

yeni bir din almalıdır. Söz konusu görüş ütöplast toplumcu Saint Simon'unki olduğu kadar Proudhon ve Auguste Comte'un görüşüdür. Bu sonuncusu, bilimsel ilerlemeleri 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 bağlı olması gerektiği sorusu anlamsızdır. Zira bu konuda iki tarafın da birbirine nazaran tam bir bağımsızlığı söz konusu olacaktır. Bu görüşü, 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, siyasî iktidarın karşısında dinin mutlak özgürlüğünü savunan Benjamin Constant'ın, demokratik yönelişleri desteklemek suretiyle Hıristiyanlığın siyasî özgürlüklerle bağdaşabileceğini düşünerek dinî değerlerin etkide bulunabileceği yeni bir toplumu ekleme, 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 düşünölen 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 devletletti ya da vatandaşların devlet açısından ortaya koyabilecekleri bir iradedir. Dinî alanın bu tip bir kurumsallaşmayı kabul etmede zorluklar yaşayabileceği açıktır. Bu yüzden laikliğin benimsendiği ölkelerde devletin birtakım zorlamalarda bulunması normal karşılansa 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 çağı bellidir. Bu son ifade edilenler doğrultusunda tarihte pek çok sıkıntının yaşandığı bilinen bir gerçektir. Fransa tarihi bunun en belirgin örneklerinden biridir. Bu ölkede 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 tedbirlerle başvurulmasını gerekli kılmış olabilir. Ancak laiklik öncelikle ve son tahlilde özgürleştirici ve bunun için de bünyesinde kurumlaştığı toplumun insanlarına sorumluluk ve kişilik kazandırıcı mahiyetleyle düşünölmelidir.

Burada laikliğin hâkim olduğu bir devlet düzenine muhatap ya da bu düzeni oluşturan ferde ilişkin olarak nasıl bir ahlâkî anlayışın bulunması gerektiği 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 düşünölecektir. Otorite ise herkesin bir vatandaş olarak kendisi ve diğerleri karşısında sorumluluğunu dayandırdığı ve kendisini karşısında bulduğu genel iradenin kurumlaşmış şekli olan devlet otoritesinden başkası değildir. Bu çerçevede anlaşılabilir bir ahlâk kamusal ortamda cemaatlerden çok fertlere atıfta bulunur; özgür ve sorumluluğunu üzerine alan bir ahlâkî kişiliği temel alır; onu aşan ve kendisine tâbi olduğu düşünölen 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 getirdiği âhenkli yapının ortaya çıkabilmesi için temel bir prensip hem de bu ayrım onun doğru algılanıp yaşayabilmesi için temel zemindir. Nitekim laiklik üzerine son yıllarda düşünölenlerin bu ayrım üzerindeki ısrarları son derece dikkat çekicidir. Modern devletin ilgileri daha çok genel ilgiler ve menfaatlerdir; bunun karşısında, ondan ayrı bir şekilde konumlanan ve içinde bireylerin özel ilgi ve menfaatlerini kollayıp güdebilecekleri sivil bir toplumun varlığı önemlidir. Devletin siyasî topluluğun genel menfaatleriyle meşgulken bireylerin özel menfaatlerine nazaran dış ve üst bir konumda kalması, fakat aynı zamanda kendine özel ve özgür, gelişim ve girişimlerle inşâ 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 oluşturdđu siyasî 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 yeşereceği bir ortamı oluşturmaktadır. Zira laiklik bir taraftan özerk bir devlet yapısının zorunlu olduğunu düşünürken diğer 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 GÜRİSOY

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



dığı Batı ülkelerine göre farklılık gösterir. İslâm dünyasında dinî otorite ile siyasî otorite arasında tarih boyunca Batı'daki ne benzer bir çatışma söz konusu olmadı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren görülen laiklik süreci iç dinamiklerden çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. I ve II. Dünya savaşlarını takip eden yıllarda İslâm toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmaları ve ulus-devlet şeklinde yapılanmaları ile birlikte din-devlet ilişkileri, devletin kimliği ve yönetim şekliyle ilgili tartışmalar canlanmış, farklı eğilimler ve fikrî oluşumlar ortaya çıkmıştır. Hilâfetin dinî değil millete bırakılması gereken dünyevî bir mesele olduğunu ifade eden Osmanlı âlimi Seyyid Bey ile, İslâm dininin devlet hayatından tamamen uzak tutulması gerektiğini *el-İslâm ve usûlü'l-ḥükûm* adlı eserinde dile getiren Mısırlı âlim Ali Abdürrâzık gibi düşünürlerin karşısında İslâm'ın siyasî otoritenin kaynağı olması ve devletin kimliğinin İslâmî esaslara göre tanımlanması gerektiğini savunan anlayışlar da geliştirilmiştir. Ali Abdürrâzık tarafından ifade edilen görüşler, İslâm ülkelerinin son yüzyıldaki bağımsızlık mücadelelerine ve yeni ulus-devletlerin oluşumuna destek verdiği için onaylanmış, gelenekten kopuk olduğu ve millet-devlet bağıni zayıflattığı için de eleştirilmiştir.

Bağımsızlıklarını kazanma sürecinde İslâm ülkelerinin çoğunda devlet yönetimini elinde bulunduran siyasetçilerin ve Batı eğitimi almış olan entelektüellerin modernist bir İslâm yorumuna sıcak baktıkları veya laik ve milliyetçilik ekseninde bir siyaset üretmeye çaba sarfettikleri görülür. Bunun sonucu olarak siyaset, hukuk ve eğitim alanlarında Batı modellerini benimseme çabalarıyla birlikte laikleşme süreci de hız kazanmıştır. Genellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki uygulamalar, bu alanların dinî çevrelerin ve gelenekçi ulemânın elinden çıkarak devletin kontrolüne geçmesi sonucunu doğurmuş, bir kısım ülkelerde dinî faaliyetler doğrudan devlet tarafından düzenlenmiştir.

İslâm ülkelerindeki laikleşme sürecinde dikkat çeken en önemli husus, Batı'nın kendi tarihî ve kültürel tecrübesinden hareketle ortaya çıkan ve gelişmesi birkaç yüzyıl sürmüş olan ilke ve kurumların tarihî gelenekleri, tecrübe ve değerleri farklı bir coğrafyada sorgulanmadan ve hızlı bir şekilde yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Anayasalarında devletin laik olduğu ifade edilen Türkiye, Nijerya

ve Senegal ile şer'î hukuka dayalı bir yönetim tarzının benimsendiği Suudi Arabistan ve İran bir tarafa bırakılırsa İslâm ülkelerinin önemli bir kısmı bu alanda karmaşık ve eklektik bir yapı arzeder. Dinî referanslı hükümler içerenler de dahil İslâm ülkelerinin anayasaları ve hukuk sistemleri önemli ölçüde Batılı modellere dayanmaktadır. Millî ideolojiler, devlet kurumları, siyasetçiler ve partiler de genellikle laik eğilimlidir.

İslâm ülkelerinde laiklik uygulamaları sürecinde çoğunlukla yöresel ve birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan muhalif bazı etnik ve dinî topluluklar dışında bir kısım dinî-siyasî oluşumların özellikle öğrenciler ve entelektüeller arasında zemin bularak geliştiği görülmektedir. Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn ve Pakistan'daki Cemâat-ı İslâmî örneklerinde olduğu gibi laiklik uygulamalarını muhalif dinî-siyasî hareketler, İslâm ülkelerinde modern dönem sonrasında yabancı değerler yerine yerli değerlere yönelik çabalarını temsil ederek dinî hayatın hem özel hem sosyal yönünü yürürlüğe koyabilecek bir İslâm toplumunun oluşturulmasını hedeflemişlerdir.

XIX. yüzyılda laik Batı değerleri daha çok yönetici seçkin kesim tarafından üstün görülürken XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı eğitimi alan yeni kuşaklar bu değerleri daha çabuk benimsemişlerdir. Öte yandan hem laiklik yanlısı hem karşıtı kesimler tezlerini ispatlamada dinî öğretilerden geniş ölçüde yararlanmaya çalışmışlardır. Toplumu kendi görüş ve ilkelerine göre şekillendirmek isteyen bu eğilimler arasındaki ilişkiler bazı İslâm ülkelerinde sosyal barışı ciddi şekilde etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir. Bu genel girişin ışığında önde gelen İslâm ülkelerindeki laiklik uygulamaları konusunda şu özel durumlar tesbit edilebilir:

Türkiye Cumhuriyeti laikliği her ne kadar resmen 1937 yılında benimsemişse de bu gelişmeye yol açan süreç Cumhuriyet öncesine uzanır ve esas itibarıyla Tanzimat'ın ilânıyla başlar. Gülhâne Hatt-ı Hümayunu'nun ilânıyla birlikte hem adli yapıda hem uygulanan kanunlarda önemli değişiklikler yapılmaya başlanmış, bu dönemde ticaret, ceza, hukuk ve ceza yargılaması, Cumhuriyet döneminde de medenî hukuk alanı Batılı ve laik bir karaktere bürünmüştür. Şer'iyeye mahkemelelerinin kalkması, hilâfetin ilgası, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun kabulü, tekke ve zâviyelerle türbelerin kapatılması ve nihayet 1937'de laikliğin açık biçimde ana-

yasal bir prensip olarak Esas Teşkilât Kanunu'nda yerini alması bu dönemde laiklik istikametinde atılmış önemli adımları oluşturmaktadır. Aynı ilke 1961 ve 1982 anayasalarında da yerini ve önemini korumuştur. 1982 anayasası laikliği Cumhuriyet'in temel niteliklerinden sayarak değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek maddeler arasına almıştır (md. 4).

Laikliğin en önemli argümanı din ve vicdan hürriyeti sağlaması ve bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır. 1982 anayasası bir taraftan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu, 14. madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenlerin serbest bulunduğunu, din ve ahlâk eğitim ve öğretiminin devletin gözetim ve denetimi altında yapılacağını, din kültürü ve ahlâk öğretiminin ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulmasını zorunlu dersler arasında yer alacağını belirtirken diğer taraftan kimsenin devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa din kurallarına dayandırmaya veya siyasî ya da kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemeyeceğini ve kötüye kullanamayacağını hükme bağlamıştır. 24. maddenin göndermede bulunduğu 14. madde ise temel hak ve hürriyetlerin demokratik ve laik cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılmasını yasaklamaktadır. Temel hak ve hürriyetlerin durdurulmasını düzenleyen 15. madde ise savaş, seferberlik, sıkıyönetim veya olağan üstü hallerde dahi durdurulamayacak olan temel hakları düzenlerken kimsenin din, vicdan, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamayacağına da yer vermektedir.

Laiklikle ilgili anayasada yer alan önemli bir düzenleme Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olanıdır. 136. madde, "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir" hükmünü getirmektedir. Laik bir ülkede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı zaman zaman eleştiri konusu olmuşsa da din hizmetlerinin cemaatlara bırakılmasının da kendine özgü problemler doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı ve millî birlik ve bütünlüğü bozabileceği ileri sürülmüştür. Anayasa Mahkemesi'ne göre de Hi-



ristiyanlığın aksine toplumsal-kamusal hayatı da düzenleyen İslâm dininin kötüye kullanılması devletin ve laiklik ilkesinin yok edilmesi sonucunu doğurur. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum yapılması tarihten ve ülke şartlarından süzülen bir zorunluluktur ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir din hizmetlileri sınıfının varlığı da anayasaya aykırı değildir (E 1970/53, K. 1971/76, 21/10/1971).

Arap ülkelerindeki din-devlet ilişkileri yeknesak bir tavır sergilemekten uzaktır. Mısır'da laik hukuk müesseselerinin kuruluşu ve laiklik sürecinin başlangıcı Mısır Valisi Hidiv İsmâil Paşa dönemine kadar uzanır. XIX. yüzyıl sonlarında görülen Mısır milliyetçiliği genelde laikliği benimsemiştir. Buna karşılık 1928'de ortaya çıkan İhvan-ı Müslimîn hareketi İslâmî bir topluma ve yönetim şekline dönüş çağrısı yaparak laik sürece karşı çıkmıştır. Ancak Mısır hukuk düzeni İsmâil Paşa'dan itibaren girdiği Batılılaşma ve laikleşme sürecini devam ettirmiştir. Yürürlükte olan Mısır anayasası devletin dininin İslâm ve yasamanın kaynaklarından birinin İslâm hukuku olduğunu belirtmesine rağmen temel hukuk alanlarında daha çok Fransız hukuku etkilidir; İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir uygulama sahaptir. Bununla birlikte İhvan-ı Müslimîn örgütünün ve geleneksel eğitim kurumu Ezher Üniversitesi'nin Mısır toplumunda hâlâ büyük etkinliği vardır.

Suriye ve Irak'ta İslâm, devletin resmî dini olarak kabul edilmekle birlikte yönetim özellikle sosyalist Baas rejiminin hâkim olmasından sonra laik temellere ve uygulamalara dayanmıştır. Her iki ülkede de Mısır örneğinde olduğu gibi İslâm hukuku ahvâl-i şahsiyye alanında sınırlı bir tatbikata sahiptir. İslâm hukukunun uygulanmasına ve İslâmî değerlere toplum hayatında daha etkin biçimde yer verilmesine yönelik talepler otoriter Baas rejimleri tarafından sıkı bir şekilde takip edilerek cezalandırılmıştır.

Fransız sömürgeci olan Tunus, Cezayir ve Fas gibi Kuzey Afrika ülkelerinde İslâmîyet, bölgedeki yabancı sömürgeci güçlere karşı toplum dayanışmasının temelini oluşturmuş ve özgün kimliğin tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Buna rağmen bağımsızlık sonrası iş başına gelen siyasî seçkinler laiklik konusunda katı Fransız örneğini izlemişlerdir. Bunun en belirgin örneğini Tunus oluşturur. Tunus'ta şer'î mahkemeler ve dinî vakıflar

kaldırılmış, dinî kurumlar devlet kontrolünde tutulmaya başlanmış, hukuk alanında önemli değişiklikler yapılmıştır. Sözü edilen Kuzey Afrika ülkelerindeki ekonomik zorluklar ve uygulanan dinî politikalar Tunus'ta Hizbû'n-nehda, Cezayir'de el-Cebhetü'l-İslâmîyyi li'l-inkâz (Front Islamique du Salut / FIS) gibi dinî referanslı muhalefet hareketlerini ortaya çıkarmış, demokratik mekanizmaların kapalı oluşu büyük sosyal çatışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Şiiliğin devlet politikası olarak benimsendiği İran'da laiklik yönündeki gelişmeler esas itibarıyla Pehlevî hânedanının kurulmasıyla başlar. Gerek Rızâ Şah gerekse oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî döneminde modernleşme ve laiklik yönünde sürekli bir çaba sarfedilmiş, İslâm hukukunun yerini laik kanunlar almış, şer'î mahkemelerin fonksiyonu zayıflatılmış, laik eğitim sisteminin yerleştirilmesine çalışılmış, dinî kurumlar sıkı devlet kontrolüne alınmaya ve ulemâ sınıfının gücü azaltılmaya gayret edilmiştir. Ancak Şii dünyasında ulemânın asırlardır devam eden geleneksel gücü, ekonomik zorluklarla boğuşan halk kitlelerinin ve tüccar sınıfının hoşnutsuzluğu ile birleşince şah ve rejimini deviren kitlesel direnişin ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1979 yılında ulemâ, pazar esnafı ve tüccarlar, laik İran milliyetçileri, bazı Marksistler ve çoğu eğitilmiş olan kadınların bir araya gelmesiyle Âyetullah Humeyni liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında ülke geleneksel dinî kurumların ve anlayışın etkisine girmiştir.

İslâm dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslâm ülkelerinde bölgenin siyasî, tarihî, dinî, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran değişik yönetim biçimleri ortaya çıkmıştır. 1947'de bağımsızlığını kazanan Pakistan kuruluşuna uygun olarak her zaman İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına rağmen laik bir devlet olarak yönetilmiştir. Hukukî yapısı İslâmî yasalarla laik kanunların bir mozaiğini oluşturmaktadır. Bu yapıda iktidarda bulunanların tercihlerine bağlı olarak zaman zaman İslâmî, zaman zaman laik uygulamaların ağır bastığı görülmektedir.

Halkının yaklaşık % 85'i müslüman olan ve İslâm dünyasının nüfus bakımından en büyük ülkesini teşkil eden Endonezya'da bağımsızlığın kazanılmasının ardından laik ve milliyetçi görüşlerle İslâmî grupların eğilimlerini temsil eden parti-

lerin oluşturduğu bir parlamenter rejim ortaya çıktı. Sukarno ve ondan sonra Suharto döneminde fertlerin hayatında dinî değerlerin önemi kabul edilmekle birlikte genel olarak dinî kurumların ve liderlerin siyasetten uzak durmaları vurgulanarak laik bir tutum sergilendi. Bununla birlikte Endonezya'da hem laik hem şer'î mahkemeler bulunmaktadır. Nüfusunun % 45'i müslüman olan Malezya'da ise İslâmîyet bir devlet dini olarak kabul edilmektedir. İslâm dini Malaylar'ın millî kimliğini oluşturan unsurlardan biri durumundadır. Merkezî hükümet dışında on üç eyaletten oluşan Malezya'da dokuz eyaletin kendi dinî mahkemeleri mevcuttur.

1960 yılında bağımsızlığını elde eden Senegal'in yönetim şekli ve kurumları Fransız modeliyle uygunluk gösterir. Senegal anayasasında devletin laik ve demokratik bir cumhuriyet olduğu ifade edilmiştir. 1972'de yürürlüğe giren Aile Kanunu yalnızca ahvâl-i şahsiyye ve miras hukuku alanlarında laik ve İslâmî hukuk arasında tercih yapılmasına imkân vermekte, dolayısıyla İslâm hukukuna sınırlı bir uygulama alanı tanımaktadır. Afrika'da dikkati çeken bir diğer devlet Nijerya'dır. Devletin laik niteliği anayasada, "Federal devlet ya da herhangi bir eyalet hiçbir dini devletin resmî dini olarak kabul edemez" şeklinde ifade edilmiştir. 1986 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üyelik kararı alan Nijerya hükümeti bu kararı sebebiyle ülkedeki hristiyan toplumun muhalefetiyle karşı karşıya geldi. Bunun üzerine devlet başkanı farklı dinî gruplar arasında diyalog ve fikir alışverişini sağlamak amacıyla üyeleri müslümanlar ve hristiyanlar arasından devlet başkanı tarafından tayin edilmek üzere Advisory Council of Religious Affairs'i kurdu. 1999'da müslüman nüfusun yoğun olduğu kuzey bölgesindeki Zamfara eyaleti İslâm hukukunu yürürlüğe koyma kararı aldı ve iki yıl içinde on bir kuzey eyaleti daha aynı düzenlemeyi yaptı. Bugün ikili bir hukuk sisteminin varlığını sürdürdüğü ülkenin yarısında şer'î hukuk, diğer yarısında laik İngiliz hukuku uygulanmaktadır. 1989-1990'da Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından kurulan ve halklarının çoğunluğu müslüman olan Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde laik devlet düzeni benimsenmiştir.

İslâm ülkelerindeki din-devlet ilişkileri ve laiklik yönündeki gelişmeler her zaman yerli ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş, bu alanda geniş bir literatür oluş-



muştur. Bunda din-devlet ilişkilerinin sağlıklı ve uzlaşmacı bir zemine oturmuş olmasının rolü vardır. Yine İslâm dünyasında meydana gelen rejim değişiklikleri veya teşebbüsleri de bu ilgiyi canlı tutmakta önemli rol oynamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ali Fuad Başgöl, *Din ve Lâiklik*, İstanbul 1954; Çetin Özek, *Türkiye’de Lâiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, İstanbul 1962; D. Creelius, “The Course of Secularization in Modern Egypt”, *Islam and Development* (ed. J. L. Esposito), New York 1980, s. 49-70; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1982, s. 249-254; J. L. Esposito, “Islam and Muslim Politics”, *Voices of Resurgent Islam* (ed. J. L. Esposito), New York 1983, s. 3-15; a.m.f., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford 1999; P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, London 1987, s. 72-83; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. 718-742, 879-917; Aziz el-Azme, *el-İlmâniyye min man-zûrin muhtelif*, Beyrut 1992; Bihterin Dinçkol, *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, İstanbul 1992; Fawzy Mansour, *The Arab World Nation State and Democracy*, London 1992; İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul 1993; Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset* (trc. Yavuz Alogan), İstanbul 1993, s. 132-136; J. O. Voll, *İslam: Süreklilik ve Değişim II* (trc. Cemil Aydın v.dğr.), İstanbul 1995, s. 61-63, 234, 237, 251; *Islamism and Secularism in North Africa* (ed. J. Ruedy), Washington 1996; R. Loimeier, “The Secular State and Islam in Senegal”, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion and Politics* (ed. D. Westerlund), London 1996, s. 183-197; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, London 1998; R. W. Hefner, “Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia”, *Religion, Modernity and Postmodernity* (ed. P. Heelas), Oxford 1998, s. 147-168; Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East*, Boulder 1998; Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Ankara 1998, s. 59-78; C. Steed – D. Westerlund, “Nigeria”, *Islam Outside the Arab World* (ed. D. Westerlund – I. Svanberg), Surrey 1999, s. 56-76; Azzam Tamimi, “The Origins of Arab Secularism”, *Islam and Secularism in the Middle East* (ed. J. L. Esposito – Azzam Tamimi), London 2000, s. 13-28; R. al-Gannuchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, a.e., s. 97-123; Bülent Tanör – Necmi Yüzbaşıoğlu, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, İstanbul 2001, s. 85-96; M. Tamadonfar, “Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization”, *Religion and Politics in Comparative Perspectives* (ed. T. G. Jelen – C. Wilcox), Cambridge 2002, s. 144-165; Akif Emre Öktem, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Ankara 2002; *Dünyada Din-Devlet İlişkileri: Ülkeler Arası Karşılaştırmalar* (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı), İstanbul 2002; Orhan Aldıkaçtı, “Atatürk İnkılaplarından Laiklik”, *İç Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XLV-XLVII/1-2, İstanbul 1982, s. 39-47; P. Salem, “The Rise and Fall of Secularism in the Arab World”, *Middle East Policy*, IV/4,

Oxford 1996, s. 147-160; Farooq Hassan, “Religious Liberty in Pakistan: Law, Reality and Perception”, *Brigham Young University Law Review*, II/2, Provo 2002, s. 283-299; Niyazi Öktem, “Religion in Turkey”, a.e., II/2, s. 371-403; Charles D. Smith, “Secularism”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 20-30.



TALİP KÜÇÜKCAN

## LAKAP

(اللقب)

Bir kimseye asıl adından ayrı olarak sonradan takılan ikinci ad; şeref pâyesi; halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti.

Arapça bir kelime olan lakabı (çoğulu elkâb) dilciler “nebez” ile açıklarlar. Nebez, “bir kimseye gizli kalmasını istediği bir ayıpla hitap etmek” anlamına gelir. Ancak sonradan aslında “sıfat, vasıf” demek olan, genellikle “kişinin severek aldığı, onu toplum içinde yücelten ad” anlamındaki na’t da lakap karşılığında kullanılmaya başlanmış (Kalkaşendî, V, 412), böylece lakap “övgü veya yergi ifade eden isim ve sıfat” mânası kazanmıştır. Câhiliye döneminde kişinin, adından başka sonradan toplumun verdiği bir de lakabı olur, onun fizik veya karakter yapısını yansıtan bu lakap bazan takdir, bazan tahkir ifade ederdi. Kur’an-ı Kerim’de inananların birbirlerini çirkin lakaplarla çağırmasını yasaklanmış ve bu davranışı tövbe edip vazgeçilmesi gereken fâsıklık kapsamında sayılmıştır (el-Hucurât 49/11). İslâm ahlâkına göre bir kişiye, aynı ismi taşıyan başka kişilerden ayırmak ve onun tanındığı özelliğini vurgulamak amacıyla lakap takmakta bir sakınca yoktur; meselâ Abdül-ganî b. Saîd’e cömertliğinden dolayı “âniyetü’l-ase” (bal kabı), Meymûn b. Eflah’a tarif maksadıyla “el-eşber” (uzun parmaklı) denilmiştir. Hz. Peygamber insanları lakap ve künyelerinin en sevimlisiyle çağırılmaktan hoşlanır (Taberânî, IV, 13), bunu bir müminin diğeri üzerindeki haklarından sayardı (Kurtubî, XVI, 330).

Kur’an’da geçen Zülkifl ve Zülkarneyn gibi bazı isimler aslında birer lakaptır. Ayrıca “Mesîh” (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 171, 172; el-Mâide 5/17, 72, 75) Hz. İsrâ’nın, “Zünnûn” (el-Enbiyâ 21/87) Hz. Yûnus’un, “İsrâil” (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58) Hz. Ya’kûb’un lakabıdır. “Allah İbrâhîm’i dost edindi” meâlindeki âyetten (en-Nisâ 4/125) hareketle Hz. İbrâhîm’e “Halîlullah”; “Allah Mûsâ’ya hitap ederek konuştu” âyetinden (en-Nisâ 4/164) ha-

reketle Hz. Mûsâ’ya “Kefîmullah”; “... biz ona ruhumuzdan üfledik” (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12) âyetlerinden hareketle Hz. İsrâ’ya “Rûhullah”; Allah’ın “ol” emriyle vücut bulduğu ve bu sebeple “O’nun kimesesi” olarak vasıflandırıldığı için (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171) yine Hz. İsrâ’ya “Kefîmetullah” denilmiştir. Resûl-i Ekrem’e ise gençlik çağında dürüstlüğünden, güvenilirliğinden dolayı kavmi tarafından “el-Emîn” lakabı takılmıştı; bi’setten sonra da kendisine Kur’an’daki birçok âyetin delâletiyle “en-nebiyyü’l-ümmî, hâtemü’n-nebiyyîn, hâtemü’l-enbiyâ, seyidü’l-mürselîn” gibi lakaplar takılmıştır.

Resûlullah’ın ashâbı içinde Hz. Ebû Bekir “el-atîk, zü’l-hilâl, evvâh, es-siddîk, şeyhülislâm”; Hz. Ömer “el-fârûk” ve Hz. Ebû Bekir ile birlikte “şeyhayn”; Hz. Osman “zünnüreyn”; Hz. Ali “haydar, el-murtazâ, esedulâhi’l-gâlib, ebû türâb”; Hz. Hamza “esedullah” ve “seyyidüşşühedâ”; Hâlid b. Velîd “seyfullah”; Ca’fer b. Ebû Tâlib “tayyâr” ve “zü’l-cenâhain”; Huzeyme b. Sâbit “zü’ş-şehâdeteyn”; Esmâ binti Ebû Bekir “zâtünnitâkayn”; Hz. Âişe “ümmü’l-mü’minîn, es-siddîka / es-sâdîka” gibi bir kısmı Resûl-i Ekrem tarafından verilen lakaplar almışlardır. Tarihî seyyir içerisinde bazı lakaplar sadece Hz. Ali’nin soyuna hasredilmiştir ki bunların başında “seyyid” ve “şerîf” gelir (bk. ALİ EV-LÂDİ).

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde şairlerin bir kısmı şiirlerinde kullandıkları ifadelerden mülhem lakaplar almışlardır. “Tarâfe, mütelemmis, nâbiga, mümezzak, mülâibü’l-esinne, teebbata şerran” bunlardan bazılarıdır (Osman Muhammed Ali el-Abâdile, s. 5, 6, 7-8, 12, 14, 17). “Zibrikan” (hafif sakallı), “hebenneka” (kısa boylu) gibi bazı şairlere ise bu lakaplar fizikî özellikleriyle ilgili olarak takılmıştır.

Geleneğin yaygın olduğu kültürlerde çok defa lakap ismin yerini alır; hatta isimler unutulup üzerlerinde ihtilâf edilir. İslâm tarihinde bunun örneklerine sık sık rastlanmaktadır. “Eşec” (el-Abdî) (yara izli), “Ahnef” (b. Kays) (çarpık bacaklı), “A’rec” (topal, aksak), “A’meş” (bulanık gören), “Tavûs” (b. Keysân) (erkek güzeli), “Sefîne” (gemi, bir seferde çok yük taşıdığı için bu lakap verilmiştir) bunlardan bazılarıdır. İslâm âlimlerinden Seâlibî, Sa’leb, Sa’lebî, İmâmü’l-haremeyn, Sıbeveyhi, Câhiz, Müberred gibi pek çoğu isimleri bilindiği halde lakaplarıyla meşhur olmuştur.