

İDAM CEZASININ KALDIRILMASININ KUR'AN VERİLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet İNAN*

THE EVALUATION OF DEATH PENALTY 'S ABOLITION ACCORDING TO
QORAN'S DATA

Abstract

Although Qoran hasn't confirmed the political death penalty, it has contained the legal death penalty. But this isn't the last object of Qoran. This article has acclaimed that the legal death penalty's abolition is the last object of Qoran. So all kind of the death penalty could be abolished in İslamic governments. It will be appropriate with Qoran's last aims.

Key Words: Qoran, death penalty, history.

A. Giriş

İnsanın, hemcinsinin hayatı üzerinde tasarruf etme hakkına sahip olması; bu olgunun sistematik bir hale gelmesi ne zaman ve nasıl oluşur? İnsanın hayat hakkı üzerinde tasarruf etme yetkisi ilahi/tabii hukuk iradesinin dışında herhangi bir beşeri/pozitif iradeye verilmiş midir? Bu makalemizin amacı, bu sorulara Kur'an verileri açısından cevaplar bulabilmektir. Ancak bakış açımız, Kur'an metinlerinin olabildiğince bilinen tarihle eşgüdüm içinde okunabilmesidir.

Son vahiy metni olduğuna inandığımız Kur'an, insanın hemcinsinin hayat hakkı üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğunu varsayarak, tammüden öldürmesini Adem'in iki oğlu ile başlatır. Ademin bir oğlu, diğerinin hayat hakkı üzerinde tasarruf etme hakkını kendinde görür ve "seni öldüreceğim"¹ der. Buna karşın maktul kardeş; "Sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben seni öldürmek için el uzatacak değilim; Ben alemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım"² diyerek, ötekinin hayat hakkı üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisine sahip olmadığı kavrayışını sergiler. Ne var ki Kur'an, bu anlatımlarını

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Maide 5/27.

2 Maide 5/29.

tarihlemeyiz. Kur'an'ın Adem'e ilişkin anlatımları, tarih öncesi zamanlara ilişkin olduğundan tarih içinde bir yere oturtmak, tarih bilimi açısından en azından şimdilik kabil gözüküyor. Binaenaleyh, Kur'an'ın tarih öncesi (prehistoya) anlatımlarının karakteristiği ile, "bilinen tarih" olarak adlandırılan, yazının icadından sonra başlayan sürece ilişkin anlatımlarının karakteristiği farklıdır; Kur'an'ın, prehistorik dönemlere ilişkin anlatımları, bilinen tarih ölçütleri ile teyit edilemezken, yazının icadı ertesindeki anlatımları, bilinen tarih ölçütleri ile yakınlştırılabilir niteliktedir. Bu sebeple, Halefullah'ın, sanatsal edebi metinler olarak görmek suretiyle Kur'an kıssalarını tarihten bağımsızlaştırma yönteminin³ bütün kıssalara uygulanmasının doğru olamayacağını, düşünüyoruz. Aynı zamanda, Şehmus Demir'in yaptığı gibi, 'gerçeklerin ancak gerçeklerle ifade edilebileceği ve yönlendirilebileceği' şeklinde bir paradigmadan hareketle, Kur'an kıssalarının tarihe aykırılığının mümkün olamayacağını ileri sürmenin de⁴ sağlıklı bir tutum olamayacağı, kanaatindeyiz. Zira, gerçeklerin bazen sanatsal ve edebi sembollerle/imgelerle anlatıldığı da bir belittir. Şu halde Kur'an kıssaları hakkında şu veya bu şekilde genellemeler yapmak yerine, her birinin kendi ne'vi şahsına münhasır taraflarının bulunabileceği hipotezinden hareketle, her birini ayrı ayrı inceleme yöntemine başvurmak daha isabetli olacaktır, diye düşünüyoruz. Bu da sözgeli mi, Kur'an'ın her bir kıssası üzerine ayrı bir doktora çalışması, anlamına gelecektir.

Bilinen en eski yazılı kaynakları içinde barındıran Sümeroloji'ye⁵ başvurulduğunda, insanın hayat hakkı üzerinde tasarruf etme yetkisinin sistematikleştirildiği ilk siyasi düzenlerin, Mezopotamya kültür coğrafyasında ortaya çıktığı görülür. Bu da Kur'an'ın İbrahim peygambere ilişkin anlatımlarına tekabül etmektedir. Tarih ve Kur'an'ın bu konudaki anlatımları yan yana okunduğunda, Kur'an ile tarihin karşılıklı olarak birbirini teyit ettiği görülür. Biz bu makalemizde, tarihi malzemelere başvurarak Kur'an anlatımlarının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedefleyeceğiz. Bir diğer ifade ile Kur'an verilerini, yeri geldikçe tarihi malzemelerle destekleyerek Kur'an'ın, insanın yaşama hakkı ve idam cezası konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Kuşkusuz yapacağımız şey, nihayetinde bir anlama biçimidir; anladığımızı mutlaklaştırma iddiasında değiliz. Fakat anlama biçimimizin, daha doğru bir anlamaya giden yolda bir adım olacağını varsayıyoruz.

3 Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (Çev.:Şaban Karataş), Ankara 2002, 59.

4 Bkz. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul 2003, 157.

5 Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, (Çev.:Alâeddin Şenel), Ankara 2003., ss.40-41.

B. Bilinen Tarihte ve Vahty Metinlerinde İnsanın Yaşama Hakkı Üzerinde Tasarruf Edenler ve Teolojik-Politik İçerikli Kurbanlar/İdamlar.

1930'lara kadar Mısır'ın yeryüzünün en eski uygarlığı olduğuna inanılırdı. Ancak günümüz ejiptiyologları, Sümer'in Mısır'dan önce doğduğu konusunda görüş birliği içindedirler.⁶ Dünyanın en eski uygarlığı Sümerler⁷ olduğuna göre, biz de insanın hayat hakkı üzerinde tasarruf etme fenomeninin sistemleştiği bu dönemi baz alarak araştırmamızı sürdüreceğiz.

Sümer'de, tanrılarla ilişkili olduğuna inanılan rahiplerin kurduğu teolojik sistemin dayandığı temel düşünce, belli başlı doğa güçlerinin kişileştirilmesidir. Böyle kişileştirilmiş doğa güçlerinin, yani tanrıların yada tanrıçaların her biri, Gök tanrısı Anu'nun yönettiği tanrısal bir siyasal toplum içinde yerlerini alırlardı. Her tanrı bir evde -tapınakta- yaşardı ve insanın ruhunun bedeninde bulunması gibi, bir tanrı da bir kült heykelinin içindeydi. İnsan ruhunun düşlerde bedeninden ayrılıp orada burada dolaşması gibi, tanrının ruhu da ara sıra heykelinden ayrılabilirdi; ancak ona önemli bir soru sorulması zorunluluğu ortaya çıktığında, tanrıyı heykeline dönmeye çağırmanın yolları vardı.⁸ Bu noktada Sümerli rahiplerin devreye gireceği, kuşkusuzdur.

Sümer'de hayatın hemen hemen tüm alanlarına müdahil olan rahiplerin, siyasal alanını boş bırakacakları düşünülemezdi; Rahipler, zamanla krallara tanrılık payesi vererek onların siyasi erklerini güçlendirdiler ve nüfuz alanlarını genişlettiler. Daha sonra giderek sistemleşecek olan teokrasinin özünü teşkil eden tanrı-krallık düzeninin ilk nüveleri böylece Sümer'de oluştu. Sümer panteonunun iki baş tanrısı, An ile Enlil, ay-tanrısı Nanna'yı Ur krallığına atadılar. Nanna ise, dünyadaki temsilcisi olarak Sümer'i ve Ur'u yönetsin diye Ur-Nammu'yu seçti.⁹ Sümer'de krallık, başlangıçta, tanrıların insanlar arasında kendi temsilcileri olarak atadıklarını öne süren bir kurama dayanıyordu.¹⁰ Krallar ve yöneticiler, kendilerine ülkelerinin krallığını verenin, "tanrıların babası", "gök ve yerin kralı", "bütün ülkelerin kralı" Enlil olması ile övünürlerdi.¹¹ Sümer'de zamanla kralların bizzat kendileri de tanrılaştırılmış; böylece, "tanrı krallık" düzeninin temeli atılmıştı. Nitekim, Sümer-Akad edebiyatında tanrısal krallık, bir destanın odağı olur; Babil'in kent tanrısının, tanrıların kralı olduğu bildirilir ve onun tahta çıkışı dünyevi kralın örneği

6 W. H. McNeill, 53.

7 W. H. McNeill, 34.

8 W. H. McNeill, 39.

9 Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümerde Başlar*, İstanbul 1999, 79.

10 W. H. McNeill, 43.

11 S. N. Kramer, *Tarih Sümerde Başlar*, 120.

olur.¹² Tanrı-Krallar, kendilerini tıpkı tanrı gibi yetkili sayarak insanların hayat hakkı üzerinde tasarruf hakkına sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Nitekim, insanların hayat hakkı üzerinde tasarruf etme hakkını kendinde gören bir Tanrı-Kralın da Babil Krallarından Nemruz b. Ken'an¹³ olduğu, Kur'an ve rilerinden anlaşılmaktadır. Tanrı-Kral¹⁴ Nemruz b. Ken'an ile İbrahim peygamber arasında geçen muhavere Kur'an'a şöyle yansımıştır:

(İbrahim):

- "Benim Rabbim dirilten/yaşatan ve öldürenidir"

(Nemruz b. Ken'an):

- "Ben de yaşatır ve öldürürüm"¹⁵

Sümer Nemrutlar hanedanından Nemruz b. Ken'an ile İbrahim peygamber arasında geçen bu muhavere, her ne kadar teolojik eksenli idi ise de, esasen her iki tarafın teoloji algısından ortaya çıkan siyasetin sınırlarını da belirlemekteydi. Bu keyfiyet bize, teoloji-siyasa ilişkisi hakkında önemli perspektifler vermektedir. İbrahim peygamberin ortaya koyduğu teoloji, Nemruz b. Ken'an'ın siyasal sistemini kökünden sarsıyordu. Bilindiği üzere Nemruz b. Ken'an'ın siyasal sistemi, politeist bir teolojiye dayanmaktaydı. Sümer rahiplerinin geliştirdikleri bu teolojiye karşı ilk muhalif teoloji geliştiren kişi, İbrahim peygamber olmuştur. Nemruz düzeninin bir panteone sahip olduğu; panteondaki tanrılar kurulunun hiyerarşik bir düzen içinde dizili olduğu, İbrahim peygamberin, puta tapıcılığın mantıksızlığını ortaya koymak amacıyla hiyerarşideki tanrı heykellerini kırarak içlerinden büyüğüne dokunmadığı, Kur'an'a yansımıştır.¹⁶

Jeremy Black ve Anthony Gren, yazmış oldukları *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü'nün* "büyük tanrılar" maddesinde şu bilgilere yer vermektedirler:

(...) "Büyük tanrılar" terimi genel olarak tanrıları tanımlamak için kullanılsa da, daha çok panteonun başlıca ilahları için kullanılmaktadır."¹⁷

Öyle anlaşılıyor ki İbrahim peygamberin kırmadan bıraktığı tanrı heykeli "en büyük" değil, "büyüklerinden biri" dir. Zira Kur'an'ın bu olayı tasvir ederken kullandığı ifade, *kebiren lehum* ifadesidir. Bu ifadede *kebiren* kelimesi

12 S.N.Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, İstanbul 2000, 45.

13 Kur'an'da Nemruz adı geçmez. Ancak Tefsir kitapları bu kişinin Nemruz olduğunu belirtir. Bkz: Razi, *Tefsiru'l-kebir*, (ty), VII, .21; Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, Lübnan 1973, II, 348.

14 Razi, Nemruz b. Kena'nın tanrılık idia ettiğini şu ifadelerle belirtmektedir: Bkz. Razi, *Tefsir...* ss. VII, 21-22.

15 Bakara 2/258.

16 Bkz: Enbiya 21/51 vd.

17 Jeremy Black-Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul 2003, 60. (Alıntı yapılan metindeki bold yazarlara aittir.)

nekre olduğu için “herhangi biri” kavrayışını vermektedir. Bu ince ayrıntıya dikkat etmeyen bazı mealler *kebiren lehum* ifadesini, “içlerinden büyüğünü”,¹⁸ “onlardan büyüğünü”¹⁹ ya da “en büyüğünü”²⁰ şeklinde anlamlandırmışlardır. Bu takdirde de sanki putların içinde sadece bir tane “büyük put” varmış da İbrahim peygamber bu tek olan “en büyük putu” kırmadan bırakmış olduğu, anlaşılmaktadır. Oysa ki *kebiren* kelimesinin nekre oluşu ve ibarenin “ekberuhum” şeklinde ism-i tafdil sigası ile kullanılmamış olması keyfiyetlerini mühmel bırakmadan anlam verenler ise, “içlerinden bir büyüğü”²¹ ya da “bir büyüklerini”²² şeklinde meal vermişlerdir. Bu ikinci mealde, panteonda birden fazla büyük tanrılar bulunduğu, bu büyüklerden herhangi birinin kırılmadığı ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce ikinci mealdeki kavrayış hem Sümer teoloji anlayışına hem de Kur'an gramerine daha uygundur. Nitekim Kramer, Sümer panteonunda, “yazgıları belirleyen” yedi tanrı ve “büyük tanrılar” şeklinde adlandırılan elli tanrıdan söz etmektedir.²³

Nemruz b. Ken'an'ın, siyasal erkini panteondaki “büyük tanrılar” ile ilişkilendirdiği ve kendi tanrısallığını da büyük tanrılardan birine bağıldığı anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere kralların hayatta iken tanrılaştırılmalarına, Mezopotamya tarihinin bazı dönemlerinde rastlanmaktadır. Hayatta iken bir tanrı olarak kabul edilen ilk kral M.Ö. 2310-2274 yılları arasında hüküm süren Agade kralı Naram-Suen'dir. Bu uygulama Agade'nin sonraki kralları, Ur'un Üçüncü Hanedan'ı ve Isin, Larse ve Babil hanedanlarından, M.Ö. 1681-1651 yılları arasında hüküm sürmüş olan Samsu-ditana'ya kadar devam etmiştir.²⁴ İbrahim peygamberin yaşadığı dönem hakkında farklı görüşleri tahlil eden Muhammed Beyyumi Mehran, Hz. İbrahim'in, M.Ö. 1900 yılı dolaylarında yaşamış olduğu şeklindeki görüşün doğruya en yakın görüş olduğunu belirttikten sonra, 175 yıl yaşadığına dair Tevrat'ta yer alan bilgiyi²⁵ de göz önünde bulundurarak M.Ö. 1940-1865 tarihleri arasında yaşamış olduğu sonucuna varmaktadır.²⁶ İbrahim peygamberi M.Ö. 2100 yada 1800'e tarihlenen kaynaklar da vardır.²⁷ Her halükarda İbrahim peygamberin yaşa-

18 Bkz: Hüseyin Atay Meali.

19 Bkz: Ali Özek ve arkadaşlarının yaptığı komisyon meali.

20 Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı meali.

21 Bkz: Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin Meali; (Diyaret)

22 Bkz: Elmalılı Hamdi Yazır Meali; (Hazırlayan: Dücane Cündioğlu)

23 S.N.Kramer, *Tarih Sümerde Başlar*, 107.

24 J.Black-A.Green, *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü*, 131.

25 Tevrat, Tekvin, 25:7.

26 Muhammed Beyyumi Mehran, *Dirasat tarihiye min'el-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 1988, I, ss. 124-127.

27 Derman Bayıldı, *Dinler Kavşağı Anadolu*, İstanbul 1998, 77.

dığı dönemin, kralların tanrılaştırıldıkları sürece denk düştüğü görülmekte; Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemdeki kralın, kendisini yürütmeci tanrı olarak gördüğü, siyasal erkini panteonda temasileri bulunan *büyük tanrılardan* ve gökteki *baş tanrıdan* aldığı iddia ettiği anlaşılmaktadır.

Temelleri Sümer'de atılan Tanrı-Krallık siyasasının ana paradigması, siyasetin tanrısallıkla ilişkilendirilmesi ve yönetme erkinin tanrısala iradeye bağlanmasıdır. Bu sistem daha sonra Eski Mısır'a geçecek ve Eski Mısır Firavunları, kendilerini daha belirgin, ölümsüz, hatta öteki insanlara da ölümsüzlük bağışlayabilen birer tanrı haline getireceklerdi. Sümer'in Mısır uygarlığı üzerindeki açık etkileri tarihçilerce kabul edilmekte; Sümer Tanrı-Krallarından etki aldığı bilinen Mısır Firavunlarında, tanrılık sıfatının daha belirgin olduğu belirtilmektedir. Tarihçe müsellemlenmiş olan bu gerçeklik²⁸ Kur'an'da da yer almıştır. Nitekim Musa peygamber dönemindeki Firavun'un tanrılık iddiası, Nemruz'un tanrılık iddiasından daha açık ve belirgin bir biçimde Kur'an'a şu şekilde yansımıştır:

"Ben, sizin en yüce Rabbinizim"²⁹

Sümer icadı Tanrı-krallık düzeninin Eski Mısır coğrafyasındaki yansıması, Firavunluk düzenleri ile giderek pekişmiştir. Mezopotamya'ya göre sınırları daha belirgin ve bütünlüklü olan Eski Mısır'da³⁰ Musa peygamber döneminde yaşayan Firavun'un³¹ kendini tanrı ilan etmesi, sadece onun siyaset anlayışını değil, aynı zamanda ekonomi anlayışını da ortaya koymaktaydı; Tanrı olan kişi, imparatorluktaki insanların hayatı üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğu gibi, imparatorluk sınırları içindeki bütün kara arazileri ve su kaynakları üzerinde de mutlak tasarrufa sahipti. Nitekim, Musa peygamber döneminde yaşayan Firavun'un, bütün ülkenin kara ve su kaynakları üzerindeki mutlak tasarruf hakkına sahip olma iddiası Kur'an'da şu şekilde yer alır:

"Firavun kavmine seslendi ve dedi: Ey kavmim. Mısırın mülkü ve altımdan akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz?"³²

Bir ülkenin toprak mülkiyet rejimi ile o ülkenin hukuk yapısı arasında sıkkı bir ilişki vardır.³³ Mısır'ın kara ve suları üzerinde mutlak bir hükümlanlık

28 W.H.NeNeill, *Dünya Tarihi*, ss.54-55.

29 Naziat 79/24.

30 J.Black-A. Gren, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 7.

31 Musa peygamberin Firavununun hangi Firavun olduğu hakkındaki tartışmalar için bkz: M. B.Mehran, *Dırasat...*, II,ss.263-332.

32 Zuhuf 43/51.

33 Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni Ve Bu Düzenin Bozulması*, Ankara 1978, ss.1-2.

kurmuş olan Firavun, insanın yaşama hakkı üzerinde istediği gibi tasarruf hakkına sahip olduğunu varsayıyordu. İbrahim peygamberin ölüm ve dirimin sahibi olarak ifade ettiği Allah tasavvuruna karşı Nemruz b. Ken'an'ın, tanrılığı kendi şahsında pozitifleştirerek, kendisinin de öldürme ve diriltme erkine sahip olduğunu göstermek maksadıyla hapis haneden iki kişiyi celp ederek birini öldürmesi ve diğerini sağ bırakması,³⁴ ilk "siyaseten katl/siyasi idam" örneği olmalıdır. Nemruz bu siyasi katli infaz etmekle kendi tanrısallığını pekiştiriyordu. Sümer'in mütevarisi Eski Mısır'da ise "siyaseten katl" olgusunun daha yaygın uygulandığı Kur'an'a şöyle yansımıştır:

"Hatırlayın ki sizi Firavun hanedanından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü reva görüyor; erkeklerinizi/erkek çocuklarınızı boğazlıyor, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. (...)"³⁵

"(...) O (Allah) sizi işkencelerin en kötüsüne sürmekte ve erkeklerinizi/oğullarınızı kesip kadınlarınızı sağ bırakmakta olan Firavun hanedanından kurtardı. (...)"³⁶

"Firavun, (Mısır) toprağında gerçekten azmış, halkını parça parça etmişti. Onlardan bir zümreyi güçsüz buluyor; onların erkeklerini/oğullarını boğazlıyor, kadınlarını da sağ bırakıyordu. (...)"³⁷

Kuşkusuz Nemruz ve Firavunun, insan bedeni üzerinde sistematik işkence uygulama hakkını kendinde görmesi ve insanın yaşama hakkı üzerinde tasarruf yetkisini kendilerinde görmesi, sistemin dayandığı teolojik-siyasi paradigmaya bağlıdır; Bu paradigma, siyasanın tanrısal iradeye dayanmasıdır. Siyasi erke sahip olanlar kendilerini Tanrı gibi sorgulan(a)maz kapsamına almaktadırlar. Binaenaleyh yönetim de buna bağlı olarak dogmalara dayanmakta; eleştirilemez ve sorgulan(a)maz hale getirilmektedir. Dolayısıyla siyasi iradenin uyguladığı yürütme, aklın ve yargının süzgecinden geçiril(e)memektedir. Dahası, yasama, yürütme ve yargı erkleri tek kişide temerküz etmektedir. Bu siyasi temerküz bir kişiyi tanrı konumuna getirmekte, bu kişinin sadece yakın ve dar çevresi ve akrabaları iktidar erkinin nimetlerinden faydalanmakta, bunun dışında kalan kitleler de köle (abd) haline getirilmektedir. Nitekim Kur'an'da Firavun ailesinden söz edilirken *al'u-fir'avn* tabiri kullanılır. *Al*, kelimesi *Ehl* kelimesine göre daha dar kapsamlıdır. Mesela *ehlu'l-kufe(h)*, *ehlu'l-beled*, *ehlu'l-ilm* denilmesine karşılık, *alu'l-kufe(h)*, *alu'l-beled* ve *alu'l-ilm* denilmez.³⁸ Şu halde *al* kelimesi, firavunun çevresindeki dar oligarşik zümreyi betimlemektedir. Bu dar oligarşik çevre dışındakilerin Fira-

34 Bkz: Tabatabaî, *el-Mizan*, II, 351.

35 Bakara 2/49.

36 İbrahim 14/6.

37 Kasas 28/4.

38 Bkz: Razi, *Tefsir*, III, 67.

vun tarafından köleleştirilmesi fenomeni, Kur'an'da Musa peygamberin dilinde ifadesini şu şekilde bulur:

“O nimet diye başıma kaktığın şey; İsrailoğullarını kullaştırman (abbedte) dir.”³⁹

Kendini tanrı gören Firavun,⁴⁰ her vesile ile tebasına yaptığı ihsan ve in'amlardan söz etmiş olmalı ki, Musa peygamber, Firavunun bu başa kakmasına karşılık vermiş; böylece, Mısır Firavunluk düzeninin insanları kullaştırmasına karşı bir duruş sergilemiştir. Firavun'un, Musa peygamberin bu duruşunu kırmak için özgürlüğünü sınırlamakla tehdit etmesi Kur'an'a şöyle yansımıştır:

“Benden başkasını tanrı edinirsen, andolsun ki, seni zindana kapatırım.”⁴¹

İnanç ve düşünce özgürlüğünü kısıtlayan Firavun, sadece zindanla tehdit etmekle yetinmemiş, kendisinden izinsiz olarak Musa ve Harun peygamberin rabbine iman edenlerin, çaprazlama el ve ayaklarının kesileceğini, sonra da idam edileceğini;⁴² Musa ve kavminin oğullarını öldürüp, kadınlarını sağ bırakacağını söylemiştir.⁴³

Tanrı-Krallık, Mısır Firavunluk sisteminde çok daha sertti. Kuşkusuz bu, Mezopotamya kavramının kesin sınırlarının çok belirgin olmamasına karşılık Eski Mısır'ın daha bütünlüklü olması olgusu⁴⁴ ile de ilişkilendirilebilir. Firavun'un bütün bir Mısır ülkesinin kara ve su kaynakları üzerindeki mülkiyet iddiası da bu olgu ile irtibatlıdır. Firavunlar, sınırları belirgin olan Mısır'da yaşayan bütün insanlar üzerinde, tanrının kulları üzerindeki tasarrufu gibi tasarruf edebilme hakkına sahip olduklarını iddia etmekte ve bu ekseninde uygulamalar yapmaktaydılar. Bu nedenle kendinden başka tanrı edinilmesini yasaklamakta, buna cüret edenlerin özgürlüğünün kısıtlanacağını ve idam edileceğini ilan etmekteydiler. Düşünce ve inançlarından ötürü insanların özgürlüğünü kısıtlama ve hapsetme geleneğinin ilk çağlardaki uygulayıcıları bu Tanrı-Krallardır. Firavunun, düşünce ve inancı suç sayarak kendi tanrılığına inmayan Musa peygamberi hapisle tehdit etmesi de bunun bir göstergesidir.

Gerek İbrahim peygamber ile Nemruz arasında, gerek Firavun ile Musa arasında geçen muhaverelerin ekseninde teolojinin yer alması manidardır. Ancak bu muhaverelerin eksenindeki teoloji salt teoloji değil, bir bakıma te-

39 Şuara 26/22.

40 Bkz: Kasas 28/38.

41 Şuara 26/29.

42 Taha 20/71; Şuara 26/49.

43 A'raf 7/123.vd.

44 J.Black-A.Green, *Mezopotamya...*, 7.

oloji-siyasadır. Daha doğrusu teoloji ile siyasanın henüz ayrışmamış olduğu dönemlerin karakteristik teolojisidir. İbrahim peygamber ile Nemruz arasında geçen muhavereyi yukarıda verdik. Şimdi bir mukayese yapabilmek için Kur'an'da Firavun ile Musa arasında geçen muhavereye geçebiliriz:

(Firavun):

- Alemlerin rabbi dediğin nedir ki?

(Musa):

- Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kişiler olsanız, (itiraf edersiniz ki) O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.

(Firavun) etrafında bulunanlara:

-İşitmiyor musunuz?

(Musa):

- O sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir.

(Firavun):

- Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir.

(Musa):

- Şayet aklınızı kullansanız (anlarsınız ki) O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir.

(Firavun):

- Benden başkasını tanrı edinirsen andolsun ki seni zindana kapatırım. (...) ⁴⁵

Bu muhaverede iki tarafın tanrı tasavvurunun çatıştığı ortadadır. Aynı öz, Kur'an'ın başka bir pasajında da şöyle yer almaktadır:

Firavun:

-Rabbiniz de kimmiş ey Musa?

Musa:

-Bizim Rabbimiz her şeye hilkatini veren (a'te halqehu) sonra da yönlendiren (heda) dir.

Firavun:

-Öyle ise önceki milletlerin hali ne olacak?

Musa:

-Onlar hakkındaki bilgi Rabbimin katında bir kitapta bulunur, Rabbim ne yanılır ne de unuttur. O yeri size beşik yapan ve onda size yollar açan, gökten su indiren dir. (...)” ⁴⁶

Peygamberlerle Tanrı-Krallar arasında geçen bu muhaverelede, peygamberlerin Tanrı-Kralların teoloji tasavvurlarını akıl süzgecinden geçirmeye çabalamaları dikkat çekici bir noktadır. Tanrı-Krallar, kendi iradelerinin üstünde bir başka tanrıya yer vermemekte adeta direniyorlardı. Zira, kendi iradeleri üstünde aşkın bir tanrıdan söz edildiği an, yürütme erklerinin sınırlana-

45 Şuara 26/23-29.

46 Taha 20/49-53.

çağını, bunun uygulamaları üstünde bir yargı gücü oluşturacağını iyi biliyorlardı. Kendi kişiliklerinde birleştirdikleri yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrışmasını asla istemiyorlardı. Bütün erkleri şahsında toplayan bu Tanrı-Krallar, kendi iradelerinin üstünde bir aşkın varlık kabul edildiği takdirde, bunun kendileri açısından nelere mal olacağını seziyorlardı. Nitekim Musa peygamberin kendisinin de erişemediği aşkın varlık,⁴⁷ daha sonra Musa peygambere elvahlar verecek ve böylece Tanrı-Kralların uygulamaları üstünde bir yargı erkinin (*tora*) oluşumunun ilk nüvelerini oluşturacaktır. Musa peygamberin emirleri ile hukuk ilişkisini hukukçular da ifade etmektedirler.⁴⁸ Binaenaleyh semitik kültürdeki peygamber çıkışları ile hukukun taazzuvu arasında birebir bir ilişkiden söz etmek kabildir. Özellikle de İslam geleneğinde *ulu'l-azm* olarak bilinen peygamberler için bu olgu daha fazla göze çarpar.

Bir taraftan, daha ilk çağlarda vahiy geleneği ile uç veren hukuk eksenli bir bakış oluşurken, diğer yandan, hukuk sistemine dayanmayan Tanrı-Krallık geleneği oluştu. Yürütmcilerin yürütme erkine sürdürülebilirlik kazandırma gibi bir misyonları varsa da, bu, onlara hukuk üstünde olma payelerini bahşetmez. Peygamberler geleneği, yürütmcilerin, yürütme erkini vahye dayandırdıkları evrensel ilkelerle sınırlandırmayı hedefleyerek, daha sonra gelişecek olan “hukukun üstünlüğü” fikrinin nüvelerini oluşturmuşlardır. Nemruz, İbrahim peygamberin ortaya koyduğu alternatif teoloji ile kendisinin yürütmedeki erkinin sınırlanacağını bildiği için öfkelenmiştir. Firavun da Musa peygamberin ortaya koyduğu teoloji ile kendisinin sınırlandırılmak istendiğini görünce tıpkı Nemruz gibi ceberutlaşmıştır. İsa peygamber, “Kayser’in hakkı Kayser’e Allah’ın hakkı Allah’a”⁴⁹ derken, Kayserlerdeki tanrısallık vasfını reddetmiş olduğundan çarmıha gerildi.⁵⁰ Başlangıçta Tanrı-Krallık düzeyine alternatif olarak gelişen Hıristiyanlık, İsa peygamberden yaklaşık üç yüz yıl sonra, Milano fermanı ertesinde giderek yeni bir Tanrı-Krallık düzeni oluşturacak ve uzun müddet devam eden Hıristiyan-Batı Ortaçağındaki teokrasi geleneğini tetikleyecekti. İslam tarihinde ise, raşid halifeler sonrasındaki siyasi yapı zamanla Kur’an’ın özünden uzaklaşarak Tanrı-Krallık düzenlerine benzer bir siyasal yapılanmaya doğru evrilecektir. Nitekim, İslam Hukukunda mirî arazi sistemi adı altında geliştirilen toprak sisteminin kökü, Halil Cin’in belirttiği üzere Roma, Bizans⁵¹ ve Avrupa Ortaçağına⁵² kadar gitmekte

47 Bkz: A’raf 7/143.

48 Bkz: Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul Ün. Hukuku Fak. Y., İstanbul 1971, 30.

49 Matta:22/21.

50 Geniş bilgi için bkz: Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur’an’ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999, 53.

51 Halil Cin, *Osmanlı Toprak...*, 71.

52 Halil Cin, 77.

ise de bizce bu sistemin kökünü Eski Mısır firavunluk sistemine kadar geriye götürmek kabildir.⁵³ Binaenaleyh İslam Hukukunda oluşan miri arazi sistemi, Eski Mısır Firavunlarının mülkiyet anlayışının tabir caizse İslamlaştırılmış bir biçimidir. Moğol-Türk geleneğinde de toprak padişahın hassa mülküdür. Selçuklu ve Osmanlılarda da "Mülk Sultanın" dır.⁵⁴ Esasen Osmanlı devleti, Bizans ve Anadolu Selçuklu devletinin toprakları üzerinde kurulduğunda, halkın büyük çoğunluğu kendilerine ait olmayan topraklar üzerinde irsi ve daimi bir kiracılık ilişkisi içinde çalışmakta idi.⁵⁵ Osmanlı padişahları da hazır buldukları bu sistemi yeni bir formla devam ettirdiler. Sözelimi Fatih Sultan Mehmet, 1476 dan sonra emlak ve evkafın büyük kısmını ilga ederek 20.000 den fazla köy ve mezraya el koyduğunda⁵⁶ aynı sistemi restore ederek tekrar canlandırıyor. Böylece İslam yöneticilerinin çoğu uygulamaları, peygambersel özden giderek uzaklaşmış; raşid halifeler sonrasındaki hilafet/saltanat sistemleri içinde taazzuv eden İslam Hukuku da, çoğu zaman Tanrıkrallık paradigması üzerinde şekillenmiştir. Her ne kadar İslam Hukukunun birincil kaynağı Kur'an olarak gösterilse de, esasında Kur'an adına oluşan anlamalar, Tanrı-Krallık iklimi içinde bedenleştiği için, Kur'an'da varolan peygambersel öz, İslam Hukukuna tamamen yansıyamamıştır. Bu sistem içinde, Kur'an'ın insanlık onuruna ait vurguları çoğu zaman mühmel bırakılmış, bunun yerine insanın Allah karşısındaki acziyetine vurgu yapan taraflar, bağlamının dışına taşırılarak ön plana çıkarılmış ve buna bağlı olarak insanların müesses siyasal düzene kul/köle olması amaçlanmış; Modern hukuk mantalitesinin *baskıya karşı direnme hakkı* olarak tanımladığı ve benimsemiştiği⁵⁷ hak tanınmamış;⁵⁸ İnsanı özgürleştiren peygambersel öz, bu defa in-

53 Bkz: Zuhuf 43/51.

54 Halil Cin, 14.

55 Halil Cin, 73.

56 Muzaffer İlhan Erdost, *Osmanlı İmparatorluğunda Mülkiyet İlişkileri Asya Biçimi ve Feodalizm*, Ankara 1989, 60.

57 Bkz: Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, 29; İbrahim Ö. Kaboğlu, *Kolektif Özgürlükler*, 104.

58 Bkz: Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler I*, Ankara 2000, 111. Burada Fazlur Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku" adlı makalesinin başlığının, ilk bakışta sanki İslam'da bir başkaldırı hukukunun varlığına işaret ediyor izlenimi verdiğini, aksine bu makalesinin asıl amacının İslam'da böyle bir hakkın olmadığını ortaya koymak olduğunu şu cümlelerle ifade ediyor: "(...) Ancak, bu yazı gerçekte İslam'da her ne sebeple veya şartta olursa olsun başkaldırıcı yasaklayan hükmü konu edinmektedir" Fazlur Rahman böyle bir hakkın İslam Hukukunda yeri olmadığını söylemek istiyorsa bu doğrudur. Zira İslam Hukukçuları İslam Halifelerine Kur'an'da hiç yer almadığı halde "ta'zir" adı altında "siyaseten katl" yetkisi verirken buna mukabil elbette bireye/halka hiçbir şartta "başkaldırı" hakkı tanımayacaklardır. Kanaatimizce İslam Hukukunda bir başkaldırı hakkı yoksa da Kur'an Hukukunda bu hak, belli bir şartta bağlı olarak verilmiştir. Bu şart da kendinse haksızlık (bağy) edilme halidir. Hukuksal anlamdaki 'meşru direnme/başkaldırı hakkı' Kur'an'da "O (mü'minler ki) kendilerine bir haksızlık (bağy) isabet ettiğinde ölçlerini alırlar." (Şura 42/39) ayetinde verilmektedir. Kur'an, nelerin bağy ve

sanların köleleştirilmesinin aracı haline getirilmiştir. Bu düzen ve atmosfer içinde İslam hukukçularının halife/sultanlara verdiği *ta'zir yetkisi*⁵⁹ ile, siyasi idam (siyaseten katl) yapabilmelerine imkan verilmiştir. Nitekim siyaseten katl kurumu, Abbasi'lerden itibaren bütün İslam devletlerinde varlığını korumuş⁶⁰ ve esaslı bir iktidar aracı haline gelerek yaşamıştır.⁶¹ Fatih Sultan Mehmet, ülkenin kardeşler arasında yurtluklara bölünmesini önlemek için kardeş katlini yasalaştırırken "(...)ekser ulemâ dahi tecviz etmiştir..." demesi,⁶² bu duruma bir örnektir. Halife/sultanlara, İslam hukukçuları tarafından bahşedilen katletme yetkisi, Nemruz b. Ken'an'ın "*ben de (dilediğimi) öldürtür; (dilediğimi) diriltirim*" anlayışının İslam Hukuku adı altında lejimite edilmiş halidir, kanaatindeyiz.

Sümer'den Eski Mısır'a, oradan Eski Yunan'a ve Roma'ya intikal eden siyasi sistem, zamanla bir çok uygarlığa tevarüs etmiştir. Eski İran'ın siyasi sisteminin takipçisi olan Abbasilerde⁶³ ve İslam öncesi Moğol-Türk devlet geleneğinde de⁶⁴ siyasi infazlar devam etmiştir. Yöneticilere insanların hayat hakkı üzerinde sınırsız tasarruf etme hakkı veren bu siyasi sistem, ortaçağ Hıristiyanlık ve İslam dünyasında giderek gelişmiş, modern zamanların devlet ve siyaset teori ve pratiklerinde etkisini devam ettirmiştir. Selçuklu ve Osmanlılar da siyaseten katl geleneğini sürdürmüşlerdir.⁶⁵ Türkiye'de cumhuriyete geçiş süreci, bu sistemin ana omurgasını kırmışsa da, bizce Tanrı-Devlet refleksi bütünüyle sona ermemiştir. Türkiye'nin AB'ye yönelmesi süreci içinde idam cezasının kaldırılmış olması, giderek Tanrı-Devletten uzakla-

zülüm olduğunu kendisinden çıkarabilmemize fırsat tanıyacak kadar açık *muhkemâ*lara da sahip olduğuna göre, 'direnme hakkı'nın ulu-orta kullanılıp anarşiye (ifsad) fırsat verilmesine mahal vermek istemediği bir belit olduğu gibi, 'direnme hakkı'nı büsbütün yok sayarak bu defa bir başka taraftan *ifsadın* oluşmasına da fırsat tanımak istemez. Şu halde Kur'an *yöneten* ile *yönetilenin* bir başka ifadeyle *devlet* ile *bireyin* her ikisinin birden hakkını gözetmiştir. Fazlur Rahman'ın kendisi de zaman zaman klasik İslam bilginlerinin göremediği ayetleri nazara vererek klasik İslam Hukukçularının aksine yeni yorumlar üretmiştir. Ancak burada geleneğin dar kalıplarından kendisini kurtaramadığı, Kur'an'ın meşru direnmeye ilişkin bu ayetini gözden kaçırdığı ve modern hukuk kaynaklarına göz atmadan "Başkaldırı Hukuku" na yaklaştığı gözlemlenmektedir. Oysa ki hukukçular, doğal olarak bazen "başkaldırı"yı ya da diğer ifadesiyle "direnme"yi meşru kılan şartların da oluşabileceğini varsayarak bu hakkı meşru kabul etmişlerdir. Kur'an da bu hakkı meşru görmüştür.

59 Ta'zir yetkisinin sınırları hakkındaki tartışmalar için bkz: Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara 1985, ss. 47-54.

60 Ahmet Mumcu, ss.3, 15.

61 Ahmet Mumcu, 15.

62 Muzaffer İlhan Erdost, *Osmanlı...*, 59.

63 Ahmet Mumcu, *Osmanlı...* ss.14-21.

64 Ahmet Mumcu, ss.21 vd,38.

65 Ahmet Mumcu, 26.

şıldığının bir göstergesi olarak algılanabilir, kanaatindeyiz. Kuşkusuz Tanrı-Devlet konseptinden uzaklaştıkça, bu konseptin ürettiği Allah kavrayışı yerine Kur'an'ın adalete riayet eden Allah'ı daha da belirginleşmekte; adil, hak-kaniyetçi, bir Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır.

İlk sistematiği Sümer'de görülen, insanın yaşama hakkı üzerinde tasarruf etme yetkisinin, meşruiyetini tanrısallıktan aldığı izahıta varestedir. Siyasa-sını tanrısallık bir yetkeye dayandıran sistemler, insan bedeni üzerindeki sistematik işkence ve idam infazlarını da bu tanrısallık yetke ile infaz edecekleri göz önündedir. Tanrı-Krallığa muhalif olarak gelişen İbrahim dininin birer açılımı ve yenilenmesi olan Yahudilik ve Hıristiyanlık, sonradan mensuplarıncı özü boşaltılacak ve onlar da kendilerini Allah'ın oğulları ve dostları olarak takdim ederek kendilerini Tanrı nezdinden imtiyazlı konumda göstermeye çalışacaklardır. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların kendilerini bir biçimde tanrı ile ilişkilendirerek imtiyaz peşinde koşmalarını yadırgayarak şöyle der:

"Yahudiler ve Hıristiyanlar: 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz' dediler. De ki öyle ise, günahlarınızdan ötürü size niçin azap ediyor. Doğrusu siz de onun yarattığı insanlarsınız. O, dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Göklerde, yerde ve ikisinin arasında ne varsa mülkiyeti Allah'a aittir. Sonunda dönüş de ancak O'nadır." ⁶⁶

Açıktır ki, Kur'an'ın Allah'ı, kimsenin kendisini manipüle etmesine fırsat tanımamaktadır. Ancak yürütme erkini elinde bulunduran kralların, tarihte çoğu zaman tanrıyı kendi siyasi erklerinin meşrulaştırım aracı olarak gördükleri vakidir. Kur'an verilerinde, tanrısallığı kendi siyasi iktidarlarının lejimitasyon aracı haline getirme düşüncesinin simgesi Nemruz b. Ken'an ve Firavundur. Nemruz'un tasavvurundaki tanrısallık mefhumuna karşı doğru temelde bir Tanrı tasavvuru geliştiren İbrahim peygamber, Nemruz'un manipüle alanına alamayacağı *aşkın* bir Tanrı anlayışını ileri sürmüştür. Nitekim yu-kanıda da ele aldığımız İbrahim peygamber ve Nemruz muhaveresinde, Nemruz'un "*Ben de yaşatır ve öldürürüm*" sözüne karşılık İbrahim peygamber şöyle der:

"Pekala, Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir."⁶⁷

İbrahim peygamberin bu sözüne bir cevap bulamayan Nemruz'un bu söz karşısında şaşpallaştığı (*buhite*) aynı ayette ifade edilir. İbrahim peygamberin Tanrısı, kimsenin siyasi manipülasyonuna alet olmayacak, *aşkın* bir Tanrı'dır. Bir bakıma İbrahim peygamber, yöneticilerin kendi çıkarları doğrultusunda pozitifletştirdikleri sun'i (artifice) Tanrı tasavvurunu aşarak ontolojik düzlem-

66 Maide 5/18.

67 Bakara 2/258.

de mutlak hakimiyet sahibi bir Tanrı tasavvuruna vurgu yaparak Tanrılığın aşkınlaştırılmıştır. İbrahim peygamberin teolojisindeki Allah, Musa peygamberin dilinde de ifadesini bulan, doğanın diyalektik işleyişini yaratan (i'tau'l halq) ve onu güdüleyip yön veren (hidayet) Allah'tır.⁶⁸ Kuşkusuz İbrahim peygamberin teolojisinin siyasal açılımı, insanın özgürleşmesi projesine dönüşmekteydi. Buna göre, insanı yaratan güç kim ise, onun canını almaya yetki sahibi olan da ancak odur. Öyleyse İbrahim peygamber, insanları panteonlarda tanrılara kurban etmek suretiyle siyasal güç gösterisinde bulunan Mezopotamya'daki Tanrı-Kralların, tanrılara insan kurban etme geleneklerini de doğru bir temele oturtmalıydı. Tanrı-Krallar, yönetimi altındaki insanları *teba* olarak algılıyor, onları köleleştiriyorlardı. Bu düzen içinde insanın özel mülk edinme hakkı da yoktu. Böyle bir düzenin varlığını sürdürmesi için teba'nın güçlü dini bağlarla yönetime bağlanması gerekirdi. Yönetim, teba'yı dinsiz bırakmayacak ve onlar için bir dizi dini ritüeller oluşturacaktı. Bu sebeple Sümer devletinin rahipleri, dini ritüelleri canlı ve diri tutmaktaydılar. Bu dini ritüellerden biri de tanrılara insan kurban etme ayinleri idi. Rafet Özkan'ın dediği gibi, pagan dünyasında tanrılar için insan kurbanı oldukça yaygındı.⁶⁹ Paganlarda ilk doğan çocukların tanrılara kurban edilişi de, insan kurbanının özel bir kategorisini teşkil etmektedir. İlk çocuk, anneyi senyörlük hakkının (*droit de seigneur*) gereği olarak gebe bırakan bir tanrının çocuğudur; ilk çocuk kutsal babasına geri döndürülürdü.⁷⁰ Tanrıya ilk çocuğun kurban edilmesi geleneğinin arkasında Sümer'deki *kutsal evlilik*⁷¹ ile *ayinsel cinsellik ve fahişelik*⁷² anlayışının yer aldığını düşünüyoruz. Sümer'de ayinsel fahişelik yapan rahibeler vardı ve bunlara *qadıštu*, *kulmaşıtu* denilmekteydi.⁷³ *Ziggurat* adı verilen tapınaklarda ise, *kutsal evlilik* töreni için kullanılan yatak odası bulunurdu.⁷⁴ Babil'de her kadın hayatında bir defa İnana tapınağına gidip oturmak ve yabancı bir kimse, kucağına hizmetlerinin bir karşılığı olarak bir bozukluk bırakana kadar orada beklemek zorundaydı. Daha sonra da tanrıçaya karşı olan görevlerini yerine getirmek için, o yabancıyla tapınağın dışına çıkıp ilişkiye girmeye mecburdu.⁷⁵ Kanaatimizce bu tür evliliklerden doğan çocukların sahiplenilmesi bir problem teşkil etmiştir. Bu nedenle onlara sahiplenmek yerine, dini bir yorumla tanrılara kurban olarak

68 Bkz: Taha 50/20.

69 Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü*, Ankara 2003, 49.

70 Ali R. Özkan, 53.

71 J. Black, A.Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, ss.138-139.

72 J. Black, A.Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, ss.79-80.

73 J. Black, A.Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 179

74 J. Black, A.Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 239.

75 J. Black, A.Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, 79

sunulması daha kolay gelmiş; dolayısıyla çocuk kurbanı yaygın bir hal almıştır. İbrahim peygamberin insan kurban edilmesi yerine hayvan kurban edilmesi figürünü yerleştirmesi ile kutsal fuhuş gelenekleri de kaldırılmış oluyordu. Fakat zamanla bu gelenek tekrar nüksetmiş ve bu defa İsrail oğulları arasında devam etmiştir; İsrailoğulları, Moloke adlı tanrıya, özellikle çocukları kurban ediyorlardı.⁷⁶ Kurbanı yakmak suretiyle adamaktaydılar. Tevrat ise bu geleneği şu ifadelerle yasaklamaktaydı:

“Ve Moleke ateşten geçirmek için zürriyetinden vermeyeceksin; ve kendi Allah'ının ismini bozmayacaksın; ben RAB'İM.”⁷⁷

Tevrat'ın, tanrı Moleke çocuk kurban etme geleneğini yasaklayan daha vurgulu ifadeleri şunlardır:

“Ve RAB Musa'ya söyleyip dedi: İsrailoğullarına diyeceksin: İsrailoğullarından ve İsrail'de misafir olan gariplerden Moloke zürriyetinden veren her adam mutlaka öldürülecektir; memleket halkı onu taşla taşılayacaklardır. Ve ben o adama karşı döneceğim, ve onu kavminin arasından atacağım; çünkü makdisimi murdar etsin, ve mukaddes ismimi bozsun diye zürriyetinden Moleke vermiştir. Ve zürriyetinden Moleke verdiği zaman, memleket kavmi o adamı görmemezliğe gelirler, ve onu öldürmezlerse, o zaman ben o adama karşı ve onun ailesine karşı döneceğim, ve onu, ve Molekin ardınca zina etmek üzere kendi ardınca zina edenlerin hepsini kavmlarının arasından atacağım.”⁷⁸

Esasen Tevrat, İsrailoğullarının zürriyetlerinden Moleke kurban takdim etmelerini yasaklamakla aynı zamanda kutsal fuhuş fenomenini de yasaklamayı hedeflemektedir. Nitekim yukarıya alıntılıdığımız, Moleke çocuk adamayı yasaklayan Levililer 18:22 ayetinin sibakına ve siyakına dikkat edildiğinde, bu yasağın zina ile ilişkili olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Gerçekte Tevrat, ilk çağların düzensiz cinsel ilişkilerini bir ölçüye bağlamakta ve bu bağlamda şu hükümleri beyan etmektedir:

“Ve RAB Musa'ya söyleyip dedi: İsrailoğullarına söyle, ve onlara de: Ben Allahınız RAB'İM. İçinde oturmuş olduğunuz Mısır diyarının işleri gibi yapmayacaksınız; ve sizi götürmekte olduğum Kenân diyarının işleri gibi de yapmayacaksınız; ve onların kanunları ile yürümiyeceksiniz. Benim hükümlerimi yapacaksınız, ve onlara yürümek için benim kanunlarımı tutacaksınız; ben Allahınız RAB'İM. Bunun için kanunlarımı ve hükümlerimi tutacaksınız; eğer bir adam onları yaparsa, onlarla yaşayacaktır; ben RAB'İM.

76 *Kamusu'l-Kitabi'l-Mukaddes*, Beyrut-1967, 2/721; Zikreden: M. Beyyumi Mehran, *Dirasat...*, 1,179.

77 Tevrat, Levililer, 18:22.

78 Tevrat, Levililer, 20:1-5.

Sizden hiç biri kendi yakın akrabasından birine onun çıplaklığını açmak için yaklaşmayacaktır; ben RAB'İM. Kendi babanın çıplaklığını, ve ananın çıplaklığını açmayacaksın; senin anandır; onun çıplaklığını açmayacaksın. Babanın karısının çıplaklığını açmayacaksın; o senin babanın çıplaklığıdır. Kendi kız kardeşinin, babanın kızının, yahut ananın kızının çıplaklığını, evde doğmuş olsun yahut dışarıda doğmuş olsun, onların çıplaklığını açmayacaksın. Senin oğlunun kızının, yahut kendi kızının kızının çıplaklığını açmayacaksın; çünkü onların çıplaklığı seninkidir. Babanın karısının kızının çıplaklığını, babandan olan senin kız kardeşindir, onun çıplaklığını açmayacaksın. Babanın kız kardeşinin çıplaklığını açmayacaksın; o senin babanın yakın akrabasıdır. Ananın kız kardeşinin çıplaklığını açmayacaksın; çünkü senin ananın yakın akrabasıdır. Babanın kardeşinin çıplaklığını açmayacaksın, onun karısına yaklaşmayacaksın, senin yengendir. Kendi gelininin çıplaklığını açmayacaksın; oğlunun karısıdır; onun çıplaklığını açmayacaksın. Kardeşinin karısının çıplaklığını açmayacaksın; kardeşinin çıplaklığıdır. Bir kadınla onun kızının çıplaklığını açmayacaksın; onun oğlunun kızını, yahut kızının kızını, onun çıplaklığını açmak için almayacaksın; onlar yakın akrabadır; alçaklıktır. Bir kadını kendi kız kardeşi üzerine, onu kıskandırmak, o hayata iken kendi yanında çıplaklığını açmak için almayacaksın.

Adet murdarlığında iken çıplaklığını açmak için bir kadına yaklaşmayacaksın. Ve kendini komşunun karısı ile murdar etmek için, ona yaklaşmayacaksın. **Ve Moleke ateşten geçirmek için zürriyetinden vermeyeceksin; ve kendi Allahın ismini bozmayacaksın; ben RAB'İM.** Kadınla yatar gibi erkekle yatmayacaksın; menfur şeydir. Ve hiçbir hayvanla kendini murdar etmek için yatmayacaksın; ve bir kadın hayvanla yatmak için onun önünde durmayacak; rezalettir.

Bu şeylerin hiç biri ile kendinizi murdar etmeyin; çünkü önünüzden kovmakta olduğum milletler bütün bu şeylerle murdardılar, ve memleket murdardır; bunun için onun üzerinde kendi fesadımı arıyorum, ve memleket kendi halkını kusuyor. Ve yerli olsun, yahut aranızda misafir olan garip olsun, siz kanunlarımı ve hükümlerimi tutacaksınız, ve bütün bu menfur şeylerden birini yapmayacaksınız. (çünkü sizden evvel olan memleket adamları bütün bu menfur şeyleri yaptılar; ve memleket murdar oldu); ta ki, memleket, onu murdar ettiğimiz zaman, sizden evvel olan milleti kustuğu gibi sizi de kusmasın. Çünkü bütün bu menfur şeylerden birini her kim yaparsa, bunları yapan canlar kavmları arasından atılacaktır. Bunun için emrimi tutacaksınız, ta ki, sizden evvel yapılan menfur âdetlerden hiç birini yapmayasınız, ve kendinizi onlarla murdar etmeyiniz; ben Allahınız RAB'İM." 79

Tevrat'ın bu anlatımlarında cinsel ilişkilere bir düzenleme getirdiği anlaşılmakta; kimin kiminle evlenemeyeceğini belirlemede ve bazı cinsel ilişkileri *murdar* yani haram saymaktadır.⁸⁰ Tevrat'ın *murdar* saydığı eylemlerden biri de Moleke çocuk kurban edilmesi figürüdür. Zira Moleke kurban edilen çocukların, ilk zıfak hakkının mahsülü, bir başka ifadeyle kutsal zinannın⁸¹

79 Tevrat, Levililer,18:1-30.

80 Tevrat'taki bu düzenlemelerin benzeri Kur'an'da da yer almaktadır; Bkz: Nisa 4/22-28.

mahsûlü çocuklar olması ihtimali yüksektir. Tevrat ise bu iğrenç olayı kutsal değil, *murdar* saymaktadır. Levililerin 20. Babının çoğu ayetleri, zina olaylarına ilişkindir ve zinaya recm yoluyla idam cezası verilmekte, bazen de yakma yoluyla idam cezası verilmektedir. Tevrat'ın zina fiillerine karşı zecri cezalar önermiş olması keyfiyetinin, Tevrat'ın nüzûl ortamında cinsel ilişkilerdeki sapkınlık derecesi ile kıyaslanarak anlaşılabilir olduğunu düşünüyoruz. Tevrat, panteonlarda tanrı heykellerinin ardında yapılan kutsallaştırılmış zina eylemlerinin yaygınlık kazandığı bir ortamda, nesli korumak için zecri cezalar ön görmek zorunda kalmıştır. Böylesi zecri cezaların biri de, Tanrı Molok'e adanan çocuk kurban etme eylemine ilişkindir.

Medeniyetlerin beşiği olarak bilinen Mezopotamya'da yaşayan bütün uygarlıklarda insan kurbanı yaygındır. Milattan önce XVII. yüzyıllara doğru iyice kurumsallaştığı bildirilen ve Nisan ayında kutlanan "Yeni Yıl Festivalleri", insan kurbanının canlı örnekleridir. Bilhassa İbrahim peygamberin yaşadığı coğrafya ve kültür çevresinde bu uygulama çok yaygındı.⁸² İbrahim peygamber, Sümer ruhbanlık teolojisine karşı geliştirdiği teolojide, insan kurban etme yerine bir hayvanı (koç) kurban etme figürünü yerleştirdi. Böylece İbrahim peygamber, Sümer Tanrı-Krallığının önemli bir teolojik-siyasi paradigmasını temelden sarsmış oldu ve ilk defa teoloji-siyasa içerikli idam kaldırılmış oldu. Bu olguyu değerlendiren Muhammed Beyyumi Mehran, yüce Allah'ın İbrahim peygamberi bu barbarca eylemi kaldırması konusunda insanlığa örnek kıldığını belirterek, insan kurban etme geleneğinin yerine hayvan kurban etmenin yerleştirildiğini ifade eder.⁸³ İnsan hayatının önemi İbrahim peygamberden sonra Musa peygamberin Sina dağından aldığı elvahlardaki on emirden birine geçmiş ve insanları katletme yasağı daha sonraki semitik dinlere buradan geçmiştir. Musa peygamber, Molok'e sunulan insan kurbanı eylemini şiddetle yasaklamış⁸⁴ bunun yerine, boğa, ergeç, keçi, kuzu, kumru, güvercin gibi hayvan kurban etme figürünü ya da kurban olarak bir avuç un takdimesi figürünü yerleştirmiş;⁸⁵ böylece Musa peygamber de İbrahim peygamber gibi, insan kurbanını önleyici hükümler getirmiştir.

İbrahim ve Musa peygamberin insan kurban etme figürü yerine hayvan kurban etme figürünü yerleştirmesi, Ortaçağ Arapları arasında da etkisini sürdürmüş olacak ki, Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib, oğlu Abdullah'ı kurban etmek istemiş, ancak bir 'arrâfenin (fal bakan kâhine) yol gös-

81 Panteonlarda, tanrıların ardında yapılan zina eylemleri için bkz: Tevrat, Levililer, 17:7.

82 Ali R.Özkan, *Dinlerde...*, 52.

83 M. Beyyumi Mehran; *Dirasat...*, I, 178-179.

84 Levililer: 18:22.

85 Bkz: Tevrat, Levililer: 1-7. Bablar.

termesi üzerine bunun yerine develer kurban etmiştir.⁸⁶ Muhtemelen bu 'ar-râfe kadın, ehl-i kitap kültüründen haberdardı ve bu çözümü vahiy geleneğinden kalma kültürle üretmiş olmalıydı. Şayet Arap yarımadasında vahiy geleneğinin Haniflerden, Sabiilerden, Yahudi ve Hristiyanlardan kalma bilgileri olmasaydı, kim bilir belki de Abdullah kurban olmaktan kurtulamayacaktı.

Tanrı Krallık düzeninin önde gelenlerinden biri olan Nemruz b. Ken'an'ın, insan hayatı üzerinde tasarruf etme yetkisine sahip olduğunu ileri sürmesi,⁸⁷ insanın hayat hakkı üzerinde kimlerin tasarruf etme hakkına sahip olduklarını iddia ettiklerini göstermesi bakımından anlamlıdır. İbrahim peygamberin, güneşi doğudan getirip batıdan batıran ve ölüm ve dirim kendi elinde olan kadir-i mutlakı refere etmesi, aslında Tanrı Kralların kendilerinde pozitifileştirdikleri tanrısallık sıfatını nefyetmekteydi. İbrahim peygamberin bu çizgisini Musa peygamber de sürdürmüştü ve Firavun'un tanrılığına karşı çıkmıştı. Daha sonra gelecek olan İsa peygamber; "Kayserin hakkını kaysere, Allah'ın hakkını Allah'a veriniz" diyerek Roma'luların tanrısallık sıfatı atfettikleri Kayser'den tanrısallık sıfatını nefy edecek, bu sebeple de çarmıha gerilecekti. Hz. İsa'dan sonra semitik vahiy geleneğini sürdüren Hz. Muhammed de Allah'tan başka hiç kimseye uluhiyyet sıfatı vermemeyi esas alan bir akide ileri sürmüştür. Ancak, semitik vahiy geleneğinin getirdiği ana eksenden zamanla sapmalar meydana gelmiş ve yöneticilerin "zillulah" vb. adlar altında tanrısallaştırıldıkları bir siyasa oluşmuştur. Böyle bir siyasadan doğan hukuk sisteminde yaşam hakkı üzerinde çok rahat spekülasyonlar yapılagelmiş ve bir çok hukuksuz infazlar yapılmıştır.

Sümerlerden ortaçağlara kadar devam eden "Tanrı'ya kurban adama" düşüncesi bir çok uygarlığa buradan geçmiştir. Sözelimi eski çağlarda Kenaniler çocuk kurban ederlerdi. Fenikeliler ise, başlarına gelecek olası bir musibeti kendilerinden uzaklaştırmak için en kıymetli çocuklarını kurban olarak sunarlardı.⁸⁸ Evlat kurban etme olgusu Tevrat anlatımlarına şöyle yansımıştır; İsrailoğulları ile yaptığı bir savaş esnasında cengin kendisi için şiddetli geçeceğini gören Moab kralı, karşı orduyu yarıp geçebilmek için önce yanına yedi yüz kılıçlı asker alır fakat başarı sağlanamayınca bu defa kendi yerine krallığa geçecek olan ilk oğlunu kurban olarak takdim eder.⁸⁹ Kanaatimizce Moab kralını bu davranışa iten sebeplerden biri, halkını galeyana getirerek savaşı kızıştırmak gibi bir savaş stratejisi olmalıdır ki bu da "siyaseten katil"

86 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (Çev.: Salih Tuğ), Ankara 2003, 33.

87 Bakara 2/258.

88 M. Beyyumi Mehran, *Dirasat...*, I, 78.

89 Tevrat; II. Krallar, 3:27.

zımında sayılabilir. Nitekim Tevrat'taki bu anlatımların devamında, Moab kralının oğlunu kurban etmesinden sonra İsrailoğullarına karşı büyük bir öfkenin meydana geldiği, bunu gören İsrailoğullarının da geri döndükleri ifade edilir.⁹⁰ Moab kralı böyle yapmakla, hem içte halkının galeyanını doruk noktaya çıkarmış hem de karşı tarafa gemileri yaktığı mesajını vermiş ve onları böylelikle tehdit etmeyi amaçlamıştır. Anlatımlardan anlaşıldığına göre bu tehdit yerini bulmuş ve İsrailoğulları da geri çekilmişlerdir. Krallar, düzeni sağlamak adına zaman zaman bu yöntemlere başvurmuşlar ve bu yöntemler din ile karışık bir siyaset halinde varlığını sürdürmüştür.

İnsan hayatı üzerindeki tasarruflar, Ortaçağda da sürdürülmüş; belki de ilk çağlardan daha şiddetli ve yaygın olarak uygulanmıştır; Ortaçağlarda sürdürülen savaşların temelinde, Ortaçağ teolojisinin, insanın yaşama hakkı üzerinde çeşitli gerekçelerle çok daha rahat spekülasyon yapılabilmesidir; İlk çağların natürel karakterli teoloji-siyasasının Ortaçağda giderek Tanrı merkezliliğe doğru kayması, Tanrı adına yöneten merkezî Tanrı-devletin karşısında bireyin rolünü daha da küçültmüştür. Sonu gelmeyen savaşlarda akıtılan insan kanının kirlettiği siyaseti din ile aklama yoluna gidilmiş; din, ganimet ve toprak fethetmenin aracı haline getirilmiştir. Ortaçağ imparatorlarının da ilk çağ Nemrut ve Firavunları gibi, istediklerini öldürme yetkisine sahip oldukları bilinmektedir. Bu yetki onlara büyük bir siyasal güç vermektedir.

Filvaki modern zamanların insan merkezli bakış açısı, insanın hayat hakkını daha önemli bir profile oturtmuştur. Bu bağlamda insan hakları evrensel beyannamesi ile kölelik ve cariyeleşimin ilga edilmesi, insanı daha saygın bir hale getirmiş ve Tanrı-Krallık paradigmasına alternatif olarak gelişen vahiy metinlerinin de amaçladığı bir konuma yükseltmiştir.

Buraya kadar insanın hayat hakkı üzerinde yapılan tasarrufları tarihten ve vahiy metinlerinden ortaya koymaya çalıştık. Şimdi, vahiy metinlerinin sonuncusu olan Kur'an'ın verilerinin yaşama hakkı ve bu bağlamda idam cezasına ilişkin bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

C. Kur'an'da Yaşama Hakkı

Gerek Hz. Muhammed'in kendisini önceki peygamberlerle ilişkilendirmesi,⁹¹ gerek Kur'an'ın kendisini önceki vahiy metinleri ile ilişkilendirmesi,⁹² İb-

90 Tevrat: aynı yer.

91 Ahkâf 46/9, .

92 Bakara 2/41,91, 97; Al-i İmran 3/3,50, vb.

rahim peygamberin insan kurban edilmesine alternatif olarak geliştirdiği koç kurban etme figürünün İslam'a nereden/nasıl tevarüs ettiğini daha da anlaşılır kılmaktadır. Hz. Muhammed, atası İbrahim peygamberin izini sürdürmeye itina göstermiştir. Bu sebeple Kur'an, insan yaşamına çok büyük bir önem atfetmiştir. Kur'an'a göre, -düzeni sağlamaya yönelik savaş hali ve kıyas durumlarındaki meşru/hukuki sebepler olmaksızın- bir insan öldüren bütün insanlığı öldürmüş, bir insanın hayatını kurtaran da bütün insanların hayatını kurtarmış, telakki edilir.⁹³ Bu, Kur'an'ın insan hayatına verdiği değerin en üst ifadesidir. Kur'an, daha önce Musa peygambere inen on emirde yer alan katletme yasağını benimsemekte ve öldürmeyi haram kabul etmekte,⁹⁴ taammüden bir mü'mini öldüren kimsenin uhrevi cezası olarak ebedi cehennem cezasını bildirmektedir.⁹⁵ Kur'an, insan hayatının devamını esas almakta, bu sebeple katletmeyi kesin bir biçimde haram kılmaktadır. Esasen Kur'an'ın *kıyası* kabul etmesinin gâî amacı, hayatın devamıdır. Bhusus Kur'an'ın nüzülü ortamında cereyan eden kabileler arası kan davaları, kökü Tevrat'a dayanan kıyas geleneğinin Kur'an tarafından tekrar gündemleşmesini gerektirmiştir. Böylelikle Kur'an, sonu gelmeyen kan davalarını sona erdirmeyi amaçlamıştır. Gerçekte de kıyas, o günkü toplumsal şartlarda, daha fazla insanın ölümünü durdurucu bir işlevselliğe sahip olmuştur. İdam cezasının tamamen kaldırıldığı bir ülkede, nasıl olsa idam cezası yok diye insanlar birbirini daha fazla öldürebiliyorsa, idam cezasının kaldırılmış olmasının pek fazla bir anlamı olmayacağı açıktır. Zira bu takdirde daha çok cana kıyılmış olacağı aşıkardır. Şu halde idam cezasının kaldırılması, ancak belli bir seviye iktisab etmiş; belli bir uygarlık düzeyi yakalayabilmiş toplumlar için yararlı ve işlevsel olabilir. Aksine henüz bu seviyeye gelememiş topluluk yada ülkelerde idam cezasını kaldırmak, daha fazla insan kanının akmasına, daha fazla cinayetlere sebep olabilir. Binaenaleyh Kur'an'ın nüzül ortamının, henüz idamı tam olarak kaldırmaya tahammül edebilecek bir uygarlık seviyesinde olmadığı ortadadır. Böylesi bir ortamda kıyası kaldırmak, daha fazla kan akıtmanın yolunu açmakla eş değerde olacaktır. Buna rağmen Kur'an, *kıyas* yerine *diyete* cezasını bir alternatif olarak geliştirmiş; *kıyas* yerine geçmek üzere *diyete* önermiş, hatta "bu size rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir" diyerek *kıyas* yerine *diyete* özendirmiştir.⁹⁶ Esasen Kur'an, toplumda katle sebep olabilecek sosyal şartları ortadan kaldıracak düzenlemeler yapmayı ana hedefi haline getirmiştir. Kur'an'ın, siyasa, ekonomi, ahlak gibi te-

93 Maide 5/32.

94 En'am 6/151.

95 Nisa 4/93.

96 Bakara 2/178.

mel/hayati alanlardaki muhkem değerlerinin telo'su bu hedefe müncerdir. Kur'an'a göre insan mükerrem bir varlıktır; hayat hakkı dokunulmazdır. Kur'an verilerine göre, şayet toplumsal şartlar illa da idamı gerekli kılıyorsa, buna ancak hukuk karar verecektir. Bu keyfiyet Kur'an'ın şu ibaresinden anlaşılmaktadır:

“Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyiniz; ancak hakk sebebiyle (olması) müstesna (illa bi'l-haqq) ”⁹⁷

Kur'an'ın bu ibaresindeki “*illa bi'l-haqq*” kaydı, bizce hukuku refere etmektedir. Kur'an verilerinden anlaşıldığına göre, cana kıyma ancak *savaş hali* ve *kıyas* sebebiyle meşru görülebilmektedir.

İnsanların savaşmaksızın sorunlarını hakemler aracılığıyla anlaşarak hal etmesi, Kur'an'ın istediği en ideal bir çözümdür. Kur'an, aile içi mikro çatışmalarda sulh yolunu tercih ettiği gibi⁹⁸ iki mü'min grup arasında orta ölçekteki muhtemel çatışmalarda da barışı öngörür.⁹⁹ Kur'an'ın bu barışçıl tutumu, makro plandaki çatışma ve savaşlar için de geçerlidir.¹⁰⁰ Binaenaleyh B.M. teşkilatının uluslar arasında barışı tesis etmeye yönelik kuruluş amacı ve felsefesi, Kur'an'ın ana amaçları ile paralellik arz eder. Ne var ki, her zaman bu ideal durum cari olmayabilir ve savaş bir zaruret halini alabilir. İşte bu noktada Kur'an, yeryüzünden fitne kalmayınca dek savaşmayı da meşru görmektedir.¹⁰¹ Ayrıca Kur'an, -1789 Fransız devriminin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinde de belirtilen- *baskıya karşı direnme hakkını*¹⁰² meşru görmektedir.¹⁰³

D. İdam Cezasının Kaldırılması Kur'an'a Muvafık mıdır?

Ülkemizde saltanat ve hilafetin lağvedilmesi ile birlikte, yöneticilerin ta'zir yetkisine dayanarak kullandığı “siyaseten katl” infazlarına en azından yazılı hukukta son verilmiştir. A.B. uyum yasaları paralelinde idam cezası da yakın zamanlarda Türkiye'de ilga edilmiştir. Bu durum acaba Kur'an verileri açısından nasıl değerlendirilebilir? Büyük çoğunluğu Kur'an'a inanan ülke-

97 Ena'm 6/151; İsra 17/33.

98 Nisa 4/128.

99 Hucurat 49/9.

100 Bkz: Tevbe 9/4 vd.

101 Bakara 2/193; Enfal 8/39.

102 İbrahim Ö. Kaboğlu, *Kolektif Özgürlükler*, Dicle Ün. Hukuk Fakültesi Y., Diyarbakır 1989, ss.37, 104.

103 Kur'an'ın direnme hakkını meşru gördüğü şu ayetten anlaşılmaktadır: “O (mü'minler) ki kendilerine bir haksızlık (bağy) isabet ettiğinde öçlerini alırlar” Bkz: Şura 42/39.

miz insanlarına Kur'an'ın bu konudaki bakışını sunmak, ehemmiyet arz etmektedir. Bu itibarla makalemizin sonuna yaklaşırken, şimdiye kadar verdiğimiz tarihi bilgilerden de yararlanarak, konuyu netleştirmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Kur'an'ın literal okunuşunu aşarak onu gâî okuma biçimi ile okuyanların, bazı nokta konularda geliştirmiş oldukları yaklaşımlar bilinmektedir. Sözgelimi Fazlur Rahman'ın Kur'an'da yer alan *el kesme* cezasına yaklaşımını biliyoruz; Fazlur Rahman, Kur'an'daki *el kesme* cezasını belli bir toplumsal yapının şartları içinde öngörülen bir tedbir şeklinde düşünür. O, Kur'an lafzının değil, Kur'an'ın gütmüş olduğu amacın ezeli geçerliliğini öne sürerek, bu anlayış içinde yasama faaliyetine koyulduğumuz takdirde İslam'ın dışına çıkmış olmayacağımızı ifade eder.¹⁰⁴ Biz de Fazlur Rahman'ın bu nokta görüşüne katılıyor ve bu nokta görüşünü Kur'an'ın *idam cezası* konusundaki hükümüne de uyarlıyoruz. Buna göre, her ne kadar Kur'an, filvaki *idamı* (kısas) öngörmüş ise de, Kur'an'ın gâî hedefi, *kısas* yerine *diyeti* ikame ederek öldürmede/idamda israfı önlemektir. Kur'an'ın bu hedefi ayetteki şu ibareden rahatlıkla çıkarılabilir:

“Katilde/idamda israf etmeyiniz”¹⁰⁵

Kur'an'da kısasın nihai bir amaç olmadığını ortaya koyan bir başka ayet de şudur:

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın öldürülür. Her kimin (kısas) cezası, kardeşi (maktûlün velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu size rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir”¹⁰⁶

Bu ayet, her ne kadar *kısası* öngörümüş ise de, *kısastan* vazgeçmenin daha hayırlı olduğunu açıkça bildirmektedir. Şu halde *kısas* hayır; *diyete* ise daha hayırdır. Bu bize *kısasın* bir ara formül olarak öngörüldüğünü, gâî amacın ise bir “hafifletme” ve “rahmet” olarak ifade edilen *diyete* olduğu fikrini uyandırmaktadır. Bunu bir metaforik anlatım ile anlatacak olursak şunu diyebiliriz: *Kısas* gümüş ise, *diyete* altındır. O halde Müslümanların bu perspektifle yasama faaliyeti yaparak ülkelerindeki yasalarda idam cezasını kaldırmaları, Kur'an'ın ruhuna daha uygun düşecektir. Kuşkusuz, toplumda vaki olabilecek katil olaylarını doğuran ekonomik ve sosyal sebeplerin ortadan

104 Fazlur Rahman, *İslam*, İstanbul 1981, (Çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın) X. (Çevirenlerin Önsözünden)

105 İsra 17/33.

106 Bakara 2/178.

kaldırılması da Kur'an'ın ana hedefleri arasında yer almaktadır. Bu sebeple Kur'an, servetin adilane dağılımını öngören bir anlayış geliştirmiştir.¹⁰⁷ Kuşkusuz bu ekonomik bakış, teorik açıdan toplumda katil olaylarını asgariye indirebilecek en önemli bir düzenlemedir. Şu halde Kur'an'ın "katilde israf etmeyiniz"¹⁰⁸ şeklindeki emri, aynı zamanda "ekonominizi iyileştirin" demeye de gelir.

Sonuç

Kur'an, siyaseten katli onaylamamakta, fakat hukuki idama yer vermektedir. Ancak Kur'an'ın hukuki idam cezasına yer vermiş olması, nazil olduğu toplumsallığa ilişkin bir ara düzenleme olup onun gâî hedefleri arasında değildir. Kur'an'ın gâî hedefinin, her tür idam cezasının ilgası olduğu Kur'an verilerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Kur'an, *kıyas* fikrini bir ara formülasyon olarak görmüş olmasına rağmen, *kıyas* yerine *diyet* uygulamasını daha üst bir değer olarak ortaya koyar. Ayrıca da idam cezasının olmadığı bir dünya yaratmanın sosyo-ekonomik koşullarını teorik olarak ortaya koymaya çalışır. Kur'an'da idam cezasının varlığına delalet eden ayetler, Fazlur Rahman'ın *el kesme* cezası konusunda gösterdiği yöntem ile yeniden yorumlandığında, Kur'an'ın idam cezasını kaldırmayı üst bir hedef olarak benimsemiş olduğu sonucu çıkarsanabilir. O halde ülkemizde idam cezasının kaldırılmış olmasının Kur'an'ın ruhuna ters düşmediği; hatta onun gâî hedeflerine daha uygun olduğu söylenebilir. Türkiye'nin dışındaki diğer İslam ülkelerinde de idam cezasının kaldırılması, bu ülkelerde demokrasinin gelişimine önemli katkı sağlayacaktır. Türkiye'nin idam cezasını kaldırması, İslam ülkelerine örneklik teşkil edebilir.

107 Haşr 59/7.

108 İsra 17/33.