

2/Bakara 258. Ayetinin "Kralların Tanrısal Hakkı" Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu

Ahmet İNAN*

ABSTRACT

AN INTERPRETATION ON 258TH VERSE OF THE 2/BAKARA SURA ACCORDING TO THE THEORY OF "DIVINE RIGHTS OF KINGS"

This article puts forward that the theory of Divine Rights of Kings is takes part in the Quran. So it reconstructs the meaning of 258th verse in Bakara sura as a chapter of the Quran.

According to this article the Quran rejects the theory of Divine Rights of Kings and this proves the Quran's inclination towards Democracy.

Keywords: *Divine Rights of Kings, Ouran, The Prophet Abraham, Nemruz b. Kena'n, Sumer*

GİRİŞ

"Kralların Tanrısal Hakkı" şeklinde dilimize aktarılan¹ "Divine Rights of Kings" teorisinin kökenine inerek iyi tahlil edebilmek için, insanlığın serüvenine bir bütün olarak bakmak isabetli olacaktır. Bunun sebebi siyasal teorilerin doğuşunun tarihsel pratiklerle olan yakın ilişkisidir.² Bu makalemizde, "Divine Rights of Kings" teorisinin bir bütün olarak etraflıca görülebilmesi için, önce onun tarihöncesi (prehistorik) temellerine göz gezdirdikten sonra, tarih; seyri içindeki yerini ve günümüze kadar gelen yansıma biçimlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu teorinin sadece tarih kitaplarında yada siyaset felsefesi ve siyaset tarihine ilişkin eserlerde yer almakla kalmadığı, insanlık tarihinde uzun süre hüküm süren bu siyasi geleneğin Kur'an'da da yer aldığı, Kur'an'ın bu geleneğe ait anlatımlarının ve bir bakışının varolduğu argümanı, özellikle üzerinde duracağımız bir husustur; Makalemizin ana eksenini anılan konular olacak ve bu çerçevede Bakara suresinin 258. ayetini özellikle inceleyeceğiz.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları-Cemal Bâli Akal-Levent Köker, *Kral Devlet Yada Ölümlü Tanrı*, Ankara,1994, ss.13-14.

2 Bkz: J.N.Figgis, *Kralların İlahi Hakkı*, s.6; Zikreden M. Ziyauddin Rayyis, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev:Ahmed Sankaya) İstanbul-1990,s.37.

Kur'an'ın "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisine yaklaşımının ortaya konulması, Kur'an'ın yönetimi tanrısal bir erke bağlayıp-bağlamadığını belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Bu makalenin esas amacı, siyasal erki tanrısallıkla ilişkilendiren yönetim felsefesinin Kur'an verileri açısından geçerli olmadığı tezini fikir hayatımıza sunabilmektir. Makalenin esas amacı yanında -özellikle ilahiyatçıları ilgilendiren- başka bir tali amacı da, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında gerektiği yerlerde Sümeroloji, Ejiptiyoloji gibi bilim dallarına da müracaat edilmesi gereğini bir yöntem olarak ortaya koymaktır. Zira Kur'an'da Sümere ve Eski Mısır'a tekabül eden bir çok anlatımlar yer almaktadır; Sümer ve Eski Mısır kültürü üzerindeki analizlerin, Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağı düşünülür.

A. Tanrı-Krallık Düzeninin Oluşum Süreci ve Gelişimi Hakkında

Paleolitik çağda insanlar, koloniler kurmuş,³ avcılık ve toplayıcılığa dayalı klan yönetimlerini oluşturmuşlardı.⁴ Günümüzden 10-12 bin yıl öncesinde son buzul çağının bitişini izleyen dönemde beliren iklim değişiklikleri Neolitik Çağ'a girişi hazırlamıştır. Dördüncü zamanın son buzul devrinde (Würm) Avrupa'nın kuzeyindeki buzulların çekilmeye yüz tutmasıyla iklim giderek ılımanlaşmış, bu günküleri andıran bitki örtüsü ile hayvan türleri ortaya çıkmaya başlamıştı. Sonradan tarıma alınacak ve evcilleştirilecek buğday ve arpa gibi bitkilerle, koyun, keçi, domuz gibi hayvan türlerinin yabani olarak belirmesi sonucu mağara döneminin avcılık koşulları giderek değişmiş; avcılık ve besin toplayıcılığının yerini, önce yerleşik düzene geçiş, sonra da çiftçilik almaya başlamıştır. Çünkü Akdeniz havzasının yağışlı ve serin iklim koşullarının değişikliğe uğraması, yani kuraklaşma yüzünden, eskiden geniş coğrafi alanlar üzerinde dağınık halde yaşayan insanlar, seyrekleşen su kaynakları yakınına doğru çekilmeye, özellikle vadi tabanlarında toplanmaya başlamışlar; karanlık ve nemli mağara oyuklarına sığamaz duruma gelmişlerdir.⁵ Bu durum, Neolitik çağda giderek köylerin gelişmesine⁶ yol açmıştır.

Kalkolitik dönemde, köy ile kent arası bir yapılanma biçiminde, üretici dönem olarak telakki edilen "gelişkin köy dönemi" başlamış,⁷ nihayet Sümerler ile birlikte kentler ortaya çıkmıştır. Bu kentlerde kral, hem dinsel önder, hem de ordunun başbuğu idi. Bilinen en eski yazı da bu dönemde icat edildi.⁸

Neolitik çağda köylerin tesisinden sonra kentleşmeye doğru geliştikçe siyasi alanda da buna paralel bir gelişimin olduğu görülür; Giderek her şehir bir yönetici seçecek ve zamanla bu yöneticiye tanrısallık sıfatı verilecektir.

3 Hasan Tahsin Uçankuş, *Arkeoloji*, Ankara-2000, s.195.

4 Frank W. Eddy, *Archaeology Cultural-Evolutionary Approach*- New Jersey-1984, ss.185-200; Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Kentleri*, İstanbul-2000, s.20.

5 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, İstanbul-1997, ss.19-20.

6 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Tarihi Coğrafya Bölgeleri*, İstanbul-2000, ss. 91 vd.

7 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, s.54.

8 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Tarihi...*, s.90

Nitekim Babil'de her şehir kurulduğunda o şehir için bir ilah seçilmekteydi.⁹ Her kentin ayrı bir tanrısal yöneticisinin oluşması zamanla politeizmi canlandıracaktır. Hatta politeist kültür öylesine canlanacaktır ki, tek Tanrı fikri neredeyse düşünülemezdir. Ömer Rıza Doğrul'un dediği gibi, Babil halkının akıl erdiremediği bir şey varsa, bütün varlık alemine hakim tek bir Tanrı fikri idi. İmparatorluk içinde bir şehir hakim oldukça, penteon'larından yeni bir ilahın başa geçtiği göze çarpıyordu.¹⁰ Bu durum zamanla tanrılar arasında bir hiyerarşi oluşturacaktır. Mesela Babil şehri, imparatorluğun başşehri olduğu müddetçe Babilin ilahı olan Bel-Marduk, baş ilah sayılmakta idi.¹¹ Krallar giderek tanrılaşmış ve mutlak yetkilerle donatılmıştı. Mezopotamya'da krallar, Tanrı yada Tanrı'nın vekili kimliğini taşıyan ve yaptıkları için kimseye hesap vermeyen bir despot¹² yöneticiye dönüşmüşlerdi.

Erken bronz çağlarının sonlarında imparatorluklar düzeni oluşturulduğunda¹³ Tanrı-Krallık düzeni artık iyice yerleşmiş "Kralların Tanrısal Hakkı" giderek temellenmişti.

Tarihsel temelleri Babil-Mezopotamya kültür ortamında oluşan "Divine Rights of Kings" teorisi, buradan eski Mısır'a intikal edecektir. Eski Mısır'da Firavunların, ya kendilerini bizzat Tanrı olarak tanıttıkları yada en azından kendilerini Tanrı'nın oğlu saydıkları görülür.¹⁴ Mısır'daki bu gelenek öylesine köklü idi ki Hellenistik döneme kadar devam etmiştir. Nitekim Mısırlılar, İskender'e Tanrı Ammon'un oğlu olarak tapmışlardır.¹⁵

Eski Yunan polis devleti, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgüt değil, aynı zamanda dinsel, askeri ve ekonomik bir bütünde kutsallaştırılmıştı. Polis düzenini bozmak, tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı.¹⁶ Polisin düzenini belirleyen yasalar, kökeni bilinmeyen ve Yunanlılar tarafından tanrıların koyduğu kutsal ve değişmez kurallar olarak kabul edilen yasalar (thesmoi) idi. Ancak *thesmoi*'nin zamanla doğan ihtiyaçlara cevap verememesi üzerine ortaya çıkan insan yapısı yasalar olarak bilinen yasalar (nomoi) dahi tümüyle kutsallıktan soyutlanmış yasalar değildi. Zira bu yasaları koyanlar, tanrısal bir kişiliğe sahiptiler ve Zeus'un işlevini insanlar arasında gerçekleştirmekte idiler.¹⁷

Esasını Roma aile yapısından alan Eski Roma siyasal düzeninde de krallar tanrılaşmışlardır. Eski Roma'da baba aynı zamanda ailenin kahini idi.¹⁸ Aile başkanı olan (pater familias) baba, Tanrı'dan aldığı erk ile, aile üyeleri-

9 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul-1958, s.36.

10 Ö. Rıza Doğrul, *a.g.e.*, aynı yer.

11 Ö. Rıza Doğrul, *a.g.e.*, aynı yer.

12 Emrullah Güney, *Antik Çağ Türkiye Kentleri*, s.29; Bertrand Russell, *İktidar*, (Çev: Mete Ergin) İstanbul-1990, s.76.

13 Michael Roaf, *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi-9, Mezopotamya ve Eski Yakındoğu*, (Çev: Zülal Kılıç), İstanbul-1996, ss. 8-9; 131 vd; Hasan Tahsin Uçankuş, *Arkeolojisi*, s. 272 vd.

14 Bkz: Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, Ankara-1992, ss.166-169.

15 Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara-2000, s. 342.

16 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset*, Ankara-1989, s.5.

17 M. Ali Ağaoğulları, *a.g.e.*, ss.14-16.

18 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler...*, s.73

nin canları üzerinde karar vermeye kadar varan mutlak bir iktidar hakkına sahipti.¹⁹

Eski Roma siyasal düzeninde yöneticiler kendilerini yönetilenlerin eşiti saymak yerine, onlar üzerinde imtiyazlı olduklarını ileri sürmüş ve kendilerini Tanrı ile ilişkilendirerek²⁰ yönetilenler üzerinde egemenlik kurmuşlardı. Hatta Roma taşrasında, yöneticiler bizzat Tanrı'nın kendisi idi.²¹ Bu bakımdan, İsa'nın getirdiği yeni din, Roma düzeninin ideolojik dayanağı olan politeizmi reddediyor ve imparatorun tanrılık sıfatını kaldırıyor.²² Esasen İsa'nın "Tanrı'nın Hakkı Tanrı'ya, Kayserin Hakkını Kaysere veriniz"²³ sözü de, Roma krallarından tanrısallık sıfatını nefyetmeye yönelik olarak söylenmiş bir sözdü; ve Roma kralları, bunu böyle algıladıkları için İsa (as)'ı takibata uğratıyorlardı.²⁴

M. Ö. 31 yılında Roma Cumhuriyetini ele alan İmparator Augustus, bu tükenmiş olan Cumhuriyetten canlı bir imparatorluk meydana getirebilmek için dinin fonksiyoner gücünden yararlanma yoluna başvurdu; Önce, sadece bireye ve onun uhrevî kurtuluşuna yönelik olan ve Roma'ya sonradan giren bazı mistik eğilimli tarikatları etkisizleştirerek, bunun yerine Roma'nın resmi devlet dinini yeniden diriltti. Buna bağlı olarak imparatorluğun her tarafına muhteşem mabetler kurdurarak, içlerini eski ilahların en güzel heykelleri ile süsledi. Kahinlik kurumunu yeniden düzenleyerek başına geçti ve hem imparator hem de baş kahin (Pontifex Maximus) oldu. Daha sonra siyasi birliği kuvvetlendirmek adına, yayınladığı bir fermanla kendisini "en büyük ilah" ilan etti. Etrafında bulunan şair ve ediplere, kendisinin gök yüzünde nasıl yaratılmış ve dünyayı kurtarmak için yeryüzüne nasıl geldiğini anlatan kampanyalar düzenledi. Böylece Roma siyasal idaresi "tanrısallık" kazandı.²⁵ Kuşkusuz Milattan önce 30'lu yıllarda Roma'da meydana gelen bu durum, yeni değil, bilakis insanlık tarihinde var olagelen binlerce yıllık birikimlerin ürünü idi. Roma'daki bu tür yapılanma tarzının kökleri Eski Mısır'a, onun da kökleri Sümer-Babil-Mezopotamya kültür havzasına dayanır. Nitekim İsmet Zeki Eyuboğlu da, Eskiçağda kralların tanrısallık özelliklerinin var olduğunu ifade etmektedir.²⁶

Mehmet Çelik, Roma devletinde "Kutsal Yasa" haline gelen resmi dinî törenlerin, insanlık tarihinde çok büyük yeri olan Roma Hukukunun oluşumuna temel teşkil ettiğini, bu hukukun paganizm devrinde putperestlikten, Hıristiyanlık döneminde ise Kilise'den etkilendiğini ifade etmektedir.²⁷ Kanaatimizce aynı söylemi "Divine Rights of Kings" kuramına uyarlamak da

19 M.A. Ağaoğulları-C.B.Akal-L.Köker, *Kral Devlet...*, ss.12-13.

20 Bkz: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devletleri Tarihi*, (Çev: Fikret İşıltına), Ankara-1999, s.28.

21 Bertrand Russel, *İktidar*, s.50.

22 Albert M. Besnard, *Hıristiyan İlahiyatı*, (Çev: Mehmet Aydın), Konya-ts., ss.10-11.

23 İncil, Matta:22/21.

24 Bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara-1999, s.53

25 Mehmet Çelik, *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri*, İzmir-1999, ss 4-5

26 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Anadolu Mitolojisi*, İstanbul-1998,s.76.

27 Mehmet Çelik, *Siyasal Sistem Açısından...*, s.3

mümkündür. Hatta belki de ifade edilmek istenen şeyin niteliği aynıdır. Gerçekte de Eski Roma'da Hıristiyanlık öncesinde varolan "Divine Rights of Kings" teorisi, paganizm devrinde putperestlikten, Hıristiyanlık döneminde de kiliseden gücünü almıştır. Özellikle Hıristiyanlığın devlet ile barışarak bir biçimde, devlet dini haline gelmesi anlamına gelen Milano fermanı sonrasında söz konusu teorinin giderek güçlendiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa, "Divine Rights of Kings" kuramı Roma'da hem paganist dönemde hem de Hıristiyanlık döneminde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Roma'da Hıristiyanlık döneminde Justinyen'in kendi siyasal erkini tanrısal iradeye bağladığı görülür.²⁸ Siyasal erki tanrısal bir iradeye bağlama noktasında, paganizm dönemi Roma'sının bir kralı olan Augustus ile Hıristiyanlık dönemi Roma'sının bir diğer kralı Justinyen arasında önemli benzerlik görülmektedir.

Ernest Barker'e göre, siyaset kuramını Eski Yunan'dan alan Bizans düşüncesinde, Konstantinos zamanından itibaren Hıristiyan imparatorluğunun birinci başı, yani imparator, evrenin ve onun tanrısal düzeninin bir parçası olan "Tanrı'ya dayalı bir güç" olarak kabul edilmiş ve kendisine boyun eğilmiştir.²⁹ Kanımızca bu durum, temeli paganist kültüre dayanan "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisinin Hıristiyanlık formatları içinde yeniden biçimlenmesidir. Nitekim bu teori Bizans'tan da İslamî hilafet düzenlerine geçecek ve İslam halifeleri de kendilerine "Allah'ın halifesi" sıfatını takacaklardır. Her ne kadar İslam'ın ilk dönemlerinde Allah'ın vekili yada Allah'a vekaleten krallık yapacak birinin olamayacağı düşüncesi hakim ise de, kendisini Konstantinopolis'teki Roma imparatoruna rakip gören Emevi halifesi Abdü'l-Melik (685-705) ilk defa yazışmalarda kendisi için "halifetullah" tabirini kullanmıştır. Daha sonra Abbasi halifesi el-Me'mun (813-833), bastırıldığı sikkelerde kendisi için "halifetullah" ünvanını yazdırmış, yine Abbasi halifesi el-Naşir de, aynı sıfatı kullanmıştır.³⁰ Bu ve benzeri uygulamalarla "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisi giderek İslam uygarlığına geçmiş; daha sonra gelen bazı halifeler "zıllullahi fi'i-ard" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ünvanını almışlardır. Emevi ve Abbasilerden sonra gelen Selçuklular ve Osmanlılar, ileride ele alacağımız gibi, Eski Türk devlet geleneğinde zaten varolan "Kralların Tanrısal Hakkı" anlayışını pratikleştirmişlerdir. İlk Müslüman Türk devletlerinden Selçuklulara geçen eski Türk kurumları onlardan da Osmanlılara geçerek tarihten devralınan siyasal bir miras olarak varlıklarını korudular.³¹ Eski Türklerdeki siyaset anlayışının da bu şekilde Osmanlılara intikal ettiği düşünülebilir. Ne var ki "Kralların Tanrısal Hakkı" anlayışının Osmanlılara intikal kanalı sadece bundan ibaret değildir; II. Mehmet, Bizans mirasına konduğunda, askeri sahada yenilgiye uğramış olan Bizans, kültürel planda galip gelecek siyasal ve sosyal kurumlarını Türklere kabul ettirmiştir.³² Binaenaleyh

28 Bkz: Mehmet Çelik, *a.g.e.*, ss.49 vd.

29 Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, (Çev: Mete Tuncay) İstanbul-1982, s.15-16.

30 Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, (Çev: Ünsal Oksay) İst-1992.ss.56-57.

31 Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasal Kurumları*, İstanbul-1989, s.50 vd.

32 Şükrü Karatepe, *a.g.e.*, s.68.

kanımızca “Kralların Tanrısal Hakkı” ekseninde bir siyaset anlayışının Osmanlılara geçiş kanallarından biri de Bizans’tır. Esasen bu kanal, sadece Osmanlılar için değil, başından beri bütün İslamî yönetimler için geçerlidir. Bernard Lewis’e göre, İslam’ın, bir çok eyalet ve beldelerini aldığı İran İmparatorluğu ve Roma İmparatorluğu bu yeni uygarlığın ilk imparatorluk yönetimindeki kadroların çoğunu sağlamış; İslam imparatorluğunun devlet yönetimi ilkeleri ve usulleri İran ve Roma İmparatorluğu geleneklerinden alınmıştır. Yine ona göre sekizinci yüzyılda İran’ın devlet yönetimine ait yazılmış metinlerinin, saray protokol ve görgü kurallarının ve Greklerin siyaset felsefesi üzerine yazıp geliştirdiği metinlerin Arapça’ya tercüme edilmesi siyaset ve devlet yönetimi alanlarında İslam düşünce ve söyleminin yeni bir gelişme kaydetmesini sağlamıştır.³³ Eski İran’da Kısralar’a tanrısal bir hak ve yetke verildiği³⁴ düşünüldüğünde etkileşim kanallarının daha da dolambaçlı olduğu görülebilir. Her halükarda İslam’ın tarihsel tecrübelerini etkileyen birden fazla kanalın varolduğu ortadadır. Esasen bu tür etkileşimler “Kralların Tanrısal Hakkı” bağlamında dikkate alındığı zaman, bu teorinin sadece birkaç kültür ve medeniyete irca edilemeyecek kadar evrenselleşmiş ve uzun süre bütün insanlık tarihine hükmetmiş siyasi bir gelenek olduğu anlaşılır.

Filhakıka, Babillilerden, Eski Mısır ve Yunanlılara kadar, kralların tanrılaştırıldıkları, sahip oldukları gücün “tanrısal bir nitelik” olarak kabul edildiği ve bunu elinde bulundurma yetkisinin, tanrısal varlıklara ait olduğuna inanılmıştır.³⁵ Keza Eski Çin’de de imparatorun tanrısal bir kimliği vardı.³⁶

İmparatorluk düzeni içinde yöneticilerin kendilerini nasıl tanrılaştırdıklarına dair kuşkusuz çok örnekler verilebilir. Biz burada bu kavrayışı ortaya koyma konusunda dikkat çekici örneklerden biri olur mülahazasıyla, Adıyaman’daki Nemrut Dağı’nın³⁷ zirvesinde yer alan Hellenistik döneme ait heykellerin yanı başındaki kitabeye kazılan Nomos’lardan bazı pasajlar aktarmak istiyoruz:

“Kral Mithradates ile, (onun eşi) annesini seven muzaffer Kral ve görünür Tanrı Antiochos’un kızı, erkek kardeşini seven Tanrıça-Kraliçe Laodike’nin oğlu, Romalıların ve Hellenlerin dostu, adil, Tanrı ve Büyük Kral Antiochos, Nymph Nehri (Kahta Çayı) kıyısındaki Arsemeia’da, tanrıların kararı ile geçerlilik kazanan kendi kültü ve baba tarafından ataları için, dokunulmaz bir anıta ölümsüz bir haber emanet ederek, gelecek çağlara ebedi bir hatıra ve yıkılmaz bir yasa bırakmıştır.”³⁸

33 Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, ss.12-13.

34 Muhammed Diyaüddin er-Rayis, *en-Nezeriyatü’s-Siyesiyye(t)i’l-İslamiyye(t)*, s.63; Zikreden Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik...*, s.107.

35 Şinasi Gündüz, *Mitoloji...*, Samsun-1998, s.17.

36 Nevzat Kösoğlu, *Devlet, -Eski Türklerde ve Osmanlıda-* İstanbul-1997, s.42.

37 Adıyaman’daki Nemrut Dağı’nın zirvesinde yer alan tanrı heykellerinin Sümer Nemrutları ile ilgisi olmadığı halde bu şekilde adlandırılmış olması, kanaatimizce Kommagene Krallık düzeninin, Sümer Nemrutlarının krallık düzenine benzetilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

38 Friedrich Karl Dörner, *Nemrut Dağının Zirvesinde Tanrı Tahtları*, (Çev:Vural Ülkü), Ankara-1999, s.155.

Bu dağın zirvesine kendi heykelini yerleştiren ve manevi gücünü sağında ve solunda yer alan Grek ve İran tanrılarında aldığı iddia eden Kommagene krallığının Kral-Tanrı'sı I. Antiochos, çıkardığı kutsal yasalarla belli günleri dini sunak adamaya ve çeşitli dinî ritüallere ayırmış, rahipler görevlendirmiş ve çıkardığı kutsal yasaları kendi sesi ile ilan ettiğini, ancak bu yasalara geçerliliği tanrılarının ruhunun verdiğini belirtmiştir.³⁹ Tanrı-Krallık düzenlerinden birine ait kanunnamelerden verdiğimiz bu örnekten anlaşılacağı üzere, bu düzenlerin temel dayanağı, en yumuşak ifadesi ile kralların ilahi bir hak ile yönetme erkini ellerinde bulundurduğu düşüncesidir. Böylesi yönetim biçimlerinde kral, ya bizzat kendisi Tanrı'dır, yada Tanrı/Tanrılar ile gizemli bir tür ilişki içindedir.

Politeist bir yapıya sahip olan Eski Türklerde aynı zamanda tek bir Gök Tanrı inancı da vardı. Davut Dursun'a göre Eski Türklerdeki Gök Tanrı'nın, iktidar alanlarının sahibi olarak anlaşılması Hakan'ın iktidar pratiğini daha önemli kılmaktaydı.⁴⁰ Ne var ki, Eski Türklerde Hakan'a iktidar pratiğini veren Gök Tanrı idi. Kuşkusuz yönetme erkini tanrısal bir iradeye atfedilmesi geleneği, bir başka deyişle "Divine Rights of Kings" kuramı Eski Türklerde de geçerli olmuştur. Nitekim bu keyfiyet Dede Korkut masallarında şöyle yer almaktadır:

"Gök Tanrı, ne muradı varsa vermiş amma, Oğuz'un bir muradı daha kalmış gözünde..., Vakti, zamanı erince büyük bir şölen kurup, şenlik yapmış yedisinden yetmişine kadar büyüklerini ulum ulum ululayıp, küçüklerini kolum kolum kolladıktan sonra;

"Ey benim koçlarım, koçaklarım demiş, Tanrı öyle dilemiş, Han oldum, Hakan oldum, Hakan oldum sizlere!..."⁴¹

Bu ifadelerde Oğuz'un kendi Han ve Hakanlığını Gök Tanrı'nın iradesi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Nitekim Orhun Abidelerinde de, Hanların yönetme yetkilerini doğrudan Gök Tanrı'dan aldıkları görülür.⁴²

Eski Türklerde yöneticilere Kağan adı da verilmekte idi. Kağan'ın kendisi gibi, onun devleti de kutsal sayılmaktaydı.⁴³ Kağanların ilahî bir kaynaktan geldiğine ve kudretlerini Gök'ten yani Tanrı'dan aldıklarına inanılırdı.⁴⁴ Eski Türklerle ait bazı yazıtlarda "özümni ol tengri kağan olırttı" (Özümü o Tanrı, kağan tahtına oturttu) şeklinde ifadeler rastlanmıştır.⁴⁵ Hatta Eski Türkler, yöneticileri hakkında; "Tanrı gibi gökte olmuş (...) kağan" ya da "Tanrı gibi Tanrı yaratmış (...) kağan" gibi ifadeler kullanmışlardır.⁴⁶

Göktürkler, Uygurlar, Hitaylar, Kırgızlar ve Moğollar, han soyunun kutsal ve tanrısal bir menşei olduğuna inanırlardı. Hanlar, gökten inen bir ışıktan

39 F. Karl Dörner, *a.g.e.*, s.156 vd.

40 Davut Dursun, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İstanbul-1995, s.16.

41 E.C.Güney, *Dede Korkut Masaları*, İstanbul-1972, s.212; Zikreden Davut Dursun, *Laiklik...*, s.16.

42 Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları*, İstanbul-1989, s.53.

43 Şükrü Karatepe, *a.g.e.*, aynı yer.

44 Nazmi Avcı, *Türkiye'de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, İstanbul-2000, s.32.

45 Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul-1976., s.16.

46 Bkz: Nazmi Avcı, *Türkiye'de Modernleşme...*, s.33.

gebe kalan bir prensin, ya da gökten gelen bir kurtla birleşen bir prens yada prensesin çocukları sayılırlardı.⁴⁷ M.Ö. 176 yıllarında Tengri Kut ünvanını taşıyan Hun Hakanı Mete Han'ın, Çin İmparatoruna gönderdiği mektup; "Ben, Tanrı tarafından tahta çıkarılmış büyük Hun Hakanı" diye başlar. Göktürk Bengütaşları'nda bu husus daha açık ifadelerle şöyle yer alır: "Türk Tanrısı, Türk milletinin adı-sanı yok olmasın diye babam Kağanı ve anam Hatunu tahta oturttu." (Doğu yüzü, 25-26) Yine 831-852 yılları arasında Bulgar Hanı Melemir Han; "Tanrı tarafından gönderilmiş, Tanrı'ya benzer Melemir Han (...)" ifadelerini kullanır. Bulgar Hanı Omurtag'a ait Çatalar yazıtında da, "Yer yüzünde Tanrı tarafından tahta çıkarılmış Han Omurtag (...)" ifadeleri yer almıştır.⁴⁸

Değerlerin bir kültür havzasından diğer bir kültür havzasına geçmesi, insanlık tarihinde sıkça rastlanan bir olgudur. Öyle ki kolay kolay terk edilemeyecek inançlar bile toplumda zamanla terk edilip; bunun yerini başka inanç ve ritüeller alabilir. Nitekim başlangıçta putperestliğe rağmen gelişen Hıristiyanlık, sonradan putperestliği çağrıştıran unsurlarla dolmuştur. Hıristiyanlıkta Paul ile başlayan geniş bir yayılcılık, Ömer Rıza Doğrul'un belirttiği gibi son derece pahalıya mal olmuştur; Nasıl Buda, Doğu'yu fethetme muvaffak olmadan putlaştırılmış ise, İsa'nın Batı'ya karşı galebe çalması için onun da putlaştırılması gerekmiştir. Hıristiyanlıktan önce İsis ve bilhassa ilahların büyük anası Cybele'ye karşı his edilen sevgi, kiliseye intikal etmiş ve Mesih'in anası Meryem'e ibadet şeklini almıştır.⁴⁹ "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisi de bir kültür ortamından diğer bir kültür ortamına geçerek bütün insanlığa mal olmuş; gerek Doğu kültürünü gerek Batı kültürünü derinden etkilemiş ve insanlık tarihinde yaklaşık dört bin yıl hakim olmuştur. İnsanlık, erken bronz çağlarından başlayıp, 1789 Fransız İhtilaline kadar geçen dört bin küsur yıllık çok uzun bir süre boyunca genel olarak imparatorluklar düzeni içinde yaşamıştır. İmparatorluk düzenlerinin karakteristiği ise "Divine Rights of Kings" (Kralların Tanrısal Hakkı) teorisine dayanmaktaydı.⁵⁰ Bu teoriye göre yöneticiler, yönetilenler üzerinde kurmuş oldukları egemenliklerini meşrulaştırmak için, yönetme erkini Tanrı'dan aldıklarını iddia ederek kararlarını tartışmasız hale getirirlerdi.

"Kralların Tanrısal Hakkı" teorisinin günümüzdeki tezahürleri konusunda kuşkusuz söylenebilecek çok şeyler vardır. Makalemizin sınırları buna elvermediği için, sadece kısa bir tasrihatla ifade edecek olursak; günümüzde devlete kutsallık atfeden teori ve pratiklerin, "Kralların Tanrısal Hakkı" kavrayışına dayandığını söyleyebiliriz. Eski Tanrı-Kralların yerini bu defa devlet alacaktır. Kanaatimizce yirminci yüzyılda etkisini gösteren Hegelci devlet anlayışında da bu teorinin derin izlerine rastlanır; Zira Hegel, devleti, evrensel bir cevher olarak göreyek⁵¹ ve onu mutlak ruhun bir tecellisi kabul ederek⁵² kutsallaştırmış, hatta tanrısallaştırmıştır.

47 Şükrü Karatepe, *Osmanlı...*, s.53.

48 Nevzat Kösoğlu, *Devlet...*, ss.45-46.

49 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler...*, s.278.

50 Geniş bilgi için bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi...*, ss.106-109.

51 Bkz: Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev:Aziz Yardımlı) İstanbul-1986, s.307 vd.

52 Bkz: Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara-1997, s. 67 vd.

Buraya kadar “Kralların Tanrısal Hakkı” teorisinin genel anlamda bir kro-kisini vermeye çalıştık. Makalemizin esas amacı bu teoriyi bütün detaylarıyla ortaya koymak değildir. Biz daha çok bu teorinin Kur’an’da nasıl yer aldığına ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu amacımızın tahakkuku için, söz konusu teorinin tarihöncesi ve tarihsel serüvenini kuşbakışı ortaya koymak bir zaruret. Zaruretti, çünkü; makalemizin esasını oluşturan “Kralların Tanrısal Hakkı”nın Kur’an’da yer almış olduğu tezinin önemli bir kanıtı da, bu teorinin tarihöncesine ve tarihe egemen olduğunu ortaya koymaktan geçiyordu. Binaenaleyh bu teorinin uygarlık tarihindeki ağırlıklı yerini bu makaleye yetecek kadar ortaya koymuş olduğumuzu düşünüyoruz.

“Kralların Tanrısal Hakkı”nın çeşitli teori ve pratiklerine gerek tarih kitaplarında, gerek siyaset felsefesine ilişkin literatürlerde rastlandığı gibi, bize göre Kur’an metinlerinde de aynı teoriye atıf yapılmıştır. Şimdi makalemizin ilerleyen sayfalarında bu teorinin Kur’an’da nasıl yer aldığını ve Kur’an’ın bu teoriye bakışını ele alacağız:

B. Kur’an ve Tanrı-Krallıklar

Kur’an’ın tarifine göre tek ilah vardır; o da Allah’tır. Bu keyfiyet Kur’an’ın üzerinde vurgu yaptığı en temel husustur. Bir olan Allah’a eş koşmak Kur’an literatüründe şirk kavramı ile ifade edilir ve Kur’an’a göre şirk büyük bir zulüm⁵³ ve affedilmez günah sayılmıştır.⁵⁴ Kur’an’ın ilahlık vasfını kendisine hasretmiş olduğu varlık, görünmez, manevi bir varlıktır. Gözler onu kuşatamaz;⁵⁵ somutlaştırılmış, maddi kalıplara dökülerek tanrılaştırılmış nesnelere de beridir.

Ne var ki Kur’an, sadece bu teorik arka planı ifade etmekle yetinmez, aynı zamanda Tanrı-Krallıklarla mücadele eden peygamberlerin mücadelelerinden kesitler de verir. Bilindiği gibi, Sümer Nemrutları, birer Tanrı-Kral idiler.⁵⁶ Tanrı-Krallık düzenlerinin kendine özgü siyasal bir teorisi ve siyasal pratikleri vardır. Tanrı-Krallar sorgusuz sualsiz istedikleri kişinin hayat hakkını elinden alabilirlerdi. Bu dönemde yaşayan insanlar, temel hak ve hürriyetlerin başında gelen yaşama hakkını garanti altına alabilmiş değillerdi. Bu durum Kur’an’da da yer yer ifade edilmektedir.⁵⁷ Aynı keyfiyet yaklaşık bir tarihleme ile Milattan önce 2000 yıllarında yaşamış olan⁵⁸ Hz. İbrahim ile Babil Kralı⁵⁹ Nemrut arasında cereyan eden mücadelede de görülür; Hz. İbrahimin, “benim Rabbim öldürür ve diriltir” diyerek Kadir-i Mutlak olan Allah’ı refere etmesine karşılık, Nemrut’un; “ben de istediğimi öldürür iste-

53 31/Lukman:13.

54 4/Nisa:48,116.

55 6/En’am:103.

56 Bkz: Eyyüb Ay, İlahi Mesaj’ın Kadim Medeniyetlerdeki İz Düşümü:Kur’an’ın Arka Planına Arkeolojik Bir Yaklaşım, İslami Araştırmalar, CIX, S:1-4, s.188.

57 2/Bakara:49; 14/İbrahim:6; 28/Kasas:4.

58 Mes’udi, *Murucu’z-Zehab*, II, s.262; Zikreden M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara-1993, s.144, Şinasi Gündüz, *Mitoloji...*, s.55.

59 Beydavî, *Envaru’l-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, Beyrut-2000, I, s.220; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Lübnan-1983, II, s.348.

diğimi diriltirim” demesi, onun kendini tanrı olarak gördüğünü, bundan ötürü de tebasının hayat hakkı üzerinde istediği gibi tasarruf edebilme hakkını kendisinde gördüğünü ifade eder. Ancak Hz. İbrahim, “benim rabbim güneşi doğudan doğurur, batıdan da batır.”⁶⁰ dediğinde Nemrut’un bu durum karşısında şaşıp kaldığı (buhite) ifade edilir.⁶¹

Gerçekte de İbrahim peygamber, Mezopotamya’da Nemrut ve onun düzeninin temel dayanaklarına karşı muhalefeti başlatmıştır. Nemrut ile İbrahim peygamber arasında geçen mücadelenin önemli safhaları Kur’an’da yer yer anlatılır⁶² ve İbrahim peygambere Kur’an özel bir önem atfederek İbrahim dinine (milletu İbrahim) vurgu yapar;⁶³ tek başına onu bir “üm-met” olarak kabul eder.⁶⁴ Kur’an’ın Hz. İbrahim ile ilgili anlatımlarından, onun Nemrut’un Tanrı Krallık düzenine karşı bir tavır ve tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Hatta denilebilir ki, Sümer-Babil kültür ortamında Tanrı-Krallık düzenine karşı muhalefetin ilk başlatıcısı İbrahim peygamber olmuştur. O, kendisinden sonra gelecek üç semavi dinin ilk atasıdır. Dolayısıyla onun tavrında Tanrı-Krallıklar düzenine karşı gelişen bu siyasi öz, üç İbrahîmî din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da da varlığını koruyacaktır.

Hz. İbrahim’in, Nemrut ile mücadelesi siyasal açıdan tahlil edildiğinde, Nemrut’un, “Kralların İlahi Hakkı” (Divine Rights of Kings) teorisine dayalı teokratik siyasal yapılanmayı temsil ettiği, Hz. İbrahim’in ise, “pozitifleştirilmiş” tanrılara karşı Kadir-i Mutlak olan yüce Allah’ı refere ettiği görülür. Bizce bu karşıtlık, daha sonraki zamanlarda “ilahi/tabii hukuk” ile “pozitif hukuk” ayırımına da temel teşkil edecek olan “doğal din” ile “pozitif din” karşıtlığını çağrıştırmaya mahiyettedir. Nemrut ile İbrahim (as) arasında cereyan eden bu mücadele siyasal olan ile teolojik olanın birbirine girdiği alandır. Siyasal alanda cereyan eden mücadele belirginleştikçe, her bir tarafın kendine göre bir “rabb” ve onun zımında da bir “din” anlayışı ortaya çıkmakta ve adeta İbrahim peygamber bir “doğal din”in, Nemrut ise bir “pozitif din”in temsilcisi görünümü vermektedir.

Makalemize temel teşkil eden Bakara suresinin 258. ayetinin bütününden bu mücadelenin ana mihveri okunabilmektedir. Ne var ki söz konusu ayetin başında yer alan ibare, bizce klasik literatürümüzde net bir anlama kavuşmamıştır. Dolayısıyla biz, söz konusu ibareyi, hem şimdiye kadar vermiş olduğumuz tarihi bilgiler ışığında, hem de Arapça grameri bakımından yeniden okuyup yeniden yorumlamaya çalışacağız:

Söz konusu ibare şudur:

الم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان اتيه الله الملك

60 2/Bakara:258.

61 2/Bakara:258.

62 21/Enbiya: 52 vd.

63 Bkz: 2/Bakara:130 vd; 3/Alî İmran:95; 4/Nisa:125; 6/En’am:161; 16/Nahl:123..

64 16/Nahl:120.

Kanaatimizce ان اتيه الله الملك cümlesinde⁶⁵ yer alan ان edatının *tefsiriyye* edatı kabul edilerek okunması, tarihi bilgilere daha muvafık bir anlam üretmemize imkan verecektir. Nitekim buradaki ان edatının *tefsiriyye* edatı olarak okunması Arapça gramer kurallarına uygun düşmektedir; Arapça dilbilgisi kurallarına göre ان edatının *tefsiriyye* olabilmesi için gerekli olan şartlar şunlardır. 1. Kendisinden önce bir cümlelerin yer almış olması. 2. Kendisinden sonra bir cümlelerin yer alması. 3. Kendisinden önce yer alan cümlede قال 'nin anlamına denk düşecek bir kelimenin bulunması. 4. Kendisinden önce yer alan cümlede قال ya da ondan türeyen bir kelimenin bulunmaması. 5. Kendisine bir cer harfinin/edatının bitişmemiş olması.⁶⁶

Şimdi de yukarıda zikrettiğimiz beş şartı ibaremize uygulayalım: 1. İbaremizde yer alan ان edatından önce ربه cümlesi yer almıştır. 2. ان den sonra الله الملك cümlesi yer almıştır. 3. Kendisini önceleyen cümlede قال 'nin anlamına denk düşen حاج kelimesi yer almaktadır. 4. Kendisini önceleyen cümlede قال ya da ondan türeyen bir kelime bulunmamaktadır. 5. İbaremizde yer alan ان edatına herhangi bir cer harfi bitişmiş değildir.

Şu halde söz konusu ayette yer alan ان edatının *tefsiriyye* olarak değerlendirilmesinde gramer açısından hiçbir engel yoktur. Bu takdirde Bakara suresinin 258. ayetinin bu ilk cümlelerine, şöyle bir meal vermek daha isabetli olacaktır:

“Mülkün (siyasal erkin/iktidarın) kendisine Allah tarafından verildiğini ileri sürmek suretiyle Rabbi konusunda İbrahim ile tartışanı görmedin mi? (...)”

Söz konusu ettiğimiz ان edatı, klasik tefsir müellefatından günümüze kadar gelen tefsirlerde nasp eden ان olarak algılanmış ve başına sebep bildiren bir ل yani (lam-ı ta'lil) takdir edilmiş; ان اتيه الله الملك şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁷ ان cümlesinin böyle i'rab edilmesi ilk dönem dilcilerine dayanmaktadır. Nitekim Sibeveyh, bu cümleyi nasp mahallinde kabul etmiş, Halil ise, başına lam-ı ta'lil takdir ederek cer mahallinde kabul etmiştir.⁶⁸ Her iki durumda da ان *masdariyyet* ifade etmektedir. ان masdar edatı kabul edildiği takdirde ان اتيه الله الملك sözü Allah'a ait olmakta; sanki gerçekte de mülkü (siyasal erki/iktidarı) Allah ona vermiş de, o da buna şükredeceği

65 ان اتيه الله الملك cümlesinde yer alan üçüncü şahıs zamirinin İbrahim (as)'a raci olduğunu ifade eden tefsir biçimleri de vardır. Biz, söz konusu zamirin, bu cümlelerin öncesinde

(الذی حاج) şeklinde geçen Nemrut'a ait olduğu şeklinde genel kabul gören tefsir biçimini esas almaktayız. Geniş bilgi için bkz: er-Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran (ty), VII, ss.22-23.

66 İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1991, I, ss 39-41

67 Bkz: Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Lübnan, (ty), I, s.130. Beydavî, *Envaru't-Tenzil...*, I, s.220; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Beyrut-1994, II, s.16; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut-1983, III, s.352; Mustafa Hayri el-Hısnımansuri, *el-Muktataf Min Uyuni't-Tefasîr*, (Tahkik: Muhammed Ali es-Sabuni), Dimaşk; Beyrut-1996, I, s..271. Muhammed Ali es-Sabuni, *Safveru't-Tefasîr*, Dersaadet, (ty) I, s.165.

68 Abdullah b. el-Huseyn el-Ukberî, *İrabu'l-Kur'an*, (Taşbaskı) Mısır, (ty), s.63.

yerde, aksine şıarmış ve kendisine Allah tarafından verilen mülkü (siyasal erki/iktidarı) Hz. İbrahim ile sürtüşme konusu yapmış imiş, kavrayışı ortaya çıkmaktadır. Bu kavrayış biçimi ilk dönem meâni yazarlarından Zeccac da görülür; Zeccac ان اتيه الله الملك ayetini şu şekilde izah eder:

“ Yani Allah kafire (Nemruta) mülkü vermiştir. Tefsircilerin görüşü budur; mana da böyle sahih olmaktadır.”⁶⁹

Zeccac'ın ifadesinden anlaşıldığına göre bu kavrayış tefsircilerin hepsinde vardır. Gerçekten de yukarıda belirttiğimiz üzere klasik tefsirlere hakim olan kavrayış biçimi budur. Zeccacın çağdaşı olan Nahhas da bu cümledeki ان edatını masdar olarak kabul etmiştir.⁷⁰ Çağdaş İrabu'l-Kur'an yazarları da bu konuda ilk Meâni ve İrabu'l-Kur'an müelliflerini takip etmişlerdir. Nitekim Muhyiddin ed-Derviş, buradaki ان edatını *masdariye* olarak kabul etmiştir.⁷¹ Öyle anlaşılıyor ki, buradaki ان'nin *masdariye* olarak okunması ilk dönem Meâni müelliflerinde başlamış ve giderek bütün klasik müellefâta hakim olmuştur. Kuşkusuz ilk müfessirler başta olmak üzere, sair müfessirlerin bu istikametteki algısının esas sebebi, Kur'an ayetlerinin bütün anlam formlarının peygamber döneminde olup bitmediği, daha sonraki zamanlarda da anlama sürecinin devam ettiği ve Kur'an ayetlerinin anlam olarak bedenleştiği süreçte, dönemin genel anlama biçiminin etkilerinin önemli rol oynadığı göz ardı edilmemelidir. Zira tefsir disiplininin teşekkülü döneminde Müslümanlar, Tanrı-Krallığın İslam versiyonu olan siyasi düzenlerde yaşamaktadırlar; Böyle bir düzen içinde yaşayan müfessirler de siyasal erkin Allah tarafından sultanlara bahşedilmiş olduğuna; *sultanın* kaynağının ilahi olduğuna inanıyorlardı.⁷² Dolayısıyla ilk dönem müfessirlerinin zihinlerinden, bizim şimdi anladığımız bu yeni anlamın çıkmasını beklemek anakronizm olur; Gerçekte bizim anladığımız bu yeni anlam, ilk müfessirlerin aklından bile geçmemiş olabilir. Bir de buna, o dönemlerde “Kralların Tanrısal Hakkı” teorisinin bu günkü gibi efradını cami agharını mani genişliği bilinmediği keyfiyetini eklersek, ilk müfessirlerin anlama biçimini kendi tarihselliği içinde mazur görmemiz mümkündür.

Mutezile bilginleri, Allah'ın bir kafire mülk (saltanat) vermeyeceğini esas aldıkları⁷³ için ان اتيه الله الملك (۵) zamirinin Hz. İbrahim'e raci olduğunu söylemişlerdir.⁷⁴ Mutezilenin bu görüşünden, kafir olmadığı takdirde Allah'ın iktidar erkini bir kişiye ya da bir aileye verebileceği anlayışı çıkmaktadır. Oysa ki ister kafir ister mü'min olsun, Allah'ın münhasıran iktidar erkini bir kişiye yada hanedana yada bir aile ocağına vermesi, -ileride ele alacağımız gibi- Kur'an açısından pek makul gözükmemektedir; Her şeyden önce Kur'an'ın “adalet” nosyonuna aykırı düşer. Buradaki ان edatı, bizim

69 ez-Zeccac, *Meâni'l-Kur'ani ve İrabuhu*, (Tahkik:Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrut, 1988, I, ss.340-341.

70 en-Nahhas, *İrabu'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, I, s. 331.

71 Muhyiddin ed-Derviş, *İrabu'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dimaşk-Beyrut, 1994, I, s. 292.

72 Bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik...*, ss.187-191.

73 Beydavî, *Envar...*, I, s. 220.

74 Razi, *Tefsir...*, VII, 22.

öner. **الله الملك** diyeğimiz şekilde *tefsiriye* olarak kabul edilirse sözü, Nemrut'a ait olan ve bir iddia olmaktan öteye gitmeyen bir sözün aktarımı olmuş olur. Yani mülkü (siyasal erki/iktidarı) gerçekte Allah ona vermemiş; Fakat Nemrut böyle bir iddiada bulunmuş kavrayışı belirir. Bu durumda **ان** edatı ve ona bitişik olarak gelen cümle, **حاج ابراهيم في ربه**, cümlesini tefsir eder. Nitekim *tefsiriye* **ان**'i, diğer tefsir edatı olan **اي** den farklı olarak müfredi değil, sadece cümleyi açıklar.⁷⁵ Burada da **ان** edatı, **حاج ابراهيم في ربه** cümlesini tefsir etmiştir.

Bizim ayette varolduğunu izah etmeye çalıştığımız bu yeni anlamın tebeyün etmesi için, isticvab formunu kullanacak olursak, şöyle bir soru-cevap silsilesi ortaya çıkarılabilir:

Soru: Nemrut kiminle **hâcce** yaptı.

Cevap: İbrahim ile **hâcce** yaptı. (**حاج ابراهيم**)

Soru: Nemrut İbrahim ile hangi konuda **hâcce** yaptı.

Cevap: Rabbi konusunda **hâcce** yaptı. (**في ربه**)

Soru: Nemrutun, Rabbi konusunda İbrahim ile **hâcce** yaptığı şey nedir?

Cevap: Allah'ın kendisine mülkü (siyasal erki) verdiğini **hâcce** yaptı.

(**ان اتيه الله الملك**)

Kanaatimizce söz konusu ayette geçen **ان** edatının *tefsiriye* olarak algılanması ve bu istikamette meal verilmesi, tarihi bilgilere de uygun düşecektir. Zira bu tartışmanın yaşanmış olduğu dönem, "Divine Rights of Kings" (Kralların İlahi Hakkı) anlayışının pratikte egemen olduğu Tanrı-Krallık dönemidir. Nitekim klasik tefsir literatüründen Nemrutun kendisini tanrı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Razi, Mücahid'den aktardığı bir bilgiye göre, Hz. İbrahim ile mücadele eden bu kişinin Nemruz b. Ken'an isminde ilk defa ilahlık iddia ederek azgınlaşan kişi olduğunu zikretmektedir.⁷⁶ Bilindiği gibi, ilahlık iddia eden Tanrı-Krallar, çok tanrılığı esas alan bir sistem içinde kendilerini tanrılarla bir biçimde ilişkili saydıklarından dolayı tanrısallık sıfatı kazanırlardı. Nitekim Kur'an pasajlarından anlaşıldığına göre, Nemrut'un bir de puthanesi (panteon) bulunmakta; ve bu putlara birer tanrı olarak tapınıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Şu halde Nemrutun kendisini, putlaştırılmış olan bu tanrılarla veya bu tanrılarla bağlı olduğu bir baş tanrı ile ilişkilendirmek suretiyle tanrılık iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim peygamberden sonra Musa (a.s) da, kendini mutlaklaştıran, hukuk ve ilke tanımadan aldığı siyasi kararlarla İsrailoğullarının erkeklerini keserek sadece kadınlarını sağ bırakan⁷⁸ ve kendisinin *en büyük Rab* olduğunu iddia eden Firavun'a⁷⁹ karşı siyasi anlamıyla muhalif bir tavır içine girmiştir. O, Firavunların iki dudağından çıkan sözlerin anayasa olarak telakki edildiği bir anlayışa karşı, elvah (yazılı yasalar)⁸⁰ düşüncesini pekiştire-

75 Kadri Yıldırım, *Arapça Dilbilgisi*, Diyarbakır-2002, s. 245.

76 Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran (ty), VII, ss.21-22.

77 Bkz: 21/Enbiya:52-54.

78 2/Bakara:49; 14/İbrahim:6.

79 79/Naziat:24.

80 7/A'raf:145-146.

rek kişi ve hanedan eksenli bir yapılanmaya karşı hukuk eksenli bir kurum-sallaşma sürecinin kıvılcımlarını Eski Mısır'a taşımıştır.

Musa (as)'ı müteakip, İsa (as) ve havarileri de Roma siyasi düzenine karşı zorlu bir mücadele yürütmüşlerdi. Hz. İsa, "Kayserin hakkını kaysere, Allah'ın hakkını da Allah'a veriniz" diyerek kayserlerden tanrılık sıfatını kaldırıyordu. Hz. İsa'nın bu mesajı, Milano fermanına kadar geçen yaklaşık üç yüz yıllık bir süreçte ilk Hıristiyanlığın Tanrı-Krallığa karşı muhalif tavrını belirlemiştir.

Kendisini önceki peygamberler ile irtibatlandırır⁸¹ Hz. Muhammed ise, diğer peygamberler gibi insanları Allah'ın birliğine davet ediyor; ve Mekke müşriklerinininkinden farklı bir Allah anlayışı getiriyordu; Bu farklılık سبحانه الله عما يصفون (Allah onların vasfettiklerinden münezzehtir) ayetinden⁸² ve aynı temadaki diğer ayetlerden⁸³ anlaşılmaktadır. Gerçekte de Kur'an'daki Allah, mülkünü hiç kimse ile özel olarak paylaşmış değildir.⁸⁴ Bu bakımdan Kur'an, "Kralların Tanrısal Hakkı" kuramını şiddetle ret eder. Bu husus şu ayette daha da açıklığa kavuşur:

"İçlerinden her kim, *'Allah'tan başka ben de şüphesiz bir ilahım'* derse böylesini cehennemle cezalandırırız. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız."⁸⁵ Peygamberler böylesi Tanrı-Krallarla mücadele etmişlerdir. Başka bir ifade ile semitik vahiy geleneği Tanrı-Krallığa karşı gelişmiştir, denilebilir. Tanrı-Krallarla Peygamberler arasındaki temel fark, Tanrı-Kralların kendilerini tanrı ilan etmeleri, Peygamberlerin ise Allah'tan başka ilah olmadığını söylemeleridir.⁸⁶ Mücadelenin ana eksenini bu mihver üzerine devam etmiş; Tanrı-Kralların çizgisi bu gün için adeta *pozitif hukuk* kavramında kristalleşmiş; Peygamber eksenli çizgi de *ilahi/tabii hukuk* formatını iktisap etmiştir.

Kur'ana göre insan yeryüzüne halife kılınmış;⁸⁷ ancak bu misyon bütün bir insanlığa tür olarak bahşedilmiştir.⁸⁸ Kur'an'daki 'teshir'⁸⁹ bütün bir insanlığa verilmiş olan hilafeti tamamlar mahiyettedir; Yeryüzünde halife kılınan insan, geniş bir yetki ile donatılmış; yer ile gök arasındaki her şey bütünüyle insan türüne müsahhar kılınmıştır.⁹⁰ Bu, onun yetki alanının ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. Ancak bu denli geniş yetkiye rağmen 'mülk'te (evren üzerindeki mutlak tasarrufta) Allah'a ortak olma gibi bir imtiyaz hiç kimseye tanınmış değildir. O mülkünü özel bir kişi veya aile ocağı ile

81 46/Ahkaf: 9;

82 23/Mu'minin: 91; 37/Saffat:159.

83 Bkz:17/İsra:93; 21/Enbiya:22; 28/Kasas:68, 37/Saffat:180;43/Zuhruf:82; 52/Tur:43; 59/ Haşr:23.

84 Bkz:17/isra:111.

85 21/Enbiya:29.

86 21/Enbiya: 25.

87 2/Bakara: 30.

88 6/En'am:165; 35/Fatır:39.

89 Kur'an'a göre gece ve gündüzün, ay ve güneşin, denizlerin, nehirlerin; yer ve gök arasındaki her şeyin büsbütün insanın hizmetine verilmiş olduğunu ifade eden ayetlerin toplamından, Kur'an'da bir 'teshir' düşüncesinin bulunduğu düşünülmektedir. Bkz: 14/İbrahim:32; 16/Nahl:12,14; 45/Casiye:13. vb....

90 45/Casiye:13.

paylaşmış ve hiç kimseye özel bir imtiyaz tanımış değildir. Bu anlamda bir kutsallık hiç kimseye verilmemiştir; Buna peygamber de dahildir.⁹¹ Bu da “Kralların Tanrısal Hakkı”nın Kur’an’a göre geçerli olmadığını bir diğer argümanıdır.

Kur’an’daki ‘teshir’ düşüncesi zmnında bütün insanlara verilmiş olan hâfiflik (yönetme) misyonunu, insanlar kendi aralarında ahit ve akitleşmeler yaparak, istişare yoluyla içlerinden birine devrederler. Bu nedenledir ki Kur’an, ahde vefa’ya⁹² akitlere sadakat göstermeye,⁹³ teccarüf⁹⁴ ve şûra’ya⁹⁵ ve bilhassa yönetimde adalete⁹⁶ özel bir önem atfetmiştir.

Sonuç:

Siyasi oluşumlar insanların iptidai yerleşim birimlerinin oluşması ile başlamıştır. Tarihöncesi çağlarda avcılık-toplayıcılık düzeninde koloniler biçiminde öbekler oluşmuş, Neolitik çağla birlikte ilk köyler tesis edilmiş ve giderek site devletleri oluşturulmuş; nihayet Erken Bronz çağlarının sonunda imparatorluk düzenine geçilmiş; böylece imparatorluk düzenlerinin dominant siyasi karakteri olan “Kralların Tanrısal Hakkı” ekseninde pratikleri doğmuştur. İlk pratikleri ilkel paganizm dönemlerinde ortaya çıktığı anlaşılan, zamanla teorisi de oluşturulacak olan “Kralların Tanrısal Hakkı”, 1789 Fransız Devrimine gelinceye kadar, dört bin küsur yıl insanlığın geneline hakim olmuştur. Fransız devriminin getirdiği “halk egemenliği” konsepti ile “Kralların Tanrısal Hakkı”nın torik temelleri iyice sarsılmış ise de kurumsal etkisi günümüze kadar sirayet eden bu siyasi geleneğin Kur’an’da da yer aldığını müşahede ettik. Bizce Bakara suresinin 258. ayetinde bu teoriye atıf yapılmakta ve Nemrut’un, “siyasal erkin kendisine Allah tarafından verildiğini ileri sürdüğü” bu ayetten anlaşılmaktadır. Bu iddiayı ileri süren Nemrut olduğuna göre, Kur’an’ın bu teoriye karşı olduğunu söylemek için fazla çaba göstermeye de hacet kalmayacaktır. Üç semavi dinin ilk atası olan Hz. İbrahim’in, “Kralların Tanrısal Hakkı” iddiasını simgeleyen Nemrut’a karşı duruşu, sonradan gelecek İbrahîmî dinlerin Tanrı-Krallık düzenlerine karşı tutumlarını da belirleyecektir. Gerçekler de “Kralların Tanrısal Hakkı”nı ret etme, Hz. İbrahim’den Hz. Musa’ya, oradan Hz. İsa’ya kadar gelmiş ve İslam dinine tevarüs etmiştir. Ne var ki daha sonraki tarihsel İslam pratikleri tekrar Tanrı-Krallık eksenine kayacak ve Kur’anın Tanrı-Krallığa karşı olan hassasiyeti zamanın şartları içinde görülemez hale gelecektir. Kur’an’ın bu tarafının görülebilmesi için, bir yöntem olarak Sümeroloji ve Ejiptiyolojiye de başvurulması gerektiğini düşünüyoruz. Zira Kur’an’ın hem Sümere hem de Eski Mısıra ilişkin bir çok anlatımları vardır.

Kur’an, siyasal erki, ‘teshir’ bağlamında bütün olarak insan türüne bahşetmiştir. İnsanlar kendilerine tek tek verilen bu erki, müşavere ve ahitleşme

91 Bkz: İsra: 90-95.

92 2/Bakara:177;2/Al-i İmran:76.17/İsra:34;

93 5/Maide:1.

94 49/Hucurat:13.

95 3/Al-i İmran:159; 42/Şura:38.

96 4/Nisa:58.

yaparak; feragat ve anlaşma yoluyla içlerinden birine devrederler. Hiç kim-
senin veya hiçbir aile ocağının, siyasi erkin kendilerine Allah tarafından tah-
sis edildiği iddiasında bulunması Kur'an'a göre geçerli değildir. Bu, Kur'an'ın
Demokrasiye meyyal tarafını ortaya koymaktadır.