

LİBERAL MUHAFAZAKÂRLIK ve DÜŞÜNSEL TUTARLILIK EKSENİNDE FARKLI BİR TÜRKİYE ENTELEKTÜELİ : ALİ FUAT BAŞGİL



*Fahri YETİM**

ÖZET

Türk modernleşmesi, Osmanlı Devleti'nin 19 yüzyılda Batı karşısında geldiği yeni konum dolayısıyla aydın duyarlılığı ekseninde geliştirilen “yeni” fikirler manzumesinden oluşan düşünsel temelden hareketle ortaya çıkmıştır. Zaman içinde kendine özgü nitelikleri beliren bu hareket, imparatorluk dönemindeki sentez evresini tamamladıktan sonra Cumhuriyet’le birlikte yeni boyutlar kazanarak ana kaynağı olan Batı modeline yaslanmıştır. Kültürün tarihsel sürece etkisi şeklinde açıklanabilecek süreklilik olgusunun kendisini yeniden hissettirmesiyle bu modele çeşitli açılardan eleştiri ve itirazlar ortaya çıkmıştır. Modern Türk muhafazakâr düşüncesi bunlardan biridir. Adından da anlaşılacağı gibi “modernlik” içinden hareket eden Türk muhafazakârlığı değişimi reddetmemekle birlikte sınırlı/kontrollü bir yenileşme düşüncesini esas alır. Bu modele içerden yapılan eleştiriler ise Türk

* Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

muhafazakârlığının liberal versiyonunu oluşturmuştur. Bu ekolün tipik örneklerinden biri de Ali Fuat Başgil'dir. Başgil, Cumhuriyet Devrimiyle yeni açılımlara yönelen Türk modernleşmesini tabii seyri içinde kültürel duyarlılık ve düşünsel tutarlılıkla değerlendirerek Türk toplumunun bu süreçte karşı karşıya kaldığı sorunlara sağlıklı çözümler önerileri sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk muhafazakârlığı, Liberalizm, Modernleşme, Din, Laiklik.

GİRİŞ

Modern siyasi düşünce geleneği içinde köklü sayılabilecek bir geçmişe sahip ana akımlardan biri olan muhafazakârlık, "Devrimler Çağı" içinde bu sürece bilinçli tepkinin çok daha ötesinde bir düşünsel zemine oturmuştur. Bundan dolayı, 18. yüzyıldaki Fransız Devrimi ve İngiliz sanayi devrimlerinin tetikleyici etkileriyle ortaya çıkan Muhafazakârlık sadece bir *ancien régime* savunusu değildir. Muhafazakârlık aynı zamanda bu iki devrimin düşünsel kaynağını oluşturan Aydınlanma düşüncesiyle geniş bir hesaplaşmayı da içerir (Çiğdem, 1997, 38). Evrensel düzeyde tarihsel kökenleri İngiltere'de John Locke, Richard Hooker, Edmund, Burke; Fransa'da Tocqueville, Guizot, Thiers... gibi düşünürlerin modernite karşısındaki çekincelerine kadar uzanan muhafazakârlık 20. yüzyılda Karl Mannheim tarafından; "kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik" şeklinde tanımlanmıştır (Bora, 1997, 7).

19. yüzyılda moderniteyle birlikte Batı'nın, bazı Osmanlı aydınları tarafından da referans gösterilmeye başlanması üzerine kadim düşüncenin ve tecrübenin bir sesi olarak Osmanlı aydınları geliştirdikleri yeni düşüncelerle Türk muhafazakârlığı denilen yeni bir düşünceye öncülük etmişlerdir. Bu isimler arasında ise, Yeni Osmanlılar hareketi içinde gelenekçi (*apolojet*) düşünceleriyle öne çıkan bir aydın olan Namık Kemal ve onu bu alanda aşarak kapsayıcı bir muhafazakârlık anlayışını geliştiren büyük düşünür Cevdet Paşa ismi, özellikle dikkat çeker. Cevdet Paşa'nın, modernite/sekülerleşme olgusu karşısında muhafazakârlığı "hikmetin kaybı" bağlamında ele alarak bu alanda geliştirdiği yeni yaklaşımlarla muhafazakârlığın kurucu ismi sayılan Edmund Burke'ü de aştığı ileri sürülmüştür (Gencer, 2011, 108-111). 20. yüzyılda imparatorluktan ulus devlete geçişle birlikte 'Devrim Çağı'nın Türkiye'deki etkileri dolayısıyla Türk muhafazakârlığı daha çok gelenek ve kültürel düzlemde ele alınmıştır. Bu dönemde ise Türk muhafazakârlığı

Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Safa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan gibi isimlerin öncülüğünde gelişmiştir. Bu gelenek içinde dikkat çeken isimlerden biri de muhafazakârlığı liberalizmle harmanlayan bir entelektüel olan Ali Fuat Başgil'dir. Başgil, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gittiği Fransa'da üç fakülte ve bir yüksek okulla tamamladığı hukuk kariyerinden sonra İstanbul ve Ankara üniversitelerinde hocalık ve yöneticilik görevini sürdürürken Türkiye'nin modernleşme serüvenini yakından takip etmiştir. Gerek muhafazakârlık anlayışındaki farklılık, gerek siyasi, kültürel, toplumsal konulardaki tutum ve davranış tarzıyla farklı bir entelektüel profili çizen Ali Fuat Başgil'e daha yakından bakmak, modernleşme serüvenimizin bazı aksayan yanlarının ortaya konulmasına, dolayısıyla yakın tarihin daha bütünlüklü kavranmasına anlamlı katkılar sağlayabilir. Başgil'in sözünü ettiğimiz nitelikleri garplılaştırma, demokrasi, din ve laiklik gibi parametreler üzerinden gidilerek ortaya konulabilir.

GARPLILAŞMA

Başgil, Türk modernleşmesini garplılaştırma ekseninde ele alarak ona örtülü sayılabilecek eleştiriler getirmiştir. Onun bu yöndeki temel tespitlerinden birisi, Türkiye'deki buhranın ana sebeplerinden biri olarak gördüğü 'yanlış garplılaştırma' düşüncesidir. Garbın esansı ile küspesinin doğru ayrıştırılamaması şeklinde formüle edilen bu düşünce Türkiye'de Batıcılık fikrinin ilk dönemlerindeki *İçtihad* çevresine karşı İslamcılarının eleştirel tutumlarını çağırıştırır.

"Her memleketçi Garbın esansını severek alır. Fakat küspesini Garbın levsiyât yerlerinde bırakır. Garp medeniyetinin ilim, sanat, metod, teknik yüksek ahlak şuuru, karakter terbiyesi, manevi temizlikten ibaret olan esansını bir mümin, bir idealist muhafazakârın ve bir milliyetçinin sevmemesine ve bilmememesine imkân yoktur. Güneşten kaçmak ölüme gitmektir. Fakat bunun aksine, bir mümin, bir idealist muhafazakârın, hülâsa bir memleketçinin Garpdaki cürufu yani münkirliği, maddeciliği (existantializm) yani boşverciliği sevmesine ve benimsemesine imkân yoktur. Tekrar edelim ki Garpta bu curûf da vardır, hatta daha neler..." (Başgil, 1960, 140).

Başgil'in Garplılaştırma konusunda sergilediği bu türden bir eklektik yaklaşım, topyekün Batılılaşmayı öngören II. Meşrutiyet Garpcılığı ve onun büyük ölçüde uzantısı sayılabilecek Cumhuriyet devriminin monolitik medeniyet anlayışına karşı örtülü bir eleştiri niteliğindedir. Bütün

entelektüel yaşamı boyunca siyaset ve siyasetçiler karşısında mesafeli duruşuyla dikkati çeken Başgil'in¹ (ki bu nokta da, onun muhafazakârlığını oluşturan taraflarından biridir (Bora, 1997, 26)) 1930'lardaki muğlak liberal anlayışı çok partili döneme geçişle birlikte giderek belirginleşmiştir. Fransa'da kariyerini inşa ederken tecrübe ettiği ilim açısından çok seslilik ve hür düşünce ortamının Türkiye'deki görünümüyle ilgili sessiz tavrı eleştiriye açık olmakla birlikte genel olarak Türk aydınının durumundan pek farklı değildir. Tıpkı Nurettin Topçu gibi bu dönemin yoğun pozitivist ortamından mustarip olsa da bunu pek yansıtmamıştır.

Başgil'in garplılaştırma konusunda düşünsel titizliğinin göstergelerinden biri de Türk düşüncesi üzerine uzun zamandır çökmüş bulunan taassuba karşı getirdiği eleştiriler olmuştur. Taassubu garp medeniyetinin cevherini almaya engel olan bir deve dikenini olarak gören Başgil, bu konuda sosyal Darwinist bir düşünür olan Gustave Lebon'a bile başvurmaktan geri durmamıştır. Ancak Başgil, Lebon'un, milletlerin psikolojik oluşlarının biyolojik bünyeleriyle kaynaştıkları ve bunların hiç değişmediği şeklindeki tezlerini, bu görüşün ahlaki terbiyenin önemini inkâr içerdiğini ileri sürerek eleştirmiştir (Başgil, 1960, 151). Başgil, döneminin birçok muhafazakâr aydınında olduğu gibi Türk modernleşmesinin pozitivist yönleri karşısında felsefi temeli olmayan², ancak militan karakterli de olmayan bir anti-pozitivist tutum takınmıştır (Akıncı, 2008,129).

DEMOKRASİ

Başgil'de demokrasi konusu idealden realiteye doğru bir dizi düşünceyi içeren bir tasavvurdur. "Demokrasi, nihayet insan varlığı üzerinde manevi bir değer hükmü ve yüksek bir hayat saadet temennisine uzanan bir idealdir"(Başgil, 2006, 34). Başgil, demokrasiyi yalnızca insan tabiatına en uygun nizam olmasından dolayı değil, ehliyetlilerin ve seçkinlerin iktidara taşınmasına en elverişli rejim olması sebebiyle arzularken Çiçero'ya yakın bir demokrasi anlayışı ortaya koymuştur. Bununla beraber

¹ Başgil ile ilgili genel algı bu şekilde görünmekle beraber kendisi 1930'larda CHP'ni yakından takip etmiş ve "parti profesörleri" içinde mütalaa edilmiştir. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s.215.

² Bunun bir istisnalarından biri olarak Nurettin Topçu gösterilebilir. Topçu, pozitivismle birlikte pragmatizm ve sosyolojizmi hakikat düşmanı felsefi akımlar şeklinde ele alarak ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Nurettin Topçu, *Yarımkı Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 67-72.

Başgil'in esas hedefi, ancak "ruh ve irade terbiyesi"ne sahip bir toplumda hayatîyet kazanabilecek "nizamlı" bir demokrasidir. Fakat Başgil'e göre sadece idare edenlerin ehliyetli olması, "nizamlı" bir demokrasi için yeter şart değildir. İdare edilenlerin de demokrasinin gerektirdiği ruh/ahlak ve hürriyet terbiyesine ulaştırılması gerekir. İdealindeki liberal demokrasi ancak bu terbiyeyi almış "mert" ve "erkek" bir milletin kurabileceği bir rejimdir. Özellikle gençlere hitab eden meşhur *Gençlerle Başbaşa* adlı eserin yazılışı bu amaca dönüktür (Önder, 2003, 297).

Hukukçu bir entelektüel olması dolayısıyla ferdi hürriyet ve insan hakları konusunda ekstra duyarlılıkları olan Başgil, demokrasi konusunu daha çok bu yönlerden ele almıştır. Millet hakimiyetinin gerçekten tahakkuk ettirilebilmesi için 1924 anayasasında önemli tadilat yapılması gerektiğini ileri süren Başgil, bu konuda Rousseau geleneğinden gelen "genel irade" kavramındaki muğlaklığın giderilmesini istemiştir. Haklar konusunda gerekli düzenleyici mekanizmaların kurulmasını öne sürerek, "organize" bir demokrasiye geçilmesini teklif etmiştir (Başgil, 1960, 13). Bu konuyu; "mutlakîyet, hükümlanlığın şahsi veya kolektif olmasından değil, kuvvet muvazenesizliğinden, hak ve hürriyetin teminat-sızlığından doğar" (1960, 15) şeklinde açıklamıştır. Bu yapılmadığı takdirde Cumhuriyet'in monarşiden farkı kalmayacağını öne sürerken bununla beraber, haklar ve hürriyetler konusundaki söylemini 'liberter' bir düzeye taşımamıştır. Devleti ve devlet hayatını çok önemseyerek, cumhurreislerimizin şahsında fiili bir hükümdarlık yaşamamamızın mahzurlarını bu yönden tolere etmiştir. "Açık olalım biz üstümüzde baş görmek isteyen bir milletiz. Ancak bu baş ne kral, ne de manken düzeyinde olmalıdır" (Başgil, 1960, 38) demiştir. Başgil'in devleti çok önemsemesi konusu özellikle onun Tek Parti dönemindeki demokrasi anlayışını yansıtmaya açısından çok önemlidir. Nitekim 1935'te CHP'nin dördüncü kurultayında en katı görünümüyle ortaya çıkan Devletçilik ilkesiyle yaptığı değerlendirme buna ışık tutar.

"Devletçilik ekonomik, sosyal ve hatta moral hayat ve faaliyete yüksekten düzen veren ve bunu ulusal bir ülkeye doğru yönelten; ekonomik yaşayışta sosyal adaleti yerine getirmeyi kendine iş edinerek teşkilât kuran; hülasa, bütün ulusal kuvvet, faaliyet ve kabiliyetleri, husus ile bunlardan ekonomik olanlarını; barıştırmak, ahenkleştirerek, devletin hatalı görüşü ve düzenli faaliyeti içine almayı gaye edinen sistemdir. Hep devlet içinde, hiçbir şey devlete karşı, hiçbir şey devlet dışında... İşte devletçiliğin bugünkü formülü" (Parla, 1993, 215).

Başgil'in bu denli total devlet vurgusu, onun liberalliğinin sorunlu tarafını yansıttığı gibi demokrasi konusundaki düşünsel tutarlılığına da gölge düşürmektedir. Öyle görünüyor ki dönem konjonktürünün etkileri önemli ölçüde Başgil'de de görülmektedir. Ancak ilerleyen dönemlerde Başgil'in bu etkiden sıyrılarak demokrasi konusunda yeniden hassasiyetini ortaya koyması, onun bu tutarsızlık devresinin paranteze alınmasını mümkün kılmaktadır. Netice itibarıyla o da bir Türkiye aydınıdır. Farklılığı ise uzun vadedeki konumundadır.

Başgil'in demokrasi anlayışı çoğunluk prensibine dayanır. Demokrasinin ilk hareket noktası halk için ve halk tarafından hükümet formülü yerine, "halk için fakat halkın ekseriyetle, ekseriyetin de şeflerle temsili esası üzerinden hükümet" formülü kaim olacak ve bu suretle demokrasi tip değiştirecektir. Halkın doğrudan hükümeti şeklindeki iptidai demokrasinin yerine muasır devirde, halkın temsil ve vekâlet yoluyla hükümeti şeklindeki "temsili demokrasi" olacaktır (Başgil, 2006, 47). Başgil'in buradaki temsili demokrasi vurgusu tek parti dönemi ve Demokrat Parti döneminde yazdığı makalelerinde geçmektedir. 27 Mayıs sonrasındaki yazılarında ise geniş bir şekilde temsili demokrasinin mahzurlarından bahsetmiştir (Başgil, 1960, 119-123). Kuşkusuz bunda 27 Mayıs ertesinde Demokrat Parti döneminde yaşanan deneyimin büyük etkisi vardır. Bilindiği gibi DP deneyimi, gibi Şerif Mardin'in, geniş halk kitlelerinin siyasal merkeze eklenmesini vurgulayan merkez-çevre modeli içinde ele alınarak bunun Türk siyasal sistemi açısından yol açtığı sorunlar (milli irade fetişizmi/çoğunluk yönetimi) yönünden geniş bir şekilde eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Başgil, "sınırlı" da olsa bu eleştiri kervanının içindedir. Başgil'in temsili demokrasi eleştirisini de bu bağlamda düşünmek gerekir. Bununla beraber Başgil, 27 Mayıs ertesinde yeni anayasa yapılırken bu günden bakıldığında vesayet kurumları olarak nitelendirilen kurumların yapılandırılması sırasında olumlu yaklaşım gösterirken dahi; "bütün meselenin kanun koyma yetkisinin suiistimaline meydan vermemek ve ferdin insanlık haklarını aşkın kanunlara çiğnetmemek" (1960, 82) gibi çağdaş demokrasi yönünden son derecede önemli hususlara dikkat çekmiştir. Başgil, özellikle sosyo-kültürel duyarlılığıyla bu dönemdeki anayasa konusunda diğer meslektaşlarından farklılık gösterir. O, 27 Mayıs koşullarının yılgınlığı altında dahi, "tesviyeci bir müsavat fikrinden hareket edilerek demokrasi hudutlarının

vaktinden evvel genişletilmesi" (Başgil, 1960, 118) fikrini ileri sürmüş, yeni anayasaya bu yönden destek olmaya çalışmıştır.

Başgil'in liberal-muhafazakâr demokrat yönden bir diğer farklılığı da; 27 Mayıs sürecinde askeri müdahalenin önlenmesi için gösterdiği aktivizmdir. Bu dönemin en kritik evrelerinden biri olan 28 Nisan'daki öğrenci olayları sonrasında çağrıldığı Çankaya toplantısında, krizin önlenmesi için radikal sayılabilecek çözümler önermiş, ancak bu öneriler Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın karşı çıkması nedeniyle uygulamaya konulamamıştır³. Başgil, bu tavrıyla da dönem entelektüellerinin genelinden farklılık gösterir.

Başgil'in önemli bir entelektüel olmasının yanında bilgi-eylem bütünlüğü yönündeki aktivist tutumuna bir başka örnek de, çok partili döneme geçiş süreciyle birlikte çeşitli "sivil" teşebbüslere öncülük etmesi gösterilebilir. Bunlardan birincisi, 1946 yılında çalışmalarına başladığı ancak tamamlamadığı "İnsan Hakları Müdafaa Cemiyeti"nin kurulması yönündeki girişimidir. Diğeri ise, 1947 yılında onun başkanlığında kurulan "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti"dir. 1947 Ekim'inde bizzat kendisinin kaleme aldığı cemiyetin kuruluş beyannamesinde, devrin totaliter rejim temayülleri karşısında hak ve hukuk mücadelesi için bir fikir cephesi oluşturmanın artık "medeni ve insani bir vazife" haline geldiğini vurgulamıştır (Önder, 2003, 292). Bu cemiyet, 1948 yılında *Hür Fikirler Mecmuası*'nı çıkararak özellikle bu dönemde sivil tenkide öncülük etmiştir.

DİN ve LAİKLİK

Başgil'de din konusu temel bir mesele olmakla birlikte bu konu maneviyatçılık adı altında örtülü bir biçimde işlenmiştir. Başgil, maneviyatçılığı dinin görünür tarafı olan dindarlıktan bağımsız düşünerek ele almıştır. Bu konuyu, "Maneviyatçılık mutlaka dindarlık demek değildir. İnsan, ruh ve mananın varlığına ve kemaline inanır fakat dindar olmayabilir" (Başgil, 1960, 180) şeklinde ifade etmiştir. Kendisi örneğinde yüksek ilim ve tefekkür sahibi bazı adamların dindar olmamakla birlikte maneviyatçı olduklarını ileri sürmüştür. Dindarlığın daha çok geniş halk tabakaları

³ Bu toplantıda Başgil'in çözüm önerileri arasında; krizin önlenmesi için hükümetin derhal istifa etmesi, bunun yerine muhalefetin de katılacağı mutedil şahsiyetlerden oluşan yeni bir kabinenin kurulması da vardır. Ali Fuat Başgil, *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri*, İstanbul 2006, s. 133.

için gerekli olduğunu ileri süren Başgil*, toplumun dinden ayrı bir maneviyat kaynağı olmayacağını öne sürerek insanlık için dinin/dindarlığın önemini vurgulamıştır. Kendisinin maneviyatçılığının tekke ve manastır maneviyatçılığı olmadığını belirten Başgil, terakkinin madde ve mana ile birlikte yürümesi gerektiğini maddenin zarf mananın ise mazrûf olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber Başgil din konusunda, dinin yalnız fert için bir fazilet kaynağından ibaret olmadığını aynı zamanda içtimai hayat ve temizliğin de en büyük teminatı olduğunu ifade ederek dönemin laiklik anlayışını dolaylı yönden eleştirmiştir. Bu konuda, “Nazarımda dini sevmek, hakikatte Müslümanlığı savunmaktır...Çünkü Müslümanlık din kisvesine bürünmüş insanlıktır” (Başgil, 1996, 20) demiştir. Ayrıca gelenek ve din konusunu milletin asli değerleri olarak ele almak suretiyle bu değerlerin tahribi karşısında muhafazakâr yaklaşımını ortaya koymuştur.

Başgil, maneviyatçılık konusunda oldukça kapsayıcı yaklaşım sergilemiş, demokrasinin de maneviyatçı olduğunu vurgulayarak muhafazakârlığıyla ilgili burada Carl Schmitt ve Cevdet Paşa’yı hatırlatmıştır. Bilindiği gibi Carl Schmitt, bütün siyasal rejimlerin temelinde teolojik bir espri yattığını öne sürerken, Cevdet Paşa da bu konuya “dîn-ü devlet” kavramıyla yaklaşmıştır.

Başgil, Türk inkılabının tarihsel meşruiyetine inanarak bu çerçevede demokratik bir laiklik anlayışını benimsemiştir. Türk inkılabını bir ‘strüktür inkılabı’ olarak gören Başgil, bunun bütün vasıfları haiz olduğunu belirterek inkılabın Türk milletine yeni ve medeni bir hayat yolu açtığını ileri sürmüştür. İnkılap konusunda bu olumlu tavrıyla birlikte Başgil, mevcut laiklik anlayışını ve uygulamalarını rafine bir dille eleştirmiştir. Laikliğin anayasa tarifinin yer alması gerektiğini vurgulayan Başgil, “yalnızca yabancı, kaypak ve manası kapalı, kilise kaçını olduğu için değil, hem de bizde bedbaht bir mazisi olduğu ve memlekette efkârı parçalayıcı bir tatbikata meydan verdiği için değil, eskisinde olduğu gibi kelime olarak değil, tarif olarak girmeli sınırı ve kapsamı belirtilmelidir” (1960, 108-113) diyerek ancak bu şekilde laiklik adına yapılabilecek suiistimallerin önlenebileceğini ileri sürmüştür. Bu önerisinin yanında laiklik konusunda Batı laikliğinden örnek vererek şu niteleyici açıklamayı yapmıştır: “Laiklik, her şeyden evvel devletin memlekette mevcut mâruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve

*Başgil, bu konuda kendisinin de dindarlığın insana verdiği iç huzura imrendiğini ve dindar olamamakla mustarip olduğunu belirtmiştir (1996, 20).

her hangi bir din veya mezhebin iç nizamına, ibadet ahkâm ve erkânına hiçbir surette müdahale etmemesidir” (Başgil, 1996, 18). Başgil, çok partili döneme geçişle birlikte laiklik, din ve irtica konusunda makaleler yazmıştır. Bu alandaki yazıları *Yeni Sabah* gazetesinde yayınlanmıştır. Bu yazılarının derlenmesinden oluşan *Din ve Laiklik* adlı eseri Türkiye’deki laiklik deneyiminin ilk “sistemli” ve “tutarlı” bir eleştirisi olup (Bora, 1997, 28) halen aşılammış bir konumdadır (Akyol, 1997, 117).

Başgil, din ve laiklik konusunda bir taraftan teorik yaklaşımlar sergilerken diğer taraftan da pratik sorunlar üzerinde durmayı ihmal etmemiştir. Diyanet kurumunun karar ve faaliyetlerinde özerk olması Başgil’in önerileri arasındadır. Bunun için 55 maddelik bir Diyanet İşleri Teşkilatı Kanunu Tasarısı hazırlamıştır (Başgil, 1996, 315-331). Bunun dışında din alimi ihtiyacını karşılamak üzere Yüksek İslam Enstitüsü’nün kurulması, Türkiye’nin öncülüğünde “Müslüman Milletler Şurası”nın toplanması ve İslam dünyasının en seçkin ve en yüksek din alimleri arasından bir “İçtihat Encümeni”nin teşkil edilmesi de Başgil’in hedefleri arasında yer almıştır.

Başgil’in, özellikle laiklik konusunda jakoben anlayış ve uygulamaların anavatanı olan Fransa’daki uzun gözlem ve tespitlerinden sonra Türkiye için demokratik çözüm önerileri son derecede önemlidir. Zira bu öneriler, Türkiye gibi farklı tarihsellikten gelerek bu türden evrensel deneyimi yaşayan ülkeler için daha büyük anlam taşımaktadırlar.

Sonuç olarak, Türk düşünce tarihindeki önemi muhafazakârlık ile liberalizmi “ahlaki bir düzen” arayışı etrafında buluşturma (Önder 2003, 301) hedefine dönük çabalar ekseninde görülen Ali Fuat Başgil, gerek bu alandaki teorik önerileriyle, gerekse bu hedeflerin tahakkuk ettirilmesine yönelik eylemsel tavırlarıyla dikkati çeken isimlerden biri olmuştur. Başgil, siyasetin düşünceyi doğrudan etkilediği süreçlerde dahi düşünsel ve eylemsel tutarlılığını koruyabilen az sayıdaki Türkiye entelektüelinden biridir. Şerif Mardin’in önemli tespitinde olduğu gibi, farklı konjonktürlerde aydın kesimin kitleler halinde fikir değiştirmesi hadisesinin (Mardin, 1990, 36) olgusal bir nitelik kazandığı Türkiye örneğinde bu özellik hiç de önemsenmeyecek bir nitelik değildir. Tanıl Bora’nın nitelemesiyle ifade edecek olursak, bir yönüyle Türk sağının üç halinden biri olan muhafazakârlığın “gaz” hali olarak görüldüğü (Bora, 2007, 8) Türkiye koşullarında ise bu durum daha farklı anlamlar taşır. ▽

KAYNAKÇA

- AKINCI, Mehmet, "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hakim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı", *Muhafazakâr Düşünce*, S. 18 (Güz 2008).
- AKYOL, Taha, *Bilim ve Yanılgı*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1997.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1960.
- , *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2006.
- , *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, Yağmur yayınları, İstanbul 2006.
- BORA, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- , "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, Birikim Yayıncılık, Ankara 1997.
- ÇİĞDEM, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Birikim Yayıncılık, Ankara 1997.
- GENCER, Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ve Ahmed Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- MARDİN, Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990.
- ÖNDER, Tuncay, "Ali Fuat Başgil", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık*, C.5. İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- TOPÇU, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

