

MANEVİYATÇILIK VE DİN VE VİCDAN HÜRRİYETİ BAĞLAMINDA ALİ FUAD BAŞGİL'DE LAİKLİK ANLAYIŞI

ALI FUAD BAŞGİL'S UNDERSTANDING OF SECULARISM IN THE CONTEXT OF SPIRITUALISM
AND FREEDOM OF THOUGHT AND FAITH

YUNUS ŞAHBAZ*

ABSTRACT

Secularism has a meaning beyond the constitutional principle in the Republic of Turkey. Secularism has been used as a means of controlling religion in Turkey and Turkey and as a principle for regulating religion-state relations that is the most troubled area of the Modernization/Westernization period. The practice of secularism in the Single-Party era refers to a period in which secularism was applied the hardest, and after the end of the Single-Party rule, the first criticized issues have been the problems of applying the secularism issue and secularism. The main criticisms for the understanding of secularism, which took a step toward relative flexibility in 1947, began after the Democratic Party ruled and are still continuing today. Ali Fuad Başgil wrote a series of columns on secularism immediately following the elections that brought the Democratic Party to power, and explained his views on secularism. Being aware that secularism is at the beginning of the main social disagreements, Başgil aims to contribute to the reorganization of religion-state relations and the finding of a useful solution for society. Başgil's sensitivity and views on secularism are discussed in the context of his views on freedom of thought and faith and his spiritual identity.

Keywords: Secularism, Ali Fuad Başgil, Freedom of Thought and Faith, Spiritualism.

ÖZ

Laiklik, Türkiye Cumhuriyeti'nde anayasal bir prensip olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Modernleşme/Batılılaşma sürecinin en çetrefilli alanına, din devlet ilişkilerinin düzenlenmesine ilişkin bir ilke olarak laiklik, Türkiye'de dinin kontrol edilmesinde bir vasıta olarak kullanılmıştır. Tek parti dönemi laiklik uygulamaları, laikliğin en sert uygulandığı bir dönemi ifade etmektedir ve tek parti iktidarının sona ermesinden sonra da ilk eleştirilen konuların başında laiklik meselesi ve laikliğin uygulanma problemleri gelmiştir. 1947 yılında görece esnekleştirilme yönünde adım atılan laiklik anlayışı için asıl eleştiriler Demokrat Parti iktidarından sonra başlamış ve günümüzde de hâlâ devam etmektedir. Ali Fuad Başgil, Demokrat Parti'yi iktidara getiren seçimlerin hemen akabinde laiklik üzerine bir dizi köşe yazısı yazmış ve laiklik konusundaki görüşlerini açıklamıştır. Laikliğin temel toplumsal anlaşmazlık noktalarının başında geldiğinin farkında olan Başgil, din devlet ilişkilerinin yeniden düzenlenmesine ve toplum için yararlı bir çözüm bulunmasına katkı sağlamak amacındandır. Başgil'in laiklik konusundaki hassasiyeti ve görüşleri onun din ve vicdan hürriyeti hakkındaki görüşleri ile maneviyatçı kimliği bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, Ali Fuad Başgil, Din ve Vicdan Hürriyeti, Maneviyatçılık.

* Araştırma Görevlisi, Kırıkkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

Giriş

Laiklik konusunda yazmak Türkiye gibi laikliğin ekstra hassasiyet kaynağı olduğu bir toplumda her zaman problemli olmuştur. Çünkü laiklik Cumhuriyetin insan ve toplum tasavvurunda merkezî bir role sahiptir ve laikliğe getirilen eleştiri bir anlamda Kemalist müesses nizama getirilen eleştiri olarak algılanmıştır. Ancak üzerindeki tüm koruma gölgesine rağmen laiklik her dönem birtakım tartışmaların ortasında kalmaktan da kurtulamamıştır. Tek parti iktidarının sona ermesi sonrası gelişen kısmî eleştirel sesler 1960 Kemalist restorasyon hareketiyle bastırılmış ancak bitirilememiştir. Rejimin tartışma konusu edildiği hemen her dönemde temel tartışma konusu laiklik olagelmıştır.

Tek parti döneminin sona ermesiyle birlikte oluşan kısmî özgürlük ortamında ve hatta Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'nin kendi içinde dahi tartışılmaya başlanan mesele de laiklik olacaktır. Ali Fuad Başgil, laiklik tartışmalarının bu erken dönemi diyebileceğimiz dönemde meseleyi tartışmaya açan, tek parti dönemi laiklik uygulamalarını eleştiren ve meseleye dair somut çözüm önerileri sunan bir isimdir. Başgil, meseleye tek parti dönemi laiklik uygulamalarının eleştirisi ve daha da fazla hukukî bir mesele olarak din ve vicdan hürriyetinin ihdası açısından yaklaşmıştır. Laikliği din-devlet münasebetleriyle sınırlı bir olgu olarak ele alması ve din ve vicdan hürriyeti temelli çözüm arayışı Başgil'in laiklik anlayışının öne çıkan unsurlarıdır. Bu yazıda, genel olarak laiklik ve özel olarak Türk modernleşmesinde laikliğin konumuna kısaca değinildikten sonra Başgil'in laiklik anlayışı onun maneviyatçılık yönü ve hukukçu kimliği göz önüne alınarak, din ve vicdan hürriyetine atfettiği rol üzerinden incelenecektir.

Türkiye Siyasal Kültürü'nün Turnusol Kâğıdı; Laiklik

Türkiye'de Modernleşme/Batılılaşma ya da kendi tercih ettiği ifadeyle çağdaşlaşma serüvenini laikliğe giden bir süreç olarak okumayı tercih eden Niyazi Berkes ilk Batılılaşma fikrine yani Osmanlı dışında, Batı'da bazı üstünlükler olduğunun konuşulmaya başlandığına dair ilk işarete 1718 tarihli bir vesikada rastlandığını belirtir. Bu vesikada, Berkes'in aktardığına göre bir Hristiyan yani Avrupalı ile bir Osmanlı arasında geçen bir diyalog anlatılır ve Berkes Batılılaşmaya dair ilk bilince bu belgede rastlandığını belirtir (Berkes, 2016; 45-49). İlk laikliğe giden süreci açan gelişme olarak da 1727 yılında İbrahim Müteferrika'nın matbaayı açmasını kabul eder. Berkes matbaa kurulmasıyla laiklik arasındaki ilişkiyi de matbaa için Şeyhülislam'dan izin

alınması ve Şeyhülislam'ın da yalnız din dışı konuları yayımlama koşuluna bağlı olarak izin vermesinden kurtar. Yani Şeyhülislam aslında bu şartla bir izin vererek bilim ve teknik alanlarının doğal olarak din dışı sayıldığını ve bu dünyasal alanı kendi otoritesi dışında saydığını kabul etmiş oluyordu (Berkes, 1984; 31).

Herhangi en küçük bir siyasal söylemde ya da hukukî değişiklikte dâhi sorgulanan ve üzerinden kimi kutuplaşmaların üretildiği daima canlı bir kavram olagelmıştır laiklik kavramı. Şayet Berkes'in vurguladığı olayı millet olarak kabul edersek Türkiye'de laikliğin serencamının üç yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğunu görmekteyiz. Kuşkusuz ki Berkes'in çağdaşlaşma yorumu da Türkiye'de modernleşme sürecini en nihayetinde laiklik ilkesinin yerleşmesiyle sonuçlanan bir süreç olarak okuması da hayli eleştirilmelidir. Ancak ilk başlangıç olayı ya da zamanı değişebilir olmakla beraber kabul edilmesi gereken realite laikliğin, 1923'ten sonra, nezhur bir süreci ifade etmediği, dolayısıyla doğrusu yanlış, negatif ve pozitif yönleriyle bir sürecin, bir birikimin, tek olmasa da önemli sonuçlarından biri olduğudur. Laiklik Osmanlı/Türk modernleşmesine karakteristik özelliğini veren ilkelere başında gelir çünkü ontolojik olarak uyuşması mümkün olmayan bir toplumun laiklik temelinde bir kimlik değiştirme ameliyesine girişilmesidir söz konusu olan. Zira laiklik kilise toplumlarına has bir prensiptir ve kavram olarak Grekler'de halk anlamına gelirken, Ortaçağ'da rahip olmayan anlamında kullanılmış ve zamanla da din adamı olmayan, halktan kişiler için kullanılmıştır (Berkes, 1984; 91). Ancak bu kavramın Müslüman topluluklarda uygulanmaya çalışılması, gerek Allah ve Peygamber anlayışları gerekse de halktan ayrı bir ruhban sınıfı barındırması açısından İslam ve Hristiyanlık arasındaki ontolojik ve kurumsal farklardan dolayı sorunları da beraberinde getirmiştir (Timur, 2013; 171).

Türk modernleşme tecrübesine dönecek olursak, Cumhuriyet Türkiye'siyle birlikte gerek kültürel bölünmeyi gerekse de siyasal pozisyon almayı belirleyen birincil unsur laiklik olmuştur. Kimi zaman laiklikle ya da din-devlet ilişkilerine içkin süreçlerle hiçbir alakası olmayan bazı tartışmalar dâhi laiklik çatısı altına sokulmuş ve laik- antilaik etiketleri kamusal alandan dışlanmanın ve/veya kabul görmenin önceliği haline gelebilmiştir. Dolayısıyla da laiklik her ne kadar basit anlamda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade etse de Türkiye özelinde din-devlet işlerini düzenlemenin çok ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Özellikle Kemalist rejimin tahkim

edilmesi anlamında bir '*var olma, yok olma*' mücadelesinin merkezinde yer almıştır.

Türk/Osmanlı devlet geleneğinde din devletin her zaman bir tamamlayıcı cüz'ünü teşkil etmiştir. Osmanlı'da dinin mi devlete tabi yoksa devletin mi dine tabi olduğu tartışmasının ötesinde, her durumda din-devlet iç içe geçmişliği söz konusudur. Laiklik ister salt basit anlamında din-devlet işlerinin ayrılması şeklinde anlaşılın isterse de birtakım ekonomik, kültürel, siyasal değişimleri kapsayan daha bütünsel bir süreci ifade etsin toplum nezdindeki etkisi ve başarısı/başarısızlığı bu nispette ağır olmuştur. Hatta Ş. Mardin'e göre "Cumhuriyet sonrasında toplumda laiklik sosyal bir pekiştirici ve sosyal şuuru yükseltmenin vasıtalarından biri olarak da tasarlanmıştır (Mardin, 1991; 68)." Dolayısıyla laikliğe cumhuriyet sonrası oluşturulmaya çalışılan yeni bir insan-toplum tasavvurunda kilit bir rol verilmiştir denilebilir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra ise önce özellikle Halifelik'in ilgası, Şeyhülislamlık ile Şer'îye ve Evkaf Vekâlet'inin kaldırılması, Latin Harflerinin kabulü, Anayasa'dan '*Devletin dini, Din-i İslâm'dır*' ibaresinin çıkarılması ve son olarak laikliğin bir ilke olarak 1937 yılında Anayasa'ya konması laikliğin kurumsallaşma sürecinin temel parametreleridir. 1945'li yıllara kadar hem bu kurumsallaşma süreci olarak hem de topluma dayatılan laiklik uygulaması olarak oldukça jakoben bir laiklik anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde laiklik din-devlet ayrışması olmaktan ziyade devletin dinin her alanını kontrol ettiği ve düzenlediği bir süreci ifade eder. Nitekim aşağıda ele alınacağı üzere, Başgil bu sürece '*devletin din reformcusu*' kesilmesi demektedir. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası konjonktürün de etkisiyle demokrasiye geçiş aşamaları başlamış ve tek parti yönetiminden ilk taviz verilmesi gereken mesele olarak da laiklik uygulamaları aklı gelmiştir. CHP'nin 1947 Kongresi bu anlamda katı laiklik uygulamalarından '*taviz*' zorunluluğunun tipik örneğidir. 14 Mayıs 1950 ise Türkiye siyasetinde yeni bir dönemi açmış olmakla beraber, tek parti döneminde tartışılmayan ya da hasıraltı edilen birçok meselenin de ayyuka çıkması, tartışmaya açılması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz ki devletin din politikaları da bu tartışmalar içerisinde en fazla öne çıkan konulardan biri olacak ve Demokrat Parti(DP) kendisinin bu konuda tek parti dönemine sadık olduğunu özellikle iktidarının ilk yıllarında sürekli ispatlamaya çalışacaktır.

Ali Fuad Başgil, bir Anayasa hukukçusu ve her şeyden önemlisi toplumun içerisinde bulunduğu bölünmüşlük durumunun sebebinin çok iyi kavrayan bir entelektüel olarak DP iktidarının ilk yıllarından itibaren

laiklik meselesini gündemine almış ve bir çözüm önerisi sunmaya çalışmıştır. Aşağıda görüleceği üzere, Başgil, konuya daha çok hukukî ve anayasal bir çerçeveden yaklaşmış ve laikliği özellikle din ve vicdan hürriyeti merkezli bir incelemeye tâbi tutmuştur. Oysa laiklik tek parti döneminde asla salt din-devlet münasebetinin düzenlenmesi olarak ele alınmadığı gibi din ve vicdan hürriyeti merkezli bir yaklaşım da söz konusu değildir. Başgil'in temel itirazı da bu noktadadır ve mevcut anlaşmazlık ve toplumdaki laiklik anlayışı etrafındaki sorunları bir çözüme kavuşturmak için meseleye din ve vicdan hürriyeti bağlamında yaklaşmak gerektiğini belirtmektedir. Başgil'in laiklik tasavvuru onun hukukçu kimliğinin bir uzantısı olarak din ve vicdan hürriyeti ve özellikle de bireysel ve toplumsal anlamda maneviyatçılığa yaptığı vurgu üzerinden değerlendirilmelidir.

Maneviyatçılık Temelli Bir Dindarlık Anlayışı

Ali Fuad Başgil laiklik konusunda kendi içinde tutarlı bir görüşe sahiptir ve kendi anlayışı çerçevesinde laikliği konumlandığı alan dinle çatışmaktadır. Bu da kuşkusuz, büyük oranda Başgil'in din algısından kaynaklanmaktadır. Başgil'de dinin bir itikadî bir de içtimaî olmak üzere iki veçhesi vardır. İtikadî olarak din, Başgil için kadim zamanlardan beri var olan ve 20. yüzyılın maddecilik, pozitivizm gibi felsefelerinden gelen taarruzlara rağmen insan ve toplum hayatında varlığını devam ettiren bir duygudur. Dinin iman ve amel olmak üzere iki unsuru vardır ve iman her şeyden önce inanmak demektir. İnanmak ise insan için en tabii bir ihtiyaçtır zira *“insan olan inanmak mecburiyetindedir. Bu insan ruhunun en temiz ve en derin temayülüüdür”* (Başgil, 2011a; 69). Dinin iman boyutu onun daha çok ferdî, enfûsî boyutunu yansıtır. Ancak din salt ferdî bir duygu ya da temayül değil aynı zamanda içtimaî bir tecellidir. Başgil'in sözleriyle, *“nazarımda din, yalnız ferd için bir fazilet ve feragat kaynağı değil, aynı zamanda ve böyle olduğu için, içtimaî ve hayat temizliğinin de en kuvvetli bir teminatıdır”* (Başgil, 2011a; 17).

Dinin ferdin fazileti ve feragatinde belirleyici olduğunu vurgulayan, insanın inanma ihtiyacı olduğunu ve dinin de bu ihtiyacın bir ifadesi olduğunu söyleyen Başgil için, yine de din, büyük oranda içtimaî anlamıyla önem arz eder. *“Din sırf inançtan ve ibadetten ibaret değildir; aynı zamanda muayyen bir hayat ve cemiyet sistemi ve bir fiil ve hareketler kanunudur”* (Başgil, 2011a; 140). Din toplum ahlâkının sağlanmasında, ferdin cemiyetin felaketine yol açan tüm habis duygularının dizginlenmesinde en kuvvetli engeldir. Bu yüzden de dinin asıl önemi cemiyet hayatında oynadığı bu rolden kaynaklanır. Ancak

Başgil için toplumun salim bir mecraya oturması için gerekli olan mücerred mana ve değerler salt dinî değerler ya da dindarlık değildir; dindarlığı da kapsayan daha geniş anlamda manevî değerler, yani maneviyatçılıktır.

Başgil'de dindarlaşma ya da İslamlaşma gibi doğrudan İslâmî söyleme için ifadelere çok rastlanmaz. Bunun yerine Başgil'in merkeze aldığı kavram maneviyatçılıktır. Başgil maneviyatçılık kavramını '*spritualisme*' kavramının yerine kullanır. Maneviyatçılık herhangi bir dinî ya da ilahî kaideler toplamı olmaktan ziyade, 20. yüzyılda zirveye çıkan maddeci, pozitivist ve materyalist felsefelerin toplumlara ifsad edici düşüncelerine karşı ruhî ve manevî bir itirazdır. Dinler toplumların maneviyatını şekillendiren en önemli amiller konumunda ise de yalnız başına dindarlık maneviyatçılık demek değildir. Zira her maneviyatçı dindar olmak zorunda da değildir; "*insan, ruh ve mananın varlığına ve kemaline inanır da, dindar olmayabilir*" (Başgil, 1960; 186). Özellikle de yüksek ilim ve tefekkür sahibi bazı insanlar dindar olmamakla beraber maneviyatçı olabilirler. Burada Başgil kendisi gibileri kast etmekte, bir başka yerde ise dindar olmadığını ve dinin ahkâmlarıyla amel etmediğini ancak dindarların derunî ve tükenmez saadetine imrendiğini ifade etmektedir. (Başgil, 2011a; 16). Ancak tüm halkın belli bir seviyedeki ilim ve irfana ulaşması mümkün değildir ve halk kitleleri için din en büyük maneviyat kaynağıdır. Şayet gelecekte daha büyük bir maneviyat kaynağı ortaya çıkarsa bu da yine din olacak demektir.

Başgil'deki maneviyatçılık kavramsallaştırması salt ferdî ve içtimaî kaideler değil, siyasal ve toplumsal bir bütünü ifade etmektedir. İnsanlık umumî bir buhran içerisinde; bu buhran siyasî, iktisadî, içtimaî, fikrî bütün hayat sahalarını kaplamıştır. Ancak bu buhran ve doğurduğu ıstırapın sebepleri de manevîdir; ilacı da maneviyattır (Başgil, 1951; 203). Başgil'in nazarında ideal ve Türkiye'de kurumsallaşması gereken bir yönetim şekli olarak demokrasi de maneviyatçıdır. Demokrasi maneviyatçıdır çünkü bireylerden hizmet ve vazife, millet ve vatanseverlik bekler (Başgil, 1960; 188). Yani Başgil'in tasavvurundaki maneviyatçılık bütünsel anlamda ahlâkî kaidelerle bezenmiş, vatansever bireylerden oluşan bir toplum ve buna karşılık gelen siyasal nizamdır. Dolayısıyla maneviyatçılık nasıl ki cemiyet hayatlarının vazgeçilmez ve tamamlayıcısı cüzü ise, din de toplumların manevi temellerinin tam merkezinde yer alır. Bu demektir ki dinî değerleri yok etmeye yönelik her uygulama ve anlayış aslında doğrudan cemiyet hayatına ve insanlık geleceğine bir saldırdır. Sağlıklı bir cemiyet ve fertler ancak manevi temeller üzerinde yükselir, manevi temellerin merkezinde ise din vardır. Dolayısıyla da

Başgil'e göre "din içtimaî hayatın ve hususiyle halk ahlâkiyatının temellerinden biri ve en ehemmiyetlisi olduğuna... göre bu mevzuu daha fazla ihmal etmekte memleket için hayır yoktur" (Başgil, 2011a; 276). Başgil'in tek parti iktidarı sona erer ermez bu konuya eğilmeyi neden gerekli gördüğünün gerekçesi de budur zaten.

Dinin hem ferdî hem de içtimaî anlamda daha bütünsel bir anlatının bir parçası olarak okunması Başgil'de din-devlet ilişkilerini yorumlamada kendini gösterecektir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki Başgil İslâm başta olmak üzere tüm dinlerin sadece insanların ferdî davranışlarını yönlendirmediği, birtakım toplumsal kaidelere de sahip olduğunu kabul eder. Yani dinleri salt bireylerin iç dünyalarına ait, dünyevi hayattan kopuk bir olgu olarak kabul etmez. Ancak dinin bireylerin toplumsal münasebetlerini düzenlerken devletin kurallarıyla karşı karşıya gelmesi mümkün ve hatta sık karşılaşılan bir durumdur. Birey hem bir dine mensup bir mümin olarak hem de bir devlete tabi bir vatandaş olarak ikili bir hüviyete sahiptir ve hem bir mümin hem de bir vatandaş olarak yapması ya da yapmaması gereken kaidelerin çakışması mümkündür. Başgil bu konuda birtakım somut örnekler üzerinden bu çatışma ve çakışma hususlarının zannedilen hayli az olduğunu izah eder ancak en nihayetinde bir çatışmanın olacağını da kabul eder. Peki, bu durum çözümü gayri kabil bir durum mudur? Başgil'e göre bu sorunun cevabı 'hayır'dır ve Başgil bunun çözümü için din hürriyeti konusunda uzun uzun durmaktadır.

Hukukî Çerçeveden Din ve Vicdan Hürriyeti

Ali Fuad Başgil düşüncesiyle özdeşleşen kavram laikliktir, dense herhalde abartılı bir yorum olmaz. Örneğin Başgil üzerine hazırlanan beş yüksek lisans tezinden üçü dolaylı ya da doğrudan onun laiklik anlayışıyla ilgilidir. (Başgil üzerine hiç doktora tezi olmadığını da burada belirtmekte fayda var.) Yine ona yakın eserinden "Gençlerle Baş Başa"dan sonra en çok baskısı yapılan kitabı 1950'lerden itibaren laiklik üzerine yazdığı yazılarının bir derlemesi olan *Din ve Laiklik*'tir. Ancak öncelikle şunu söylemek gerekir ki, laiklik Başgil'in nazarında din hürriyetinin bir teminatıdır. Yani laiklik kavramını matah ve makul kılan onun din ve vicdan hürriyetinin korunmasındaki işlevselliğidir. Başgil soyut bir din ve vicdan hürriyeti tanımı yapmaz, din ve vicdan hürriyetinin ne olduğu ve hangi durumlarda sınırlanabileceğini tespit ederken Türkiye'deki uygulamalara sık sık başvurur.

Başgil'e göre vicdan hürriyeti "*ferdin dilediği ve beğendiği herhangi bir dinî, felsefî, ahlâkî, iktisadî kanaati taşıması serbestliğidir*" (Başgil, 1960; 99). Din hürriyeti ise liberalizm, sosyalizm gibi daha geniş anlamdaki vicdan hürriyetinin bir nevi'dir. Zira bir kimse vicdan hürriyeti icabı herhangi bir dine inanmamakta da özgürdür. Din hürriyeti ise bir kimsenin hiçbir tehdit ve sınırlamaya maruz kalmaksızın dilediği dine inanmasıdır. Ancak din hürriyeti salt inanma hürriyeti demek değildir. Öncelikle bir dine mensup kimse inandığı dinin vazifelerini her dinin uygun gördüğü lisanıyla, dindeki içtihat ve usullere göre yerine getirmesidir. Yani en temel düzeyde din hürriyeti amel hürriyetidir (Başgil, 2011a; 103). Burada Başgil'in dolaylı da olsa Arapça eğitim ve Arapça ezan meselesine de temas ettiğini görmekteyiz. Tek parti iktidarına yönelik ilk ve en sert tenkitlerini Türkçe'nin sadeleştirilmesi çalışmalar bağlamında dile getiren Başgil'in dil savunusu oldukça hassastır. Ancak söz konusu ibadet dili olunca Başgil, din ve vicdan hürriyeti üzerine düşünceleriyle tutarlı olarak, her dinin ibadet ve vazifelerinin dinin kendi dilinde yapılmasında bir sakınca görmez ve ibadet dili serbestliğinin de din hürriyeti esaslarından olduğunu kabul eder.

Din hürriyetinin amel hürriyeti şeklinde anlaşılması bu hürriyetin kullanımının ilk ve en basit ancak yetersiz bir şeklidir. Bir yerde gerçek anlamda din ve vicdan hürriyetinin olduğunu söyleyebilmek için, amel hürriyetine ek olarak, dinî talim ve tedrisin, neşir ve telkin hakkının da serbest olması icap eder. "*Neşir hakkı din hürriyetinin en esaslı ve hayatî bir cephesidir*" (Başgil, 2011a;117) diyen Başgil'e göre dinî okutup yaymak da en tabii bir haktır.

Başgil'in laiklik, din hürriyeti gibi meselelere dair ilk yazılarını 1950'li yıllarda, DP'nin iktidara gelmesinden hemen sonra neşrettiğini belirtmek gerekir. Meseleye dair ilk yazısı, DP'nin seçimleri kazandığı 14 Mayıs'tan üç gün sonra, 17 Mayıs'ta *Yeni Sabah* gazetesinde yayınlanır. Zaten daha öncesinde dil meselesi gibi aktüel konuları hariç tutarsak Başgil'in Tek Parti iktidarına yönelik açık tenkitlerine rastlanmaz. Hatta Önder'e göre, Başgil'in 1946 öncesi düşüncelerini 'İnkılapçı Başgil' sıfatıyla incelemek ve liberal metinlerinin 1946 sonrasında ortaya çıktığını söylemek daha doğru olur. Zira Önder'e göre, Başgil'in bu ilk dönem düşüncelerinin 1946 sonrası liberal ve hürriyetçi görüşleriyle telif edilmesi mümkün değildir (Önder, 2004; 293). Önder'in bu dönemdeki argümanları daha çok onun milliyetçi ve devletçi tutumundan kaynaklanmaktadır. 1950'lerin sonunda bile Başgil oldukça milliyetçi ve devletçi bir profil çizer. Açıkça içtimaî bir prensip olarak devletçiliğin aleyhinde olmadığını ancak bunun ferdî hürriyetlerle barışık bir

şekilde düzenlenmesi gerektiğini belirtir (Başgil, 1960; 97). Onun daha sonraki liberalliği de, din hürriyeti konusunda da görüleceği üzere, verili sınırlar içerisinde, devletin sunduğu sınırlar içerisindeki bir liberalliktir. Yani Başgil, Bora'nın ifadesiyle, haklar ve hürriyetler söylemini 'liberter' bir raddeye vardırmaz (Bora, 1997; 27).

Başgil'in Tek Parti dönemine yaklaşımında, bu devletçi görüşün yanında üslubundaki mutedillik hususunun da ön planda olduğunu eklemek gerekir. Örneğin *Sebilürreşad* dergisinin Ağustos 1950 tarihli 85. sayısında 'Son Posta'dan iktibas edilen "Çeyrek Asır Devam Eden Zulüm Devri" (Başgil, 1950) yazısı tipik bir Tek Parti dönemi eleştirisi olarak okunabilir. Ancak Başgil'in bu tür açıkça Tek Parti dönemini hedef aldığı yazıları ve değerlendirmeleri nispeten daha azdır. İnanma hakkının engellenmesini Sovyetler Birliği üzerinden açıkladığı bir yerde, Türkiye'de son otuz yıllık devreye ilişkin bir şey söylemeyeceğini çünkü bu konuda hür olmadığını söyleyerek bu konu üzerinde düşünmeyi okuyucuya bırakması (Başgil, 2011a; 106) onun eleştirel olduğu noktalarda dahi üslubuna hâkim olan mutedilliği göstermesi bakımından ilginçtir.

Din ve Vicdan Hürriyeti'nin Sınırlanması

Başgil din hürriyetini sınırsız bir hak olarak telakki etmez. Başgil'in bu konudaki çıkış noktası büyük oranda 1924 Anayasası'nın 75. maddesidir. '24 Anayasası'nın 75. maddesi şu şekildedir; "Hiçbir kimse mensup olduğu, din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muaheze edilemez. Asayiş, adabı muaşeretini umumiye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir."¹ Başgil'in bu maddede üzerinde durduğu husus 'asayiş ve adabı muaşeretini umumiye'ye aykırılık teşkil edilmemesidir. Özellikle 1950 öncesi yazılarında Anayasa'da tadil hususunu sık sık dile getiren Başgil, Din Hürriyetinin sınırlandırılması noktasında büyük oranda bu maddede çizilen çerçeveye sadık kalır. Kuşkusuz burada sınırlanması söz konusu olan dinin ferdi boyutu değil içtimaî sahadaki hareketler ve münasebetlerdir. Ancak bazı durumlarda içtimaî bir hareket şeklini alan ibadetler ve ayinlere de müdahale edilebilir hatta devletin bunları yasakladığı da olur (Başgil, 2011a; 133). Dini talim, tedris ve özellikle neşir hürriyeti için aynı sınırlama söz konusudur. Ancak Başgil'e göre buradaki kriter, dini neşir faaliyetlerinin diğer umumi neşir faaliyetlerine nazaran daha fazla ve yoğun bir denetim ve

1 <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm> (Erişim Tarihi: 25.07.2017).

sınırlamaya maruz bırakılmamasıdır. Umumi yayınlara verilen müsaadenin aynısının dinî neşir çalışmalarına da gösterilmesi gerekir.

Ancak burada sorulması gereken soru şudur; şayet aynı alanda hem dinî hem de devletin koyduğu bir hüküm varsa ve bunlar birbiriyle çakıyorsa birey hangisini tercih etmelidir. Başgil, meseleyi buraya kadar büyük oranda anayasa hocası ve hukukçu kimliği çerçevesinde yorumlarken burada kişisel bir tercihle karşı karşıya kaldığının farkındadır. Başgil'e göre bu durumda birey dinin değil devletin emrini yerine getirmelidir. Bu durumda vatandaş dinen "*buna mecburdur, binâenaleyh mazurdur*" (Başgil, 2011a; 145). Bir din-devlet rekabeti ve mücadelesinin cemiyet hayatına ve insanlık geleceğine kazandıracığı bir şey yoktur ve bu mücadelede de kaybeden taraf din olacaktır.

Nihaî aşamada bir tercih yapma zorunluluğu doğacak hallerin farkında olan ve bu durumda da ne yapması gerektiğini salık veren Başgil, vardığı yarıyla dindar insanları tam olarak tatmin edemediğini düşünmektedir. Ancak Başgil'e göre Türkiye din-devlet münasebetlerinde Tanzimat'tan itibaren bir yola girmiş bulunmaktadır ve bu noktadan geriye dönüş de mümkün değildir. Yani dinî usul ve hukukun tekrar devlete hâkim kılınmaya çalışılması, Başgil'e göre muhali temenni etmektir. Bunun yerine yapılması gereken, "*dini usul ve hukuku Müslüman ferdin takip ve takdirine bırakmak ve bu usul ve hukukun Devlet hukuku ile mücadeleye girmesine meydan vermemektir*" (Başgil, 2011a; 148). Cemiyet için de dinin geleceği için de selamet bundadır.

Laiklik meselesi tam da bu noktada Başgil için hayatî bir konum teşkil eder. Ancak Başgil'in din hürriyetinin sınırlanması ve burada da Anayasal çerçeveye sadık kalması, biraz fazlaca 'Anayasacı' bir tutum olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar kendisi de bu sınırlamaların indî hükümlerle olamayacağını tekraren belirtse de bunun önünde herhangi bir engel yoktur. 'Asayiş ve adabı muaşeret kurallarına aykırılık' tanımlaması hem çok gaî yorumlara müsaittir hem de zamanla değişebilmektedir. Dolayısıyla böyle bir hakkı hem verme hem de sınırlama merciinin aynı olması birtakım keyfî uygulamalara da sebebiyet verebilmektedir ve Türkiye siyasal tecrübesinde de vermiştir. Aslında Başgil de bu hususun farkında gözükmektedir ve uygulamada doğacak olası problemlere yönelik çözüm önerilerini etraflı bir laiklik anlayışı ve bazı kurumların oluşturulmasına ilişkin hazırladığı teşkilat şemalarıyla göstermeye çalışmıştır.

‘Din Reformcusu Devlet’e Karşı Laiklik

Ali Fuad Başgil Müslüman bir toplumda din ve vicdan hürriyeti dâhilinde sunulan imkânların dinî bir hayat yaşamak isteyenlerin taleplerine cevap vereceğini düşünmektedir. Başgil’e göre temel mesele din ve vicdan hürriyetinin anlamını tam anlamıyla idrak etmek ve bunu da yönetim yanında hakkıyla tatbik edebilmektir. Laiklik hem din ve devlet münasebetini düzenlemede ve insan hayatına nizam veren bu iki temel kuvvetin gereklerinin birbiriyle çakışmadan yerine getirilebilmesinde hem de vatandaşların din hürriyetinin sunduğu serbestlikten hiçbir sınırlamaya maruz kalmadan yararlanmasında temel işlevsel bir öneme sahiptir.

İlk anlamıyla Başgil’e göre laiklik, “her şeyden evvel devletin, memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibadet ahkâm ve erkânına hiçbir surette müdahale etmemesidir” (Başgil, 2011a; 14). Laiklik devlet hayatına, devlet işlerine ait bir hareket ve faaliyet ilkesidir. Ferdin aile hayatı, hususi ilişkileri ise prensibin dışında kalır. Ancak Başgil, laiklik özelinde çizdiği madde ve mana ayrımı, devlet işleri-hususi işler ayrımının tüm dinler ve özellikle de İslâm açısından kabul edilebilir olmadığını farkındadır. Yani dinler, özellikle de İslamiyet bireyin hususi hayatının yanında devlet hayatı ve içtimâî faaliyetlerini de düzenler. İslam dini için bir Müslüman yalnız ibadete ilişkin değil toplumsal meselelere ilişkin kaidelere de uymakla mükelleftir. Yukarıda da izah edildiği üzere, burada bir çakışma kaçınılmaz görünmektedir Başgil’e göre. Ancak Başgil, içinde bulunulan toplumsal ihtiyaçları ve özellikle tarihsel süreci göz önünde tutarak mevcut vaziyetten geri dönüşü imkânsız görmektedir. Ona göre Avrupa’da olduğu gibi, Türkiye de din-devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı, bireyin özel hukukta bile birçok ilişkisini laik hukuk sistemlerine göre düzenlediği bir süreci yaşamaktadır. Buradan bir geri dönüşü savunmak, din mevzuundaki kazanımları ve mücadeleyi sekteye uğratacağı gibi, toplum yararına da değildir. Ancak, “İslâmiyet’te ammenin zararına olan her hareket mezmum ve memnudur” (Başgil, 2011a; 162).

Başgil’in laiklik konusundaki temel teorik çerçevesi bu şekilde özetlenebilir. Ancak Başgil için konunun asıl önemi ve sorunlu tarafı Türkiye’de uygulanan laiklik sistemidir. “*Yabancı, kaypak ve manası kapalı, kilise kaçını bir kelime*” (Başgil, 1960; 108) olan laiklik Avrupa’da anlamı ve uygulanma şekliyle Türkiye’de hiçbir zaman uygulanmamıştır. Esasında “bir itidal ve muvazene” sistemi olan laiklik Türkiye’de toplumun kutuplaşmasına sebep olan kötü bir nama sahiptir. Laikliğin Türkiye’de doğurduğu sorun ve

çatışmalar kavramının tanımından ve doğasından değil, Türkiye’de uygulanış şeklinden kaynaklanmaktadır.

Başgil Türkiye’de de farklı evrelerde tecrübe edildiği iddiasıyla din-devlet ilişkilerinin üç temel şekilde olabileceğini belirtir. Bunlardan ilki dinin devleti kontrol etmesidir. Yani, devletin tüm meşruiyetini dinden alması ve aynı zamanda dinin koyduğu sınırlar dâhilinde görev yapmasıdır. İkincisi, devletin dini kontrol etmesi, üçüncüsü ise din ve devletin sahalarının ayrıldığı ve birbirlerine müdahale etmediği laiklik sistemidir. Türkiye siyasal tecrübesinde II. Mahmut’a ama özellikle de Tanzimat’a kadar işleyen birinci tür olan dinin devleti kontrol etmesidir. Ancak Tanzimat’tan sonra bu ilişki türünde kısmî değişiklikler olmuştur. Ancak burada da, Başgil’in devletin dini kontrol etmesi dediği sistem olarak ifadelendirdiği sistemden söz etmek mümkün değildir. Daha çok yarı şekli bir değişimdir söz konusu olan. Tanzimat’tan 1924’e kadarki, yani Diyanet İşleri Reisliği teşkilatının kurulmasına kadarki dönem yarı dini devlet sistemidir. 1924 yılından ise yaşanan süreç devlete bağlı din sistemidir (Başgil, 2011a; 179). 1927 yılında başlayan devletin laikleşmesi süreci 1937 yılında Anayasa bazında resmîlik kazanmıştır ancak bu daha çok lafta kalan, laiklik sisteminin gerçek mahiyetine nüfuz edemeyen bir laiklik olmuştur. Zira Başgil’e göre “*laiklik, ilk ve basit manasıyla, devletin dine, dinin diline, usul ve adabına karışmamasını emrederken, bizde devlet ehliyetsiz bir din reformcusu kesilmiştir*” (Başgil, 1960; 102). Başgil’in Tek Parti dönemine yönelik en esaslı eleştirilerinin de laiklik vesilesiyle ve laiklik üzerinden olduğunu söylemek gerekir. Laikliğin Tek Parti döneminde, “Moskova’yı imrendirecek bir din ve maneviyat düşmanlığı” (Başgil, 1950; 146) olarak uygulanmasının Başgil’e göre biri genel diğeri özel diyebileceğimiz iki temel sebebi vardır.

Laikliğin yanlış tatbik edilmesindeki sebeplerden genel olanı Garplılaşma meselesinde düşülen hayatî yanlışlıktır. Başgil’e göre laiklik üzerinden başta olmak üzere memleket insanlarının iki zıt hatta düşman zümreye ayrılmaya götüren büyük hatanın sebebi Batı’yı bütünüyle almaya çalışmaktır. Kuşkusuz ki Batı bir bütündür, ancak bu “*cevherli ve cürufu*” bir bütündür. Dolayısıyla Batı’nın cevherini alıp cürufunu yerinde bırakmalıydık (Başgil, 1960; 106). Garbın cevheri, onun ilmî, sanatı, tekniği iken cürufu da maddeye tapış, sefahat ve pislikleridir. Batı’nın cevheri olan ilmî, tekniği, sanatı milli tarihle, mili ve manevi değerlerle çakışmazken cürufu yanları toplumu zehirleyen ve özellikle toplumun manevi temellerini körelten bir role sahiptir. Hatta Başgil, Batı’nın sadece cevherini almak isteyenlerle onu bütün

olarak isteyenler arasında da “Garpçi” ve “Memleketçi” şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Başgil’in bu tasnifi özellikle İslâmcılık düşüncesiyle özdeşleşen “Batı’nın ilmîni, tekniğini alma ancak sosyal ve kültürel yönlerini/has-talıklarını almama” yaklaşımını yansıtmaktadır. Kuşkusuz Başgil’in *Sebilür-reşad* çevresiyle olan diyalogu dışında İslâmcılıkla münasebetini kurmak çok da mümkün değildir ancak özellikle “Japonya efsanesi” üzerinden gelişen düşünsel çizgiye zaman zaman yaklaştığı görülmektedir. Bir diğer açıdan da Kemalizm’in ilk döneminin kültür-medeniyet ayrımının yeni bir yorumu olarak da okunabilir bu yaklaşım (Bora, 1997; 27).

Tek Parti döneminde laiklikten doğan sıkıntıların bir diğer sebebi de laikliğin bir parti programına konur gibi Anayasa’ya konmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere, laiklik 1937 yılında CHP parti programından Anayasa’ya bir anlamda “transfer” edilmiştir. Ancak bu süreçteki temel problem laikliğin ne Anayasa’da ne de herhangi bir hukukî metinde tanımının yapılmamasıdır Başgil’e göre. Milliyetçilik, Devletçilik ve İnkılapçılık gibi kavramlar göreceli kavramlardır ve bu kavramların bir parti programında o partinin gaye ve amaçlarını yansıtan birer prensip olarak yer alması son derece doğaldır. Ancak bunları olduğu gibi Anayasa’ya taşımak ve devlete mâl etmek, haliyle, birtakım krizleri ve uygulamadaki hataları tetiklemiştir. Hatta Başgil’e göre, adı ne olursa olsun yıllarca diktatörlük idaresinden kurtulamamanın sebeplerinden biri ve baş mesulü 1937 yılında bu prensiplerin anayasaya sokulmasıdır (Başgil, 1960; 111). Bu kavramlar illa da Anayasa’da yer alacaksa tanımı ve tarifi belli olarak yer almalıdır. Ayrıca bu prensiplerden doğan sıkıntılar sadece bu kavramların belirsizliğinden ve kimi indî uygulamalara sebebiyet vermesinden değil, aynı zamanda ferdî hürriyetlerle barıştırılmalarındaki sorunlardan da kaynaklanmaktadır (Başgil, 1960; 97). Dolayısıyla burada başta laiklik olmak üzere Başgil’in meselelere daha çok hürriyetçi bir perspektiften yaklaştığı daha net anlaşılmaktadır.

Başgil’in 1950’lerin başından sonra laiklik meselesine ikinci yoğun ilgisi 27 Mayıs darbesinin akabindeki anayasa yapım süreci münasebetiyledir. Aslında Başgil, 27 Mayıs’ın ilk günlerinde darbeye çok da karşı çıkan bir tutum içerisinde gözükmemektedir. Hareketin hukukî olarak bir hükümet darbesi olduğunu vurgulayan Başgil, bunun modern hukuktaki direnme hakkının bir nev’i olduğunu söyler ve hareketi fiilî ve hukukî olarak meşru bir hareket olarak niteler (Başgil, 1960; 86). Ancak Başgil’in hem 27 Mayıs cuntacılarıyla hem de 1961 Anayasası’yla daha sonraki ilişkileri hayli problemlili olmuş ve

Başgil iki buçuk ay gibi bir süre cezaevinde kalmıştır.² Başgil laiklik konusundaki eleştirilerini ve önerilerini yeni anayasa yapım sürecinde de açıklamaya devam etmiştir. Başgil'e göre laiklik yeni anayasaya, eskisinde olduğu gibi, salt kuru bir kelime olarak değil de, tanım ve tarifiyle girmeli ve hududu ve şümulü mutlaka çizilmelidir (Başgil, 1960; 111). Ancak bu şekilde laiklikten kaynaklanan suiistimallerin ve mağduriyetlerin önüne geçilebilir. Döneminin saygın bir Anayasa hukukçusu olan ve hatıralarında aktardığına göre (Başgil, 1990; 13-15), darbeden sonra Cemal Gürsel'in anayasa ve laiklik konusunda istişare ettiği Başgil'in anayasa hazırlama komisyonunun hiçbir aşamasına çağrılmaması onun laiklik meselesindeki tutumundan olsa gerektir. Nitekim darbeden sonraki ilk aylarda Milli Birlik Komitesi'nden olumlu hasletlerle söz eden Başgil 1961 Ocak başında tevkif edilmiş ve iki buçuk ay süren yargılamadan geçmiştir. Şayet, anayasa komisyonlarına daha aktif bir üye olarak çağrılrsa ve anayasanın hazırlanmasında daha etkili olsa idi, Başgil'in 27 Mayısçılarla bu kadar ters düşmesi ve cumhurbaşkanlığı adaylığı sürecindeki yaşanan olaylar, darbe sonrası yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, belki farklı şekilde cereyan edebilirdi. Ancak 1950'li yılların hemen başında laiklik gibi hassas bir konuda epeyce kalem oynatmış bir simanın darbeciler tarafından ne derece kabul göreceği de ayrı bir tartışmadır.

Teorik Perspektife Pratikte Çözüm Arayışları

Laiklik meselesinde Başgil'in isminin bu kadar öne çıkması sadece onun meseleye hem daha teorik ve bütünlüklü bir perspektiften yaklaşması hem de Türkiye'de uygulanan sistemi eleştirmesi değildir kuşkusuz. Başgil'i öne çıkaran hususlardan birisi de, 1950'li yılların başlarında Diyanet ve kurulmasını önerdiği Yüksek İlimler Enstitüsü'ne ilişkin somut politika önerileridir.

1927 sonrası Türkiye'nin laiklik tecrübesini Başgil'in laiklikten ziyade dine bağlı devlet sistemi olarak değerlendirmesinin en somut göstergesi ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doğrudan Başbakan'a ve hükümete bağlı olmasıdır. Başgil'e göre bu, devletin dine, dinin her işine karışmasına sebep olmaktadır. Diyanet'e en azından üniversiteler düzeyinde bir özerklik verilmesi gerekir (Başgil, 2011a; 203). Ayrıca Başgil kendi argümanları doğrultusunda bir de Diyanet İşleri Teşkilatı için bir kanun tasarısı hazırlamıştır. Ancak dini sadece devletin müdahale alanından kurtarmak yeterli değildir. Başgil'in din hürriyetinin iki düşmanı olarak gördüğü siyasi taassup ve dini

2 Başgil'in 27 Mayıs Darbesi üzerine değerlendirmeleri için şu esere; (Başgil, 2011b) ve özellikle yargılama süreci ve Cumhurbaşkanlığı adaylığı süreci için de hatıralarına bakılabilir; (Başgil, 1990).

taassup tasnifinde siyasi taassup kuşkusuz ki devletin ve hükümetin kendi politik menfaatleri doğrultusunda dine karışmasıdır. Ancak bunun yanında, dini taassup faktörünün de ortadan kaldırılması gerekir. Bu da ancak bir Yüksek İlimler Enstitüsü kurmak ve buradan yetiştirilen ehliyetli din adamları eliyle yapılabilir. “*Cemiyetin din adamlarına olan ihtiyacı göz önünde tutularak*” (Başgil, 2011; 206) din taassubundan kurtulmanın çaresi budur ve Başgil Yüksek İlimler Enstitüsü için de bir teşkilat projesi içeren bir kanun tasarısı hazırlamıştır. Başgil’in kurulmasını önerdiği Yüksek İlimler Enstitüsü “Yüksek İslam Enstitüsü” olarak 1959 yılında kurulmuştur.³ Başgil de, Enstitü’nün talim ve tedrisatına ilişkin bir rapor ve program hazırlamıştır.

Sonuç Yerine ya da Başgil’de Laiklik; Sana Rağmen, Senle Beraber

Türkiye’de sağ kesimin Kemalist laiklik yorumlarına karşı sık sık başvurduğu bir isimdir Başgil. Başgil’den sonra da laiklik meselesi Türk sağının, özellikle de İslâmî kesimin, gündemini uzun yıllar meşgul etse de, değişen tartışma zamanı ve zeminine karşın, laikliğin inkârı dışında Başgil uzun yıllar referans kaynağı olmaya devam etmiştir.

Laikliği tamamen ret ya da inkâr etmeden, müesses nizam içerisinde olabilecek en özgürlükçü laiklik yorumlamasıdır Başgil’in çerçevesini çizdiği laiklik anlayışı. Başgil’in sunduğu çerçeveyi yorumlarken özellikle onun dine bakışını, dinî daha çok toplumun manevi temellerini sağlayan en önemli unsur olarak görmesini göz önünde tutmak gerekir. Bu minvalde dine yönelik devlet karşısında daha pasif konum almasının zarurî olduğu hatırlatmaları daha iyi anlaşılabilir. Dolayısıyla Başgil’in maneviyat vurgusu ve dindarlıktan daha çok maneviyat temelli bir algısının olması onun laikliği dinle barışık şekilde sistemleştirmesinde önemli bir unsurdur.

İkinci göz önünde tutulması gereken husus, Başgil’in anayasacı ve özellikle hukukçu kimliğidir. Özellikle Din ve Vicdan Hürriyetini yorumladığı yerlerde büyük oranda anayasal ve hukukî terminolojiye sadık kaldığı görülmektedir. Hem laikliğin uygulanışından doğan sıkıntılarda çoğunlukla anayasal süreçleri mesul tutmasını hem de önerdiği çözümler noktasında anayasal ve hukukî çözümler üzerinde durmasını bu açıdan değerlendirmek gerekir.

3 Başgil’in aktardığına göre, Enstitü kurulduktan sonra Maarif Vekilinden Enstitü müdürlüğü için bir teklif almış ancak Başgil bu teklifi, bu mevkie sadece ilmen değil amelen de ehliyetli birinin geçmesi gerektiğini ve kendisinin amelî bakımdan buna uygun olmadığını belirterek reddetmiştir (Başgil, 2011a; 207, 117 No’lu Dipnot).

Üçüncü ve en önemlisi olarak, Başgil'in laiklik üzerine eğilmesinin onun toplum ve devletin geleceğine duyduğu samimi kaygı ve gidişattan kaynaklandığı söylenebilir. Birçok yerde dini meselelerin, laiklik konusunun çözümünün cemiyet için faydalarından, din devlet çatışmasının salim bir mecraya oturtulmasından söz eder. Dolayısıyla Başgil düşüncesine hâkim olduğu gözlenen cemiyetçilik ve devletçilik unsurlarının laiklik konusunda da tetikleyici unsurlar olduğu söylenebilir. Bu da kuşkusuz samimi bir kaygı ve halis bir niyetin ürünüdür.

Başgil'in din devlet münasebetleri bahsine genel olarak yaklaşımının bazı problemleri yönleri olduğu da söylenebilir ve bu hususlar rahatlıkla kritik edilebilir. Gerçekten de din konusuna devlet menfaatleri ve laiklik karşısında bu kadar ikincil bir konum vermesi hayli tartışılmalıdır. Ancak Başgil, kendisi de sık sık belirttiği üzere, din âlimi olmadığını ve dindarlığı konusunda da sıkıntıları olduğunu kabul etmektedir. En nihayetinde meseleye dair açmazlarla karşılaştığında bir uyumlaşma, barıştırmadan ziyade mevcut şartlarda ancak bu kadarı olabilir şeklinde bir sonuca varmaktadır. Bu tutumu da Başgil'in esas olarak konuya cemiyetin selameti, din-devlet ilişkilerinin salim bir mecraya oturtulması perspektifinden yaklaştığını göstermektedir. Bir tarafı akidevî kaidelerin yorumlanmasını içeren bu meselede güncel/aktüel durumdan yola çıkarak çözüm aramak dinin toplumsallaşmasının bir gereği olarak okunabilir ancak dinî kaideleri güncele uydurmak ya da güncelin ihtiyaç ve icaplarını mazeret göstererek dinden bu konuda feragat beklemek meselenin tartışmalı boyutudur. Ancak Başgil'i bu mevzuda daha çok onun maneviyat vurgusu ve hukukçu kimliklerini göz önünde tutarak ve özellikle de 1950'li yılların başı gibi erken bir tarihte bu meseleleri irdelediğini unutmadan değerlendirmek daha doğru olacaktır. Zira bu dönemde laiklik meselesine eğilmek ve Kemalist laiklik anlayışına sistemli ve tutarlı bir eleştirelilikle yaklaşmak başlı başına önemli bir husustur.

Kaynakça

- BAŞGİL, A. F. (2011a). *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- BAŞGİL, A. F. (2011b). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- BAŞGİL, A. F. (1990). *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil'in Hatıraları*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- BAŞGİL, A. F. (1960). *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- BAŞGİL, A. F. (1951). "Maneviyat Buhranı", *Sebilürreşad*, Sayı. 113 s. 203-204.

- BAŞGİL, A. F. (1950). “Çeyrek Asır Devam Eden Zulüm Devri”, *Sebilürreşad*, Sayı: 85, s. 146.
- BERKES, N. (2016). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERKES, N. (1984). *Teokrazi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayıncılık.
- BORA, T. (1997). Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, s. 6-30.
- MARDİN, Ş. (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖNDER, T. (2004). *Ali Fuad Başgil*, (içinde) Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TİMUR, T. (2013). *Laiklik*, (içinde) Siyaset Bilimi, (Haz.) Gökhan Atılgan – E. Atilla Aytekin, İstanbul: Yordam Kitap.

TÜRK KLASİKLERİ



GENÇLERLE BAŞBAŞA

Ord. Prof. Dr. ALİ FUAD BAŞGİL