

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 67-94.

## Kadının Yöneticiliği Meselesi\*

-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-

**Kadir GÜRLER\*\***

### ABSTRACT

#### The Problem of Woman's Administration (A Critical Study of an Early Hadith)

*In this article, it is discussed the problem of woman's administration in the aspect of a historical hadith. It is examined closely its chain/isnad, matn/text and methodology. In this study, it is also scrutinised how it was understood and interpreted in the past and will be commented in our time. Getting more closely this narration, we can also see that this hadith was only reported by Abu Bakra, the companion of the the Prophet Muhammad. This information came to the agenda in two cases; the first one was the Kisra, the King of the Persian, was dead, and the other was when the War of the Camel was started. Looking at the behaviours of the woman's administration in a traditional sense, it was generally based on this hadith. So, when we look at this narration, it must be understood and interpreted as a principle of Islamic attitude. Looking in to this hadith, it should be commented as a universal. As a result, this narration should not be a criteria to claim that woman will not be an administrator in our time.*

**Key Words:** *Woman's administration, Kisrâ, The War of the Camel, Daily comment of a hadith, hadith, capable of the woman.*

\* Makalemizin son şeklini almasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Nadim Macit hocama ve Araş. Gör. Kâşif Hamdi Okur'a teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

*Din kavramının kendisi, insanlar için değerli yönleri olsa da, ataerkil yapılar, kutuplaşmış değerler ve hiyerarşi ile öylesine lekelenmiş bir durumdadır ki, en titiz feminist arındırmanın bile bu lekeleri temizlemesi mümkün değildir.*

Hilde HEIN

## Giriş

Bir işin başına getirilecek kimsede aranan temel şart, işin en iyi bir şekilde yapılmasını sağlayacak *ehliyet/liyâkate* sahip olmasıdır. Bu nitelik, üstlenilen görevin yerine getirilmesini kolaylaştıran etkenlerden en geçerli ve en kapsamlı olanıdır; aranılması gereken de budur. İslam'ın temel referansları renk, dil, cinsiyet gibi kültürel ve fiziksel ayırım yapmayı bir değer ölçüsü olarak görmez. Ancak *toplum* ve *devlet* kavramları, *kurumsallaşma* dediğimiz sosyolojik/toplumsal uygulamaları yansıttığından dolayı, tarihsel süreçte *temel* ve *ideal* değerlere uyan ve uymayan uygulamaların var olduğunu ifade etmek durumundayız.

Ne var ki, bu ideal anlayış ve uygulama sürekli olabilmiş değildir. Yükarıda sözünü ettiğimiz *ehliyet* ya da *ehil olma* niteliğine gölge düşüren kimi şartlar ileri sürülmüştür ki, bunların içinde iki tanesi yaşanan kırılmayı açık bir biçimde ortaya koymaktadır: *Kureyşlilik* ve *erkek olma*. Bu iki şarta tarihin çeşitli dönemlerinde az çok eleştiriler yöneltmiş, tartışmalar yapılmıştır. Günümüzde de *Kureyşlilik* üzerine bir çalışma yapan Prof. Dr. Mehmet Sait HATİBOĞLU,<sup>1</sup> konuyu kapsamlı olarak tartışmakta, doyurucu bir takım bilgiler sunmaktadır. Meselenin diğer bir tartışma konusu olan *erkek olma* şartını da biz bu makalede tartışmak istiyoruz.

Çalışmamızın omurgasını sadece sahabi Ebû Bekre'nin rivâyet ettiği, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz/bulmayacaktır* hadisi oluşturmaktadır. Biz bu rivâyeti sened, metin, metodoloji ve İslam Kültür Tarihi içindeki durumu açısından ele alacağız. Ayrıca, yönetici olma şartı olarak ileri sürülen *erkek olma* vasfı, *vahyin bir verisi mi, yoksa farklı değerlendirmeler çerçevesinde oluşan tarihsel bir kalıp mı*, şeklindeki sorunun tartışmasını amaçlayan bu çalışmamız, *erkek merkezli* (ataerkil) anlama, açıklama, yönetme gibi etkinliklerin yoğun olduğu geleneksel kültür ile vahiy kültürü arasındaki mesafenin ne olması gerektiği hususunu araş-

1 Mehmet Sait Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, Ankara, 1978.

tırmayı hedeflemektedir. Kısacası; İslam'ın klasik ve modern dönemlerinde kadının yöneticiliğine ilişkin ortaya çıkan tartışmaları ve bu tartışmaların dayandığı temel hareket noktalarının neler olduğunu; diğer bir deyişle, sözkonusu rivâyetin tarihsel süreçte nasıl anlamlandırıldığını ve hangi bo-yu-çlarda okunduğunu tespit etmeye çalıştık.

Konumuza, rivâyetin senedinin araştırılmasından başlayabiliriz.

### I. Rivâyetin Sened Açısından İncelenmesi

Hadis ilminde bir hadisin çok sayıda senedinin toplanması bir gelenektir. Pek çok hadis kitabında bir hadisin farklı metinleri bir arada verilmiştir. Bütün bunlardan amaç, farklı sened ve metinlerin karşılaştırılmasına imkan hazırlamaktır.<sup>2</sup> Değişik varyantların toplanmasının diğer bir amacı da, sağlam kaynaklar elde etmektir. Hadisteki tenkitçiliğin en önemli şartı da budur. Diğer tenkitler bundan sonra gelir. Hadislerin mütevâtir, meşhûr, aziz, müstefiz, garib, ferd gibi terimlerinin ortaya çıkması da, hadislerin varyant sayısı açısından bölümlenmeye tâbi tutulmuş olmasının bir sonucudur.<sup>3</sup> Şâfî de, bir rivâyetin çok olmasının, delil açısından çok daha kuvvetli olacağına ve dinleyiciyi de mutmain kılacağına işaret etmiştir.<sup>4</sup> Günümüzde ise, *turukun taaddüdünün hadise güveni artıracığı, hadis usûlünde genel bir prensiptir*<sup>5</sup> diyenler bulunduğu gibi, *sayıyı kabarık gösterme çabalarının altında, hadisin ilk dönemdeki ferd-garib vasfının doğurabileceği endişeleri izale etme psikolojisinin yattığı düşünülebilir*<sup>6</sup> ifadelerini kullanarak, eleştirel açıdan yaklaşanlar da vardır.

Hız Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: *İşlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz/bulmayacaktır.*<sup>7</sup> Bu rivâyeti Hz. Pey-

2 Selahattin Polat, "Hadisde Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1989, sayı: 6, s. 126.

3 Polat, *agm.*, s. 119.

4 Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t. y., s. 433.

5 Selahattin Polat, "Hadisde Metin Tenkidi II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1990, sayı: 7, s. 98.

6 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 110.

7 Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk. Saîd Muhammed el-Lehâm, Beyrut, 1989, VIII, 711; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1992, V, 38, 43, 47, 50, 51; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Meğâzî, 82 (V, 136); Fiten, 18 (VIII, 97); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1992, Fiten, 75 (IV, 527-528); Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *Sünenü'n-Neseî*, İstanbul, 1992, Kudât, 8 (VIII, 227).

gamber'den sadece sahabi Ebû Bekre (52/672) nakletmiştir. Ebû Bekre'den sonra da geliş yolları bir kaç kola ayrılmıştır. Rivâyetin geliş yollarını şema halinde sunduktan sonra, bu yolları tek tek ele alarak râvilerinin üzerinde durmak istiyoruz. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, *rivâyetin geliş yollarını şema halinde sunmak*, konunun netleşmesinde ana noktalardan birisini oluşturacaktır; bu nedenle şemayı geniş bir şekilde ortaya koymak, sağlıklı bir sonuca ulaşabilmemiz için önemli görülmektedir.

Şemada da görüldüğü gibi rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde değişik senedlerle gelmekte; Buhârî, Tirmizî ve Neseî'nin eserlerinde ise tek tip sened şeklinde görülmektedir. Öncelikle, fazla sayıda olması nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in sened tiplerine bakalım.

Yezîd b. Hârun (206/821), Mübârek b. Fedâle (164/780), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre (52/672).

Affân b. Müslim (220/835), Mübârek b. Fedâle, Hasan el-Basrî, Ebû Bekre.

Esved b. Âmir (208/823), Hammâd b. Seleme (167/784), Humeyd et-Tavîl (142/759), Hasan el-Basrî, Ebû Bekre.

Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813), Uyeyne b. Abdurrahman (?), Abdurrahman b. Cevşen (Uyeyne'nin babası) (?), Ebû Bekre.

Muhammed b. Bekr (203/818), Uyeyne b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Cevşen, Ebû Bekre.

Yezîd b. Hârun, Uyeyne b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Cevşen, Ebû Bekre.

Osman b. Heysem (220/835), Hammâd b Seleme, Ali b. Zeyd (129/746), Abdurrahman b. Ebî Bekre (96/714), Ebû Bekre.

Şimdi ise, râviler hakkında yapılmış değerlendirmelere kısa da olsa değinelim.

*Yezîd b. Hârun b. Zâzân el-Vâsıtî* (206/821): Sika<sup>8</sup> (güvenilir) olduğu söylenen Yezîd'in, bir hadis dışında tedlis<sup>9</sup> yapmadığı ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

\* İlgili rivâyetin şemasını makalemizin sonunda tam sayfa şeklinde verdik.

8 Gerek adalet ve gerekse zapt yönlerinden kusursuz olan râvilerdir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 426.

9 Hadisin eksik bir yönü olduğu halde, eksik yönü yokmuş gibi rivâyet edilmesidir. Ayrıca, bir râvinin, çağdaşı olmayan şeyhten doğrudan doğruya hadis rivâyet etmesidir, şekilde bir tanımı daha vardır ki, bu tanımın hadisçiler arasında pek rağbet görmediği ifade edilmiştir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 468.

10 İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve'l-Ta'dil*, Beyrut, 1952, IX, 295; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu'l-Tehzib*, Beyrut, 1993, VI, 231-232.

*Mübârek b. Fedâle* (164/780): Tedlis yaptığı belirtilen Mübârek'ten, hem sika hem de zayıf diye söz edilmiştir.<sup>11</sup>

*Hasan b. Yesâr el-Basrî* (110/728): Sika olan ve kimi zamanlarda tedlis de yaptığı belirtilen Hasan el-Basrî, Ebû Bekre'den mürsel rivâyetlerde bulunmuştur.<sup>12</sup>

*Affân b. Müslim b. Abdullah el-Basrî* (220/835): Sika olduğu belirtilen Affân'ın redû'l-hıfz<sup>13</sup> ve batfû'l-fehm (anlayışı kıt) olduğu rivâyet edilmiştir.<sup>14</sup>

*Esved b. Âmir* (208/823): Sika olduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup>

*Hammâd b. Seleme b. Dinâr el-Basrî* (167/784): Sika olmakla beraber, münker<sup>16</sup> rivâyetleri ve vehimleri<sup>17</sup> vardır.<sup>18</sup>

*Humeyd b. Tireveyh et-Tavîl* (142/759): Sika olup, Enes'den tedlisleri vardır.<sup>19</sup>

*Yahya b. Saîd el-Kattân el-Basrî* (198/813): Sikaydı ve sikalardan başkasından da rivâyet etmezdi. Rivâyetleriyle delil getirilen Yahya, şiilikle itham edilmiştir.<sup>20</sup>

*Uyeyne b. Abdurrahman b. Cevşen el-Basrî* (?): Sika olan Uyeyne hakkında *leyse bihi be'sun*,<sup>21</sup> *inşâallah sikadır* ifadeleri kullanılmıştır.<sup>22</sup>

*Abdurrahman b. Cevşen* (?): Sika olmakla beraber meşhûr değildir.<sup>23</sup>

11 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VIII, 338-339; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, t. y., III, 431; İbn Hacer, *age.*, V, 365-366.

12 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut, 1993, IV, 566; İbn Hacer, *age.*, I, 482-484.

13 "Hadisi muhafaza etme ya da ezberlemede titiz değil" anlamında bir cerh ifadesidir. Krş. "Redû'l-ahz", Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1996, s. 96.

14 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VII, 30; Zehebî, *Mizân*, III, 81-82; İbn Hacer, *age.*, IV, 147-148.

15 İbn Ebî Hâtim, *age.*, II, 294; İbn Hacer, *age.*, I, 215.

16 Zayıf olan bir râvinin güvenilir râvilere muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetinde de tek kaldığı hadistir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 338.

17 Râvinin yanılmasından ibaret olup, eleştiri nedenidir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 505-506.

18 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 141-142; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif*, y. y., 1992, s. 503; Zehebî, *Siyer*, VII, 446.

19 İbn Ebî Hâtim, *age.*, III, 219; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 26.

20 İbn Ebî Hâtim, *age.*, IX, 150-151; Zehebî, *age.*, IX, 181; İbn Hacer, *age.*, VI, 139-140.

21 "Zararsız, fena değil" anlamında bir ifadedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 243.

22 İbn Hacer, *age.*, IV, 468.

23 İbn Ebî Hâtim, *age.*, V, 220; İbn Hacer, *age.*, II, 349.

*Muhammed b. Bekr b. Osman el-Basrî* (203/818): Sika olup, *leyse bi'l-kaviyyi*<sup>24</sup> olduğu nakledilmiştir.<sup>25</sup>

*Osman b. Heysem* (220/835): *Sadûk*<sup>26</sup> ve *kesîru'l-hata* (çok hata yapan) olarak nitelendirilen Osman, son dönemlerinde telkine uğramıştır.<sup>27</sup>

*Ali b. Zeyd* (129/746): Her konuda zayıf görülen Ali'nin, şiaya ve râfiziliğe yönelik görüşleri olduğu nakledilmiştir. Hakkında *vâhi'l-hadis*<sup>28</sup> cerh ifadesi kullanılmıştır.<sup>29</sup>

*Abdurrahman b. Ebî Bekre* (96/714): Sikadır.<sup>30</sup>

Sözkonusu rivâyetle ilgili olarak, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunan varyantlardaki râvileri incelediğimizde; münker rivâyetleri ve ve-himleri bulunan Hammâd b. Seleme; tedlis yapan Humeyd et-Tavîl; yine kimi zamanlarda tedlis yapan Hasan el-Basrî ve ağır bir dille cerh edilmiş olan Ali b. Zeyd dikkat çekmektedir.

Buhârî (256/870) 'de, hem Meğâzî hem de Fiten kitaplarında bulunan hadisin râvileri aynıdır: Osman b. Heysem (220/835), Avf b. Ebî Cemile (146/763), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre.

(Osman b. Heysem ile Hasan el-Basrî yukarıda geçmiştir.)

*Avf b. Ebî Cemile* (146/763): Sika olup, kaderî ve şif bid'atları vardır.<sup>31</sup>

Neseî (303/915) ile Tirmizî (279/892) 'de de aynı senede sahip bir varyant bulunmaktadır: Muhammed b. Müsennâ (252/866), Hâlid b. Hars (186/802), Humeyd et-Tavîl (142/759), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre.

(Humeyd ile Hasan el-Basrî yukarıda geçti.)

*Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd el-Basrî* (252/866): Sika olup, hadisle-riyle delil getirilmiştir. Yazdıklarında bir takım tağayyürde (çeşitli nedenler-den ötürü zihinsel yetilerin zayıflaması) bulunduğu da söylenmiştir.<sup>32</sup>

*Hâlid b. Hars (Hâris) el-Basrî* (186/802): Sikadır.<sup>33</sup>

24 "Kuvvetli değildir" anlamında bir ifadedir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 247.

25 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VII, 212; Zehebî, *age.*, IX, 421-422; İbn Hacer, *age.*, V, 52.

26 "Son derece doğru" anlamında bir lafızdır. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 408.

27 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VI, 172; Zehebî, *age.*, X, 210; İbn Hacer, *age.*, IV, 102.

28 Metrûkû'l-hadis, kezzâbûn gibi tâbirlerle aynı mertebede kullanılan bir cerh ifadesidir. Hakkında bu tâbirin kullanıldığı râvinin hadisi yazılmaz, itibar edilmez ve şahit olarak da alınmaz. Bkz. Koçyiğit, *age.* s. 501.

29 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VI, 186-187; Zehebî, *age.*, V, 207; İbn Hacer, *age.*, IV, 203

30 Zehebî, *age.*, IV, 320; İbn Hacer, *age.*, III, 344.

31 İbn Ebî Hâtim, *age.*, VII, 15; Zehebî, *age.*, VI, 384; İbn Hacer, *age.*, IV, 423.

32 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 95; İbn Hacer, *Tehzib*, V, 272-273.

33 İbn Ebî Hâtim, *age.*, III, 325; İbn Hacer, *age.*, II, 52.

Ebû Bekre rivâyetinin hemen her varyantında en az iki kere “an” lafzı bulunmaktadır. Bu lafız, hadisin bizzat hocadan duyulup duyulmadığını ya da güvenilir bir yolla alınıp alınmadığını kesin olarak göstermeyen bir sigadır. Ancak bu sigayı kullanan râvi müdellis değil, güvenilir ve hocasıyla aynı çağda yaşamış ise, hadisi hocasından duymuş sayılır.<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel’den gelen rivâyetlere baktığımızda, “an” lafzının üçe kadar çıktığını görmekteyiz. Buhârî, Tirmizî ve Neseî’nin rivâyetlerinde ise ikişer defa kullanılmıştır. Bir hadisle ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmede İ. Hakkı Ünal, *bu haberin isnadında üç yerde geçen ‘an’ lafzı, senedin kopuk olabileceğine delâlet etmekle beraber...*<sup>35</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Bu da bize “an” lafzının değerlendirilmesi hakkında bir bilgi sunmakta ve bu sigaya karşı ihtiyatlı olmayı salık vermektedir.

Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, *erkekler kadınlara itaat ettikleri zaman helak olurlar* anlamında yine Ebû Bekre’den gelen bir rivâyet<sup>36</sup> vardır. Konumuzun ana temasıyla yakından bağlantılı olduğu için bu rivâyetin senedini de inceleyelim: Ahmed b. Abdulmelik el-Harrânî (221/837) ve Bekkâr b. Abdulaziz b. Ebî Bekre (?).

*Ahmed b. Abdulmelik el-Harrânî* (221/837): Sikadır. Ahmed b. Hanbel, kendisinde hiç bir be’s/sakinca görmediğini söylemiş ve *sâhibu’s-sünne* olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup>

*Bekkâr b. Abdulaziz b. Ebî Bekre* (?): Sâlih olduğu söylenmiştir.<sup>38</sup>

Konuyla ilgili bir rivâyete daha yer verdikten sonra, sened kısmını bitirebiliriz: *(Savaşa) çıkacak bir topluluk helak olacak ve felah bulmayacaktır. Onların komutanları cennetlik bir kadındır.* Ebû Bekre’ye, Cemal Olayı

34 Bkz. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadîs*, tahk. Nurettin İtr, Dımaşk, 1984, s. 61; Celâleddin es-Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, Beyrut, 1993, s. 138; Koçyiğit, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 38-39.

35 İ. Hakkı Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*; c. X, sayı: 1-3, Ankara, 1997, s. 43.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 45. Hâkim bu rivâyetin, şeyhaynın tahric etmediği sahih rivâyetlerden olduğunu söylemiş ve onların şartlarına uyduğunu belirtmiştir. Bkz. el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Beyrut, 1990, IV, 323-324. Rivâyetin zayıf olduğu da söylenmiştir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-Merfu’a*, Beyrut, 1986, s. 227. dipnot: 1.

37 Zehebî, *Siyer*; X, 662-663; İbn Hacer, *age.*, I, 393.

38 İbn Ebî Hâtim, *age.*, II, 408. Makbûl haberler hakkında kullanılan bir terimdir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 419.

(36/656) 'na niçin katılmadığı sorulduğunda bu rivâyetle cevap vermiştir.<sup>39</sup> Senedi de sağlam olmayan bu rivâyetin, metin açısından ne kadar da eleştiriye açık olduğu âşikardır.

*İşlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* rivâyetine dönersek; senedlerin bir kısmında, cerh ve ta'dil bilginlerinin zayıflık ve tedlisle eleştirdikleri kimi râviler olmakla beraber, genel olarak diğer râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Diğer bir önemli nokta da, senedin sahabi tarafında tek bir sahabinin bulunması; diğer tabakalarda ise râvi sayısının dallanarak artmasıdır.

## II. Ebû Bekre Rivâyetinin Sebeb-i Vurûdu ya da Metin Tenkidi

Bir metni eleştirmek için, öncelikle şu üç hususu temel almak gerekmektedir: *Metnin yazıldığı şartlar ve ortam, metnin gramatik kompozisyonu* (söylediği şeyi nasıl söylüyor) ve *metnin bütünü ya da dünya görüşü*. Çoğunlukla görüş ayrılıkları, bu üç yönden herhangi birine verilen ağırlığa bağlanabilir.<sup>40</sup> Bu bağlamda; bir okuyucu bir metnin ibarelerinin gerçek anlamlarını tespit edebilmek için, o metnin söylendiği dönemde neler ifade ettiğini anlamak zorundadır. Bu anlam, belirli bir metindeki ilke ve kural- ların gerçek hedefini ortaya koyacaktır. Diğer bir açıdan; hadis ilminin bir kriterine göre, *hadisin senedinin sahih olması metninin de her zaman sahih olmasını gerektirmemektedir*.<sup>41</sup> Biz de bu ilkelere hareketle, hadisin hangi

39 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 711; Nüreddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1986, VII, 237; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Beyrut, 1993, IV. 303. Bezzâr'ın ilgili rivâyetinde Ömer b. Hecenna' ve Abdulcebbar b. Abbas el-Kûfî vardır (Heysemî, *ay.*). Ömer b. Hecenna', Ebû Bekre'den rivâyette bulunmuştur. Tanınmayan birisi olup, kendisine uyulmaz. Bkz. Zehebî, *Mizân*, III, 232; İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri'ş-Şeniati'l-Mevdûa*, Beyrut, 1981, I, 422. Abdulcebbar b. Abbas hakkında ise Ebû Nuaym, Kûfe'de ondan daha yalancı birisi olmadığını söylemiş; Ukaylî de onun hadislerine uyulamayacağını belirtmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VI, 31; Zehebî, *Mizân*, II, 533; İbn Arrâk, *ay.* Cemal Olayı ile ilgili bir takım rivâyetlerin sahih olmadığına ilişkin bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi-İçtimai Hâdiselerle Hadis Münasebeti*, Ankara, 1968 (Basılmamış Doçentlik Tezi), s. 31/a-33.

40 Âmine Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1997, s. 25.

41 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, y. y., 1983, I, 99-100; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 14. Senedi sağlam olmasına karşın, zayıf ve hatta uydurma kabul edilen hadisler için ayrıca bkz. el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, tahk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Kahire, t. y., s. 58-62.



bağlamda söylendiğini ortaya koyup, hadisin anlaşılmasında en önemli nokta olan *zurûd sebebini* tespit ederken, sözkonusu rivâyetin metnini de bir değerlendirmeye tâbi tutacağız. Bu prensipler çerçevesinde değerlendirme yapılırken, söylenen sözün bağlamının, kime, niçin ve nasıl söylendiğinin ve metinde zikredilen her bir ifadenin ne anlama geldiğinin tespiti de mutlak bir önem arz etmektedir.

Ebû Bekre anlatıyor: Cemel Savaşı'na katılmak üzereyken, Hz. Peygamber'den duymuş olduğum bir söz beni bu savaşa (Hz. Âişe'nin yanında) katılmaktan kurtardı. Allah'ın elçisine, İranlıların Kisrâ'nın kızını devlet başkanı yaptıkları haber verilince şöyle buyurdu: *İşlerini bir kadına teslim eden bir millet felah bulmaz/bulmayacaktır*.<sup>42</sup> Ebû Bekre'nin, bu rivâyeti tam savaş çıkacağı sırada hatırlaması çok ilginçtir. Nitekim bu hatırlama keyfiyeti, bu çeşit haberlerde çokça kullanılan bir motiftir. Hatiboğlu bu tür haberlerle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: *Hz. Peygamber bazı kimselere, istikbalde karşılaşacakları bazı şeyleri bildirecek, bu zatlarda, durup durup tam hâdisenin vukûu anda onları hatırlayacaklardır*.<sup>43</sup>

Kisrâ öldürüldükten (7/628)<sup>44</sup> sonra, Kisrâ'nın oğlu da diğer erkek kardeşlerini öldürünce, kendisine halef olacak bir erkek çocuğu olmadığından dolayı yönetimin kendilerinden başka bir ailenin eline geçmemesi için, Kisrâ'nın kızı Bûran<sup>45</sup> yönetime el koymuştu. İşte bu haber Rasûlullah'a ulaşınca, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* dediği rivâyet edilmiştir.<sup>46</sup>

42 Rivâyetin kaynakları yukarıda geçti. Ancak Tirmizî'nin rivâyetinde şu fazlalık vardır: "Âişe Basra'ya geldiği zaman bunu (yani hadisi) hatırladım; bu söz sayesinde Allah beni korudu". Tirmizî, *Sünen*, IV, 528.

43 Hatiboğlu, *Siyasi-İçtimai Hâdiseler*, s. 31/b.

44 Bu suikast girişiminin tarihinin tespitiyle ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1991, I, 359-363.

45 Bûran üstlenmiş olduğu yöneticilik görevini iyi bir şekilde yerine getirmiş, halkına da iyi muamelede bulunmuştur. Bir yıl dört ay hüküm süren Bûran'dan bir kaç yıl sonra, yönetimi kraliçe Azer Miduht devralmıştır. Bkz. Taberî, *Târîhu'l-Taberî*, Kahire, t. y. II, 231-232. Bûran'ın yönetimde bulunduğu dönem, milâdi -630- yıllarına tekâbül etmektedir. Bkz. K. V. Zettersteen, "Bûran" mad., *İslam Ans.*, MEB, II, 804.

46 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, tahk. Muhibbuddin el-Hatib, Kahire, 1988 VII, 735; Bedrüddin Aynî, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, t. y., XVIII, 59; Şihâbüddin Ahmed el-Kastallânî, *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, 1990, IX, 464.

Bu rivâyetin, İran'ın felah bulmayacağına işaret olduğu söylenmiştir. Ebû Bekre de bu rivâyete dayanarak Cemel Savaşı'nda Hz. Âişe'nin tarafını tutmamıştır. Savaşta Âişe'nin yanında çok sahabe vardı. Onlardan hiçbiri bu rivâyeti ne dile getirmiş ne de kadının yöneticiliğinin geçersiz sayılacağına ilişkin olarak yorumlamışlardır.<sup>47</sup> Sahabeden, Âişe'nin yöneticiliğini kabul etmediklerine ve onun yöneticiliğinin geçersiz sayılacağına yönelik bir bilgi de nakledilmemiştir. Âişe'nin tarafını tutmayanlar, *onun yöneticiliğinin caiz olmayacağından dolayı değil de, hakikatin Ali'nin yanında olduğunu düşünmelerinden dolayı* böyle bir tavır takınmışlardır.<sup>48</sup>

Kendisine göndermiş olduğu mektubu yırtan Kisrâ'nın<sup>49</sup> kavmi hakkında, Hz. Peygamber'in "... felah bulmaz" sözünü söylemesi, hem mümkün hem de çok doğaldır. Farklı biçimlerde yorumlanma ihtimali de olan böyle bir hadisin, kadının devlet başkanı olmasını engelleyen kesin bir delil sayılamayacağı gayet açıktır. Hadisin, Âişe'nin Basra'ya yürüyüşü ve Cemel Olayı'na katılması sırasında, onun siyasi hareketine karşı zikredilmiş olması da dikkat çekicidir. Âişe'nin ve beraberindeki müslümanlardan hiç birisinin bu hadisten haberdar olmaması ise çok ilginçtir.

Hadisi sened, metin ve vurûd sebebi/metin tenkidi açısından inceledikten sonra, şimdi de fıkıh ve hadis usûlü disiplinleri noktasından bir değerlendirmesini yapalım. Burada; *umûmu'l-belvâ* ve *ferd hadis* konularını ele alacağız.

### III. Rivâyetin Usûl Açısından Değerlendirilmesi

#### 1. Rivâyete Umûmu'l-Belvâ Açısından Yaklaşım

Konumuzun umûmu'l-belvâ ile de bağlantılı olduğu görülmektedir. *Umûmu'l-belvâ*; insanların çoğunu ilgilendiren ve kaçınıp sakınılması mümkün olmayan durum ya da olaydır.<sup>50</sup> Diğer bir deyişle; umûmu'l-belvâ,

47 Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, tahk. Muhammed Tâki Osmânî, Karaçi, t. y., XV, 36.

48 Tehânevî, *age.*, XV, 34.

49 Buhârî, *Ahbâru'l-Âhâd*, 4 (VIII, 136); Meğâzî, 82 (V, 136). Tirmizî eserinde, Kisrâ'nın ve diğer İran meliklerinin Hz. Peygamber'e hediye gönderdikleri, peygamberin de bu hediyeleri kabul ettiği ile ilgili bir rivâyete yer vermiştir. Bkz. Tirmizî, *Sünen*, Siyer, 23 (IV, 140). Taberî ise bu hediyeleri gönderenlerden birisinin, Bûran Duht olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bkz. Taberî, *Târih*, III, 446-447.

50 *el-Mevsûatu'l-Fıkhyye*, Kuveyt, 1983, XXXI, 6.

insanların devamlı karşılaştıkları ya da belirli aralıklarla sürekli yapageldikleri, yani mübtelâ oldukları iş ve amellerdir ki, bu gibi amellere terettüp eden hükmün herkes tarafından bilinmesi doğaldır.<sup>51</sup> Bu ilke ile, hemen herkesin karşılaştığı ve hükmünü bilmeye gereksinim duyduğu konular ya da olaylar kastedilmektedir.<sup>52</sup> Âhad haberin umûmu'l-belvâda delil olup olmamasında ihtilaf vardır. Hanefilere göre umûmu'l-belvâda vârid olan âhad haber delil olmaz. Böyle bir hadis her ne kadar hadisçiler nezdinde sahih sayılsa da, özellikle hanefi fakihlerinin geliştirdikleri bir prensibe göre, umûmu'l-belvâda vârid olan haber-i vâhid grubuna girer ki, bu şekilde gelen haber reddedilir. Yani, herkesin ya da bir çok kimsenin bilmesi gereken bir sünnet veya hadisin, sadece tek bir râviden nakli, o rivâyetin reddi için yeterli bir nedendir.<sup>53</sup>

Hanefiler sık sık tekrar eden ve her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacını duyduğu olaylar hakkındaki âhad haberi kabul etmemişlerdir. Çünkü böyle bir olayın “tevâtür” ya da “şöhret” yoluyla nakledilmesi için gerekli tüm şartlar oluşmuştur. O halde, böyle bir haber âhad yolla gelmişse, bu, onun Hz. Peygamber'e nisbetinin sağlam olmadığını gösterir; eğer sahih olsaydı, meşhûr olur ve âhad düzeyinde kalmazdı. İşte bu noktadan hareketle Hanefî mezhebi bilginleri, Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen, *Rasûlullah rukûya giderken ve başını rukûdan kaldırdığında ellerini kaldırır* (Buhârî, Ezân, 83-86, I, 179-180) anlamındaki hadis ile amel etmemişler ve şu açıklamayı yapmışlardır: Bu durumlarda ellerin kaldırılması çok sık meydana gelen ve herkesin de hükmünü bilmeye muhtaç olduğu bir olaydır. Eğer bu konuda gelen sünnet sâbit olsaydı, bunu çok sayıda râvi rivâyet ederdi ve insanlar bunun rivâyetine önem verirlerdi.<sup>54</sup>

Hanefilerin gerekçesi şudur: Peygamber, insanların ihtiyaç duyduğu şeyleri açıklamakla görevlidir ve onların da kendilerinden sonra gelen-

51 İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994, s. 154.

52 Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara, 1996, s. 88.

53 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, t. y., I, 368; el-Hafîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, tahk. İsmail el-Ensârî, Dimeşk, 1975, I, 133; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1972, s. 452-453.

54 Zekiyüddin Şaban, *age.*, s. 88-89; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, t. y., s. 174.

lere bunları nakletmelerini emretmiştir. Eğer konu ya da olay umûmu'l-belvâdan ise, din sahibinin onu herkese açıklaması ve duyurması, her duyanın da kendilerinden sonrakilere naklederek yaygın bir duruma getirmeleri kaçınılmazdır. Herkesin bilmesi gereken bir olaya ait olan haberler, nasıl olur da gizli kalabilir? Çoğunluğun böyle bir haberi bilmesi gerekir. Onun, yalnız bir kaç kişi tarafından rivâyet edilmesi mümkün müdür ki? Peygamber tebliğ makamındayken, bu haberler de sahabenin çoğunluğunun bilmesi gerekenlerden iken, bu haberi başka birisi daha rivâyet etmesin. O haberle ilgili bir nakil şöhret bulmamışsa, o zaman bunun ya unutmaya sonucu böyle olduğu ya da hükmünün kaldırılmış olduğunu anlarız. Eğer böyle bir haber olsaydı, herkesin bilmesi gereken bir konuda, bir kişi o haberin nakliyle yalnız kalmazdı. O halde; bir haberin sahabe arasında yaygınlık kazanmaması ve sahabenin böyle bir habere tutunmaması, daha kuvvetli bir delilin var olduğuna işaret etmektedir.<sup>55</sup> Hanefilere göre umûmu'l-belvâ olan bir konunun hükmünden herkesin haberdar olması normal bir şeydir. Bundan ötürü, herkes tarafından bilinmesi gereken bir konuyla ilgili âhad haber, hanefiler tarafından kabul edilmemiştir. Zira bu tür haberler, bir kişi tarafından değil, daha fazla kişilerce meşhûr ya da mütevâtir olarak nakledilmiş olmalıdır.

Hatîb el-Bağdâdî (463/1070) de, haber-i vâhidi red gerekçeleri içinde, *birçok kimsenin bilmesi gereken bir konuda tek kişinin rivâyetini* de saymaktadır. Ona göre, bir kimsenin büyük bir topluluk arasında, o konudaki bilgisiyle tek kalması ve bu bilgiye kaynaklık eden bir rivâyetin aslının olması caiz değildir.<sup>56</sup> Hanefiler dışında kalanlar ise, sahih olan âhad haberi umûmu'l-belvâda sahih ve makbûl saymışlardır.<sup>57</sup>

Hanefilerin, *umûmu'l-belvâda âhad haberin kabul edilmemesi* ilkesinin iyi değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda; incelemesini yaptığımız Ebû

55 Serahsî, *Usûl*, I, 368; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, t. y., s. 318-319. Krş. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, tahk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk, 1964, II, 659-660.

56 Hatîb, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, I, 133.

57 Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, II, 339; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Beyrut, 1992, s. 195 (Umûmu'l-belvâda âhad haberin değerlendirilmesi ve ilgili örnekler için ayrıca bkz. Mustafa Saîd el-Hınn, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 1994, s. 426-434; Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 154-157.

Bekre rivâyetine göndermede bulunacak olursak; herkesin bilmesi gereken *yöneticilerin cinsiyetinin ne olacağı* probleminin tek bir sahabiden nakdedilen rivâyetle çözüme kavuşturulmaya çalışılması, yeterli bir kanıt olmasa gerek.

## 2. Rivâyetin Ferd-i Mutlak Kapsamında Olması

Sözkonusu rivâyette teferrüd (râvinin tek kalması), senedin sahabe bulunan kısmında olduğu için rivâyet ferd-i mutlak hükmündedir. *Ferd-i mutlak*; râvinin, rivâyetinde tek kaldığı hadistir.<sup>58</sup> Tehânevî (1158/1745) 'ye göre, sahabi noktasında râvisi tek kalan, sonra da varyantları çoğalan bir rivâyet, ferd olarak adlandırılmaz. Zira sahabenin tümü mutlak olarak adalet sahibidir (udûl).<sup>59</sup> Ferd-i mutlakı şâzz<sup>60</sup> ile aynı kategoride değerlendirenler de vardır ki, böyle söyleyenler genel bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>61</sup> Halbuki ferd-i mutlakın şâzz ile karıştırılması doğru değildir. Zira şâzzda, teferrüd ve aykırılık şartlarının bulunması gereklidir.<sup>62</sup> Sahabenin tek olarak rivâyet ettiğinin garabet olamayacağı, zira onların cerhi gerektirecek bir durumlarının olmadığı söylenmektedir. Sahabenin tek kalması, kendisinden başkalarının çokluğuna denktir ve onların hepsi de adalet sahibidir. Bundan ötürü, sahabenin rivâyette tek kalması garabet<sup>63</sup> için bir neden olamaz.<sup>64</sup>

Ferd-i mutlakın rivâyetinde tek kalan râvi güvenilir ise ve zaptı (işittiği hadisleri aradan uzun zaman geçtikten sonra bile, ne eksik ne de fazla olarak duyduğu gibi başkalarına rivâyet edebilme yeteneği) da tam ise, yalnız başına rivâyet ettiği ferd hadis sahih kabul edilir ve dini meselelerde delil olarak kullanılır. Eğer zapt yönü tam değilse, o hadis hasen olur ve bu takdirde dini konularda delil olacak niteliktedir. Rivâyette tek kalmış râvisi güvenilir ve zapt sahibi değilse, hadis zayıf olur ve o zaman da zayıf hadis

58 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, Beyrut, 1992, I, 232; Ali el-Kâri, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut, t. y., s. 201; Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhü*, Beyrut, 1981, s. 226. Ayrıca ferd hadis örnekleri için bkz. Hâkim, *Ma'rife*, s. 96-102.

59 Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn*, Beyrut, t. y., III, 1087.

60 Şâzz; güvenilir bir râvinin, cemaatin rivâyetlerine muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyeti ile de tek kaldığı hadistir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 437.

61 Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 232.

62 Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 226.

63 Hadis terminolojisinde garib, metin ya da sened yönünden tek kalmış veya benzeri başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadise denilmektedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 138.

64 Ali el-Kâri, *Şerh*, s. 233-234.

hükmüne girer. Açıklanan bu yönleriyle garib hadis, sıhhat yönünden diğer hadis çeşitlerinden farklı olmamakla beraber, hadis inamları arasında yine de fazla rağbet görmemiş; hata kimi âlimler onları kınayan ifadeler bile kullanmışlardır. Bu teorik bilgiyi örnekendirerek/pratik bir biçime sokarak, konunun somutlaşmasına katkıda bulunalım.

Bünyamin Erul, “râşid halifelerin sünnetine tutunmak” rivâyetini değerlendirirken şöyle demektedir: *Kaynaklarımızda ondört tarikten rivâyet edilen bu haber, yalnızca İrbâd b. Sâriye’den gelmesi hasebiyle, hadis usûlüne göre ferd-i mutlak bir hadis olması, Hz. Peygamber’in mescidde yapmış olduğu bir vaaz olmasına rağmen ikinci bir sahabi tarafından rivâyet edilmemiş olması itibariyle senedi eleştiri konusu olmuştur.*<sup>65</sup> Biz de bu ifadelerden esinlenerek Ebû Bekre rivâyetini değerlendirecek olursak, diyebiliriz ki, *kaynaklarımızda bir kaç tarikten rivâyet edilen bu haber, yalnızca Ebû Bekre’den gelmesi hasebiyle, hadis usûlüne göre ferd-i mutlak bir hadis olması ve ikinci bir sahabi tarafından rivâyet edilmemiş olması itibariyle eleştiriye açık bir özelliğe sahiptir.*

Özafşar da bu rivâyetin tek râvisinin Ebû Bekre olduğunu ve ferd-i mutlak olan bu haberin çeşitli varyantlarındaki râvilerin eleştiriden kurtulamadıklarını belirtir.<sup>66</sup> Yine burada Özafşar’ın ifadelerinden hareketle, *bu rivâyetin varyant sayısını kabarık gösterme çabalarının altında, hadisin ilk dönemdeki ferd-garib özelliğinin doğurabileceği endişeleri ortadan kaldırma psikolojisinin yattığı düşünülebilir*<sup>67</sup> mi? diye bir soru da akla gelmiyor değil.

#### IV. Kadının Yöneticiliği Problemine İlişkin Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Biz bu başlık altında, rivâyeti özellikle tarihsel şartlar, ortam ve süreç içerisinde incelemeye çalışırken; Kur’an, sahih hadis, akıl... vb. genel prensipler yönünden belirli başlıklar altında somutlaştırmayacağız. Fakat bu prensiplerin tamamına ya da bir kısmına uygunluğu, az ya da çok satır aralarında zımnen de olsa ortaya konulacaktır.

65 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999, s. 23-24. Ünal da, bu rivâyetin ferd-i mutlak (garib-i mutlak) olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşımı”, s. 47.

66 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 335, dipnot: 165.

67 Özafşar, *age.*, s. 110.

Ebû Bekre rivâyetine geniş bir perspektiften bakmak ve tarihsel süreç içerisinde konunun hangi boyutlarda seyrettiğini tespit edebilmek için, İslam'ın klasik ve modern dönemlerinde kadının yöneticiliğine ilişkin tartışmaları ve bunların dayandıkları temel argümanların neler olduğunu; diğer bir deyişle, sözkonusu rivâyetin nasıl anlamlandırıldığını ve okunduğunu belli başlı kaynaklardan izlemeye çalışalım.

### 1. Klasik Kaynaklardaki Yaklaşım

Bu döneme ait eserlerin sahipleri, kadınların yönetici olamayacaklarına ilişkin görüşlerini genellikle, kadın olmalarına, akıllarının ve dinlerinin eksik olmasına, en önemlisi de *Ebû Bekre rivâyetine* dayandırmışlardır. Bunlara kısaca değinelim.

Cürcânî (398/1007), İbn Hazm (456/1045), Ebû Ya'lâ (458/1065), Beğavî (516/1122), İbn A'rabî (543/1148), Beydâvî (685/1287), Teftazânî (792/1390), Kemâl b. Ebî Şerif (906/1501), Münâvî (1031/1622)<sup>68</sup> gibi âlimler açık bir ifadeyle devlet başkanlığı hususunda erkek olma şartı arar, kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olmasından ötürü bu göreve gelemeyeceklerini söyler ve konuyla ilgili olarak da Ebû Bekre rivâyetini ileri sürerler. Mâverdî (450/1058) ise erkek olmayı devlet başkanı olabilme şartı olarak açıkça ifade etmez.<sup>69</sup> Bu mesele yanlış anlaşıldığından, Mâverdî'nin devlet başkanlığı için erkek olmayı şart koşmadığı, *kadınların da devlet başkanı olabileceği düşüncesinde olduğu* şeklinde yanlış bir tespit yapılmıştır:

Bahriye Üçok, *İslam Devletleri'nde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar* adlı kitabında şöyle demektedir:

İslam Devlet Hukuku'nun ana kitapları arasında sayılan el-Mâverdî'nin el-Ahkâmu's-Sultâniyye'sinde, hükümdarlık anlamına gelen imamlığın yedi

68 Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum, 1370, VIII, 350; İbn Hazm, *Muhalâ*, Beyrut, 1988, VIII, 420-422; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, y. y., 1987, s. 64; Hüseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Şerhu's-Sunne*, Beyrut, 1983, X, 77; Muhammed b. Abdullah b. A'râbî, *Ârizatu'l-Ahvezî*, Beyrut, 1995, V, 101; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, III, 482; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, Beyrut, 1991, s. 236; Sa'deddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, Beyrut, t. y., V, 244; Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere Şerhu'l-Mü'yâsere*, İstanbul, 1979, s. 275; Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmiî's-Sağîr*, İstanbul, 1286., II, 303; *Feydu'l-Kadir*, Beyrut, t. y., V, 303.

69 Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut, 1990, s. 32.

(7) şartı arasında erkek ve ergin olmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu iki şart sonradan Kâdî Beydâvi'nin Tevâliu'l-Envâr ve Gazâlî'nin İhyâu Ulûm'unda ilave edilmiştir.<sup>70</sup>

Fakat biz bu tespitin iki noktada isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Birisi şudur: Eğer Mâverdi'nin sözkonusu kitabının "kazâ (hakimlik)" bölümüne bakılsaydı, konunun hiç de öyle (Üçok'un zannettiği gibi) olmadığı anlaşılacaktı. Kazâ bölümünde Mâverdi, hâkimliğin ilk şartı olarak erkek olmayı ileri sürmektedir ve ona göre kadınların erkekler üzerinde söz sahibi/yetkili olmaları asla caiz değildir.<sup>71</sup> Şimdi; hâkimlik konusunda böyle bir sonuca varan ve kadınlara erkekler üzerinde bir yetki tanımayan Mâverdi, nasıl olur da -her yönden hâkimlikten daha önemli bir görev ve sorumluluğu olan- devlet başkanlığı için kadınlara açık bir kapı bırakmış olabilir? Hâkimliği caiz görülmeyen kadının, devlet başkanlığı -Mâverdi açısından- nasıl caiz görülebilir, böyle bir sonuç nasıl çıkarılabilir? Mâverdi'nin hâkimlik konusundaki bu yaklaşımı bize, O'nun, kadınların devlet başkanı olamayacağı meselesini tâ işin başında kabul ettiğini ve zihninde zaten böyle bir sorun bulunmadığını açıkça göstermektedir. Hatalı olan diğer nokta da şudur: Her ne kadar Üçok, bu iki şartın Gazâlî (505/1111) ile Beydâvi (685/1287) tarafından ilave edildiğini söylüyorsa da, bu doğru bir tespit değildir. Zira Beydâvi ile Gazâlî'nin vefat tarihlerine bakarsak, bunlardan daha önce erkek olma şartını ileri sürenlerin (Cürcânî, 398/1007; İbn Hazm, 456/1046; Ebû Ya'la, 458/1065) var olduğunu görürüz. Üçok'un neye dayanarak böyle bir tespit yaptığını anlayamadık. *Bütüncül bir yaklaşım yerine parçacı bir yaklaşım* sergilenirse, işte böyle bir takım bilgi ve değerlendirme yanlışları ortaya çıkabilmektedir. Bundan başka Üçok'un, *İslam Ansiklopedisi'nin halife maddesinde Arnold, yanlışlıkla bu iki şartı Mâverdi'nin de kabul ettiğini yazmıştır*<sup>72</sup>. diyerek *hatalı* bulmuş olduğu gerçek te bu olsa gerek.<sup>73</sup> Belki Arnold da, devlet başkanlığı konusunu bu bilgiler ışığında değerlendirdikten sonra, Üçok'un *hatalı* dediği doğru sonuca varmıştır.

70 Bahriye Üçok, *İslam Devletleri'nde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Ankara, 1993 s. 21-22.

71 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 130.

72 Üçok, *Türk Nâibeler*, s. 22, dipnot: 15.

73 T. W. Arnold, "Halife" mad., *İslam Ans.*, MEB, İstanbul, 1978, VI, 153.



Mezhepler tarihçisi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Hâricilerin Şebîbiyye<sup>74</sup> fırkasının, kadının imametini caiz gördüğünü nakletmiştir. Şebîbiyye'ye göre, Şebîb'in annesi Ğazâle<sup>75</sup> Şebîb'in ölümünden sonra ölünceye kadar yönetimde bulunmuştur.<sup>76</sup> Cüveynî (478/1085) 'ye göre ise, her ne kadar kadının şahitlik yaptığı yerlerde hâkimlik de yapabileceği hususunda görüş ayrılığı olsa da, kadının devlet başkanı olamayacağı konusunda icma' vardır.<sup>77</sup>

İbn Haldûn (808/1405), imametın dört şartı bulunduğunu söyler ve sıralar: 1) İlim, 2) adalet, 3) ehliyet, 4) fikir, akıl, iş ve amele etki edecek derecede duygu ve organlarda kusurlu olmamak.<sup>78</sup> Görüldüğü gibi burada da, Mâverî'de olduğu gibi erkek olma şartı sayılmamıştır. Bu bizi bir yanılığı-

74 Şebîbiyye için bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrût, 1990, s. 109-113.

75 Ğazâle'nin, Şebîb'in karısı olduğu da söylenir. Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s. 110, (dipnot: 2). Bağdâdî, Şebîb'in annesinin Ğazâle, hanımının da Humeyre olduğunu söyler. Bkz. Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, s. 76. İbn Kuteybe de Ğazâle'nin, Şebîb'in hanımı olduğunu belirtir. Bkz. İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 411.

76 Bağdâdî, *Fark*, s. 110; *Milel*, s. 76. Şebîbiyye'nin bu hükmüne Bağdâdî şöyle bir soru sorarak yanıt vermektedir: "Sizler, müminlerin annesi Âişe'nin, Kur'an'da kendisine bütün müminlerin annesi denildiği için, her bir askeri kendisine haram olan ordusu ile Basra üzerine yürüyüşünü uygun bulmadınız ve onun, bu davranışından ötürü küfre girdiğini ileri sürdünüz ve onun hakkında Allah'ın, *evlerinizde oturun* (Ahzâb, 33/33) âyetini okudunuz. Peki bu âyeti, neden Şebîb'in annesi Ğazâle için okumuyor ve yine niçin Haccâc'ın adamlarına karşı savaşmak üzere çıktığından dolayı onu ve onunla birlikte çıkan Hârici kadınlarını küfürle suçlamıyorsunuz? Eğer onların yanlarında kocaları, çocukları ve kardeşleri bulunduğu için, bu hareketlerinin kabul edilebileceğini söylüyorsanız, Âişe'nin yanında da kardeşi Abdurrahman, kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Zübeyr vardı ve onların her biri ona haramdı. Ayrıca tüm müslümanlar onun oğullarıydı ve her biri de ona haramdı. O halde, aranızdan bir kısmınız Ğazâle'nin imametini geçerli ve davranışını caiz görüyor da, aynı şeyi neden Âişe'ye caiz görmüyorsunuz? Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s. 113.

77 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut, 1992, s. 359. Kurtubî (671/1272) de bu görüşe aynen katılır. Bkz. Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1987, I, 270. (Zâfir el-Kâsımî, bir grup âlimin, kadının imametinin caiz olamayacağına yönelik söz ettikleri icma'ın, tam bir icma' olamayacağını söyler. Bkz. Zâfir el-Kâsımî, *Nizâmu'l-Hukm*, Beyrut, 1990, I, 342. Faruk Beşer de bu icma' iddiasının, bir usûl terimi olan ve herkesin uymak zorunda bulunduğu icmâ-i ümmet anlamında, yani hukuken bağlayıcı bir icma' anlamında olduğunu söyleyebilmenin çok zor olduğunu ifade eder. Ve, "eğer böyle bir icma' olsaydı, buna zaten kimse karşı çıkmazdı; oysa aksi kanaatte olan pek çok İslam âlimi mevcuttur" der. Bkz. Faruk Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul, 1995, s. 131).

78 Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, t. y., y. y., s. 193.

ya götürmemelidir. Zira ilgili konunun birkaç sayfa ilerisine<sup>79</sup> bakacak olursak, Kur'an'daki eril ve dişil kalıplardan da hareket ederek, tıpkı diğer âlimlerde olduğu gibi İbn Haldûn'un da kadının yöneticiliğine -dolaylı olarak da olsa- sıcak bakmadığı görülecektir.

İbn Nüceym (970/1563) ise, kadının sultanlığının sahih olduğunu söylemekle yetinmekte ve Şeceratü'd-Dürr'ün<sup>80</sup> Mısır'ı yöneten bir kadın olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Bize göre İbn Nüceym'in ifadelerinden, kadının halife olamayacağı, ama yönetimde söz sahibi olabileceği sonucunu çıkartmak mümkündür. Dolayısıyla onun metninden, hilafet ve saltanat ayırımını okumak da imkan dahilindedir.

İbn A'rabî (543/1148) 'ye göre, Hz. Ömer zamanında (Şifâ bnt. Abdullah adındaki) bir kadına pazarda *hisbe* görevi verildiği söylenirse de, bu doğru bir bilgi değildir.<sup>82</sup> Yine İbn A'rabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında anlatmış olduğu bir olay, o zamanlarda bile kadının yöneticiliği meselesinin tartışıldığı ve çözümler arandığını göstermektedir. Özetle vermek gerekirse; büyük sultan Adudu'd-Devle<sup>83</sup> (372/983) 'nin huzurunda, Kâdi Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Mâlikî el-Eş'arî ile şâfiî âlimlerinden Ebû'l-Ferec b. Tarar arasında tartışılan, kadının hâkim olarak görev alması meselesi bunun tipik

79 İbn Haldûn, *age.*, s. 196.

80 Şecerü'd-Dürr de denilir. Mısır müslüman devletlerinin tek kadın hükümdarıdır. Halifenin Mısır devlet erkânına, kendilerine bir erkek hükümdar seçmeleri hususunda basıkı yapması sonucu, 648/1250 yılında saltanatı bırakan Şeceratü'd-Dürr, 655/1257'de öldürülmüştür. Hakkında geniş bilgi için bkz. "Şecerü'd-Dürr" mad., *İslam Ans.*, MEB, XI, 376-378; Fâtıma Mernissi, *Hanım Sultanlar*, çev. Mehmet Ali Kayabal-Filiz Nayır, İstanbul, 1991, s. 104-114; Üçok, *age.*, s. 62-101. Şeceratü'd-Dürr Mısır'da saltanata geçince, dönemin Abbasi halifesi el-Mu'tas'ım Billah, onun saltanatını tanımak şöyle dursun, Mısır'a gönderdiği bir mektupla emirleri ayıplamış ve onlara: "Orada erkek kalmadıysa bize bildirin de, size buradan bir tane adam gönderelim" demiştir. Böylece Şeceratü'd-Dürr, içte ve dışta istenilmeyen birisi olur. Bir müddet sonra İzzüddin Atabek ile evlenir, yönetimi eşine bırakır ve seksen günlük saltanat heyecanı da böylece sona ermiş olur. Bkz. Makrizî, *Kitâbu's-Sulûk li Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, t. y., y. y., cüz: 1, kısım: 2, s. 367-368.

81 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, Beyrut, 1993, IV, 5.

82 İbn A'rabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 482. İbn Hacer, Şifâ adlı bir kadının böyle bir görevde bulunduğunu nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî Tenyîzi's-Sahâbe*, Beyrut, t. y., VIII, 120-121. Şifâ bnt. Abdullah'ın böyle bir göreve getirildiği rivâyetinin eleştirisi için bkz. Beşer, *Kadının Çalışması*, s. 127-128.

83 Tam ismi, Emiru'l-Umerâ Aduddevle Ebû Şuca' Fennâ Husrev b. Rukniddevle'dir. Buveyhî hükümdarlarından birisidir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Aduddevle" mad., *İslam Ans.*, DİA, I, 392-393.

bir örneğidir. Ebû'l-Ferec b. Tarar, aksine bir delil olmadığı sürece kadının görev alabileceğini, asıl olanın bu olduğunu; Ebû Bekr ise bu görüşün doğru olamayacağını belirtip, kadının meclislere giremeyeceğini, erkeklerle beraber bulunamayacağını ve karşılıklı ikili görüşmeler yapamayacağını gerekçe olarak ileri sürerek tartışmayı bitirir.<sup>84</sup> Bu konu, IV/X. yüzyılda toplumda bir problem olarak ele alınmış, dönemin hükümdarlarının huzurunda tartışılması yapılacak kadar bir öneme sahip olmuştur.

Görüldüğü gibi, nasların (özellikle de Ebû Bekre rivâyetinin) çeşitli şekillerde yorumlanmasıyla yapılan içtihatlarla göre, kadının halife ya da devlet başkanı olabileceğini söylemek zor ve hatta imkansızdır.

Cumhur, kadınların yöneticilik ve hâkimlik görevlerinde bulunamayacağı görüşündedir.<sup>85</sup> Kadınların hâkimlik görevini alamayacağı yönünde görüş beyan edenlerin, Ebû Bekre'nin bu rivâyetiyle delil getirdikleri ifade edilmiştir.<sup>86</sup> Hâkimlik konusunda kadının durumu, devlet yöneticiliğiyle değil de, şahitlik yapılacak yerlerle kıyaslanmaktadır. Bu duruma göre kadın, had ve kısas cezaları dışında, diğer bütün davalarda hâkimlik görevlerinde bulunabilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, kadının hâkimliğini kesinlikle kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri deliller, onun halife ya da devlet başkanı olamayacağına işaret ettiği kabul edilen delillerin hemen aynısıdır. Âlimlerimizin ortaya koymuş olduğu hükümleri kesin kanıtlar olarak alır ve değerlendirmelerimizi de onlara dayanarak yaparsak, bu konuda icma' derecesinde bir ittifaktan söz edildiği için, kadının, devletin üst düzey birimlerinde/kademelerinde görevlendirilemeyeceğini benimseyen görüşleri kabul etmek zorunda kalırız.

Geleneksel yaklaşımın bu yorumları, erkek bakış açısını, kadınla ilgili kendi dönemlerinde var olan tarafgir anlayışları ve önyargıları yansıtmaları, hepsinin sadece erkekler tarafından yazılmış olması, yorumlarda erkeklerle yer verilmesi, lafızcı ve parçacı bir yaklaşım sunmaları ve *hermenötik bir ilkeye dayanmadıkları için gelişiğüze*<sup>87</sup> olmalarından dolayı eleştiriye açık bir yapıya sahiptir. Yine bu yaklaşım tarzında gördüğümüz kadının duygusallığı ve eksikliği, diğer bir deyişle, biyolojik ve psikolojik bir takım za-

84 Tartışmanın detayları için bkz. İbn A'rabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 483.

85 İbn Hacer, *Feth*, VII, 735; XIII, 61; Aynî, *Umde*, XXIV, 204; Kastallânî, *İrşâd*, IX, 464.

86 İbn Hacer, *age.*, XIII, 61.

87 Vedüd, *Kur'an ve Kadın*, s. 22.

yıflıklardan ötürü böyle bir göreve getirilemeyeceği meselesi, *kadınların duygusal olmaları yüzünden muhakeme yetilerinin eksik olduğunu* savunan Aristoteles'i hatırlatmıyor da değil.<sup>88</sup>

## 2. Çağdaş Kaynaklardaki Yaklaşım

Günümüz ilim adamlarından Ramazan el-Bûtî, devlet başkanlığı konusu istisna edilirse, diğer siyasi birimlerin, kadın ve erkeklerin aynı yoğunlukta görev aldığı alanlar olduğunu belirtir ve kadının, Cuma namazı ile bayram namazı kılamaması ve savaş gibi nedenlerden dolayı devlet başkanı olamayacağını söyler.<sup>89</sup> Mustafa es-Sibâî ise, Peygamber dönemindeki bir takım olayların, kadınların siyasetle ilgilendikleri yönünde yorumlanması gibi -kendi ifadesiyle- yanlışlıklara dikkat çekmektedir. Meseleyi, İslam'ın kadına büyük haklar vermiş olmasına ve kanun önünde erkekle aynı durumda bulunmasına karşın, niçin devlet başkanlığı gibi bir görevi alamaması noktasına getiren Sibâî, bunun nedenini de tek kelimeyle, kadının birinci görevinin annelik ve ev hanımlığı olmasına bağlamaktadır.<sup>90</sup>

Halifelik ile ilgili bir çalışma yapan Abdurrazzak es-Senhûrî (1895-1971), İslam âlimlerinin, kadının zihinsel ve dinsel açıdan erkekten daha aşağı olduğunu söylemelerinin, feministlerin tepkisine yol açtığını ifade etmekte; kadının yönetime geleceğine yönelik görüş beyan eden Hâricilerin<sup>91</sup> anlayışını ise demokratik bulduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup> Zâfir el-Kâsımî ise fakihlerin, devlet başkanlığının sahih olabilmesi için erkek olmayı ileri sürmelerinin iki nedeni bulunduğunu; bunlardan *birinin*, Ebû Bekre rivâyeti, *diğerinin* de, kadının namazdaki imametinin (imâmet-i suğrâ) caiz olmadığı, dolayısıyla hilafetinin (imâmet-i kübrâ) de evleviyetle caiz olamayacağı meselesi olduğunu söylemekte ve bunların da yeterli bir neden sayılamayacağını belirterek eleştirmektedir.<sup>93</sup>

88 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, 1975, s. 7-29 (Kitap: 1).

89 Saîd Ramazan el-Bûtî, *el-Mer'e*, Dimeşk, 1996, s. 69-70.

90 Mustafa es-Sibâî, *Mer'e*, Beyrut, 1984, s. 151-154. Krş. Hüseyin Hâtemi, *İlâhi Hikmette Kadın*, İstanbul, 1995, s. 238.

91 Hâricilerin sadece Şebibiyye fırkası kadının yöneticiliğini kabul etmektedir. Bkz. Bağdâdi, *Fark*, s. 110.

92 Abdurrazzak es-Sanhoury, *Le Califat son Evolution vers une Societe des Nations Orientale*, Paris, 1926, s. 56, dipnot: 9. (İlgili yerin Fransızcadan çevirisini yapan Doç. Dr. Fazlı Arabacı'ya teşekkür ederim).

93 Zâfir el-Kâsımî, *Nizâmu'l-Hukm*, I, 342.

Kadının umumi idarecilik ve hâkimlik gibi bedeni sorumluluk taşıyan görevlerden muaf tutulmasına Ebû Bekre rivâyetini delil olarak ileri süren Vehbe Zuhaylî, İslam fıkhnın, kadının (ceza hukukunda) cinayet ve hadlerde şahitliğini kabul etmediğini belirterek, onun kan görmeye, kanlı çarpışma ve gayr-i meşru muameleye dayanamaması<sup>94</sup> gibi mâkul ve gerçekçi olmayan bir takım gerekçeler ileri sürmektedir. Diğer bir eserinde<sup>95</sup> de bu konuyla ilgili icma'dan söz etmektedir.

Hamidullah'a göre ise, ehl-i sünnet âlimleri Saba Melikesi olayını, Fatma Cinnah Hanım'ın Pakistan Cumhurbaşkanlığı'na adaylığını desteklemek için delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in Sasani Kraliçesi ile ilgili olarak ifade etmiş olduğu meşhur yasağın da, İranlılara gelecek bir belanın mucizevi bir şekilde önceden haber verilmesi; yoksa bunun müslümanlara belli bir yasağı ifade etmediğini söyleyen Hamidullah,<sup>96</sup> görüldüğü üzere tarihsel ve toplumsal bir yaklaşım sunmaktadır.

*Belkıs iyi bir idareci olmasına rağmen, kadın olduğu için idarecilik konusunda evrensel bir örnek olarak kabul edilmemektedir*<sup>97</sup> diyen Âmine Vedûd, Kur'an'ın, yöneticilik konumunun kadın için uygunsuz olduğuna ilişkin hiçbir ifade kullanmadığını; tam aksine Kur'an'daki Belkıs kıssasının, onun hem siyasal hem de dinsel uygulamalarından övgüyle söz ettiğini belirtmektedir.<sup>98</sup> Kıssada, bir ülkeyi kadının yönetmesinin kötü sonuçlar doğuracağına ilişkin herhangi bir işaret te yoktur. Belkıs bağlamındaki bu yorumların, Kur'an'daki bazı kadın karakterlerinin üstlendiği rollere bakıp, bunların İslam toplumlarında kadının fonksiyonu ve uygun kadın rolleriyle ilgili olarak geliştirilen düşüncelerin etkisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Belkıs'ı tum yöneticilerin yararlanabileceği evrensel bir model (stereotip ya da klişe) olarak ele almak yerine, erkek merkezli bir yorumlama yapan anlayış, elbette bir kadınının yönetici olamayacağını ileri sürecektir.

94 Vehbe ez-Zuhayli, *Fert ve Topluma Kur'an'ın Mesajı*, çev. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul, 1995, s. 193.

95 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dimeşk, 1989, VI, 693.

96 Muhammed Hamidullah, "İslam Hukuku'nun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes I", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Ankara, 1979, s. 387. Belkıs olayının, kadının devlet başkanı olabileceğine ilişkin kanıt kabul edilebileceğini söyleyenlerin görüşlerinin eleştirisi için bkz. Beşer, *Kadın Çalışması*, s. 121-122.

97 Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, s. 30, dipnot: 9. Ayrıca bkz. Rıza Savaş, *Râşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul, 1996, s. 195.

98 Bkz. Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, s. 79-82. Ayrıca bkz. Muhammed Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebvi Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1992, s. 296.

Kurtubî'nin halifelikle ilgili olarak ileri sürmüş olduğu şartları, aslında Kur'an'dan alınmış kriterler olmayıp, tarihsel şartlar içinde bir takım olaylara dayanılarak varılmış hükümler olarak niteleyen Süleyman Ateş, Kur'an'da kadının devlet başkanı olamayacağına yönelik bir kanıt bulunmadığını; buna karşılık Saba Melikesi'nin güzel vasıflarla anlatılmasının, bir kadının da devlet başkanı olabileceğine işaret ettiğini söylemektedir.<sup>99</sup> Burada *erkek olma* şartına eleştiride bulunan Ateş, tefsirinin bir başka yerinde ise,<sup>100</sup> devlet başkanlığı görevinin erkeklere verilmesinin nedenini, kadınların biyolojik ve psikolojik bir takım eksikliklerine/zayıflıklarına bağlamakta, bir çelişki sergilemektedir.

Benzer bir duruma Hayrettin Karaman'da da rastlamaktayız. Karaman bir eserinde, kadınların maddi ve manevi zayıflıkları karşısında bu görevin büyüklüğü; diğer taraftan da ilgili hadisten dolayı kadının devlet başkanlığına sıcak bakmazken;<sup>101</sup> başka bir yerde ise, kadının kamu görevi konusundaki tartışmaların, bağlayıcı, kısıtlayıcı naslardan çok, örf, âdet ve ihtiyaca, diğer bir deyişle zamanın sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarına dayandığına dikkat çekmektedir.<sup>102</sup> Hz. Peygamberin "... felah bulmaz" sözünü tarihsel bir yaklaşımla değerlendiren Karaman, bu rivâyetin, kadının âmme görevinde istihdamının caiz olmadığına delil sayılmasının -bir takım karşı delillerin bulunması nedeniyle- mümkün olmadığına işaret etmektedir. Tüm bunlara paralel olarak da, sözkonusu Ebû Bekre rivâyetini, *bunu yapan İranlılar felah bulmayacaklardır ya da devlet başkanlığı görevinde öncelik erkeklere ait iken, buna riayet edemeyecek duruma gelen toplum felah bulamayacaktır* şeklinde anlamanın daha da uygun olacağını söylemektedir.<sup>103</sup>

Farklı ve kimi zamanlarda da çelişkili<sup>104</sup> olan bu tartışmalar, dinsel söylem/pratik de dahil olmak üzere tüm toplumsal/tarihsel olguların basit ve

99 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988-1991, I, 140-141. (Kurtubî'nin ileri sürmüş olduğu şartlar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 270).

100 Ateş, *age.*, II, 274-275.

101 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1986, I, 88.

102 Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1992, III, 303.

103 Karaman, *age.*, III, 305-306.

104 Modern hayatın egemen olduğu bir yaşam tarzıyla içiçe olan, ama bütün bunlara karşın İslâmî duyarlılığını da muhafaza etmeye çalışan müslümanların, her zaman çelişkiler arasında yaşayacağına dikkat çekilip, bunun nedenlerinin ve çözüm yollarının üzerinde durulduğu bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, c. X, sayı: 1-2-3, Ankara, 1997, s. 125.

indirgemeci yorumlarından kaçınmanın yanısıra; kadınlar ve onların din ile ilişkileri konusunda da kolay genellemelerden kaçınmak gerektiğini gündeme getirir.<sup>105</sup>

Faslı sosyolog Fatıma Mernissi *erkek ve Arap olmak* şartlarına dikkat çekmekte; Arap olmak şartına şiddetle karşı çıktığı halde, yöneticiliğin yalnızca erkeklere özgü olduğu şartına karşı çıkmadığına eleştirel bir dille değinmektedir. Kadının yönetici olamayacağı hususunda sünnilerle şia arasındaki görüş birliğine dikkat çeken Mernissi, saltanat ile hilafet ayrımına da işaret etmektedir.<sup>106</sup>

Sözkonusu ifadeler, kadının yönetici olup olamayacağı konusundaki tartışmaların oldukça uç noktalarda seyrettiğini göstermektedir. Bu tartışmalar, *ilke* bazında kadınların kamu görevlerinin kesin olarak yasaklanmadığını; ancak bir takım gerekçelerden dolayı sınırlı tutulduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu tartışmalar, *emanetin ehline verilmesi* prensibi çerçevesinde değerlendirilmelidir; yoksa salt erkek ya da salt kadın oluş özelliklerinden dolayı bir kişinin yönetimle ilgili önemli bir göreve getirilmesinin, kamu vicdanını sızlatmaktan başka bir anlamı olmayacaktır.

### 3. Klasik ve Modern Döneme Ait Yaklaşımların Değerlendirilmesi

Yukarıda sıraladığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere, geleneksel ve modern dönemin İslam âlimleri, sözkonusu rivâyet karşısında takındıkları tavırlar ya da üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden dolayı üç kategoriye ayrılmaktadır:

a) Hadise göre, yönetimin üst düzeylerinde kadının görevlendirilmesinin uygun olmadığını ya da yasak olduğunu ileri sürenler ki, bunlar çoğunluğu oluşturmaktadır.

b) Hadisin, devlet başkanlığı dışında yönetimin diğer organlarında (örneğin hâkimlik) kadının görevlendirilmesini engellemediğini ileri sürenler.

c) Hadisin, devlet başkanlığı da dahil olmak üzere, yönetimin tüm kademelerinde kadının görev almasını engellemediğini ileri sürenler ki, bunlar sözkonusu rivâyeti söylediği bağlama göre değerlendirerek farklı bir biçimde anlamlandırma ve okuma çabasına girişmişlerdir. Yapılan tüm bu değerlendirmeler, *haberîn târihen sâbit olduğu varsayımı üzerine yapılmaktadır*.<sup>107</sup>

105 Fatmağül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul, 1996, s. 211.

106 Mernissi, *Hanım Sultanlar*; s. 16, 176-177. Krş. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, IV, 5.

107 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 336.

Genellikle İslam âlimlerinin, Ebû Bekre rivâyetiyle ilgili olarak herhangi bir olumsuz görüş belirtmemeleri, farklı yorum ve anlayışlardan da anlaşılacağı üzere metnin problemlili olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira hadisin anlamı ile verilen anlamlandırmalar ya da yorumlar arasında bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Yani, tarihte gerçekleşmiş kimi olaylar çerçevesinde hadise yüklenen anlamlar ile bizzat hadiste kastedilen anlam farklı olabilmektedir. Bu nedenle, bir hadisin âlimlerin kabûlüne mazhar olması, onun Peygamber'e ait olduğu ya da doğru anlaşıldığı anlamına her zaman gelmez. Hadisin metniyle ilgili değerlendirmeler yapılırken, bu noktaların da göz önünde bulundurulması gerekir.<sup>108</sup>

Kadının devlet başkanı ya da üst düzey âmir olamayacağı konusundaki görüş, daha çok kişi tarafından benimsenmiş olsa bile, bir içtihat olmaktan öteye geçemez. Aksine içtihatlar da bulunduğu göre bu, İslam ümmeti için bir maslahat meselesidir. Müslümanlar değişik zamanlarda maslahatlarına uygun olan içtihadı almakta serbesttirler. Bundan dolayı, bir yerde kadının böyle bir görev üstlenmesi uygun görülürse, bunun İslam hukuku açısından bir engeli yoktur.<sup>109</sup>

Böyle bir konu, bütün insanlığa hidayet sunma iddiasında olan ilâhi bir metin olarak Kur'an'ın kendi bakış açısı içinde değerlendirilmelidir.<sup>110</sup> Eğer Kur'an'ı okuyan kimseler, herhangi bir şekilde erkeklerin kadınlardan aklı, ruhen ya da ontolojik olarak vs. üstün olduğu şeklinde bir düşünce içinde iseler, erkeklerin *kadınların yöneticisi* olduğu; toplumun sürekliliğinde erkeklerin daha önemli bir role sahip olduğu; onların doğal liderler olduğu; erkeklerin aileyi yönetmesi ve kadınların onlara itaat etmesi gerektiği; ailenin geçiminde ya da toplumun devamında kadının payı olmaması gerektiği veya olsa bile çok az bir katkısı olabileceği gibi zanna sahip iseler (kısaca, ataerkil bir yapılanma sözkonusuysa), o zaman bu okuyucular *Kur'an'ı bu*

108 Ertürk, teccid hadisini incelediği makalesinde şu ifadelerle yer vermektedir: "Nitekim, 'arz hadisi' olarak bilinen rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul görmemekle birlikte, manası Kur'an'a uygun olduğu için prensip olarak hüsn-ü kabul görmüş ve her zaman uygulanmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında, sadece ümmetin, yani âlimlerin kabulüne mazhar olması, teccid hadisinin de Hz. Peygamber'e ait olduğunu emin bir şekilde söyleme imkanını bize her zaman vermez. Zira âlimlerin de hata yapmaları her zaman mümkündür". Bkz. Ertürk, "Teccid Hadisi", s. 137, dipnot: 136. Biz de bu ifadelerle aynen katılıyor, benzer değerlendirmelerin Ebû Bekre rivâyeti için de söylenebileceğini imkan dahilinde görüyoruz

109 Beşer, *Kadının Çalışması*, s. 134.

110 Vedüd, *Kur'an ve Kadın*, s. 18.



zanları doğrultusunda yorumlayacaklardır.<sup>111</sup> Bu noktaya eleştirel bir bakış açısıyla dikkat çeken Hilde Hein, *din kavramının kendisi, insanlar için değerli yönleri olsa da, ataerkil yapılar, kutuplaşmış değerler ve hiyerarşi ile öylesine lekelenmiş bir durumdadır ki, en titiz feminist arındırmanın bile bu lekeleri temizlemesi mümkün değildir*<sup>112</sup> diyerek değinmektedir.

“Ülkemiz açısından, kadın tartışmalarındaki en önemli noktalardan birini, geleneksel kültürümüzdeki kadın imajı ile çağdaş kültürlerde oluşan kadın imajının karşılaştırılması oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda iki tarafın varlığı gözden kaçmamaktadır. Biri, klasik İslam kültür ve geleneğindeki kadını şiddetle savunan muhafazakar kanat; diğeri, İslam kültür ve geleneğindeki kadın imajına sert tepkiler veren ve batılı kadın tipini savunan modernist kanat. İşte bu tartışma ortamında, Hz. Peygamber’den gelen bir takım rivâyetler, lehte ve aleyhte bir takım fikirler düzleminde ele alınmakta, ister istemez tartışmalara ortak edilmektedir. Geleneksel İslam’a taraftar olanlar, bu rivâyetleri yorumsuz kabul ederken, modernizm taraftarları onları anlamak yerine reddetme yoluna gitmektedir. Bu uzlaşmaz tutum, ülkemizde süregelen kadın tartışmalarını içinden çıkılmaz bir duruma sokmaktadır.”<sup>113</sup>

Bütün bu yorumlar ve tartışmalar sırasında, değişen toplumsal şartların, ataerkil ailenin ve erkek egemenliğin yerleşmesine yol açmış olduğunu; bu olgunun, kadınların kamusal alanın dışına çıkarılması sonucunu doğurduğunu da görmüş olmaktadır.

Bu bölümü Muhammed Gazâli’nin şu ifadeleriyle bitirelim: *Şunu belirtmekte yarar görüyorum ki, kadınların önemli görevleri üstlenmesine hevesli değilim. Benim yegane arzum, hadis kitaplarındaki hadislerin doğru anlaşılması ve Kur’an ve tarihî gerçeklerle rivâyetler arasındaki çelişkilerin giderilmesidir. Devlet yöneticiliği meselesi, kadın-erkek meselesi değil, ahlak ve karakter meselesidir. Bazı anlayışı kıt kimselerin anlayamadıkları veya Kur’an’ın ruhuna ters düşecek bir şekilde anladıkları bir hadisle İslam’a zarar vermemeleri için ağızlarını kapamaları daha hayırlı olur.*<sup>114</sup>

111 Vedûd, *age.*, s. 158-159.

112 Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 217 (Hilde Hein, “Liberating Philosophy: An End to the Dichotomy of Spirit and Matter”, *Women, Knowledge and Reality*, Boston, 1989 içinde, s. 307’den naklen).

113 Kamil Çakın, “Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 1, sayı: 1, Mayıs, 1998, s. 5. Benzer bir değerlendirme için bkz. Berktaş, *age.*, s. 114.

114 Gazâli, *Nebevi Sünnet*, s. 78-81.

**Sonuç olarak** şunları söyleyebiliriz: Böyle bir rivâyetin, rivâyet tekniği ve tarihsel açıdan kritiğinin yapılması büyük önem arz etmektedir. Kendisine bu kadar önem verilen ve bir meselenin çözümlenebilmesi için ileri sürülen bu rivâyet, rivâyet kriterleri bakımından hangi özelliklere sahiptir, tarihsel değeri nedir? İşte biz bu çalışmamızda bunları yapmaya çaba gösterdik. Yaptığımız bu araştırmanın, geleneksel kabulden ya da anlayıştan farklı bir sonuç ortaya koymasıyla, ne hadis ne de sünnet değerinden bir şey kaybedecektir.

Kadınların yönetici olup olmayacağı konusunda yapmış olduğumuz bu araştırma sonunda gördük ki, konuyla ilgili olarak rivâyet edilen söz konusu hadis, sadece sahabi Ebû Bekre tarafından rivâyet edilmekte, başka hiçbir sahabiden nakledilmemektedir. Bu da iki yerde gündeme gelmektedir: *Birisi*, Kısra'nın ölüm haberi geldiği zaman; *diğeri* de Cemel Olayı başladığı zaman. Bunlardan başka hiçbir yerde değinilmeyen hadis, İslam âlimleri tarafından sened ve metin açısından sahih kabul edilmiştir.

Meseleyi umûmu'l-belvâ noktasından ele alırsak; hanefilerin, *herkesin bilmesi gereken bir meselede vârid olan âhad habere ihtiyatlı olarak yaklaşmaları* gerçeği, bizi de ihtiyatlı olmaya yönlendirmekte ve mesele çok iyi değerlendirildikten sonra bir sonuca varmayı gerekli kılmaktadır. Yine, bu haberin sadece sahabi Ebû Bekre tarafından rivâyet edilmesinden dolayı ferd hadis (ferd-i mutlak) kapsamında olması da, göz önünde bulundurulması gereken diğer bir eleştiri noktasıdır.

İslam tarihi içerisinde kadınların yöneticiliğine ilişkin olarak takınılan tavırları ve ortaya atılan hükümleri incelediğimiz zaman da, çoğunlukla hep aynı şeylerin söylenildiğini; devlet başkanlığının ancak erkeklere has bir hak olarak (*erkek merkezli*) anlaşıldığını gördük. Bunlar; ya öncekilerin sonrakileri ciddi bir şekilde etkilediği ya da *tarihsel süreç içinde, olaylara dayanılarak varılmış hükümler* olarak değerlendirilebilecektir. Bu noktada, konuyla ilgili olarak klasik ve modern çağın yorumlarına baktığımızda, *değişen ne metindir, ne de metnin ilkeleridir; belli bir oranda değişen bir şey varsa, o da, belirli bir insan topluluğunda metnin ilkelerinin anlaşılma ve yorumlanma kapasitesi, düzeyi ve özgünlüğüdür.*

Sadece, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* rivâyeti (daha özel ve teknik bir dille *âhad haberilferd haberi*), kadınların devlet başkanı olamayacağına yönelik bir "kanıt" için yeterli olamamaktadır. Eğer kadınların yönetici olamayacaklarına ilişkin bir hüküm ya da bir bilgi gerekliyse,

bu başka bir yerde aranmalıdır; zira bu hadiste böyle bir anlam yoktur. Bir de, kimi müfessirler tarafından bir kısım Kur'an naslarının (Saba Kraliçesi Belkis ile ilgili âyetler) kadının devlet başkanı olabileceğine ilişkin olarak yorumlanması da göz önünde bulundurulursa, durumun ciddiyeti varlığını daha da hissettirecektir. Hadis kendi bağlamı içerisinde değerlendirilse, hiç te öyle zannedildiği gibi olmadığı anlaşılacaktır. Bu tip konularda lafızcı ve parçacı bir yaklaşım sergilenmemeli, bilakis Kur'an ve sünnetin ruhu da göz önünde bulundurulurken, daha anlamlı ve hesabı verilebilecek prensiplerin ortaya konulmasına çaba gösterilmelidir. Dolayısıyla lafızcı ve parçacı bir yaklaşımın bu noktada yetersiz kaldığı açıklığa kavuşmakta, bütüncül yaklaşımın ise daha gerçekçi bir sonuç çıkaracağı tespit edilmiş olmaktadır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, her yorum süreci sübjektiftir. Hem yorum sahibinin kişisel yaklaşımlarını hem de genel olarak içinde yaşadığı ortam, çağ ve kültürün izlerini taşımaktadır. Buna, yorumcunun sahip olduğu *ön okuma* diyebiliriz. Her yorumcu bir *ön okumaya* sahip olduğundan dolayı, ilgili metnin her dönem ve toplum için yeniden yorumlanması bir zorunluluk içermektedir. Metin ve yorum arasına kesin bir çizgi koymak, bu yorum sürecini canlı tutacaktır. Bunun aksi bir yapılanma ise, mesajın, belirli bir zamanda yaşayan belirli bir toplumun anlayışı ve yorumları ile sınırlandırılması anlamına gelecektir ki, bunun da ne kadar yanlış olduğu apaçık ortadadır. Zira kadınların yöneticiliği hususuna baktığımız zaman da, *bu hakkı kısıtlayanın Ebû Bekre rivâyetinden daha çok, metnin kendisinden daha önemli sayılmaya başlanılan yorumlar* olduğu görülecektir.

Kadının devlet başkanı ya da üst düzey birimlerde görevli olamayacağı konusundaki görüşler, çoğunluk tarafından benimsenmiş olsa bile, bir içtihat olmaktan öteye geçemezler. Aksine bir takım içtihatların da olduğu göz önünde bulundurulursa, İslam toplumu için bir maslahat meselesi konumunda olacaktır. Müslümanlar değişik zamanlarda maslahatlarına uygun olan içtihadı almakta serbesttirler. Ancak, içtihat yapmanın da kriterleri, dayanması gereken ölçütleri vardır. Bize göre, *sadece bu hadise dayanarak kadının yönetici olamayacağını söylemek, bir içtihat için yeterli bir kriter olmasa gerekir.*

