

Maneviyatçılık Ekseninde Ali Fuad Başgil'in Dine Yaklaşımı

Ali Fuad Başgil's Approach to Religion from a Spiritualist Perspective

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ŞAHBAZ¹

Süreç/History

Geliş/Submitted: 01/07/2026
Kabul/Accepted: 16/09/2026
Yayın/Published: 25/09/2026

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author(s) declares that have no competing interests.

Telif Hakkı/Copyright

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0) license.



Öz

Ali Fuad Başgil, çağdaş Türk düşüncesinde özellikle 1950 sonrasında din, laiklik ve vicdan hürriyeti üzerine geliştirdiği görüşlerle öne çıkan isimlerden biridir. Bununla birlikte onun din anlayışını özgün kılan husus, dini yalnızca hukukî veya teolojik bir mesele olarak ele almaması; maneviyatçılık ve memleketçilik ekseninde toplumsal bir kurum olarak değerlendirmesidir. Başgil'e göre din, bireyin manevî dünyasını besleyen temel kaynak olmasının yanı sıra, toplumun ahlâkî düzenini, birlik duygusunu ve siyasal istikrarını ayakta tutan başlıca unsurlardan biridir. Bu nedenle dini kamusal hayattan dışlayan yaklaşımları, özellikle maddecilik ve komünizm karşısında toplumun manevi temellerini zayıflattıkları gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu çalışma, Başgil'in din anlayışını birincil eserleri ile konuya ilişkin literatür üzerinden nitel araştırma yöntemi çerçevesinde incelemektedir. Çalışmada laiklik, din ve vicdan hürriyeti gibi konulara gerekli ölçüde temas edilmekle birlikte, esas olarak dinin maneviyatçılık ve memleketçilik bağlamında üstlendiği toplumsal ve ahlâkî işlev analiz edilmektedir. Araştırma sonucunda Başgil'in din tasavvurunun iki temel eksen üzerine kurulduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, dini bireysel ve toplumsal hayatın manevi temeli olarak gören maneviyatçılık; ikincisi ise bu manevi zemini memleket meselelerinin çözümüyle irtibatlandıran memleketçi yaklaşımdır. Dolayısıyla çalışma, Başgil'in din anlayışının büyük ölçüde maneviyatçılık ekseninde şekillendiğini ve dini, toplumsal sorunların çözümünde kurucu bir unsur olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Ne var ki çalışma, bu okumanın dinin araçsallaşması ve özgürlükçülüğün sınırlılığı gibi kendi gerilimlerini de gözden kaçırmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ali Fuad Başgil, Din ve Laiklik, Maneviyatçılık, Memleketçilik, Türk Muhafazakârlığı.

Abstract

Ali Fuad Başgil is one of the leading figures of modern Turkish thought, particularly through his writings on religion, secularism, and freedom of conscience after the 1950s. The distinctive feature of Başgil's understanding of religion lies in his treatment of religion not merely as a legal or theological issue but as a social institution interpreted through the intertwined concepts of spiritualism and patriotism. For Başgil, religion is not only the principal source of individual spirituality but also a fundamental pillar sustaining the moral order, social cohesion, and political stability of society. Accordingly, he criticises attempts to exclude religion from public life on the grounds that they weaken the moral foundations of society, especially in the face of materialism and communism. Drawing upon Başgil's primary works and the relevant secondary literature, this study employs a qualitative approach to analyse his conception of religion. While issues such as secularism, religion, and freedom of conscience are addressed where necessary, the study primarily focuses on the social and moral functions attributed to religion within the framework of spiritualism and patriotism. The findings demonstrate that Başgil's conception of religion rests on two interconnected pillars: spiritualism, which regards religion as the moral foundation of both individual and social life, and patriotism, which relates this moral foundation to the solution of national problems. The study therefore argues that Başgil's understanding of religion is fundamentally grounded in spiritualism and assigns religion a constitutive role in addressing social problems. However, the study also acknowledges the tensions inherent in this reading, such as the instrumentalization of religion and the limitations of its understanding of freedom.

Keywords: Ali Fuad Başgil, Religion and Secularism, Spiritualism, Patriotism, Turkish Conservatism.

Atıf için (to cite): Şahbaz, Y. (2026). Maneviyatçılık Ekseninde Ali Fuad Başgil'in Dine Yaklaşımı. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(3), 849-859. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.1983746>

Giriş

Ali Fuad Başgil, Türk muhafazakârlığının kurucu isimlerinden biridir. Çok partili hayata geçişin hemen ardından, 1950 Mayıs-Haziran aylarında *Yeni Sabah* gazetesinde yayımladığı yazı dizisiyle laiklik tartışmasına müdahil olan Başgil, bu yazıları 1954'te *Din ve Laiklik* adıyla kitaplaştırmıştır (Başgil, 2011). Başgil'in adeta ismiyle özdeşleşen bu kitabının, Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışının ilk sistematik ve eleştirel değerlendirmesi olduğu söylenebilir (Bora, 1998, s. 94).

Bununla birlikte Başgil'i yalnızca laiklik tartışmaları üzerinden değerlendirmek, onun din tasavvurunu açıklamak bakımından eksik kalmaktadır. Metinleri dikkatle incelendiğinde, temel kaygısının laikliğin hukukî çerçevesini belirlemekten ziyade dinin mahiyetini, ferdi ve içtimai fonksiyonlarını, maneviyat ve ahlakla kurduğu bağı, nihayet memleketin bekasıyla olan irtibatını açıklığa kavuşturmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle laiklik, Başgil düşüncesinde başlı başına nihai bir mesele değil, daha kapsamlı bir din telakkisinin uygulama alanlarından biri olarak ortaya çıkar. Esas çerçeveyi ise dinin toplum hayatındaki yeri ve üstlendiği işlevlere ilişkin daha geniş bir yaklaşım oluşturmaktadır.

Başgil'in düşünceleri hakkındaki mevcut literatür, büyük ölçüde laiklik eksenli bir okumaya dayanmaktadır. Kılıç (2017), Başgil'in maneviyatçılığını bağımsız bir "ufuk" olarak ele alırken, Kavuncuoğlu (2017) Başgil'in düşüncesine damga vuran iki ana unsurun maneviyatçılık ve milliyetçilik olduğunu öne sürmüştür. Uluslararası literatürde de benzer bir eğilim görülür. Azak (2010, s. 76-78), Başgil'i çok partili dönemin alternatif laiklik söyleminin en etkili teorisini olarak konumlandırırken, Dressler (2024, s. 151) *Din ve Laiklik*'ten seçtiği pasajları çevirerek eseri post-Kemalist laiklik tartışmalarına "dönem noktası niteliğinde bir katkı" olarak tanımlamıştır. Bu çalışmalar Başgil'in maneviyatçı kimliğini doğrulamakla birlikte, onu büyük ölçüde laiklik tartışmasının bir tarafı olarak konumlandırmış, dinin kendisine dair daha geniş tasavvurunu ikincil bir mesele olarak ele almıştır.

Bu yönüyle çalışma, Başgil'in laiklik tartışmasına dair katkısını yeniden değerlendirmeyi değil, onun ardındaki din telakkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Elbette Başgil'in laiklik söylemi tamamen göz ardı edilemez. Hatta, sekülerleşme literatürüyle bağlantı kurmak gerekirse, Kuru'nun (2009) pasif ve dışlayıcı laiklik ayrımı ile Stepan'ın (2000, s. 37-57) "karşılıklı hoşgörüler" kavramı, Başgil'in din-devlet ilişkisine dair örtük varsayımlarını anlamak için bir arka plan sunar. Ne var ki bu çalışmanın odağı, Başgil'in laiklik önerisinin teknik ayrıntıları değil, bu önerinin temelindeki din tasavvurudur.

Bu çalışmada Başgil'in din tasavvuru, memleketçilikle iç içe geçmiş bir bütün olarak okunmaktadır. Kavuncuoğlu (2017), Başgil'i belirleyen unsurları maneviyatçılık ve milliyetçilik olarak adlandırırken, bu çalışma milliyetçilik yerine memleketçilik kavramını tercih etmektedir. Zira Başgil'in metinlerinde öne çıkan, soyut bir millet tahayyülünden ziyade somut bir memleket kaygısıdır. Nitekim 1948 tarihli bir yazısının başlığı dahi doğrudan "memleket"e atıfla kurulmuştur (Başgil, 1948, s. 238-239).

Bu doğrultuda çalışma şu şekilde ilerleyecektir; ilk bölümde Başgil'in dinin itikadî ve içtimai veçheleri üzerinden kurduğu maneviyatçılık anlayışı, literatürle (Kılıç, 2017) diyalog hâlinde ele alınacaktır. İkinci bölümde, maneviyatçılığın memleketçi ve siyasal boyutu, özellikle dinin komünizme karşı bir kalkan olarak sunulduğu metinler üzerinden, Kavuncuoğlu'nun (2017) milliyetçilik okumasından farklılaştırılarak incelenecektir. Sonuç bölümünde ise Başgil'in din telakkisinin, hem Türk muhafazakârlığı hem de güncel din-siyaset tartışmaları (Gülalp, 2022) bakımından taşıdığı anlam değerlendirilecektir.

Bu noktada bir hususun daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk bakışta Ali Fuad Başgil'in veya herhangi bir düşünürün din anlayışını incelemenin, esas itibarıyla teoloji alanına ait bir mesele olduğu ve bu nedenle fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler çerçevesinde ele alınması gerektiği düşünülebilir. Bu değerlendirme bütünüyle isabetsiz değildir. Çünkü bir düşünürün dine yüklediği anlam ve dini nasıl kavramsallaştırdığı, çoğu zaman teolojik tartışmaların temel inceleme alanlarından birini oluşturmaktadır.

Başgil özelinde meselenin gözden uzak tutulmaması gereken yönü, onun bir din âlimi ya da İslâm düşünürü olmamasıdır. Dolayısıyla, Başgil'in din anlayışını irdelerken klasik anlamda teoloji tartışmalarının ötesine geçmek gerekmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, onun siyasal ve toplumsal şartlara verdiği reaksiyonun belirleyici olmasıdır. Nitekim Başgil'in düşüncesi yalnızca teorik bir din tartışması değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin siyasal ve toplumsal krizlerine verilen

bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Başgil'in, özellikle demokrasi, hürriyet ve toplum düzeni üzerine geliştirdiği düşüncelerinin geniş bir etki alanı oluşturduğu ve "fikriyatta ve aksiyonda demokrasi algısının şekillenmesine katkı sağlayan bir çekim merkezi hâline geldiği" ifade edilmektedir (Kayacı & İçener, 2023, s. 80). Böylesine geniş bir etkiyi doğru okuyabilmek, Başgil'in fikirlerinin hangi yöntemle ele alınacağını da netleştirilmesini gerektirmektedir.

Yöntem

Çalışma, Quentin Skinner ve Cambridge Okulu'nun geliştirdiği bağlamsalcı (contextualism) yaklaşımı izlemektedir (Skinner, 1969; Browning, 2016, ss. 67-88). Bu yönetime göre bir düşünürün metni, zamandan bağımsız evrensel doktrinler bütünü olarak değil, yazarın kendi döneminin siyasal tartışmalarına müdahale etmek amacıyla ürettiği bir söylem olarak okunmalıdır. Skinner'e göre bir metni doğru anlamak, yazarın o metinle "ne yapmaya çalıştığını" -yani metnin taşıdığı edimsel (illocutionary) gücü- ortaya koymayı gerektirir. Bu da metnin yalnızca kendi iç mantığı üzerinden değil, yazıldığı dönemin siyasal ve dilsel bağlamı içerisinde okunmasıyla mümkün olur (Skinner, 1969, ss. 3-53). Skinner'in bu yaklaşımı, aynı zamanda metne sonradan ait olmayan kavramları geriye dönük olarak yorumlama riskine yani anakronizme karşı bir uyarı da taşır. Bu çalışma da aynı ilkeyi izleyerek, Başgil'in din üzerine yazdıklarını zamandan bağımsız bir doktrinler bütünü olarak değil, 1950'ler Türkiye'sinin siyasal krizlerine verilen tarihsel bir müdahale olarak okumaktadır. Bu çerçevede çalışmanın birincil kaynak külliyatını Başgil'in *Din ve Laiklik* (2011) ile *İlmin Işığında Günün Meseleleri* (2014) adlı eserleri, *Sebilürreşad* ve *Yeni Sabah*'ta yayımlanan yazıları oluşturmaktadır. Bu metinler Kılıç (2012, 2017), Kavuncuoğlu (2017), Dressler (2024) ve Kayacı & İçener (2023) gibi ikincil literatürle karşılaştırmalı biçimde okunmuştur. Metin seçiminde ölçüt, doğrudan din, laiklik, maneviyat ve memleket kavramlarını konu edinen yazılar olmuş, Başgil'in anayasa hukuku ve idare hukukuna dair teknik eserleri, din anlayışıyla doğrudan ilgili olmadıkları için çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Araştırmanın temel sorusu, Başgil'in din anlayışını tutarlı kılan kavramsal eksenlerin neler olduğu ve bu eksenlerin onun yaşadığı dönemin siyasal-toplumsal krizlerine verdiği tepkiyle nasıl bir ilişki içinde şekillendiğidir.

Dolayısıyla Başgil'in din anlayışını ele alırken, klasik anlamda dine yaklaşım tartışmalarının sınırlarını bir ölçüde aşmak gerekmektedir. Kuşkusuz akıl-ilim ilişkisi, dinî hayatta mükâfat ve mücazatın yeri gibi dinin ontolojik boyutuna ilişkin meseleler de Başgil'in üzerinde durduğu ve görüşlerini serdettiği konular arasında yer almaktadır. Fakat, asıl üzerinde durulması gereken husus, hukukçu ve siyaset bilimci kimliğiyle temayüz etmiş bir düşünürü dinin bu denli çetrefilli meseleleri üzerine eğilmeye sevk eden temel saikin ne olduğudur. Bu çalışmanın temel iddiası, Başgil'in din anlayışının yalnızca dinî veya teolojik tartışmalar üzerinden şekillenmediği; aksine yaşadığı dönemin siyasal ve toplumsal şartlarına verdiği tepkinin bu anlayışın oluşumunda belirleyici dinamiklerden birini meydana getirdiğidir. Bu nedenle Başgil'in din anlayışını doğru değerlendirebilmek için, onun din üzerine geliştirdiği fikirleri dönemin siyasal ve toplumsal bağlamı içerisinde okumak gerekmektedir.

1950 Öncesi Din-Devlet İlişkileri

Türk siyasal hayatında din-devlet ilişkileri ve buna bağlı olarak laiklik tartışmaları çoğu zaman Tek Parti dönemine odaklanılarak incelenmektedir. Bunun temel sebebi, söz konusu dönemin Osmanlı'nın son yıllarında başlayan laikleşme/sekülerleşme sürecinin hem en belirgin aşamasını hem de yeni bir safhasını temsil etmesidir. Nitekim laiklik, "modern Türkiye'nin kurucu ilkelerinden" ve Kemalist seçkinlerin dünya tasavvurunun temel dayanaklarından biri olarak değerlendirilmektedir (Çıtak, 2023, s. 315).

Tek Parti döneminin hem düşünsel hem de uygulamaya dönük siyasetinde laiklik ile milliyetçilik belirleyici iki ilke olarak öne çıkmaktadır. Bu iki ilke, din merkezli toplumsal yapının yerine seküler ve Türklük ekseninde şekillenen yeni bir toplum anlayışının inşasında temel araçlar olarak işlev görmüştür. Esasen hedef, toplumsal düzeni geleneksel ve manevi referanslardan uzaklaştırarak çağdaşlaşma idealine uygun yeni bir toplum meydana getirmektir.

Bununla birlikte, izlenen bu siyasetin beklenen neticeleri vermediği kısa süre içerisinde ortaya çıkmıştır. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bizzat Cumhuriyet Halk Partisi eliyle din alanında görece bir yumuşama eğilimi dikkat çekmektedir. Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığa getirilmesi ve İmam Hatip okullarının yeniden açılması bu değişimin en somut örnekleri arasında yer almaktadır. Bunun yanında, yaşanan bazı toplumsal hadiseler de din-devlet ilişkilerini yeniden kamuoyunun gündemine taşımıştır. Fevzi Çakmak'ın cenaze namazını kıldırarak imam bulunmasında yaşanan güçlükle

bunlardan biridir. Başgil de daha sonra kaleme aldığı yazılarında, özellikle 1945 öncesinde din hürriyeti ve laiklik gibi resmî ideolojinin tekeline bırakılmış meseleleri eleştirmenin neredeyse imkânsız olduğunu ifade ederek dönemin atmosferini tasvir etmiştir (Başgil, 2011, s. 18).

Bu tablo, Türk laikliğinin kavramsal ve kurumsal yapısına ilişkin uluslararası literatürde de kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Davison (2003), Türkiye’deki din-devlet ilişkisinin “sekülerizm” değil “laiklik” kavramıyla tanımlanması gerektiğini savunur. Zira Davison’un analizinde, sekülerizm dini kamusal alandan büsbütün dışlamayı ifade ederken laiklik dinin devlet denetimine alınmasını mümkün kılmaktadır. Yukarıda da vurgulandığı üzere, Türkiye’de din devletten ayrılmamış, aksine Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlar aracılığıyla devletin gözetimi altına girmiştir. Davison da tam bu noktada Kemalist laikliğin özünün bir din-devlet ayrışması değil, devletin din üzerinde kurduğu yapısal bir denetim düzeni olduğunu vurgular (Davison, 2003, s. 341).

Kadıoğlu (2010) ise Cumhuriyet Türkiye’sinde laikliğin “patolojilerini” Ziya Gökalp’in Türkçülük, İslâm ve Batıcılık arasında denge arayan sentezci tutumu ile Kemalist kadronun İslâm’ı geri kalmışlığın kaynağı olarak gören ve onu doğrudan devlet denetimine sokan katı tutumu arasındaki ayrım üzerinden ortaya koyar. Bu analizde Kadıoğlu, laikliğin dini özgürleştirmek bir yana, devlet İslâm’ını kurumsallaştıran ve halk İslâm’ını bastıran bir araca dönüştüğünü ileri sürer. Bu yapı, tek parti döneminin sağladığı görünürdeki din-devlet ayrılığının ardında, devletin din üzerindeki tekel işleyişinin sürdüğünü göstermektedir (Kadıoğlu, 2010, s. 493).

Ali Fuad Başgil’in Dine Yaklaşımı

Tek parti döneminde izlenen din politikalarının sorgulanmaya başlanması, çok partili hayata geçişle birlikte belirginlik kazanmıştır. Benzer biçimde, Ali Fuad Başgil’in din, din-laiklik ilişkisi ile din ve vicdan hürriyeti gibi meselelere yönelmesi de 1950’li yıllardan itibaren gündeme gelir. Demokrat Parti’nin (DP) 14 Mayıs 1950’de iktidara gelmesinden yalnızca üç gün sonra, 17 Mayıs 1950’de Başgil’in laiklik üzerine kaleme aldığı ilk yazı yayımlanmıştır. Başgil, bu konuya yönelmesinin sebebini, Fevzi Çakmak’ın cenaze merasimi sırasında yaşanan hadiselerin ardından bir grup İstanbul Üniversitesi öğrencisinin kendisinden bu meseleler hakkında açıklama istemesine bağlamaktadır. Bunun üzerine söz konusu konuları aydınlatma ve açıklığa kavuşturma ihtiyacı hissettiğini ifade etmektedir (Başgil, 2011, s. 15). Öte yandan, Başgil’in Ahmet Emin Yalman ile birlikte kurduğu Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Kürşat Birinci, din ve laiklik meselelerinin ilk defa bu cemiyet bünyesinde düzenlenen seminer ve tartışmalarda gündeme geldiğini belirtmektedir. Hatta Birinci’ye göre cemiyet içerisinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarının ve nihayetinde cemiyetin dağılmasının temel sebebi de laiklik konusunda yaşanan anlaşmazlıklardır (Birinci, 2007, s. 117). Nitekim “Ali Fuat Başgil ile Ahmet Emin Yalman’ın laiklik bahsinde yol ayrımına götüren görüşlerinin, Türkiye liberalizmindeki iki çizginin gerilimli ilişkisini iyi bir şekilde yansıttığı” (İskender, 2025, s. 13) düşünüldüğünde Birinci’nin tespitinin yerinde olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, hangi tekil hadise esas alınırsa alınsın, Başgil’i bu meseleler üzerinde düşünmeye sevk eden temel unsurun, toplumda laiklik kavramının yaygın biçimde yanlış anlaşıldığı kanaatine ulaşması olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu girişim, yalnızca kavramsal bir yanlış anlamayı gidermeye yönelik bir çaba olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir bilinç oluşturma teşebbüsü olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Başgil’in yazıları, özellikle tek parti döneminin ardından hız kazanan demokratikleşme arayışları içerisinde geniş toplumsal kesimler üzerinde etkili olmuştur. Bu çerçevede Başgil, “demokrasi şuurunun oluşmasında, özellikle tabanda bir eğilim ve alâka meydana getiren öncü isimlerden biri” olarak nitelendirilmektedir (Kayacı & İçener, 2023, s. 83).

Başgil’in konuyla ilgili ilk yazıları incelendiğinde, esas olarak laikliğin dinsizlik anlamına gelmediğini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre din ve vicdan hürriyeti ile laiklik ilkeleri, öncelikle din-devlet ilişkilerini düzenleyen hukukî kavramlardır ve bu nedenle söz konusu kavramları hukukî çerçeve içerisinde açıklamak gerekmektedir. Dolayısıyla bu dönemdeki yaklaşımı, sonraki yıllarda Tek Parti dönemi laiklik uygulamalarına yönelttiği görece daha sert eleştirilerden ziyade, teorik düzeyde bir açıklama ve kavramsallaştırma çabası niteliği taşımaktadır.

Diğer yandan Başgil’e göre din, insanın en temel varoluşsal meselelerine cevap veren tabîi ve vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Onun düşüncesinde inanmak, insan olmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebeple “insan olan insan” inanmak mecburiyetindedir; nasıl ki yeme ve içme ihtiyacı insan tabiatının değişmez unsurlarından ise, inanma ihtiyacı da aynı derecede kalıcı ve fitrî bir özelliktir. İlk insandan itibaren insanoğlu nereden geldiği, niçin yaşadığı ve nereye gideceği sorularına cevap aramış; kendi

varlığını anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Başgil'e göre bu arayışın en güçlü karşılığı dindir. Çünkü din, insanın hem kendisini hem de hayatı ve varlığı anlamlandırmasını sağlayan en temel başvuru kaynaklarından biridir. Bu nedenle Başgil, iman duygusundan mahrum kalan insanı "suya kanmayan hasta"ya benzetmektedir (Başgil, 2011, s. 69). Bununla birlikte onun din anlayışı yalnızca bireyin iç dünyasıyla sınırlı değildir. Başgil, dinin ferdî ve içtimaî olmak üzere iki temel veçhesinin bulunduğunu kabul etmektedir. Ferdî boyutta din, insan vicdanının tabîî bir tezahürü ve düşünen, inanan bir varlık olmasının doğal sonucudur. Bu yönüyle din, Başgil'in ifadesiyle, "fert için, kuvvetli bir manevî destek, bir iyilik ve fazilet kaynağıdır" (Başgil, 2011, s. 88).

Başgil, dini yalnızca dünyevî hayatı düzenleyen bir kurallar bütünü olarak değerlendirmemektedir. Ona göre dini vazgeçilmez kılan esas özellik, insan aklının sınırlarını aşan gayb âlemine ve ölüm sonrasındaki hayata rehberlik etmesidir. İnsanlığın en eski ve en temel meselelerinden biri olan ölüm sonrası hayat karşısında din, hem yol gösterici bir işlev üstlenmekte hem de insanda ahiret hayatına hazırlanma yönünde gaye ve ümit duygusu oluşturmaktadır. Ölüm sonrası hayata ise temelde bu dünyadaki yapıp ettiklerimizle hazırlandığımızdan, Başgil nazarında din, sadece bireyin manevî dünyasını güçlendiren bir unsur değil, aynı zamanda toplumun huzur ve istikrarını besleyen temel dayanaklardan biridir. Dinin telkin ettiği adalet, doğruluk ve temizlik gibi değerler, bireyin ahlâkî olgunlaşmasına katkı sağlarken, cemiyet hayatının da salim bir zeminde devam etmesini mümkün kılmaktadır. Başgil, diğer felsefî doktrinlerin de benzer ahlâkî ilkeleri savunabileceğini kabul etmekle birlikte, dini onlardan ayıran temel vasfın insanı yok olma endişesinden kurtarması ve ahiret hayatına ilişkin ümidini canlı tutması olduğunu düşünmektedir.

Bununla birlikte, dinin insan davranışları üzerindeki etkisini ahiret hayatının belirleyiciliği ekseninde yalnızca ceza ve mükâfat ilişkisine indirgemek doğru değildir. Kuşkusuz mükâfat ve mücazat, insan nev'inin en müşahhas özellikleri arasında yer almaktadır. Ancak dindarların en yüksek mertebesini oluşturan züht ve takva sahipleri, dinî emirlere yalnızca cezadan kaçınmak veya mükâfata erişmek amacıyla uymazlar. Bu kimseler dinî kaidelere sırf Allah rızası için riayet eder ve ibadetlerini "liveclillah" anlayışıyla yerine getirirler. Başgil bu noktada Jeremy Bentham ve Stuart Mill gibi faydacı filozoflara atıfta bulunmaktadır. Zira bu düşünürlere göre fayda ve zarar, başka bir ifadeyle mükâfat ve mücazat, insan davranışlarının temel enerji kaynağını oluşturur. Bununla birlikte Başgil, din ve dindarlığı açıklarken faydacı düşüncenin bazı ilkelerinden yararlı olsa da onları bütünüyle benimsemez. Çünkü ona göre "hakiki dindar iyi fiillerinin mükafatını dünyada beklemez. Dindara feragat ve fedakârlık kazandıran da budur" (Başgil, 2011, s. 86). Bu yaklaşım, Başgil'in yalnızca dinin bireysel yönüyle değil, aynı zamanda onun toplumsal ve siyasal düzenle kurduğu ilişkiyle de ilgilendiğini göstermektedir.

O halde din, Başgil'e göre yalnızca ferdî değil, aynı zamanda içtimaî bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim onun ifadeleriyle din, "yapısı ve dış teşkilatı itibarıyla, içtimaî bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vakıadır" (Başgil, 2011, s. 76). Hatta Başgil'in dinin daha çok bu içtimaî yönü üzerinde durduğu söylenebilir (Önder, 2004, s. 299). Diğer bir ifadeyle o, dini öncelikle iman ve itikat ekseninde ya da ontolojik bir mesele olarak tartışmaktan ziyade, cemiyet nizamının tesisi, toplumun selamete ulaştırılması ve sağlıklı bir toplumsal düzenin kurulması bakımından değerlendirmektedir. Din, insanlara fazilet, erdem, hakkaniyet, fedakârlık ve feragat gibi değerleri telkin ederken, bu hasletleri şahsında taşıyan birey aynı zamanda toplumun benimseyeceği ideal insan tipini de temsil etmektedir. Bu nedenle iyi, adil, düzenli ve istikrarlı bir toplumun inşasında dinin önemli bir işleve sahip olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle Başgil'in dine yaklaşımının muhafazakâr bir karakter taşıdığı ileri sürülebilir (Bora, 1997, s. 27). Başgil'in toplum tasavvurunda "bilgi kaynağı, ahlâk ve terbiye hocası olarak din" (Başgil, 2011, s. 75) merkezi bir konuma yerleşmektedir. Bununla birlikte onun İslâmlaşma veya dindarlaşma gibi kavramlara fazla başvurmadığı görülmektedir. Zira Başgil'e göre önemli olan, bir toplumun manevî temeller üzerine inşa edilmiş olmasıdır ve din de bu maneviyatın en güçlü kaynağını oluşturmaktadır.

Maneviyatçılık Eksenli Bir Din Anlayışı

Başgil'in maneviyat, maneviyatçılık ve ruhçuluk kavramlarını her zaman sistematik bir ayrımla kullanmadığı, zaman zaman bu kavramları birbirinin yerine tercih ettiği görülmektedir. Nitekim bir yerde "spiritualisme" kavramının karşılığı olarak ruhçuluk ifadesine yer verirken (Başgil, 2011, s. 37), başka bir yerde aynı kavramı maneviyatçılık şeklinde karşılamaktadır (Başgil, 2014, s. 252). Hatta bazı metinlerinde ruhçuluk ve maneviyatçılık kavramlarını birlikte kullandığı da görülmektedir. Bununla birlikte Başgil'in maneviyatçılıktan ne anladığını kavrayabilmek için, onun bu kavramın karşılığı olarak

konumlandığı maddecilik, maddilik ve materyalizm anlayışına bakmak daha açıklayıcı görünmektedir. Başgil, maddeciliği ahlâkî maddecilik ve bilimsel maddecilik olmak üzere iki ayrı kategoride ele almaktadır. Ona göre ahlâkî maddecilik, daha çok eyyamcılığı ve günübürlük yaşam anlayışını ifade ederken; bilimsel maddecilik ise tarihsel materyalizme karşılık gelmektedir. Her ne kadar bu iki maddecilik türü birbirine yakın özellikler taşısa da Başgil bunların özdeş olmadığını özellikle vurgulamaktadır.

Başgil'in "spiritualisme" terimine bu denli özenli bir karşılık arama çabası kendi başına dikkate değerdir. Onun Paris'te hukuk ve felsefe tahsil ettiği 1920'li yıllar, Henri Bergson'un Fransız akademik felsefesinde zirvede olduğu, rasyonalizme ve pozitivistliğe karşı sezgi (intuition) ve yaratıcı süreklilik (élan vital) kavramlarıyla itiraz ettiği yıllara denk gelir. Nitekim İrem'e göre 1919-1923 arası dönem Türkiye'de Bergsonculuğun tam bir altın çağına tekabül etmektedir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Mustafa Şekip Tunç gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı bu çevre, dönemin hâkim paradigması pozitivistliğe karşı alternatif bir zemin inşa etmek amacıyla "Alman romantizmi, Fransız spiritüalizmi ve Bergsonculuk" gibi Avrupalı felsefi akımları benimsemiştir (İrem, 2004, ss. 80-81). Bergson'un bu itirazının Türk muhafazakâr düşüncesindeki yansıması o denli belirginleşmiştir ki Mustafa Şekip Tunç, 1936 yılında Paris'te toplanan Uluslararası Felsefe Kongresi'nde Türk heyetini temsil ederken "Türkiye, Bergson'un tanımladığı biçimde kendini kurmuştur" diyebilmiştir (İrem, 2004, s. 90). Dolayısıyla, tam bu bağlamda, Kılıç'ın tespiti son derece önemlidir: Başgil materyalizm ve maddeci akımların karşısına "maneviyatçı ve spiritüalist bir felsefe ile çıkmış", bu felsefede hem Eflatun'un idealizminden hem de "19. asırda Batı'da gelişen spiritüalist anlayışlardan ilham almıştır" (Kılıç, 2012, s. 14). Başgil'in metinlerinde Bergson'a doğrudan bir atıf tespit edilememekle birlikte, tam da Fransız spiritüalizmi ile Bergsonculuğun Paris'te en güçlü ifadesini bulduğu yıllarda (1920-1926) aynı şehirde hukuk ve felsefe eğitimi almış olması ile maddecilik karşısında ısrarla "ruhçuluk/spiritualisme" terminolojisine sarılması, onu bu daha geniş Avrupa-Türkiye fikir hattının bir parçası olarak okumayı en azından makul kılmaktadır.

Livan'ın (2020) incelemesi bu bağlantının kavramsal zeminini de netleştirmektedir: Bergsoncu itiraz, akla ve zekâyâ karşı sezgiyi, durağan "varlık"a karşı dinamik "oluş"u (élan vital) öne çıkarır ve bunu açık toplum-kapalı toplum, açık ahlâk-kapalı ahlâk kavram çiftleriyle siyasi-toplumsal alana taşır. Bu çerçeve Türkiye'de özellikle Mustafa Şekip Tunç'un çevirileri ve *Dergâh Dergisi* etrafındaki muhafazakâr çevrece benimsenerek bir "Diğer Batı" yorumuna dönüşmüştür (Livan, 2020, s. 1458). Başgil'in maddi/manevi, ahlâkî/bilimsel maddecilik ayrımları ile Batı'yı "cevher" ve "cüruf" olarak ikiye bölen okuması, aynı açık/kapalı ahlâk mantığıyla kayda değer bir yapısal benzerlik taşır.

Başgil'in maddecilik ve maneviyatçılık kavramlarını dar ve teknik anlamlarıyla değil, oldukça geniş bir anlam evreni içerisinde kullandığı görülmektedir. Bu kavramlar onun düşüncesinde yalnızca felsefi akımları ifade eden terimler olmaktan ziyade, insanı, toplumu ve medeniyeti açıklayan iki temel üst kategori niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Başgil, Demokritos'u maddeciliğin, Platon'u (Eflatun) ise maneviyatçılığın kurucu temsilcisi kabul etmektedir. Ona göre yalancılık, hodkâmlık, bencillik, tembellik ve faydacılık gibi olumsuz davranış biçimleri maddeci anlayışın insan karakterindeki yansımalarıdır. Buna karşılık iyilik, adalet ve hakkaniyet gibi faziletler ise maneviyat kuvvetinden beslenmektedir. Kılıç'ın değerlendirmesine göre Başgil, ahlâkî maddeciliği insanın tabiatındaki tembellik ve egoizm üzerinden açıklamakta; maddeciliği de bu eğilimleri besleyen ve güçlendiren temel unsur olarak görmektedir. Bu sebeple ahlâkî maddeciliğin ortaya çıkardığı insan tipi, "tamamen egoist, tembel ve pragmatist"tir (Kılıç, 2012, s. 104). Buna karşılık maneviyatçılık ise "çalışkanlığın ve diğerkâmlığın anasıdır" ve hatta "toplum maneviyatçılıktan doğmuştur"; çünkü bencil ve egoist insanların sağlıklı bir toplumsal düzeni kurabilmeleri mümkün değildir (Kılıç, 2012, s. 112). Başgil de bu yaklaşımını şu ifadelerle özetlemektedir: "Cemiyet ve içtimaî nizam; iyilik, adalet ve hakkaniyet hep maneviyat kuvvetinden doğan faziletlerdir. Yine çok kere denildiği gibi, insan moral, yani manevî bir mahlûktur. İnsanın bir tarifi de onun manevi bir mahlûk olmasıdır" (Başgil, 2014, s. 252).

Başgil'in düşüncesinde maneviyatçı, varlığı yalnızca maddî gerçeklikten ibaret görmeyen; maddenin ötesinde bir ruh ve mana âleminin mevcudiyetini kabul eden kişidir. İnsan davranışlarını belirleyen asli unsurun maddî kuvvetler değil, manevi hakikatler olduğu düşüncesi de bu anlayışın temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla maneviyatçılık, toplumu, tarihi ve insanı yalnızca materyalist açıklamalarla izah etmeye çalışan yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Çünkü bu anlayış, insan aklının ve tecrübesinin ötesinde bulunan bir hakikat alanının varlığını kabul etmekte ve insan hayatına yön veren

esas dinamiğin de bu manevi saha olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle dünyayı sevk ve idare eden temel kuvvet, madde değil; mana ve manevi değerlerdir. Başgil, maddecilerin maddeyi yegâne hakikat olarak kabul ettiklerini, maneviyatçıların ise ruh ile maddeyi birbirine indirgenemeyecek iki ayrı varlık alanı şeklinde değerlendirdiklerini belirtmektedir. Her iki alan birbirini tamamlayan özellikler taşısa da bunlardan biri diğerine irca edilemez. Nitekim onun ifadesiyle insan, “ruh ve mananın hükmü altındadır ve dünyayı yürüten manevi kuvvetlerdir” (Başgil, 2014, s. 363). Böylece maddî hakikatlerin ötesinde yer alan ve onlardan daha üstün bir mahiyet taşıyan manevi hakikatlerin neler olduğu sorusu, Başgil’in maneviyat anlayışının merkezî meselelerinden biri hâline gelmektedir.

Başgil’in bu ayrımı, *Din ve Laiklik*’in Dressler (2024) tarafından İngilizceye çevrilen pasajlarında daha sistematik bir çerçeveye kavuşur. Başgil’e göre birey, biri dinî ve manevî, diğeri medenî ve maddî olmak üzere iki tür ödev taşır; din ve devlet birleşikken bu ödevler birbirini gerektirir, ayrıştıklarında ise çatışabilir (Dressler, 2024, s. 152–153). Başgil burada önemli bir tarihsel-pragmatik iddia öne sürer. Ona göre, din-devlet ilişkisinin biçimini tarihî zaruretlere ve toplumsal şartlar belirler. Hristiyanlığın, Roma’nın zayıflama döneminde devletten uzak durmayı seçmesiyle -Pavlus’un “Sezar’ın hakkını Sezar’a” öğütüyle- şekillenen tarihinin aksine, İslâm’ın doğduğu coğrafyadaki otorite boşluğu, dinin devletle iç içe geçmesini zorunlu kılmıştır. Bu okuma, Başgil’in laikliği ideolojik bir dogma değil, değişen zaruretlere göre yeniden ayarlanması gereken bir uyum meselesi olarak gördüğünü gösterir. Nitekim ona göre dinin “amelî” hükümleri zamanla değişebilirken “itikadî” olanlar sabit kalır (Dressler, 2024, s. 154). Bu tarihsel ve pragmatik okuma, Başgil’in neden Kuru’nun (2009) pasif laiklik kategorisine bu denli yakın durduğunu da açıklığa kavuşturur.

Siyasal ve Toplumsal Anlamda Maneviyatçılık

Bu bölümün başlığında da yer alan memleketçilik kavramının, Kavuncuoğlu’nun (2017) Başgil okumasında öne çıkardığı milliyetçilik kavramından özenle ayrıştırılması gerekir. Başgil’in millet tasavvuru, ırkî veya etnik bir temele değil, aynı toprak parçası üzerinde ve aynı devlet çatısı altında toplanmış, ortak ideal ve kültür birliğine dayanan bir “gönül birliği”ne dayanır. Başgil’in kendi ifadesiyle “millet, ırk demek değildir”; millet, “tarihin yapıp yoğurduğu bir gönül birliğidir” ve bu birliği tutan güç “ortak dildir, dindir, tarihtir” (Başgil, 2014, s. 246). En nihayetinde Başgil, “milliyetçiliğin Türkiye’nin millî sınırları içerisindeki toplum üzerinden ele alınması gerektiğini” söylemektedir (Haklı, 2018, s. 65). Diğer bir ifadeyle Başgil milliyetçiliği “tarih ve toplum” unsurları açısından sınırlamak istemektedir. Bu bakımdan onun milliyetçiliği, Nihal Atsız gibi etnik temele dayanan düşünürlerden ayrılmakta; milliyetçilik ile memleketçilik arasındaki ayrımı kavramsal düzeyde de gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada milliyetçilik yerine memleketçilik teriminin tercih edilmesinin sebebi tam olarak budur. Başgil’in metinlerinde öne çıkan, soyut bir millet veya ırk tahayyülü değil, somut bir toprak parçasının -memleketin- maddî ve manevî selametine duyulan pratik bir kaygıdır. Bu kaygı neticesinde, ırkçı ve şoven milliyetçilik anlayışlarına karşı olduğu gibi İslâmcılığın İslâm’la milliyetçiliğin çeliştiği ve dolayısıyla İslâm namına milliyetçiliği dışladığı söylemine de itiraz etmektedir (Haklı, 2018, s. 66). Nitekim onun kariyerinin daha en başında, Gazi Terbiye Mektebi’nin kuruluşundan Hatay Meselesi’nin Milletler Cemiyeti nezdindeki müzakerelerine kadar uzanan icraatçı ve kurumsal hattı, bu memleket kaygısının soyut bir ideolojiden ziyade somut bir devlet inşası pratiğine karşılık geldiğini göstermektedir (Kayacı & İçener, 2023, s. 84–85).

Başgil’in düşüncesinde cemiyetin karşı karşıya bulunduğu temel mesele, iktisadî, siyasî veya kalkınmaya ilişkin sorunlar değildir. Ona göre asıl problem, toplumun manevi temellerinde meydana gelen aşınmadır. Bu sebeple içinde bulunulan durum bir kalkınma ya da siyaset buhranından ziyade bir maneviyat buhranı olarak değerlendirilmelidir (Başgil, 1951, s. 204). Üstelik Başgil bu tespiti yalnızca Türkiye ile sınırlamaz; aksine bunun bütün dünyayı etkileyen cihanşümul bir kriz niteliği taşıdığını savunur. Dolayısıyla çözüm de maddî tedbirlerde değil, insan ile cemiyet arasındaki ilişkilerde manevi değerlerin yeniden belirleyici hale getirilmesinde aranmalıdır. Bu düşüncesini temellendirirken modern Avrupa toplumlarında da benzer bir arayışın başladığını iddia eder. Merkezlerinden birinin İsviçre’de olduğunu söylediği “Manevi Kalkınma Teşekkülü” yetkilileriyle yaptığı görüşmeyi aktarırken, onların da insanlığın ancak iyilik, adalet, merhamet ve müsamaha ahlâkına yeniden sarılarak mevcut krizden çıkabileceği kanaatine ulaştıklarını ifade etmektedir. Başgil ise bu tespiti aktarırken, biraz da sitemkâr bir üslupla, İslâmiyet’in zaten öteden beri aynı ilkeleri savunduğunu hatırlatmaktadır. Bu nedenle onun düşüncesinde din, toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları manevi değerlerin ve maneviyatçı temellerin en güçlü kaynağıdır. Modern çağda dine yöneltilen bütün eleştirilere ve onu kamusal hayattan uzaklaştırma teşebbüslerine rağmen etkisini korumasının temel sebebi de budur. Hatta

Başgil, dinin taşıdığı bu işlev tam anlamıyla kavranamadığı için modern dönemde dinin yerine devleti ikame eden yeni bir kutsallık anlayışının geliştirildiğini, bu bakımdan bir devlet mabudundan dahi söz edilebileceğini belirtmektedir (Başgil, 2011, s. 69).

Başgil'in maneviyat merkezli yaklaşımının siyasal ve toplumsal düzlemde en belirgin yansıması ise komünizm karşıtlığında ortaya çıkmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası siyasetin temel fay hatlarından birini komünizm ve antikomünizm mücadelesi oluştururken, Türkiye de bu atmosferden güçlü biçimde etkilenmiştir. Nitekim 1950'li yıllar, komünizm tehlikesinin en yoğun şekilde tartışıldığı dönemlerden biri olmuştur. Türkiye Komünist Partisi (TKP) tarihinin en geniş çaplı operasyonlarından biri kabul edilen 1951 tevkifatında 151 kişinin tutuklanmış olması da dönemin siyasal iklimini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte Başgil'in komünizm konusundaki hassasiyeti 1950'lerle başlamış değildir. Daha önce Ahmet Emin Yalman ile birlikte 1 Ekim 1947 tarihinde kurduğu Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin kuruluş beyannamesinde, cemiyetin amacı doğrudan doğruya “dünya yüzünde totaliter usullerle bunlara temel teşkil eden dar ruhlu ideolojilerin yarattığı zalim taasupların kalkmasına yardım etmek ve bu sayede, medenî insanlığı tehdit eden gerilik ve barbarlık tehlikesini önlemeğe çalışmak” şeklinde ifade edilmiştir (Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, 1947, s. 5). Ayrıca Başgil'in 1944 yılına kadar yürüttüğü faaliyetleri daha çok izah, telkin ve tenvir; yani açıklama, anlatma ve aydınlatma amacıyla sürdürdüğü, bu tarihten sonra ise tenkit ve mücadele yönünün ağır bastığı belirtilmektedir (Dursun, 2019, s. 128). Benzer şekilde Başgil, 19 Ağustos 1960 tarihli *Yeni Sabah* yazısında kendisini “milliyetçi, maneviyatçı, hürriyetçi, terakkici, muhafazakâr” olarak tanımlamıştır (Başgil, 2014, s. 247). Ki bu tanımlama da komünizm karşıtı tutumunun esas itibarıyla maneviyatçı dünya görüşüyle irtibatlı olduğunu göstermiştir.

Nitekim Başgil, eserlerinde komünizm tehlikesine sıkça temas etmektedir. Onun maddecilik tasnifinde yer alan tarihsel maddecilik de esasen tarihsel materyalizmi, yani sosyalizmi ifade etmektedir. Başgil, sosyalizmi ve komünizmi yalnızca siyasî bir ideoloji olarak değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal bakımdan ciddi bir tehdit olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin örneklerinden biri “İrtica Yoktur Efendiler!” başlıklı yazısıdır. Başgil burada irtica tartışmalarının gerçek bir toplumsal tehlikeyi değil, birkaç gazetecinin oluşturduğu yapay bir gündemi yansıttığını ileri sürmektedir (Başgil, 1953, s. 291). Azak'ın (2010, s. 87–88) belirttiği üzere, dönemin muhafazakâr milliyetçi aydınları irtica söylemini, dinin komünizme karşı toplumsal bir kalkan olarak kullanılmasını engelleyen temel unsur şeklinde değerlendirmekteydi. Başgil'in irtica yaygarasına yönelik eleştirileri de aynı bağlam içerisinde okunabilir. Bununla birlikte Başgil'e göre, diğer toplumsal problemlerde olduğu gibi komünizm karşısında da çözüm yanlış yerde aranmamalıdır. Maddi hayatın sağlam bir maneviyat ve ruh disiplini üzerine kurulması temel şarttır. Komünizm ister bir din ister bir doktrin olarak değerlendirilsin, ona karşı en etkili mücadele yine din ve maneviyattır. Çünkü bir fikrin yahut bir dinin ancak kendi nev'inden bir güç tarafından etkisiz hâle getirilebileceğini savunan Başgil, bu düşüncesini şu sözlerle ifade etmektedir: “Maneviyat ve iç disiplini, yani rıza ve kanaat felsefesi! Eğer komünizm hakikaten bir tehlike ise, insanlığı bundan kurtaracak deva yalnız budur” (Başgil, 1952, s. 380). Bu bakımdan ona göre toplumsal ve siyasal hastalığın gerçek ilacı maneviyattır.

Bununla birlikte Başgil'in komünizm ve laiklik gibi Batı menşeli kavramlara eleştirel yaklaşması, onun Batı'ya bütünüyle reddiyeci bir tavır benimsediği anlamına gelmemektedir. Başgil, Batı medeniyetinin ortaya koyduğu değerleri yüksek insanlık değerlerinin bir parçası olarak değerlendirmekte; ancak bunların olduğu gibi, kendi ifadesiyle “cevheri” ve “cürufu” ile birlikte alınmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre Batı'dan alınacak değerler, bir inceleme ve eleme sürecinden geçirildikten sonra benimsenmelidir. Nitekim Başgil aynı cevher-cüruf ayrımını başka bir yerde de dile getirerek Garp medeniyetinin “cürufundan ayıklanınca temiz bir cevher elde edilebilen bir yekûn” olduğunu, bu cevherin de “evvelâ insanî bir karakter terbiyesi ve yüksek bir ahlâk şuuru”ndan oluştuğunu ifade etmektedir (Başgil, 2014, ss. 149-150). Bu çerçevede demokrasi de Batı'dan alınabilecek yüksek insanlık değerlerinden biridir. Ancak Başgil'in benimsediği demokrasi anlayışı, maneviyatçı bir karakter taşımaktadır. Başgil'in sözleriyle (Başgil, 2014, s. 269):

Demokrasinin dayandığı temel ilkelerden biri maneviyatçılıktır. Bu rejim manevi hakikat ve değerlere inanır. Çünkü hizmet ve vazife esasına dayanır. Maddeciliğin, egoistliğin, boş vericiliğin demokratik bir sitede yeri yoktur. Bunun içindir ki, bugün demokrasinin en kötü işlediği memleketler, halkın ahlâkında maddecilik olan memleketlerdir.

Görüldüğü üzere Başgil'in demokrasi anlayışı kendine özgü bir nitelik taşımaktadır. Esasen onun demokrasi üzerine yaptığı değerlendirmeler, toplum ve devlet düzeninin sağlıklı biçimde işleminin

temel şartlarını ortaya koymakta; özellikle bireyin devlete ve topluma karşı taşıması gereken ahlâkî vasıfları vurgulamaktadır. Bununla birlikte modern demokratik sistemler, bireylerden bu ölçüde ahlâkî fedakârlıklar talep etmekten ziyade, onlara toplum ve devlet karşısında daha geniş bir özgürlük alanı tanımaktadır. Başgil ise muhafazakâr ve maneviyatçı toplum tasavvurunun demokrasiyle çatışmadığını, aksine menfaatçi ve maddeci bireylerden oluşan bir topluma kıyasla, kendi önerdiği toplum modelinin demokratik düzenle daha uyumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Ancak Başgil'in bu özgürlükçü tutumu, onu her noktada modernist bir din reformcusu yapmaz. 1956'da yayımlanan *Türkçe Kur'an Okunmaz* başlıklı kitapçığa, döneminin önde gelen ilahiyatçıları Ömer Nasuhi Bilmen ve Hasan Basri Çantay'la birlikte katkı vererek ibadetin Türkçeleştirilmesine karşı çıkmıştır (Azak, 2010, s. 83). *Türk Düşüncesi* dergisinin aynı dönemde düzenlediği "İslâm'da reform gerekli midir?" anketinde de Hilmi Ziya Ülken ve Mümtaz Turhan gibi isimlerle birlikte "reform" kavramının İslâm için uygun bir terim olmadığını savunmuştur (Azak, 2010, s. 83). Bu tutum, Başgil'in dine dayalı maneviyatçılığının sınırsız bir özgürlükçülük olmadığını, geleneksel ibadet biçimlerinin korunmasını da kapsayan muhafazakâr bir çekirdek taşıdığını gösterir. Dolayısıyla onu tutarlı bir "liberal" olarak değil, dinî pratiğin özünü korurken siyasal alanda hürriyet talep eden bir muhafazakâr olarak okumak daha isabetlidir.

Başgil'in yetmiş yıl önce işaret ettiği tartışma, güncelliğini korumaktadır. Nitekim Gülalp (2022, s. 3-4), Kemalist laikliğin dini bastırdığı ve daha "liberal" bir ayrılık modeline ihtiyaç olduğu tezinin, tam olarak Başgil'in dile getirdiği türden bir iddia olduğunu fakat bu iddianın kavramsal olarak sorunlu olduğunu savunur. Ona göre mesele dinin bastırılması değil, Diyanet aracılığıyla devletin dini kendi toplumsal denetim aracına dönüştürmesidir (Gülalp, 2022, s. 7). Gülalp'in bu tersten okuması, Başgil'in din telakkisinin salt tarihsel bir vesika olmadığını, Türkiye'de din-devlet ilişkisine dair tartışmanın hâlâ aynı eksende sürdüğünü göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Ali Fuad Başgil'in din anlayışının yalnızca laiklik tartışmaları çerçevesinde okunmasının eksik bir değerlendirmeye yol açacağını ortaya koymayı amaçlamıştır. Analiz, Başgil'in din tasavvurunun maneviyatçılık ve memleketçilik olmak üzere birbirini tamamlayan iki eksen üzerinde yükseldiğini göstermektedir. Maneviyatçılık ekseninde din, itikadî hükümler veya ibadetlerden ibaret bir sistem değil, ferdin ve cemiyetin ahlâkî bütünlüğünü sağlayan temel manevî kaynak olarak konumlanmaktadır. Başgil'in İslâmlaşma veya dindarlaşma gibi kavramlardan bilinçli biçimde kaçınıp maneviyat, ahlâk ve vicdan gibi kavramları öne çıkarması bu tercihin bir göstergesidir. Memleketçilik ekseninde ise aynı manevî çerçeve, soyut bir millet veya ırk tahayyülüne değil, somut bir toprak parçasının maddi ve manevi bekasına duyulan pratik bir kaygıya bağlanmaktadır. Bu iki eksenin iç içe geçmesi, Başgil'in din-devlet ilişkisi, laiklik ve komünizm gibi görünüşte ayrı meseleleri aynı manevî-toplumsal çerçeve içinde ele almasını mümkün kılmaktadır.

Bu bulgu, girişte işaret edilen literatür boşluğuna da doğrudan bir yanıt teşkil etmektedir. Kılıç'ın (2017) maneviyatçılığı bağımsız bir "ufuk" olarak ele alan okumasının ve Kavuncuoğlu'nun (2017) milliyetçilik eksenli yorumunun aksine, bu çalışma söz konusu iki eksenin birbirinden ayrı değil, birbirini üreten ve birbirini sınırlayan bir bütün oluşturduğunu öne sürmektedir. Bu bakımdan Başgil'i yalnızca laiklik tartışmasının bir tarafı olarak değil, maneviyat ve memleket kavramlarını birlikte düşünen özgün bir muhafazakâr teorisyen olarak konumlandırmak, hem onun düşüncesinin iç bütünlüğünü hem de dönemin diğer muhafazakâr aydınlarından ayrılan yönlerini daha görünür kılmaktadır.

Bununla birlikte bu çerçevenin kendi içinde çözülmemiş gerilimler barındırdığı da belirtilmelidir. Başgil'in dini büyük ölçüde komünizme karşı bir toplumsal kalkan ve ahlâkî düzenin garantörü olarak meşrulaştırması, burada bir araçsallaştırma riskini de beraberinde getirmektedir. Din, bu çerçevede kendi içeriği ve hakikat iddiaları bakımından değil, sağladığı toplumsal işlev bakımından değerli kılınmaktadır. Bu da dinin salt bir istikrar ve disiplin aracına indirgenip indirgenmediği sorusunu gündeme getirir. Nitekim Başgil, maneviyatçılığı temellendirirken İslâm teolojisinin klasik kaynaklarından çok Eflatun, Bergson, Bentham ve Mill gibi Batılı düşünürlere başvurmuştur. Bu tercih, onun savunduğu maneviyatçılığın dinî mi yoksa daha genel bir ahlâk felsefesi mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Çalışmanın bu noktada tespit ettiği husus, Başgil'in söz konusu gerilimi kendisinin de tam olarak çözümlemediği, dini hem kendinde bir hakikat hem de toplumsal bir

fayda kaynağı olarak sunarken bu iki gerekçelendirme biçimi arasındaki ilişkiyi sistematik olarak açıklamadığıdır.

En nihayetinde, Başgil'in din anlayışını yalnızca bir laiklik eleştirisi olarak değil, maneviyatçılık ve memleketçilik ekseninde kurulmuş -ve kendi içinde gerilimler taşıyan- bütüncül bir toplum tasavvuru olarak okumak, hem onun düşüncesinin iç tutarlılığını hem de günümüz din-siyaset tartışmalarına sunduğu katkıyı daha net görünür kılmaktadır. Bu okuma biçimi, Türk muhafazakârlığının 1950 sonrası kavramsal repertuarını -maneviyat, memleket, hürriyet- birbirinden bağımsız değil, birbirini üreten ve zaman zaman birbiriyle çatışan kavramlar olarak ele almanın gerekliliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede, yukarıda işaret edilen gerilimlerin Başgil özelinde olduğu kadar dönemin diğer muhafazakâr düşünürleri bakımından da karşılaştırmalı olarak incelenmesi, alana ilişkin gelecekteki çalışmalar için verimli bir zemin sunabilir.

Bu çalışma 13-14 Ekim 2017 tarihinde tam metni “Maneviyatçılık Ekseninde Ali Fuad Başgil'in Din Anlayışı” başlığıyla Vefatının 50. Yıldönümünde Bir Düşünce İnsanı Olarak “Ali Fuad Başgil ve Siyasi Mücadeleleri” Uluslararası sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

Kaynakça

- Azak, U. (2010). *Islam and secularism in Turkey: Kemalism, religion and the nation state*. London: I.B. Tauris.
- Başgil, A. F. (1948). Memleket tefekkür hayatına indirilen ağır darbe. *Sebilürreşad*, 1(15), 238–239.
- Başgil, A. F. (1951). Maneviyat buhranı. *Sebilürreşad*, (113), 203–204.
- Başgil, A. F. (1952). Maneviyata muhtacız. *Sebilürreşad*, (124), 379–380.
- Başgil, A. F. (1953). İrtica yoktur efendiler! *Sebilürreşad*, 6(144), 291.
- Başgil, A. F. (2011). *Din ve laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A. F. (2014). *İlmin ışığında günün meseleleri*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Birinci, K. (2007). Erken dönem Türk demokrasisinde (1946-1950) liberal arayışlar: Hür Fikirleri Yayma cemiyeti (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Bora, T. (1997). Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri. *Toplum ve Bilim*, (74), 6–30.
- Bora, T. (1998). Türk sağının üç hali: Milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Browning, G. (2016). *A history of modern political thought: The question of interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Çıtak, Z. (2023). Post-Kemalizm ve laiklik: Bir eleştiriye yeniden düşünmek. İ. Aytürk & B. Esen (Ed.) *Post-Post-Kemalizm içinde* (ss.315-354). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davison, A. (2003). Turkey, a “secular” state? The challenge of description. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 333-350.
- Dressler, M. (2024). Ali Fuad Başgil: Religion and secularism (1954). İçinde F. Zemmin, N. Yavari, M. Dressler, & N. Stadler (Ed.), *Volume II: The Middle East and North Africa* (s. 151–154). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111254067-027>
- Dursun, D. (2019). Ali Fuad Başgil’in Hür Fikirler Mecmuası’ndaki yazıları. *Liberal Düşünce*. 24(94), 127-149.
- Gülalp, H. (2022). Secularism as a project of free and equal citizenship: Reflections on the Turkish case. *Frontiers in Sociology*. 7:902734. doi: 10.3389/fsoc.2022.902734
- Haklı, S. Z. (2018). Ali Fuad Başgil: Bir Düşünürün Fikrî Haritası. Ankara: Liberte Yayınları.
- Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti. (1947). *Beyanname*. İstanbul: Vatan Matbaası.
- İrem, N. (2004). Undercurrents of European modernity and the foundations of modern Turkish conservatism: Bergsonism in retrospect. *Middle Eastern Studies*, 40(4), 79–112. <https://doi.org/10.1080/00263200410001700329>
- İskender, N. (2025). Aydın Yalçın’ın Liberalizm Anlayışı. Ankara: Liberte Yayınları.
- Kadioğlu, A. (2010). The pathologies of Turkish republican laicism. *Philosophy & Social Criticism*, 36(3-4), 489-504. <https://doi.org/10.1177/0191453709358835>
- Kavuncuoğlu, S. (2017). Türk muhafazakâr-liberal siyasî düşüncesi ve Ali Fuad Başgil (1899-1967). *Muhafazakâr Düşünce*, 14(52), 141–160.
- Kayacı, M. A., & İçener, Z. Ç. (2023). Türkiye’de demokrasi bilincinin oluşumu: Ali Fuad Başgil’de demokrasi ve Batı. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 19(65), 80–106.
- Kılıç, E. (2012). Materyalizm karşısında Ali Fuad Başgil. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kılıç, E. (2017). Maneviyatçı bir ufuk: Ali Fuad Başgil. *Muhafazakâr Düşünce*, 14(52), 87–100.
- Kuru, A. T. (2009). *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Livan, H. F. (2020). Türk siyasal düşüncesinde modernleşme ve Bergsonculuk: Anti mi alternatif mi? *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 75(4), 1443–1467. <https://doi.org/10.33630/ausbf.749951>
- Önder, T. (2004). Ali Fuad Başgil. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasî düşünce: Muhafazakârlık içinde* (ss. 291-302). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, 8(1), 3–53. <https://doi.org/10.2307/2504188>
- Stepan, A. (2000). Religion, democracy, and the “twin tolerations”. *Journal of Democracy*, 11(4), 37–57. <https://doi.org/10.1353/jod.2000.0072>