinin katı ve tartışmasız olmaktan ziyade geçişken olduğuna dikkat çektik. Bu anlamda da tezimizin temel konusu olan Başgil’in muhafazakârlığında yer yer milliyetçi ve İslamcı tınılar yakalamış olsak da en belirgin rengin liberal muhafazakârlık olduğu sonucuna ulaştık.

Esasen kendisini de “terakkici bir muhafazakâr” olarak niteleyen Başgil’in fikri yapısı incelendiğinde iki farklı dönem göze çarpmaktadır (Başgil, 2019d: 243). 1930’lu yıllardaki görüşleri Kemalist Türkiye’nin belirlemiş olduğu rotada daha devletçi bir çizgideyken 1940’lı yılların başından itibaren idealindeki devlet ve toplum yapısını liberal muhafazakâr bir çizgiye oturtmaya çalışmıştır. Biz bu durumu bir değişimden ziyade devrin siyasi koşullarına bağlı olarak ifade özgürlüğünün son derece kısıtlı olmasına bağladık. Nitekim kendisi de kaleme aldığı *Din ve Laiklik* (1954) adlı eserinde bu duruma dikkat çekmiştir (Başgil, 2020: 21).

Bu tezde Başgil’in siyasi felsefi düşüncesini beş temel başlık altında inceledik. Bunlardan ilkinin oluşturan ve din ve laiklik meselesine yoğunlaştığımız bölümde Başgil’in muhafazakârlığının hem liberal hem de İslamcı yol izine yaklaştığını tespit

ettik. Zira kendisi her şeyden önce dinin dolayısıyla da İslamiyet'in Türkiye açısından sahip olduğu birleştirici özelliğine dikkat çekmiştir. Yine aynı şekilde Başgil, Türkiye'nin din ve devlet ilişkilerinin tarihi seyri açısından “devlete bağlı din sistemi”nden kurtulamamış olmasından ve laikliğin Türkiye’de kazanmış olduğu “katı içeriği”nden rahatsızlık duymuştur. Bu doğrultuda hem liberal hem de hukukçu kimliğinin bir yansıması olarak bu alana din ve vicdan hürriyeti bağlamında yaklaşmıştır. Türkiye’de devlete bağlı din sisteminin 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) kurulmasıyla başladığını belirten Başgil, bu kurumun gerek teşkilat gerekse de mali açıdan tam anlamıyla özerk bir yapıya kavuşması adına mücadelesini yürütmüştür (Başgil, 2020: 197-199). Başgil’in din meselesindeki düşüncelerinde dikkat çeken değişim ise 1950’li yıllar itibariyle yaşanmış ve bu tarihten itibaren fikirlerinin yer yer İslamcı muhafazakâr yol iziyle örtüştüğü görülmüştür. Bu bağlamda 1952 yılında Pakistan’da katılmış olduğu konferansta “İslam Birliği” fikrinden bahsetmiştir. Ancak biz Başgil’in bu teklifinin onun pragmatist yönünden kaynaklandığı sonucuna ulaştık. Zira kendisinin “İslam Birliği” etrafındaki düşünceleri, esas itibariyle ülke dışında katılmış olduğu konferanslarla sınırlı kalmış ve yazınında önemli bir yer tutmamıştır. Yine aynı şekilde Başgil, laikliğin uygulanış biçimine eleştiriler getirmekle birlikte hiçbir zaman Türkiye Cumhuriyeti’nin sahip olduğu laik karakteriyle mücadeleye girişmemiştir. Din ve laiklik meselesinde üzerinde durduğumuz son konu ise Başgil’in kadın meselesine yaklaşımı olmuştur. Başgil, bu meseleye Medeni Kanun ve kadınlara tanınan siyasi hak ve özgürlükler perspektifinden yaklaşmıştır. Liberal bir muhafazakâr olarak Başgil, aile kurumuna büyük önem göstermiş ve Medeni Kanun’un kabulü ile tüm aile fertlerini eşit gören “zevci aile” tipini benimsemiştir. Ancak bu noktada “zevci aile” tipinin ancak ve ancak demokratik bir devlet yapısı içinde gerçekleşebileceği şerhini koyarak da düşüncesindeki liberal tınıyı arttırmıştır (Başgil, 2017: 371). Başgil’in kadınlara tanınan siyasi hak ve özgürlükler konusundaki görüşleri ise daha muhafazakâr bir çizgiye sahiptir. Zira bu konuya daha çok seçme ve seçilme hakkı üzerinden yaklaşan Başgil, kadının geleneksel rolleri ve kamusal alandaki görünürlüğü gibi konulara değinmemiştir. Burada dikkat çekici olan nokta kadınlara oy kullanma hakkının verilmesinin seçim sonuçlarını etkilemeyeceğini düşünmesi olmuştur.

Başgil'in milliyetçilik meselesine bakış açısını değerlendirdiğimiz ikinci bölümde ise onun muhafazakârlığının hem liberal hem de milliyetçi yol izine yaklaştığı sonucuna ulaştık. Zira Başgil, 1930'lu yıllar boyunca Kemalist milliyetçilik anlayışını benimsemiş ve bu doğrultuda analizlerinde din vurgusu ikinci planda kalmıştır. Yine bu dönemde liberal bir tınıyla Türk milliyetçiliğinin ırkçılığı reddeden ve yayılmacılığa karşı çıkan barışçı niteliğine dikkat çekmiştir (Başgil, 2010: 993). Başgil'in milliyetçi muhafazakâr bir çizgiye kayışı ise 1940'lı yılların ikinci yarısı itibariyle gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren daha önce millet tanımında dışlamış olduğu din vurgusu belirginlik kazanmaya başlamış ve dindar olmayı milliyetçiliğin önemli bir vasfı olarak nitelemeye başlamıştır (Başgil, 1964f: 1). Esasen Başgil, tıpkı Batı muhafazakârlığında olduğu gibi Türkiye'yi etkisi altına alan komünist tehdit karşısında milliyetçi düşünceyle bir ittifaka girmiştir. Bu bağlamda İslamiyet'in ırkçılığı reddeden ancak müspet bir milliyetçiliğe de kapı aralayan özelliğine dikkat çekmeye çalışmıştır.

Başgil'in dil meselesi karşısındaki tutumunu değerlendirdiğimiz üçüncü bölümde onun görüşlerinin büyük ölçüde liberal muhafazakâr çizgiye oturduğunu tespit ettik. Kendisi her şeyden önce liberal bir edayla devlet de dâhil olmak üzere hiç kimsenin bu alana müdahil olamayacağına dikkat çekmiştir (Başgil, 2018b: 35). Bu noktada muhafazakâr düşünceye hâkim olan tekâmül anlayışına dikkat çekerek dillerin dışarıdan herhangi bir müdahaleye gerek olmaksızın gelişip zenginleşebileceğini belirtmiştir. Yine aynı şekilde Başgil, harf devrimi karşısında da benzer bir tutumu benimsemiştir. Ona göre bu devrimle birlikte mektep sıralarındaki öğrenciler eski harflerle basılmış olan büyük bir külliyattan yoksun bırakılmıştır (Başgil, 1948e: 12). Bu bağlamda Başgil hem dili hem de alfabeyi bilgi ve birikimin birer taşıyıcı vasıtası olarak görmüş ve bu doğrultuda bu vasıtaların devlet müdahalesiyle tahrip edilmesine karşı çıkmıştır. Zira kendisi böyle bir müdahale sonucunda kuşaklar arasındaki iletişimin kopabileceğinden kaygı duymuştur.

Başgil'in 27 Mayıs darbesi hakkındaki görüşlerine odaklandığımız dördüncü bölümde onun düşüncelerinin büyük ölçüde liberal muhafazakâr yol iziyle örtüştüğü sonucuna ulaştık. Bu bağlamda kendisi ilk etapta darbe sonrası oluşabilecek bir kaos karşısında muhafazakârlığının bir göstergesi olarak memlekete hâkim olan otoriteye yani Milli Birlik Komitesi'ne (MBK) desteğini sunmuştur (Başgil, 1960i: 3). Ancak bizce bu destek Başgil'in pragmatist yönünden kaynaklanmıştır. Zira liberal

demokratik bir siyasi düzeni arzulayan Başgil, bu sürecin en az hasar ve en kısa sürede atlatılıp yönetimin bir an önce sivillere devredilmesini arzulamıştır. Yine aynı şekilde Başgil, darbe sonrası oluşan Anayasa tartışmalarında muhafazakâr bir tavır takınmıştır. Bu doğrultuda topyekûn bir anayasa değişikliği yerine 1924 Anayasasının aksak yönlerinin tadil edilmesine taraf olmuştur (Başgil, 1960b: 3). Şüphesiz Başgil'e göre bu tadil, liberal bir devlet nizamı doğrultusunda atılacak adımlardan oluşmaktadır.

Başgil'in anayasal meselelere bakış açısını incelediğimiz son bölümde ise onun muhafazakârlığındaki en belirgin rengin liberal muhafazakârlık olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda kendisi liberal demokrasinin son derece önemsemiş olduğu kuvvetler ayrılığı prensibini ve çoğulcu demokrasi anlayışını benimsemiş ve bu doğrultuda Anayasanın tadil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Başgil, 1949a: 2; 2019d: 23). Yine aynı şekilde Başgil, “çoğunluk istibdadı”na dikkat çekerek yasama sürecine hâkim olabilecek bir iktidar karşısında onu dengeleyecek bir Anayasa Mahkemesine ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Her ne kadar Başgil, anayasal meselelere daha çok liberal perspektiften bakmış olsa da kimi durumlarda muhafazakârlığını da ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığı prensibinin Batı dünyasından evvel İslam coğrafyasında vücut bulduğunu ileri sürmesi, “maneviyatçı demokrasi” kavramına yapmış olduğu vurgu ve Türkiye Büyük Millet Meclisi karşısında ikinci bir meclisin kurulmasını desteklerken bu meclisi oluşturacak olan üyelerde aramış olduğu birikim ve tecrübe bu savı kanıtlar niteliktedir (Başgil, 1957: 5; 1960r: 3; 1949b: 4).

Özetle Başgil'in muhafazakârlığında yer yer milliyetçi ve İslamcı tınılar göze çarpsa da en belirgin renk liberal muhafazakârlıktır. Ancak kendisi liberalizmi büyük ölçüde siyasi düzlemde ele alarak iktisadi yüzünü görmezden gelmiş ve bu doğrultuda liberalizmi siyasi özgürlükler davasının ana meşgalesi haline getirmiştir. Ancak Başgil'in muhafazakârlığı Türkiye üzerinde yükselen komünist tehdit karşısında milliyetçi düşünceye eklenilebilmiş ve yine aynı şekilde ülke dışında katılmış olduğu konferanslarda İslam Birliği fikrinden söz edebilmiştir. Esasen bu durum hem muhafazakâr düşüncenin ayrılmış olduğu yol izlerinin geçişkenliğinin bir göstergesi hem de “Türk Sağının” fikri yapısının bir yansıması olmuştur. Bu doğrultuda liberal rengeyle ön plana çıkan bir muhafazakâr olarak Başgil, Bora'nın “Türk Sağının Üç Hali (Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık)” olarak iddia ettiği tezin önemli bir temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Başgil, üç düşünce arasındaki

geçişliliğe önemli bir örneği teşkil ederken aynı zamanda ne salt İslamcılar gibi “Asr-ı Saadet” yaratılması fikrine taraf olmuş ne de milliyetçiliği ırkçılığa kapı aralayan bir nitelik taşımıştır. Yine aynı şekilde muhafazakârlığı da sınırlı ve demokratik bir devlet yapısını önceleyen liberal yol iziyle bütünleşmiştir.



KAYNAKLAR

Birincil Kaynaklar

- Başgil, A. F.** (1935). Dördüncü Kurultay Münasebetile. *Siyasal Bilgiler*(50), s. 1-5.
- Başgil, A. F.** (1941). Gayrimeşru Birleşmeler ve Nesebi Gayrisahih Çocuklar Meselesi. *Son Posta*, 1 Birinciteşrin, s. 3-4.
- Başgil, A. F.** (1944). Evlenmeleri Nasıl Teşvil Edebiliriz? *Barış Dünyası*, 1(8), s. 5-6.
- Başgil, A. F.** (1945). Türkçe Meselesi. *Cumhuriyet*, 25 Ekim, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1946a). Seçim Kanununun Kıymeti ve Eksiklikleri. *Vatan*, 20 Aralık, s. 2-3.
- Başgil, A. F.** (1946b). Son Seçim Kanununun Kıymeti ve Eksiklikleri Nelerdir? *Vatan*, 24 Aralık, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1946c). Hürriyet Mefhumu. *Vatan*, 23 Mart, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1947a). Seçim Sistemimizin Islahı İçin. *Vatan*, 29 Ocak, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1947b). Seçim İhtilaflarının Halli Meselesi. *Vatan*, 23 Şubat, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1947c). Seçim İhtilaflarının Halli Meselesi: Yüksek Seçim Mahkemesi. *Vatan*, 4 Mart, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1948a). Demokrasilerin Tehlikesi ve Çift Meclis Usulü. *Hür Fikirler*, 1(2), s. 75-78.
- Başgil, A. F.** (1948b). Hükümetlere Dair. *Hür Fikirler*, 1(8), s. 291-297.
- Başgil, A. F.** (1948c). Uydurma Dil Faciası. *Sebilürreşad*, 1(11), s. 171.
- Başgil, A. F.** (1948d). Uydurma Dil Faciası. *Sebilürreşad*, 1(12), s. 182-183.
- Başgil, A. F.** (1948e). Uydurma Dil Meselesi: Ne diyorlar, Ne diyoruz. *Ehli Sünnet*, 2(46), s. 12-15.
- Başgil, A. F.** (1948f). Uydurma Dil Meselesi: Ne diyorlar, Ne diyoruz. *Ehli Sünnet*, 2(45-19), s. 11.
- Başgil, A. F.** (1949a). Demokrat Partinin 949 Kongresi Münasebetile: Anayasanın Tadili Hakkında Düşünceler: Anayasa Hangi Noktalarında ve Ne Yolda Tadil Edilmelidir? *Vatan*, 20 Haziran, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1949b). Kuvvetler Muvazenesi ve İkinci Meclis Meselesi. *Vatan*, 21 Haziran, s. 2-4.
- Başgil, A. F.** (1949c). Demokrasi ve Mekteplerimiz. *Hür Fikirler*, 1(10), s. 391-400.
- Başgil, A. F.** (1949d). Demokrasilerde İkinci Meclis ve Faydaları. *Hür Fikirler*, 1(3), s. 125-130.

- Başgil, A. F.** (1949e). Tek Meclis Usulünün Dayandığı Esaslar. *Hür Fikirler*, 1(4), s. 165-168.
- Başgil, A. F.** (1950a). Din Hürriyetinin Hududu. *Yeni Sabah*, 31 Mayıs, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1950b). Devlet İçindeki Din Sistemi ve Laiklik. *Yeni Sabah*, 10 Haziran, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1950c). Türkiye'de Din Hürriyeti ve Laiklik. *Yeni Sabah*, 14 Haziran, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1950d). Çıkmazdan Kurtulmanın Çaresi. *Yeni Sabah*, 21 Haziran, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1950e). 26 Temmuz Kararı Üzerine Düşünceler "Hakikatin Sesi". *Son Posta*, 5 Ağustos, s. 1-7.
- Başgil, A. F.** (1950f). Din Hürriyeti ve Laiklik. *Sebilürreşad*, 4(78), s. 44-47.
- Başgil, A. F.** (1950g). Din Mefhumunun Unsurları. *Sebilürreşad*, 4(79), s. 52-54.
- Başgil, A. F.** (1951a). 14 Mayıs Zaferini Kazanan. *Sebilürreşad*, 4(95), s. 306-307.
- Başgil, A. F.** (1951b). Din Felsefesi Bahisleri. *İslamın Nuru*, 1(2), s. 37-40.
- Başgil, A. F.** (1951c). Eski Çağlarda Din ve Maddecilik. *İslamın Nuru*, 1(1), s. 31-33.
- Başgil, A. F.** (1951d). Komünist Öncüleri. *Sebilürreşad*, 4(97), s. 344.
- Başgil, A. F.** (1951e). Komünist Öncüleri. *Sebilürreşad*, 4(96), s. 344.
- Başgil, A. F.** (1951f). Maneviyat Tarihine Kısa Bir Bakış. *Sebilürreşad*, 5(114), s. 216-218.
- Başgil, A. F.** (1952a). Dil Faciası!.. *İslam Dünyası*, 1(17), s. 2-3.
- Başgil, A. F.** (1952b). Din Maneviyatı ve Dayandığı Esaslar. *Sebilürreşad*, 5(119), s. 291-294.
- Başgil, A. F.** (1952c). İrtica Yoktur Efendiler! *Sebilürreşad*, 5(124), s. 371.
- Başgil, A. F.** (1952d). İslam Birliği. *İslam Dünyası*, 1(16), s. 2.
- Başgil, A. F.** (1952e). İslam Medeniyetine Kuş Bakışı Bir Nazar. *İslamın Nuru*, 1(11), s. 11-13.
- Başgil, A. F.** (1952f). İslam Nurundan Doğan Kültür Medeniyeti. *Sebilürreşad*, 5(123), s. 365-367.
- Başgil, A. F.** (1952g). Laiklik Meselesi ve Din Hürriyeti. *Serdengeçti*, 6(15-16), s. 5-6.
- Başgil, A. F.** (1952h). Pakistanda Müslüman Milletler Kongresindeki Konuşmanın Tam Metni. *İslamın Nuru*, 2(20), s. 15-17.
- Başgil, A. F.** (1952i). Pakistanda Müslüman Milletler Kongresindeki Konuşmanın Tam Metni. *İslamın Nuru*, 2(18), s. 20-24.
- Başgil, A. F.** (1953). Diyanet İşleri Teşkilatına Dair Yeni Bir Kanun Tasarısı. *İslamın Nuru*, 2(24), s. 7-14.
- Başgil, A. F.** (1956a). Bir Anayasa Mahkememiz Mevcut Olsaydı... *Son Posta*, 24 Nisan, s. 1-7.

- Başgil, A. F.** (1956b). Anayasamızda Nelerin Değişmesi Lazımdır? *Son Posta*, 27 Nisan, s. 1-7.
- Başgil, A. F.** (1956c). İkinci Meclis ve Anayasa Mahkemesi. *Son Posta*, 29 Nisan, s. 1-7.
- Başgil, A. F.** (1957). Büyük Bir Devlet Adamı Olarak Hazreti Ömer. *İslam*, 1(9), s. 4-6.
- Başgil, A. F.** (1958a). İsviçre'de Kadın ve Seçim Meselesi. *Yeni İstanbul*, 6 Haziran, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1958b). İsviçre Parlamentosunda Partiler. *Yeni İstanbul*, 3 Temmuz, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1958c). Fransa ve Fransızlar. *Yeni İstanbul*, 12 Temmuz, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1958d). Parlamenter Hükümet ve Hususiyetleri. *Yeni İstanbul*, 19 Eylül, s. 2.
- Başgil, A. F.** (1959a). İslamiyet Bahsinde Düşünceler I. *İslam*, 3(25), s. 6-8.
- Başgil, A. F.** (1959b). Millet, Milliyet, Milliyetçilik. *Türk Yurdu*, 1(271), s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1959c). Müslümanlıkta Reform Lazım mıdır? *Türk Düşüncesi*(1), s. 48-52.
- Başgil, A. F.** (1960a). 27 Mayıs Hareketi ve Milli Birlik Komitesi. *Yeni Sabah*, 23 Haziran, s. 1-3.
- Başgil, A. F.** (1960b). Daha İyi İyinin Düşmanıdır. *Yeni Sabah*, 25 Haziran, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960c). Eski Anayasanın Temel Prensipleri. *Yeni Sabah*, 27 Haziran, s. 1-5.
- Başgil, A. F.** (1960d). Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti ve Lâyiklik Prensipleri. *Yeni Sabah*, 4 Temmuz, s. 1-5.
- Başgil, A. F.** (1960e). Layiklik Anayasa'ya Tarif Olarak Girmelidir. *Yeni Sabah*, 9 Temmuz, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960f). Milli Birlik Hükümetinin İki Büyük Tarihi Vazifesi. *Yeni Sabah*, 11 Temmuz, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960g). Temsili Demokrasinin Mahzurları. *Yeni Sabah*, 15 Temmuz, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960h). Avrupa Kararı Memleketlerinde Temsili Demokrasi. *Yeni Sabah*, 18 Temmuz, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960i). Zaruri Cevap II. *Yeni Sabah*, 23 Temmuz, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960j). Zaruri Cevap IV. *Yeni Sabah*, 26 Temmuz, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960k). Din Şurası. *Yeni Sabah*, 9 Ağustos, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960m). İstanbul Üniversitesinin Bazı Gençleriyle Başbaşa. *Yeni Sabah*, 10 Ağustos, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960n). Eserin Mimarı II. *Yeni Sabah*, 16 Ağustos, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960p). Meslek ve Meşrebim. *Yeni Sabah*, 19 Ağustos, s. 3.
- Başgil, A. F.** (1960r). Demokrasi Maneviyatçıdır. *Yeni Sabah*, 31 Ağustos, s. 3.

- Başgil, A. F.** (1960s). Bir Mektup Münasebetiyle: Önce Birkaç Hatıra. *Yeni Sabah*, 2 Eylül, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960t). Bir Mektup Münasebetile: Nemmamlık Ahlaksızlıktır. *Yeni Sabah*, 4 Eylül, s. 3-5.
- Başgil, A. F.** (1960u). Diyanet İşleri Teşkilatına Dair Bir Kanun Tasarısı. *İslam*, 3(35), s. 328-332.
- Başgil, A. F.** (1961a). Seçim Konuşmalarım: Milletçe Neyiz ve Nelerimiz Var? *Son Havadis*, 7 Ekim, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1961b). Seçim Konuşmalarım; Teşkilatlı Çalışmıyoruz. *Son Havadis*, 9 Ekim, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1963a). Hukukta Uydurma Dil: İnönü Atalar Mirası Dilimizi Harap Etti. *Yeni İstanbul*, 21 Ocak, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1963b). Hukukta Uydurma Dil: Vekil Beyi İskat Ettiniz. *Yeni İstanbul*, 23 Ocak, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1963c). Hukukta Uydurma Dil: Türkçemiz Politika Hırsına Kurban Olmakta Devam Ediyor. *Yeni İstanbul*, 24 Ocak, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1963d). Hukukta Uydurma Dil: Bahsin Sonu. *Yeni İstanbul*, 26 Ocak, s. 1-5.
- Başgil, A. F.** (1963e). Kur'anın Tercümesi Kur'an Değildir. *Fedai*, 1(4), s. 9.
- Başgil, A. F.** (1964a). Hayalden Hakikate. *Yeni İstanbul*, 5 Mart, s. 1-3.
- Başgil, A. F.** (1964b). Millet Nedir? *Yeni İstanbul*, 16 Haziran, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964c). Millet ve Devlet. *Yeni İstanbul*, 22 Haziran, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964d). Milliyetçilik Nedir ve Bizde Nasıl Doğdu? *Yeni İstanbul*, 27 Haziran, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964e). Milliyetçiliğin İdeolojisi. *Yeni İstanbul*, 3 Temmuz, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964f). Milliyetçi İdeolojinin Aktif Yönü. *Yeni İstanbul*, 5 Temmuz, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964g). Senin Var Benim Yok Kavgası ve Müslümanlık. *Yeni İstanbul*, 16 Ağustos, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964h). Sosyalizmin Tarifi. *Yeni İstanbul*, 26 Ağustos, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1964i). İhtilalci Sosyalizm. *Yeni İstanbul*, 13 Eylül, s. 1.
- Başgil, A. F.** (1985). Türklük ve Türk Milliyetçiliği. *Belgelerle Türk Tarih Dergisi: Dün/Bugün/Yarın*(8), s. 25-28.
- Başgil, A. F.** (2007). *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'den Mektuplar*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2010). "Türk Milliyetçiliği, - Doğuşu - Mânası Gayesi ve Vasıfları", (içinde) *İkinci Türk Tarih Kongresi 20-25 Eylül 1937*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 983-995.
- Başgil, A. F.** (2017). *Konferanslar*. 3. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2018a). *Hatıralar*. 7. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

- Başgil, A. F.** (2018b). *Türkçe Meselesi*. 6. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2019a). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*. 8. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2019b). *Demokrasi Yolunda*. 6. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2019c). *Gençlerle Baş Başa*. 78. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Başgil, A. F.** (2019d). *İlmin Işığında Günün Meseleleri*. 5. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, A. F.** (2019e). *Yakın Maziden Hatıra Kırıntıları*. 4. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A. F.** (2020). *Din ve Laiklik*. 15. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi.

İkincil Kaynaklar

- Acar, Y.** (1964a). Başgil ile konuştum: Prof. Başgil, Rusya İle Dostluktan Endişeli. *Yeni İstanbul*, 26 Kasım, s. 1-7.
- Acar, Y.** (1964b). Başgil ile Konuştum: Başgil AP İçinde Takip Edeceği Yolu Açıkladı. *Yeni İstanbul*, 27 Kasım, s. 1-7.
- Ağaoğlu, A.** (2013). *Üç Medeniyet*. 3. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ahmad, F.** (2007). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*. 3. Baskı, Çev: A. Fethi. İstanbul: Hil Yayınları.
- Akçura, Y.** (2021). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Kapra Yayıncılık.
- Akdoğan, Y.** (2004). *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Akıncı, M.** (2008). "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akkaş, H. H.** (2000). "İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyol, T.** (2008). *Ama Hangi Atatürk*. 3. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, T.** (2021). *Kuvvetler Ayrılığı Olmayınca Otoriter Demokrasi: 1946-1960*. 2. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Aktay, Y.** (2021). İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 346-360.
- Atalay, O.** (2021). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III** (1989). 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Atay, F. R.** (1949). Atatürk Devrine Aid Önemli Bir Tartışma. *Cumhuriyet*, 8 Şubat, s. 1.
- Ateş, T.** (1994). *Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*. 3. Baskı, Ankara: Ümit Yayıncılık.

- Atsız, H. N.** (1964). Milliyetçilik Taslayan İhtiyar Kozmopolit. *Ötüken*(8), s. 1-2.
- Aybar, M. A.** (2014). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydemir, Ş. S.** (1993a). *İkinci Adam 1938-1950*. Cilt: 2, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş. S.** (1993b). *Menderes'in Dramı?* 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş. S.** (2021a). *Tek Adam Mustafa Kemal 1922-1938*. Cilt: 3, 39. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş. S.** (2021b). *Tek Adam Mustafa Kemal 1919-1922*. Cilt: 2, 42. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ayvazoğlu, B.** (2021). Yahya Kemal, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 416-421.
- Baltacıoğlu, İ. H.** (1934). Bize Arap Harfli Mektup Göndermeyin. *Yeni Adam*(7), s. 3.
- Baltacıoğlu, İ. H.** (1945). Dil Devrimine Takılanlar. *Yeni Adam*(569), s. 2-11.
- Belge, M.** (2021). Muhafazakârlık Üzerine, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 92-100.
- Beneton, P.** (2016). *Muhafazakârlık*. 2. Baskı, Çev: C. Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N.** (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Birinci, M. K.** (2018). *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bora, T.** (1997). Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri. *Toplum ve Bilim*(74), s. 6-31.
- Bora, T.** (2009). Celal Bayar, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Ed. Ahmet İnel, Cilt: 2, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 546-554.
- Bora, T.** (2021a). *Cereyanlar-Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T.** (2021b). *Türk Sağının Üç Hali (Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık)*. 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Burke, E.** (2019). *Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler 1790*. Çev: A. Özcan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Cevizci, A.** (2002). *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Ceylan, A. Y.** (2007). Edmund Burke'ün "Muhafazakâr" Düşüncesinde "İyi Devrim" "Kötü Devrim" Ayrımı. *Muhafazakâr Düşünce*, 3(11), s. 23-44.
- Cleveland, W. L.** (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*. Çev. M. Harmanlı, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Coşar, S.** (1997). Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş. *Toplum ve Bilim*(74), s. 155-173.
- Çaha, Ö.** (2004). Muhafazakâr Düşüncede Toplum. *Liberal Düşünce*(34), s. 15-24.

- Çakır, M.** (2017). Ali Fuad Başgil ve Sosyal Adalet Meselesi. *Muhafazakâr Düşünce*(52), s. 161-175.
- Çiçek, A. C., & Önalp, G.** (2017). Çok Partili Siyasal Hayatın İlk Yıllarında Liberal Bir Çıkış: Hür Fikirler Dergisi ve Ali Fuad Başgil. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), s. 2963-2979.
- Çiğdem, A.** (1997a). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A.** (1997b). Muhafazakârlık Üzerine. *Toplum ve Bilim*(74), s. 32-50.
- Demirci, A.** (2005). Ali Fuad Başgil, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Ed. Murat Yılmaz, Cilt 7, 1.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 282-299.
- Demirel, A.** (2013). *Tek Partinin İktidarı: Türkiye’de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirel, T.** (2011). *Türkiye’nin Uzun On Yılı - Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Duman, F.** (2018). *Demokrasi ve Muhafazakârlık*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Ergil, D.** (1986). Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri: "Muhafazakârlık ve Yeni-Muhafazakârlık". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 41(1), s. 269-292.
- Eroğul, C.** (1998). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*. 3. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Evliyaoğlu, G.** (1963). “Şehirdeki Aydından Dağdaki Çobana Kadar, Herkesin Sevdiği Alim...” (içinde), Mehmet Gökalp, *Haksızlıklar Karşısında Susmayan Alim: Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*, İstanbul: Santral Yayınevi, s. 13-14.
- Galanti, A.** (1996). *Arabi Harfleri Terakkimize Mani Değildir*. Çev: F. Kale, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Georgeon, F.** (2020). *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*. 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, M.** (1963). *Haksızlıklar Karşısında Susmayan Alim: Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*. İstanbul: Santral Yayınevi.
- Gökalp, Z.** (2018). *Kültür ve Medeniyet & Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları.
- Gökalp, Z.** (2020). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Kapra Yayıncılık.
- Gökalp, Z.** (2021). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Kapra Yayıncılık.
- Göle, N.** (2019). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. 14. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göze, E.** (2000). “Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil: Bibliyografyadan Biyografiye” (içinde), Arif Aşçı, *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil Bibliyografyası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, s. 7-32.
- Gül, M.** (2013). *Modern İstanbul’un Doğuşu: Bir Kentin Dönüşümü ve Modernizasyonu*. Çev: B. Helvacıoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Güler, E. Z.** (2015). “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa” (içinde), Derl. H. B. Örs, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 115-162.
- Gürsel, C.** (1961). “Sunuş” (içinde), M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, s. 3-4.
- Güven, D.** (2009). *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güzel, M.** (2021). Necip Fazıl Kısakürek, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 334-341.
- Haklı, S. Z.** (2018a). Ahmet Ağaoğlu'nun Batılılaşma Düşüncesinde Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Kültürel Değişimi. *Muhafazakâr Düşünce*, 15(54), s. 117-141.
- Haklı, S. Z.** (2018b). *Ali Fuad Başgil - Bir Düşünürün Fikri Haritası*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Heywood, A.** (2010). *Siyasi İdeolojiler*. 2. Baskı, Çev: A. K. Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- İlcak, N.** (1977). *15 Yıl Sonra 27 Mayıs Yargılanıyor II*. İstanbul: Kervan Yayınları.
- İmer, K.** (1998). *Türkiye’de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnönü, İ.** (1987). *Hatıralar II*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- İrem, C. N.** (1997). Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri. *Toplum ve Bilim*(74), s. 52-99.
- Kant, I.** (1784). “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” (1784), *Political Writings*, H. S. Reiss (der.), H. B. Nisbet (çev.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 54.
- Karaca, A.** (2017). Modern İstibdat Rejimlerinin Dayatmacı Dil Politikaları ve Ali Fuad Başgil. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 14(52), s. 41-48.
- Karanis, F.** (1994). *Koltuk Değnekli Demokrasi ve 27 Mayıs Darbesi*. İstanbul: Ajans Medya.
- Karpat, K. H.** (2012). *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H.** (2015). *Türk Siyasi Tarihi*. 6. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kılıç, E.** (2017). Maneviyatçı Bir Ufuk: Ali Fuad Başgil. *Muhafazakâr Düşünce*, 14(52), s. 87-100.
- Kirk, R.** (2008). Muhafazakârlığın On Prensipleri. Çev: O. Aslan & C. Fedayi, *Muhafazakâr Düşünce*, 4(16-17), s. 243-250.
- Kissinger, H.** (2006). *Diplomasi*. 17. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Koç, R.** (2007). Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Türk Dilinin Eğitimine ve Yapısına Bakışları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14(33), s. 11-25.

- Koçak, C.** (2017). *Demokrat Parti Karşısında CHP: Bir Muhalefetin Analizi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köprülü, F.** (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurşunoğlu, M. S.** (2017). Fransız Devriminden Türk İnkılabına: Muhafazakâr Liberal Bir Aydın Olarak Ali Fuad Başgil'in Eleştirileri. *Muhafazakâr Düşünce*(52), s. 49-86.
- Lukacs, J.** (2018). *Yirminci Yüzyılın Sonu*. Çev: M. Harmancı, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Manaz, A.** (2010). *Atatürk Reformları ve İslam*. 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Mardin, Ş.** (1995). *Din ve İdeoloji Toplu Eserleri 2*. 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2015). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C.** (1997). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nisbet, R.** (2011). *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*. 2. Baskı, Çev: K. Bülbül & M. F. Serenli, Ankara: Kadim Yayınları.
- Oktay, H. E.** (2013). *Türk Tarihinin Kayıp Yılları - 27 Mayıs Bu Bir İhtilal Değil Darbedir*. İstanbul: Akis Kitap.
- Ortaylı, İ.** (2007). *Batılılaşma Yolunda*. İstanbul: Merkez Kitapçılık Yayıncılık.
- Ortaylı, İ.** (2016). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. 5. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Öğün, S. S.** (1997a). *Politik Kültür Yazıları: Süreçler, Kişiler*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Öğün, S. S.** (1997b). Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı. *Toplum ve Bilim*(74), s. 102-152.
- Önder, T.** (2021). Ali Fuad Başgil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 292-301.
- Özcan, A.** (2015). Burke'ü Oku(yama)mak. *Modus Operandi*(1), s. 271-275.
- Özcan, A.** (2023). Nihilizm, Güç ve Ahlak: Peyami Safa'nın Siyasal-Ahlaki Düşüncesinde Friedrich Nietzsche'nin Gölgesi. *Toplum ve Bilim*(163), s. 185-209.
- Özcan, A.** (2019). “Şeytan'ı Okumak: Edmund Burke, Karşı-Felsefe ve Karşı-Aydınlanma” (içinde), Edmund Burke, *Fransa Devrimi Üzerinde Düşünceler 1790*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, s. 7-18.
- Özçelik, M. H., & Güneş, M.** (2018). *Bir 27 Mayıs Tahlili: Sihalı Kuvvetler Birliği 1960-1963*. İstanbul: Sokak Yayın Grubu.
- Özipek, B. B.** (2004). *Muhafazakârlık Akıl Toplum ve Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları.

- Özipek, B. B.** (2000). "Muhafazakâr Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset", Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özipek, B. B.** (2021). Muhafakârlık, Devrim ve Türkiye, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 66-84.
- Öztuna, Y.** (2019). *Sultan II. Mahmud Cihan Hakanı ve Yenileşme Padişahı*. 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Öztürk, H.** (1996). "Yeşil Gece"nin Aydınlığında "Yeni İnsan" Tipleri. *Liberal Düşünce*(2), s. 112-121.
- Özyurt, C.** (2013). Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslamcılığın Oluşumu. *Muhafazakâr Düşünce*, 10(37), s. 67-102.
- Paşa, S. H.** (1993). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. 2. Baskı, Dznl: M. E. Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sadoğlu, H.** (2005). Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Ed. Murat Yılmaz, Cilt: 7, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 307-315.
- Sadoğlu, H.** (2003). *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Safa, P.** (1956). Eski - Yeni Kavgası. *Türk Düşüncesi*, 6(31), s. 48-51.
- Safa, P.** (1997). *Türk İnkılabına Bakışlar*. 4. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P.** (2011). *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. 6. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P.** (2019). *Din İnkılap İrtica*. 9. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safi, İ.** (2007). *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*. 2. Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Serçe, U.** (2019). "Türkiye'de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı ve Mümtaz Turhan", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Son Havadis.** (1961). Anayasayı İhlal Davasının Dünkü Duruşmasında Prof. Başgil Şahitlik Yaptı, 23 Haziran, s. 1-6.
- Son Havadis.** (1961). Bölükbaşı A. Fuad Başgil'le Geçen Bir Hatırasını Anlattı, 9 Mayıs, s. 1-5.
- Son Havadis.** (1961). Menderes de İdam Edildi, 18 Eylül, s. 1.
- Soyak, H. R.** (2004). *Atatürk'ten Hatıralar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sözen, Y.** (2014). "Siyasi Rejimler: Demokrasiler ve Diğer Sistemler" (içinde), Der. Sabri Sayarı & H. D. Bilgin, *Karşılaştırmalı Siyaset: Temel Konular ve Yaklaşımlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 45-74.
- Şahbaz, Y.** (2017). Maneviyatçılık ve Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Ali Fuad Başgil'de Laiklik Anlayışı. *Muhafazakâr Düşünce*, 14(52), s. 101-117.
- Tanör, B.** (2016). *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri*. 26. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Timur, T.** (2002). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Toker, M.** (1991a). *Demokrasimizin İsmet Paşa'lı Yılları: Demokrasiden Darbeye 1957-1960*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Toker, M.** (1991b). *Demokrasimizin İsmet Paşa'lı Yılları: DP'nin Altın Yılları 1950-1954*. 2. Baskı, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Topçu, N.** (1998). *Türkiye'nin Maarif Davası*. 4. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Toprak, Z.** (2022). *Atatürk - Kurucu Felsefenin Evrimi*. 4. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Turan, O.** (1964). *Türkiye'de Manevi Buhran-Din ve Laiklik*. Ankara: Hilal Yayınları.
- Ulay, S.** (1968). *Generel Sıtkı Ulay'ın Hatıraları: Harbiye Silah Başına (27 Mayıs 1960)*. İstanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları.
- Ülken, H. Z.** (2021). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 18. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vatan.** (1947). Prof. Ali. Fuad Başgil Dün İlk Konferansı Verdi, 28 Kasım, s. 1-5.
- Vatan.** (1947). Hak ve Hürriyet Fikrini Kökleştirmek Yolunda Türk Liberalizmi Fikri Cephesini Kurmuştur, 2 Ekim, s. 1-4.
- Vergin, N.** (2015). *Siyasetin Sosyolojisi*. 12. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Vural, M.** (2003). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yalman, A. E.** (1970). *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz IV (1945 - 1970)*. İstanbul: Yenilik Basımevi.
- Yeniçirak, H.** (2020). "Devrime Reaksiyon Olarak Sosyoloji: Devrim, 1789 Fransız Devrimi, İlerleme ve Gelenek", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeni İstanbul.** (1967). Demokrasimizin İkinci Şehidi: Başgil'i Kaybettik, 18 Nisan, s. 1.
- Yeni Sabah.** (1960). C. Gürsel Mezhep ve Fikir Farkları Bizi. Ayıramaz Dedi, 19 Temmuz, s. 1-5.
- Yeni Sabah.** (1950). Hatalı Kararın Akisleri, 28 Temmuz, s. 1-5.
- Yeni Sabah.** (1960). Gürsel, Ezan ve Kur'an Türkçe Okunmalı, Dedi, 6 Ekim, s. 1.
- Yetkin, Ç.** (2020). *Karşı Devrim: 1945-1950*. 12. Baskı, Ankara: Kilit Yayınları.
- Yıldız, A.** (2001). *İhtilalin İçinden Anılar, Değerlendirmeler*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Yılmaz, M.** (2021). Türk Düşüncesi Dergisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 216- 233.
- Zaim, S.** (2005). "Ali Fuad Başgil" (içinde), *Hayatlarıyla Yol Gösterenler*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, s. 9-26.

Zürcher, E. J. (2022). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. 6. Baskı, Çev: Y. Saner, İstanbul: İletişim Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

ÖĞRENİM DURUMU:

- **Lisans:** 2018, Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.
- **Lisans:** 2022, Anadolu Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler.
- **Yüksek Lisans:** 2023, İstanbul Gedik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.