

İSLAM HUKUKUNDA İRTİDAT FİİLİ İÇİN ÖNGÖRÜLEN ASLİ YAPTIRIM ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Kaşif Hamdi Okur *

GİRİŞ

Modern döneme girişle birlikte yaşanan epistemolojik kırılma sonrası İslam dünyasında, azımsanmayacak sayıda artçı şoka rağmen, özellikle düşünce düzleminde suların durulduğunu söylemek hala mümkün görünmemektedir. Sağlıklı bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirilememenin yansıması olarak, bir yanda klasik fıkıh birikiminin sabiteleri diğer yanda batı orijinli olmakla beraber tüm insanlık için ortak ve üst değerler olarak ileri sürülen demokrasi ve insan hakları gibi kavramlar karşısında İslam'ı referans alan entellektüelin ortaya koyduğu tavır oldukça ilgi çekicidir. Geleneksel İslam birikiminin verileri kurtulmak istenilen yük olarak görüldüğü için bunların tasfiyesi amacıyla, eklektik ve apolojik bir hattı hareket takip edilmektedir. Meşruiyet çerçevesi genellikle Kur'an'la sınırlandırılmakta, çoğu zaman bağlamından koparılarak çağdaş yükselen değerlerle uyum içerisinde olan bir söylem düzeyine oturtulan bazı ayetler birer slogan haline getirilmekte, bunlara aykırı görülen malzeme de gerçek İslam/Kur'an İslam'ı olarak adlandırılan normatif çizgiden bir sapma olarak değerlendirilerek çöp sepetine gönderilmektedir. Bu ameliye esnasında gerek klasik fıkıh usulünün bazı kural ve kavramlarını, gerekse fıkıh literatüründeki bazı içtihatları elverişli hale getirilebildikleri ölçüde dolgu malzemesi olarak kullanmak imkan dahilindedir. Tasvire çalıştığımız anlayışın karşısında yer alan, klasik birikimin kutsiyet izafesiyle muhafazasını öngören yaklaşım apayrı bir profil çizmektedir. Ya dış dünyadan izole olma imkanı kalmadığı için iyice marjinalleşmekte, sıkıştığı noktalarda hile-i şeriyeye mantığından medet ummakta ya da geçmiş

* Araştırma Görevlisi, G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi.

birikimin kutsiyetini söylem düzeyinde muhafaza etmekle beraber, pratikte kendisini bu birikimle kayıtlı görmeyerek oportünist bir tavır sergilemektedir.

Çerçevesini vermeye çalıştığımız zihni teşevvüş ortamında geleneksel birikimi kendi atmosferinde tespit edip anlamayı öngören, öte yandan geçmiş ve günümüz arasında sağlıklı köprüler kurarak günün problemlerine günün imkan ve şartları içerisinde çözüm getirmeye imkan veren bir yönetime duyulan ihtiyaç ve bu vadideki arayışlar ehemmiyetini bariz bir şekilde hissettirmektedir.¹ Günümüzde aktüalitesini koruyan bir çok problemin sağlıklı bir zeminde tartışılabilmesi, İslam hukuku/fıkıh hakkındaki tasavvurumuzun netleşmesiyle doğru orantılıdır. İslam hukuku denilince bizzat nasları değil, müslüman toplumlarda naslar ışığında şekillenen ve gelişen bilgi ve tecrübe birikimini, bireysel ve toplumsal yaşayış biçimini daha doğrusu müslüman toplumların hukukunu anlamak gerekir. Bu anlayış bizi zorunlu olarak dinin asıl kaynaklarında yer alan hükümler ile bu hükümler etrafında oluşan hukuk kültür ve geleneğini birbirinden ayırmaya götürecektir.² Meseleye bu zaviyeden yaklaştığımızda, hukuki düşüncenin yayılmış ve inkişaf etmiş olduğu muhitten tecrit

- 1 Bu hususta örnek bir çalışma için bkz Yunus Apaydın, Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine, İslamiyat, III, 1 (2000), 139-146.
- 2 Ali Bardakoğlu, Osmanlı Hukukunun Şeriliği Üzerine, Osmanlı, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999), IV, 413. Esasen klasik fıkıh literatüründe böyle bir anlayışa imkan verecek referanslar mevcuttur. Fıkıh, rey ve içtihatla istinbat edilen, üretilmesinde akıl yürütme ve düşünceye ihtiyaç duyulan bilgi şeklinde tanımlanmıştır (Seyyid Şerif Cürçani, Tarifât, Beyrut 1988, 168). Usul kaynaklarında, istinbat faaliyetine konu olmadan nasların yalnızca literal düzeyde anlaşılmasının fıkıh kapsamına girmediği vurgulanmıştır (Molla Hüsrev, Miratü'l-Usul, İstanbul 1310, I, 19; Güzelhisari, Menafiu'd-Dekaik, İstanbul 1288, 17). Tüm bunlar fıkıhın üretiminde fakihin rolünü ön plana çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra nassı anlama (*el-İçtihadü'l-Beyani*), nassın illetini tesit ederek bu illet ışığında tikel meselelere çözüm getirme (*el-İçtihadü'l-Kıyasi*), nasların genel amaçlarına göre hüküm verme (*el-İçtihadü'l-İstislahi*) faaliyetlerinin hepsinin *icthāt* adı altında toplandığını düşünürsek (Maruf Devalibi, el-İçtihad fi'l-İslam, ed-Dirasatü'l-İslamiyye, XIX/4, İslamabad 1984, 18; Devalibi, el-Medhal ila İlmi Usuli'l-Fıkh, Dımaşk 1959, 389) İslam hukukunun menşe/yaratıcı kaynak anlamında en önemli kaynağının ilahi iradenin araştırılmasına yönelik içtihat, yani en genel anlamıyla hukukçunun anlama faaliyeti olduğunu söyleyebiliriz. Usul kitaplarında yer alan Kur'an ve sünnetin fıkıhın kaynağı olduğu tarzındaki ifadeleri (Bkz Sadrüşşeria, et-Tavdih, Beyrut 1996, I, 33) meşruiyet ve referans kaynağı şeklinde anlamak daha isabetlidir. Zira Kur'an ve sünnette yer alan bir ifadenin hukuki bir forma girmesi için yukarıdaki üç içtihat metodundan birisi ile yorumlanması gerekmektedir. Hukukçu bu süreçte pasif bir alıcı olmayıp aktif bir öznedir. Ayrıca usul literatüründe *icthādın hükmü* başlığı altında, *musavvibe* ve *muhattie* ekolleri çerçevesinde ele alınan, içtihat sonucu ulaşılan hükmün nesnellğine yönelik tartışmaların fıkıhın beşeri yönünün ortaya konması için uygun bir zemin olduğunu düşünüyoruz. Bu tartışmaların güzel bir özeti için bkz (Seyyid Bey, Usul-i Fıkh, Cüz-i Evvel-Medhal, İstanbul 1333, 184-228).

edilemeyeceği gerçeğini de göz önünde bulundurarak, İslam hukuçularının yaşadıkları vasatın kaçınılmaz tesirlerine maruz kaldıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla fıkıh literatüründeki herhangi bir içtihadı ele aldığımızda, belli bir zaman ve çevrenin tesirini taşıyan bir yaklaşımla karşı karşıya olduğumuzun farkına varmak, onu aynen günümüze taşımak ya da bağlamından kopararak bugünkü değer yargısı ve düşünce tarzıyla yargılamak gibi metodik yanılğılardan kaçınarak³ kendi bağlamı içerisinde tespit etmek ve anlamak durumundayız. Biz de İslam hukukçularının irtidat fiili için öngördükleri asli yaptırımını bu çizgide irdelemek istiyoruz.

Bu yazıda klasik dönem İslam Hukukçularının irtidat (din değiştirme) fiili için ön gördükleri asli cezanın gerekçesini, arka planında yatan düşünceyi incelemeğe çalışacağız. Dolayısıyla irtidatın unsurları, bu unsurların oluşum süreci, irtidatın kişinin hukuki tasarrufları, medeni hakları, cezai sorumluluğu üzerine etkisi; ceza hukuku açısından mürtedin şahsına ve malına karşı işlenen cürümler karşısında mağdur kabul edilip edilmeyeceği gibi maddi hukuk ve şekli hukuka ilişkin konular doğrudan inceleme alanımıza girmemektedir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz amaca katkıda bulunacağı ölçüde bu konulara atıf yapılabilecektir.

Çalışmamızda irtidat ve mürted terimlerini kısaca tanımladıktan sonra, konu ile ilgili nasları önce fıkıh usulünün yorum metodu açısından inceleyecek, bilahare nüzul döneminin konjonktürü açısından değerlendirmeye çalışacağız. Klasik dönem İslam hukukçularının yaklaşımlarını tahlil edecek, akabinde çağdaş yaklaşımlara da işaret ederek bir değerlendirme yapmağa gayret göstereceğiz. Bu çalışma bir tespit, anlama ve izah denemesi mahiyetindedir.

LİRTİDAT VE MÜRTEDE TERİMLERİ

“İrtidat” ve “riddet” kelimeleri sözlük anlamıyla bir insanın ilerlediği yoldan gerisin geriye dönmesini ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak *irtidat* genel anlamda kullanılmakla beraber, *riddet* İslam dinini terk etme

3 “Bugünkü modern ve laik hukuk zihniyetinin ölçüleriyle İslami müesseseleri kıymetlendirmeye kalkarsak garip yanlışlıklara düşeriz. Objektif ölçülere göre belki İslami hukuk görüşü hakkında bir kıymet hükmü vermek kabildir; fakat bu görüş ve sistemden tecrit edilerek onun münferit bir müessesesi hakkında modern hukukun anlayışına göre kıymet biçmek caiz değildir.” İfadeleriyle önemli bir metodoloji prensibini vurgulayan Hamide Topçuoğlu (*Kanuna Karşı Hile*, İzmit, Selüloz Basımevi 1950, 285), “Herhangi bir hukuki hadise veya müesseseyi, daima bağlı bulunduğu hukuk sistemi ve hatta bu hukuk sisteminin de mensup olduğu fikir alemi, kıymetler dünyası içinde tetkik etmek ve bu ölçülere göre takdir etmek lüzumu” nun da altını çizmektedir (age, 282).

anlamında terimleşmiştir.⁴ İslam hukuku terimi olarak riddet bir müslümanın İslam dininden çıkması İslam dinini bırakarak başka bir dine girmesi anlamına gelir, irtidat eden kimseye *mürted* adı verilir.⁵ Bu hususta irtidat edenin müslüman bir ana babadan doğması ya da İslam'ı sonradan kabul etmesi arasında her hangi bir fark yoktur. Aynı şekilde mürtedin Hristiyanlık ya da Yahudiliğe girmesi veya tanrıtanımaz olması, İslam dışında başka bir inanç sitemini benimsemesi müsavi tutulmuştur. ⁶ Fıkıhçılara göre had cezasını gerektiren suçlar kapsamında değerlendirilen irtidat, bir insanın açıkça İslam'dan çıktığını ilan etmesiyle gerçekleşeceği gibi, sözleriyle ya da davranışlarıyla dinin inanılması zorunlu temel esaslarından birini inkar ettiğini ortaya koymasıyla; Allah, Peygamberler, Melekler, Kutsal kitaplar gibi dinin temel mukaddeslerine hakaret etmesiyle ya da bunlarla istihza etmesiyle de gerçekleşir.⁷ Bu saydıklarımız suçun maddi unsurunu oluşturmaktadır. Suçun manevi unsuru ise bu davranışların hür irade ile ve kasıtlı olarak yapılmasıdır.

4 Rağıb el-İsbehani, el-Müfredat, (İstanbul 1986), 281; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, (İstanbul t.y.), I, 1141.

5 Kasani, Bedaiu's-Sanai, (Beyrut 1986), VII, 134; Udeh, et-Tesriu'l-Cinaiyy ü'l-İslami, (Beyrut t.y.), II, 706; Ebu Zehra, el-Ukube, (Kahire t.y.), 154; Bilmen, Hukuki İslamiye Kamusu, (İstanbul t.y.), IV, 5.

6 İbn Hazm, el-Muhalla, (Beyrut 1988), XII, 108; Maverdi, el-Ahkamü's-Sultaniyye, (Beyrut 1997), 113; Bilmen, IV, 5; Hamidullah, İslamda Devlet İdaresi, çev. Kemal Kuşçu, (Ankara t.y.), 274.

7 İbn Nüceym, el-Bahrü'r-Raik, (Beyrut 1993), V, 129 vd; Bilmen: a.g.e., IV, 7; Hamidullah: a.g.e., 273. Bu hususların tespiti, nelerin temel inanç kapsamına girdiği, hangi söz ve tavırların inkar ve istihfaf anlamına geldiği, kasdın bu konudaki rolü gibi faktörler göz önünde bulundurulursa bir insanın söz ya da fiilleri neticesinde İslamdan çıktığına hükmetmenin (tekkir) çok problemlili bir konu olduğu açıklık kazanır. Tekfir konusunda geniş bilgi için bkz. (A. Saim Kılavuz, İman Küfür Sınırı, İstanbul 1990, 324s) Fukaha bu konuda "elfaz-ı küfür" başlığı altında bir çok fiil ve sözü incelemiş ve bu sahayı oldukça geniş tutmuştur. Öyle ki bazılarının mevcut yapıyı koruma amacına yönelik olduğu anlaşılan (İbn Nüceym: a.g.e., V, 132, 133) bu ifadelerle dayanarak bir insanın dinden çıkmış olacağını söylemek oldukça zordur. Bu yersiz tekkir problemini aşmak için müçtehit olmayan hukukçuların tekkir konusundaki görüşleriyle fetva verilmeyeceği; imanının ciddi bir konu olduğu, dolayısıyla inkar ettiğini açıkça ifade etmeyen bir kimsenin söz ve davranışlarını imkan dahilinde tevtil etmek, tekkirden kaçınmak gerektiği gibi görüşler ön plana çıkarılmıştır. (İbn Nüceym: a.g.e., V, 129,134) Bu konuda İbn Nüceym (970/1562) şunları söylemektedir. "Sözünü yorumlama imkanı olduğu sürece ya da o sözün küfrü gerektirmeyeceğine dair zayıf bir rivayete dayalı bile olsa bir ihtilaf varsa, bir müslümanın tekkirine fetva verilmemelidir. Bu duruma göre fetva kitaplarında zikredilen bir çok hususla tekkir konusunda fetva verilmemesi gerekir. Ben bunların hiç biriyle fetva vermeme hususunda kendi kendime söz verdim." (İbn Nüceym: a.g.e., V, 135)

Bir konunun hükmü araştırılırken önce Kur'an'a, daha sonra sünnete müracaat edilerek ilgili referansların incelenmesi, İslam hukuk kültüründe hukuki tefekkür ameliyesinin birinci basamağıdır.⁸ Bu noktadan hareketle mürted kavramının kısaca izahının ardından , temel referans kaynağı olarak kabul edilen Kur'an ve sünnette irtidat olayına nasıl yaklaşıldığını irdelemek istiyoruz.

II. YAPTIRIM BAĞLAMINDA İRTİDATLA İLGİLİ NASSLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İrtidatla ilgili ayetleri tahlil etmeden önce bir hususa dikkat çekmekte fayda görüyoruz. Kur'an'da bir çok ayette insana inanması için baskı yapılamayacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygambere hitap eden “ Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın.” (Yunus, 10/99) ve “Öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin.” (Ğaşiye, 88/21-22) ayetlerinde dile getirilen bu olgu, Medine’de, müslümanların maddi yaptırımı sahip oldukları bir zaman diliminde nazil olan “Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur.” (Bakara, 2/256) ayetiyle temel bir ilke olarak vaz edilmiştir. İslam’ın ilk dönemlerinde müslümanlarla gayrimüslimler arasında yaşanan mücadele ortamının etkisi altında kalan, Hibetullah b. Selame ve İbn Hazm gibi bazı ilim adamlarının, Hz. Peygamber döneminde müşriklerle sıcak temas ortamını dile getiren Tevbe suresinin V. ayetine dayanarak yukarıda zikrettiğimiz ayetler de dahil olmak üzere müsamaha ve bağışlamayı emreden 124 kadar ayetin mensuh olduğunu iddia etmeleri⁹ zaman ve mekan unsurunun kişilerin dini anlamasında ne derece etkili olduğuna ve bu “anlama” faaliyeti neticesinde ortaya konan bilginin beşeriliğine güzel bir örnek oluşturmaktadır.¹⁰

Kur'an'da dinden dönmeyle ilgili ayetlere bakarsak sıcak bir mücadele ortamının yansıdığını fark ederiz: “Düşmanlarınızın güçleri yetse, inancınızdan döndürünceye kadar sizinle savaşmaktan vazgeçmeyeceklerdir. Ama sizden biri imanından döner ve hakikati inkar eden biri olarak ölürse, böyle birinin yapıp ettikleri bu dünyada da öteki dünyada da boşa gidecektir.

8 Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Ankara 1985), 76. (Giriş kısmı)

9 Hibetullah b. Selâme, *en-Nasih ve'l-Mensuh*, (Beyrut t.y.), 96-97; 184 (Vahidi'nin *Esbabü'n-Nüzül* adlı eseri kenarında); A. Ebu Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, (İstanbul 1985), 58; Zuhayli, *Asarü'l-Harb*, (Beyrut 1992), 112.

10 Din anlamaya yönelik bilginin (dini bilgi) beşeriliği için bkz Abdülkerim Suruş, “Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1994/8, 76-82.

İşte böyleleri içinde yaşayıp kalacakları ateşe mahkum kimselerdir.” (Bakara, 2/217)

Âl-i İmran suresinin 69-91. Ayetleri arasında kitap ehlinde bir grubun müslümanları dininden döndürmek, İslam dini hakkında kafalarda şüphe uyandırmak için bilinçli bir gayret gösterdikleri anlatılmakta, ve onlara karşı sert eleştirilerde bulunmaktadır. Bu bağlamda da 86-91. Ayetlerde dininden dönenlerin karşılaşacakları uhrevi azaba dikkat çekilmiştir. (Âl-i İmran, 3/69-91) Aynı şekilde Maide suresinin 54. ayetinde de gayrı müslimlere uyararak dininden sapacak olanlar ciddi anlamda uyarılmıştır. (Maide, 5/54) Nahl suresini 106. ayetinde de inandıktan sonra Allah'ı inkar edenlerin Allah'ın gazabına uğrayacakları, onları elim bir azabın beklediği ifade edilmiş; ancak kalbi imanla dopdolu olduğu halde baskı altında oldukları için inkar etmek zorunda kalanların sorumlu olmayacakları ifade edilmiştir. (Nahl, 16/106)

Görüldüğü gibi irtidatla ilgili ayetlerde uhrevi azap söz konusu olduğu halde, dünyevi bir müeyyideden bahsedilmemiştir. Bu ayetlere fıkıh usulünün lafzi/gramatik yorumu esas alan delalet yöntemini uyguladığımız taktirde ¹¹ “işaretin delaleti” yoluyla Kur'an'ın mürted için uhrevi azabın haricinde maddi bir müeyyide öngörmediğini söyleyebiliriz. Zira usulcülerin form itibarıyla zikrettiğimiz ayetlere paralellik arz eden (Nisa, 4/93) ayetine “işaretin delaleti” metodunu uygularken vurguladıkları gibi “beyan

11 İslam Hukuk Usulü, İslam Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Metodolojisi ifadeleriyle nitelendiğine şahit olduğumuz *Usulü'l-Fıkıh*, nassların lafzi anlamda tarihsel ortamdan bağımsız olarak anlaşılmasını öngören bir disiplindir. Karafi'ye atıfla bu noktayı belirginleştirmek istiyoruz. İslam hukukunun usul ve furu olarak ikiye ayrıldığı ifade eden Karafi (684/1258), usul kısmını da kendi arasında ikiye ayırmıştır. “Usulün birinci kısmı usulü'l-fıkıhtır. Bu disiplin, inceleme alanı olarak özellikle lafızlardan dil açısından direkt hüküm elde etme kuralları ile bu kurullarla alakalı nesh ve tercih gibi konularla ilgilendir. Emir vücut, nehy ise tahrir içindir vb. Bu ilim dil bahislerinin haricinde kıyasın ve ahad haberin hukuk kaynağı oluşunun temellendirilmesi, müctehitlerin nitelikleri gibi birkaç konuyu da inceler. Usulün ikinci kısmı ise, uygulama açısından çok yararlı olan temel hukuki prensiplerdir. Usulü'l-fıkıhta bunlara yeterince yer verilmemiştir. Oysa bir hukukçunun nosyonu bu kaidelere hakimiyeti oranında yetkindir. Aksi taktirde hukuk kafasına sahip olamayacak münferit meseleleri öğrenmekle ömrünü geçirecektir.” (Karafi, *el-Furuk*, Beyrut t.y., I, 2-3) Fıkıhın teşekkül ve olgunlaşma sürecinin usule öncelikli olduğu bilinmektedir. Usulün teşekkül ve olgunlaşma sürecinin fıkıhın taklid dönemine girdiği zaman dilimiyle örtüşmesi sebebiyle olsa gerek fıkıhın oluşum sürecinde sosyal ihtiyaçları karşılamak için ilk devir hukukçularının etkin bir şekilde kullandıkları istihsan ve maslahat ya “merdud” ya da “ihtilafı” asıllar arasında incelenmiş, usulün lafzi yöntemi arasında fonksiyonel bir yer edinmemiştir. Günümüzde yapılan bilimsel çalışmalarda istihsan ve maslahatın özel olarak incelenmesi, bunların İslam Hukuku için taşıdığı önemin ısrarla vurgulanması usulün lafzi yöntemiyle çağın problemlerinin aşılamayacağı düşüncesinin tezahür şekillerinden biri olsa gerektir.

makamında iktisar, hasır ifade eder”¹² Örneğimize uygularsak Kur’an’ın mürtedin durumunu açıklarken uhrevi cezayla yetinmesi başka bir müeyyideyi benimsemediği şeklinde anlaşılır. Bu durumda mürted için maddi ceza öngördüğü “ibarenin delaleti” yoluyla anlaşılan “Dinini değiştireni öldürünüz!” hadisi ile söz konusu ayetler arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Hanefiler açısından meseleye yaklaşacak olursak burada hadis ayet üzerine ek bir hüküm getirmiştir, “nass üzerine ziyade”¹³ söz konusudur. Hanefilere göre nass üzerine ziyade nesh hükmündedir. Örneğimize uyarlayacak olursak ayetteki uhrevi hüküm mürted için tek başına yeterli görülmekteydi, bunun yanı sıra hadisin öngördüğü dünyevi cezanın gerekmesi önceki hükmü değiştirmiştir. Bu durumda Hanefilere göre ziyade hükmü getiren hadisin ahad olmaması, mütevatir en azından meşhur olması şarttır.¹⁴ Böyle bir ek hükmü nesh olarak görmeyen diğer İslam Hukukçularına göre “nass üzerine ziyade” kavramı sünnetin açıklayıcı fonksiyonu ile alakalıdır. Senedi sahih olan ahad haber ile Kur’an’ın mutlak ve genel ifadeleri üzerine ek hükümler getirilebilir.

Klasik dönemde mürtedle ilgili ayetlerin usul açısından bu şekilde incelendiğine rastlamadık Ancak özellikle Hanefi usulcülerinin belirledikleri kuralları ilgili ayetlere uyguladığımız taktirde karşımıza yukarıdaki tablo çıkmaktadır. Literatürde böyle bir incelemeye rastlanmaması, mürtede verilecek dünyevi cezayı “Dinini değiştireni öldürün!” hadisiyle temellendiren Hanefi hukukçularının¹⁵ bu hadisle Kur’an’ın uhrevi cezayı öngören ayetleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorgulamak ihtiyacı hissetmedikleri intibamı uyandırmaktadır.

-
- 12 Edib Salih, Tefsiru'n-Nusus fi'l-Fıkhı'l-İslami, (Beyrut 1993), I, 498, 544; Abdülvhhab Hallaf, İlmü Usulı'l-Fıkh, (Küveyt 1984), 152; Zekiyyüddin Şaban, Usulü'l-Fıkhı'l-İslami, (Bingazi 1995), 377-378.
- 13 Bu kavram için bkz Serahsi, Usul, (Beyrut t.y.), II, 82-86; eş-Şerif et-Tilmisani, Miftahu'l-Vusul ila Binai'l-Furu' ale'l-Usul, (Beyrut 1998), 596-600; el-Hinn, Eserü'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi İhtilafi'l-Fukaha, (Beyrut 1994), 266-269; Berezeni, et-Tearuz ve't-Tercih, (Beyrut 1993), I, 235.
- 14 Mürtedin öldürülmesi ile ilgili rivayetler ahad haber kategorisindedir. Ahad habere dayanarak ceza vaz edilip edilemeyeceği konusundaki metodolojik ihtilaf (Semerkandi, Mizanü'l-Usul, Katar 1993, 455-456; Sadrüşşeria: a.g.e., II, 21-22) fukahanın mürtede uygulanacak yaptırımında ittifak etmelerine engel teşkil etmemekle beraber, mürtedin öldürülmeyeceğini savunan muasırların hareket noktalarından birisi olmuştur (Mahmud Şeltut, Akide ve Seriat, çev M.Tan, İstanbul 1993; II, 162-163; Mirza Tahir Ahmed, Hakikatü Ukubeti'r-Ridde fi'l-İslam, U.K. 1990, 74).
- 15 Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, (Beyrut t.y.), 179-180; Muhammed b. Hasen eş-Şeybani, es-Siyerü'l-Kebir, (y.t.y.), V, 1938 (Serahsi'nin şerhi ile); Kasani: a.g.e., VII, 134.

Fıkıh kitaplarında irtidattan ve uhrevi cezasından bahseden ayetlere işaret edilmiştir. Ancak fukahanın irtidatın dünyevi yaptırımıyla ilgili içtihatlarının dayanağını bazı hadisler oluşturmaktadır. Literatürde bu bağlamda atıfta bulunulan başlıca üç hadisle karşılaşmaktayız¹⁶.

a. “Ureyne kabilesinden bir grup Medine’ye gelip müslüman olurlar. Medine’nin havası kendilerine ağır geldiği için Rasulullah’tan izin alarak zekatlık develerin otlatıldığı kırsal bir alana gittiler. Burada sağlıkları düzeldi. Ancak çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam’dan döndüler. Bu haber Medine’ye ulaşınca Rasulullah artlarından bir müfreze göndererek bunları Medine’ye getirtti ve öldürttü.”¹⁷

Görüldüğü gibi burada salt bir inanç değişimi mevcut olmayıp cana ve mala karşı açıkça bir tecavüz vakidir. Dolayısıyla bu rivayetin mücerret din değişiminin ölümle cezalandırılacağı hükmüne mesnet teşkil etmesi söz konusu değildir.¹⁸

b. “Allah’tan başka tanrı olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eden birinin kanı ancak şu üç gerekçeden biriyle helal olabilir: Cana can, zina eden evli, dinini terk ederek cemaatten ayrılan kişi.”¹⁹ Diğer bir rivayette “İslam’dan çıkan, Allah ve Peygamberi ile mücadele içerisine giren”²⁰ kaydı yer almaktadır. Hadisin Hz. Aişe’den gelen diğer bir varyantında daha da ayrıntıyla “ Allah ve Peygamberi ile mücadeleye girişen kişi! Bu ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir.” ifadesi yer almaktadır.²¹ Bu alternatifler Maide suresinin 33. ve 34. ayetlerinde ifadesini bulan, kamu düzenini bozucu terör içerikli suçlar (*hirabe*) için ön görülen cezalar arasındadır. İbn Teymiyye Hz. Aişe rivayetine dayanarak hadiste geçen “dinini terk ederek cemaatten ayrılma”nın bilfiil teröre iştirakle gerçekleşeceğini söylemiştir. İbn Teymiyye’nin yorumunu benimseyen Avva da teröre iştirak etmemiş mürtedin hükmünün belirlenmesinde bu hadise istinat edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Hadis *muharibin* (yol kesen terörist) hükmünü bildirmektedir. *Muharib* ise *mürted* olsa da olmasa da cezalandırılır.²²

16 Muhammed Selim el-Avva, *Fi Usuli’n-Nizami’l-Cinaiyi’l-İslami*, (Kahire 1983), 156.

17 Buhari, *Muharibin*, 2 (VIII, 18-19); Ayni, *Umdetü’l-Kari*, XXIII, 284; Müslim, *Kasame* 9-14 (XI, 153-157 Nevevi şerhi ile). Bu olayın ayrıntıları için bkz. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara 1984), I, 181 vd.

18 Muhammed Selim el-Avva: a.g.e. , 158-159.

19 Buhari, *Diyat*, 6 (VIII/38); Müslim, *Kasame*, 25,26 (XI, 164).

20 Şevkani, *Neylü’l-Evtar*, (Kahire 1972), VII, 7.

21 Ebu Davud, *Hudud* I, no 4353 (II/530-531)

22 İbn Teymiyye, *es-Sarimü’l-Meslul*, (Beyrut 1994), 326; Avva: a.g.e., 158-159. M. Akif Aydın Avva’nın eserini referans vererek İbn Teymiyye’ye göre kamu düzenine silahla karşı gelmenin irtidatın unsuru olduğunu, bu gerçekleşmedikçe irtidatın teşekkül

c. “Dinini değiştireni Öldürün!”²³ Bu rivayet din değiştirmenin öldürülmek için yeterli sebep olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu hadisin söylendiği bağlamla (sebeb-i vürud) ilgili ayrıntıya hadis literatüründe rastlamıyoruz. Ancak bağlamı tesit etme noktasında irtidatla ilgili ayetlerin bize yardımcı olacağı kanısındayız. Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi ayetlerin siyakında gerek müşriklerin gerekse ehl-i kitabın müslümanları dinlerinden döndürmek için uğraştıkları anlatılmaktadır. Bu çerçevede Al-i İmran suresinin 72. ayeti oldukça dikkat çekicidir. “Kitap ehlinden bir grup dedi ki: inananlara indirilmiş olana günün önünde inanın, sonunda inkar edin ; belki size bakarak onlar da dönerler.” Tefsir ve siyer kaynaklarında söz konusu kompo ile ilgili bilgiler mevcuttur.²⁴

Öte yandan siyer kaynaklarında İslam’ı kabul etmişken bir takım suçlar işleyerek cezalandırılma korkusuyla Mekke’ye sığınan, İslam’dan döndükleri gibi Mekkelileri de müslümanlara karşı savaşa teşvik eden kimselerden bahsedilir.²⁵ Rasulullah Mekke’nin fethi sırasında bunlardan Abdullah b. Ebi Serh,²⁶ Abdullah b. Hatal²⁷ ve Mikyas b. Sübabe²⁸ hakkında “Kabe’nin örtüsüne bürünseler bile öldürülmeleri” talimatını vermiştir.

Bu karineler ışığında mürtedin öldürülmesi talimatının İslam’ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında bir yandan komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevi kabilelerini İslamlaştırma politikasına yardımcı olmayı hedefleyen siyasi bir karar olduğunu ifade eden A. Ebu Süleyman’ın tespitine katılmak mümkündür.²⁹ Endülüslü muhaddis İbn Talla’nın (497/1103) “güvenilir kaynaklarda Rasulullah’ın bireysel anlamda dinini değiştiren birisini öldürdüğüne dair bir bilgi olmadığını” söylemesi³⁰

etmeyeceğini iddia etmiştir. (M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996, 215, 216) Ancak İbn Teymiyye böyle bir görüş ileri sürmemekte yalnızca sadedinde olduğumuz hadisin *mürtedin* değil *muharibin* hükmünü düzenlediğini düşünmektedir. Avva da İbn Teymiyye’nin bu değerlendirmesini referans vermiştir. İbn Teymiyye Mürtedin öldürülmesi için inanç değişikliğini yeterli görmektedir. “*Fe inne Mücerrede’l-Huruci mine’d-Din yücübü’l-Katle ve in lem yüfârik Cemaate’n-Nâs*” ifadesi bunu açıkça göstermektedir (İbn Teymiyye, *es-Sarimü’l-Meslül*, a.g.e., 326) .

23 Buhari, Cihad 149 (IV/21); Ebu Davud, Hudud 1 (II/ 530); Nesai, VII/104-105; İbn Mace , II/848.

24 Beydavi, *Envarü’t-Tenzil*, (Dersaadet 1314), I, 213; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, II, 1136; İbn Hişam, *Siyer*, (Beyrut 1981), II, 180; Derveze, *Siretü’r-Rasul*, (Beyrut t.y.), II, 169-172.

25 İbn Seyyidi’n-Nas, *Uyunü’l-Eser*, II, 236 vd.

26 İbn Hişam, IV, 28; Vakıdi, *el-Megazi*, II, 855.

27 İbn Hişam: a.g.e., IV, 29; Vakıdi: a.g.e., II, 859.

28 İbn Hişam: a.g.e., III, 337, IV, 29; Vakıdi: a.g.e., II, 861.

29 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 118.

30 Ayni: a.g.e., XXIV, 80.

mürtedin katlinin bağlayıcı hukuki bir norm olmaktan ziyade siyasi bir karar olduğu yorumunu desteklemektedir. Nitekim bağlayıcılık açısından Rasulullah'ın davranışlarını tasnif eden İslam hukukçuları, siyasi otoriteyi temsil etmenin Peygamberliğin asli misyonuna dahil olmadığı noktasından hareketle³¹ bu kabil tasarrufların zaman ve mekan unsuruyla ilişkili olup mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir.³²

Hz. Peygamber'in ardından ilk dönem halifelerinin mürted konusunda farklı icraatları benimsemeleri, onların da konuyu siyasi otoritenin yetki sahasında değerlendirdiklerini göstermektedir. Hz. Ömer mürtedin İslam'a tekrar geri dönmeyi kabul etmediği takdirde hapsedileceği görüşünü benimsemiştir.³³ Ömer b. Abdülaziz İslam'a girip kısa bir süre sonra dönen bir topluluk hakkında talimat isteyen Meymun b. Mehran'a "Onları tekrar cizyeye bağla ve serbest bırak" emrini vermiştir.³⁴ Bir başka irtidat hadisesinde ise mürtedin İslam'la ilgili konularda imtihana çekilmesini; İslam'ın hükümlerini biliyorsa dine davet edilmesini, kaçınırsa öldürülmesini; bilmiyorsa cizyesinin artırılıp serbest bırakılmasını emretmiştir.³⁵ Bu arada Hz. Ebu Bekir döneminde Medine'nin otoritesini tanımayan Arap kabilelerine karşı yürütülen ve *ridde* harpleri olarak tarihe geçen olayların İslam dininin terkinden ziyade halifenin siyasi otoritesini tanımama mahiyetinde olduğunu belirtmekte fayda görüyoruz.³⁶ İbn Hazm'ın (456/1064) ifade ettiği gibi, Hz. Ebu Bekir'in bireysel anlamda dinini değiştiren birini öldürttüğüne dair bir bilgi gelmemiştir.³⁷

Bu çeşitli yaklaşımlar İslam'ın ilk dönemlerinde mürtedle ilgili uygulamaların kamu gücünü temsil eden siyasi otoritenin insiyatifinde düşünüldüğünü göstermektedir. Ancak konunun İslam hukuk doktrinine yansması farklı bir çizgide seyretmiştir.

31 Karafî, *el-İhkam fi temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam*, (Beyrut 1995), 105-106.

32 Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, II, 22-23.

33 Malik b. Enes, *Muvatta*, (Beyrut 1990), 523 no 1412; Abdürrezzak es-Sanani, *Musannaf*, (Beyrut t.y.), X, 165-166; Tahavi, *Şerhu Maani'l-Asar*, (Beyrut 1987), III, 210; İbn Hazm: a.g.e., XII, 113; Avva: a.g.e., 165.

34 Sanani: a.g.e., X, 171; Avva: a.g.e., 165.

35 Sanani: a.g.e., X, 171; Avva: a.g.e., 165.

36 İbn Hazm: a.g.e., XII, 115-116; Ebu Yala, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, (Mısır 1987), 57; Şevkani: a.g.e., IV, 136; Zuhayli: a.g.e., 39; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, (Ankara 1999), 463. Bu konuda monografik bir çalışma için bkz Receb Muhammed Abdülhalim, *er-Ridde fi Davi Mefhumin Cedid*, (y.t.y.), 143s

37 İbn Hazm: a.g.e., XII, 116.

III. İSLAM HUKUKÇULARININ İRTİDATIN YAPTIRIMI İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARI

İslam hukuk doktrinde “Dinini değiştireni öldürünüz!” hadisine istinaden irtidat eden erkeğin öldürülmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır. İbn Kudame’nin (620/1223) bildirdiğine göre ehl-i ilim mürtedi öldürmenin zorunluluğu üzerine icma etmiştir. Sahabe döneminin seçkin müçtehitleri bu hükmü benimsemişler, bu görüşe muhalefet eden çıkmadığı için icma oluşmuştur.³⁸ Ancak İbrahim en-Nehai (96/714) ve Süfyan es-Sevri (161/778) gibi tabiun dönemi müçtehitlerine atfedilen ve Hz. Ömer’in daha önce zikrettiğimiz uygulamasını referans alan, mürtedin öldürülmeyip, müslüman oluncaya kadar hapsedilmesi gerektiği görüşü³⁹ İbn Kudame tarafından “sünnete ve icmaya aykırı” bir görüş olarak değerlendirilmiş,⁴⁰ hilaf kitaplarının tozlu sayfaları arasına bırakılmıştır.

İslam hukukçularının çoğu “dinini değiştirme” ifadesinin İslam dinini bırakıp başka bir dini benimseme anlamına geldiği görüşündedirler.⁴¹ Ancak hadisin lafzi anlamına bağlanan Zahiriler İslam dışı dinler arasında da transfere izin vermemiş, böyle bir kişinin ölmek ya da İslamı seçmekten başka şans olmadığını söylemişlerdir.⁴² Bu yaklaşım bir metnin literal anlamına takılıp kalmanın, o metni gerçekleştirmek istediği amaca aykırı bir şekilde yorumlanabileceğine güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Klasik dönem İslam hukukçuları arasında Hanefilerin irtidat konusuna yaklaşım tarzları, irtidat edenin cinsiyeti konusunda kendini göstermektedir. İrtidat eden erkeğin öldürülmesinde diğer İslam hukukçuları ile birleşen Hanefiler, irtidat eden kadının öldürülmeyeceği noktasında onlardan ayrılmışlardır. Bu kesişme noktası “Dinini değiştireni öldürün!” emrinin gerekçesi hakkında her iki tarafın farklı bakış açılarına sahip olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Cumhura göre öldürülmenin gerekçesi “dinin değiştirilmesi”dir. Bu hususta kadın ve erkek arasında pek bir fark gözetilmemiştir. Çünkü irtidat eden kadın da, tıpkı erkek gibi hak dini

38 İbn Kudame, el-Muğni, (Beyrut t.y.), X, 74. Ayrıca bkz Ali Ali Mansur, Nizamü't-Tecrim ve'l-İkâb fi'l-İslâm, (Kahire 1976), I, 390-391.

39 İbnü'l-Münzir, el-İşraf ala Mezahibi Ehli'l-İlm, (Mekke t.y.), III, 156; İbn Hazm: a.g.e., XII, 109, 112-113, 116; Ahmed b. Yahya, el-Bahru'z-Zahhar, (Sana 1988), V, 425.

40 İbn Kudame: a.g.e., X, 77.

41 Malik, Muvatta, a.g.e., 522; Avva: a.g.e., 157-158.

42 İbn Hazm: a.g.e., XII, 117; Avva: a.g.e., 160. Şafii doktrinde benzer bir yaklaşım için bkz. İbnü'l-Münzir: a.g.e., III, 159-159; Kurtubi, el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an, (Beyrut 1986), III, 33.

bırakıp batıl dini tercih eden, hukuki mesuliyeti haiz bir şahıstır.⁴³ Dolayısıyla cinsiyet farkı gözetmeksizin aynı hükme tabi tutulur.

Hanefilere göre mürtedin öldürülmesinin gerekçesi, inancını değiştirmesi değil müslümanlara karşı düşmanca tavır almasıdır.⁴⁴ Serahsi'nin (483/1090) şu ifadeleri bu noktayı belirginleştirmektedir. "İnkâr suçların en büyüğüdür. Ancak bu kul ile rabbi arasındadır. Bunun karşılığı da ahirete ertelenmiştir. Dünyada uygulanan yaptırımlar ise insanların yararı için meşru kılınmış toplumsal içerikli müeyyidelerdir. Kısas yaşama hakkını korumayı, Zina cezası neslin saygınlığını ve aile şerefini korumayı, hırsızlık cezası mal emniyetini sağlamayı, iftira cezası şeref ve onurun korunmasını, sarhoşluk cezası ise akli korumayı hedeflemektedir. Mürted ise inkarda ısrarıyla müslümanlara karşı düşmanca tavır almıştır. Bu düşmanlığının izalesi için öldürülür...Öldürmenin illeti düşmanlık olduğuna göre kadının bünyesi çarpışmaya uygun olmadığı için ne asli küfürde ne de arızı küfürde öldürülmeyeceği açıklık kazanır."⁴⁵

Merğınani (593/1197) de aynı paralelde şunları söyler. "Asıl olan tüm cezaların ahirete ertelenmesidir. Zira cezaların öne alınıp dünyada tatbik edilmesi prensip olarak imtihanın mahiyetiyle bağdaşmaz. Ancak kamu düzenini bozucu, mevcut olumsuz durumların giderilmesi için bu kuraldan uzaklaşmış, cezaların bir kısmı öne alınarak dünyada tatbik edilmiştir. İrtidatta önlenmek istenen olumsuzluk, müslümanlara karşı düşmanca tavır almaktır. Böyle bir düşmanca tavır da bünyeleri fiziki mücadeleye uygun olmadığı için kadınlarca gerçekleştirilemez."⁴⁶ İbnü'l-Hümmam (861/1457) Merğınani'nin ifadelerine şunları ekler. "Öldürme, mürtedin inkarının cezası değildir. Çünkü Allah katında inkarın cezası dünyevi cezadan daha fazladır. İdam onun düşmanca tavrını engellemeyi hedeflemektedir. Düşmanca tavır almak erkeklere has bir özelliktir. Bundan dolayı Rasulullah kadınların öldürülmesini yasaklamış, yasağın gerekçesini de kadınların bilfiil savaşa iştirak etmemelerine bağlamıştır."⁴⁷ Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümmam Hanefilerin yorumlarına mesnet teşkil eden nakli delile de dikkat çekmişlerdir. Hanefiler savaşa iştirak etmeyen kadınların öldürülmesini

43 İbn Kudame: a.g.e., X, 75; İbnü'l-Münzir: a.g.e., III, 157.

44 Zemaşşeri, Rüûsü'l-Mesail, (Beyrut 1987); 361-362; Zeylai, Tebyinü'l-Hakaik, (Bulak 1313); III, 285; İbn Melek, Mebarikü'l-Ezhar fi Şerhi Meşariki'l-Envar, (İstanbul 1287), I, 246.

45 Serahsi, el-Mebcut, (İstanbul 1983), X, 110.

46 Merğınani, el-Hidaye, (Beyrut 1986), V, 310-311 (Fethü'l-Kadir, el-Kifaye ve el-İnaye ile birlikte)

47 İbnü'l-Hümmam, Fethü'l-Kadir, V, 311. Ayrıca bkz Kürlani, el-Kifaye, V, 311; Baberti, el-İnaye, V, 310-311.

yasaklayan rivayetlere dayanarak⁴⁸ “Dinini değiştireni öldürün!” hadisini tahsis etmişler, irtidat eden kadınları bu hadis kapsamından çıkarmışlardır.⁴⁹

Fakihlerimizin dinden dönen her erkeği eline kılıç alıp müslümanlara zarar verebilecek potansiyel bir tehlike, her kadını da böyle bir fiili gerçekleştirme imkanı olmayan bir varlık olarak gördüklerini anlıyoruz. Acaba bedensel özürlü olduğu için fiilen mücadele edemeyecek durumda olan bir erkek irtidat ettiği taktirde öldürülür mü? Serahsi farklı iki görüşe yer vermiştir. Bu görüşlerden birine göre fiziki mücadele imkanını kaybettiği için kadın gibi değerlendirilir, öldürülmez.⁵⁰ Daha ilgi çekici bir örneğe Haskefi’de (1088/1677) rastlıyoruz. Haskefi’ye göre iyice yaşlanmış, bizzat savaşamayan, muhakeme gücünü yitirdiği için düşmana teorik destek veremeyen, cesaret verici ifadeleri söylemek için bağırarak gücü olmayan, çocuk yapma yeteneğini yitirdiği için düşmanın sayısını artırma imkanına sahip bulunmayan bir “pır-i fani” irtidat etse de öldürülmez.⁵¹ Fakihimiz, müslümanlara zarar verme imkanının bulunmadığına kanaat getirdiği, yaşayan ölü haline gelmiş bir kimsenin öldürülmesini gerekli bulmamıştır. Kadın hakkında yapılan genellemeyle ilgili olarak şu soru gündeme gelmiştir. Acaba irtidat eden kadın plan yapacak, teori üretecek seviyeye sahipse ve etrafında sözünü geçirebileceği taraftarları varsa öldürülür mü? İbnü’l-Hümmam’a göre evet, ama irtidat ettiği için değil potansiyel bir tehlike arz ettiği için.⁵²

İrtidata verilen cezanın gerekçesini “İslam toplumuna karşı cephe almak” şeklinde tespit eden fakihlerimizin bu prensibi içtihatlarına tutarlı olarak yansıtamadıklarını görüyoruz. Böyle bir prensibin mantıki açıdan neticesi şöyle olmalıydı: Kadın olsun erkeğe olsun her kim dinini değiştirip müslüman topluma karşı cephe alırsa, kamu düzenini ihlal edici davranışlarından dolayı cezalandırılır. Cezanın tespiti kamu gücünün tensibine bırakılmıştır. Suçun ağırlığına göre bunun idam olması da mümkündür. Ancak bu cezanın gerekçesi inanç değişimi değil, suç teşkil edecek fiillerin işlenmesidir. Mamafih fakihlerimiz irtidat eden her erkekten hasmane tavır beklerken, kadınları böyle bir fiile ehil görmemişlerdir. Bu yaklaşımları anlayabilmek için İslam’ın ilk devirlerinden beri devam eden, ortaçağ boyunca etkisini sürdüren sıcak temas ortamının fakihlerin zihin

48 Hz. Peygamberin bu konudaki talimatları için bkz Zeylai, Nasbu’r-Raye li Tahrici Ahadisi’l-Hidaye, (Kahire t.y.), III, 387-388.

49 Serahsi: a.g.e., X, 109-110; İbnü’l-Hümmam: a.g.e., V, 311; Zeylai, Tebyin, a.g.e., III, 285; İbn Nüceym: a.g.e., V, 139.

50 Serahsi: a.g.e., X, 111.

51 Haskefi, ed-Dürrü’l-Muhtar, (Beyrut 1987), III, 224 (Reddü’l-Muhtar kenarında). Ayrıca İbn Nüceym: a.g.e., V, 84.

52 İbnü’l-Hümmam: a.g.e., V, 311.

yapısı üzerinde bıraktığı etkiyi iyi hesaba katmak gerekmektedir. “Harb” kavramının hukukçuların zihninde bıraktığı etkiyi somutlaştırmak amacıyla iki örneğe işaret etmek istiyorum.

“Düşman ülkesinde esir alınan kadın ve çocukları İslam ülkesine getirme imkanı yoksa bunlar boş bir arazide aç ve susuz ölüme terk edilir. Sağ kalmamaları için bu yöntem tercih edilir, çünkü yaşarlarsa kadınlar yeni düşmanlar doğuracak, çocuklar da birer savaşçı olarak karşımıza dikilecektir. Onların mübaşeretle öldürülmemelerinin gerekçesi Hz. Peygamber’in kadın ve çocukları öldürmeyi yasaklayan talimatına uymaktır.”⁵³ “Müslümanlar düşman ülkesinde bir akrep ya da yılan bulurlarsa akrebin kuyruğunu çıkarıp yılanın dişini sökerler, fakat bunları öldürmezler. Böylece kendilerini korumuş olurlar, aynı zamanda bu hayvanların çoğalarak düşmana zarar vermesini engellemiş olurlar.”⁵⁴ Verdiğimiz bu örnekler A. Ebu Süleyman’ın İlk çağ İslam tarihi deneyiminin müslümanların hafızalarında bıraktığı psikolojik etkinin, müslümanların dış ilişkilerle ilgili tutumlarını biçimlendirmede çok önemli bir unsur olduğu şeklindeki tespitiyle⁵⁵ paralel düşmektedir.

İzah etmeye çalıştığımız mantık çerçevesinde irtidat eden kadınların öldürülmeyeceğini ifade eden Hanefi fakihleri, buna mukabil İslam’a dönünceye kadar hapsedileceklerini ve kendilerine tevbe telkin edilerek baskı uygulanacağını söylemişlerdir. Bu hüküm için de yukarıda belirlenen temellendirmeye ters düşmeyecek hukuki bir dayanak aramışlardır. Buna göre bir insan hukuki ilişkilerinde taahhütlerini yerine getirmediği zaman bunun ifasını temin için hapsedilebiliyorsa, Allah’a karşı taahhüdünden dönen birisi de hapsedilebilir. Serahsi⁵⁶ ve Merğınani’nin⁵⁷ bu izahı benimsemelerine karşılık sözü dolaştırma ihtiyacı hissetmeyen Zeylai (743/1342), irtidat eden kadının büyük bir suç işlediğini bundan dolayı müslüman oluncaya kadar hapsedilip baskı altında tutulması gerektiğini

53 Şeyhzade Abdurrahman, *Mecmeu’l-Enhur*, (Beyrut t.y.), I, 641; Haskefi, *ed-Dürrü’l-Münteka*, I, 641 (*Mecmeu’l-Enhur* kenarında); İbn Nüceym: a.g.e.,V, 90; *el-Fetava’l-Hindiyye*, (Bulak 1310), II, 208; Şürünbilali, *Dürer Haşiyesi*, İstanbul 1319; I, 286 (*Dürer* kenarında); İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar*, (Beyrut 1987), III, 230. Böyle bir muamelenin yasaklanan öldürme şeklinden çok daha ağır olduğuna dikkat çeken İbnü’l-Hümam, haklı olarak bu hükme itiraz etmiş, Rasululah’ın esirlere iyi davranılmasıyla alakalı uygulama ve talimatlarına dikkat çekmiştir. (*Fethü’l-Kadir*, V, 222)

54 Şeyhzade: a.g.e., I, 641; Haskefi, *ed-Dürrü’l-Münteka*, a.g.e., I,641; Şürünbilali: a.g.e., I, 286; İbn Abidin: a.g.e., III, 230.

55 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 52.

56 Serahsi: a.g.e., X, 110-111.

57 Merğınani: a.g.e., V, 311.

söylemiştir.⁵⁸ Bu yaklaşım idamla cezalandırılmasa bile irtidatın hukukçular tarafından kamu vicdanını rahatsız edici, toplumda olumsuz duygular uyandıran bir davranış olarak anlaşıldığını ve müeyyidesiz bırakılmadığını göstermektedir.⁵⁹ Gerek Ebu Yusuf (182/798) ve Şeybani'nin (189/805) gerekse Kuduri (428/1036) ve Serahsi gibi ilk dönem hukukçularının eserlerinde hapis sürecinde kadının dövüleceğine dair bir bilgi olmamasına rağmen⁶⁰, geç dönem hukukçularının eserlerinde her gün ya da üç günde bir dövülmesi gerektiği şeklinde ifadeler yer almaktadır.⁶¹ Hele Hasan b. Ziyad'a atf edilen irtidat eden kadına müslüman oluncaya ya da ölünceye kadar günde 39 sopa atılması görüşü vardır ki İbnü'l-Hümmam'ın da ifade ettiği gibi⁶² bunun öldürmekten bir farkı yoktur. Bize göre bu daha da ağır bir müeyyidedir. Görüldüğü gibi ilk dönemden uzaklaştıkça olaya bakışta hukuki metinlere yansiyacak bir katılma vardır.

Hanefi fikhinin mümtaz simalarından Kasani (587/1191), irtidat eden kadının öldürülmemesini mezhebin temel yaklaşımından farklı bir gerekçeye dayandırmıştır. Kasani'ye göre mürtedin İslama çağrılmasının iki şekli vardır. Az etkili olanı dille ikna ve telkindir. Bundan sonuç alınmazsa daha etkili olan davet şekline müracaat edilir: ölüm tehdidi! Yaygın olan uygulamaya nazaran kadınlar din seçme hususunda kocalarına tabi oldukları için ölüm cezası kadının tercihi üzerinde etkili ve faydalı olmaz. Özellikle din seçme gibi konularda kimsenin tesiri altında kalmayan erkekler için böyle bir cezanın öngörülmesi faydalıdır ve onun İslam'ı seçmesinde etkili olur.⁶³ Kasani konuyu fert-toplum ilişkisinden ziyade, kadının sosyal statüsüne ve mevcut aile yapısına atıfla izah etmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz tüm örnekler, fikhin mürtedle ilgili literatürünün tamamen fukahenin yaşadığı toplumun sosyal şartlarını taşıdığını göstermektedir. Muhammed Hamidullah'ın "İslami hükümet

58 Zeylai, Tebvin, a.g.e., III, 285.

59 İrtidat eden bir kadını öldürene, kamu otoritesinin yetki sahasına tecavüz ettiği için tazir cezası uygulanması dışında, herhangi bir yaptırım öngörülmemesi bu bakış açısının yansımaları kabul edilebilir. Bkz Şeybani, Kitabü'l-Asar, (Karaçi 1985), 103; İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310; Muhammed Mevkufati, Mevkufat, (İstanbul 1309), I, 356.

60 Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, 180,182; Şeybani, es-Siyerü'l-Kebir, V,1938; Kuduri, el-Muhtasar, (Beyrut 1994), III, 206 (el-Lübab ile birlikte); Serahsi: a.g.e., X, 110. Şeybani'nin altı kitabından müteşekkil, zahiru'r-rivaye adıyla anılan Hanefi mezhebinin en temel kaynaklarında irtidat eden kadının hapis sürecinde dövüleceğine dair bir görüş yer almadığı hususunda bkz İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310; İbn Nuceym: a.g.e., V, 140; Şürünbilali: a.g.e., I, 303.

61 Alaüddin es-Semerkandi, Tuhfetü'l-Fukaha, (Beyrut 1993), III, 309; Kasani: a.g.e., VII, 134; Mevkufati: a.g.e., I, 356.

62 İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310.

63 Kasani: a.g.e., VII, 135.

şeklinin esasları dini olduğundan, ırk ve dil üzerine dayanmadığından, irtidat hareketinin cezai sorumluluğunun sebebini tahmin etmek güç olmaz. Çünkü bu hareket siyasi ve dini bir isyan teşkil eder.”⁶⁴ şeklindeki tespiti ortaçağ İslam toplumunun yapısını izah etmek bakımından yerinde ve yeterlidir. Ama modern döneme doğru geldiğimizde irtidat kavramına bakış ister istemez değişmiştir.

IV. SON DÖNEMLERDE İRTİDATIN YAPTIRIMI İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren batının hemen her alanda üstünlüğünü iyice hissedilen İslam dünyasında bir şeylerin ters gittiğinin bilincine varılmış, mevcut durumun niçini nasılı sorgulanmaya başlanmış, islahat ve tecdit adı altında birtakım düzenlemeler yapılması zorunlu görülmüştür. Bu çabaların yoğun bir biçimde İslam dünyasının en büyük gücü olan Osmanlıda yaşanması gayet tabiidir. Baştan sona düzeltme ve yenileşme mücadelelerinin yaşandığı 19. yy bir bakıma “İmparatorluğun en uzun yüzyılı” olmuştur. Osmanlı yenileşmesinin kayda değer ilk merhalesi olarak görülen Tanzimat, irtidatla alakalı problemlerin su yüzüne çıkmasına da vesile olmuştur. 1839 Gülhane hatt-ı hümayunu ile başlayan süreçte fikhin “müslüman” ve “zimmi” kavramları yerine “teba-i devlet-i Osmaniyye” (Osmanlı vatandaşlığı) kavramı oturtulmaya çalışılmış ise de birtakım problemlerin aşılması kolay olmamıştır. Bu cümleden olmak üzere müslümanlığı kabul eden gayrimüslimlerin irtidatları Osmanlı devletinin büyük devletlerce sürekli baskı altında tutulmasına yol açmıştır.⁶⁵

1843 yılında İslamiyeti kabul ettiği halde pişman olarak dinden dönen bir Ermeni gencinin öldürülmesi, peşinden de benzeri bir olay neticesinde Bursa’da bir iinfazın gerçekleşmesi İngiltere ve Fransa’nın sert tepkilerine yol açmıştır. 1844 yılında Selanik’te bir idam cezasının daha gerçekleşmesi üzerine İngiltere ve Fransa Babiâli’den mürtedlere şeri hüküm uygulanmayacağına dair resmi taahhütte bulunmasını istedi.⁶⁶ Babiâli de

64 Hamidullah: a.g.e., 273.

65 Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu, (Ankara 1989), 130. Mahkeme kararlarının örneklerini ihtiva eden *sak mecmualarında*, fikhin irtidatla ilgili hükümleri doğrultusunda verilmiş karar örneklerine rastlamak mümkündür. Debbağzade Numan Efendi, Tuhfetü’s-Sükuk, (İstanbul 1259), 311-313; Şânizade, Bedâiyü’s-Sükuk, (İstanbul 1284), 87-89 (Camiü Envari’s-Sükuk adlı eserin kenarında)

66 Bozkurt: a.g.e., 130; Reşat Kaynar, Mustafa Resid Paşa ve Tanzimat, (Ankara 1991), 558.

Paris büyükelçisi olan Mustafa Reşid Paşayı Büyük devletlere Osmanlı devletinin bu meseledeki “mazeret-i şeriyye ve mecburat-ı diniyyesini” anlatma görevini verdi. Paşa ile Fransa dışişleri bakanı Gizo [Guizot] arasındaki diyalog Osmanlı idaresinin irtidat olayına nasıl yaklaştığını göstermektedir. Gizo’nun Avrupa kamuoyunun bu tür kan dökme hadiselerine tahammül edemeyeceği, dolayısıyla bu taleplerinin devlet-i aliyyeyi korumaya yönelik olduğunu söylemesine karşın Paşa “ahkam-ı şeriyyenin kavanin-i akliyye gibi tegayyür olunamayacağını, bu keyfiyyetin kimsenin yed-i iktidarında olmadığını” ifade ederek Fransa’nın bu talepten vazgeçmesini aynı zamanda İngiltere’yi de İkna etmesini istemiştir.⁶⁷ Gizo’dan müspet cevap alamayan Paşa meseleyi görüşmek için Fransa kralı Lui Flip’ten [Louis-Philippe] randevu almıştır. Kral birkaç yüzyıl önce Avrupa’da da din ve mezhep kavgasından dolayı kan dökülmüşken Avrupa devletlerinin “ber muktezayı hukuk-ı insaniyye” insanların zihinlerini ıslah etmeye çalıştıklarını ve farklı din ve mezhepler arası düşmanlıklara son verdiklerini, devlet-i aliyyenin de “icabat-ı asriyyeyi bi’l-mülhaza” bu uygulamalara son vermesini isteyince Paşa bunun değiştirilemez dini bir hüküm olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil Kralın “kendi meyl-i zatî ve şahadet-i kalbiyyesi olmadığı halde mücerret havfından naşi kendisini müslüman gösteren eşhastan ne hayır gelir?” sorusuna Paşanın verdiği cevap oldukça düşündürücüdür “O emr-i ilahinin sebep ve hikmetini araştırmak ve cihet-i akliyyesini düşünmek bizlere göre memnudur.” Bu görüşmeden de netice alamayan Reşid Paşa tekrar Gizo ile bir araya gelmiş ve “mürted maddesinde cevaz-ı şeri pek çok taharri edilmiş ise de bulunamamış olduğundan şeriat-ı mutahharanın tecviz etmediği bir şeyi canib-i saltanat-ı seniyyeden muvafakatın bütün millet-i İslamiyyeden mübadeet demek olduğunu” ifade etmiştir.⁶⁸ Neticede Avusturya başbakanı Prens Meternih’in araya girmesiyle talep yumuşatılmış, bu cezanın uygulama safhasına konulmaması için gerekli tedbirlerin alınacağına dair yazılı bir belge verilmiştir.⁶⁹

1850 li yıllarda Halep ve Edirne’de çıkan karışıklıklar üzerine İngiliz büyükelçisi din değiştirmenin cezalandırılmayacağını resmen ilanını talep etmiş ancak Sadrazam Ali Paşa’dan şu cevabı almıştır. “ Padişah böyle bir talebe muvafakat ederse artık millet-i İslamiyyenin halifesi olamaz, saltanatı da muhafaza edemez. Mürtedler ile küfürbazların bundan sonra idam olunmayacaklarına dair diploması tarikiyle size teminat verebiliriz. Fakat bu müsaade-i mahsusayı ilan etmek, sınıf-ı avam ile ulema arasında o kadar

67 Kaynar: a.g.e., 559.

68 Kaynar: a.g.e., 567.

69 Kaynar: a.g.e., 567; Bozkurt: a.g.e., 130.

şiddetli bir galeyana taassuba sebep olur ki önünü almaktan aciz kalırız.”⁷⁰ Tanzimattan üç yıl önce vefat eden (1836) İbn Abidin’in İrtidat cezası hakkındaki değerlendirmeleri Ali Paşanın tespitini doğrular mahiyettedir. İrtidat cezasının zina, hırsızlık, iftira ve sarhoşluk suçlarına verilen cezalardan daha önemli bir fonksiyonu icra ettiğini ifade eden İbn Abidin’e göre dini muhafazayı hedef alan irtidat cezası uygulanmazsa iman zayıf olanlar peşi peşine İslam’dan çıkarlar.⁷¹

Batılı ülkelerin bu konuda ısrarının yalnız din hürriyetine duydukları saygıdan kaynaklandığını düşünmek çok nahif bir yaklaşım olur. Bunun arka planında misyonerlik faaliyetlerine zemin hazırlamak ve içişlerine müdahale ederek Osmanlı’yı daha sıkı bir kontrol altına almak emellerinin yattığı muhakkaktır.⁷² Bu noktada bizi ilgilendiren Osmanlı idarecilerinin fikhin mürtedle ilgili hükmünü “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” olarak değerlendirmeleri ve “hükümetin esasının ve kanunların temelini din olduğu” gerekçesiyle bu hükmü fiilen uygulayamaması da “de facto” durumu “de jure” hale getirmemek için azami gayret sarf etmeleridir. Ancak onların “din”le klasik fıkıh geleneğinin ortaya koyduğu yorumları kastettikleri açıktır.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde İslam dünyasında yenilikçi düşüncenin iki merkezi Hindistan ve Mısırda yaşayan iki düşünür, Şırak Ali ve Reşid Rıza’nın mürted meselesine hiç de “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” olarak bakmadıklarını görüyoruz. Şırak Ali mürted verilen cezanın siyasi mahiyette olduğunu savunurken Kur’an ayetlerinin maddi müeyyide getirmemesine ve hanefî fakihlerinin hükmün illetine yönelik yaklaşımlarına dayanıyordu.⁷³ Bireysel anlamda dinini değiştirenle müslümanlara karşı fiilen cephe alan arsında ayırım yapan Reşid Rıza, birinci gruptaki mürtedlerin öldürülmeyeceğini savunmuş bunu da dinde zorlama olmaması ilkesine dayandırmıştır.⁷⁴

Abdülmeccid eş-Şerfi, 20. Yüzyılda İslam düşünürlerinin irtidat kavramına yaklaşımlarını üç grupta toplamıştır:⁷⁵

70 Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat, çev. Ali Reşad, (İstanbul 1328), 116; Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, (Ankara 1981), 99 not 12; Bozkurt: a.g.e., 131.

71 İbn Abidin, “Tenbihu’l-Vülat ve’l-Hükkam ala Ahkami Şatimi Hayri’l-Enam”, Mecmuatü Resail, (Beyrut t.y.), I, 319.

72 Bozkurt: a.g.e., 133. Engelhardt, bu taleplerin batılı devletlerin kendi uygulamaları açısından da makul olmadığına dikkat çekmiştir. Türkiye ve Tanzimat, 116-118.

73 Mazharuddin Sıddiki, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, (İstanbul 1990), 97.

74 A. Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, (İstanbul 1994), 260.

75 Abdülmeccid eş-Şerfi, el-İslam ve’l-Hadase, (Tunus 1989), 126-131.

a- Klasik fukahanın içtihadını aynen benimseyenler: Tahir b. Aşur, Abdülkadir Udeh, Muhammed Gazali bu gruptandır. Ülkemizden de “ikrah ile itikat mümkün değil, ikrah ile gösterilen iman imanı hakiki değil, ikrah ile kılınan namaz namaz değil” dediği halde⁷⁶ “Birrıza İslam’ı kabul ettikten sonra, Allah ve peygamberine ahid verdikten sonra döner irtidat eder de tevbe etmezse mücazat edilirki bu bir ikrah değil nakzı ahdin neticesi zarurisidir.”⁷⁷ değerlendirmesini yapan Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen⁷⁸ ve Ali Şafak⁷⁹ gibi müellifleri bu grupta değerlendirebiliriz. Bunlar irtidatı vatana ihanet kavramıyla ve toplum düzenini yıkmaya ve değiştirmeye yönelik fiillerle özdeşleştirmişlerdir. Şerfi’nin dikkat çektiği gibi toplumsal yöne ağırlık veren bu yaklaşımda bireyin vicdanen tatmin olmasından ziyade, toplumun birliği göz önünde tutulmuştur.⁸⁰

b. İkinci grup müslümanlarla fiili mücadeleye girenlerle bireysel anlamda din değiştirenler arasında ayırım yapmışlardır. Abdülaziz Çaviş, Mahmud Şeltut, Abdülkerim Osman, Subhi Mahmasani, Fethi Osman bu görüşü benimsemişlerdir. Ülkemizden Ali Bardakoğlu⁸¹ ve daha önce birinci grubun görüşlerini benimsediği halde⁸² *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı eserinin sonraki baskısında “Dinde zorlama yoktur ilkesine rağmen hadise dayanarak ve mutlak manada dinden döneni öldürmek ilahi iradeye uygun olmasa gerektir.” ifadeleriyle Reşid Rıza’ya atıfta bulunan Hayreddin Karaman’ı⁸³ bu grupta değerlendirebiliriz. Bu gruptaki ilim adamları bazı ayrıntılarda farklı düşünmekle beraber irtidat cezasının bir had cezası olmadığına müttetikirlir. Bu noktada klasik fıkıhçılardan ayrılmışlardır. Şerfi’ye göre bu kanaati benimseyenlerin konumu zımni olarak modernitenin değerlerinden etkilendiklerini, nasları eleştirel ve tarihi bir bakış açısıyla okumanın zorunluluğunun bilincinde olduklarını göstermektedir.⁸⁴

c- Şerfi’nin Cemal el-Benna, Muhammed et-Talibi, ve Hamide en-Nefir tarafından temsil edildiğini ileri sürdüğü üçüncü grubun temel

76 Yazır: a.g.e., II, 861.

77 Yazır: a.g.e., II, 863.

78 Bilmen, *Hukukı İslamiyye Kamusu*, a.g.e., IV, 13-15; Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, I, 268-269.

79 Ali Şafak, *Mezheblerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, (Erzurum 1977), 185.

80 Şerfi: a.g.e., 128.

81 Ali Bardakoğlu, “İrtidat”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul 1997), II, 422.

82 Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul 1993), I, 224; *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul 1986), I, 132-133.

83 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul 1996), I, 187.

84 Şerfi: a.g.e., 128.

yaklaşımı mürtede herhangi bir ceza verilmesini kabul etmemeleridir. Meseleye bireysel inanç perspektifinden bakan bu grup müslümanların insan hakları, özellikle din ve vicdan hürriyeti konusunda modernitenin ortaya koyduğu değerleri benimsemeleri gerektiğini düşünmektedir. Bu bakış açısına göre iman hür iradeye dayalı kişisel bir tercihtir. İnançların farklı olması da ilahi iradenin bir tezahürüdür. Öyleyse nassların geleneksel yorumlarıyla bağlı kalınmamalı, Kur'an'ın ruhunu ve amaçlarını önemsemeliyiz. Ayrıca müslüman toplumunun da daima düşmanlarla çevrili ve casusların tarassutu altında olduğu fikrinden vazgeçmeliyiz.⁸⁵

Vardıkları sonucun pratiğe yansımaları açısından ikinci grupla üçüncü grup arasında çok büyük bir fark görmemekteyiz. İkinci grup cezalandırmayı “kamu düzenini ihlali” şartına bağlamıştır. Ancak üçüncü gruptakiler bireysel hak ve özgürlükler açısından daha fazla vurgu yapmışlardır.

SONUÇ

Netice itibarıyla mürted kavramı, tıpkı darü'l-İslam, darü'l-harb, zimmi, müstemen, harbi kavramları gibi klasik dönem İslam hukukçularının uluslararası ilişkiler alanında ortaya koydukları yapı içerisinde fonksiyonel özelliği olan ve belli bir anlam taşıyan kavramlardır. İrtidat bugün anladığımız manada inanç değiştirmeyi deyimlememekte, o zamanki yapı açısından toplumsal yaşam tarzı değişikliği dolayısıyla toplumsal tercih değişikliği anlamını taşımaktadır.⁸⁶ Klasik İslam hukuk kuramındaki irtidat kavramının insanlığın tarihi tecrübesi sonucu uzun mücadelelerden sonra ulaştığı fakat hayata geçirilmesinde hala ciddi problemler bulunan “bireysel hak ve özgürlük” kavramı esas alınarak değerlendirilmesinin, farklı iki paradigmanın kavramları arasında mukayese yapmak gibi metodolojik bir yanlışlığa yol açacağını düşünüyoruz. Bu kavram ancak eş zamanlı klasik dönem toplumlarının din değiştirme olgusuna bakışıyla karşılaştırılabilir.⁸⁷

85 Şerfi: a.g.e., 130-131.

86 Hicri II. asır hukukçularından Hasan b. Salih'in Darü'l-Harbe yerleşen bir insanın İslam dininden dönmese bile Darü'l-İslamda ikameti terk ettiği için mürted olacağı şeklindeki görüşü (Cessas, *Ahkamü'l-Kuran*, (Beyrut t.y.), II, 241) o günün dünyasında irtidatın inanç değişikliği olarak değil, *ötekine* iltihak şeklinde değerlendirildiğinin son derece uç fakat çarpıcı bir örneğidir.

87 “Her devrin kendine göre bir mantığı ve hukuk anlayışı vardır. Bunlar o devrin hayat şartlarından ve cemiyet bünyesinden doğdukları için, bugünlere uymayabilirler. Bunları anlayıp mazinin günlük hayatını tecessüm ettiremeyenler, haksız ve yersiz bir küçümseme hissine kapılabilecekleri gibi, bir çok defalar tarihi bir müessesenin zamanımızda mukabili olmadığını ve bugünkü mefhumlarla ifade edilmek istenirse bir mana ifade edemeyeceğini bilmezler.” tespitiyle metodolojik bir hususa dikkat çeken Ziya Umur (“Türkiye’de Roma Hukuku Tedrisatı Üzerinde Bazı Düşünceler”, *İ.Ü.H.F.M.*, XXV, 1-4, İstanbul 1960, 276-277) kendi zamanına ve şartlarına göre

Öte yandan mürted için öngörülen cezayı “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” şeklinde niteleyip günümüze taşımının kavramı yerleştirecek yer bulamama sıkıntısı bir yana, Kur’an’ın inanç özgürlüğü hakkındaki temel yaklaşımıyla çatışacağı kanaatindeyiz.

Son olarak klasik hukukun ve kavramlarının anlaşılmasında A. Ebu Süleyman’ın dikkat çektiği, metot açısından ehemmiyetli bulduğumuz bir noktaya vurgu yapmak istiyoruz. “Günümüzde ilk İslami çağın zaman ve mekan unsurunda meydana gelen değişimleri tam hesaba katmadan, İslami metinlerden hüküm çıkarmaya kalkışmak yoz bir davranış olur. Klasik hukukçular bu tür bir davranışta bulunabilirdi. Çünkü ortaçağ sosyal düzeni bütün ortaçağ boyunca temelde değişmeden kaldı. Hem ilk İslami dönem hem de müslüman ortaçağı genelde zirai toplumlardı.”⁸⁸ “Sünnet, usul ve tüm geleneksel İslam düşüncesinin gerçek sorunu zaman mekan unsurunun bunlar üzerine etkisidir. Bu unsur herhangi bir somut sistemin yürütülmesi ile ilgili tartışmalarda şu veya bu şekilde vardır. Bu tür talimatlar hiçbir şekilde kendi zaman ve mekan sınırının dışına taşırılmamalıdır.” Ebu Süleyman’a göre böyle bir taşırmanın kaynağı ancak aşırı tutuculuk, kısa görüşlülük, realiteler ve yeni gelişmelerle irtibatsızlık olabilir.⁸⁹

kendisini bizzat müdafaa edecek kudrette olan İslam hukukunu bugünkü zihniyetimize ve içtimai şartlarımıza göre “iyi gösterme” gayretinin savunmacı bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. (a.g.m., 276)

88 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 83.

89 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 82.