

mücadelelerine sahne olan Lahsâ'da başkaca önemli bir olay meydana gelmemiştir.

XX. yüzyılın başında Lahsâ'da çok sayıda asker bulundurulduğu ve Basra vilâyeti tarafından bu bölgenin yakından kontrol edildiği görülmektedir. Çünkü bölgede devamlı surette İngiliz ajanları dolaşüyor ve durumlarından memnun olmayan kabile reislerini bularak onlarla hükümetleri adına himaye anlaşması yapmaya çalışıyorlardı. O yıllarda Suûdîler Âl-i Reşîd kabilesiyle mücadele içindeydi; bunların her ikisi de mücadelede başarılı olduktan sonra İstanbul'dan hâkimiyetlerini belgelemek için gönderilecek bir beratla güçlenmek istiyordu. Âl-i Reşîd kabilesi aslen Cebelîşemmer'in hâkimiydi; emîri Hâil şehrinde oturuyor, çok önceden beri buranın camilerinde hutbeler Osmanlı padişahı adına okunuyordu. 1902 yılı başında Küveyt'te bulunan Suûdîler'in emîri Abdurrahman b. Faysal, Cebelîşemmer Emîri Muhammed b. Abdullah'ın ölümü üzerine âniden harekete geçerek Riyad taraflarına geldi ve oğlu Abdülazîz'i Lahsâ'ya gönderdi; arkasından da Âl-i Reşîd'e karşı elde ettiği başarıyı Bâbîâlî'ye bir mektupla bildirerek Riyad ve Lahsâ bölgelerini Âl-i Reşîd'den temizlediğini, buraları padişahın sadık tebaasından biri sıfatıyla yönetmek istediğini bildirdi. Ancak oğlu Emîr Abdülazîz'in İngilizler'le temas halinde olduğunu öğrenen Bâbîâlî yine Âl-i Reşîd tarafını tuttu. 1904'te Âl-i Reşîd Suûdîler'e yenilince Osmanlı Devleti bölgeye 2000 kişilik bir kuvvet gönderdi. İngilizler'e güvenmenin yanlış olduğunu anlayan Abdurrahman b. Faysal anlaşma talebinde bulundu. Daha sonra Basra valisi olan Muhlis Paşa, Abdurrahman b. Faysal ve Küveyt şeyhi Mübârek görüştüler; neticede Abdurrahman b. Faysal Riyad kaymakamlığına, oğlu Abdülazîz Uneyze (Kasım bölgesi) yöneticiliğine getirildi. Böylece Suûdîler daha güçlü bir konuma geldiler; bir yandan Âl-i Reşîd'e karşı silâh zoruyla, bir yandan da İngilizler'le gizli görüşmeler yaparak Lahsâ'ya doğru yayılmaya başladılar. 1906 yılında da Osmanlı Devleti'nin başarısız Necid harekâtının ardından bölgeyi tamamen nüfuz alanları içine aldılar.

1914'te I. Dünya Savaşı sıralarında Bâbîâlî Lahsâ'yı da içine alan bir Necid vilâyeti teşkil etti. Fakat bu sahillerdeki Osmanlı hâkimiyeti, Almanlar tarafından yapılan Bağdat demiryolunun Basra körfezi kıyılarına inmesi ihtimalinden çekinen ve Hindistan yoluyla ilgili bütün önemli

yerleri kontrolü altında tutmak isteyen İngiliz politikası ile karşılaşmıştı. Öte yandan Trablusgarp ve Balkan savaşları dolayısıyla Irak ve Lahsâ bölgelerindeki Türk birlikleri azaltılmıştı. Bu durumdan faydalanan Abdülazîz b. Suûd Lahsâ bölgesine hâkim oldu ve merkezi Hufûf'a yerleşti (8 Temmuz 1913). Daha önce Abdülazîz'i hoş tutmak ve devlete sadakatini sürdürmek amacıyla kendisine maaş bağlanması ve mahallî kumandanlığa tayini hususunda karar çıkarılmışsa da olaylar düşünüldüğü gibi gelişmedi. I. Dünya Savaşı öncesinde İbrâhim Hakkı Paşa ile Sir Edward Grey arasında imzalanan bir anlaşmaya göre (29 Temmuz 1913) Lahsâ bölgesi tamamen Osmanlı Devleti yönetimine bırakılmıştı ve İngiltere hükümeti Suûdîler'le hiçbir ilişkiye girmeyecekti; dolayısıyla bu anlaşma Lahsâ ve Küveyt üzerindeki bütün hâkimiyeti Osmanlı Devleti'ne veriyordu. Ancak savaşın başlamasıyla anlaşma uygulanamadı. Öte yandan İngilizler Abdülazîz ile münasebetlerini geliştirmeye çalıştılar. Bâbîâlî 1914 yılı Temmuzunda Abdülazîz ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Necid mutasarrıflığı vilâyete dönüştürülecek, valilik ve kumandanlık padişah fermanıyla babadan oğula geçecek şekilde Emîr Abdülazîz Paşa İbn Suûd'a verilecekti. Abdülazîz Paşa tam yetkili olarak memurları azil ve tayin edebilecek, yerli ulemâdan seçeceği nâibleri de şeyhülislâmın tasdikine sunabilecekti. Vergiler ise bazı istisnalar dışında vilâyete gelir kaydedilecekti. Böylece anlaşmayla Abdülazîz, Lahsâ'yı da içine alan Necid vilâyetinin iç işlerinde tamamen bağımsız hale geliyordu. Ancak I. Dünya Savaşı dolayısıyla anlaşma geçerliliğini koryamadı. 26 Aralık 1915 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Lahsâ ve Necid valisi sıfatıyla İngilizler'in karşısına oturan Abdülazîz bağımsızlığını ilân etti ve onlara bağımsızlığını garanti altına aldırdı.

Tarihte Lahsâ ekonomisinin geniş ölçüde tarıma ve ziraata dayalı olduğu bilinmektedir. Osmanlı Devleti bölgeye önceleri, vergileri düzenlemek ve toprağı geliştirmek için timar ve iltizam karışımı bir uygulama getirmiş, 1580'lerden sonra yalnız iltizam sistemine geçerek bunu yaklaşık üç asır devam ettirmişti. Ancak Lahsâ sancağının Osmanlı hazinesine hiçbir zaman faydası olmamış, aksine özellikle son yıllarında devamlı şekilde devletten yardım görmüştür. Mutasarrıfların başlıca görevi, Bâbîâlî'den gelen emirler çerçevesinde bütçeyi gelir-gider durumuna göre denkleştirmektir. Uzak köylerden

zekât ve öşür tahsili çok zordu, ayrıca Suûdîler gibi güçler sık sık kendileri için biat alıp arkasından zekât topluyorlardı. Lahsâ, bugün yoğun petrol üretimi sebebiyle ülkenin en zengin ve yabancıların fazlaca bulunduğu en modern kesimlerinin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 93-94; Nâsir-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1970, s. 142-145; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, I, 111-112; Cuinet, III, 314-333; *Delilü'l-Hâlic* (Coğrafya), II, 818, 838, 935; V, 36; a.e. (Tarih), III, 1379, 1422-1500; Süleyman ed-Dahil, *Târîhu'l-Ahsâ*, [baskı yeri yok] 1331, tür.yer.; Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd* (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1343, s. 29-38; F. S. Vidal, "The Oasis of al-Hasa", *Aramco*, Dhahran 1955, s. 42-73; a.mlf., "al-Hasâ", *El'* (Ing.), III, 237-238; a.mlf., "al-Hufûf", a.e., III, 548-549; Hâfiz Vehbe, *Hamsûne âmen fi Cezireti'l-'Arab*, Kahire 1960, s. 11-12, 95-96, 104-106, 119-129; Muhammed b. Abdullah Âlû Abdülkâdir, *Tuhfetül-müstefid bi-târîhi'l-Ahsâ fi'l-kadîm ve'l-cedîd* (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1379/1960, s. 13 vd.; Cemâl Zekeriyâ Kâsım, *el-Hâlicü'l-'Arabî*, Kahire 1966, s. 169-350, 483-492; Osman b. Bişr en-Necdî, *'Unvânü'l-mecd fi târîhi Necd* (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatif Âlû's-Şeyh), Riyad 1402/1982, I-II, tür.yer.; Zekeriyâ Kurşun, *Necîd ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, Ankara 1998; Jon E. Mandaville, "The Ottoman Province of al-Hasâ in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *JAOS*, XC (1970), s. 486-513; Abdullah Ahmed Şebbât, "el-Ahsâ", *el-Faysal*, sy. 64, Riyad 1982, s. 35-43; Mustafa Nebil, "el-Mıntîkatü's-Şarkıyye: Sâhilü'n-Nahîl ve'z-Zehab", *el-'Arabî*, sy. 298, Küveyt 1983, s. 68-90; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra ve Lahsa Eyaletlerinde Osmanlı Mali Uygulamaları", *TT*, XI (1989), s. 262-264; Besim Darkot, "Ahsâ", *İA*, I, 225.



MUSTAFA L. BİLGE

LÂHÛT (لاهوت)

İnsanın ilâhî ve mânevî yönü anlamında bir tasavvuf terimi, nâsûtun karşıtı (bk. NÂSÛT).

LAİKLİK

Dirle devlet işlerinin ayrırlığını esas alan siyasî-hukukî ilke.

Daha çok Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde ortaya çıkan laiklik, dünyada son bir buçuk asırlık felsefî tutumların kavranabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilâli ve cumhuriyet kavramının laik bir ah-

lâk anlayışıyla olan bağlantısı değerlendirilmesinin etik boyutlarının ortaya çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca günümüzün siyasal ve toplumsal hareketliliğinde kendini düne nazaran daha büyük çapta hissettiren dinî tavır alışlar düşünüldüğünde din ve devlet ilişkisini düzenleyen laiklik prensibinin felsefî temellerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkar.

Laiklik (laïcisme) terimi ilk defa İngiltere'de XVI. yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini isteyen fikir akımını ifade için kullanılmıştır. Etimolojisi itibarıyla "ruhban sınıfına mensup olmayan, halktan olan" anlamında Yunanca laikos kelimesinden türetilmiştir. Laikos Batı dillerinde laïque şeklinde geçmiş ve kelime buradan Türkçe'ye girmiştir. Laik "ruhbanlığa, kilise teşkilâtına, hatta dinî alana ait olmayan" mânasındadır. Laiklik Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Larousse'ta yer alışı 1873, Littré sözlüğüne yapılan zeyilde ortaya çıkışı ise 1877'dedir. Her iki kaynaktan da kavram "laik olanın özelliği" şeklinde tanımlanmaktadır. Emile Littré laikliği siyasî bağlamda ele almakta ve bu kavramı din söz konusu olduğunda "devletin mutlak tarafsızlığı" anlamında irdelemektedir. Nitekim bu ilk anlamı daha sonra da değiştiremeyecek ve Batı idrakinin temel yaklaşımlarından biri olarak günümüzde de devletin siyasî varlığı üzerinde dinî inançların söz konusu olmaması, onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde anlaşılacaktır. Laiklik kavramının bir de eğitime ilişkin temel bir tutuma işaret etmesi söz konusudur ki bu da öğretimin dinî bir temele göre ve teolojinin güdümünde yapılmaması prensibidir.

Devlet ve din ilişkileri değerlendirildiğinde bunların belli başlı iki kategoride düşünülebileceği farkedilir. Bunlardan ilkinde dinle devlet arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Buna göre devlet ya belirli bir din veya mezhebin esaslarına göre yönetilir ki buna "teokrasi" adı verilir ya da belli bir din veya mezhebi destekler yahut hüküm sürdüğü ülkedeki dinî hayatı kontrol ve idare eder. İkinci kategoride ise devlet ve din tam anlamıyla birbirinden ayrılmakta, ne devlet dinî alana müdahale etmekte ne de inançlar devlet işlerinde bir etkide bulunabilmektedir ki buna laiklik adı verilmektedir.

Farklı uygulamalarının da bulunabileceği bir an için gözden uzak tutulursa

kavramın özü itibarıyla ifade ettiği şey din ve devlet işlerinin birbirinden kesin olarak ayrılığıdır. Tabiidir ki bu her iki taraf için de söz konusudur. Yani hem devlet her türlü din veya kiliseden bağımsız kalacak hem din ya da dinler devlet katında serbest olacaktır. İdeal olarak verilen bu tanımın uygulamada tam olarak gerçekleşmesi pek mümkün olmamaktadır. Zira hem devlet, din ya da dinlerin kendi alanına karışmaması için tedbirler almak adına birtakım sınırlayıcı düzenlemeler yapabilmekte, hem de dinî alan toplumda oynadığı ahlâkî rol ve kendine ilişkin bir eğitim anlayışı dolayısıyla devletle paylaşmak isteyebileceği birtakım kaygılar taşıyabilmektedir. Nitekim dinî olanın, kendine has alan ve mahiyet çerçevesinde inanç ve ibadet özgürlüğüne sahip olabilmesi kadar etik anlamda da itibarının korunabilmesi devletin meşgul olacağı işler arasında sayılmalıdır. Ayrıca devletin tarafsızlığı bir kayıtsızlık şeklinde anlaşılırsa farklı inanç sistemleri karşısında takınılması gereken eşitlikçi tavır ve bunlar arasındaki âhenkli bir arada oluşu sağlamak güçleşecektir.

Felsefî bir değerlendirme yapılacak olursa laiklik kavramının, düalist bir teoloji anlayışından hareket eden hristiyan Batı düşünce tarihinin önemli bir gelişme çizgisinin üzerinde yer aldığı görülür. Bu bir taraftan, mümin olarak kalsa bile kilise karşısında özerkliğini ve dünya karşısında beşerî sorumluluğunu farkederek insanın bu sorumluluğu insan olarak ve insanlık adına gerçekleştirme mücadelesiyle, diğer taraftan sadece devletin dinin vesayeti altından kurtulmasıyla değil insanın da dinin bıraktığı boşlukta devletin kutsallaştırılması şeklinde tecelli edebilecek bir baskıcı ortamdan kurtulup kendi kişiselliğini ve farklılığını hissederken geliştirebileceği bir üslubu ortaya koymak adına yürüttüğü modern bir sivil toplum arayışıyla ilgilidir.

İlk yüzyıllarında kendini devlet nezdinde kabul ettirebilmek için zor dönemler geçiren Hristiyanlık IV. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmiş ve bu tarihten sonra toplumsal ve siyasal hayatın içine hâkim unsur olarak girmiştir. Fakat Yeniçağ'dan itibaren değişmeye başlayan devlet anlayışları ve reform hareketleri dolayısıyla kilisede ortaya çıkan dogmatik parçalanma ve yeni dinî tavır alışlar, bu kurumun hayatın bütünü üzerindeki etkisinde birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu durum, filozofların din ve siyaset iliş-

kilerini yeni baştan değerlendirmesi bakımından önemli bir hareket zemini. Nitekim XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen sürede bu konuda pek çok yeni felsefî görüşün ifade edildiği görülür. Genel bir alışkanlıktan yola çıkarak bu görüşleri başlıca dört ana grupta toplamak mümkündür.

Bunların ilki, dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü düşünen ve siyaseti dine bağlı bir mekanizma şeklinde gören görüştür ki neredeyse hristiyan Ortaçağ'ı ile özü itibarıyla bir özdeşlik gösterir. Mânevî alanın dünyevî ve tarihî olana üstünlüğünden hareketle her şeyi aşkın bir Tanrı fikrine bağlayarak tasavvur eden ve yeryüzündeki eylemin bu çerçevede bir anlam kazandığını savunan bu görüşün başlıca temsilcileri reform hareketini başlatanların bizzat kendileri olan Luther ve Calvin, daha sonra da Bodin, Bossuet ve De Maistre'dir. Bu görüşte, siyasetin dine bağlanması gerektiği fikri aslında her iki alanın birbirine nazaran farklılığı kabul edilerek ileri sürülmüştür. Bunların içinde yer alan Bodin'in, yeni devlet anlayışının dinî bir temele ve amaca sahip olması gerektiğini vurgularken aynı zamanda itikadî birtakım kavgalardan çekindiğini ifade ederek bütün vatandaşları birleştirebilecek tabii bir din anlayışını gündeme getirmesi ilginçtir.

Din ve siyaset ilişkisini inceleyen ikinci görüş dinî siyasetin emrine onu âdeta araç haline getirerek veren, fakat bunu yaparken de yine dinin vazgeçilmez faydalılığını vurgulayan bakış açısidir. Bu bakış açısını paylaştığı düşünülen Machiavel ve Montesquieu dinin toplumsal işlevini ve siyasî yararlılığını gündeme getirmekte ve onu devlet idaresine yardımcı bulunabilecek tarafla değerlendirmektedir. Daha ileriye giderek dinin siyasetin hâkimiyetine verilmesi gerektiğini savunan Hobbes ise bir hristiyan devlet fikri altında onu devlet adına âdeta tüketmektedir. Uzaktan Spinoza ve Rousseau'nun da bu görüşlerle bir yakınlığı düşünülebilir.

Üçüncü görüş, siyaset karşısında dinin önceliği ya da sonralığı konusunu eleştireci bakış açısıyla bir tarafa bırakarak onun toplumsal ve siyasal alanda farklı bir biçimde yeniden şekillenmesini ya da tamamen ortadan kalkmasını savunmaktadır. Bu bakış açısının ilk düşünürlerine göre özellikle Hristiyanlığa ait geleneksel dinî formlar artık yeni toplumlara uyarlanabilir değildir; şu halde onların yerini laik ve rasyonel bir temelde icat ve inşa edilecek

yeni bir din almalıdır. Söz konusu görüş ütöplast toplumcu Saint Simon'unki olduğu kadar Proudhon ve Auguste Comte'un görüşüdür. Bu sonuncusu, bilimsel ilermeleri ve sanayi hamlelerini yönlendirecek ve hatta onlara hizmet edecek bir insanlık dininden bahsetmektedir. Yine bu çerçevede değerdendirilebilecek olan, fakat çok daha radikal çözümler arayan Karl Marx ve Engels'e göre toplumsal ve ekonomik şartların değıştirilmesiyle tam olarak ortadan kalkması gereken din aslında insanın kendi kendine bir yabancılaşması (aliénation) şeklidir.

Sonuncu ve çağdaş laiklik kavramı açısından en etken olan görüşe göre dinin mi siyasete, siyasetin mi dine bağılı olması gerektiğı sorusu anlamsızdır. Zira bu konuda iki tarafın da birbirine nazaran tam bir bağımsızlığı söz konusu olacaktır. Bu görüş, her iki alanın birbiri karşısındaki özerkliğinin herhangi bir vesayete ihtiyaç duyulmayacak şekilde temellendirilmesini savunan bakış açısıdır. Aynı zamanda liberal adı da verilebilecek bu çerçevede tolerans fikrini olduğu kadar istiklâline sahip bir kilise fikrini de savunan Locke'un, siyasi iktidarın karşısında dinin mutlak özgürlüğünü savunan Benjamin Constant'ın, demokratik yönelişleri desteklemek suretiyle Hristiyanlığın siyasi özgürlüklerle bağdaşabileceğini düşünerek dinî değerdelerin etkide bulunabileceğı yeni bir toplumu özleyen, bu sebeple de kilise ile devletin ayrılmasının mutlak gerekli olduğunu düşünen Lamennais'nin ve Tocqueville'in adları sayılabilir.

Devlet ve din işlerinin birbirinden tam olarak ayrılması şeklinde düşünülen laikliği bu son görüşten hareketle değerdendirmek kavramın özü bakımından daha uygun olacaktır. Üzerinde durulması gereken bir husus da laikliğin din açısından değil devlet açısından ortaya konan bir tutum olduğudur; laiklik karar ve tasarrufu devletin kendi mahiyeti hakkındaki bir karar ve tasarrufudur. Buna göre herhangi bir dinin değil yalnız devletin laikliğinden bahsedilebilir ve laikliğin kurumsallaşmasını sağlayacak olan ancak devlettir ya da vatandaşların devlet açısından ortaya koyabilecekleri bir iradedir. Dinî alanın bu tip bir kurumsallaşmayı kabul etmede zorluklar yaşayabileceğı açıktır. Bu yüzden laikliğin benimsendiğı ülkelerde devletin birtakım zorlamalarda bulunması normal karşılanırsa da devletin bunu laiklik adına herhangi bir dinî tercihte bulunarak ya da bizzat kendi ideolojisini bir din haline getirerek yapma-

ması esastır. Devlet adına dinî alanın aşırı kontrol altında tutulmasının da tanımına uygun bir laiklik anlayışıyla bağdaşmaya cağı bellidir. Bu son ifade edilenler doğrultusunda tarihte pek çok sıkıntının yaşandığı bilinen bir gerçektir. Fransa tarihi bunun en belirgin örneklerinden biridir. Bu ülkede kilise XVIII. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başlarına kadar devletin vesayet ve baskısı altında tutulmuş ve ancak daha sonra tam bir tarafsızlığa doğru yol almaya başlamıştır.

Laikliğin millî hâkimiyet fikriyle yakın ilgisi, onu destekleyici, hatta bir mânada onu açıklayıcı rolü bu kavramın cumhuriyetle ne kadar ilişkili olduğunu farkettilir. Şu halde cumhuriyet devletin millî hâkimiyet ruhunu tam olarak ortaya çıkarabilmesi ve ona uygun bir genel kurumsallaşmayı gerçekleştirebilmesi bazı zorlayıcı tedbirlere başvurulmasını gerekli kılmış olabilir. Ancak laiklik öncelikle ve son tahlilde özgürleştirici ve bunun için de bünyesinde kurumsallaştığı toplumun insanlarına sorumluluk ve kişilik kazandırıcı mahiyetiyle düşünülmelidir.

Burada laikliğin hâkim olduğu bir devlet düzenine muhatap ya da bu düzeni oluşturan ferde ilişkin olarak nasıl bir ahlâkî anlayışın bulunması gerektiğı sorusu akla gelmektedir. Bu aslında bir vatandaşlık ahlâkıdır. Söz konusu olan kamusal alandır ve laiklik prensibi bu alanı, onu herhangi bir inanç ve görüşün dayatmacı kontrolü altında tutan baskın unsurlardan ve özellikle de kilisenin tasalluttundan kurtarmayı hedeflemektedir. Bu da yolu eşitlikçi ve evrensel yönelişli bir vatandaşlık anlayışına doğru açacaktır. Böyle bakıldığında sadakat vatandaşlık sadakati, bağlılık vatandaşlık bağlılığı olarak düşünülecektir. Otorite ise herkesin bir vatandaş olarak kendisi ve diğerdeleri karşısında sorumluluğunu dayandırdığı ve kendisini karşısında bulduğu genel iradenin kurumsallaşmış şekli olan devlet otoritesinden başkası değildir. Bu çerçevede anlaşılan bir ahlâk kamusal ortamda cemaatlerden çok fertlere atıfta bulunur; özgür ve sorumluluğunu üzerine alan bir ahlâkî kişiliğı temel alır; onu aşan ve kendisine tâbi olunduğı düşünülen bir aşkınlığa göndermede bulunmaz. Bu ise bir ileri merhalede dinî, metafizik ve hatta felsefî mülahazalardan çok söz konusu alanda bilimin ve bilimsel zihniyetin ön plana çıkarılmasını gerekli kılar.

Fakat laikliğin asıl kendisiyle birlikte anılmasının mutlak gerekli olduğu husus devlet ve sivil toplum ayrımıdır. Zira hem

laiklik bu ayrımın getirdiğı âhenkli yapının ortaya çıkabilmesi için temel bir prensip hem de bu ayrım onun doğru algılanıp yaşayabilmesi için temel zemindir. Nitekim laiklik üzerine son yıllarda düşünenlerin bu ayrım üzerindeki ısrarları son derece dikkat çekicidir. Modern devletin ilgileri daha çok genel ilgiler ve menfaatlardır; bunun karşısında, ondan ayrı bir şekilde konumlanan ve içinde bireylerin özel ilgi ve menfaatlerini kollayıp güdebilecekleri sivil bir toplumun varlığı önemlidir. Devletin siyasi topluluğun genel menfaatleriyle meşgulken bireylerin özel menfaatlerine nazaran dış ve üst bir konumda kalması, fakat aynı zamanda kendine özel ve özgür, gelişim ve girişimlerle inş kabiliyetine sahip sivil bir toplumun oluşmasına imkân sağlaması şarttır. Bu, insanın sahip olduğu haklar bağlamında değerdendirilecek olursa devlet ve sivil toplum arasındaki ayrım, söz konusu hakların vatandaşlık hakları ve insan hakları şeklinde ayrılarak değerdendirilmesini gerekli kılar. Vatandaşlık hakları devletin oluşturdığı siyasi topluluğa ait olmaktan doğar ve bu devletin bir üyesi olmakla ilgilidir. İnsan hakları ise fertlerin sivil toplumun üyeleri olmalarından dolayı farkedilen haklardır. Ancak modern bir devlet anlayışıyla farkedilebilecek bu kamusal ve özel alan ayrımı, aslında laikliğin üzerinde tam anlamıyla yeşereceğı bir ortamı oluşturmaktadır. Zira laiklik bir taraftan özerk bir devlet yapısının zorunlu olduğunu düşünürken diğerd taraftan bu devletin saygı duyup korunmasına ve sağlıklı yaşamasına katkıda bulunacağı bir özel alanı var saymak durumundadır. Bu çerçevede din de bu özel alana ilişkin görölmektedir. Şu halde devlet, insan haklarını ve sivil toplumu tanıyıp gözetmek durumunda olduğundan din özgürlüğünü kabul etmekte ve sağlıklı bir dinî yaşayışı da onun zati yapısına müdahalede bulunmadan koruma altına almış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy 1987; a.mlf., *La laïcité*, Paris 1995; J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris 1990; a.mlf., "Laïcité", *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 1997, s. 809-815; G. Cornu, *Vocabulaire juridique*, Paris 1992.



KENAN GÜRSOY

İslâm Dünyasında Laiklik. İslâm ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleriyle bu konulardaki tartışmalar laikliğin doğup yayıl-