

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

erdem despotizm parlamento
kadın hakları enflasyon
medya emperyalizm
yönetim çocuk hakları küresel ısınma
kur'an ve kadın sivil toplum
gelir dağılımı eşitlik yüksek öğretim
kriz kamusal alan yerel yönetimler
hükümet demokrasi islam dünyası
aile birliği islam ahlakı çevre kirlenmesi
insan hakları muhalefet kadın istismarı
özgürlük devlet
modernite adalet siyasi ahlak

ÜLFET GÖRGÜLÜ

Kadın ve Siyaset

İslâm Toplumunda Kadının Siyasal Hakları
Üzerine Fıkhî Bir İnceleme



Kadın ve Siyaset

–Fıkhi Bir Bakış–

ÜLFET GÖRGÜLÜ

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2014

Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 776

inceleme-araştırma dizisi: 304

ISBN: 978-975-355-974-4

İstanbul, 2014

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.iz.com.tr

e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık

Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

ÜLFET GÖRGÜLÜ

Kadın ve Siyaset

–Fıkhi Bir Bakış–



ÜLFET GÖRGÜLÜ; 1968 Fethiye doğumludur. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. "İslam Hukukunda Kolaylık Prensibi" konulu teziyle yüksek lisansını ve "İslam Hukukunun Kadının Siyasal Haklarına Bakışı" adlı teziyle de doktorasını tamamladı. 1990-2010 yılları arasında İzmir ve Ankara'da merkez vaizliği yaptı. Eğitim, seminer ve konferanslar sebebiyle yurt dışı görevlerinde bulundu. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanı olarak görev yapan Ülfet Görgülü evli ve üç çocuk annesidir.

İçindekiler

Kısaltmalar.....	9
Önsöz.....	11
GİRİŞ	
KONUNUN SUNUMU VE TARİHÇESİ.....	13
I- Araştırmanın Konusu.....	15
II- Bazı Eski Toplum ve Hukuk Sistemlerinde	
Kadının Siyasî Durumu.....	16
A- ROMADA.....	16
B- YUNANLILARDA.....	17
C- HİNDİSTANDA.....	18
D- YAHUDİLİKTE.....	18
E- HRİSTİYANLIKTA.....	19
F- TÜRK TOPLUMUNDA.....	21
1- İslâm'ı Kabulden Önce.....	21
2- İslâm'ı Kabulden Sonra.....	22
G- ARAP TOPLUMUNDA.....	23
1- İslâm Öncesi.....	23
2- İslâm Sonrası.....	26
III- Son Dönemde Siyasî Açidan Kadının Durumu.....	28
A- BATIDA (Fransız Devrimi Sonrası).....	28
B- TÜRKİYE'DE (Tanzimat Sonrası).....	30
IV- Değerlendirme.....	32

SİYASAL HAK KAVRAMI KAPSAMI VE İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN KADININ SEÇME HAKKI	33
I- Siyasal Hak Kavramı	35
A- SİYÂSET	35
B- HAK	38
C- SİYASAL HAK	39
II- Siyasal Hakların Kapsamı	42
A- SEÇME HAKKI	42
B- SEÇİLME HAKKI	45
C- KAMU GÖREVLERİNE ATANMA HAKKI	55
III- Kadının Seçme Hakkının Değerlendirilmesi	57

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN KADININ DEVLET BAŞKANLIĞI	63
I- Kadının Devlet Başkanı Olamayacağı Görüşünü Benimseyenler ve Delilleri	66
A- KUR'AN'A DAYANAN DELİLLER	68
1- Erkeğe Verilenlere Özenmeme	69
2- Erkeğin Kavvâm Olması	73
3- Erkeğin Bir Derece Üstünlüğü	83
4- Kadının Evinde Oturması	88
B- SÜNNET'E DAYANAN DELİLLER	94
1- Felah Hadisi	95
2- Akıl ve Din Noksanlığı Söylemi ve İlgili Rivayetler	120
3- Yerin Altının Üstünden Hayırlı Olması	146
C- İCMÂ	148
D- KADININ BİYOLOJİK ve PSİKOLOJİK ÖZELLİĞİ	160
E- DEĞERLENDİRME	162
III- Kadının Devlet Başkanı Olabileceği Görüşünü Benimseyenler ve Delilleri	164
A- KADININ TAM VELÂYET SAHİBİ OLMASI	164

1- Velâyet	165
2- İyiliği Emir-Kötülüğe Engel Olma Prensibi	170
B- SEBE KRALİÇESİ ÖRNEĞİ	174
C- HZ. ÂİŞE VE CEMEL VAK'ASI	178
D- DEĞERLENDİRME	180

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN KADININ MİLLETVEKİLLİĞİ BAKANLIK VE HAKİMLİĞİ	185
I- Kadının Milletvekilliği	188
II- Kadının Bakanlığı	198
III- Kadının Hakimliği	201
A- 'KADÂ'NIN TANIMI ve ŞARTLARI	201
B- KADININ HAKİMLİĞİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER	202
1- Kadının Hakim Olamayacağı Görüşü	203
2- Kadının Şahitlik Yapabileceği Konularda Hakim Olabileceği Görüşü	210
3- Kadının Hakim Olabileceği Görüşü	211
C- DEĞERLENDİRME	214
Sonuç	215
Bibliyografya	225

Kısaltmalar

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.İ.A.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
M.	: Miladî
mad.	: Maddesi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
şrh.	: Şerheden
T.D.V	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ty.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
yy	: Yüzyıl
y.y	: Yer yok

Önsöz

Yüce Allah, ‘insanları sadece kendisine kulluk etmeleri’¹ için yarattığını bildirmiş, ‘ölümü ve hayatı sınanma sebebi’² kılmış ve insanı, yeryüzünde ilahi güzellikleri temsil bağlamında ‘halife’ olarak nitelendirmiştir.³ Allah’ın halifelik misyonu verdiği, erkek ya da kadın değil insandır. Halifelik statüsünün bir gereği olarak da insan, hak ve sorumluluklarla donatılmıştır. Allah nezdinde, kulları arasında insanlık onur ve değeri bakımından erkek, kadın diye bir ayırım söz konusu değil iken, tarihsel süreç içinde kadın, kendisine Yaratıcı tarafından verilmiş olan bu değerden çoğu kez mahrum bırakılmış, en tabii haklarından bile kimi zaman yararlanamamıştır.

Genel olarak ‘kadın’ konusu bugüne kadar üzerinde çokça konuşulup eser yazılan konulardan biri olma niteliğine sahiptir. Özellikle de kadının hak ve görevleri meselesine İslâm’ın bakışı her zaman merak konusu olmuştur. Kur’an’da, kadının toplumsal yaşamda yetki sahibi bir birey olduğunun belirtilmesine⁴ ve Peygamberimiz döneminde kadınların, sosyal yaşamın pek çok alanında kendilerini ifade etmiş olmalarına rağmen, kimi İslâm bilginlerinin, yaşadıkları dönemin kadına bakışını yansıtan görüş ve yorumları hadis, fıkıh, kelâm ve tefsir literatürüne girip, değişmez naslar gibi algılanmaya başlanmış, bu anlayışın bir neticesi olarak da günümüzde pek çok araştırmacının bu konudaki eleştirileri, yorum sahiplerini aşarak, doğrudan Kur’an’a ve sünnete yönelmiştir.

1 Zâriyât, 51/56.

2 Mülk, 67/2.

3 Bakara, 2/30.

4 Tevbe, 9/71.

Günümüzde hak ve sorumluluk bağlamında, ‘insanın siyasal, sosyal, ticarî vb. hakları’nın değil de hala ‘kadının hakları’nın araştırma ve tartışma konusu olarak seçilmesi, cinsiyetin, ‘hak/hukuk’ olgusu üzerinde zamanla nasıl etkin bir rol oynadığını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır.

İşte bu çalışma, siyasî alan içinde erkek için doğal kabul edilmiş olan hakların, kadın içinse delillerle ispatının gerekmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Çalışmamız, kadının siyasal haklar yönünden tarihteki durumuna kısaca değindiğimiz bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, siyasal hak kavramının tanımı ve kapsamı üzerinde durulmuş, İslâm hukukuna göre kadının seçme hakkı ile ilgili görüşler ele alınıp, değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, kadının, bir yönden seçme hakkı kapsamına giren, diğer yönden kamu görevlerinin en üst düzeyini oluşturan devlet başkanlığı görevini üstlenip üstlenemeyeceği konusundaki görüş ve yorumlara yer verilmiş ve konu detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise, kadının, milletvekili, bakan ve hakim olup olmayacağı gibi hukukî konular üzerinde durulmuş ve bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. Önemli olduğuna inandığımız bu konuda son sözü söylediğimiz iddiasında değiliz.

Bu kitap “İslam Hukukunun Kadının Siyasal Haklarına Bakışı” başlıklı doktora tezimize dayanmaktadır. Tez danışmanlığımı yürüten kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Şener’e, ayrıca değerli katkılarından istifade ettiğim Prof. Dr. Mustafa Uzunpostalıcı ve Prof. Dr. Osman Eskicioğlu’na teşekkür ediyorum.

Uzun soluklu bu çalışma sürecinde, varlığıyla en büyük motivasyon kaynağım olan sevgili eşime ve annelerini kitaplarla paylaşmak özverisini gösteren canım yavrularıma maddi ve manevi her türlü yardım ve destekleri için kalbi şükranlarımı sunuyorum.

Dr. Ülfet Görgülü

Ankara-2012

GİRİŞ

KONUNUN
SUNUMU ve TARİHÇESİ

I- Araştırmanın Konusu

İslâm Hukuku Açısından Kadının Siyasal Hakları adlı bu araştırmada, siyasal hak kapsamında değerlendirilen 'seçme', 'seçilme' ve 'kamuda görev alma' konularında kadının durumu İslâm hukuku açısından ele alınacaktır.

Siyasal hak kavramı, Batıda XIX. yy.da insan hakları mücadeleleriyle paralel olarak ortaya çıkmış bir kavramdır. Klasik fıkıh literatüründe tabîi olarak bu kavramın birebir karşılığı söz konusu değildir. İslâm hukukunda siyâset, amme velâyeti kapsamında değerlendirilmiş ve bu bağlamda bîat, hilâfet, vezâret, kadâ gibi terimler üzerinde durulmuştur. Çalışmamızda, bir yandan bu terimlerin ihtiva ettiği konuları kadın açısından ele alırken, diğer taraftan günümüz deyimleriyle, kadının seçmen olup olamayacağı, milletvekilliği, bakanlık, hakimlik, devlet başkanlığı gibi diğer kamu görevlerini deruhte edip edemeyeceğini İslâm hukuku açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Konuyu incelerken, İslâm hukukunda kadının siyâsetle ilgisini ve meşguliyetini engelleyen kesin bir delilin var olup olmadığını, bu bağlamda konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in sünnetinde açık bir hükmün bulunup bulunmadığını, İslâm hukukçularının bu konudaki görüş ve yorumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kadının siyasal haklarını İslâm hukuku açısından incelemeye geçmeden önce, bazı eski toplum ve hukuk sistemlerinde kadının siyasî yönden durumuna kısaca değinmenin uygun olacağını düşünmekteyiz.

II- Bazı Eski Toplum ve Hukuk Sistemlerinde Kadının Siyasî Durumu

Islâm'dan önceki bazı hukuk sistemlerinde ve toplumlarda kadının siyasî durumunu ortaya koyabilmek için burada örnek olarak belli başlı birkaç toplum ve hukukun üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

A - ROMADA

Roma'da sosyal düzenin temeli aile idi. Ev, aile reisinin hakimiyeti altındaydı.¹ Kız olsun, erkek olsun tüm çocuklar, babanın sultanı altında idiler. Bu sulta; satma, kovma, cezalandırma ve öldürmeye kadar pek çok yetkiyi içermekteydi. Bu bir himaye değil, malik olma sultanıydı. Ailenin tüm mal varlığı aile reisine aitti. Özellikle hiç bir zaman kız çocuğunun mal, mülk edinme hakkı yoktu. Aile reisi öldüğünde, ergenlik çağına ulaşmış olan erkek çocuk özgür sayılır, genç kızlar ise hayat boyunca aile reisinin vasiyet ettiği kimsenin vesâyeti altında kalırlardı. Kızlar evlendiklerinde kocalarıyla 'Efendilik Anlaşması' adı verilen bir sözleşme yaparlardı. Böylece aile reisinin, kızın üzerindeki sultanı artık kocaya geçmiş olurdu.²

1 Bensadon, Ney, *Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları*, (Çev. Şirin Tekeli), İst. 1990, s. 30.

2 Bkz. Sibâî, Mustafa, *el-Mer'e beyne'l-fıkhu ve'l-kanûn*, Beyrut 1984, s. 15-17; Oğuzoğlu, Cahit, *Roma Hukuku*, Ankara 1959, s. 17-18.

Roma hukuku, kadının medeni haklarını kullanma ehliyetinde genel bir sınırlama tanıyordu. Kadının durumu reşid olmayanlara denkti.³ Kadın amme hizmetlerine katılamadığı gibi, özel hukuk alanında da oldukça sınırlı bir ehliyete sahipti.⁴ Ancak zaman içinde bir takım haklar kazanmış ve mesela vasiyet yapabilir duruma gelmiştir.⁵

B- YUNANLILARDA

Atina hukukunda kadın evleninceye kadar daimî bir velâyet altında idi. Kadın herhangi bir hukukî işlem yapmak istediğinde, ancak velâyeti altında bulunduğu kimsenin yardımı ile yapardı ki, bu himaye görevini üstlenen kimseye 'kiryos' denirdi.⁶

Evlenme, kadının hukukî durumunda bir değişiklik meydana getirirdi. Kadın evlenmekle, babasının evini terkederek, kocasının evine gider ve bu şekilde babasının veya vasisinin velâyetinden kurtularak kocasının nüfuz ve otoritesinin altına girmiş olurdu.⁷ Koca, karısını tek taraflı olarak boşayabilirdi. Gerçi yasalar, kadının isteği üzerine boşanmayı da öngörmüştü ama, kadının bu yola başvurması ender rastlanırdı bir olaydı.⁸

Yunanlı kadın, kültürden yoksun olup, kamusal hayata -az ya da çok- hiç bir şekilde katılamazdı. Şeytanın murdar işlemlerinden biri olarak nitelenen kadın, toplumda çoğunlukla tahkir edilirdi.⁹

Özetle denebilir ki, devamlı olarak velâyet veya vesâyet altında bulunan, mâlik olduğu haklardan da ancak vesâyet hak-

3 Koschaker, Paul, *Ayiter Kudret, Roma Hususi Hukukunun Ana Hatları*, Ankara 1975, s. 94.

4 Salvatore Di Marzo, *Roma Hukuku*, (Çev. Ziya Umur), İst. 1959, s. 59.

5 Bkz. Bensadon, *age.*, s. 31-33.

6 Bkz. Arsal, Sadri Maksudi, *Umumî Hukuk Tarihi*, İst. 1944, s. 138.

7 Okandan, Recai Galib, *Umumî Hukuk Tarih Dersleri*, İst. 1952, s. 280.

8 Bensadon, *age.*, s. 142.

9 Sibâî, *age.*, s. 13.

kı olan kimselerin gözetiminde yararlanabilen kadınlar, siyasi haklardan tamamen mahrum bırakılmışlardı.¹⁰

C- HİNDİSTANDA

Modern Hindû hukukunun temelini oluşturan ve evlilikten ölüm sonrasındaki hayata kadar pek çok konuyu ele alan Manu Kanunnâmesine¹¹ göre kadın, babasından, kocasından ya da oğlundan bağımsız olarak hak sahibi sayılmıyordu. Bunların hepsi ölmüş ise kocasının erkek akrabalarından birisinin vesâyetine girerdi.¹² Yani kadın, hayatı boyunca erkeğin kölesi olmaktan öteye geçemezdi. Gerek çocukluk ve gençlik, gerekse olgunluk dönemlerinin hiçbirinde kadın, eviyle ilgili bile olsa, istediği bir şeyi ve dilediği bir işi gerçekleştiremezdi.¹³

XIV. yy'a kadar devam eden en kötü âdet ise; kadının, kocası öldüğünde, aynı gün öldürölüp, eşiyle birlikte yakılmasıydı. Daha sonra bu âdet kaldırılmıştır.¹⁴ Dolayısıyla kadın, hürriyet, bağımsızlık ve herhangi bir tasarruf yetkisine sahip değildi.¹⁵ Yaşamsal ve sosyal haklarından mahrum olan bu kadının, doğa olarak siyasal haklarından da söz edilemez.

D- YAHUDİLİKTE

Yahudi toplumunda kadının statüsünün ne olduğunun tespiti için Tevrat'a müracaat edildiğinde bu konuda ip uçları elde edilebilir. Nitekim daha yaratılış hikayesinin anlatıldığı 'Tekvin' bölümünde yer alan ifadelerle göre; erkek için ve erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan¹⁶ kadına biçilen rol, yılanla iş-

10 Arsal, *age.*, s. 138, 139.

11 Demirci, Kürşat, 'Hinduizm' mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, XVIII, 114; Bkz. Tümer, Günay, 'Brahmanizm' mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, VI, 330.

12 Sibâî, *age.*, s. 18.

13 Afîfî, Muhammed Sâdık, *el-Mer'e ve hukukuhâ fî'l-İslâm*, Mekke ty., s. 11.

14 Sibâî, *age.*, s. 18; Akkad, Muhammed, *Kur'an'da Kadın Hakları*, (Çev. Ahmed Demirci), İst. 1977, s. 69.

15 Afîfî, *age.*, s. 12.

16 *Kitâb-ı Mukaddes; Tevrat, Zebur ve İncil*, İst. 1985, Tekvin, 2/21-22.

birlikçiliği yapıp, Adem'in cennetten çıkarılmasına neden olduğu için, hamilelik sıkıntısını çekmek ve sancılı doğum yapmakla cezalandırılmak olmuştur.¹⁷

Havva annelerinin işlediği suçun günahını bütün kadınların omuzuna yükleyen yahudiler, kadını lanetli bir varlık olarak görmekte ve kadın olarak yaratılmadıkları için Tanrı'ya minnettarlıklarını sunmaktadırlar.¹⁸

Yahudilikte evlilik bir alım-satım akdidir. Kadın babasından satın alınan bir köle olarak telakki edilir ve kocası onun mutlak efendisi olur. Evli kadın az akıllı çocuk ve deli gibidir. Alım-satım yapamaz. Kadının tüm malı kocasına aittir. Kocasına mirasçı da olamaz.¹⁹

İnsanlık değeri bakımından küçük görülen, özel hukuk alanındaki haklarından mahrum olan yahudi kadının, siyasi haklara sahip olması düşünülemez.

E - HRİSTİYANLIKTAKİ

İlk Hristiyan din adamları, Roma toplumunda fuhuş ve kötülüklerin yaygınlaşmasından, toplumun ahlâkî bir çöküntüye doğru sürüklenmesinden kadını sorumlu tutuyorlardı.²⁰ Her zaman olduğu gibi suç müşterek de işlenmiş olsa erkekler daima suçsuz ve temiz, kadınlar ise bütün kötülüklerin anasıydı.

Hristiyanlıkta da kadın, cennetten çıkmaya sebep olan suçun sorumlusu kabul edilmiş ve bunun günahından çocuk doğurmak suretiyle kurtulacağına inanılmıştır. Nitekim Pavlus'un, Timoteus'a Birinci Mektubu'nda şu ifadelerle yer verilmiştir: "Kadın tam tabiiyetle sessizce öğrensin. Fakat kadının öğretmesine ve erkeğe hakim olmasına izin veremem,

17 Tekvin, 3/1-24.

18 Bkz. Okiç, Tayyib, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Ankara 1979, s. 7.

19 Çelebi, Ahmed, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, (Çev. Ahmet M. Büyüksener, Ö. Faruk Harman), İst. 1978, s. 320-322.

20 Sibâî, age., s. 20.

ancak sukûtta olsun. Çünkü önce Adem sonra Havva yaratıldı ve Adem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü. Fakat iman, sevgi ve takdiste vakar ile dururlarsa, çocuk doğurması ile kurtulacaktır.”²¹

Pavlus’un Efesoslular’a Mektubu’nda da kadınlara şöyle hitab edilmektedir: “Ey kadınlar! Kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun. Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih, kilsenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesih’e tabi olduğu gibi, kadınlar da böylece herşeyde kocalarına tabi olsunlar.”²²

Batıda Hristiyan din adamlarının kadın hakkındaki görüşleri toplumu da etkilemiştir. Örneğin; M. 586 yılında²³ Fransa’da toplanan bir kongrede kadının insan olup, olmadığı tartışılmış, sonunda kadının erkeğe hizmet etmek için yaratılmış bir insan olduğuna karar verilmiştir.²⁴

1805 yılına kadar İngiltere’de yasalar erkeğe, karısını satma hakkı veriyordu. 1789 Fransız devrimi insanın esaretten ve horlanmaktan kurtuluşunu ilan etmişti. Ancak bu hürriyet kadını içine almıyordu. Fransız Medeni Kanunu, evli değilse, kadının, velisinin izni olmaksızın hiç bir akitte bulunmaya ehil olmadığını kabul ediyordu. Bu yasaya göre ehliyeti noksan olanlar; çocuklar, deliler ve kadınlardı. Bu yasa 1938 yılına kadar yürürlükte kaldı.²⁵

Tabiidir ki, insan olup olmadığı bile tartışma konusu yapılmış olan kadının, Batıda, Fransız devrimine kadar, siyasal hakları söz konusu dahi edilmemiştir. Fransız devriminden sonraki gelişmeleri ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

21 Pavlus’un Timoteosa Birinci Mektubu, 2/11-15.

22 Pavlus’un Efesoslulara Mektubu, 5/22-25.

23 Bu tarihin Hz. Peygamber’in gençlik yıllarına rastladığını hatırlamak gerekir.

24 Sibâî, *age.*, s. 20; Biltâcî, Muhammed, *Mekânâtü'l-mer'e fî'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-sünneti's-sahiha*, Kahire ty., s. 113; Mutahharî, Murteza, *Nizâmu hukûkî'l-mer'e fî'l-İslâm*, Beyrut 1996, s. 170.

25 Sibâî, *age.*, s. 21.

F- TÜRK TOPLUMUNDA

Türk toplumu içinde kadının sosyal ve siyasî yönden durumunu incelerken, konuyu, Türklerin İslâm'ı kabulünden önce ve sonra olmak üzere iki alt başlıkta ele alacağız.

1- İslâm'ı Kabulden Önce

Eski Türk toplumlarında kadının önemli bir yeri vardı. Erkekler bir çok hususlarda kadınların tavsiyelerini dikkate alırlardı.²⁶ Kadın-erkek ayırımı yapılmadığından ve kadın, erkeğin tamamlayıcısı olarak kabul edildiğinden kadınsız hiç bir iş görülmezdi.²⁷

Türk kadını aile ve toplum hayatında rolü olan faal bir unsurdur. Kadın dinî merasimlere iştirak eder, hatta bu törenlerde başkanlık bile yapardı.²⁸ Devlet başkanlığı karı-koca, 'hatun-hakan'ın ortak sorumluluğu ile yürütülürdü.²⁹ Hükmüdar emirnameleri yalnız hakanın onayıyla çıkmışsa geçerli olmaz, hatunun da onayı gerekirdi.³⁰ Türk kitabelerinde yer alan bazı ifadeler, Türk kadınının sosyal ve siyasî mevkiinin çok ileri olduğunu gösterir. Bu sosyal statü içinde Türk kadını, kimi zaman hakim, kimi zaman da bizzat devlet başkanıdır.³¹

Asya Hunlarının Çinlilerle olan ilişkilerindeki belgelerde Türk hakanı yanında hatununun da yer aldığı ve her ikisinin birden devleti temsil ettiği kaydedilmiştir. Avrupa Hunlarında ise kadın erkeği ile beraber ordu birlikleri içinde hareket halindeki toplulukların bir ferdidir.³²

26 Donuk, Abdulkadir, 'Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile', *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, I-II, İst. 1992, I, 253.

27 Sevinç, Necdet, *Eski Türklerde Kadın ve Aile*, İst. 1987, s. 31.

28 Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuku*, İst. 1947, s. 338.

29 Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, Ankara 1992, s. 130; Bkz. Arsal, *age.*, s. 338.

30 Gökalp, Ziya, *Türk Medeni Tarihi*, İst. 1974, s. 213.

31 Bkz. Sevinç, *age.*, s. 34.

32 İnan, A. Afet, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hakları ve Görevleri*, İst. 1975, s. 26.

Uygur devletlerinde de hatunlar söz sahibi idiler. Hatunların ayrı sarayları ve askerleri vardı. Devlet meclisine katılırlar ve elçileri kabul ederlerdi.³³

2- İslâm'ı Kabulden Sonra

Türk kadınının sosyal ve siyasî statüsü, Türklerin müslüman oluşundan sonra da devam etmiştir. Nitekim İslâmiyet'in kabulünden sonra orduların başında savaşan, elçilik heyetini kabul eden, devletin siyasî, idarî ve kültürel faaliyetlerinde etkin görev alan kadınlar vardır.³⁴

Hakanların eşlerine aynı zamanda 'melike' ünvanı da verilmiştir. Türkan-Terken ifadesi melikenin Türkçedeki karşılığıdır.³⁵ Selçuklu hükümdar ailesinden adları bilinen kadınlar hakkında verilen bilgiler, bu hanımların aile içindeki söz hakkının ötesinde, devlet işlerinde de rollerinin olduğunu gösterir.³⁶

Ayrıca Selçuklu döneminde Erzurum ve çevresinde bir asırdan fazla varlığını sürdüren Saltuklu beyliğinin başında, 587/1191 tarihinde, İzzuddin Saltuk'un kızı Mama Hatun (??) bulunmaktadır. Ondan yarım asır önce de Ahlatşahlılar'ı sekiz yıl kadar İnanç Hatun (??) isminde bir kadının yönettiği nakledilir.³⁷

Devletler yöneten, adlarına hutbe okutmuş ya da para bastırmış olan Müslüman Türk kadın hükümdarlardan ve naibelerden bazıları şunlardır: Sultan Râziyye (Hindistan 638/1240), Şecere-tü'd-dür (Mısır 655/1257), Türkan Hatun (Kutluk Dev. 681/1282), Safvetüddin Padişah Hatun (Kirman Kutluk Dev. 694/1294), Bibi Türkan (İran Salgurlu Dev. 661/1262), Ebeş Hatun (İran Salgurlu Dev. 683/1284), Devlet Hatun (İran Hurşitoğulları Dev. ??), Sa-

33 Çandarlıoğlu, Gülçin, 'Uygurlarda İnsani Değerler ve Hukuk', *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları*, I-II, İst. 1992, I, 121; Turan, Osman, *Türk Cihan Haki-miyeti Mefkûresi*, I-II, İst. 1969, s. 126.

34 Sevinç, age., s. 35.

35 Bkz. Gökalp, age., s. 214.

36 Bkz. İnan, age., s. 38-40.

37 Savaş, Rıza, 'Mama Hatun', *I. Uluslararası Selçuklu Kültür Ve Medeniyet Kongre-si*, I-II, Konya 2001, II, 235, 236.

tı Bey Han (İran İlhanlı Dev. ?/?), Döndü Hatun (Celâyirli İlkâniyen Dev. 822/1419), Süyün Bike (Kazan ?/?), Fatma Bike (Kasım Hanlığı 1092/1681), (Melikşah'ın eşi) Türkan Hatun (?/?).³⁸

Osmanlı tarihinde de siyasî nüfuza sahip olan hanedan kadınlarından bahsedilmektedir. Ancak bunların devlete hizmetten çok, hükümdar üzerindeki etkilerinden söz edilmiştir. Yönetimde söz sahibi olan kadınların devlet işlerine karışması, hükümdar üzerindeki etkileri ve oğullarının nüfuzundan faydalanmaları sonucunda gerçekleşmiştir.³⁹

Tanzimat dönemine kadar kadınların, Osmanlı toplumunda sosyal yaşama katılımlarının çok sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, III. Osman döneminde haftanın üç günü, III. Mustafa döneminde ise tamamen sokağa çıkmalarının yasaklandığı belirtilmektedir.⁴⁰ Tanzimattan sonraki dönemi ise ayrı bir başlıkta inceleyeceğiz.

G- ARAP TOPLUMUNDA

İslâm, öncelikle içinde doğduğu toplumda hemen her yönden bir değişim meydana getirdiği gibi kadın hakları konusunda da oldukça önemli hükümler ortaya koymuştur. Bu açıdan kadının Arap toplumunda sosyal ve siyasî durumunu incelerken, konuyu, İslâm'ın gelmesinden önce ve sonra olmak üzere değerlendirmek uygun olacaktır.

1- İslâm Öncesi

İslâm öncesi Arap toplumunda kadının sosyal hayattaki yeri dikkate değer değildi. Öyle ki, kadına şeytan gözüyle bakılır,

38 Üçok, Bahriye, *İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Ankara 1981, s. 33 vd.

39 Kaplan, Leyla, *Cemiyetlerde ve Siyasî Teşkilatlarda Kadın (1908-1960)*, Ankara 1998, s. 5.

40 Taşçıoğlu, Muhaddere, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara 1958, s. 13.

uğursuz bir varlık olarak kabul edilirdi. Aslında bu bakış açısı o dönemde sadece Araplara ait olmayıp, dünyanın hemen her yerinde yaygın bir anlayışın sonucu idi. Kadının görüşüne danışılmasının onursuz bir davranış olarak nitelendirildiği cahiliyye toplumunda, 'kadına danışıp, söylediğinin aksini yapmak' söylemi darb-ı mesel haline gelmişti.⁴¹

Cahiliyye devri Araplarında aile, ataerkil yani baba otoritesine dayalı bir karakter arzederdi. Aile erkekler tarafından temsil edilir ve erkeğin akrabasından oluşur, kadının ailesi akrabadan sayılmazdı. Bilhassa göçebe hayatı yaşayan ve devamlı birbirleriyle savaşan Araplar arasında erkek, ailenin, savaşan, üreten, ganimet getiren bir üyesi sayıldığından itibar görür, kadına ise tüketici bir üye nazarıyla bakılırdı. Kız çocuklarına karşı takınılan olumsuz tavırda bu hayat tarzının ve anlayışının önemli payı vardı.⁴²

Bazı topluluklarda kız çocuğunun doğuştan istenmemesi,⁴³ hatta öldürülmesi söz konusu idi.⁴⁴ Kadının eşi üzerinde herhangi bir hakkı yoktu. Miras, boşanma gibi hukukî tasarruflara ehil değildi.⁴⁵ Bununla beraber -sayıları çok fazla olmamakla birlikte- ticarî faaliyetlerde bulunan ve bu yolla mal ve köle-cariye sahibi olan kadınlardan da bahsedilmektedir.⁴⁶

Bedevi Araplarda kadının durumunun biraz daha iyi olduğu ifade edilebilir. Burada erkek ve kız çocukları eşit şartlarda büyütülür, çöldeki kadınlar erkeklerle ortak iş yapar ve birlik-

41 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab kable'l-İslâm*, I-X, Bağdat 1993, IV, 617-619.

42 Bardakoğlu, Ali, 'Cahiliyye Döneminde Kadın', *Sosyal Hayatta Kadın*, İst. 1996, s. 11.

43 Nahl, 16/58; Zuhurf, 43/17-18.

44 Nahl, 16/59; Tekvir, 81/8-9; Kehhâle, Ömer Rıza, *el-Mer'e fi âlemeyi'l-arab ve'l-İslâm*, I-XIV, Beyrut 1982, VI, 10; Efğânî, Saîd, *el-İslâm ve'l-mer'e*, Beyrut 1970, s. 22; Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara 1963, s. 124.

45 Sibâî, *age.*, s. 22; Çağatay, *age.*, s. 125; Hamidullah, Muhammed, *Introduction to Islam*, Ankara 1997, s. 216-217.

46 İbn Hişâm, Muhammed b. İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî, I-IV, Beyrut 1936, I, 199, 264.

te oturup, konuşabilirdi. Hatta bazı Arap kabilelerini yönetmiş kadınların varlığından bahsedilmektedir.⁴⁷

Örneğin; Nabatlılar'ın hükümdarı IV. Hâris döneminden itibaren hükümet işlerine kadınlar da iştirak etmeye başlamış, Haldu ve Şakîle adlarındaki kadınlar adına para basılmıştır. Şakîle, oğlu II. Ribâl'e vasî olarak hükümet işlerini eline almış, sonra bu nüfuz, Ribâl'in karısı Cemile'ye geçmiştir. Palmirli-ler'de de Zeynep isminde bir kadının oğlu adına saltanatı ve idareyi eline aldığı belirtilir.⁴⁸

M.S. III. yy.da Şam bölgesinde Zebba isimli bir kadın me-likenin hüküm sürdüğü rivayeti vardır. Yine Şems ve Zebîbe adında iki melikeden de bahsedilir.⁴⁹

Öte yandan yaptıkları çeşitli faaliyetler ve icra ettikleri mes-leklerle sosyal hayata katılan bazı kadınların varlığı da bilin-mektedir.⁵⁰ Bu bağlamda okuma-yazma bilen, Ukaz panayı-rında erkeklerle birlikte imtihan edilen, tedavi için kendilerine müracaat edilen kadınlar, isimlerinden söz ettirmişlerdir.⁵¹

Bunların yanı sıra o günün toplumunda verdikleri isabetli hü-kümlerle meşhur olmuş, özellikle neseb ilmi ve şecere ile ilgili konularda hakemliğine müracaat edilen kadınlardan da bah-sedilmekte, bu kadınların akıl, mantık, zeka ve yetenek sahibi, olgun ve bilgili olanlarından övgüyle söz edilmektedir.⁵² Yine bazı kadınlar kendilerine sığınan kimseye eman vermişlerdir.⁵³

Kehhâle, cahiliye devri siyâset ve yönetiminde kadının doğ-rudan ya da dolaylı iki rolünden söz ederek, dolaylı etkisinin daha çok söz konusu olduğunu söylemektedir.⁵⁴

47 Cevad Ali, *age.*, IV, 616-617.

48 Çağatay, *age.*, s. 39, 48.

49 Bardakoğlu, *agm.*, s.14.

50 O dönemde kadınların yapmakta oldukları meslekler hakkında bkz. Kehhâ-le, *el-Mer'e*, VI, 15-16 .

51 Savaş, Rıza, *Hız. Peygamber Devrinde Kadın*, İst. 1991, s. 23.

52 Âlûsî, Mahmûd Şükri, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Beyrut 1314, I, 338.

53 İbn Hişâm, *age.*, II, 56.

54 Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 173.

Özetle, İslâm öncesi Arap toplumunda kadının genellikle erkeğe nispetle daha aşağı bir konumda olduğunu söyleyebiliriz.

2- İslâm Sonrası

İslâm ile kadının sosyal hayattaki konumunun iyileştirildiği ve gerek Hz. Peygamber devrinde, gerekse sonraki dönemlerde kadınların eğitim, ticaret, savaş ve siyaset gibi sosyal yaşamın farklı boyutlarında kendilerini gösterdikleri bir vâkiadır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler devrine ait örneklerle ilgili bölümlerde yer verilecektir. Daha sonraki dönemlerde kadının siyasî açıdan durumuna bakıldığında, Emevîler devrinde bu anlamda kayda değer örneklerle rastlanılmamaktadır. Abbasîler döneminde ise siyasî nüfuzlarından söz edilen kadınların var olduğunu görmekteyiz.

Bunlardan biri 'Kahramâne' lakabıyla tanınan Ümmü Musa el-Hâşimiyye (315/927)'dir. Verilen bilgilere göre bu kadın halife Muktedir (320/932)'in ve annesinin yazışma işlerini yürütmüştür.⁵⁵ Bir diğeri, Ümmü'l-Muktedir Seyyide (321/933)'nin nüfuzunun, kâhya kadınlardan Sûmâl'i mezâlîm mahkemesine⁵⁶ başkan olarak tayin ettirecek dereceye ulaştığı kaydedilmiştir.⁵⁷

Ayrıca hareme mensup kadınların mezâlîm mahkemesinin duruşmalarına katıldıkları, devlet işlerini bizzat yürüttükleri ve kendi mühürlerini taşıyan fermanlar çıkardıkları da bildirilmiştir.⁵⁸

Abbâsî Devletinde önemli bir nüfuz ve otorite sahibi olduğu bildirilen Hayzurân bt. Atâ (173/789) da oğlunun hilâfete

55 İbnü'l-Esîr, İzzuddin, *el-Kâmil fi't-târih*, I-XIII, Beyrut 1965, VIII, 62.

56 **Mezâlîm mahkemesi**: Kadıların yürüttükleri adli kaza dışında, hükümet edenler (halife, vezir, emir, vali gibi) tarafından yürütülen ve daha çok ümera ve nüfuzlu kimseler arasındaki davalara bakan mahkeme. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İst. 1998, s. 300.

57 Hasan, Hasan İbrahim, *Târihu'l-İslâm*, I-IV, Kahire 1987, III, 447; Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmu'n-nisâ fi âlemeyi'l-arab ve'l-İslâm*, I-V, Beyrut ty., V, 67-70.

58 H. Hasan İbrahim, *age.*, III, 448.

geçmesinde etkili olmuş ve devlet işlerini onunla beraber yürütmüştür.⁵⁹

Kehhâle bunlardan başka siyâsetle meşgul olmuş pek çok hanımdan daha bahseder. Bunlardan bir kısmı; Kurtuba Melikesi Sabiha (356/966), Fâtıma bt. Ahmed el-Kürdiyye (?/?), Ümmü'l-Emîr Nûh (?/?), Ümmü Milal bt. Mansur (414/1023), Ümmü Mecîdu'd-devle (419/1028), Sittî'l-Mülk bt. Aziz (415/1024), Ümmü Anûşirvan (452/1060) ve Ervâ bt. Ahmed (532/1137)'dir.⁶⁰

Üçok da çeşitli müslüman ülkelerde hükümdarlık ve naibelik yapmış olan kadınların bir listesini verir. Bunlardan bir kısmı şunlardır: Naibe Subh (Endülüs Emevî Devleti/976), Naibe Seyyide Hatun (İran-Rey/995-1029), Naibe Ümmü'l-Mustansır (Mısır Fâtımî Devleti/1029), Hükümdar Hatice Sultan (Maldiv Adaları/1347/8-1379/80), Hükümdar Fatma Dain Sultan (Maldiv Adaları/1380-1383) Naibe Dayfa Hatun (Halep/1286-1242).⁶¹

Yemen'de, Melike Esma (480/1087) ve Melike Urve (484/1091) de iktidarı eşleriyle paylaşmış ve adlarına camilerde hutbe okunmuştur.⁶² Melike Tendû bt. Hüseyin (822/1419)'in de, Bağdad'ta eşi Şah Velîd b. Şah (?/?) ile saltanatı beraber yönettikleri, minberde kendisi için dua edilip, adına para bastırıldığı bildirilmiştir.⁶³

59 Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 214.

60 Kehhâle, *age.*, VI, 221-228. Diğer isimler için bkz. VI, 229-242.

61 Üçok, *age.*, s. 32.

62 Mernissi, Fatıma, *Hanım Sultanlar (İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*, (Çev. M. Ali Kayabal, Filiz Nayır), İst. 1992, s. 131.

63 Sehavî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut ty., XII, 16; Kehhâle, *age.*, VI, 241.

III- Son Dönemde Siyasî Açıdan Kadının Durumu

Kadının, bazı eski hukuk ve toplumlarda siyasî bakımdan durumu hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra, son dönemdeki konumuna da kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

A- BATIDA (Fransız Devrimi Sonrası)

Batıda kadınların, yoğun biçimde katıldıkları kitle hareketleriyle tarih sahnesine çıkmaları 1789 Fransız Devrimi ile birlikte olmuştur. Aslında daha önce saray çevrelerinde, politikada son derece etkili kadınlar da olmuştur. Ancak politikaya katılma, onu biçimlendirme imkanına sahip olan kadınların sayısı çok sınırlı olup, asıl geniş kadın kitleleri hem ağır şartlar altında yaşamakta hem de durumlarını düzeltici herhangi bir mücadeleye katılma imkanından mahrum bulunmaktaydılar.¹

Çoğu ülkelerde kadın hakları mücadeleleri XIX. yy. boyunca bu ülkelerin siyasal hayatlarını biçimlendiren sınıf çatışmaları ile içiçe girmiştir.² 1789 devriminden sonra kadınlar Fransa'da eski düzen altında sahip oldukları hakları bile yitirmişlerdir.³ Kadınların toplantı yapmaları, dernek kurmaları yasaklanmış,

1 Tekeli, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İst. 1982, s. 69.

2 Tekeli, Şirin, *Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri*, *Türk Toplumunda Kadın*, Der. Nermin Abadan Unat, İst. 1982, s. 375.

3 Tekeli, *age.*, s. 70.

faaliyetteki kadın kulüpleri kapatılmıştır.⁴ Fransa'da kadınların siyasal hakları ile daha başka önemli hakları elde edebilmeleri 157 yıllık bir mücadeleyi gerektirmiştir.⁵

1789 devrimiyle Fransa'da kadınlar 'site'ye⁶ dahil olma, yurttaş olarak kabul edilme mücadelesine girişmişlerdir. Devrimin getirdiği 'insan hakları evrensel beyannamesi' kadınları içersine almıyordu. Gerçekten de bu haklar bildirgesini, XVIII. yy. boyunca düşünce düzeyinde hazırlamakta olan filozoflardan, düşünürlerden büyük kısmı, kadının kendi adına söz sahibi olmasını gerekli görmüyor, onun adına kocasının ya da babasının söz sahibi olmasını doğal karşılıyordu.⁷

XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren kadınlar için eğitim, çalışma ve oy hakkı talep eden kadın hareketleri ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸

Uzun mücadelelerden sonra nihayet 1918'de İngiltere'de kabul edilen yeni seçim yasası, 30 yaşın üzerinde, mülk sahibi, mülk sahibiyle evli, haftada 5 paund gelir getiren bir işte çalışan ya da üniversite mezunu olan kadınlara oy hakkını tanımaktaydı.⁹ On yıl sonra da Avam kamarası, erkekle kadını vatandaşlık hakları bakımından eşit konuma getiren yasayı kabul etti.¹⁰

Öte yandan Fransa'da, 1919'dan itibaren bir çok kez meclis önüne getirilen kadınlara oy hakkı istemi, her defasında geri çevrilecek ve ancak 1944 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkında erkeklerle tam eşitlik sağlanacaktır.¹¹

Kanada'da kadınlara, 1918'de oy kullanma, 1919 ise seçilme hakkı verildi. Almanya'da, 1908'de siyasî partiye üye olma, 1918'de de oy kullanma hakkı tanındı. ABD'de ise 1914'ten iti-

4 Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İst. 1994, s. 19.

5 Tekeli, *age.*, s. 70.

6 Site: Küçük şehir devleti, topluluğun kendi kendisini idare ettiği küçük devlet. Şafak, Ali, *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 519.

7 Tekeli, *age.*, s. 70.

8 Bensadon, *age.*, s. 50; Çakır, *age.*, s. 20.

9 Tekeli, *age.*, s. 80.

10 Bensadon, *age.*, s. 51.

11 Tekeli, *age.*, s. 82.

baren bir kaç batı eyaletinde, 1920’de tüm ülkede oy hakkı verildi. Danimarka’da 1915, İspanya’da ise 1931’de kadınlara oy verme hakkı tanınmıştır.¹²

Seçme hakkından sonra seçilme hakkını da elde etmelerinin ardından dünyanın değişik coğrafyalarında pek çok kadın, ülkelerinde üst düzey yönetim kademelerinde görev yapmaya başlamış ve içlerinde başbakanlığa kadar yükselenleri olmuştur.

B- TÜRKİYE’DE (Tanzimat Sonrası)

XIX. yy. da Osmanlı Devleti siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim, hukuk ve fikrî alanda ortaya çıkan değişimlerle yapısal bir dönüşüm geçirmiş, bundan Osmanlı kadınları da etkilenmiştir.¹³

Türkiye’de kadının statüsünün tartışma konusu olmaya başlaması Tanzimat dönemine rastlar. Tanzimat’la başlayıp, II. Meşrûtiyet’e kadar giden dönemde daha öncekine oranla önemli bir ilerleme sayılabilecek bazı hakların tanındığı ve kadının statüsünün tartışma konusu edildiği görülür.¹⁴

Bu dönemde kadınlara yönelik gazeteler ve dergiler yayınlanmaya başlamıştır. 1900’lerin başından itibaren yaygınlaşan kadın gazetelerinde özellikle eğitim hakkı, sokağa çıkabilme ve çalışma haklarından söz edilmiştir. Bu yayınlarla kadınlar bilinçlendirilmeye çalışılmış, ayrıca konferanslar düzenlenip, yardım, eğitim, kültür gibi değişik amaçlı kadın dernekleri kurulmuş ve bu derneklerde etkin görevler üstlenilmiştir.¹⁵ II. Meşrûtiyet döneminde kadın haklarını savunma adına ilk kurulan kadın derneği, Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti olup, o yıllarda Batılı kadının gündeminde olan siyasal hak talebi,

12 Bensadon, *age.*, s. 50-54, 104, 122.

13 Çakır, *age.*, s. 22.

14 Tekeli, *age.*, s. 195.

15 Tekeli, *age.*, s. 201; Çakır, *age.*, s. 22; Kurtoğlu, Ayşenur, ‘Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları’, *İslâmiyat*, c. 3, sy. 2, Ankara 2000, s. 87-96. Ayrıca bu dönemdeki kadının sosyal ve siyasî durumu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Ankara 1991.

cemiyetin kuruluş programında yer almıyordu. Zira toplumun henüz buna hazır olmadığı düşünülüyordu. Siyasal hak isteği 1921'de dernek programına dahil edilmiştir.¹⁶

Kadınların siyasî hak mücadelesi ve bu konuda hak kazanımları ise Kurtuluş Savaşı ve onu takib eden yıllara rastlamaktadır. Savaşta kadınlar aktif olarak rol oynamış, mitingler düzenleyip, müdâfaa-i vatan cemiyetleri kurarak millî mücadeleye katılmışlardır.¹⁷

Savaştan sonraki yıllarda uzun süren tartışmaların ardından, 3 Nisan 1930 tarihinde belediye seçimlerine seçmen ve aday olarak katılma hakkı kabul edilmiş ve ilk olarak 1933 belediye seçimlerinde kadınlar hem oy kullanmış hem de belediye meclislerine ve muhtarlıklara seçilmişlerdir. 5 Aralık 1934'te de, 22 yaşını dolduran kadın ve erkek her Türk vatandaşının seçmen olma, 30 yaşını bitirenlerin de milletvekili seçilme hakkı tanınmıştır.¹⁸

16 Çakır, *age.*, s. 57-58; Kaplan, *age.*, s. 17, 63.

17 İnan, *age.*, s. 100-133; Tekeli, *age.*, s. 202-203; Kaplan, *age.*, s. 71- 137; Kurnaz, *age.*, 107-124.

18 İnan, *age.*, s. 164; Tekeli, *age.*, s. 212-216; Kaplan, *age.*, s. 190-191.

IV- Değerlendirme

Tarih içinde kadının genel olarak kişisel haklarından mahrum olduğu, çoğunlukla evleninceye kadar babanın, evlendikten sonra ise kocanın velâyeti altına girdiği dikkat çekmektedir. Buna paralel olarak sosyal ve siyasal açıdan da kadının erkeğe nispetle geri bir durumda olduğu görülmektedir. Ancak İslâm öncesi Arap toplumunda ender de olsa yönetime gelmiş kadınlar bulunurken, Türklerde gerek İslâmiyet'i kabulden önce gerek daha sonra, diğer toplumlara nazaran kadınların sosyal ve siyasî yaşama aktif olarak katıldıkları bildirilmektedir.

Batıda X. yy'dan XVII. yy'a kadar süren bir mücadele sonucunda, hangi kökenden gelirlerse gelsinler, insanların eşit oldukları kabul edilmiş, eşitlikle birlikte düşünce özgürlüğü ile seçme ve seçilme hakları da tanınmıştır.¹⁹ Ancak kadınların bu haklardan yararlanmaları uzun mücadelelerden sonra gerçekleşebilmiştir. Kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması XIX. yy sonunda başlayıp, XX. yy başından 1970'lere kadar uzanan bir süreci kapsamaktadır.

Türkiye'de de kadın haklarının savunulması çabaları, XIX. yy sonlarından itibaren özellikle kadın gazetelerinin çıkarılmasına başlamasıyla, eğitim, sokağa çıkma ve çalışma haklarının tartışılması çerçevesinde başlayıp, II. Meşrûtiyet'ten itibaren siyasal hak talepleriyle devam etmiştir. 1934 yılında da kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır.

Bundan sonra kadının siyasal haklarını İslâm hukuku açısından ele alıp incelemeye çalışacağız.

19 Saybaşı, Kemal, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Ankara 1999, s. 29.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL HAK KAVRAMI
KAPSAMI ve İSLÂM HUKUKU
AÇISINDAN KADININ
SEÇME HAKKI

I- Siyasal Hak Kavramı

‘Siyasal hak’ kavramını açıklamadan önce bu kavramı oluşturan ‘siyâset’ ve ‘hak’ terimlerinin anlamına kısaca temas edeceğiz.

A - SİYÂSET

(S.Y.S.) kökünden türeyen ‘siyâset’ kelimesi sözlükte genel olarak iki anlamda kullanılır. Biri, ‘seyis’ denilen at bakıcısının hayvanı tımar etmek, ona bakmak ve eğitmek için gereken her türlü çabayı göstermesidir. Diğeri ise, bir şeyi yararlı olacak şekilde yapmaya devam etmek, insanların işlerini idare etmek, yönetmek, başkanlık ve yöneticilik görevlerini üstlenmek gibi anlamları içerir.¹

Asıl anlamı ‘seyislik’ olan siyâsetin, Zemahşerî (538/1143)’ye göre diğeri anlamları mecazîdir.²

Siyâset kelimesi için verilen bu sözlük anlamları; yönetmek (tedbir), yararlı hale getirmek (ıslah) ve eğitmek (terbiye) gibi üç temel kavramda odaklanmaktadır.³

Terim olarak ise ‘siyâset’ kelimesi iki anlamda kullanılmıştır: Birincisi, devlet ve otorite ile ilgilidir. Buna göre siyâset; halkı dünya ve ahirette kurtuluşa doğru yönlendirmekle, on-

1 Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kub, *el-Kâmûsu’l-muhît*, I-IV, Beyrut ty., II, 230; İbn Manzûr Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-arab*, I-XV, Beyrut 1374-1375, IV, 108; İbnü’l-Esir, İzzuddîn, *en-Nihâye fi ğaribi’l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, I-IV, Kahire 1965, II, 421; Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn*, I-IV, Beyrut 1998, II, 367.

2 Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsu’l-belâğa*, Beyrut 1992, s. 313.

3 Heyet, *el-Mevsûatu’l-fıkhiyye*, I-XXXIX..., Kuveyt 1992, XXV, 294.

ların mutluluğu için çalışmaktır. Bu manada peygamberler, siyâseti zâhirî ve bâtınî, başka bir ifade ile dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki yönlü olarak uygulamışlar, buna bağlı olarak da devlet başkanları dünyevî, peygamberlerin varisleri kabul edilen alimler ise uhrevî anlamda halkı ıslaha çalışmışlardır.⁴

Makrizî'nin (845/1441) siyâset tanımı da bu genel anlamı çağrıştırır. O, siyâseti; "Ahlâkı, halkın menfaatini ve malî nizamı korumak için konulmuş bir kanundur." şeklinde tanımlayıp, iki türlü siyâsetten söz eder. Birincisi facir, zalim birinden hakkı geri alan adaletli siyâset, diğeri ise zulmeden siyâsettir ki, din bunu yasaklamıştır.⁵

Siyâset bu anlamıyla yönetimin esası olunca, bu sebeple devleti idare edenlerin yaptıkları işler ve otoriteyle ilgili hususlar 'siyâset' olarak isimlendirilmiştir.⁶

İslâm hukuk bilginleri siyâseti, bu genel anlamından daha özel anlamda da kullanmışlardır. Bu ikinci anlamında siyâset, cezalarla ilgilidir. Buna göre siyâset, bazen idam cezasına kadar varan, zorla caydırma ve te'dip amaçlı uygulamalar şeklinde özel bir anlamda da kullanılır.⁷

İbn Nüceym (970/1562) ise siyâseti; "Hakkında şer'î bir delil olmasa da hakimin, gördüğü bir maslahat sebebiyle bir şeyi yapmasıdır." şeklinde tanımlamıştır.⁸ Karadâvî bunu siyâsetin en güzel tanımı olarak kabul eder. Siyâset maksadıyla yapılan bu iş, İslâm'ın küllî delilleri ile genel kuralları çerçevesinde kalmalı ve onlara ters düşmemelidir. Aksi takdirde böyle bir siyâset geçer-

4 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddu'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, I-VIII, İst. 1984, IV, 15; Tehânevî, *Keşşâf*, III, 367.

5 Makrizî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıttati ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut ty., II, 220; İbn Kayyim de bu iki tarz siyaset üzerinde durmuştur. Bkz. İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1978, Cidde 1985, s. 5.

6 *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, XXV, 295.

7 Bkz. İbn Âbidîn, *age.*, IV, 15; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I-VIII, İst. 1985, III, 22.

8 İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik şerh u Kenzi'd-dekâik*, I-VII, Beyrut ty., V, 76.

siz olur.⁹ İbn Nüceym'in bu tanımına dayanarak Hallâf, siyâseti; "Mesâlih-i mürsele ile amel etmektir." şeklinde tanımlamıştır.¹⁰

'İlm-i tedbîr-i medîne' yani, devlet yönetme ilmi karşılığında kullanılan siyâset; 'Toplumda devlet ve hükümetle temsil edilen güce sahip olmak suretiyle, toplum problemlerinin tümünü çöz-meye çalışan faaliyetlerin bütünü.' şeklinde de tanımlanmıştır.¹¹

Siyâset kavramının tarihsel gelişimine göz atıldığında, kavramın eski doğu uygarlıklarında devlet yönetimiyle ilgili olarak kullanıldığı görülür.¹² Türk-İslâm imparatorluklarında özellikle Selçuklularda siyâset, daha çok ceza anlamında kullanılmıştır. Osmanlılarda ise siyâsetten anlaşılan, hükümdarın ülke idaresi ve genellikle politik zorunluluklar nedeniyle verdiği cezalar, özellikle idam cezasıdır.¹³

Siyâset teriminin batı dillerindeki karşılığı olan 'politika' terimi Yunanca'dan gelmekte olup, siyasal ve yurttaşlık haklarına ilişkin şeyleri içermektedir.¹⁴ Herhangi bir toplumsal yapı içerisinde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerin tümü geniş anlamda 'politika' olarak adlandırılmaktadır.¹⁵

Günümüz hukukçuları da siyâseti; toplumun tümünü ilgilendiren veya toplumu oluşturan birimler arasındaki ilişkileri, son aşamada meşrû zora dayanarak düzenleyen eylemler bütünü, biçiminde tanımlamaktadır.¹⁶ Câbirî'nin de belirttiği gibi, siyâset bir eylem olup; "O birinin ötekine özel otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylemdir."¹⁷

9 Karadâvî, Yusuf, 'İslâm Hukukunda Siyaset-i Şer'îyye', (Çev. Yusuf Işıcık), *İslâmî Araştırmalar Der.*, Nisan 1987, sy. 4, s. 99; Bkz. Karadâvî, Yusuf, *İslâm Hukuku*, (Çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman), İst. 1997, s. 51.

10 Ebû Huceyr, Mahmûd Mecîd, *el- Mer'e ve'l-hukuku's-siyâsiyye fî'l-İslâm*, Riyad 1997, s. 18.

11 Kardaş, Rıza, 'Siyaset' mad., *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara 1980, XXIX, 156.

12 Bkz. Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İst. 1981, s. 16.

13 Zabunoğlu, Yahya Kazım, *Kamu Hukukuna Giriş: Devlet Tanım Kaynak Unsurları*, Ankara 1973, s. 1.

14 Bkz. Çam, age., s. 16.

15 Zabunoğlu, age., s. 2; Ayrıca bkz. Kışlalı, age., s. 2.

16 Bkz. Çam, age., s. 18.

17 Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), İst. 1997, s. 13.

B - HAK

‘Hak’ kelimesi masdar, sıfat ve isim olarak çeşitli anlamlarda kullanılır. Genel anlamı, sabit olmak ve meydana gelmektir.¹⁸ Bundan başka hak sözcüğüne; batılın zıddı,¹⁹ Kur’an,²⁰ Allah’ın isim veya sıfatlarından biri,²¹ ölüm, İslâm, adalet, mal, mülk,²² pay, hisse,²³ sıdk,²⁴ inkarı mümkün olmayan sabit şey,²⁵ gerçeğe uygun inanç, sözde ve fiilde doğruluk²⁶ gibi anlamlar verilmiştir. Çoğulu ‘hukuk’ ya da ‘hukâk’ tır.²⁷

‘Hak’ kavramının, ilk planda sözlükteki ‘sübût ve vücûb’ anlamıyla bağlantılı olarak dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı ‘yetki ve ayrıcalık’ anlamı etrafında bir muhteva kazandığı ve terimleştigi söylenebilir.²⁸

Bir diğer tanıma göre hak; gerçeğe uygun olan hüküm olup, -sözü edilen hükmü içermesi bakımından- sözler, inançlar, dinler ve mezhepler için genel anlamda kullanılır. Bu manada, zıddı bâtıldır.²⁹ Örfen hak; vâkıanın inanca uyumudur.³⁰

Usûlcüler hakkı; Allah hakkı ve kul hakkı diye ikiye ayırmışlardır. Şahsa özel olmayıp, kamu yararıyla ilgili haklara, ‘hukukullah’ denmiştir. Zina suçunun yasaklanması gibi. Özel

18 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İst. 1982, IV, 2675.

19 İbn Manzûr, *age.*, X, 49; Firûzâbâdî, *age.*, III, 228; Zebidî, Muhammed Mur-tazâ, *Tâcu'l-arûs*, I-X, Mısır 1306, VI, 315; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, I-VI, Beyrut 1979, IV, 1460.

20 İbn Manzûr, *age.*, X, 49; Firûzâbâdî, *age.*, III, 228; Zebidî, *age.*, VI, 315.

21 İbn Manzûr, *age.*, X, 50; Firûzâbâdî, *age.*, III, 228; Zebidî, *age.*, VI, 315.

22 Firûzâbâdî, *age.*, III, 228; Zebidî, *age.*, VI, 315.

23 İbn Manzûr, *age.*, X, 52.

24 İbn Manzûr, *age.*, X, 52; Firûzâbâdî, *age.*, III, 228; Zebidî, *age.*, VI, 315.

25 Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1405, s. 120.

26 İsfehânî, Râgıb, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut 1992, s. 246.

27 İbn Manzûr, *age.*, X, 52; Zebidî, *age.*, VI, 315; Cevherî, *age.*, IV, 1460.

28 Bardakoğlu, Ali, ‘Hak’ mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, XV, 139.

29 Cürçânî, *age.*, s. 120; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 329; Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât, Mu'cemun fî'l-mustalahâtî ve'l-furûkî'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri, Beyrut 1993, s. 391.

30 Tehânevî, *age.*, I, 329.

bir maslahatın söz konusu olduğu yerde ise ‘kul haklarından’ söz edilir. Başkasına ait bir malı gasp etmenin haram olması gibi.³¹ Bilmen (1393/1973)’e göre hak; insanların, kendisiyle bazı şeyleri yerine getirme ve istemeye yetkili olduğu hukukî bir güçtür.³²

Mustafa Ahmet ez-Zerkâ’nın tanımına göre; “Hak, hukukun, şahıslara yetki veya mükellefiyet olarak tanıdığı bir âidiyettir”.³³ Zuhaylî bu tanımın, Allah hakkı olan dînî vecibeleri, mülk edinme hakkı gibi medenî hakları, babanın evladı üzerindeki kendine itaat etmesi gibi âdab ile ilgili hakları, devletin tebası adına tasarrufta bulunma hakkı gibi umumî hakları, nafaka hakkı gibi malî hakları ve kişinin bir başkası üzerinde sabit olan velâyet hakkını içine aldığını belirterek, bu tarifi benimsemiştir.³⁴

C- SİYASAL HAK

Siyasal haklar; kişinin, toplumun bir üyesi olması itibariyle siyasî açıdan sahip olduğu seçme, seçilme ve kamu görevlerine atanma gibi haklarıdır. Diğer bir tanıma göre de; bireyin, devlet işlerinin idaresine katılmasını sağlayan haklardır.³⁵

Siyasal hakların bu tanımlarından hareketle Abdulkerim Zeydan da bu kavramı: “Kişinin, belli bir devletin vatandaşı olması bakımından elde ettiği ve bunlarla devletin yönetiminde söz sahibi olduğu haklardır.” şeklinde tanımlamıştır.³⁶

Vatandaşların devlet işlerinin idaresine ve ülke yönetimine katılmaları doğal haklarıdır. Bu katılım, devlet başkanlığı ve bakanlık görevlerine gelme yoluyla doğrudan katılım olabileceği gibi, millet meclisi, belediye meclisi ve diğer mahallî

31 Tehânevî, *age*, I, 329, 330.

32 Bilmen, *age*, I, 13.

33 Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhul-İslâmî fi sebbihi'l-cedîd*, I-III, Dımeşk 1964, III, 12.

34 Bkz. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhul-İslâmî ve edilletuhu*, I-VIII, Dımeşk 1989, IV, 9.

35 Zeydan, Abdulkerim, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-şeria-ti'l-İslâmiyye*, I- XI, Beyrut 1997, IV, 299.

36 Zeydan, *age*, IV, 299.

meclislere temsilciler seçme gibi dolaylı yolla da gerçekleştirilir.³⁷ Bugünkü toplumların coğrafi sınırları geniş ve nüfusları kalabalık olduğu için, bütün vatandaşları biraraya toplamanın imkansızlığı karşısında temsilciler yoluyla idare etme yönüne gidilmektedir.³⁸

Siyasal haklar, siyasal iktidarın kuruluş ve işleyişine, siyasal sürece kişilerin katılmasını güvence altına alan haklar olarak da tanımlanmıştır.³⁹

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 21. maddesinde, her insanın direk ya da dolaylı olarak devletinin yönetimine katılma hakkının olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Siyasal haktan yararlanma, neticede siyasal katılımı meydana getirmektedir.

Seçimlerde oy vermeden başlayarak siyasal güç ve çıkar elde etme, yönetimle ilgili işlerin yürütülmesinde görev alma, karar verme sürecinde etkin olma ya da halkın yasa koyucu ve yürütücü olarak kamu görevlerini bizzat yerine getirmesine kadar çok ve çeşitli tanımlar ve uygulamalar, katılma teriminin kapsamı içine girmektedir.⁴¹

İslâm hukukçularından bir kısmı hak ve görev kavramları üzerinde durup, görevin haktan önce geldiğine dikkat çekmişlerdir.⁴² Dolayısıyla siyasî haklar kapsamına giren hususlarda, kişiden gelecek bir hak talebinden ziyade devletin vatandaşlarına bu teklifi yapmasının önemi üzerinde durulmuştur.⁴³ Doğal olarak, insanın kişisel sorumluluğu -yani görevleri- yerine getirebilmesi için hak ve hürriyete ihtiyacı vardır.⁴⁴

37 Behnesâvî, Salim, *Mekânetü'l-mer'e beyne'l-İslâm ve'l-kavânini'l-âlemiyye*, Kuveyt 1986, s. 104.

38 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1992, s. 206.

39 Talaslı, Gülay, *Siyâset Çıkamazında Kadın*, Ankara 1996, s. 41.

40 Bkz. Akıllıoğlu Tekin, *İnsan Haklarının Korunması Alanında Uluslararası Temel Belgeler*, Ankara 1995, s. 19.

41 Talaslı, age., s. 21.

42 Bkz. Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 67-68; Rayyis, Muhammed Ziyâuddîn, *İslâm-da Siyâsî Düşünce Tarihi*, (Çev. Ahmet Sarıkaya), İst. 1990, s. 394-395; Eskicioğlu, Osman, *İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996, s. 164.

43 Bkz. Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 301-302.

44 Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, İst. 1995, s. 39.

Siyasal hak ve görevler İslâm hukukunda amme velâyeti/kamu idarecilikleri kapsamında değerlendirilmiş⁴⁵ ve bunları yerine getirmek farz-ı kifâye/toplumsal görev olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Kifâî farz herkese yöneliktir. Ancak içlerinden bir kısmı onu yerine getirdiğinde diğerlerinden yükümlülük düşmektedir. Şâtıbî (790/1388)'ye göre, bu rastgele bir kısım olmayıp, istenilen işi yapmaya ehil olan kesimdir. Yani amme velâyetlerini yerine getirmek için görevin gerektirdiği ehliyet ve yeterliliğe sahip olmak gerekir.⁴⁷

Diğer bir tanıma göre de, kifâî farzların, hukuk koyucunun, mükelleflerin herbirinden değil de, topluluktan istediği sorumluluklar olarak tanımlandığı⁴⁸ düşünülürse, kifâî farz olarak nitelendirilen siyâsî görevlerin de, toplumu meydana getiren ve gerekli ehliyet ve yeterliliğe sahip olan erkek, kadın tüm mükellefleri kapsadığı görülecektir.

45 Mütevellî, Abdulhamîd, *Mebâdiu nizâmi'l-hükmi fı'l-İslâm*, İskenderiyye 1978, s. 417; Kal'acî, Muhammed Ravvâs, Kuneybî, Hamîd Sâdık, *Mu'cemu Luğati'l-fukahâ*, Beyrut 1988, s. 510.

46 Mâverdî, *age.*, s. 30; Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid, Kahire 1966, s. 19, 24; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Kahire 1967, I, 29; Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, I-IV, Beyrut ty., I, 119; Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1996, s. 242; Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmu usûli'l-fikh*, Kuveyt 1968, s. 108-109; Zeydan, Abdulkerîm, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, İst. 1979, s. 27.

47 Şâtıbî, *age.*, I, 119.

48 Şa'bân, *age.*, s. 242; Hallâf, *age.*, s. 108; Zeydan, *age.*, s. 27.

II- Siyasal Hakların Kapsamı

Burada özellikle seçme, seçilme ve kamu görevlerine atanma gibi temel siyasî hakların üzerinde durulup, bu bağlamda öne sürülen görüşlere kısaca yer verilecektir.

A- SEÇME HAKKI

İslâm hukukuna göre icra ve kaza yetkilerinin kaynağı halktır. Halk, icra ve kazayı yürütmek üzere bir başkan seçer.¹

İslâm tarihinde bu seçim 'bey'at/bîat'² yoluyla gerçekleşmiştir, denilebilir. Alım-satım anlamına gelen bey' kelimesinden türemiş olan bîat sözlükte, alış-verişin, bir liderin üstünlüğünü kabul etmenin ve itaatin gereği olarak tokalaşma ve sözleşme anlamlarına gelir.³

Terim olarak ise, devlet başkanına itaat etmeye ve ona bağlı kalmaya yönelik söz vermekten ibarettir.⁴ Bir başka ifadeyle müslüman toplumun, halifenin hilâfetini onaylayıp, ona bağlılığını bildirmesidir.⁵ Demîcî'nin tanımına göre de bîat; "Bîat edenin, günah olmayan bir hususta, sevinçte ve tasa-

1 Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İst. 1996, I, 162.

2 Türkçe'de biat şeklinde kullanılan bu kelimenin Arapça aslı bey'at'tır. Bkz. Kallek, Cengiz, 'Biat' mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, VI, 121.

3 İbn Manzûr, *age.*, VIII, 26.

4 İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, Beyrut 1981, s. 261.

5 Bkz. Kâsımî, Zâfir, *Nizâmü'l-hükmi fî ş-şerîati ve't-târîhi'l-İslâm*, I-II, Beyrut 1990, I, 259; İzzet, Hîba Raûf, *el-Mer'e ve'l-amelu's-siyâsî ru'yeten İslâmiyye*, Virjinya 1995, s. 120.

da, zorlukta ve kolaylıkta, karşı çıkmamak ve işleri kendisine teslim etmek sûretiyle, işitmek ve itaat etmek üzere yöneticiye söz vermesidir.”⁶

Bîat, Resulullah döneminden beri devam edegelen bir uygulamadır. Hz. Peygamber’e ilk olarak, ‘Akabe bîatları’yla Medine’li müslümanların temsilcileri, her şart altında O’nu koruma ve O’na mutlak itaat etme sözü vermişlerdir.⁷ Belli olaylar sebebiyle de zaman zaman Resulullah’ın sahâbeden bîat aldığı bilinmektedir.⁸ Aslında Resulullah’a yapılan bîat, seçimle ilgili olmayan özel bir durumdur. Buna mutlak bağlılık sözü denebilir. Ancak, Hz. Peygamber’den sonra sahâbe, kendi ülkelerini idare edecek olan başkanın bu mevkiye gelmesinin seçimle mümkün olacağını bildiklerinden, Hz. Ebûbekir (13/634)’i halife seçmişlerdir.⁹

Seçen ve seçilenin (müslüman toplum ve devlet başkanı) arasında bir akid olması dolayısıyla bîat, her iki taraf için bazı haklar doğurur.¹⁰ Devlet başkanını seçme hakkı olan müslüman toplum bu hakkını doğrudan ya da dolaylı olarak kullanabilir. Doğrudan seçime delil olarak şûrâ ile ilgili ayet¹¹ gösterilmekte ve ayetin zâhir anlamının, kamu yararına, önemli işler için fertlerin doğrudan doğruya oy vermelerini öngördüğü belirtilmektedir. Kamunun en önemli görevlerinden birisi de devlet başkanının seçimi olduğundan;

6 Demîcî, Abdullah b. Ömer, *el-İmâmetu'l-uzmâ 'inde ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, Riyad 1982, s. 199; Ayrıca bkz. Nebhan, Muhammed Faruk, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, Beyrut 1988, s. 434.

7 İbn Hişâm, *age.*, II, 73, 81; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübra*, I-VIII, Beyrut 1958, I, 219, 221; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 95, 98; İbn Kesir, Ebu'l-Fida' İsmail, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdolvâhid, I-IV, Beyrut 1976, II, 178, 192.

8 Fetiḥ, 48/18. Rıdvan bey'atıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *age.*, III, 330; İbnü'l-Esir, *age.*, II, 203; İbn Kesir, *age.*, III, 319.

9 Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İslâmda Hükümet*, (Çev. Ali Genceli), Ankara ty., s. 448; Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesi hakkında bkz. Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut ty., III, 221-222; İbnü'l-Esir, *age.*, II, 325.

10 Bkz. Abdurrahman, Ahmed Sıddık, *el-Bey'atu bi'n-nizâmî's-siyâsiyyi'l-İslâmî ve tatbîkâtuhâ fi'l-hayâtî's-siyâsiyyeti'l-muâsıra*, Kahire 1988, s. 46.

11 Şûrâ , 42/38: '...Onların işleri aralarında danışma ile dir.'

çocuklar, zihinsel özürlüler ve gayri müslimler hariç, toplum bu seçime katılır.¹²

Dolaylı seçime gelince, bu da kendilerine ‘ehlü’l-hall ve’l-akd’ denilen ve belirli nitelikleriyle halkın ileri gelenlerinden oluşan bir grup tarafından gerçekleşir.¹³ Dehlevî (1176/1762)’ye göre bunlar, alimler, başkanlar ve ordu komutanları gibi müslümanların durumlarıyla ilgili görüş sahibi olan ve onlar hakkında iyi niyet taşıyan kimselerdir.¹⁴

Mâverdî (450/1058) ise seçim ehlinin; adalet, ilim ve halifelğe en uygun kişiyi seçebilecek niteliklere sahip olma şartlarını taşımaları gerektiğini söyler.¹⁵

Udeh, devletbaşkanı seçiminde üç aşamadan söz eder. Bunlardan ilki aday gösterme aşamasıdır. İkinci aşama seçilme ve aday gösterilmeyi kabul etmedir. Son aşama da bîat yani seçimin tam olarak gerçekleşmesidir.¹⁶

Nebhan’a göre ise, bîat seçim anlamı taşımaz. Çünkü bunun seçimle bir ilgisi yoktur. Ancak halifenin seçimini onaylama anlamına gelmektedir. Halife, ‘ehlu’l-hall ve’l-akd’ tarafından iş başına getirilir. Ümmet de bîat yoluyla onaylamış olur.¹⁷ Kanaatimizce Nebhan’ın bu görüşü isabetli gözükmemektedir. Zira, ehlü’-hal ve’l-akd da halife adayına bîat ettiğine göre, burada dolaylı bir seçimden söz etmek mümkündür.

Demîcî’ye göre de devlet başkanının seçimi; ya seçim/bîat,¹⁸ ya da mevcut başkanın kendi yerine halife tayin etmesi anlamına gelen istihlaf yoluyla olur.¹⁹

12 Bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Ferd ve’d-devle fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, yy. 1970, s. 29.

13 Bkz. Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’l-dîniyye*, thk. Hâlid Abdullatif es-Sebe, Beyrut 1990, s. 33; Zeydan, *age.*, s. 30; Zeydan, Abdülkerim, *el-Mufasssal fi ahkâmî’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, I-XI, Beyrut 1997, IV, 315, 316; Nebhan, *age.*, s. 430; Demîci, *age.*, s. 162.

14 Dehlevî, Şah Velîyullah, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, (Çev. Mehmet Erdoğan), I-II, İst. 1994, II, 445. ASLINI KULLAN

15 Mâverdî, *age.*, s. 31.

16 Udeh, Abdulkâdir, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, (Çev. Beşir Eryarsoy), İst. 1982, s. 215.

17 Bkz. Nebhan, *age.*, s. 434.

18 Demîci, *age.*, s. 158

19 Demîci, *age.*, s. 184.

İslâm hukuku, seçim düzeni ve şekliyle ilgili olarak özel naslar getirmemiştir. Çünkü bu konu zaman ve mekan şartlarına, ulaşım ve iletişim kurabilme imkanlarına göre değişiklik arzedebilir.²⁰ Nitekim dört halîfenin iş başına gelmesi farklı yollarla olmuşsa da, neticede İslâm toplumunun onayını aldığı söylenebilir. Ancak doğaldır ki, bu bîat alma şekli bugünkü anlamda bir genel seçim tarzında olmamıştır. O günkü coğrafî ve siyasî şartların buna imkan vermeyeceği de tabiidir.²¹

Bütün bunlardan anlaşıldına göre, İslâm hukukçuları, seçme hakkını siyasî bir hak olarak kabul etmişler, aynı zamanda bunu müslümanların hem bir hakkı hem de bir görevi olarak görmüşlerdir.²² Hz. Peygamber seçme ve bîat görevini yerine getirmeyen kimselerin, Cahiliyye döneminde yaşayıp ölmüş kimselerden sayılacağını bildirerek seçme hakkını kullanmayı teşvik etmiştir.²³

Kadının devlet başkanının seçimine katılıp katılamayacağı İslâm bilginleri tarafından tartışılmış olup çoğunluk, Hz. Peygamber döneminde kadınların da bîatlara katılmış²⁴ olmasından hareketle bu konuda olumlu görüş bildirmişlerdir.²⁵ Bu görüşlere ve değerlendirmelere daha sonra yer verilecektir.

B- SEÇİLME HAKKI

Seçilme hakkı incelenirken konu, aday olma ve aday gösterilme şeklinde ele alınabilir. Kişinin aday olma hakkının hu-

20 Udeh, *age.*, s. 207.

21 Aydın, Mehmet Akif, 'Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi', *İslâm ve Demokrasi*, Ankara 1998, s. 22.

22 Bkz. Hâlidî, Muhammed Abdülmecîd, *Kavâidu nizâmi'l-hükmi fi'l-İslâm*, Kuveyt 1980, s. 106; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 163.

23 Karaman, *age.*, I, 163; Hadisin metni için bkz. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-III, İst. 1992 (Ofset)), *İmâra*, 58.

24 Mümtetine, 60/12; İbn Hişâm, *age.*, II, 81; İbn Kesîr, *Ebu'l-Fıda' İsmâîl, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1987, IV, 378.

25 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 191; Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 317; Derveze, Muhammed İzzet, *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-sünnetu'n-nebeviyye fi şu'ûni'l-hayât*, I-II, yy. 1966, I, 108.

kukî anlamı, devlet makamlarından veya genel görevlerden biri için adaylığını koyabilmesidir.²⁶

Ancak kamu yönetimiyle ilgili herhangi bir göreve kişinin bizzat talip olması, ilgili hadislere istinaden pek hoş karşılanmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber Abdurrahman b. Semura (51/671)'ya: "Ey Abdurrahman, yöneticilik isteme. Eğer isteğin üzerine sana bu görev verilirse, istediğin şeyin sorumluluğu sana yüklenir. Eğer taleb etmeden bu görev sana verilirse, o işte yardım görürsün."²⁷ buyurarak böyle bir görevin ağır bir sorumluluk gerektirdiğini vurgulamıştır.

Ancak bununla birlikte Zeydan'ın da ifade ettiği gibi, 'kişinin kendini aday göstermesi' genel prensip olarak hoş görülme de, zaruretin veya kamu yararının gerektirdiği durumlarda bunda bir sakınca görülmemiştir. Zira günümüzde bu gibi önemli görevlere ehil kişileri bulup getirmek oldukça zor, hatta imkansız gibidir. Bu sebeple ehil kişilerin adaylıklarını koymaları ve kendilerini halka tanıtmaları önem arz etmektedir. Ancak bu tanıtımda kendini övüp başkalarını küçük düşürmek gibi bir propaganda usûlünü İslâm'ın onaylaması düşünülemez. Bu durumda aday, sadece kendisini tanıtmak, düşünce, görüş ve çalışmalarını açıklamakla yetinir.²⁸

Seçilme hakkını kullanmanın diğer bir yolu ise aday gösterilmedir. Aday gösterilmenin bir sakıncası olmadığı gibi, topluma ehliyetli bir kişiyi seçme konusunda yardımda bulunulmuş olur.²⁹

Prensip olarak bütün müslümanlar seçilme hakkına sahiptir. Bu konuda öncelik, ilim ve ahlâkı ile buna layık olanlara

26 Zeydan, *el-Ferd*, s. 52.

27 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İst. 1992 (Ofset), *Eyman*, 1, *Ahkâm*, 5, 6; Müslim, *İmâra*, 13; Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, İst. 1992 (Ofset), *Nüzûr*, 5; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, I-V, İst. 1992 (Ofset), *Harâc*, 2; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, İst. 1992 (Ofset), *Âdâbu'l-kudât*, 5.

28 Bkz. Zeydan, *el-Ferd*, s. 53-54. Zeydan bu görüşünü; "Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben (onları) çok iyi korurum ve bu işi bilirim, dedi." ayetine (Yûsuf, 12/75) dayandırmaktadır. Ayrıca bkz. Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1996, s. 205.

29 Bkz. Zeydan, *age.*, s. 53.

verilir.³⁰ İslâm'da, herhangi bir göreve seçilecek kişinin o göreve ehil olmasına önem verilmiştir.

Burada, 'seçilme hakkı' bağlamında özellikle en üst yönetim kademesi olan devlet başkanlığı üzerinde duracağız. Klasik İslâmî literatürde devlet başkanlığının karşılığı olarak, 'imâmet', 'hilâfet' ve 'emirlik' terimleri kullanılmıştır. Hilâfet, bünyesinde, din ve dünya işlerini yönetmeyi içeren büyük imâmet ve genel velâyettir. Resulullah'ın halefi olması nedeniyle 'halife', imâmet ve hutbe okumanın kendisine bağlı olmasından dolayı da 'imam' denilmiştir. 'Emîru'l-mü'minîn' ünvanı da devlet başkanının 'en üst yönetici' olduğunu belirtir.³¹

İslam hukukunda devlet başkanlığı, farz-ı kifâye/toplumsal görev kapsamında değerlendirilmiş olup,³² devlet başkanlığına seçilecek olan kişinin özellikleri üzerinde İslâm bilgileri detayıyla durmuşlardır.

Mesela Bâkılânî (403/1012)'ye göre halife; Kureyş soyuna mensup, hakimlik yapabilecek ölçüde hukuki bilgiye sahip, devlet işlerini idare edebilecek şekilde basiret sahibi olmalı ve merhameti, suçluların cezalandırılmasına engel olmamalıdır.³³

Mâverdî'ye göre ise, devlet başkanlığına seçilecek kişi; her yönüyle âdil, kamu görevini ilgilendiren bütün işlerde içtihat yapabilecek seviyede bilgili, kulak, göz, dil gibi organları sağlam bir kimse olmalı, hareket etmeye, süratle kalkıp oturmaya engel olan herhangi bir sakatlığı bulunmamalı, halkı idare etmeye ve kamu işlerini yürütmeye yardımcı olacak ilmî ve felsefî fikir ve düşünceye, düşmanla savaşmayı ve topluluğu korumayı sağlayan kuvvet ve cesarete sahip olmalı aynı zamanda Kureyş soyundan gelmelidir.³⁴

30 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 162.

31 Kettânî, Abdulhay, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, I-II, Beyrut ty., I, 2; İbn Manzûr, *age.*, IX, 83.

32 Mâverdî, *age.*, s. 30; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 19; Şâtibî, *age.*, I, 119.

33 Bkz. Bâkılânî, Ebûbekir Muhammed, *et-Temhîd*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hadarî, Muhammed Abdulhâdî, Kahire 1947, s. 182.

34 Mâverdî, *age.*, 31-32.

Ferrâ (458/1065) ise, devlet başkanı adayında; Kureyş'e mensubiyet, hürriyet, bülüğ, akıl, ilim ve adalet sahibi, harp ve kamu yönetiminde, cezaları uygulamada yetenekli, ilim ve din hususunda halkın en faziletlisi, en üstünü olması³⁵ gibi şartların bulunması gerektiğini ifade eder.

Abdulkâhir Bağdadî (469/1076) de Kureyş'e mensup olmayı ilk şart olarak öne sürmüş daha sonra ilim, adalet ve siyâset şartlarını zikretmiştir. O'na göre ilimden gaye, şer'î hükümleri bilecek kadar içtihat ehli olmaktır. Ayrıca Bağdâdî, Şii İmâmiyye'nin, imamın masum olmasıyla ilgili görüşüne karşı çıkarak, günahsız olma şartını reddetmektedir.³⁶

Gazzâlî halife adayı için; müslüman, mükellef, erkek, ilim ve takva sahibi, her yönden yeterli ve Kureyş'e mensup olmak şartlarını sıralarken,³⁷ İbn Haldun (808/1405) da; ilim, adalet, kifâyet, çalışmaya engel olmayacak şekilde duyu ve organların tam olması şartları üzerinde durmuştur.³⁸

Gazzâlî hariç, diğer alimlerin zikredilen şartları arasında 'erkek olmak' şartının bulunmamasını kadının lehine bir sükût ediş olarak anlamamak gerekir. Zira örneğin, Mâverdî ve Ferrâ'ya göre hakim olabilmek için 'erkek olmak' şarttır.³⁹

Ayrıca, halife seçilebilmek için öne sürdüğü şartlardan hiç birinin kadını bundan alıkoymadığının, kendisi tarafından da bilinmesine karşın, İbn Haldun, bu işin kadınları neden ilgilendirmediğini açıklarken, kadının şer'î hükümlerin çoğunda erkeklere tabi olduklarını, dolayısıyla Kur'an'daki 'halifelik' hitabına dahil olmadıklarını, zira erkeklerin kadınların kavvâmı olduklarını belirtir.⁴⁰

Öte yandan devlet başkanı olabilmek için benzer şartların yanısıra 'erkek olmak' gerektiğini de açıkça zikredenler olmuştur.⁴¹

35 Ferrâ, *age.*, s. 20.

36 Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut ty., s. 349.

37 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, I, 157.

38 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 241.

39 Mâverdî, *age.*, s. 130; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 60.

40 İbn Haldun, *age.*, s. 245.

41 İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülûsî, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, I-V, Beyrut 1975, IV, 111; Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, (Çev. Bekir Topa-

Son olarak, İslâm tarihinde kendine özgü bir imâmet anlayışı ve buna bağlı olarak da neredeyse yeni bir inanç sistemi geliştiren Şîa'nın bu konudaki görüşlerini özetleyelim: Onlara göre imâmet/devlet başkanlığı konusu toplumun/ümmetin görüş ve seçimine bırakılmış bir konu olmayıp, dinin bir rüknü, İslâm'ın bir kuralıdır. İmâmet, risâlet gibi vaciptir. Resulullah'ın böyle önemli/hayati bir konuyu ümmetine bırakmış olması düşünülemez. O, kendi yerine geçecek olan kişiyi belirlemiştir ki, o da Hz. Ali'dir. İmam, büyük, küçük tüm günahlardan arınmış, devrinin en faziletlisi ve mükemmeli olmalıdır. İmamlar hata ve yanlışlardan korunmuştur. Onlara itaat Allah'a itaattir.⁴²

Görüldüğü üzere, devlet başkanlığına seçilecek adayda bulunması gerekli görülen şartlarda fikir birliği olmayıp, zaman içerisinde farklı özellikler üzerinde durulmuştur.⁴³ İslâm bilginleri tarafından ileri sürülen bu şartların, dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısıyla yakından ilgili olduğu ifade edilebilir. Zira, sonraki dönemlerde bu şartlardan bir kısmının tartışma konusu yapıldığı görülmektedir.

Nitekim bu şartların, zaman içinde, kalamcılar ve fıkıhçılar nezdindeki gelişimini incelediğimizde, Câbirî'nin ifadesiyle, bu şartların bir kısmından vazgeçildiğini görürüz.⁴⁴ Mesela Fer-râ, devlet başkanında bulunması gereken şartları sıraladıktan sonra şunları söylemektedir:

“İmam Ahmed b. Hanbel (241/855)'den adalet, bilgi ve fazilet şartlarını dikkate almaktan vazgeçmeyi içeren sözler nakledil-

loğlu), Ankara 1991, s. 119-120; Teftazânî, Sa'duddîn, *Kelâm İlmi ve İslâm Aka-idî*, (Haz. ve çev. Süleyman Uludağ), İst. 1991, s. 321-336; Rıza, Muhammed Reşid, *el-Hilâfe*, yy. 1988, s. 25; Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 463-464; Azzi, Muhammed Abdullah, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, Kahire ty., s. 74-76.

42 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 246; Şeyh Sadûk, Ebû câfer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Risâletu'l-i'tikadâtü'l-imâmiyye*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 110-111; Velîd, Ali b. Muhammed, *Kitâbu tâci'l-akâid ve ma'deni'l-fevâid*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1986, s. 65-66; el-Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yânu's-şîa*, thk. Hasan el-Emîn, I-XI, Beyrut 1986, I, 107.

43 Bkz. Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed, *Fıkhu'l-hilâfeti ve tatavvurihâ*, Kahire 1989, s. 125.

44 Câbirî, *age.*, s. 709.

miştir: Onlara kim kılıçla üstün gelirse, halife olur ve mü'minlerin emiri olarak isimlendirilir. Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimsenin, iyi veya kötü olsun, onu imam olarak tanımadan gecelemesi helal olmaz. Mervezî (294/906)'den gelen rivayete göre de; şarap içtiği ve sahtekar olduğu bilinen bir emir de olsa, onunla birlikte savaşa çıkılır. Çünkü böyle bir davranış kendisini ilgilendirir."⁴⁵

Hanefilerin görüşü de aynı istikamettedir: Devlet başkanı; seçim/bîat, aday gösterme ve zorla ele geçirme yollarından biriyle iş başına gelebilir. İlim ve adalet şartlarını taşımasa bile fitneye sebep olmamak açısından, baskı yoluyla yönetimi ele geçirene de itaat gerekir. Eğer bir başkası da mevcut halifeye isyan edip, yönetimi alırsa, bu sefer ilki azledilmiş ve ikincisinin halifeliği geçerli olmuş olur.⁴⁶

Böylece adalet, bilgi ve fazilet şartlarından vazgeçildiği görülmektedir. Ayrıca zorbalıkla da olsa yönetimi ele geçirenin başkanlığı geçerli sayılmakta⁴⁷ ve fitne olarak değerlendirilmekte, zalim de olsa devlet başkanına itaatin gerekli olduğu belirtilmektedir. Bu yorumlara göre, iktidar, güçlü olanın eline geçip ehil olanın hakkı olmaktan çıkmaktadır. Gazzâlî de, seçimden maksadın bütün halkın dikkate alınması anlamına gelmeyip taraftar ve mensuplarıyla imamın gücünün ortaya çıkması olduğunu vurgular.⁴⁸ Seçim şartı da böylece kaldırılmış olmaktadır.

Devrin ihtiyaçlarına göre devlet başkanında aranan şartların nasıl değişebildiğinin son örneği olarak, halifenin 'Kureyş'e mensup olması' şartı üzerinde duralım. Ancak burada hemen bu şartı kabul etmeyenlerin de olduğunu belirtmeliyiz. Hariciler, Mutezile'nin çoğu ve Mürcie'nin bir bölümü, ehil olan her müslümanın hilâfete seçilme hakkı olduğu görüşündedir. Söz konusu mezheplerce, Kureyşli olsun, olmasın, Kitap ve sün-

45 Ferrâ, *Ahkâm*, s. 20.

46 İbn Âbidîn, *age.*, IV, 263

47 İbn Âbidîn, *age.*, I, 549.

48 Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Fedâihul-bâtıniyye*, Kahire 1964, s. 177 ; Câbirî, *age.*, s. 709.

neti uygulayacak herkes devlet başkanı olabilir.⁴⁹ Haricilere göre imâmet, Kureyş'in değil, nesep, kabile ve cinsiyetine bakılmaksızın, ilim, adalet ve cesaret şartlarını taşıyan her müslümanın hakkıdır.⁵⁰ Mutezile de, halifenin Kureyş'ten olması konusunda ihtilafa düşmüştür. Bir kısmı ilgili hadisin mütevatir olmadığını öne sürmüş ve ensarın bu konuda muhacirlere ortak olma girişiminde bulunmalarını delil göstererek Kureyş'e mensubiyet şartını reddetmiştir.⁵¹ Fakat bu görüş sahiplerinin azınlıkta olduğu ve ehl-i sünnet olarak nitelenen çoğunluğun nesep şartını öne sürdükleri görülmektedir.

Nevevî (676/1277), "*İnsanlardan sadece iki kişi kalana kadar bu iş Kureyş'tedir*" rivayetini açıklarken, Kureyşlilik şartını alimlerin tamamının kabul ettiğini, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in Sakîfe toplantısında ensara karşı bunu öne sürdüklerini ve kimsenin de buna itiraz etmediğini belirterek, Mutezilî Nazzâm (231/845)'ın, Haricilerin ve bid'at ehlinin, Kureyş'e mensup olmayan bir kimsenin de halife seçilebileceğine dair görüşlerinin bir değeri olmadığını söylemektedir.⁵²

Bu konuda, "*İmamlar/emirler Kureyş'tendir*."⁵³ rivayeti en çok tekrar edilen delil olarak ilgili kaynaklarda yer almıştır. Bu rivayete dayanarak hilâfeti Kureyş'e tahsis eden bilginlerin kronolojik tasniflerini ve açıklamalarını, Hatiboğlu'nun konuya ilişkin makalesinde⁵⁴ detaylarıyla bulmak mümkündür. Biz, burada özellikle İbn Haldun ve sonrakilerin yorumlarına yer vereceğiz.

İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, halife adayının Kureyş'e mensup olması gerektiğini söylemiş olmalarına rağmen

49 Bağdâdî, *age.*, s. 349; Hatiboğlu, Mehmed S., '*İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği*', A.Ü.İ.F.D., sy. XXIII, Ankara 1978, s. 162.

50 Nebhan, *age.*, s. 424; Kâsımî, *Nizâmu'l-hükûm*, I, 338 vd.

51 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I-III, Kahire 1973, III, 76-77.

52 Nevevî, Muhyiddîn, *Sahîhu Müslim bi Şerhi İmâm en-Nevevî*, I- XVIII, Beyrut 1981, XII, 200.

53 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İst. 1992 (Ofset), III, 129,183, IV, 421,424; Buhârî, *Ahkâm*, 2; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, İst. 1992 (Ofset), *Siyer*, 77.

54 Bkz. Hatiboğlu, *agm.*, s. 162-186.

men⁵⁵ İbn Haldun, bunun ihtilaflı bir şart olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Sakîfe günü ensarın, Sa'd b. Ubade (14/635)'ye bîatten vazgeçmelerini, söz konusu hadisin ortaya atılmasına bağlamakta ve sahâbenin bu konuda icmâ ettiklerini belirtmektedir. İbn Haldun, sonraki asırlarda Kureyş'in sultasının azalıp, hilâfet yükünü taşıyamaz hale geldiklerini, bu yüzden pek çok alimin Kureyşlilik şartını kaldırdıklarını ve "*Başınıza, saç, baş üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle de geçirilse, dinleyin ve itaat edin.*"⁵⁷ hadisini delil getirdiklerini bildirmektedir. Ancak kendisi buna katılmadığını, bu hadiste temsîlî bir söyleme yer verildiğini ve itaat kavramına aşırı vurgu yapıldığını belirtir. Ona göre bu şartın öne sürülmüş olması, Kureyş kabilesinin diğer Araplar üzerinde nüfuz ve kudretinin bulunması sebebiyledir. O gün bu realite göz önüne alınmıştır. Neticede İbn Haldun, Şâriin, hükümleri belli bir topluma ve zamana tahsis etmediğini, dolayısıyla 'Kureyş'e mensup olma' şartının aslında, 'kifâyet' şartı içinde mütalaa edilmesini uygun gördüğünü belirtmektedir.⁵⁸ Yani İbn Haldun'a göre, o gün yönetim için gerekli şartlara ve yeterliliğe Kureyş sahipti. Kureyş bu özelliğini kaybettiğinde yönetimi başkaları alabilir, nitekim öyle de olmuştur.

Çağdaş İslâm hukukçuları arasında hilâfette nesep şartını kabul ederek, İbn Haldun'un yorumunu benimseyenler olmuştur. Hâlidî, Kureyş'ten olmayı hilâfetin kesin değil, fazilet şartlarından biri olarak kabul edip ilgili hadislerin emir değil, haber kipiyle geldiğine dikkat çeker ve bu hadislerin fazilet önceliği açısından Kureyş'in başkanlık hakkına delalet ettiği yorumunu yapar.⁵⁹

55 Önceki kaynaklara ilaveten, İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 111; Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, I-VIII, Mısır ty., VIII, 300; Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs es-Sanhacî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1995, s. 56.

56 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 214.

57 Buhârî, *Ahkâm*, 4

58 İbn Haldun, *age.*, s. 242-245.

59 Hâlidî, *age.*, s. 304-305.

Mevdûdî (1400/1979) de, bu şart üzerindeki ittifakı kabul edip bunu, Kureyş'in o günkü nüfuz ve gücüne bağlamaktadır.⁶⁰

Benzer bir yorum da o gün güç ve mevkiye Kureyş'in sahip olduğu, bugün ise bu şartın, illet ortadan kalktığı için geçerli olmayacağı şeklindedir.⁶¹ Öte yandan, Hz. Ebûbekir'in, Sakîfe toplantısında, "İmamlar Kureyş'tendir" derken sadece sahâbeyi kastettiğini ancak daha sonra Kureyş'in, bunu, imâmetin kendi hakları olduğu şeklinde anlayarak yanıldıkları yorumu da yapmıştır.⁶²

Azzî ise, bu şartın İslâm'ın özüne ve prensiplerine aykırı olduğunu belirtmekte, sahâbe tarafından böyle bir şartın öne sürülmüş olmasının Sakîfe toplantısındaki münakaşayı bitirmeye yönelik olduğunu söylemektedir.⁶³

Mehmed Sofuoğlu da; hilâfetin asıl şartının güç ve kuvvet olduğunu, İslam'ın ilk döneminde taşıdığı bu özellik nedeniyle Kureyş'in hilâfet işine liyâkat ve istidadının bulunduğunu, Abbâsî saltanatının sonlarına doğru ise güçlerini yitirmelerinden dolayı hilâfetin ilk şartını kaybettikleri yorumunu yapmaktadır.⁶⁴

Aslında Hz. Peygamber'in uygulamaları, halifenin Kureyş'ten olmasıyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesine yardımcı olmaktadır. Hz. Peygamber, mesela askerî sebeplerle veya hac için Medine'den ayrıldığında, yerine mutlaka bir vekil bırakırdı. Tarihî kaynaklarda buna 'istihlâf/halife bırakmak', ya da 'isti'mâl/vali tayin etmek' denilmektedir. Vekil olarak bırakılan bu şahıslar incelendiğinde söz konusu görevin herhangi bir kabilenin, özellikle de Kureyş'in inhisarında olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁵

Mesela; Ebvâ seferinde Medine'ye vali olarak Hazreçli Sa'd b. Ubâde'yi bırakmıştır.⁶⁶ Aynı yıl Safvan Gazvesi'nde azad-

60 Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Hilafet ve Saltanat*, (Çev. Ali Genceli), İst. 1980, s. 358-359.

61 Kâsımî, *Nizâmu'l-hükûm*, I, 335; Ebû Huceyr, *age.*, s.119.

62 Kâsımî, *age.*, I, 335.

63 Azzî, *age.*, s. 68.

64 Sofuoğlu, Mehmed, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, I-XVI, İst. 1987, XV, 6990-6991.

65 Hatiboğlu, *age.*, s. 146.

66 İbn Hişâm, *age.*, I, 591.

lı kölesi Zeyd b. Hârîse (8/629)'yi,⁶⁷ Bedir Savaşında ise önce Amr b. Ümmî Mektûm (15/636)'u,⁶⁸ daha sonra da ensardan Evs'li Ebû Lübâbe Beşîr b. Abdi'l-Münzir (H. 35'ten önce)'i⁶⁹ yerine bırakmıştır.

Bu birkaç örnek bize, Hz. Peygamber'in, siyasî görevlere getireceği kişileri seçiminde, nesebi değil, ehliyet ve liyakatı önceliğini göstermektedir. Ancak halifeliğin Kureyş'e tahsis olgusu, Araplarda mevcut kabile asabiyetinin, Hz. Peygamber'in 23 yıllık uğraşına rağmen, şuuraltından silinemediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi ilk dönem İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, devlet başkanlığı için Kureyş'e mensup olma şartını kabul etmekle, bu görev için gerekli olan ehliyet unsurunun içine, belki sosyal ve toplumsal şartların gereği ya da geleneğin zorlamasıyla kavmiyetçiliği dahil etmişlerdir. Sonraki dönem bilginleri de bu şartı tahfif için bunun mutlak olmadığı, Kureyş'in o günkü konumuyla ilgili olduğu, dolaşısıyla bugün için bir geçerliliğinin bulunmadığı kanaatine varmışlardır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kureyşlilik şartı örneğinden hareketle, benzeri yaklaşım devlet başkanlığı ve diğer siyasî görevler için 'erkek olmak' şartının öne sürülmesinde de sergilenmiştir. Devlet başkanının Kureyş'e mensup olmasını şart koşan alimler, ehliyet olgusuna kavmiyetçiliği dahil ettikleri gibi, 'erkek olmak' şartını öne sürmekle de cinsiyeti, göreve ehil olmanın bir gereği olarak görmüşlerdir. Bununla ilgili görüş ve değerlendirmelere tezin ikinci bölümünde yer verilecektir.

67 İbn Hişâm, *age.*, I, 601.

68 İbn Hişâm, *age.*, I, 612.

69 İbn Hişâm, *age.*, I, 688. Ölüm tarihiyle ilgili olarak İbnü'l-Esîr, Hz. Osman'dan önce vefat ettiğini söylediğine göre H. 35'ten önce olmalıdır. Bkz. İbnü'l-Esîr, İzzuddîn, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, yy. 1970, I, 232.

C- KAMU GÖREVLERİNE ATANMA HAKKI

Kamu görevlerine atanma hakkı, belli nitelik, kabiliyet ve ehliyetle sahip bulunan kimselere verilen ‘görev ve liyakat’ hakları cümlesindendir. İslâm bütün insanlara, bu görevlere layık ve ehil olma kapısını açmış, bu bakımdan fırsat eşitliği tanımıştır. ‘Öngörülen ehliyet şartları’nı elde eden herkes kamu görevlerinde istihdam edilebilir.⁷⁰

Kamu hizmetlerine getirilmeyi ferdin devlet üzerindeki bir hakkı değil, devletin ferde yüklediği bir görev olarak görenler de olmuştur.⁷¹

Ebû Musa’l-Eş’arî (44/664)’nin rivayet ettiği bir hadis bu görüşe delil olarak gösterilmektedir: Hz. Peygamber valiliğe getirilmeyi isteyen iki kişiye: “*Biz bu görevi her isteyene ve onu çok arzu edene veremeyiz.*”⁷² buyurmuştur.

Kanaatimizce Hz. Peygamber’in bu ifadesi kamu görevlerine talip olmanın uygun olmadığı anlamına gelmez. Aksine devlet hizmetleri için liyakatli kimseyi seçmek, devlet başkanının ve diğer yönetim kademelerinde bulunanların görevleri arasındadır. Bu konudaki liyakat ölçüsünü, görevi yapabilme kabiliyeti ve emaneti koruma bilinci oluşturur. Zira kamu görevi bir emanet olup, ehliyetli kişilere teslim edilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber: “*Emanet zayi olunca kıyameti bekle.*” buyurmuş, emanetin nasıl zayi olacağı sorulunca da; “*İşler ehliyetsiz kişilere verilince.*”⁷³ cevabını vermiştir.

Günümüz şartlarında, kamu görevlerini yürütmek üzere gerçekten ehliyetli kişileri bulmanın güçlüğü göz önüne alındığında, bu görev için kendisini yeterli gören kişilerin aday olmasında bir sakınca olmamalıdır.

70 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 163.

71 Zeydan, *el-Ferd*, s. 54; Ayrıca bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, *İslâmda Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İst. ty., s. 119.

72 Buhârî, *Ahkâm*, 7.

73 Buhârî, *İlim*, 2.

Kadının kamu görevi konusunda, özellikle devlet başkanlığı meselesi tartışılmış olduğu için, biz de en üst kamu görevi olan 'devlet başkanlığı'nı müstakil bir bölümde işleyecek, şûrâ meclisi üyeliği/milletvekilliği, bakanlık ve hakimlik gibi diğer kamu görevlerini son bölümde ele alacağız.

III- Kadının Seçme Hakkının Değerlendirilmesi

Kadınların seçimlere katılıp oy kullanması ve devlet başkanının seçilmesinde görüş bildirmesi yani 'seçme hakkı', İslâm hukukçularının çoğu tarafından kabul görmüştür. Hatta kadının herhangi bir siyasî göreve getirilmesini benimsemeyenler bile seçimlere katılması konusunda olumlu görüş bildirmişlerdir.

Oy kullanma ve seçme hakkı, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde 'bey'at/bîat' terimiyle karşılanmıştır. Şüphesiz biat, bugün uygulandığı biçimiyle tam bir seçim olmamakla birlikte, İslâm toplumunu yönetecek olan halifenin belirlenmesi ve halkın ona bağlılık sözü vermesi anlamına gelmektedir. Bu yönüyle bîat dinî olmanın yanı sıra siyasî bir anlamı da bünyesinde barındıran bir terimdir.

Bîat'ın, İslâm bilginleri tarafından yapılmış çeşitli tanımlarına daha önce yer verilmişti. Burada özellikle kadının, modern anlamıyla seçimlere, İslâm tarihindeki ifadesiyle bîata katılımıyla ilgili görüşleri değerlendireceğiz.

Mevdûdî, kadınların siyâsetle meşgul olmasını onaylamakla birlikte oy kullanma haklarını kabul etmekte, bu görüşünü, Allah tarafından verilen hilâfet görevinin kadınları da kapsadığı hükmüne dayandırmaktadır.¹

Behnesâvî de, genel veya mahalli meclislerin vekillerini seçmek için kadının seçimlere katılmasının herhangi bir şer'î nasla yasaklanmış olmadığını ifade etmektedir.²

1 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 191.

2 Behnesâvî, *age.*, s. 113.

Zeydan'a göre, kadınlar devlet başkanını seçmek için bizzat seçimlere katılma ve görüş bildirme hakkına sahiptir. O, bu görüşünü; '*Onlar (bütün ortak meselelerini) aralarında danışma ile karara bağlarlar.*'³ ayetine ve Hz. Osman'ın halife seçilmesi öncesinde, Hz. Ömer'in talimatıyla Abdurrahman b. Avf'ın Medine'de kadınlarla da istişârede bulunmuş olmasına⁴ dayandırmaktadır.⁵

Enes (91/717)'ten gelen bir rivayette Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesi anlatılırken; "*Nasın tamamı ona bîat etti.*" denilmiştir. Buradan hareketle Zeydan, 'nas' kavramının kadın-erkek halkın hepsini içerdiği sonucunu çıkartmaktadır.⁶

Asr-ı Saadette kadınlar erkeklerle birlikte Resulullah'a bîat etmiş ve zaman zaman da bu bîatlarını yenilemişlerdir. Örneğin, II. Akabe bîatı olarak bilinen toplantıda Medine'den gelerek, Hz. Peygamber'e hem dinî hem siyasî anlamda bağlılık sözü veren heyetin içinde Ümmü Umâre Nesîbe bt. Ka'b (13/634) ve Esmâ bt. Amr (??) isimli iki hanımın da bulunduğu kaydedilmektedir.⁷ Başka zamanlarda da kadınlar gruplar halinde gelip, bîat etmişlerdir.⁸ Ayrıca I. Akabe toplantısında bulunanların Hz. Peygamber'e, 'kadınların bîatı' gibi söz verdiklerinin bildirilmiş olması, kadınların da Resulullahla bîatlaştıklarını teyit etmektedir.⁹

Hudeybiye gazvesi sırasında Hz. Peygamber, Mekke'ye elçi olarak gönderdiği Hz. Osman'ın şehid edildiği haberinin yayılması üzerine, bu yolculuğa katılanlardan toplu olarak bîat almıştır.¹⁰ Toplu olarak denildiğine göre, kadınların da bu bîata katıldıklarını kabule engel bir durum yoktur.

3 Şûrâ , 42/38.

4 İbn Kesîr, Ebu'l-Fıda' İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mısır ty., VII, 146.

5 Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 317 vd.

6 Zeydan, *age.*, IV, 326.

7 İbn Hişâm, *age.*, II, 81; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 192, 212; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 95, 98; İbn Sa'd, *age.*, I, 222.

8 İbn Sa'd, *age.*, VIII, 408, II, 412.

9 İbn Hişâm, *age.*, II, 73.

10 Fetih, 48/18; İbn Hişâm, *age.*, III, 330 ; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 203 ; İbn Kesîr, *age.*, III, 319.

Diğer taraftan Hz. Peygamber Mekke'nin fethinde erkeklerle bîatlaştıktan sonra kadınlardan da bîat almıştır. Hz. Ömer de Resulullah'ın emri ile kadınlardan bîat alıp, onlara tebliğde bulunmuştur.¹¹ Ebû Süfyan (31/651)'ın karısı Hind bt. Utbe (14/635) de Hz. Peygamber'e bîat edenler arasında zikredilmekte ve kaynaklarda bu olay detayıyla anlatılmaktadır.¹²

Hz. Peygamber'in kadınlarla bîatının içerik olarak erkeklerle aynı olduğu, ancak erkeklerden farklı olarak, onlarla tokalaşma yapmadığı, bîatin sözlü olarak,¹³ bir bez parçası ya da bir kap su ile¹⁴ veya vekil aracılığıyla¹⁵ gerçekleştirildiği rivayet edilmektedir. Bîat sırasında uygulanan yöntemlerin farklılığı, bu siyasî sözleşmenin içeriğini etkilemez ve geçerliliğine bir gölge düşürmez. Kaldı ki, tokalaşmayı caiz görenler de vardır.¹⁶ Râzî, Hz. Ömer'in kadınlarla, musafaha yaparak bîatlaştığına dair bir rivayeti kaydederken,¹⁷ İbn Arabî bu rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir.¹⁸

Mümteherine, 60/12 ayetinde de özel olarak mümin kadınların bîatından şöyle söz edilmektedir:

"Ey Peygamber! Mümin kadınlar ne zaman sana gelip, (bundan böyle) Allah'tan başka hiç bir şeye ilahlık yakıştırmayacaklarını, hırsızlık yapmayacaklarını, zina etmeyeceklerini, çocuklarını öldürmeyeceklerini, hiç yoktan yalan uydurarak, iftira atmayacaklarını ve (bildireceğin) hiçbir hakikate karşı çıkmayacaklarını (taahhüt ederek) sana bîat ederlerse, onların bîatlarını kabul et ve Allah'tan onların günahlarını affetmesini dile. Çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır."

11 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 378 ; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, I-XXXII, Beyrut 1985, XXIX, 308.

12 İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, III, 603; Râzî, *age.*, XXIX, 308.

13 İbn Hişâm, *age.*, II, 109.

14 Râzî, *age.*, XXIX, 309; İbn Arabî, Ebû bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Ku'rân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut 1974, IV, 1791; Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-megâzî*, I-III, Beyrut ty., II, 851; Taberî, *Târîh*, III, 62.

15 İbn Sa'd, *age.*, VIII, 7.

16 Hâlidî, *age.*, s. 75-79.

17 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 309.

18 İbn Arabî, *age.*, IV, 1791.

Hız. Peygamber'in bayram günlerinde kadınlara özel olarak hitap ettiği ve bu ayeti okuyarak, onlarla bîatlaştığı da rivayet edilmektedir.¹⁹

Ayette geçen, 'maruf' kavramı, Allah'a itaate uygun olan her iş, iyilik ve takvayı emretme, Hız. Peygamber'in yapılmasını emrettiği ya da yasakladığı şeyler²⁰ olarak açıklanmıştır. Ayrıca marufun, siyasî içerik taşıdığı ve 'marufta itaat'ın, devlet başkanının haklı uygulamalarını benimseme anlamına geldiği de ifade edilmiştir. Nitekim Cessâs bu konuda: "Allah'ın, nebisinin maruftan başka bir şey emretmeyeceğini bildiği halde, marufta itaat etmeyi şart koşmasının anlamı, eğer Allah'a itaat anlamı taşımıyorsa devlet başkanına itaata izin verilmiş olmasıdır."²¹ yorumunu yapmıştır. Mevdûdî de, hükümete itaat etmenin yalnız ve sadece marufta vacib/gerekli olduğu yorumuyla,²² bu kavrama siyasî içerik yüklemektedir.

Derveze (1405/1984)'ye göre bu ayet, İslâm'da devletin, erkek ve kadının eşit olarak sorumlulukları üzerinde kurulduğunun açık bir delilidir. Kadın da müstakil bir şahsiyet olarak kabul edilmiş ve bîata katılımı istenmiştir.²³

Kadınların devlet başkanı ve parlamento üyesi olmalarını kabul etmemekle birlikte seçmen olmaları önünde herhangi bir engelin bulunmadığını ve eşyada aslolanın mübahlık olduğunu belirten Topaloğlu, bu ayeti delil olarak öne sürmekte, Hız. Peygamber'le yapılan bîatların siyasî değil, dinî olduklarını ileri sürenlere karşı çıkmaktadır. Ona göre, ayette maruf hususunda bîat kaydının yer alması Hız. Peygamber'in devlet başkanlığı ile alakalı emirlerini ifade eder. Öte yandan Hız. Peygamber'in ashabıyla yaptığı bîatların nübüvvet üzerine olmayıp siyasî anlam taşıdığıının bir delilinin de, O'nun çocuklarla bîat etmemesi olduğunu belirtir.²⁴

19 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 1; İbn Arabî, *age.*, IV, 1791-1792.

20 Râzî, *age.*, XXIX, 309; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 379.

21 Cessâs, *age.*, V, 333.

22 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 521.

23 Derveze, *ed-Düstûr*, I, 108.

24 Topaloğlu, *age.*, s. 278-279.

Topaloğlu, Tevbe, 9/71 ayetinde yer alan müminlerin birbirlerine marufu emredip, münkerden sakındırmalarıyla ilgili hükmü, kadının devlet başkanlığı yapabilme yetkisine delil olarak getirenleri eleştirmiş ve bu ifadeden devlet başkanlığını istidlal etmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir.²⁵ Oysa kadınların bîatiyla ilgili bu ayetteki maruf kavramını açık ve kesin bir şekilde Resulullah'ın devlet başkanlığına atfı olarak yorumlaması bir çelişkiyi göstermektedir.

Ebû Şakka kadınların Hz. Peygamber'e bîat etmelerini birkaç yönden yorumlayarak, bunun, kadının hür bir şahsiyet olduğu, İslâm'a ve Resulullah'a itaat hususunda erkeklerle eşitliği anlamına geldiğini belirtir. Bu bîatın, hem Allah'ın dinini tebliğ eden Resule bîat hem de müslümanların imamı olması açısından devlet başkanına bîat olarak iki anlamı içerdiğini vurgular. İkinci anlamı da maruf kavramının içeriğinden çıkarır.²⁶

Hamidullah da kadınların bîata yani başkan seçimine katılmakla mükellef oldukları görüşündedir.²⁷

Sibâî ise, kadınların Resulullah'a bîat etmiş olmalarını, müslüman kadının siyâsetle uğraşmasına delil getirmenin, tarihi olaylara tahammül edemeyeceğini yüklemek anlamına geldiğini belirterek, bu görüş sahiplerine karşı çıkmaktadır.²⁸ Bize göre Sibâî bu eleştirisinde haklı görünmemektedir. Zira kadınların görüşünün ve yetki sahibine bağlılıklarını ortaya koyan irade beyanlarının bir anlamı olmasaydı, ne Kur'an bu konuya değinir, ne de Hz. Peygamber onlardan da özel olarak bîat etmelerini isterdi.

Kadının devlet başkanı olmasını kabul etmediği halde, diğer siyasî faaliyetlere katılımını destekleyen Behiy el-Hûlî, bunu İslâm'ın kadına verdiği bir hak olarak görmekte ve müslüman kadınların bu haklarını Hülefâ-i Râşidîn döneminde

25 Topaloğlu, *age.*, s. 274.

26 Ebû Şakka, *age.*, II, 257.

27 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), I-II, İst. 1990, II, 882.

28 Sibâî, *age.*, s. 151.

geniş ölçüde fiilen kullandıklarını belirtmektedir. Kadının, halife seçilecek kimse konusunda görüş bildirme hakkına sahip olduğunu, sahâbî hanımları örnek göstererek savunan Hûlî, tatbikatta toplumun bugün henüz bu hakları kullanma olgunluğuna gelmediğini ileri sürmektedir.²⁹

Bütün bu yorumlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, kadınlar da müslüman toplumun bir ferdi olduklarına göre kendilerini yönetecek olan kişilerin belirlenmesinde görüşlerini bildirmeleri ve bağlılık sözü anlamına gelen bîat akdini gerçekleştirmeleri onların doğal haklarıdır. Nitekim gerek Resulullah döneminde gerekse Râşid Halifeler devrinde uygulama bu şekilde gerçekleşmiştir.

Bugün de toplumun büyük bir kesimini oluşturan kadınların, yerel ve genel yönetimin belirlenmesinde aktif rol oynamaları yani seçmen olarak oy kullanmaları son derece makul olduğu gibi, onları seçme hakkından men edecek her hangi bir hukukî delilin varlığından da söz edilemez.

29 el-Hûlî, Behîy, *Ailede ve Toplumda Kadın*, (Çev. Abdullah İşler, Eyüb Sanay), Ankara 1972, s. 161-170.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN
KADININ DEVLET BAŞKANLIĞI

B u bölümde önce kadının devlet başkanı olamayacağını öne süren İslâm bilginlerinin görüş ve delilleri üzerinde durarak, bu delillerin gerçekten konuyla ilgili açık bir hüküm getirip getirmediğini değerlendirmeye çalışacağız. Daha sonra kadının da devlet başkanı olabileceği görüşünü benimseyen İslâm bilginlerinin yorum ve delillerini inceleyerek, kendi değerlendirmemizi sunacağız.

I- Kadının Devlet Başkanı Olamayacağı Görüşünü Benimseyenler ve Delilleri

Kadının siyasî haklarıyla ilgili olarak görüş belirten İslâm bilginlerini genel olarak üç grupta ele alabiliriz:

1- Kadının siyasal haklarını tamamen reddedenler.

2- Devlet başkanlığı dışında kalan siyasal görev ve yetkileri kabul edenler.

3- Her türlü siyasal hakları kabul edenler.

İlk iki grup, yani 'tümünden reddedici' anlayış ile 'kısmen reddeden' yaklaşım sahipleri, görüşlerini hemen hemen aynı argümanlara dayandırdıkları için bizce aynı noktada birleşmektedirler. O yüzden söz konusu delilleri incelerken bu iki grubu birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

Daha önce de değindiğimiz gibi, siyasal görevler ve özellikle de devlet başkanlığı için 'erkek olmak' şartını öne süren İslâm bilginleri, böylece, bu görevleri yerine getirebilmek için gerekli olan 'ehliyet' unsurunun içine 'cinsiyet'i de katmış oluyorlar.

Bunlara göre kadın, 'velâyet-i âmme'ye ehil olmadığı için devlet başkanlığı, başbakanlık ya da milletvekilliği gibi görevlere getirilemez. Bu alan tamamen erkeklere aittir. Ne devlet başkanlığı ne de daha alt kademedeki siyasal görevler kadını ilgilendirmektedir. Erkekler kadınların 'kavvâm'ı ve onlardan 'bir derece üstün' olduklarından, yönetim de sadece onların

hakkıdır. Ayrıca kadınlar 'eksik dinli ve akıllı' oldukları, fit-raten zayıf yaratılışa sahip bulundukları için bu sorumluluk-ların altından kalkamazlar. Yani aklî ve ilmî kapasiteleri bu-na müsait değildir. Eğer böyle bir yükü taşıyabilecek olsalardı Resulullah ve Râşid halifeler tarafından siyasî görevlere geti-rilirlerdi, oysa onların döneminde böyle bir uygulamaya rast-lanamaz. Öte yandan onların görevi ev hanımlığı ve annelik-tir. Evin işlerinden sorumludurlar. Ayrıca ihtilât problemi ve yalnız yolculuk yapmayı gerektirecek durumlar da, kadına, siyasî alanda çalışmayı imkansız kılmaktadır. Şayet kadınlar siyasî bir makama gelecek olurlarsa, toplumun huzur ve fela-hı onlar yüzünden yok olur.¹

Özetlemeye çalıştığımız bu yorumlardan bir kaçını özellik-le vurgulamak istiyoruz:

- 1 Bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, I-XII, Beyrut 1984, X, 92; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Kâfî fi fıkhu İbn Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâviş, I-IV, Beyrut 1984, IV, 433; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 110; İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülûsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XII, Beyrut 1988, VIII, 421; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, yy. 1983, II, 493; Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni dfâzıl-minhâc*, Mısır 1958, IV, 375; Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İknâ*, I-VI, Beyrut 1402, VI, 294; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Veciz*, Gorya 1318, I-II, II, 143; İbn Arabî, *age.*, III, 1457; Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Kamhâvî, I-V, Beyrut ty., II, 188; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 88; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, I-XXII, Kahire 1994, V, 174; Âlûsî, Şihâbud-dîn Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut 1987, V, 23; Beydâvî, Nâsuriddîn Abdullah b. Ömer, *Envârü't-ten-zil ve esrârü't-te'vîl*, I-VI, yy. ty., II, 64-65; İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, I-VIII, Mısır 1316, V, 485; Bağavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, I-XVI, Beyrut 1983, X, 77; Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Mizânü'l-kübra*, I-II, Mısır 1306, II, 165; Şevkânî, *age.*, VIII, 297; Teftazânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-makâsîd*, I-II, yy. 1277, II, 203; Seyyid Siddık Hasan Han, *İklîlu'l-kerâme fi tibyanı makâsîdîl-imâme*, yy. 1990, s. 108-109; Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 313; Sibâî, *age.*, s. 151 vd.; Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 648-668, Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Meseleler ve Çözümleri*, (Çev. Yusuf Karaca), İst. 1990, IV, 149; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I-III, Beyrut 1983, III, 315; el-Hûlî, *Ailede ve Toplumda Kadın*, s. 153-157; Ebû Huceyr, *age.*, s. 124; Efğânî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 110-121; Efğânî, Saîd, *Aişe ve's-siyâse*, Beyrut 1971, s. 14; Nebhan, *age.*, s. 424; Behnesâvî, *age.*, s. 112-113; İbn Âşur, Muhammed Tâhir, *Makâsîdu's-şeriatî'l-islâmiyye*, Tunus 1978, s. 97; Topaloğlu, Bekir, *İslâm'da Kadın*, İst. 1982, s. 275; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara ty., s. 97-98.

Muhammed Abduh (1323/1905) bu konuda şunları söylemektedir: "Allah, kadınları ev işlerini düzenlemek için yaratmıştır. Bu, eşlerinin kendileri üzerinde yönetici/kavvâm oldukları sınırlı bir dairedir. Onlara bu işler için yetecek miktarda akıl verilmiştir. Hüküm fıtrata uygun olarak gelmiştir. Kadınlar, miras, şahitlik ve ibadetle ilgili hükümlerde erkeklerle farklı konumdadır."²

Efğânî'nin yorumu ise oldukça kısa fakat dikkat çekicidir: "Kadın kesinlikle, burnunu siyasî işlere sokmak için yaratılmamıştır."³

Ezher ulemasının konuyla ilgili olarak yayınladığı fetvanın bir kısmında şu görüşe yer verilmiştir: "Erkekler hem kadınların üzerinde kavvâm, hem de fıtrat, akıl ve güç bakımından kadınlardan daha üstün olduklarından, kadınların evde oturmaları ve yabancı erkeklerle ihtilâttan kaçınmaları emredilmiştir. Onun yetki/velâyet ve görevleri anne ve eş olarak yerine getirmesi gereken sorumlulukları içerir. Nitekim İslâm'ın ilk dönemlerinde kamu görevleri ve yetkileri kadına haram kılınmıştır. Kadınlar pek çok hükümde erkeklerden ayrılırlar. Bu durum, kadının, yaratılışı gereği kamu görevlerini ve yetkileri taşıyabilecek maddî ve manevî güce sahip olmamasıyla ilgilidir."⁴

Şimdi öne sürülen bu görüş ve yorumları dayandıkları delilleriyle birlikte tek tek ele alıp, incelemeye çalışacağız.

A- KUR'AN'A DAYANAN DELİLLER

Kadınların, genel velâyet ehliyetini taşımadıkları gerekçeyle devlet başkanlığı, bakanlık, hakimlik gibi görevlere getirilemeyeceğini öne sürenler, bu görüşlerini öncelikle bazı ayetlere dayandırmışlardır. Biz bu ayetleri ve yorumlarını inceleyip, kanaatimizi belirtmeye çalışacağız.

2 Abduh, Muhammed, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, Kahire 1965, s. 127.

3 Efğânî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 121.

4 Şevâribî, Abdulhamîd, *el-Hukûku's-siyâsiyye li'l-mer'e*, İskenderiyye ty., s. 58.

1- Erkeğe Verilenlere Özenmeme

Konumuz açısından delil olarak kullanılan ayet Nisâ, 4/32 olmakla beraber, konu bütünlüğünü gözeterek, ayeti öncesiy-le birlikte ele almak gerekmektedir.

Buna göre Nisâ, 4/29-31 ayetlerinde ‘iman edenler’e hitap edilerek; birbirlerinin mallarını haksız yere heba etmemeleri, düşmanca bir niyetle böyle davrananların azaba mahkum edilecekleri, müminlerin büyük günahlardan kaçınmaları halinde diğer kusurlarının örtülüp, şerefli bir yere yerleştirilecekleri, bildirildikten sonra Nisâ, 4/32 ayetinde şöyle denilmektedir:

“O halde Allah’ın kimilerinize diğerlerinden daha fazla bağışladığı nimetlere imrenmeyin. Erkekler kendi kazançlarından bir fayda sağladılar, kadınlar da kendi kazançlarından. Bu nedenle lütfu(ndan size bahşetmesini) Allah’tan dileyin. Şüphesiz Allah herşeyin tam bilgisine sahiptir.”

Tefsirlerde bu ayetin iniş sebebiyle ilgili olarak bazı rivayetler yer almaktadır. Müfessirlerin çoğu, Tirmizî (279/892)’nin Ümmü Seleme (20/640)’den naklettiği bir hadisi nüzul sebebi olarak göstermektedir. Buna göre; Ümmü Seleme’nin: “Erkekler savaşa çıkıyor, kadınlarsa çıkamıyor, mirastaki payımız da yarımdır.”⁵ demesi üzerine ayet inmiştir. Benzer bir ifade ‘kadınlar’ öznesiyle de zikredilmiştir. Râzî (606/1209) ve İbnü’l-Cevzî (597/1200) Ümmü Seleme’nin sözünü, “Keşke erkek olsaydık.” ilavesiyle zikretmiştir.⁶ Cessâs (370/980) ise rivayetleri, şu açıklamadan sonra kaydetmiştir:

“Cahiliyyede kadınlar ve çocuklara mirastan bir pay verilmezdi. (İslâm’ın gelmesiyle) kadınlar ve çocuklar da mirasta pay sahibi yapıldılar. Ancak erkeklerin, kadınlardan iki misli

5 Tirmizî, *Tefsir-i Süre* 4, 8.

6 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, I-XXX, Beyrut 1405, V, 47; Kurtubî, *age.*, V, 167; Zemaşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, I-IV, Beyrut 1997, I, 535; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 499; Râzî, *Me’âtilu’l-ğayb*, X, 84; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, I-VIII, Beyrut 1404, II, 68-69 vd.; Ebu’s-Suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed, *İrşadu aklî’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I-IX, Beyrut ty., II, 172; Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu’n-nüzûl*, Beyrut ty., s. 99-100.

fazla almaları sebebiyle kadınlar, 'Keşke bizim de payımız erkeklerin ki kadar olsaydı.' demeye başladılar."⁷

Rivayetlerin doğru olduğu varsayılırsa, bu, hem Peygamber eşlerinin, hem de diğer sahâbî hanımların haklarını arama konusundaki cesaret ve duyarlılıklarını göstermesi açısından önemli bir örnek teşkil eder. Ancak Tirmizî bu rivayetin 'garîb'⁸ olduğunu kaydetmiştir.⁹ Kanaatimizce; bir yandan kadınların Kur'an'da belirlenen miras hisselerinin, her durumda erkeklerinkinin yarısı kadar olmaması,¹⁰ -kaldı ki aynı ayet içinde ölenin çocuğunun da bulunması durumunda anne ve babanın eşit paya sahip oldukları belirtilmektedir.¹¹ -diğer yandan Hz. Peygamber döneminde Uhud'dan itibaren pek çok savaşa, Ümmü Seleme ve diğer eşleri de dahil, sahâbî hanımların da katılmış olması,¹² bu rivayetin sıhhati hakkında kuşku uyandırmaktadır. Nisâ sûresi'nin 1-46. ayetlerinin h. 8. yılda nazil olduğu-

7 Cessâs, *age.*, III, 141.

8 **Garîb hadis:** Benzeri başka raviler tarafından rivayet edilmemiş veya isnad yönünden tek kalmış hadistir. Garîb hadisler içinde makbul olanları bulmakla birlikte ekseriyeti zayıftır. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s.102.

9 Tirmizî, *Tefsir-i Sûre* 4, 8.

10 Kadının değişik durumlardaki farklı miras paylarına ilişkin bkz. Nisâ, 4/11-12. Erkek çocuklara kızın hissesinin iki katının verilmiş olması çağdaş araştırmacılar tarafından çoğunlukla, kadına verilen mehir, ailenin geçimi, boşanma durumunda nafaka ödenmesi gibi mali yükümlülüklerin erkeğe yüklenmiş olması sebebiyle sosyal adaletin bir gereği olarak yorumlanmaktadır. Bkz. Kırbasoğlu, Hayri, 'Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Eleştiriler', *İslâm'da Kadın Hakları*, I-II, Ankara 1993, I, 166-167; Akdemir, Salih, 'Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın', *İslâm'da Kadın Hakları*, I-II, Ankara 1993, I, 144; Boisard, Marcel, 'İslâm'ın Hoşgörüsü', (Çev. Tahir Yücel, Şennur Karakurt), *İslâm ve İnsan Hakları*, İst. 1995, s. 80.

11 Nisâ, 4/11.

12 Bu katılım sadece cephe gerisi hizmetleri olarak nitelenebilecek olan hemşirelik, yardımcılık, aşçılık gibi görevleri yerine getirmekten ibaret olmayıp, kimi zaman sıcak savaşın içinde yeralma şeklinde de gerçekleşmiştir. Bkz. Buhârî, *Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer*, 66-68; Tirmizî, *Siyer*, 22; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-VIII, Kahire ty., IV, 403, VII,586, VIII,94; İbn Sa'd, *age.*, VIII, 412-413; Kettânî, *age.*, II, 113-116; Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Becâvî, *Eyyâmü'l-arab fi'l-İslâm*, yy 1974, s. 40. Savaşlara katılan sahâbî hanımlar ve işlevleri ile ilgili toplu bilgi için bkz. Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 152-172; Savaş, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, s. 245-247.

na dair bilgiler doğru kabul edilirse,¹³ bu tarihe kadar pek çok savaş gerçekleşmiş olup, mümin erkek ve kadınlar cephelerde büyük kahramanlıklar göstermişlerdir.

“Keşke erkek olsaydık.” ifadesine gelince, Hz. Peygamber’in hanımı gerçekte böyle bir temennide bulunmamış olsa bile, şüphesiz yaşam koşulları ve sosyal hayatta sahip olduğu statü itibarıyla bu serzenişte bulunabilecek pek çok kadının hissiyatına, bu rivayetle tercümanlık yapıldığı görülmektedir. Öyle ki, Râzî’nin, sebep-i nüzulle ilgili, diğerlerinden farklı olarak yer verdiği bir rivayeti de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Buna göre, bir kadının Resulullah’a gelip: “Erkeklerle kadınların Rabbi birdir. Sen de hem bizim, hem onların Resulüsün. Babamız Adem, anamız Havva’dır. O halde Allah’ın, Kur’an’da onları zikredip de bizden hiç söz etmemesinin sebebi nedir?” diye sorması üzerine ayet inmiştir.¹⁴

Görüldüğü gibi tefsirlerde ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak birbirinin benzeri ya da aynı rivayetler üzerinde durulmuştur. Oysa belirtilen sebeple ayetin de, yorumlarının da örtüşmediği görülmektedir. Zira, bağlamı içinde okunduğunda, ayetin, erkek-kadın arasında, birinin diğerine üstün olup olmama problemini tartışma değil, açık bir ahlâkî prensibi vurgulama hedefinde olduğu görülecektir. Ayet, insanlar arasında kimilerine diğerlerinden farklı ya da fazla nimetler bağışlandığını, dolaşısıyla insanların, başkalarının sahip olduğu imkanlara bakıp imrenmek yerine, çalışıp çabalayarak, arzuladıkları hedeflere ulaşmalarının mümkün olacağını belirtmektedir. Bu çalışmada ister erkek olsun, ister kadın, herkese ayırım yapılmaksızın çabasının karşılığı verilecektir.¹⁵

Nitekim yorumlara bakıldığında genellikle ayetin, insanların (cinsiyete dair bir ayırım olmaksızın), birbirlerinin imkanlarını kıskanmaları ve yok olmasını istemelerinin yani hasedin yanlış-

13 Bkz. Özsoy, Ömer, Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an*, Ankara 1996, s. 861.

14 Râzî, *Meîâtîhu'l-ğayb*, X, 84.

15 Âl-i İmran, 3/195.

lığını vurgulayarak, bundan sakındırdığı söylenmiştir.¹⁶ İbn Abbâs (68/687) buradaki sakındırmayı; “Kişi, keşke filanın malı ve ehli benim olsaydı, deyip de özenmesin.” şeklinde açıklamıştır.¹⁷

Elmalılı (1361/1942) da ayetteki sakındırmayla ilgili olarak şöyle demektedir: “Nehyin asıl hedefi, hasedden, atâletten, ah-kâm-ı İlâhiyyeye ve mukadderâta itirazdan men ve fazl u faziletin ve medhali kerîmin hased ü temenni ile değil, amel ile taleb edilmesi lazım geldiğini ihtardır.”¹⁸

Bu ayete dayanarak erkek ve kadınların birbirlerinin işlerini yapmaya özenmemeleri, kadının sorumluluğunun doğum ve çocukların yetiştirilmesi gibi konuları içerdiği, erkeğin de hakkı müdafaa ve onurun korunması gibi sorumlulukları olduğu, dola-yısıyla kadının da, erkeğin de kendi alanlarında çalışmaları gerektiği üzerinde durulmuştur. Böyle bir ayırımın yapılmış olmasıyla kadınlar korunmuş ve onlara lütufta bulunulmuş olmaktadır.¹⁹

Cessâs’a göre iki çeşit temenni vardır. İlki, başkasının elindeki malı çekemeyip, yok olmasını istemektir ki, bu ‘hased’dir ve haram olan temennidir. Diğeri ise, başkasının sahip olduğu gibi imkanlara sahip olmayı, ondan yok oluşunu dilemeksizin, arzulamaktır ki, bu da ‘gıpta’ yani müsbet bir temennidir. Bu açıklamasına, ‘hayır yolunda harcanan mal ve Allah’ın rızasını kazanmaya yönelik kullanılan ilim olmak üzere iki konudaki temenninin uygun görüldüğünü’ ifade eden bir hadisi²⁰ delil olarak zikretmiştir. Cessâs, haram olan temenniye örnek olarak, gerçekleşmesi imkansız olan vurgusuyla, kadının erkekliğe ve devlet başkanlığı ya da diğer siyasî görevlere özenmesini, göstermektedir.²¹ Görüldüğü gibi, Cessâs, kadının devlet

16 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 82-84; Zemahşerî, *age.*, I, 535; Cessâs, *age.*, I, 141; İbn Arabî, *age.*, I, 412; Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, I-V, Beyrut ty., I, 459.

17 İbn Abbâs, *Tefsîru İbn Abbâs (el-Müsemmâ Sahîfetu Ali b. Ebî Talhâ an İbn Abbâs fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm)*, thk. Râşid Abdulmun'im er-Recâl, Beyrut 1991, s. 144.

18 Elmalılı, *age.*, II, 1346.

19 Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, I-XII, Mısır 1367, V, 58.

20 Buhârî, *İlim*, 15; *Zekât*, 5; *Ahkâm*, 3; *İ'tisâm*, 13.

21 Cessâs, *age.*, III, 141-142.

başkanlığına özenmesini, erkek olmayı istemekle aynı kategoride değerlendirmektedir.

Söz konusu ayetin konumuzla ilgili olarak şu yorumu da yapmıştır: “Hüküm koyucu, kadının, Allah’ın erkeklere tahsis ettiği genel velâyete talip olmasını yasaklamıştır. Tercih edilen görüşe göre nehy, tahrim bildirir. O halde kadının, devlet başkanlığına ya da ona bağlı görevlere getirilmeyi istemesi haramdır.”²²

İlahi maksadın dışında olduğunu düşündüğümüz bu yorumları birkaç yönden eleştirmek mümkündür. Öncelikle ayet, parçacı bir yaklaşımla ele alınıp konu bütünlüğünden uzak bir biçimde yorumlanmıştır. Öte yandan ayette fiil, ‘velâ tetemennev’ şeklinde nehy hazır ve çoğul kalıbıyla kullanılmıştır. Yani muhatapları, kadın-erkek, genç-yaşlı, zengin-fakir bütün inananlardır. Nitekim 29. ayette hedef kitle, “*Ey iman edenler*” denilerek zaten belirlenmiştir. Ayet açıkça, kadın-erkek tüm inananlara hitap etmekte iken, söz konusu yorumlarda bu hitabın sadece kadınlara yöneltilmiş olmasını ve ‘velâ tetemennevne’ şeklinde okunarak, ‘erkeklerin sahip oldukları haklara ve statülere özenip arzulamayın’ anlamında açıklamalara yer verilmesini anlamak mümkün değildir. Nitekim Ferrâ (207/822), ayetteki ifadenin haram anlamında nehy olmayıp, Allah’ın öğrettiği bir edep olduğunu söylemiştir.²³

Sonuç olarak bu ayetin, genel velâyetin sadece erkeklere tahsisi, devlet başkanlığı ya da kadınların siyasal etkinliklere katılmasının yasaklanmasıyla bir ilgisinin bulunmadığını söyleyebiliriz.

2- Erkeğin Kavvâm Olması

Kadının genel velâyet ehliyetine sahip olmadığı, dolayısıyla devlet başkanlığı başta olmak üzere pek çok siyasî görevlere

22 Ebû Huceyr, *age.*, s. 172.

23 Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, I-III, Beyrut 1983, I, 264.

getirilemeyeceğini öne sürenler, bu görüşlerini özellikle Nisâ, 4/34 ayetine dayandırmaktadır:

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerinden üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler, kadınları koruyup, gözetirler. Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allah’ın koru(nmasını buyur)duğu mahremiyeti koruyan, sadık ve itaatkar kadınlardır. Başkaldırmalarından korktuğunuz kadınlara gelince, onlara (önce) nasihat edin, sonra yatakta yalnız bırakın, sonra dövün. Bundan sonra itaat ederlerse onları incitmekten kaçının. Allah gerçekten yücedir.”

Bu ayet, konumuz açısından özellikle ‘er-ricâlu kavvâmûne a’le’n-nisâ’ ifadesine vurgu yapılarak kadının velâyetini kısıtlayan ya da tamamen yok sayan bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Bu yorumları ele almaya çalışarak, ‘kavvâm’ kavramının ve ‘tafdîl’ algısının velâyet ehliyetiyle ilişkili olup olmadığını inceleyeceğiz.

a) Ayetin Nüzul Sebebi

Kaynaklarda ayetin nüzul sebebiyle ilgili, muhteva bakımından örtüşen ancak farklı şahsiyetler üzerinden anlatılan rivayetler nakledilmiştir. Eşini döven koca, dayak yiyen kadın, Resulullah’a arzedilen şikayet ve ayetin gelişi aşamaları rivayetlerin ortak noktasını teşkil etmektedir. Eşini döven kişinin ismi konusunda bir ittifak olmadığı gibi, bu konudan rahatsızlık duyup, Resulullah’a şikayet edenlerin kimliği de farklılık arz etmektedir. Bir rivayete göre şikayeti yapan baba, bir diğerine göre erkek kardeş ya da kadının tüm ailesi iken bir rivayette de bizzat kadının kendisidir. Resulullah şikayeti dinledikten sonra kısasa hükmetmiş ancak önce, Tâhâ, 20/114²⁴ sonra da söz konusu ayet nazil olmuş ve Resulullah şikayet sahiplerini çağırarak, kısası iptal ettiğini; *“Biz bir şey diledik, Allah ise başkasını. Allah’ın dilediğinde hayır vardır.”* sözleriyle bildirmiştir.²⁵

24 Ayet şöyle demektedir: *“Kur’an’ın vahyi bütününüle sana ulaştırılmadan önce onun hakkında acele etme...”*

25 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, D.E.Ü.İ.F. Küt., varak 71b ; Kurtubî, *age.*, V, 174; Cessâs, *age.*, III, 148; Vâhidî, *age.*, s. 100-101; Kâdî, Abdulfettâh, *Esbâbu’n-nüzul*, Kahire ty., s. 67.

Tâhâ sûresi vahyin ilk dönemlerinde, Mekke’de indirilmiş bir sûredir. Çok sonraları Medine’de gerçekleştiği anlatılan bir olayın, bu ayetin inişine sebep olarak gösterilmesi, rivayetin bu bölümünün sıhhati ile ilgili tereddütler uyandırmaktadır. Nüzulüne dair muhtelif rivayetler değerlendirildiğinde ayetin, çoğu ailenin ortak bir sosyal yarasını ortaya koyup, toplum yapısına uygun en makul çözüm önerisini ve tedavi yöntemini getirmek üzere nazil olduğu ifade edilebilir. Elbette böyle bir çözüm önerisinin zemininde kadın ve erkeğin birbirine indirgenemeyen iki farklı ama bütünleyici yapıya sahip olduğu gerçeğini okumak da mümkündür. Söz konusu rivayetler birlikte ele alındığında ayetin kamu idareciliğinden ziyade aile ile ilgili ve sınırlı olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Bu yönüyle ayet genel bir düzenlemeye temel teşkil etmeyip, spesifik bir mevzu -ki o da ailedir- ile ilişkilidir.

b) Kavvâm Kavramı ve Tafdîl Algısı

‘Kavvâm’ kelimesi etimolojik açıdan; ‘kâme bi’ bir şeyi üstlendiğinde onu yerine getirip, korumak,²⁶ isteğe bağlı olarak ya da zorla bir kişiyi sorumlu kılmak, koruyup gözetme anlamında bir işi üstlenmek, bir şeyi yapmaya azmetmek,²⁷ bir işin ya da malın sorumluluğunu üstlenip maslahatı gözetmek ve velâyet²⁸ gibi anlamlara gelmektedir. ‘Kayyım’, başkan ve işi yöneten anlamındadır. Bazı lehçelerde koca yerine ‘kayyım-ı mer’e’ tabiri kullanılmaktadır. ‘Kâme’r-racûlu ‘ale’l-mer’e’, baktı ve geçimini sağladı anlamına gelir. Dolayısıyla ‘kavvâm’, kadınların geçimini üstlenen kişi demektir.²⁹

İnsan söz konusu olduğunda, kayyım, onun velisi olan, eğitim, öğretim, yemek gibi ihtiyaçlarını karşılayan anlamına gelir ki, ‘hıdâne’ hakkı bunu belirtir. Mal söz konusu olunca da kâsı-

26 Ebu’l-Beka’, *el-Külliyât*, s.731.

27 İsfahânî, *age.*, s. 690.

28 Kal’acî, Kuneybî, *age.*, s. 372.

29 İbn Manzûr, *age.*, XII, 502-503.

rın³⁰ malını gözeten, malî hukukun gereklerini yerine getiren gibi anlamları içerir.³¹ Erkeklerin kadınların kavvâmı oluşu, onun büyüğü ve yöneticisi olması,³² eğitimi ve koruyup gözetiminden sorumlu olması, nafakasını temin etmesi, evde alıkoyup dışarı çıkmasına engel olabilmesi,³³ işlerini üstlenmesi³⁴ ve yöneticilerin halka yaptıkları gibi erkeğin kadına emretme ve yasaklama yetkilerine sahip olması³⁵ şeklinde de tanımlanmıştır.

Ayette erkeklerin kavvâm olarak nitelendirilmeleri, insanlardan bir kısmının diğerlerine tercih edilmesi ve erkeklerin mali yükümlülüğü gibi iki sebebe dayandırılmıştır. Üstün tutmak anlamı yanında, öncelik vermek ve tercih etmek anlamlarına da gelen 'faddale' sözcüğünden ontolojik manada üstün olmayı anlayan pek çok müfessir, erkeğin yaratılıştan getirdiğine inandıkları bu özellikleri, akıl ve kavrayış üstünlüğü olarak belirtmişlerdir. Bu itibarla konunun vuzuha kavuşmasında "tafdîl" kavramına yüklenilen anlamın tespit edilmesi de önem arz etmektedir.

"Fadl" sözcüğü, İsfehânî (502/1108) tarafından verilen bilgilere göre, ihtiyaç fazlası anlamında olup, iki şey arasında, birinin diğerinden üstün/fazla olması bağlamında kullanıldığında üç değişik anlamı içerir: 1- Cins yönünden üstünlük (Hayvanların bitkilerden üstünlüğü gibi) 2- Çeşit yönünden üstünlük (İnsanların diğer canlılardan üstün olması) 3- Zat yönünden üstünlük (Erkeklerin, kadınlardan üstünlüğü). Ona göre, güç ve kuvvet gibi üstünlükler erkeklere tahsis edilmiş özellikler olup, bunlar sonradan elde edilemezler³⁶.

Görüldüğü gibi kadın-erkek arasında var olan biyolojik ve sosyal statü farklılıkları, erkeğin kadına üstünlüğü şeklinde yorumlanmıştır.

30 **Kâsır**: Küçüklük, ihtiyarlık, sefeh vb. gibi hacri gerektiren sebeplerle medeni haklarını kullanmaktan mahrum bulunan kimse. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 233.

31 Kal'acî, Kuneybî, *age.*, s. 372.

32 *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 146; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 503.

33 Cessâs, *age.*, III, 148; Kurtubî, *age.*, V, 174.

34 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 90; İbn Arabî, *age.*, I, 416.

35 Zemahşerî, *age.*, I, 537.

36 İsfehânî, *age.*, s. 639.

Kocanın kavvâm oluşunun ayette iki sebebe dayandırıldığı görülür. Biri, nafaka sorumluluğunun erkeğe yüklenmiş olmasıdır. Bu noktada erkek, evlilik akdi gereği kadına mehir vermek zorunda olduğu gibi, evlilik süresince ailenin geçimini de sağlamakla yükümlüdür. Diğer sebep ise; “bimâ faddalallahu ba’dahum alâ ba’d” ifadesiyle dile getirilmiştir. Burada ‘ba’dahum’ tanımlamasıyla erkeklerin, ‘ba’d’ ifadesiyle de kadınların kastedildiği yorumu yapılmıştır.³⁷ Fakat ayette kadınların kastedildiği söylenen bu kelimenin neden açıkça ‘ba’dahunne’ şeklinde müennes zamiriyle kullanılmadığına ilişkin bir değerlendirmeye yer verilmemiştir. Böylece ayetin kapsamı genişletilerek, Allah’ın, yeryüzünün tüm erkeklerini, yeryüzünün tüm kadınlarından üstün kıldığı şeklinde anlaşılmıştır.

Ayeti aile içi bağlamını gözeterek yorumlayanlar bile, erkeğin yaratılıştan getirdiği varsayılan özelliklere vurgu yapmaya özen göstermişlerdir. Erkekler, ailede kadının yöneticisidirler, zira onlar güçlü ve mükemmel yaratılmışlardır.³⁸ Buna bağlı olarak akıl, zeka, kavrayış, isabetli görüş ve kuvvet yönünden kadınlardan üstündürler.³⁹ Bunlar erkeklere doğuştan bahşedilen/vehbî özelliklerdir. Hatta Kurtubî (380/990), “ateş” ve “nem” metaforu ekseninde erkek ve kadına ait olabilecek bazı fizyolojik vasıflardan hareketle, kadınların “yumuşak” ve “zayıf” olduğu sonucunu çıkarmak suretiyle, onların yönetici olamayacaklarını, erkeklerin kadınları yönetme hakkına sahip olduğunu belirtir⁴⁰. Bu itibarla erkek dilerse karısını evde tutup dışarı çıkmaktan alıkoyabilir, kadının da dinen yasak bir davranışı talep etmedikçe eşine itaat etmesi gerekmektedir⁴¹.

37 Zemahşerî, *age.*, I, 537; Nesefî, *age.*, I, 223; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, II, 74; Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu’t-te’vîl ve medâriku’t-tenzîl*, I-XVII, Kahire 1957, V, 1218; Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 68.

38 Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Merâğî*, I-XXX, Beyrut ty., II, 26; Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 69.

39 Mukâtîl, *age.*, varak 71b; Mâverdi, *age.*, s. 130; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, X, 91; Cessâs, *age.*, III, 148; Kurtubî, *age.*, V, 169; İbn Arabî, *age.*, I, 416; Beydâvî, *age.*, II, 64; Kâsımî, *age.*, V, 1218; Merâğî, *age.*, II, 26; Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi tefsîri’l-Kur’ân*, I-XX, Kum 1392, V, 343.

40 Kurtubî, *a.g.e.*, V, 169.

41 Cessâs, *a.g.e.*, III, 148; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 169.

Elmalılı da erkeğin kavvâm oluşunun, biri vehbî, diğeri kesbî iki sebebe dayandığını,⁴² erkeğin ve kadının farklı fitrî özelliklere sahip olduklarına, ayetin işaret ettiğini belirterek, şunları söylemektedir: “..Çünkü beyan olunduğu vechile asıl mi’yarı fazilet olan kesb-i iktisab nokta-i nazarından erkek haslet-i failiyyetle kaim, kadın ise hissi taat ve haslet-i kabiliyyet ile rakîk ve câzibedâr bir fîtratta ve bunun için kuvveti ricâl ile himaye ve muhafazaya daha ziyade muhtaç ve binaenaleyh binnetice sûreti umûmiyyede fazl u ruchânın ricâl tarafında bulunduğunu vilâyeti emir ve salâhiyyeti idarenin bihakkın erkek olan ricâle tevdiî ve kadınların onlara itaatı hem bir hak ve hem de menfaati nisvânın muktezası olduğunu pek belîğ bir îcaz ile tefhîm eyler.”⁴³

Sonradan kazanılmış/kesbî üstünlüklere gelince; peygamberler ve bilginler erkekler arasından çıkmıştır. Devlet başkanlığı, hakimlik ve imamlik görevleri onlara aittir. Cihad, ezan, hutbe, itikaf, şahidlik, hudûd, kısas, miras, asabiyet, diyet, nikah, talak, kasâme, velâyet ve neseb gibi hukukî konuların tamamında erkek, kadından öncelik ve üstünlüğe sahiptir.⁴⁴ Yine erkeğin, çalışma ve tasarruf konularında kadından güçlü olması da kazanılmış üstünlüklerdendir. Bu yüzden erkekler, kadınların nafakasını temin etmek ve onları korumakla sorumludurlar. Kamu yararı ve birliği açısından her topluma bir başkan gereklidir. Bu görevi genelde erkekler yerine getirir.⁴⁵

Reşîd Rıza (1354/1935) erkeklerin kesbî üstünlüklerine, nübüvvet, imamlik, devlet başkanlığı, ezan, kâmet ve hutbe gibi konuların örnek gösterilmesine katılmayarak, şu yorumu yapmaktadır: “Her ne kadar bu meziyetler erkeklerin istidatlarının olgunluğuna bağlı ise de mesela peygamberlik böyle bir hükme konu olamaz. Peygamberler erkek olduğu için, bütün er-

42 Elmalılı, *age.*, II, 1348.

43 Elmalılı, *age.*, II, 1349.

44 Râzî, *Meîâtîhu'l-ğayb*, X, 91; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 503; Şevkânî, *Fethul-kadîr*, I, 460; Beydâvî, *age.*, II, 65; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, II, 74; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, V, 23; Kâsımî, *Mehâsin*, V, 1218; Seyyid Sıddık Hasan Han, *Hüsnü'l-usve bimâ sebete anillahi ve Resûlihi fi'n-nisve*, Amman ty., s. 63; Elmalılı, *age.*, II, 1349.

45 Reşîd Rıza, *Tefsîr*, V, 70.

kekler bütün kadınlardan üstündür, denemez. İmâmet, hutbe vb. konulara gelince, şayet kadınlar da erkekler gibi bunlarla mükellef kılınsaydı bile bu durum, erkeğin fıtratı gereği kavvâm olmasına engel teşkil etmezdi.”⁴⁶

Kadının da kavvâmlıkta bir payının olabileceğini akla getirmeye kalkışmak ise Adevî tarafından yalancılık ve butlan olarak nitelendirilmiştir: “Hiç kimse kadının da erkek gibi kavvâmlıkta hak sahibi olduğunu söyleyemez. Bu hem yalan hem de batıldır.”⁴⁷

Öte yandan İbn Arabî (543/1148) Bakara, 2/228’de geçen ‘erkeğin bir derece üstün oluşunu’ bu ayetle ilintilendirerek, bu üstünlüğü ‘kavvâm’ olmasıyla açıklamaktadır. Buna göre kavvâmlık yetkisi kendisine verilmiş olan erkek, kadından üç noktada üstündür: Akıl ve temyiz gücü, dinin ve taatin kemali, nafaka için malından harcaması.⁴⁸

Şîî müfessir Tabatabâî ise erkeğin kavvâmlığının, aile ile sınırlı ve sadece eşi üzerinde geçerli olduğunun söylenemeyeceğini, bilakis hükmün genel olarak toplumsal yaşamın pek çok boyutunda tüm erkek ve kadınları içerdiğini vurgulamaktadır.⁴⁹

Mevdûdî’ye göre, bir evin idaresini ve koruyuculuğunu bir kadına vermeyen Allah’ın, memleketin yönetimini bir kadına bırakmaya izin vermesi düşünülemez.⁵⁰

Görüldüğü gibi, evlilik bağıyla birbirine bağlı iki taraf (karı-koca) arasındaki ilişkileri söz konusu eden bu ayetten yola çıkılarak, kavvâmlık durumu, ricâl ve nisâ kelimelerinin kullanılıyor olmasına istinaden, erkek cinsinin bütün üyelerinin, kadın cinsinin bütün üyeleri karşısındaki toplumsal statülerinin ifadesi olarak algılanmış,⁵¹ hatta erkeğin yaratı-

46 Reşid Rıza, *age.*, V, 70.

47 Adevî, Mustafa, *Câmi’u ahkâmî’n- nisâ*, I-III, Suudî Arabistan 1992, I, 12.

48 İbn Arabî, *age.*, I, 416.

49 Tabatabâî, *age.*, V, 343.

50 Mevdûdî, *İslâmî Hükümet*, s. 651.

51 Özsoy, Ömer, ‘Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine – Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisâ, 34 Örneği’, *İslâmiyât*, c. 5, sy. 1, Ankara 2002, s. 111.

lış bakımından kadından üstün ve her alanda onun yöneticisi olduğu dolayısıyla kadının genel velâyet kapsamına giren devlet başkanlığı ve benzeri siyasî görevleri üstlenemeyeceği sonucuna varılmıştır. Böyle bir okuyuş, ayetin kapsamının sınırları zorlayacak biçimde genişletilmesi hatta ayete kapsam dışı anlamların yüklenmesi şeklinde değerlendirilebilir. Oysa ayetin, genel velâyet ilkesi, dolayısıyla siyasal yetki ve sorumluluklarla açık ve net bir ilgisi bulunmamaktadır. Üstelik kavvâmlığı cinsiyet odaklı bir üstünlük ölçütü olarak algılamaya ve insan olmakla yeryüzünün halifesi statüsüne sahip olan kadını erkeğin dûnunda bir noktada konumlandırmaya teşebbüs edildiğinde, buna Kur'ânî bir bütünlüğün onay vermeyeceği de açıktır.

c) Yorumların Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

Kur'an'da 'faddale' sözcüğü; peygamberlerin tüm aleme üstün kılınmaları,⁵² kendilerine kitap verilen nebilerin, diğer nebilerden üstünlüğü,⁵³ kendilerine kitap, hüküm, peygamberlik ve güzel rızıklar verilmiş olan İsrailoğullarının (çağlarındaki) diğer insanlara karşı üstün kılınması,⁵⁴ Allah yolunda savaşanların, özürleri olmaksızın savaşa çıkmayanlardan üstün olmaları,⁵⁵ insanoğlunun diğer yaratıklardan üstün kılınması⁵⁶ ve son olarak kimi insanların diğerlerinden üstün kılınması⁵⁷ anlamlarında kullanıldığı görülür.

52 Bu kutsal ve zorlu görev için seçilip, şereflendirilmeleri, Bakara, 2/89. Bu surenin 253. ayetinde; onların, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verilen kimseler olduğu hatırlatılarak, üstünlük sebebi de açıklanmıştır. Nitekim Hz. Süleyman ve Hz. Davud erkek oldukları için değil ama kendilerine verilen ilimle diğer müminlerden üstün kılındıkları için Allah'a şükretmektedirler. Neml, 27/15.

53 İsrâ, 17/55. Bize göre burada kelimenin üstün kılmaktan çok tercih etme anlamı daha uygun görünmektedir. Zira Kur'an peygamberlerin arasında hiç bir ayırım gözetilmediğini de söyler. Bakara, 2/285.

54 Bakara, 2/47, 122; A'raf, 7/140; Câsiye, 45/16.

55 Nisâ, 4/95.

56 İsrâ, 17/70. Allah, kendisine halife ve muhatap olarak insanı seçmiştir.

57 İsrâ, 17/21. 18. ayette dünyayı isteyenler, 19. ayette ahiret için çalışanlar, 20. ayette ise Allah'ın ihsanından hepsine verilmekte olduğu anlatılmaktadır. Bôy-

Görüldüğü gibi, 'tafdîl' kavramını içeren ayetlerde, tüm insanların söz konusu edildiği durumlarda ontolojik anlamda veya cinsiyete dayalı bir üstünlüğü çağrıştıracak ya da ima edecek herhangi bir kullanım yoktur. İnsanlar arasında dünyevî nimetlerdeki fazlalığa dayalı farklılık ise Allah'ın dilemesine bağlı olarak, birer imtihan/denenme sebebi olmaktadır. Yeryüzünün halifesi kılınan insanoğluna dünyevî olarak verilen her nimet, beraberinde bir sorumluluğu ve sınanmayı da getirmektedir. Bu bağlamda 'kavvâm' olan erkeklerin bu sorumluluklarının, Allah'ın içlerinden bazılarının mirasta, kadına nazaran iki kat fazla almalarını tercih etmesi ve bundan dolayı onları nafakayla yükümlü kılması sebeplerine dayandığı ifade edilebilir. Ayrıca ayette, 'Allah erkekleri kadınlardan üstün kılmıştır.' şeklinde mutlak anlamda bir üstünlükten söz edilmeyip, 'insanların kimini kimine tercih etmek'ten bahsedilmiştir. Erkek ve kadının yaratılıştan getirdiği farklılıklar, birbirlerine üstünlük kurmaları ve birinin diğerine egemen olması sonucunu doğurmaz.

Konunun açıklığa kavuşturulmasında kilit kavramlardan olan 'tafdîl' kavramının Kur'ân'daki kullanımını bu şekilde izah ettikten sonra 'kavvâm' teriminin Kur'ân açısından değerlendirilmesi de yerinde olacaktır. Kavvâm terimi Kur'ân'da üç yerde kullanılmıştır.

İlki söz konusu ettiğimiz ayette, diğer ikisi de Nisâ, 4/135 ve Mâide, 5/8 ayetlerindedir. İlgili ayetler şöyledir:

"Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan (kavvâmîne bi'l-kıst), sizin, ebeveyninizin ve akrabanızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik eden kimseler olun..."⁵⁸

"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan kimseler olun (kavvâmîne lillâhi şühedâe bi'l-kıst). Bir topluluğa karşı nefretiniz, sizi adaletten sapma günahına itmesin..."⁵⁹

lece insanlar arasındaki üstünlüğün ontolojik anlamda olmayıp, mal, mevki, makam, sağlık ve yaşamla ilgili farklılıklardan kaynaklanan bir anlam taşıdığı, ahirette ise bunların bir değer ölçüsü olmadığı vurgulanmaktadır.

58 Nisâ, 4/135.

59 Mâide, 5/8.

Her iki ayette de müminlerin tamamından 'kavvâm' olmaları istenmekte ve yerine getirmeleri gereken ahlâkî bir sorumluluktan söz edilmektedir. Bunlar, 'doğru şahitlik' ile 'adaleti yerine getirme' sorumlulukları olup, kadın-erkek tüm inananlarda bulunması gereken ahlâkî özelliklerdir. Bir başka ifadeyle Şâri, belirtilen hususları cinsiyet ve sosyal statü farkı gözetmeksizin eşit olarak tüm kullarına yüklemiştir. Nisâ, 4/34 ayetini bu ayetlerin ışığında değerlendirecek, erkekten, aile içinde aynı şekilde adaleti gözetme sorumluluğunu yerine getirmesinin istendiğini söyleyebiliriz.

Huzurlu bir toplum hayatı için adalet ve doğruluğun yeri ve önemi tartışılmaz olduğu gibi, huzurlu bir aile hayatı için de bu değerler ayrı bir önemi haizdir. İlgili ayette kavvâm sözcüğünün seçilmiş olması kanaatimize göre, erkeğe, eşine karşı sınırsız bir özgürlük tanınmadığını, bilakis kavvâmlığın ahlaki bir sorumluluk alanı ile sınırlandırıldığını göstermektedir.

Abduh'a göre birisinin kavvâmı olmak, ona yol göstermek, koruyup, gözetmektir, zorbalıkla yönetmek değil. Erkek ve kadın birbirlerinden olup, erkek baş, kadın da vücut gibidir.⁶⁰ Öğrencisi Reşid Rıza ise, erkeğin, kadının geçimini ve himayesini üstlenmiş olmasının, kadının, hamilelik, doğum ve çocuk bakımı gibi doğal görevlerini yerine getirmesini kolaylaştırdığını, üstelik bu üstünlüğün, bütün erkeklerin bütün kadınlardan üstünlüğü anlamında olmadığını, nice kadının bilgi, çalışma ve beden gücü bakımından pek çok erkekten üstün olduğunu söylemektedir.⁶¹

Çağdaş İslâm bilginlerinden pek çoğu da bu ayetin bağlamının tamamen aile ile sınırlı olduğunu belirterek⁶² erkeğin kavvâm oluşunun, kadının şahsiyetini evden ve toplumdan

60 Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 68.

61 Reşid Rıza, *age.*, V, 69.

62 Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, (Çev. Bekir Karlığa, Emin Saraç, İsmail Hakkı Şengüler), I-XV, İst. ty., III, 208 vd.; Derveze, *ed-Düstûr*, I, 118; Derveze, Muhammed İzzet, *el-Mer'e fî'l-Kur'an ve's-sünne*, Beyrut 1984, s. 209; Gazzâlî, Muhammed, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'l-fıkı ve ehli'l-hadîs*, Beyrut 1989, s. 47; el-Hûlî, Behiy, *el-İslâm ve kadâyâ'l-mer'eti'l-muâsıra*, Kahire 1984, s. 75 vd.; Bal-tacı, *age.*, s. 350; Şevâribî, *age.*, s. 106.

kaldırmadığı ancak aile kurumunun korunup, himayesi anlamını taşıdığı,⁶³ evin idaresinin sağlanması anlamına gelip, kadın üzerinde baskı ve zorbalık uygulama manası taşımadığı,⁶⁴ evin yönetiminin karı-koca arasında adalet, eşitlik ve danışma ölçüleri üzerinde kurulu olduğu,⁶⁵ bireysel özelliklerinden dolayı erkeğe, aile reisliğinin bir imtiyaz değil, bir görev olarak yüklendiği,⁶⁶ erkeklerin genelde fizikî bakımdan kadınlardan daha güçlü oldukları ve onların geçimlerini üstlendikleri için aile reisi olma sıfatını kazandıkları⁶⁷ ve buradaki üstünlüğün ontolojik anlamda bir üstünlük olmayıp, erkeğe tanınmış bir inisiyatiften söz edilebileceği⁶⁸ gibi yorumlarda bulunmuşlardır.

Son olarak, Şâfiî ve Mâlikî fakihlerin de belirttikleri gibi, kavvâmlık statüsü erkeğe, ailenin nafakasını yerine getirmesi karşılığında verilmiş bir yetki olup, bu sorumluluğunu yerine getiremediği takdirde, eşine karşı kavvâmlık görevini tam olarak ifa edememiş olacaktır. Bu durumda kadının, boşanma talep edebileceği görüşü öne sürülmüştür.⁶⁹

Sonuç olarak, ayetin bağlamından çıkarılarak siyasi içerikli bir yoruma tabi tutulmasının dolayısıyla ayetten yola çıkılarak kadının devlet başkanlığı başta olmak üzere siyasi görevleri üstlenemeyeceği hükmüne ulaşmanın isabetli olmadığını ifade edebiliriz.

3- Erkeğin Bir Derece Üstünlüğü

Kadınların genel velâyet yetkisinin bulunmadığı dolayısıyla devlet başkanlığı ve diğer bazı siyasal görevleri üstleneme-

63 Kutub, *age.*, III, 211.

64 Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *el-Mer'e*, Suriye 1996, s. 100; Arif, Ali Arif, *'Teve'lli'l-mer'eti mensibe'l-kadâi beyne turâsına'l-fıkhi ve'l-vâkıi'l-muâsır'*, *et-Tecdîd*, sy. 2, Malezya 1997, s. 93.

65 el-Hûlî, *age.*, s.76.

66 Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, İst. 1990, s. 64.

67 Akdemir, *agm.*, I, 143.

68 Kırbaçoğlu, *agm.*, I, 154.

69 Gazzâlî, *el-Vecîz fî fıkhi İmâmi'sh-Şâfiî*, Beyrut 1997, s. 120; Kurtubî, *age.*, V, 169; Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I-X, Kahire 2000, VIII, 106.

yeceği hükmüne delil olarak öne sürülen bir diğer ayet de Bakara, 2/228 ayetidir:

“Boşanmış kadınlar evlenmeksizin üç ay hali boyunca bekleyeceklerdir. Çünkü eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın, rahimlerinde yarattıklarını gizlemeleri kendilerine helal olmaz. Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları almaya daha fazla hak sahibidirler. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler. Allah kudret ve hikmet sahibidir.”

Ayette geçen ‘derece’ kavramı genel olarak ‘erkeğin kadından üstün olduğu’ şeklinde anlaşılmış ve bu üstünlüğün hangi yönlerden olduğuna dair çok çeşitli açıklamalarda bulunulmuştur.⁷⁰ Öyle ki ayette ‘bir derece’den bahsedilmesine karşılık müfessirler bu bir dereceyi birçok madde halinde yorumlamışlardır.

Örneğin Râzî, erkeğin kadına üstünlüğünün ‘malum’ bir şey olduğunu belirttikten sonra, bu üstünlükleri; akıl, diyet, miras, devlet başkanlığı, hakimlik, şahitlik, kadının üstüne evlenebilmesi, kocanın karısından kalan mirastaki payının, kadının kocadan kalan miras payından fazla olması, boşama ve boşadıktan sonra geri dönebilme yetkisi, ganimetteki hissesinin kadından fazla olması şeklinde sıralamaktadır. Bütün bunlardan sonra Râzî, böyle bir kadının ancak, erkeğin elindeki aciz bir köle gibi olduğu kanaatine varmıştır.⁷¹ Râzî’nin ayetin yorumu bağlamında zikrettiği; *“Allah’ım iki zayıfın haklarının çiğnemesinden kaçınırım: Yetim ve kadın.”*⁷² hadisinden hareketle son nefesine kadar zayıfların hakkını koruyan Hz. Peygamber’in bu uyarılarının önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

Kurtubî, ‘racül’ kelimesinin kök anlamının güç ve kuvvet olduğunu belirterek, ‘erkeğin bir derece üstünlüğünün’, akıl

70 Âlûsî, *Rûhu l-meânî*, II, 135; Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, VI, 102; Kurtubî, *age.*, III, 124-125; Zemahşerî, *age.*, I, 300; İbn Arabî, *age.*, I, 188-189; Cessâs, *age.*, II, 70; Rıza, Muhammed Reşid, *el-Menâr*, I-XXXIV, Mısır 1910, XXXII, 370; Elmalılı, *age.*, II, 786.

71 Râzî, *age.*, VI, 102.

72 İbn Mâce, *Edeb*, 6; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 439.

ve infak kuvveti, diyet, miras ve cihad yönünden olduğunu söylemektedir. Kadın erkekten yaratılmıştır ve erkeğin izni olmadan tasarrufta bulunamaz, oruç tutamaz ve kocası olmadan hacca gidemez. Kurtubî'nin kendi yorumu böyle iken, İbn Ab-bâs'tan naklettiği görüş daha makul ve ayete daha uygun görünmektedir: "Derece, erkeklerin, hanımlarıyla güzel geçimini ve onlara bolca harcamasını teşviktir."⁷³

İbn Arabî de kadının erkekten yaratıldığının şüphe edilmez olduğunu belirttikten sonra erkeğin kadına üstünlüğünü yedi maddede açıklamaktadır: İtaatinin gerekli olması, hizmet hakkına sahip olması, kadının onun izniyle harcamada bulunabilmesi, nafile ibadetlerde kocaya itaatin Allah'a itaatten önce gelmesi, sadaka verebilmesi, infak etmesi ve kadını terbiye yetkisinin olması.⁷⁴

Cessâs'a göre ise; nüşûzu durumunda kadını dövebilmesi ya da yatağını ayırması, boşama yetkisine sahip olması, üstüne üç kez daha evlenebilmesi, mirasta fazla pay alması, karısını istediği yere götürebilmesi, kadının kocasından izinsiz nafile oruç tutamaması gibi hususlar sebebiyle erkek kadından üstündür.⁷⁵

Ayette geçen 'bir derece'yi, erkeğin 'aile reisliği' olarak yorumlayanlar da olmuştur.⁷⁶ Ayrıca devlet başkanlığı ve hakimlik gibi görevlerin erkekler tarafından yerine getirilebileceği ve bu sebeple erkeklerin kadınlardan üstün olduğu yorumu da yapılmıştır.⁷⁷ Devletin ve evin yöneticiliğinin Allah tarafından erkeklere tahsis edildiği, dolayısıyla kadının devlet başkanlığını ve diğer siyasi görevleri üstlenemeyeceği de öne sürülmüştür.⁷⁸

73 Kurtubî, *age.*, III, 124.

74 İbn Arabî, *age.*, I, 188-189.

75 Cessâs, *age.*, II, 70.

76 Reşid Rıza, *el-Menâr*, IX, 104; Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993, s. 35.

77 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI, 102; Sıddık Hasan Han, *Hüsnu'l-üsve*, s. 26; Udeh, Abdulkâdir, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, (Çev. Ruhi Özcan, Ali Şafak), I-IV, Ankara 1990, I, 35.

78 Ebû Huceyr, *age.*, s. 176.

Görüldüğü gibi, ayette geçen 'derece' kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bütün bu yorumlar bize, yorum sahiplerinin yaşadıkları dönemin sosyal şartları ile aile yapısını ve kadınlar hakkındaki genel bakış açısını göstermekte ve bu bakış açısının Kur'an'a yaklaşımlardaki etkisini ortaya koymaktadır.

Böylece, siyak ve sibakıyla değerlendirildiğinde tamamen boşanmadan bahseden bu ayet, bağlamı dışında genel bir yoruma tabi tutularak sosyal yaşamda tüm erkeklerin tüm kadınlardan 'bir derece' üstün olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Biz, ayetin bağlamının boşanmayla ilişkili olması sebebiyle 'derece' kavramının da bu konuyla irtibatlı olduğu kanaatini taşımaktayız.

Ayrıca ayette sözü edilen bir derecenin kavvâmlık statüsüyle ilişkilendirilerek erkeklerin fazilet ve hak yönünden⁷⁹ ya da görev açısından⁸⁰ üstün olduklarına ilişkin yorumların da isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

Fazlur Rahman'(1409/1988)a göre, Kur'an-ı Kerim, sosyo-ekonomik konularda erkeklerin üstün olduğuna dair iki illet/sebeup üzerinde durmaktadır: 1- Erkek 'daha üstün'dür. 2- Erkek evin geçimini tamamıyla sağlamakla yükümlüdür. Bu iki faktör birbiriyle ilişkili olduğu için, 'daha üstün' ibaresinin anlamına takılıp kalınmamalıdır.⁸¹

Hatemi ise ayetin, teknik hukuk dili ile hak ehliyeti açısından kadın ve erkek eşitliği ilkesini belirttikten sonra, bu temel eşitlik ilkesini bozmamak üzere erkeğe bazı konularda 'eşitler arasında öncelikli' konumu sağladığını öne sürmektedir.⁸²

Esed (1413/1992)'e göre buradaki derece, boşanma sonrasında kocanın, iddet bitmeden eşine dönebilmesiyle ilgilidir. Bekleme süresinin bitiminden önce koca, bu geçici boşanmadan vazgeçme arzusunu beyan etse de, boşanmış kadın, evli-

79 Zemaşşerî, I, 300 .

80 Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 119.

81 Fazlur Rahman, *'İslâm'da Kadının Konumu'*, (Çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1997, s. 94.

82 Hatemi, *age.*, s. 27.

lik ilişkisinin yeniden kurulmasını reddetme hakkına sahiptir. Ancak ailenin nafakasından koca sorumlu olduğu için, geçici boşanmanın iptali konusunda ilk tercih hakkı ona aittir.⁸³

Biz de, bu görüşe katılmakta ve 'bir derece'nin, ayette belirtildiği gibi, erkeklerin/kocaların boşadıkları hanımlarını yeniden alabilmede daha fazla hak sahibi oldukları anlamına geldiğini⁸⁴ düşünmekteyiz.

Diğer taraftan Kur'an'ın geneline baktığımızda, insanlar arasındaki bazı derece farklarından söz edilmekte olduğunu görürüz. Bunlar; Allah yolunda savaşanların derece üstünlüğü,⁸⁵ insanların inancını yaşama ya da günahkar olma bakımından derece derece oluşu,⁸⁶ Mekke fethinden önce sadaka verip savaşanların, fetihten sonra sadaka veren ve savaşanlara üstünlüğü,⁸⁷ Allah'ın dilediği kimselerin derecelerini yükseltmesi,⁸⁸ ahirete dair Allah katındaki dereceler,⁸⁹ Allah'ın özel ilim vererek bazılarının derecelerini yükseltmesi,⁹⁰ dünyevi işlerle ilgili dereceler,⁹¹ herkesin yaptıklarına göre derecesinin olması,⁹² iman ve ilim verilenlerin derecelerle yükseltilmesi⁹³ gibi hususlardır. Ancak tüm bu derece farklılıklarının bir imtihan sebebi olduğu da özellikle vurgulanmıştır.⁹⁴ Böylece erkeğin sahip olduğu bir derecenin de kendisi hakkında sınanma sebebi olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak tamamen eşlerin boşanma ve barışmasından söz eden bu ayetin, kadının siyasal haklarını kısıtlayan ya da yok sayan görüşlere delil olarak öne sürülmesi isabetli görülmemektedir.

83 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İst. 1999, s. 67.

84 Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, VII, 440.

85 Nisâ, 4/95, 96; Tevbe, 9/20.

86 Âl-i İmran, 3/163.

87 Hadîd, 56/10.

88 En'âm, 61/83.

89 Enfâl, 8/4; İsrâ', 17/21; Tâhâ, 20/75.

90 Yusuf, 12/76.

91 Zuhrûf, 43/32.

92 Ahkâf, 46/19.

93 Mücâdele, 58/11.

94 En'âm, 6/165.

4- Kadının Evinde Oturması

Kadınların devlet başkanlığı için yeterli ehliyete sahip olmadıkları görüşünü savunanların öne sürdükleri bir diğer delil de Ahzab, 33/33 ayetidir. Konu bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda ilgili ayetler şöyledir:

“Ey Peygamber eşleri! Siz öteki kadınlar gibi değilsiniz. Eğer Allah’tan korkuyorsanız edâlî bir şekilde konuşmayın ki kalplerinde maraz olanlar bir arzuya kapılmasın. Daima yerinde ve uygun şekilde konuşun. Evlerinizde oturun ve eski cahiliye günlerindeki gibi açılıp, saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ey (Peygamber’in) ev halkı, Allah sizden yalnızca günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. Evlerinizde okunan Allah’ın mesajlarını ve hikmetini hatırlayın. Şüphesiz Allah her şeyin iç yüzünü bilendir ve her şeyden haberdardır.”⁹⁵

Ayetteki hükmün bütün kadınlara yönelik olduğunu düşünenler, bununla tüm kadınların evlerinde oturmalarının ve zaruret olmadıkça dışarıya çıkmamalarının emredildiğini söylemişlerdir. Kadınların, erkeklerin meclislerine girmeleri ve onlarla birarada bulunmaları mahzurludur. Kadın avrettir ve evinden çıkıp, gözönünde olması doğru değildir. Kadının yeri evidir ve asli işi evin düzenini sağlamaktır.⁹⁶

Âlûsî evde oturmanın sadece Peygamber’in hanımlarının değil, bütün diğer kadınların da uymaları gereken bir emir olduğunu belirterek, Tirmizî’nin tahrîc ettiği bir rivayeti delil olarak göstermektedir.⁹⁷ Buna göre Resulullah; *“Kadın şüphesiz avrettir. Evinden çıktığı andan itibaren şeytan onu dikkatli bir şekilde izler. Kadının, Rabbinin rahmetine en yakın olduğu an, evinin en kuytu köşesinde bulunduğu zamandır.”⁹⁸* demiştir.

95 Ahzâb, 33/32-34.

96 İbn Arabî, *age.*, III, 1535; Kurtubî, *age.*, XIV, 174; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 490-491; Bağavî, *age.*, X, 77; İbn Âbidîn, *age.*, I, 548; Mevdûdî, *İslâmda Hükümet*, s. 648 vd.; Topaloğlu, *age.*, s. 277; Ebû Huceyr, *age.*, s. 155 vd.

97 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXII, 6.

98 Tirmizî, *Rada'*, 18. Hadisin tenkidi ile ilgili olarak bkz. Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalp Yargılarda Kadın*, İst. 2000, s. 93.

Hayatı boyunca bizzat kendi eşleriyle sosyal yaşamın her alanında beraber olmuş, gerek sağlığında gerek irtihalinden sonra muhterem eşleri ümmete öğretmenlik yapmış, mescidden savaşa, eğitim faaliyetlerinden iş hayatına kadar hemen her sahada sahâbî hanımların var olduğu bir sosyal doku içinde onları bu girişimlerinden alıkoymamış bir elçinin, hanımları toplum hayatından dışlayıcı bir beyanda bulunabileceğini varsaymak, O kutlu insanı ve getirdiği ilahi mesajı gereğince anlayamamanın sonucu olsa gerektir. Söz konusu ayeti, tüm kadınlara sürekli evlerinde oturmayı emrettiği şeklinde yorumlamak her şeyden önce Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayla çelişmektedir.

Oysa ayetin Hz. Peygamber'in eşlerine bazı özel yükümlülükler getirdiği çok açıktır. Ayetin Resulullah'ın eşlerine özgü olduğu görüşünde olanlar da vardır.⁹⁹ Ancak ayetin muhataplarının tüm zaman ve zemindeki bütün kadınlar olduğunu öne sürenler, kadının sosyal ve siyasal yaşama katılmasına karşı çıkan görüşlerine bu ayeti delil getirmişlerdir.

Bu görüş sahiplerinden biri olan Mevdûdî, ayetin sadece Hz. Peygamber'in eşleriyle ilgili olduğunu ileri sürenleri eleştirerek; "Hz. Peygamber'in hanımlarının ne gibi noksanlıkları vardı ki evin dışındaki işlerde ehil olmadıkları ortaya konmuş ve onların evlerine bağlanmaları emredilmiştir? Bu da bir tarafta Resulullah'ın hanımları bu gibi kısıtma işlerinden men edilirken acaba diğer Müslüman kadınlara kısıtma izni mi verilmiştir?" demektedir.¹⁰⁰

Mevdudi'nin, ayetin muhataplarının sadece Hz. Peygamber'in eşlerinin olduğunu söyleyenlere karşı çıkarken öne sürdüğü gerekçeler makul ve yeterli değildir. Zira Hz. Peygamber'in eşlerinden evlerinde oturmalarının istenmesinin onların noksan olmalarıyla değil, bilakis başka hanımlarda bulunmayan özellikleriyle ilgisi vardır. Nüzul dönemi şartları gözönüne alındığında, böyle bir talebin doğal olduğu anlaşılabacaktır.

99 Muhammed Fethi Osman, *el-Fikru'l-İslâmî ve't-tatavvur*, Kuveyt 1969, s. 218; Mütevellî, *age.*, s. 431; Şevâribî, *age.*, s. 107; A. Ali Arif, *agm.*, s. 114.

100 Mevdûdî, *İslâmda Hükümet*, s. 651.

Zira onlar vahyin inişinin en yakın tanıkları olarak, ilahi vahyin merkezi olan evlerinde bu büyük tecrübeye ortak oluyorlardı. Bu yeni dinin doğru olarak öğrenilip anlaşılmasında bu seçkin hanımlar çok özel bir misyonu üstlenmişlerdi. Hane-i Saadette, Resulullah'ın boşanmayı teklif etmesine kadar varan bazı sıkıntıların yaşanmasının ardından, onlara, Peygamber eşleri olmalarından kaynaklanan bu özel misyonları bir kez daha hatırlatılmıştır. Zira bu misyon onların, evlerinin dışından çok, içinde olmalarını gerektiriyordu. Nitekim 34. ayette buna vurgu yapılmaktadır. Kaldı ki onların hepsi böyle bir evliliği ve bunun getireceği sorumlulukları gönüllü olarak kabul etmişlerdir. Öte yandan, daha önce olduğu gibi, bu ayetin inişinden yani h. 5. yıldan sonra da müminlerin anneleri olan bu hanımlar sosyal hayata katılmaya devam etmişlerdir.

Mevdûdî'nin sosyal hayata katılımı kısıtma işleri olarak nitelemesini kabullenmek mümkün değildir. Böyle bir nitelemeyi Hz. Peygamber'in eşleri ve sahâbî hanımlar bir tarafa, sıradan herhangi bir kadın hakkında bile kullanmak uygun değildir. Kadınların sosyal ve siyasal yaşama katılımını, kısıtlamak ve erkekleri tahrik etmek olarak nitelendirmek, bütün kadınları ahlâkî değerlerden tamamen soyutlamak gibi bir anlamı da içermektedir ki, yorum sahibinin böyle bir genelleme yapmaya hakkı olmamalıdır.

Cahiliye döneminin yaşam biçimini kökten değiştiren Kur'an, sadece Peygamber eşlerine ya da sahâbî hanımlara değil, şüphesiz kadın-erkek tüm inananlara imanî ve ahlâkî sorumluluklar yüklemektedir. 35. ayette bu husus açıkça belirtilmiştir.

İddia edildiği gibi, tüm kadınlara önce baba, sonra da koca evlerinde devamlı oturmaları emredilmiş olsaydı, sosyal hayatı düzenleyen ayetlerin bir anlamı kalmazdı. Örneğin, Nûr, 24/30-31 ayetleri bu bağlamda okunduğunda, kadın ve erkeğin sosyal yaşamdaki durumlarıyla ilgili düzenlemeleri içerdiği görülecektir.¹⁰¹

101 "İnanan erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar; temiz ve erdemli kalmaları bakımından en uygun davranış tarzı budur. (Ve) Şüphesiz Allah onların (iyi ya da kötü) işledikleri herşeyden haberdardır. İna-

Ayrıca kadının sosyal yaşama katılımını gösteren başka ayetler de vardır.¹⁰² Dolayısıyla Kur'an, cinsiyetlerin mekansal olarak ayrı tutulmasının değil, cinsel iffetin üzerinde ısrarla durmuştur.¹⁰³

Hız. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemi incelendiğinde toplumsal yaşamın pek çok alanında kadınların da varlığı dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ İbn Hanbel (241/855), Hız. Peygamber devrinde kadın ve erkeklerin aynı mecliste oturabildiklerini, fakat III. asrın ortalarından itibaren kadının parmak ucunun bile fitne sayıldığını belirtir.¹⁰⁵

Kâsânî (587/1191), bir çeşit şahitlik sayılan 'tezkiye'den¹⁰⁶ bahsederken, kadının da tezkiyede bulunabileceğine delil olarak şunu söylemektedir: "Kadın, ihtiyaçları için sokağa çıkıyor ve insanların arasına karışıp, onların durumlarını biliyorsa tezkiyesi de geçerli olur."¹⁰⁷ Onun, dönemine ilişkin yaptığı bu tesbit, kadının sosyal yaşama katılımının da bir belgesi niteliğindedir.

Hız. Peygamber bir keresinde kızı ve damadı arasında yaptığı iş bölümünde, Hız. Fatıma (11/632)'yı evin iç işleri, Hız. Ali

nan kadınlara söyle, onlar da gözlerini bakılması yasak olandan çevirsınlar; iffetlerini korusunlar; (örfen) görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında, cazibe ve güzelliklerini açığa vurmasınlar; ve bunun için, başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Zinetlerini kocalarından, babalarından, kayımpederlerinden, oğullarından, üvey oğullarından, kardeşlerinden, erkek kardeşlerinin ya da kızkardeşlerinin oğullarından, kendi evlerindeki kadınlardan, yahut yasal olarak sahip oldukları kimselerden, yahut kendilerine bağlı olup cinsel isteklerden yoksun bulunan erkeklerden, ya da mahrem yerlerinin henüz farkında olmayan çocuklardan başka kimsenin önünde açığa vurmasınlar; ve gizlemekte oldukları zinetlerini belli edecek şekilde ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hepiniz topluca Allah'a tövbe ediniz ki kurtuluşa, esenliğe erişesiniz." Nur, 24/30-31.

102 Bkz. Bakara, 2/282; Tâhâ, 20/38-40; Neml, 27/23; Kasas, 28/7-13, 23-26; Mücadele, 58/1; Mümtetine, 60/12.

103 Fazlur Rahman, *agm.*, s. 91.

104 Bkz. Bu dönemlerdeki kadınların yaşamına ilişkin olarak hazırlanmış iki çalışma: Savaş, Hız. Muhammed Devrinde Kadın; Savaş, Rıza, Râşid Halifeler Devrinde Kadın, İst. 1996.

105 Ahmed İbn Hanbel, *Ahkâmü'n-nisâ*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 46; Bkz. Savaş, Hız. Muhammed Devrinde Kadın, s. 114, dipnot 337.

106 **Tezkiye**: Aklama, temize çıkarma, arındırma, bir kimsenin durumunun bilenerden soruşturulup, anlaşılması. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 464.

107 Kâsânî, Alâuddin Ebûbekr b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, I-VII, Beyrut 1974, V, 11.

(40/660)'yi de dış işleriyle sorumlu kılmıştır.¹⁰⁸ Ancak bunun, günün örf ve şartlarıyla ilgili bir tasarruf olduğu, daimi bir hüküm koymaya yönelik bulunmadığı söylenebilir. Nitekim bu bilgiyi kaydeden Kâsânî'nin, erkeğin, kadını ev işlerini yapmaya mecbur tutamayacağını belirtmesi de bu yorumu desteklemektedir.¹⁰⁹ Öte yandan ev dışında çalışarak evin geçimini üstlenen sahâbî hanımlara Hz. Peygamber'in menfi bir müdahalesi olmamıştır.¹¹⁰

Çağdaş İslam bilginleri tarafından da genel olarak ev işleri ve çocuk bakımıyla meşgul olmak kadının aslî işlevi olarak kabul edilmiş, evinin dışında çalışması, sosyal ve siyasal faaliyetlere katılımı ise pek hoş karşılanmamış ya da bazı şartlara bağlanmıştır.

Mustafa Sibâî, bir yandan kadının devlet başkanı olmasının kesinlikle mümkün olmadığını ancak bunun dışındaki görevleri üstlenmesinde dinen bir sakıncanın bulunmadığını, zira bunun için gerekli ehliyet kadının sahip olduğunu belirtirken, öte yandan kadının çocukların bakımı ve ev işlerini yapmasına engel olacak bir işte çalışmasının doğru olmadığını söylemektedir.¹¹¹ Evin dışındaki faaliyetleri yürütürken eş ve çocukların ihmal edilmemesi, kadın için olduğu kadar erkeğin de dikkat etmesi gereken önemli bir konudur. Zira aile kurumu, karı-kocanın birbirine ve/varsın çocuklara karşı eşit derecede sorumlu oldukları, ihmali durumunda büyük problemleri doğurabilecek yükümlülüklerin aynı oranda üstlenildiği ortak yaşam alanıdır.

Kadının, genel olarak çalışmasının, ailenin ihtiyaçlarını karşılamada kocasına yardımcı olmasının caiz olduğunda ittifak edildiğini, ancak bunun evli bir kadına gerekli olup olmadığının tartışıldığını belirten Karaman şöyle devam etmektedir:

“İslâm'da çalışmayı, ibadetten, ev işlerinden cepheye kadar uzanan bir faaliyetler bütünü olarak aldığımızda kadının çalış-

108 İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hıyeri'l-ibâd*, I-VI, Beyrut 1988, V, 186.

109 Kâsânî, *age.*, IV, 24.

110 İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Muhammed, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, I-X, Beyrut ty., II, 69.

111 Sibâî, *age.*, s. 167-168.

masına bir engelin bulunması şöyle dursun, teşvik edildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu konuda bir sınırlama, bir yönlendirme varsa bu, kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan farklı özellikleri ve kabiliyetlerine bağlı önceliklerle ilgilidir. Kadının öncelikli işi ev idaresi, çocuk bakımı ve eğitimidir. Erkeğin öncelikli işi ise fizik güce dayanan işlerdir. İhtiyaç ve zaruret hallerinde rollerin değişmesine bir engel yoktur. Kadının kamu görevi konusu daha ziyade tartışılmıştır. Kaynaklara bakıldığında bu tartışmanın bağlayıcı, kısıtlayıcı naslardan çok örf, adet ve ihtiyaca, başka bir ifade ile zamanın sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarına dayandığı anlaşılmaktadır.”¹¹² Biz de Karaman’ın bu tesbitine katılıyor, kadının çalışmasının ve siyasî faaliyetlere katılmasının toplumsal kabuller ve şartlarla ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Kadının, eğitim, öğretim, ticaret, siyâset ya da bir başka doğal gerekçeyle el ve yüzü açık bir şekilde evinden dışarı çıkmasını engelleyici bir hüküm bulunmadığını belirten Derveze ise, Ahzab, 33/33 ayetinin bu görüşle çelişmediğini söyleyip; “Zira buradaki ifade kesin ve şüphe götürmez bir şekilde sadece Nebi’nin hanımlarına yöneliktir. Kadınların seçimlere katılmaları ve meclise girmeleri, Kur’an’ın kadına tanıdığı siyasî ve sosyal haklardandır. Kadınlar toplumun yarısını teşkil etmekte ve bu meclislerde kararlaştırılan her şey erkekleri ilgilendirdiği gibi kadınları da eşit oranda ilgilendirmektedir. Dolayısıyla, mecliste erkeğin olduğu kadar, kadının da görüşünün ya da oyunun bulunması kadının hakkıdır.”¹¹³ demektedir.

Kısacası kadınların evlerinin dışına çıkmalarını yasaklayan, sadece ev işlerinden sorumlu olduklarını, dolayısıyla sosyal ve siyasal yaşama katılımlarının söz konusu edilemeyeceğini öne süren görüşün Kur’an ve Sünnete dayandırılmayacağı,¹¹⁴ ay-

112 Karaman, *İslâmda Kadın ve Aile*, s. 85.

113 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, VIII, 406-408.

114 Bilakis Kur’an, *insanın ancak çalıştığının karşılığını alacağını*, (Necm, 53/39) *kadın-erkek yararlı işler yapan herkesin Allah tarafından ödüllendirileceğini*, (Âl-i İmran, 3/19) ve *insanoğlunun yeryüzüne halife kılındığını*, (Bakara, 2/30) belirterek, ahiretin tarlası olan dünyayı kadın-erkek hep birlikte kaldırmak gerektiğine işaret etmiştir, diyebiliriz.

rica Hz. Peygamber'in eşlerinin, 'öteki kadınlar' gibi olmadıkları vurgusuyla, özel statülerini belirleyen bir ayetin bu görüşe referans kılınmasının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Söz konusu ayet ile, genel olarak ahlâkî yozlaşma ve duyarsızlaşma durumunu ifade eden¹¹⁵ 'cahiliye' dönemi davranış biçimlerinden uzak durulması hususunda bir uyarı yapılmıştır. Toplumsal yaşama katılan kadınlar bu konudaki sorumluluklarının bilincinde olmaya çağrıldıkları gibi, erkeklerin de benzer sorumluluklarla yükümlü olduklarında şüphe bulunmamaktadır.

Buraya kadar, kadınların, özellikle devlet başkanı olamayacağı görüşünü benimseyenlerin delil olarak öne sürdükleri ayetleri değerlendirmeye çalıştık. Bu ayetlerin nüzul sebepleri ve yorumları üzerinde durduk. Sonuç olarak, söz konusu ayetlerin, genel olarak kadının devlet başkanlığı da dahil siyâsi bir görev üstlenmesini yasaklayan bir hüküm getirmediğini tespit ettik.

B- SÜNNET'E DAYANAN DELİLLER

Kadının, devlet başkanlığı başta olmak üzere siyasî haklarından söz edilemeyeceği görüşünü benimseyen İslâm bilgileri, yukarıda ele alınan ayetler yanında bazı hadisleri de delil olarak kullanmışlardır. Şimdi bu hadisleri inceleyerek konuya ilişkin bir delil teşkil edip etmeyecekleri üzerinde duralım.

1- Felah Hadisi

Bu konuda sünnetten öne sürülen delillerin odak noktasını, Fars krallığının başına bir kadının getirilmesi üzerine Resulullah'ın söylediği belirtilen haber-i vâhid olarak gelmiş bir rivayet¹¹⁶ oluşturmaktadır. Bu itibarla söz konusu rivayeti çok yönlü olarak ele alacağız.

¹¹⁵ Esed, *age.*, s. 858.

¹¹⁶ Buhârî, *Fiten*, 18, *Megâzî*, 82; Tirmizî, *Fiten*, 75; Nesâî, *Kudât*, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 38, 43, 47, 50, 51; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtim,

a) Felah Hadisinin Rivayet Şekilleri

Buhârî (256/870)'nin Megâzî kitabındaki rivayet şöyledir:

"Cemel (savaşı) günlerinde, neredeyse Cemel ordusuna katılıp onlarla beraber savaşacakken, Allah beni, Peygamber'den duyduğum bir sözle faydalandırdı. (Ebû Bekre) Dedi ki: Resulullah'a, Fars halkının, Kısra'nın kızını yönetime geçirdikleri haberi ulaşınca; '*İşlerini kadına bırakan bir topluluk asla felah bulamaz.*' dedi."¹¹⁷

Buhârî'nin Fiten kitabında yer alan rivayette, sahâbî ravi Ebû Bekre (50/670)'nin Cemel savaşına katılma ile ilgili niyetini belirten ifadeler bulunmamaktadır.¹¹⁸ Tirmizî ve Nesâî (303/915)'nin aynı sened ve metinle naklettikleri rivayette; Hz. Peygamber'in, Kısra'nın öldürülmesinden sonra yerine kızının geçirildiğini öğrenmesi üzerine söz konusu hadisi söylediği, Ebû Bekre'nin de Hz. Âişe Basra'ya geldiğinde bu sözü hatırlayarak, Allah'ın kendisini bu sözle koruduğu belirtilmektedir.¹¹⁹ İbn Hanbel (241/855)'in Müsned'inde bu rivayet yedi farklı isnadla yer almıştır. Bu rivayetlerde hadis ya sebep-i vürûduyla birlikte zikredilmekte¹²⁰ ya da sebep-i vürûdundan söz edilmeksizin asıl metin yer almaktadır.¹²¹ Ancak bu rivayetlerin hiç birinde, Ce-

el-İhsân bi tertîbi sahîhi İbn Hıbbân, I-IX, Beyrut 1987, VII, 25; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Mahmûd et-Tahhan, I-XI, Riyad 1915, V, 495.

117 Buhârî, *Megâzî*, 82. İsnadı şöyledir: Buhârî, Osman b. el-Heysem, Avf b. Ebî Cemîle el-Hecrî el-Basrî el-Arabî, Hasen b. Yesâr Ebu'l-Hasen el-Basrî, Ebû Bekre Nufey' b. el-Hâris.

118 Buhârî, *Fiten*, 18.

119 Tirmizî, *Fiten*, 75; Nesâî, *Kudât*, 8. İsnadı şöyledir: Nesâî, Tirmizî, Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd el-Basrî, Hâlid b. el-Hâris b. Ubeyd el-Huceymî el-Basrî, Humeyd et-Tavîl b. Tîreyeh el-Huzâî Ebû Ubeyd el-Basrî, Hasen b. Yesâr Ebu'l-Hasen el-Basrî, Ebû Bekre.

120 İbn Hanbel, *Müsned*, V, 43, 50. İsnadları şöyledir: İbn Hanbel, Esved b. Âmir Şâzân Ebû Abdîrrahmân eş-Şâmî, Hammâd b. Seleme el-Basrî, Humeyd et-Tavîl b. Tîreyeh el-Huzâî Ebû Ubeyd el-Basrî, Hasen b. Yesâr Ebu'l-Hasen el-Basrî, Ebû Bekre. (V, 43)

İbn Hanbel, Affân b. Müslim b. Abdillâh el-Basrî, Hammâd b. Seleme el-Basrî, Ali b. Zeyd et-Temîmî el-Basrî, Abdurrahman b. Ebî Bekre, Ebû Bekre. (V, 50)

121 İbn Hanbel, *age.*, V, 38, 47, 51. İsnadları şöyledir: İbn Hanbel, Yahyâ b. Saîd b. Ferrûh el-Kattân el-Basrî, Uyeyne b. Abdîrrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Abdurrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Ebû Bekre. (V, 38)

mel savaşı ve Ebû Bekre'nin Hz. Âişe'nin grubuna katılma niyetiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Hıbbân (354/965)'ın rivayetinde de sadece Hz. Peygamber'in söylediği ifade edilen söz yer almaktadır.¹²²

Taberânî (360/970)'de yer alan bir rivayet ise Ebû Bekre'den değil, sahâbî Câbir b. Semura (74/693)'dan nakledilmiştir. Heysemî (807/1405), bu rivayetin senedinde yer alan ve Taberânî'nin hocası olduğu belirtilen Ebû Ubeyde Abdulvâris b. İbrâhim (??)'i tanımadığını belirtmektedir.¹²³ Biz de ilgili literatürü taradık ve bu şahsın adına rastlayamadık.

Diğer ravilerden Abdurrahman b. Amr b. Cebele (??)'nin yalan söylediği ve hadis uydurduğu bildirilmiştir.¹²⁴ Semmâk b. Harb (123/740) hakkında da 'sika'¹²⁵ olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, 'zayıf' ve 'muzdaribu'l-hadîs'¹²⁶ olduğunu söyleyenler de vardır.¹²⁷ Senedinde hem bilinmeyen bir şahsın, hem de hadis uydurduğu söylenen birisinin bulunduğu bu rivayet üzerinde daha fazla durmayıp incelememizde Ebû Bekre kaynaklı rivayetleri esas alacağız.

İbn Hanbel, Muhammed b. Bekr b. Osman el-Bursânî el-Basrî, Uyeyne b. Abdurrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Abdurrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Ebû Bekre. (V, 47)

İbn Hanbel, Yezîd b. Hârûn, Uyeyne b. Abdurrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Abdurrahman b. Cûşen el-Gatafânî el-Basrî, Ebû Bekre. (V, 47)

İbn Hanbel, Yezîd b. Hârûn, Mübârek b. Fadâle, Hasen el-Basrî, Ebû Bekre. (V,47)

İbn Hanbel, Affân b. Müslim, Mübârek b. Fadâle, Hasen el-Basrî, Ebû Bekre. (V,51)

122 İbn Hıbbân, *el-İhsân bi tertîbi sahîhi İbn Hıbbân*, VII, 25. İsnadı şöyledir: İbn Hıbbân, Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şâmî, Ahmed b. Abdillâh b. Yunus et-Temîmî, Mübârek b. Fadâle, Hasen el-Basrî, Ebû Bekre.

123 Heysemî, Nûruddin Ali b. Ebîbekr, *Mecmeu'l-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, I-X, Beyrut 1986, V, 212.

124 Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut ty., II, 580.

125 **Sika**: Adalet ve zabt vasfı taşıyan ravilere denir. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s.359.

126 **Muzdaribu'l-hadîs**: Cerhin üçüncü derecesine delalet eder. Kaide olarak, cerhin mertebesinde bulunan lafızlardan cerhedilen ravinin hadisleriyle ihticâc edilmez. Uğur, *age.*, s. 302.

127 İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Aliel-Askalânî, *Kitâbu't-tehzîbu't-tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1984, IV, 204; Zehebî, *age.*, II, 232.

Taberânî hariç, diğer kaynaklarda yer alan rivayetlerin tamamı ilk ravi Ebû Bekre'den, 'an' lafzıyla nakledilmiştir. Bu tarz rivayetlere 'mu'an'an' denir. Mu'an'an; ravinin isnadında hangi yolla almış olduğunu belirtecek lafızlar kullanmadan 'an fulânin' diyerek rivayet ettiği hadislerle denir. An'ane, ravi ile şeyhi arasında mülakata delalet etmez. Şeyhinden 'an fulân' diyerek rivayette bulunan ravi gerçekte onu görmemiş ve hadisi ondan almamış olabilir. Bu durumda isnadı munakatı olabileceği gibi rivayette tedlis¹²⁸ yapmış da olabilir. Her iki halde de hadisi sahih addedilmez. Bu itibarla mu'an'an hadisin muttasıl sayılabilmesi için; 'an' lafzıyla rivayette bulunan ravinin sika olması, tedlis yapan yani mülaki olmadığı şeyhlerden hadis rivayet eden biri olmaması ve hadis aldığı şeyhe mülaki olduğunun bilinmesi gibi bazı şartlar ileri sürülmüştür.¹²⁹

Tuksal'ın tesbit ettiği gibi, hadis sahasında yapılan çalışmalarda, rivayetlerin, ele alınan konu bakımından 'delil' niteliği taşıyıp, taşımadıkları -dolayısı ile geçerlilikleri- ya 'cerh ve taddil' kriterleriyle belirlenen senet değerlendirmesi/rical tenkidi yöntemiyle ya da otoritelerin itibar kriterlerine göre kararlaştırılmıştır.¹³⁰ Biz bu kriterlerin kişisel tercihlere göre belirlendiğinin, böyle bir belirlemenin, rivayetin mutlak sıhhatine delil olamayacağının, dolayısıyla metin tenkid ve tahlilinin de göz önünde bulundurulmasının zaruriliğine inanıyoruz.

Metnin tahliline geçmeden önce bu hadisin ravileri hakkındaki değerlendirmeye kısaca değineceğiz.

128 **Tedlis:** Bir ravinin muasırı olup, görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir şeyhten işitmışcesine rivayette bulunmasına denir. Ravinin hadis işittiği şeyhten gerçekte işitmemiş olduğu hadisi rivayet etmesi de tedlistir.. Hadis alimlerine göre tedlis önemli bir cerh sebebidir. Tedlis yapanlar şiddetle tenkid edilmişlerdir. .Hadis usulü alimlerinin büyük çoğunluğu isnadında tedlis olan hadislerin reddedilmesi gerektiği görüşündedir. Uğur, *age.*, s. 395-396.

129 Uğur, *age.*, s. 241.

130 Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 15.

Haberin tek sahâbî ravisi gibi görünen Ebû Bekre, Resulullah'ın Taif kuşatması sırasında teslim olup, hürriyetine kavuşturulmuş kölelerdendir. Kaleden makara yardımıyla indiği için kendisine 'Ebû Bekre' lakabı verilmiştir. Asıl isminin Nüfey' b. Hâris b. Kelde, Nüfey' b. Mesrûk (ya da Mesrûh) ve ya Abdulizzî b. Gıyara olduğu söylenmiştir. Ziyâd b. Ebî Süfyan (58/678)'ın ana bir kardeşidir. Ebû Bekre, Muğire b. Şube (50/670) hakkında zina isnadında bulunan dört kişiden birisiydi. Dördüncü şahid Ziyâd kesin şahitlik yapmayıp, şüpheli konuşunca, Hz. Ömer diğer üçüne yani Ebû Bekre, Nâfi' b. Hâris (??) (Ebû Bekre'nin kardeşi) ve Şibl b. Ma'bed (??)'e kazf haddi uygulamış ve şahitliklerini geçersiz saymıştır. Bunlardan ikisi tövbe edince Hz. Ömer onların şahitliğini yeniden kabul etmiş, ancak Ebû Bekre tövbe etmeyip bir daha asla şahitlik yapmayacağını söylemiştir.¹³¹

Söz konusu hadisin ravilerinin çoğu hakkında tabakât ve ricâl kitaplarında, zaman zaman birbirinine zıt tenkid lafızlarının kullanıldığını görürüz. İsnad zincirinde yer alan Hasen b. Ebi'l-Hasen el-Basrî (88-110/706-728) hakkında genel kanaat 'sika' olduğu yönünde olmakla beraber, çok 'tedlis' yaptığı da belirtilmiştir.¹³²

Mübârek b. Fadâle b. Ebî Umeyye (165/781) de sika olduğunu söyleyenlerin yanında pek çok otorite tarafından tedlîs, ref'¹³³ ve hata yapmakla, hadiste zayıf olmakla tenkid edilmiştir.¹³⁴

Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl Ebû Ubeyde el-Huzâî (142/759) de unutkanlığı, çok tedlîs yaptığı ve hadisleri karıştırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hatta batıl sözler rivayet ettiği de söylenmiştir. Ukaylî (322/933) ve İbn Adiy (??) onu zayıflar arasında zikretmiştir.¹³⁵

131 İbn Sa'd, *age.*, VII, 15; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 467-468; *Tehzîb*, X, 418; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-ğâbe*, V, 354.

132 İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 231-236; Zehebî, *Mîzân*, I, 527.

133 Ref': Hadisi, isnadını Hz. Peygamber'e kadar ulaştırıp, merfu' olarak rivayet etmeye denir. Uğur, *age.*, s. 320.

134 İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 27-29; Zehebî, *Mîzân*, III, 431-432.

135 İbn Hacer, *age.*, III, 34-36; Zehebî, *age.*, I, 610.

Yine hadiste zayıf olduğu söylenen bir diğer ravi de Ali b. Zeyd b. Abdillâh et-Teymî (129-131/746-748)'dir. Rivayette maksadı aştığı ve delil olamayacağı, hadisleri karıştırdığı, bir gün rivayet ettiği hadisi ertesi gün değiştirdiği tarzında tenkide uğramıştır. Tirmizî onun 'sadûk' olduğunu söylerken Nesâî ise 'zayıf' kabul etmiş, Dârekutnî (385/995) ise onunla ilgili bir şey söyleyemeyeceğini belirtmiştir. Buhârî de onunla ihticac edilemeyeceğini söylemiştir.¹³⁶

Osman b. el-Heysem Ebû Amr el-Basrî (220/835) de tenkide uğramış bir diğer ravidir. Dârekutnî onun için hem 'sadûk' hem de 'kesîru'l-hata' ifadelerini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel ise güvenilir olmadığına dikkat çekmiştir.¹³⁷

Ahmed b. Abdillâh b. Yunus et-Temîmî (227/841) için de 'sika' ve 'sadûk' nitelemelerine karşın hüccet olmadığı da söylenmiştir.¹³⁸

Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî (167/783)'nin de 'sika' olduğu görüşü yanında bazı yalancıların onun hadisine ondan olmayan şeyler kattığı ve bu yüzden Buhârî'nin ondan tahriç yapmadığı söylenmiştir. Beyhakî (458/1065) ise yaşlandığında Hammâd'ın hafızasının bozulduğunu, Buhârî'nin bu sebeple onu terkettiğini söylemiştir. Müslim (261/874) de, Sâbit (150/767)'ten yaptığı rivayetler dışında onun hadislerini almamıştır. Münker hadisler rivayet ettiği eleştirisi de yapılmıştır. Ayrıca vehimli olduğu da söylenmiştir.¹³⁹

Muhammed b. Bekr b. Osman el-Bursânî (204/819) de tenkide uğramış bir başka ravidir. İbn Ammâr el-Mevsilî (??) onun hadisçi olmadığını, bu yüzden onu terkettiğini, ondan hadis almadığını söylemiştir. Nesâî'ye göre de onun Sünen'i kuvvetli değildir.¹⁴⁰

Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd Ebû Musa el-Basrî (252/866) de bazılarınca 'sika' kabul edilirken, bazıları da ki-

136 İbn Hacer, *age.*, VII, 283-285; Zehebî, *age.*, III, 127-129.

137 İbn Hacer, *age.*, VII, 143; Zehebî, *age.*, III, 59.

138 İbn Hacer, *age.*, I, 44.

139 İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 11-14; Zehebî, *Mîzân*, I, 590-595.

140 İbn Hacer, *age.*, IX, 190-193; Zehebî, *age.*, III, 492.

tabında değişiklikler yaptığı ve hafıza zayıflığı sebebiyle tenkid etmişlerdir.¹⁴¹

Gerek hadis gerek fıkıh otoriteleri tarafından sahih kabul edilip üzerine hüküm bina edilmiş olan bu rivayetin isnadlarında yer alan pek çok ravinin tenkidten kurtulamadığı görülmektedir. Ayrıca rivayetin İbn Hanbel varyantlarında Cemel savaşıyla olan bağlantıdan yani hadisin, ravinin hafızasından rivayet dünyasına çıkıp literatüre geçmesine sebep olan o çok önemli arka plandan hiç söz edilmemektedir. Böylece diyebiliriz ki; zaman içinde rivayetin bir yandan sebab-i vürûdu yani İran saltanatının bir kadına devredilmesi bilgisinin Hz. Peygamber'e ulaşmış olması, öte yandan da Cemel olayıyla kurulan ilgisi tamamen silinerek, bu rivayet tek bir cümle halinde nakledilir olmuş ve kadının yönetici olmasına karşı genel geçer bir fıkıh kaidesi biçimine dönüştürülmüştür.

Ravileri ile ilgili bu tesbitlerden sonra, haberin usûl yönünden incelenmesine geçebiliriz.

b) Felah Hadisinin Metodolojik Tahlili

Söz konusu hadis, âhâd tarikle gelmiş bir rivayettir. İslâm alimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görüp¹⁴² kadının, devlet başkanlığı başta olmak üzere, diğer siyasî görevleri yerine getirmesine karşı yasaklayıcı bir delil, hatta yegane delil¹⁴³ olarak öne sürülen bu rivayet aynı zamanda haber-i vâhid olması bakımından eleştirilmiş, zannî olduğu için kadının devlet başkanı olma yasağına şer'î bir delil olarak gösterilemeyeceği ifade edilmiştir.¹⁴⁴

141 İbn Hacer, *age.*, IX, 377-378; Zehebî, *age.*, IV, 24.

142 İbn Arabî, *age.*, III, 1457; Bağavî, *age.*, X, 77; Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 648; Sibâî, *age.*, s. 39; Udeh, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, s. 134; Efğânî, *Âişe ve's-siyâse*, s. 17; Siddık Hasan Han, *İklîlu'l-kerâme*, s. 109; Behnesâvî, *age.*, s.108; Topaloğlu, *age.*, s. 277.

143 Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 313.

144 Mütevellî, *age.*, s.434-435.

O halde şimdi haber-i vâhidin tanımı ve delil olup olmama yönü üzerinde duralım.

Şâfiî (204/819)'ye göre, haber-i vâhid, "Hz. Peygamber'e ya da ondan sonraki şahsa ulaşıncaya kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberdır."¹⁴⁵ İbn Hazm da haber-i vahidi; "Bir kişinin bir kişiden naklettiği hadis." şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁶ Diğer bir tanıma göre; "Tevatür derecesine ulaşamamış haberlere âhâd haber denir."¹⁴⁷

Haber-i vâhidin, yukarıdakileri de içerecek şekilde daha kapsamlı bir tanımı ise şöyledir: "Gerek Hz. Peygamber'den rivayet eden gerekse sonraki tabakadaki ravilerinin sayısı, tevatür sayısının altında olan rivayetlere âhâd sünnet denilmektedir."¹⁴⁸

Âhâd sünnetin subûtu zannî olup,¹⁴⁹ çoğunluğun görüşüne göre haber-i vâhid ilim ifade etmez.¹⁵⁰ Ancak bu konuda bir görüş birliği oluşmuş değildir. Adalet vasfını haiz bir ravinin rivayetinin ilim ifade edip etmediği hakkında ihtilaf olmuş, bir grup, ilim ifade ettiğini söylemişlerdir. Bazılarına göre bu ilim yakînî olmayıp, zannîdir. Bir karine ile yakîn ifade edeceğini söyleyenlerin yanısıra, karine olsun olmasın haber-i vâhidin ilim ifade etmeyeceğini söyleyenler de vardır.¹⁵¹

Hanefî, Şâfiî, Mutezile'nin çoğu ve Havârice göre de haber-i vâhid ilim gerektirmez. Zira yalan ve vehme ihtimali vardır.

145 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ty., s. 369-370.

146 İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülûsî, *en-Nebzetu'l-kâfiye*, thk. Mahmûd Ahmed Abdulazîz, Beyrut 1405, s. 29 vd.

147 Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, I-IV, Beyrut 1404, II, 48 vd.; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ılmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi, Beyrut 1413, s.116 vd.; Hallâf, *age.*, s. 42.

148 Şa'bân, *age.*, s. 77.

149 Şa'bân, *age.*, s. 79.

150 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Temhîdu'l-füsûl fî'l-usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ Efğânî, Beyrut ty., I, 321; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-menâzir fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazîz Abdurrahman es-Saîd, Riyad 1399, s. 99; Gazzâlî, *age.*, s. 123; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *et-Tebîrâ*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dimeşk 1403, s. 298.

151 Bkz. Âmidî, *age.*, II, 48.

Mutezile ve Havârice göre yalan veya hata olma ihtimali taşıyan bir haberle Allah'ın dininde bir hüküm vermek caiz olmaz.¹⁵² Ehli hadisten bir kısmı ise şahitlikteki sayıya dayanarak, haber-i vâhidle yakînî ilmin meydana geleceğini söylemişlerdir.¹⁵³

Ancak alimler, "haber-i vâhid ilim ifade etmez" derken bile onunla amel edilmeyeceğini kastetmemişlerdir.¹⁵⁴ Haber-i vâhid, mütevatir haber gibi olmadığından, onunla amel edilebilmesi için pek çok şartı taşıması gerektiğinden söz edilmiştir. Ravinin müslüman, adil,¹⁵⁵ âkıl-bâliğ ve zabt yeteneğine sahip olması şartları yanı sıra,¹⁵⁶ dinde sika ve rivayet ederken akli başında olması, hadis rivayetinde doğrulukla tanınması, hadisin lafzından manalarını tahayyül edebilmesi, hadisi işittiği şekilde harfi harfine nakletmesi gibi özelliklerden de bahsedilmiştir.¹⁵⁷

Keşfu'l-esrâr sahibine göre; "Bu hadislerin Peygamber'e ittisalinde şekil ve mana yönünden şüphe vardır. Şekil bakımından şüphe, Peygamber'e ittisalının kesin olarak sabit olmasındandır. Mana yönünden şüphe ise, ümmetin onu kabul etmemiş olmasıdır."¹⁵⁸

Âhâd hadisin Hz. Peygamber'e isnadındaki bu şüpheden ötürü bilginler ona aykırı bir hüküm bulunmazsa bununla amel edilebileceğini fakat itikadî konularda bunun bir delil teşkil edemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁵⁹

152 İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülûsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1404, I, 112.

153 Serahsî, *Usûl*, I, 321.

154 Şîrâzî, *age.*, s. 299; Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut 1994, II, 678.

155 Âmidî'nin tanımına göre; adaletin anlamı şahitliğinin ve nebiden rivayetinin kabul ehliyetidir. Bu da büyük günahların tamamından, bir kısım küçük günahlardan ve bazı mübahlardan kaçınmakla gerçekleşir. Gazzâlî'ye göre ise adalet, İslâm'ın izharından ibarettir. Görünür günahlardan uzak durmak, diyen de vardır. Âmidî, *age.*, II, 88; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 125.

156 Gazzâlî, *age.*, s. 123; Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 299; Âmidî, *age.*, II, 83-88; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, s. 116; Cüveynî, Abdilmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, Mısır 1418, s. 395.

157 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370.

158 Abdulazîz Buhârî, *age.*, II, 678.

159 Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara 1986, s. 96.

Sahâbe de âhâd haberle amel konusunda titiz davranmış ve kendilerince bazı kurallar koymuşlardır. Mesela, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer bir hadisin, haber-i vâhid olmaktan kurtulmasa da, bir yerine en az iki kişi tarafından Resulullah'tan işitilmiş olmasına itibar etmişlerdir. Bazen raviye güvenmedikleri için hadisi reddedip onunla amel etmemişlerdir. Bazıları da kendi kanaatince daha kuvvetli olan delil ile çatıştığı için rivayet edilen hadisle amel etmemiştir.¹⁶⁰ Hz. Ali ise, hadisi, Hz. Peygamber'den işittiğine dair raviye yemin ettirdiğini söylemiştir.¹⁶¹

Cübbâî (302/915) rivayeti şahitlikle kıyaslayarak, Resulullah'tan iki kişinin, onlardan da iki kişinin rivayet ettiği haber-i vâhidin kabul edilebileceğini belirtmiştir.¹⁶²

Şâtibî, sıhhat şartlarını tam olarak bulunduran haber-i vâhidin Kur'an'a arzının gerekli olup, olmadığı konusunda alimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek, bu konudaki farklı görüşlere yer vermiştir. Şâfiî'ye göre sıhhat şartlarını tamamlamış haber-i vâhidin Kur'an'a arzı gerekmez. Zira sıhhat şartlarının oluşmuş olması Kur'an'a muhalif olmamasıyla mümkün olur.¹⁶³ Ancak vâhid haber herhangi bir kat'î esasa dayanmıyorsa o zaman mutlak surette Kur'an'ın habere takdimi gerekecektir.¹⁶⁴ Şâtibî bu konuda şu örnekleri zikretmektedir: Hz. Âişe, ailesinin arkasından ağlaması sebebiyle ölünün azab göreceğine dair hadisi, "Hiç bir suçlu başkasının suçunu yüklenemez."¹⁶⁵ ve "İnsana uğrunda çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir."¹⁶⁶ ayetlerine dayanarak reddetmiştir. Yine Ebû Hureyre'nin, uykudan uyanan kişinin elini su kabına sokmadan önce yıkamasıyla ilgili rivayetini, Hz. Âişe, 'ref'u'l-harac' prensibi¹⁶⁷ gereğince reddetmiştir.¹⁶⁸

160 Şa'bân, *age.*, 82-84; Bununla ilgili örnekler için bkz. İbn Kudâme, *age.*, s. 108-109.

161 İbn Kudâme, *age.*, s. 105; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Luma' fi usûlil-fıkıh*, Beyrut 1985, s. 73; *et-Tebssıra*, s. 306; Âmidî, *age.*, II, 52.

162 İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, s. 111.

163 Şâtibî, *age.*, III, 19.

164 Şâtibî, *age.*, IV, 5.

165 En'âm, 6/164; Fâtır, 35/18.

166 Necm, 53/39.

167 Bkz. Görgülü, Ülfet, *İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi) İzmir 1995.

168 Şâtibî, *age.*, III, 20.

Görüldüğü gibi haber-i vâhidin ilim ifade edip etmeyeceği ve delil olup olmayacağı konusunda farklı görüşler öne sürülmüş, konu hakkında ilgili otoritelerce bir fikir birliği gerçekleştirilememiştir. Dolayısıyla rivayet tariki itibariyle haber-i vâhid tanımına dahil olan 'felah hadisi'nin sahih kabul edilerek, kadının siyasî faaliyetleri ile ilgili yasaklayıcı bir hükme delil olmasının, usûl yönünden tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik haber-i vâhidin delil olarak kabulü için İslâm hukukçularının öne sürdükleri şartların başında 'adalet' gelmektedir ki, bu, ravinin her yönden güvenilir ve şahitliği kabul edilir yani hukukî kimliğinde tereddüt olmayan bir kimse olmasını gerektirmektedir. Söz konusu rivayetin meşhur sahâbî ravisi olan Ebû Bekre'nin şahitliğinin Hz. Ömer tarafından kabul edilmiş olması bu açıdan ayrıca dikkat çekicidir. Hz. Âişe'nin işittiği bir rivayeti Kur'an'a arzettikten sonra kabul ya da reddetmesi de önemli bir bakış açısı oluşturmaktadır.

c) Felah Hadisinin Tarihsel Dayanağı

İslâm hukukçularının, kadının devlet başkanı olamayacağına dair görüşlerine delil olarak öne sürdükleri bu rivayetin iki önemli tarihi olaya atıfta bulunduğu görülmektedir. İlki, bu sözün söylenmesine sebep teşkil eden Fars krallığının başına hanedân ailesinden bir kadının geçirilmesi olayı, diğeri ise ravi Ebû Bekre'nin, Resulullah'tan işittiğini söylediği bu sözü hatırlamasına sebep olan Cemel savaşıdır.

Şimdi rivayetin tarihsel arkaplanını oluşturan bu iki olayı kısaca incelemeye çalışalım.

i- Hz. Peygamber'in İran Hükümdarına Mektup Göndermesi

Hz. Peygamber Medine döneminde, İslâm site devletinin kuruluşunu tamamlayıp tesis edilen otoritenin savaşlarda elde edilen galibiyetlerle de perçinlenmesinden sonra, Arap yarımadasını çevreleyen çeşitli devletlerin hükümdarlarına elçiler

aracılığıyla İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Bu mektuplardan biri de Kistrâ'ya¹⁶⁹ gönderilmiştir.¹⁷⁰ Rivayete göre Kistrâ mektubu okuduktan sonra yırtıp parçalamış, bunu öğrenen Hz. Peygamber de, Kistrâ'nın hükümdarlığının parçalanması için beddua etmiştir.¹⁷¹ Buhârî, Megâzî kitabının 'hükümdarlara gönderilen mektuplar' babında önce bu beddua ile ilgili rivayeti, sonra da bunun tamamlayıcısı mahiyetinde incelemekte olduğumuz Ebû Bekre rivayetini kaydetmiştir.

İbn Şihâb ez-Zührî (124/741)'nin İbn Abbâs'tan yaptığı rivayet şöyledir: "İbn Abbâs şöyle demiştir: Resulullah Kistrâ'ya mektubunu Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî ile gönderdi. Ona, mektubu Bahreyn emirine vermesini emretti. Bahreyn emiri de mektubu Kistrâ'ya ulaştırdı. Kistrâ mektubu okuyunca yırtıp parçaladı." (ez-Zührî): "Sanırım İbn Müseyyeb, Resulullah'ın, 'Her parçalayan paramparça olsun.' diye beddua ettiğini söyledi."

Aslında ilgili literatürde konuya ilişkin farklı bilgiler yer almakta, mektubun gönderildiği Kistrâ'nın ismi, mektubun gönderiliş tarihi ve Fars saltanatının seyriyle ilgili değişik anlatımlar göze çarpmaktadır.

İbn Hacer (852/1448)'e göre, Resulullah'ın mektup gönderdiği Kistrâ'nın adı İbn Perviz b. Hürmüz'dür. Oğlu Şîrûye, babasını öldürtüp tahta geçtikten sonra, saltanat hırsıyla tüm erkek kardeşlerini de öldürtmüştür. Kendisi de babasından sonra altı ay yaşamış ve ölümünden sonra hükümdar ailesinde yerine geçecek bir erkek bulunmadığı için kızı Boran tahta çıkarılmıştır.¹⁷²

Diğer Buhârî şârihleri Aynî (855/1450) ve Kastallânî (923/1517)'ye göre ise, Kistrâ'nın ismi Şîrûye b. Ebreviz b. Hür-

169 **Kistrâ**: Fars hükümdarlarının ortak ünvanıdır. İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-XV, Beyrut 1990, VIII, 127.

170 Mektubun metni için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 213; Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Beyrut 1987, s. 139.

171 Buhârî, *Megâzî*, 82.

172 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 127-128.

müz'dür.¹⁷³ Resulullah, elçinin, mektubu Bahreyn Azimi'ne götürmesini söylemiş, Kistrâ'ya da mektubu o iletmıştır.¹⁷⁴

İbnü'l-Esîr (630/1232) ise bu konuda daha detaylı bilgi vermektedir: Buna göre Hz. Peygamber Kistrâ Perviz'in saltanatının 32. yılında hicret etmiş ve h. 6. yılda yani Perviz'in 38 yıllık saltanat hayatının sonunda ona davet mektubu göndermiştir. Kistrâ, oğlu değil bir başkası tarafından öldürülmüş ve yerine oğlu Şîrûye geçmiştir. O da sekiz ay sonra hastalanıp ölünce, yedi yaşındaki kardeşi Erdeşir tahta geçirilmiş, bir yıl altı ay sonra o da öldürülmüş ve yerine geçen Şehrberaz'ın saltanatı ise sadece 40 gün sürebilmiştir. Onun da öldürülmesiyle henedan mensuplarından tahta geçecek erkek kalmayınca Perviz'in kızı Boran tahta çıkarılmış, bir yıl dört ay hüküm sürmüş, daha sonra kız kardeşi Âzermîduht altı ay tahtta kalmıştır.¹⁷⁵

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (282/895) ise Şîrûye'nin ölümünden sonra h. 12. yılda oğlu Şîrâzâd'ın yerine geçtiğini kaydetmiş ve sonra da sırasıyla Fars tahtına; Cevanşir b. Kistrâ ve Boran bt. Kistrâ'nın geçirildiğini belirtmiştir.¹⁷⁶ Dîneverî'nin verdiği bu tarih baz alınır, Şîrûye'nin ölümü h. 12. yıldadır ve verilere göre İran saltanatı bu tarihten bir süre sonra kadınlara devrolunmuştur. O halde Dîneverî'nin bu tesbitine göre, h. 10. yılda irtihal eden Hz. Peygamber'in, İran tahtına bir kadının geçmiş olması haberini alıp da o meşhur sözü söylemesi tarihen imkansız olmaktadır.

Ayrıca M.E.B. İslâm Ansiklopedisi'nin verdiği hükümdar isimlerinin klasik literatürümüzdekilerle farklılığı da dikkat çekmektedir. Buna göre İslâm Ansiklopedisinin 'Sâsânî' maddesinde şu isimler yer almaktadır: Hüsrev I (531-579), Hüzmüz IV (579-590), Hüsrev II (590-628), Kavaz II (628), Ardaşîr III (628-630),

173 Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-kârî şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut ty., XXIV, 204; Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbud-dîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV, Mısır 1305, VI, 459.

174 Kastallânî, *age.*, VI, 460.

175 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 493-500.

176 Dîneverî, Ebû Hanîfe, *Turâsuna'l-ahbârû't-tvâl*, Kahire 1960, s. 110-111.

geçici nâibler (630-632), Yazdigird III (632-651).¹⁷⁷ Görüldüğü gibi burada bizim ilgilendiğimiz tarihler içinde herhangi bir kadının hükümdarın isminden söz edilmemesi dikkat çekmektedir.

Rivayetlerin özetle bize anlattığı şey; Resulullah'ın pek çok hükümdarlığa olduğu gibi İran Krallığına da bir mektup göndermesi, mektubun Kısra tarafından parçalanıp atılması ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in bedduasına düşer olmalarıdır.

Öte yandan Fars hanedânı içinde saltanat hırsıyla cereyan eden komplolar ve baba-oğul-kardeş cinayetleri, zaten bu hükümdarlığın çöküş sürecine çoktan girdiğinin ve siyasî huzursuzlukların göstergesidir. O halde sanki güllük gülistanlık giden bir siyasî yönetimin, başına bir kadının geçmesiyle aniden ters-yüz olup çökmeye başladığını ve Fars halkının bu kadın yüzünden tüm huzurunu yitirdiğini çağrıştıran böyle bir söylem tarihen tutarlı görünmemektedir. Nitekim Taberî (310/922)'nin onun hakkında söyledikleri, bu kadının toplumunun felaketi değil, bilakis refah ve gelişmişliği için yaptığı hizmetlerin örneklerini sunmakta ve ilgili rivayetlerle çelişmektedir: '...Tebaa-sına iyilik ve doğrulukla muamele etmiş, adaleti hakim kılmış, para bastırmış, köprüler tamir etmiş ve halkı icraatları hakkında bilgilendirecek tebliğler yayınlamıştır.'¹⁷⁸

Hadis ve fıkıh otoriteleri meselenin bu yönü üzerinde hiç durmamış, hatta bu rivayeti kadının siyasî haklarını kısıtlayanın ötesinde daha ilgisiz yorumlara tabi tutarak, hukukî haklarının da önüne set olarak çekmişlerdir. Örneğin Hattâbî (388/998)'ye göre bu rivayet sebebiyle kadın, kendisini evlendiremez ya da başkası adına bir akitte bulunamaz.¹⁷⁹

Görüldüğü gibi, bu rivayet, siyasî bir yorum veya tahmin olmanın çok ötesinde, kadının siyasî ve hukukî haklarını son derece kısıtlayan ve onu adeta bir çocuk gibi vesâyet altında ve bir köle gibi bağımlı statüde -ailesinden siyasî iktidara kadar-

177 V. F. Büchner, 'Sâsânîler' mad., M.E.B. İslâm Ans., I-XIII, İst. 1980, X, 244.

178 Taberî, *Târîh*, II, 231-232.

179 Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *İ'lâmu'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman, I- IV, Mekke 1988, III, 1787.

çevresindeki erkeklerin otoriteleri altında yaşamaya mahkum eden bir uygulamanın gerekçesi olarak kabul görmüştür.¹⁸⁰

ii- Cemel Vak'ası

Farslılarla ilgili söz konusu rivayetin ravi Ebû Bekre tarafından hatırlanılması Hz. Âişe'nin, Hz. Osman (35/655)'ın şehid edilmesinden itibaren gelişen olaylar akabinde Basra'ya gelmesine rastlamaktadır. Şimdi Cemel vak'asına yani tarihin bu kanlı ve bir o kadar da acı sayfasına kısaca bir göz atalım:

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde gittikçe artan siyasî istikrarsızlık ve ardından gelen başkaldırı hareketleri malesef onun şehid edilmesiyle ortamı siyasî bir kaosa sürüklemiştir.¹⁸¹

Hilâfeti sırasında Hz. Osman'ın icraatlarına karşı çıkanlardan birisinin de Hz. Âişe olduğunu görmekteyiz. Örneğin, halkın şikayetçi olması üzerine Mısır valisi İbn Ebî Serh (?/?)'in azledilmesinde ısrar etmiş, Hz. Ali'nin de aynı uyarıda bulunması üzerine halife gönülsüz de olsa onu azletmiştir.¹⁸² Yine Hz. Âişe'nin, Hz. Osman'ın siyasî uygulamalarına tavır aldığı ve bunu sünnetten sapma olarak değerlendirdiği şu ifadeleri dikkat çekicidir: Hz. Osman konuşurken Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in gömleğini göstererek; "Bu Resulullah'ın giydiği elbisedir. Henüz elbisesi eskimedi ama Osman O'nun sünnetini eskitti." demiştir. Bunun üzerine Hz. Osman da kendisini kadınların hilesinden koruması için Allah'a dua etmiştir.¹⁸³

Hz. Âişe önceleri Hz. Osman'a karşı muhalefette bulunmuş daha sonra olayların, Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar gitmesinden son derece üzüntü duyarak, bu sefer isyancıların cezalandırılması için oluşan safta yerini almıştır.

180 Tuksal, *age.*, s. 242.

181 Câbirî, Hz. Osman'a yönelik karşı çıkışı ve şehid edilmesini tarihi verilerin ışığında değerlendirirken, kabile, ganimet ve akide belirleyicilerinin etkisini ortaya koyarak, olayları sosyolojik bir yaklaşımla ele almıştır. Bkz. Câbirî, *age.*, s. 283-329.

182 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, I-II, Mısır 1967, I, 39.

183 Bkz. Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer, *Târîh*, I-II, Beyrut ty., II, 175.

Hız. Âişe, Hız. Osman'a baş kaldırı başlamazdan önce hacca niyet etmişti. İsyân başladıığında kararından dönmeyip Medine'den ayrıldı. Hatta Mervan (65/684)'ın Hız. Âişe'yi, Medine'de kalıp isyancıları bastırmaya çalışmasının, hac yapmaktan daha hayırlı olacağı tarzında uyardığı da kaydedilmiştir.¹⁸⁴

Hız. Osman'ın şehadetinden sonra Hız. Ali'ye bîat edilmişti. Hız. Osman'ın siyasî muhaliflerinden Talha b. Ubeydullah (36/656) Medine'den ayrılıp Hız. Âişe'nin yanına gitmiş, halkın Hız. Ali'ye zorla bîat ettirildiğini ve bir daha Medine'ye dönmeyeceğini söylemiştir.¹⁸⁵ Bir diğer muhalif Zübeyr b. Avvâm (36/656) da Hız. Osman'ın evi, isyancılar tarafından kuşatılınca Medine'den ayrılmış ve O'nun şehadetini görmemişti.¹⁸⁶ Talha ve Zübeyr'in Hız. Ali'ye isteyerek bîat ettiği de belirtilmiştir.¹⁸⁷

Hız. Osman'ın şehid edildiği haberini alınca Hız. Âişe üzü- lüp ağlamış, onun mazlum olarak öldüğünü ve kanının hesabını soracağını söyleyerek, Zübeyr ve Talha ile beraber, aldığı bir daveti de değerlendirerek Basra'ya doğru yola çıkmıştır.¹⁸⁸

Hız. Âişe, bir yandan niyetinden vazgeçip evine dönmesi için çeşitli vesilelerle uyarılırken,¹⁸⁹ bir yandan da çevredekilere mektuplar yazarak kendisine taraftar bulmaya çalışıyordu.¹⁹⁰ Buna karşılık Hız. Ali de kendi taraftar grubunu oluşturmak için Kufe'ye elçiler gönderiyordu.¹⁹¹

Cemel olayına katılan her iki grup Hız. Osman'ın öldürülmesinden birbirini sorumlu tutmuş ve suçlayıcı iddialarda bulunmuştur. Hız. Ali, Talha ve Zübeyr'i üstü örtülü suçlarken,¹⁹² Talha ise Hız. Ali'ye, Hız. Osman'ı öldürtmek suçlamasında bulunmuştur.¹⁹³

184 Kurtubî, *age.*, XIV, 176; İbn Arabî, *age.*, III, 1536.

185 İbn Kuteybe, *age.*, I, 47.

186 İbn Kuteybe, *age.*, I, 47.

187 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 54.

188 İbn Kuteybe, *age.*, I, 57.

189 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 213; İbn Kuteybe, *age.*, I, 55, 66-67.

190 İbnü'l-Esîr, *age.*, III, 216, 219-220.

191 Buhârî, *Fiten*, 18; İbnü'l-Esîr, *age.*, III, 223.

192 İbn Kuteybe, *age.*, I, 67.

193 İbn Kuteybe, *age.*, I, 70.

Karşılıklı süren bu suçlama ve muhalefetin, sonunda tarafları, istenmese de bir savaşa sürüklediği malumdur. İşte bu sıralarda Hz. Âişe'nin yanında yer almaya niyetlendiği anlaşılan Ebû Bekre, birdenbire Resulullah'tan duyduğu, Kistrâ'nın kızıyla ilgili, '*İşlerinin başına bir kadını getiren toplum felah bulmaz.*' sözünü hatırlar ve Hz. Âişe'ye katılmaktan vazgeçer. İbn Hacer'in rivayetine göre, Hz. Âişe, Ebû Bekre'ye kendilerine katılması için haber gönderince, Ebû Bekre; '*Sen anasın, hakkın da büyüktür. Fakat ben Resulullah'ın şöyle dediğini işittim.*' diyerek bu hadisi hatırlatır.¹⁹⁴ Hz. Âişe'nin buna ne cevap verdiği hakkında bir bilgi zikredilmemektedir. Ancak bunu işiten Hz. Âişe yolundan dönmediğine göre, bu rivayete güven duymadığını ve Ebû Bekre'ye katılmadığını varsayabiliriz.

Bu rivayetler yoğunluğu arasında, Ebû Bekre'nin, Cemel savaşı münasebetiyle bir hadisi daha hatırladığı dikkat çekmektedir. Ahnef b. Kays (67/686) Hz. Ali'ye yardım için çıktığında Ebû Bekre ile karşılaşmış ve Ebû Bekre; '*İki müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde, öldüren de, ölen de cehennemdedir.*'¹⁹⁵ hadisini hatırlatarak, onu savaştan alıkoymuştur.¹⁹⁶ Aslında Ebû Bekre'nin, Ahnef'in savaşa katılmaması için ona hatırlattığı bu rivayet daha makul görünmektedir. Bir başkasını bu hadisin ortaya koyduğu gerçeğe dayanarak savaştan men eden bir kişinin, kendisinin savaşa katılmamasına sebep olarak Hz. Âişe'nin komutanlığını göstermesini ve Allah'ın bu sözle kendisini koruduğunu belirtmesini anlamak oldukça zor görünmektedir.

H. 36. yılda gerçekleşen ve müslümanların birbirleriyle yaptıkları ilk savaş olan¹⁹⁷ Cemel savaşı, Talha ve Zübeyr gibi sahâbenin ileri gelenlerinin de canlarından olduğu kanlı bir bilançoyla neticelenir. Aynî, bu savaşı büyük bir fitne olarak yorumlayıp bu yüzden hadisin, Buhârî'de geçtiği kitap adıyla

194 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 55.

195 İbn Mâce, *Fiten*, 11.

196 İbn Hacer, *ay.*

197 İbn Hacer, *age.*, XIII, 55.

da örtüştüğünü belirtmiştir.¹⁹⁸ İşte bu acı olayların ve Hz. Ali karşısındaki yenilginin görünür tek sebebi, mevcut ve meşhur bu rivayete göre, taraflardan birinin başında bir kadın liderin yani Hz. Âişe'nin bulunması olmaktadır.

Aslında Hz. Âişe ve beraberindekilerin gayesi Hz. Ali ile hilâfet mücadelesi veya bunun için savaşmak değildi. Sadece Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını istiyorlardı. Hz. Âişe'nin sonraları bu çıkışından dolayı pişmanlık duyduğu da belirtilmiştir.¹⁹⁹ Hatta Hz. Âişe'nin, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra, kime bîat edilmesi hakkında görüşü istendiğinde, Hz. Ali'yi tavsiye ettiği de bildirilmektedir.²⁰⁰

Sonuç olarak söz konusu rivayet ile, Fars imparatorluğunun başına geçen Boran ve Ashab-ı Cemel'in başındaki Hz. Âişe'nin kadın olmaları münasebetiyle toplumlarında baş gösteren olumsuzlukların müsebbibi olarak özdeşleştirildikleri görülmektedir. Oysa Hz. Âişe'nin liderliği vesilesiyle hatırlanan bu hadisin ortaya koyduğu 'toplumda felahın bozulması' olgusunun direk olarak kadınlı ilintilendirilmesinin yaşanan realiteyle ne kadar örtüştüğünü sormak gerekir. Zira yıllarca Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan, İslâm'ı en güzel biçimde öğrenip yaşayan o örnek nesil iş başındayken ve Hz. Peygamber aralarından ayrılalı henüz çok az bir zaman geçmişken toplumda iç karışıklıklar, siyasî çalkantılar ve halifelerin şehadetleriyle neticelenen suikastların birbiri peşisıra geldiğini üzülmektedir.

d) Felah Hadisi İle İlgili Yorumlar

Gerek ravi zinciri ve rivayet tariki gerekse metinlerdeki lafız farklılıkları ve tarihi arkaplanı açısından incelemeye çalıştığımız bu rivayetin üzerine yapılan yorumların çoğunlukla ya

198 Aynî, *age.*, XXIV, 204. Buhârî bu rivayeti *Megâzî* ve *Fiten* kitaplarında vermektedir.

199 İbn Hacer, *age.*, XIII, 55; Kurtubî, *age.*, XIV, 176; Dâhil, Saîd Fâiz, *Mevsûatu fıkhu Âişe Ümmü'l-mü'minîn*, Beyrut 1989, s. 71.

200 Dâhil, *age.*, s. 66.

genel bir yaklaşımla değerlendirilip kadının devlet başkanlığı, hakimlik vb. siyasal görevleri yapmasının yasak olduğu söylemi ya da bu rivayetin kadının sadece genel velâyet ehliyetini sınırladığı yani devlet başkanlığına engel olduğu ancak diğer siyasî faaliyetlere katılmasının gerekirse mümkün olabileceği görüşü etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar hadise sadece Fars saltanatının feci sonunu haber veren tarihi bir bilgi olarak yaklaşırken, az sayıda çağdaş araştırmacı da rivayeti uydurma olarak nitelendirmektedir. Şimdi bu yorumların detaylarına geçebiliriz.

Fıkıh, tefsir ve hadis otoritelerinin çoğu bu hadisi, kadının halifelik ve hakimlik gibi görevleri üstlenemeyeceğine delil göstermişlerdir. Hatta İslâm bilginlerinin bu konuda ittifakının bulunduğu da belirtilmiştir.²⁰¹ Ezher fetva komisyonu da hadisin kadını, devlet başkanlığı, hakimlik ve ordu komutanlığı görevlerinden açıkça men ettiğini belirtmiştir.²⁰²

Bağavî (516/1122) de aynı görüşte olup, devlet başkanlığı ya da hakimliğin müslümanların meselelerini çözmek için halkın içinde olmayı gerektirdiğini oysa kadının avret olduğunu ve toplum içinde bulunmasının doğru olmayacağını ayrıca zayıf olduğu için bu tarz işlerin ağırlığı altında kalacağını söylemektedir. Ona göre kadın eksiktir, bu görevler ise tam velâyeti gerektirmektedir. O yüzden bunları ancak kamil erkekler yerine getirebilir.²⁰³

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hattâbî bu hadise göre, kadının ne kendini evlendirebileceği ne de başkaları adına bir akitte bulunabileceği yorumunu yapmıştır.²⁰⁴

201 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 429; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92; *el-Kâfî*, IV, 433; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 375; Buhûti, *age.*, VI, 294; Şeyhzâde Dâmâd, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmeu'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, İst. ty., II, 168; İbn Arabî, *age.*, III, 1457; Hattâbî, *age.*, III, 1787; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 128; Aynî, *age.*, XVIII, 59; Kastallânî, *age.*, VI, 460; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VIII, 298.

202 Ebû Huceyr, *age.*, s. 181-182.

203 Bağavî, *age.*, X, 77.

204 Hattâbî, *age.*, III, 1787.

Mevdûdî de bu rivayeti delil göstererek kadınların devlet başkanlığı, başbakanlık, yüksek idare ve yüksek mahkeme üyeliğine getirilemeyeceğini söylemiştir.²⁰⁵

Tecrîd-i Sarîh tercümesinde ise hadisile ilgili şu yoruma yer verilmiştir:

“*Mukadderâtını bir kadının eline bırakan millet felah bulmaz, vecizesiyle Resûl-i Ekrem İslâm'ın amme hukukunun en mühim bir kaidesini koymuştur. Bu kaideye göre, İslâm hukukunda amme velâyeti denilen devlet teşkilatı riyâseti ancak erkek bir vatandaş tarafından temsil olunur. Bu millet otoritesini temsil edecek mevkie kadın intihâb edilemez. Çünkü kadının fıtratı birçok cihetlerden bu çok ağır vazifeyi deruhte etmeğe müsait değildir. Bunun için İslâm hukukunda kadının bey' ve şira', şehâdet, şirket, vesâyet, verâset, vekâlet, hibe gibi her türlü medeni akid ve tasarrufâtı sâir milletlerin hukukuna nisbetle en geniş mikyasta muteber ve ticari sahadaki sa'yü ameli meşru olduğu halde devlet riyâsetine intihâb olunabilmesi hususunda kadın için bir hak kabul edilmemiştir.*”²⁰⁶

Bazı araştırmacılar hadisın kadını sadece devlet başkanlığından men ettiği, diğer siyasî haklarına bir engel teşkil etmediği yorumunu yapmışlardır.²⁰⁷ Bir kısım araştırmacı ise bu rivayetin sadece İranlılar'ın akıbeti hakkında bilgi verdiğini, dolayısıyla kadının amme görevinde istihdamının caiz olmadığına delil olamayacağını belirtmişlerdir.²⁰⁸

205 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 494.

206 Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Çev. ve şrh. Ahmed Naim, Kamil Miras), I-XIII, Ankara 1985, X, 450. Sofuoğlu da hadisile ilgili hemen aynı yoruma yer vermiştir. Bkz. Sofuoğlu, *age.*, IX, 4124.

207 Derveze, *ed-Düstûr*, I, 115; Sibâî, *age.*, s. 40; Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 313; Efğârî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 116; Baltacı, *age.*, s. 352; Ebû Şakka, Abdulhalîm, *İslâm Kadın Ansiklopedisi (Tahrîru'l-mer'e)*, (Çev. Şaban Haklı), I-IV, İst. 1996, II, 279-280; Sıddık Hasan Han, *İklîlu'l-kerâme*, s. 109; Âmine Fitnat Müseyke Berr, *Vâkıu'l-mer'eti'l-hadarî fi zillî'l-İslâm*, Beyrut 1996, s. 404; Udeh, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, s. 134.

208 Gazzâlî, *es-Sünnetu'n-nebeviyye*, s. 48-49; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 88; İzzet, *age.*, s. 134; Kâsmî, *Nizâmu'l-hükm*, I, 341-343; Acar, İbrahim, *İslâm Hukukunda Siyasal Haklar Yönünden Kadın*, Ankara 2003, s. 88.

Tehânevî (1394/1974) ise hadise tamamen farklı bir açıdan bakarak bunun, kadının devlet başkanlığına ehil olmadığına değil, bilakis bu işe ehliyetli olduğuna, ancak bu durumun felahın olmamasıyla ilgisinin bulunduğu delalet ettiği yorumunu yapmaktadır: “Dolayısıyla eğer bir kadın yönetime getirilir ya da kendi gücüyle bu makama gelirse, onun emirliği uygundur. Ancak bu durumda kadının yapması uygun olmayan (namazda imam olmak, had ve kısas davalarında hakimlik yapmak gibi) görevlerin başına yetkili kimseleri ataması gerekir.” demektedir. Tehânevî bu hadisin ayrıca Hz. Âişe’nin, içinde sahâbenin pek çok ileri geleninin de bulunduğu bir topluluğa emirlik yaptığına delalet ettiğini ve onlardan hiç birinin bu hadisi, kadının emirliğinin batıl olduğuna ve geçersizliğine hamletmediklerini de belirtmektedir.²⁰⁹

Söz konusu rivayeti bir kaç yönden ele alıp yorumlayan bir diğer araştırmacı da Mütevellî’dir. O, öncelikle hadisin, haber-i vâhid olması sebebiyle üzerine hüküm bina edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca hadis mütevatir olsa bile, bugün artık bağlayıcılığı kalmamıştır. Zira ona göre, sünnet, düstûrî ahkâm alanında, her zaman ve zemindeki müslümanları ebediyyen bağlayıcı genel teşrî sayılamaz. Yine Mütevellî’ye göre hadis somut olarak kadının iş başına geldiği toplumun felah bulmayacağını haber vermek kasdıyla söylenmeyip müslümanları, bu konuda İranlılar’a benzemekten sakındırmak için söylenmiştir. Üstelik burada nehyedilen sadece devlet başkanlığı olup Resulullah’ın bunun dışındaki siyasî faaliyetleri de kadına yasakladığı yorumu yapılamaz, demektedir.²¹⁰ Mütevellî’nin, mütevatir sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili söylediklerine katılmıyoruz. Bu, Kur’an dışındaki fıkıh kaynaklarını yok saymak demektir. Şüphesiz sahih sünnetin her zaman ve zemindeki bağlayıcılığı sürmektedir.

Bir yandan Kur’an’ın açık hükümlerine öte yandan da tarihi gerçeklere aykırı olduğu gerekçesiyle Resulullah’ın bu ve

209 Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Îlâu’s-sünen*, I-XVIII, Karaçi 1396, XV, 31-33.

210 Mütevellî, *age.*, s. 434-436.

benzeri ifadeleri söylemesinin düşünölemeyeceğı yorumu da yapılmıştır.²¹¹

Hatiboğlu ise hadisin, devrin siyasî kargaşası içinde, Hz. Âişe karşıtlarınca, Cemel savaşı yenilgisini ona yüklemek amacıyla uydurulmuş olduğunu belirtip, Ebû Bekre'nin hadisi, bu vesileyle hatırlamış olması hakkında şu tesbiti yapmaktadır: "Bu hatırlama keyfiyeti bu çeşit haberlerde çok kullanılan bir motiftir. Hz. Peygamber bazı kimselere, istikbalde karşılaşacakları bazı şeyleri bildirecek, bu zatlar da, durup durup tam hadisenin vukuu anında onları hatırlayacaklardır."²¹²

Böylece söz konusu rivayet hakkında ulaşabildiğimiz kadarıyla yapılan yorumları ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de bu yorumların kritiğini yapmaya ve kendi kanaatimizi belirtmeye çalışalım.

e) Değerlendirme

Teknik açıdan bakıldığında gerek isnad zincirinde yer alan ravilerinden bir kısmının rivayeti zayıf kimseler olması gerek usûl yönünden haber-i vâhid sayılması ve sahâbî ravisi Ebû Bekre'nin, Hz. Ömer tarafından şahitliğinin kabul edilmemesi, incelemekte olduğumuz bu rivayetin fikhî bir hükme dayanak olabilecek yeterlilikte olmadığını göstermektedir.

Biz sadece bu rivayete mahsus olarak bir örnek olması açısından raviler zincirini de irdelemeye çalıştık. Zira aynı şahıs hem sika olmak hem de hüccet olmamak gibi iki uç noktada tenkide uğramışsa, bu sahadaki verilerin ne derece güven telkin ettiği bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz, bir rivayetin sahih kabul edilebilmesi için sadece rivayet zincirinde yer alan ravilerin sika olmalarının yeterli görölmeyip metin tahlilinin de yapılması gerektiğı kanaatindeyiz. Önemli olan metnin içeriğı itibariyle Kur'an'ın ruhu ve Resulullah'ın sahih sünnetiyle uyum arzetmesi/çatışmamasıdır. Sahâbenin ileri ge-

211 Şevâribî, *age.*, s. 113.

212 Hatiboğlu, *age.*, s. 31/a.

lenlerinin özellikle de Hz. Âişe'nin bu konudaki titiz tutumlarının ve haberi, Kur'an'a arz etmesinin de bizim için önemli bir bakış açısı oluşturduğunu söylemeliyiz.

Biz, ne rivayetin sahih olduğuna peşinen inanarak, bunu, kadının devlet başkanlığı ve hakimlik gibi, o günün şartlarında en önemli kabul edilen siyasî makamlara asla gelemeyeceğini iddia eden görüş sahiplerine, ne de bunu, kadın açısından sadece genel velâyet ehliyetini kısıtlayıcı bir delil olarak nitelendirip kadının devlet başkanlığı görevi dışında diğer siyasî faaliyetlere katılabileceği tezini savunanlara iştirak etmekteyiz.

Zira bu rivayetin, yukarıda belirttiğimiz teknik sebeplerden dolayı hukukî bir delil olma niteliğini taşımadığını düşünmekteyiz. Ayrıca rivayetin, ilintilendirildiği olayları da göz önünde bulundurarak, zihnimizde oluşturduğu şüpheleri de ortaya koymalıyız:

1- Rivayetlerde bahsedilen Fars hanedânı mensuplarının ve Resulullah tarafından kendisine mektup gönderilmiş olan hükümdarın kimliği hakkında kaynaklarda farklı bilgilerin yer alması, İslâm Ansiklopedisinde verilen hükümdar isimleri arasında herhangi bir kadın adının bulunmaması, üstelik mektupların gönderiliş ve Fars saltanatında meydana gelen değişikliklerin tarihleri hakkında da kesin verilerin olmayışı, tüm bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir.

2- Mektupların gönderiliş tarihiyle ilgili çoğunluk h. 6. yıl üzerinde durmuştur.²¹³ Ravi Ebû Bekre'nin ise h. 8. yılda, Taif kuşatması sırasında müslüman olduğu kaydedilmiştir. Bu veriler de Ebû Bekre'nin İslâmiyete girmesinden önce meydana gelmiş olaylarla ilgili bu kadar detaylı bilgiye sahip olması konusunda hayret uyandırmaktadır.

3- Böyle bir rivayetin Resulullah tarafından sadece Ebû Bekre'ye söylenmiş olması ve ondan başka hiç bir sahâbînin böyle bir hadisi işitmiş olmaması da bir başka garip noktadır. Çey-

213 İbn Hişâm, *age.*, IV, 606; Taberî, *Târîh*, II, 654; İbnü'l-Esîr, *el- Kâmil*, II, 213; Aynî, *age.*, XVIII, 58.

rek asır sonra bu sözü hatırlayıp, Hz. Âişe ve başkalarına hatırlatan Ebû Bekre'nin bu sahâbîler tarafından tasdik edildiğine dair bir kayıt da yoktur.

4- Sözün gelişinden grubun başında Hz. Âişe'nin bulunması nedeniyle Ebû Bekre'nin onlara katılmaktan vazgeçtiği, Hz. Âişe yerine sahâbîlerden biri bulunsaydı bu grupla beraber savaşa katılma niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Acaba müslümana karşı savaşmak bir kadının komutasına girmekten daha mı az tehlikeli bir durumdur?

5- Cemel savaşının yenilgisinin faturasını, yenilen tarafın başında bir kadının bulunmasına bağlamak ve olayı bu noktadan tenkit etmek yerine, olayların bu boyuta kadar gelmiş olmasının arka planını çok iyi araştırmak gerekir kanaatindeyiz. Gerçekten Basra halkı için zor bir imtihandı bu. Halife Hz. Ali tarafını mı, yoksa Resulullah'ın sevgili eşi ve müminlerin annesi Hz. Âişe'yi mi tutacaklardı? Aslında ilgili literatürde her iki tarafın da aynı gayeyi güttükleri, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle sonuçlanan ayaklanmanın suçlularının cezalandırılıp halkın yatıştırılması ve epeydir kaybolan iç huzurun yeniden oluşturulmasını hedefledikleri, birbirleriyle savaşmak gibi bir niyetle yola çıkmadıkları da belirtilmektedir. O halde acaba yüzlerce müslümanın kanının akmasına sebep olan bu savaş ortamından kimler ne fayda ummuştur? 'Dumanlı havadan kurtların hoşlandıkları' özdeyişinden hareketle, siyasî çalkantıların yoğun olduğu ortamlarda provakatörlerin gizli ya da aşıkâr tarihin seyrinde etkin rol oynadıkları bir realitedir. Sanırız Cemel savaşı da böyle bir provakasyonun sonucu olarak kanlı bir bilançoyla neticelenmişti.

Sözün kısası, bu olaylar ve onlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmış rivayetler birer ibret levhası olarak değerlendirilmeli ne Fars krallığı ve onun akıbeti ne de Cemel savaşı ve Hz. Âişe'nin pozisyonu bugüne taşınmalıdır. Bu rivayetten hareketle, bugünün şartlarında kadınların siyasî kademelerde yer almasına karşı çıkmanın da Hz. Âişe'nin bir ordunun başına geçip onlarca sahâbeye komuta etmiş olmasını bugün kadınların her

türlü siyasî etkinlikte bulunabilmesine referans göstermenin de doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz.

Ayrıca bu rivayeti sadece İranlılarla ilgili olarak değerlendiren yorumlara da katılmamaktayız. Zira rivayetlerden bu imparatorluğun saltanat hırsı içerisindeki erkek hükümdarların yönetiminde yıkım sürecine çoktan girdiği anlaşılmaktadır. Büyük ve köklü bir devletin, bir kadının çok kısa sürdüğü belirtilen yönetimiyle bir anda yok olduğunu iddia etmek pek inandırıcı görünmemektedir.

Ayrıca kadının siyâsette yer almasıyla felahın yok olması arasında bir bağlantı olup olmadığı yönünden bu rivayeti Kur'an'a arzettiğimizde şu sonuçla karşılaşmaktayız:

Kur'an-ı Kerim'de isim ve fiil türevleriyle toplam 40 kez kullanılan felah kavramını, Isfehânî, 'zafer ve istenilene ulaşmak', şeklinde tanımlayıp, dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre dünyevî felah, beka, zenginlik ve şeref gibi unsurlarla dünya hayatının güzelleşmesi ve mutluluklara erişmektir. Uhrevî felah ise, sonu gelmeyen beka, fakirliği olmayan zenginlik, alçaklığı olmayan bir şeref ve cehaleti olmayan bilgidir.²¹⁴

İlgili ayetleri incelediğimizde, Kur'an'a göre felahın; *inanıp gereği gibi yaşamak*,²¹⁵ *Allah'a karşı sorumluluğun bilincinde olmak*,²¹⁶ *iyi ve doğru olanı emredip eğri ve yanlıştan alıkoymak*,²¹⁷ *Allah'a daha yakın olmaya çalışmak ve Allah yolunda gayret göstermek*,²¹⁸ *içki, kumar, şans oyunları gibi haramlardan kaçınmak*,²¹⁹ *hesap günü tarihinde yükü ağır gelmek*,²²⁰ *Allah'ı anmak*,²²¹ *Resule ve O'nun getirdiği nura uymak*,²²² *mal ve canıyla Allah yolunda mücadele etmek*,²²³

214 Isfehânî, *age.*, s. 644.

215 Bakara, 2/1-5; Mü'minûn, 23/1-11; Lokmân, 31/1-5.

216 Bakara, 2/189; Âl-i İmran, 3/130, 200; Mâide, 5/35, 100.

217 Âl-i İmran, 3/104.

218 Mâide, 5/35.

219 Mâide, 5/90.

220 A'râf, 7/8; Mü'minûn, 23/102.

221 A'râf, 7/69; Enfâl, 8/45; Cum'a, 62/10.

222 A'râf, 7/157.

223 Tevbe, 9/88.

*rükû, secde ve sadece Allah'a kulluk ile iyi işler yapmak,*²²⁴ *tövbe edip Allah'a yönelmek,*²²⁵ *Allah ve Resulünün davetine uymak,*²²⁶ *ihtiyaç sahiplerine vermek,*²²⁷ *Allah'tan yana olmak,*²²⁸ *açgözlülükten korunmak*²²⁹ *ve benliğini arındırmak*²³⁰ gibi inanç, ibadet ve ahlâkî esaslara bağlandığını görürüz.

Kur'an'da, felah bulmayacakları belirtilenler ise; *zalimler,*²³¹ *sihirbazlar,*²³² *Allah'ın ayetlerini yalanlayarak, günaha batanlar,*²³³ *kendi yalanlarını Allah'a yakıştıranlar*²³⁴ *ve Hakkı inkar edenler*²³⁵ dir.

Görülüyor ki Kur'an, felaha ulaşma ya da onu yitirme bağlamında cinsler arası bir ayırımı çağrıştıracak herhangi bir imada bulunmazken, erkek-kadın tüm inananları kapsayan genel prensiplerden bahsetmektedir. O halde felahın cinsiyete dayalı bir ayrımcılığı savunmakla değil, Kur'anî prensiplere uymakla gerçekleşeceğini söyleyebiliriz.

2- Akıl ve Din Noksanlığı Söylemi ve İlgili Rivayetler

Kadının devlet başkanlığı ya da hakimlik gibi görevleri yapamayacağı görüşünde olanlar gerekçe olarak, kadınların, 'noksan akıllı', 'noksan dinli' ve 'isabetli görüş açısından eksik' olduklarını söyleyerek,²³⁶ ilgili rivayetlere atıfta bulunmuşlardır.

224 Hâc, 22/77.

225 Nûr, 24/31; Kasas, 28/67.

226 Nûr, 24/51.

227 Rûm, 30/38.

228 Mücâdele, 58/22.

229 Haşr, 59/9; Teğâbûn, 64/16.

230 A'lâ, 87/14; Şems, 91/9.

231 En'âm, 6/21, 135; Yûsuf, 12/23; Kasas, 28/37.

232 Yûnus, 10/77; Tâhâ, 20/69.

233 Yûnus, 10/17.

234 Yûnus, 10/17, 69; Nahl, 16/116.

235 Mü'minûn, 23/117; Kasas, 28/82.

236 Şirbirî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 375; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, II, 203; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, V, 485; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 23; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, IV, 433; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VIII, 298; Bağavî, *age.*, X, 77; Buhûfî, *age.*, VI, 294; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne*, III, 315.

Konuyla ilgili rivayetler çoğunlukla, Resulullah'ın bir bayram günü, bayram namazının arkasından önce genel olarak tüm cemaate vaaz ettiğini, sonra da kadınların saflarına gelerek, onlara özel olarak hitap ettiğini anlatmaktadır. İşte kadınlara yapılan bu hitabenin bir yerinde Resulullah'ın, onlara, akıl ve din yönünden eksik olduklarını söylediği rivayet edilmiştir.

Hadis literatürüne geçmiş bu rivayetler arasında içerik yönünden farklılıklar bulunmaktadır. Bazı rivayetler bu konuşmayı bayram hutbesi olarak aktarırken, bir kısım rivayetlerde de Resulullah'ın sabah namazından sonra mescidde kadınlara hitap ettiği bildirilmektedir. Rivayetlerin bazısında konumuzla ilgili 'noksanlık söylemi' yer alırken, bazılarında kadınların cehennemliklerin çoğunluğunu oluşturduğunun Resulullah'a gösterildiği aktarılmakla beraber noksanlıktan söz edilmemekte, bir kısım rivayetlerde ise kadınlara yönelik menfî hiçbir ifade yer almamaktadır. Ayrıca bir küsûf namazı sonrasında yine 'kadınların cehennemliklerin çoğunluğu olduğunu' bildiren bir konuşmadan da bahseden rivayetler bulunmaktadır.²³⁷

Biz özellikle noksanlık söylemini içeren rivayetler üzerinde durmaya çalışacağız.

Hz. Peygamber'in, kadınların akıl ve din yönünden noksan oldukları ve bu noksanlığın ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalarını içeren rivayetler sahâbeden, Ebû Saîd el-Hudrî (64/683),²³⁸ Abdullah b. Ömer (73/692)²³⁹ ve Ebû Hureyre (58/677)²⁴⁰ tarafından rivayet edilmişlerdir. Abdullah b. Mesud (32/652)'dan gelen rivayetlerde ise bu ifadenin Abdullah'a ait olduğu görülmektedir.²⁴¹

237 Müslim, *Küsûf*, 3; Buhârî, *İman*, 20, *Küsûf*, 9; Nesâî, *Küsûf*, 17; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-II, İst. 1992 (Ofset), *Salâtu'l-küsûf*, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 298, 358-359.

238 Buhârî, *Hayz*, 6, *Zekât*, 44; Müslim, *İman*, 132.

239 Müslim, *İman*, 132; İbn Mâce, *Fiten*, 19; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 66-67.

240 Tirmizî, *İman*, 6; Müslim, *İman*, 132; İbn Hanbel, *age.*, II, 373-374.

241 Dârimî, *Vudu'*, 103, *Tahâret*, 104.

Birbirini aşağı-yukarı destekleyen bu rivayetlerden, Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiğine göre:

"Hz. Peygamber, bir kurban ya da ramazan bayramında musallâya çıktı. Namazdan sonra insanlara vaaz edip, '*Ey insanlar, tasadduk ediniz.*' diyerek, onlara sadaka vermelerini emretti. Daha sonra kadınların yanına giderek, onlara; '*Ey kadınlar topluluğu, sadaka verin. Zira bana, cehennem ehlinin çoğunun sizler olduğunuz gösterildi.*' dedi. Kadınlar, '*Neden böyle Ya Resullallah?*' diye sordular. Hz. Peygamber de, '*Çok lanet ediyorsunuz ve kocalarınıza karşı nankörlük yapıyorsunuz. Akli başında bir erkeğin aklını sizin kadar çelebilen akli ve dini eksik başka bir kimse görmedim, ey kadınlar topluluğu!*' diye cevapladı. Sonra oradan ayrıldı. Evine dönünce, İbn Mes'ud'un hanımı gelip, yanına girmek için izin istedi. '*Ey Allah'ın Resulü Zeyneb geldi.*' denildi. '*Hangi Zeyneb?*' diye sordu. '*İbn Mes'ud'un hanımı.*' denilince, Resulullah, '*Evet, ona izin verin.*' dedi. Bunun üzerine ona izin verildi ve Zeyneb, '*Ey Allah'ın Resulü, bugün bize sadaka vermemizi emretmiştin. Yanımda bazı zinetlerimi getirdim. Onları sadaka olarak vermek istiyorum. Fakat İbn Mes'ud, kendisinin ve çocuğunun sadakama daha layık olduklarını düşünüyor.*' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, '*İbn Mes'ud doğru söylemiş, kocan ve çocuğun sadaka vermene daha layıktırlar.*' buyurdu."²⁴²

Dikkat edilirse bu rivayette akıl ve din noksanlığı söylemi bulunmakla birlikte, gerekçesine dair bir soru ve açıklama yer almamaktadır.

Yine Buhârî'nin aynı isnadla verdiği bir diğer Ebû Saîd rivayetinde ise öncekinden farklı olarak, kadınların akıl ve din noksanlığının ne anlama geldiğine dair soruları ve Hz. Peygamber'in cevabı yer alırken, önceki rivayette olmasına karşılık burada, rivayetin İbn Mes'ud'un hanımı Zeyneb (?/?)'le ilgili kısmı bulunmamaktadır.²⁴³

242 Buhârî, *Zekât*, 44.

243 Buhârî, *Hayz*, 6. Bu rivayetlerin isnadı şöyledir: Buhârî, İbn Ebî Meryem, Muhammed b. Ca'fer, Zeyd, İyâz b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî.

Ebû Hureyre'nin rivayetinde ise diğerlerinden ayrı olarak, Resulullah'ın kadınlara yönelik bu konuşmasını bir bayram günü değil de bir sabah namazının ardından yaptığının söylenmesi, akıl ve din noksanlığının ne anlama geldiğiyle ilgili sorunun mescidde ve kimliği belirsiz bir kadın tarafından değil de, haney-i saadette Zeyneb tarafından yöneltilmiş olması gibi önemli farklılıklar bulunmaktadır.²⁴⁴ Hatta Zeyneb'in biz-zat kendi anlatımını içeren rivayetlerde zamanla ilgili belirsizlik de²⁴⁵ dikkat çekmektedir. Eğer bunları farklı zamanlarda yapılmış konuşmalar olarak kabul edecek olursak o takdirde de Resulullah'ın mütemadiyen kadınlara eksik olduklarını hatırlatıp durduğu, onlara devamlı ayrı şeyleri konuştuğu gibi bir anlayışa zemin hazırlanmış olur ki, hatip Hz. Peygamber olunca, bunun kabulü zordur.

Abdullah b. Ömer'in rivayetinin Ebû Dâvûd (275/888) varyantında yer ve zamandan söz edilmeksizin, sadece kadınların akıl ve dinlerinin noksan olmasına rağmen erkekleri baştan çıkardıklarıyla ilgili kısım yer almaktadır.²⁴⁶ İbn Mâce (273/886) varyantında ise, sadaka vermeleri, çokça tövbe etmeleri ve cehennemliklerin çoğunluğu oldukları da zikredilmektedir.²⁴⁷ Müslim'deki varyantında rivayet daha uzun yer almakta ayrıca cemaat içinden 'akıllı bir kadın'ın, neden cehennemliklerin çoğu olduklarını sorduğuna dair bizce ilginç bir detay da bulunmaktadır.²⁴⁸ İlginçtir, zira 'noksan akıllı' oldukları söyleminin yer aldığı bir anlatımın içinde, bu 'iltifat'a mazhar olan kadınlardan, 'akıllı' birisinin çıkması, rivayeti kendi içinde çelişkili duruma düşürmektedir.

Şimdi de anlatılan olayda önemli bir rol oynayan Zeyneb'in eşi Abdullah b. Mes'ud'un haberine bakalım:

244 İbn Hanbel, *Müsned*, II, 373-374. Bu rivayetin senedi şöyledir: Ahmed b. Hanbel, Süleyman, İsmail, Amr b. Ebî Amr, Saîd el-Makbûrî, Ebû Hureyre.

245 Buhârî, *Zekât*, 48; Müslim, *Zekât*, 45; Nesâî, *Zekât*, 82; Dârimî, *Zekât*, 23; İbn Hanbel, *age.*, III, 502.

246 Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15.

247 İbn Mâce, *Fiten*, 19.

248 Müslim, *İman*, 132.

“Hz. Peygamber kadınlara hitaben şöyle dedi: ‘*Sadaka veriniz. Çoğunuz cehennemliksiniz.*’ Bunun üzerine ileri gelenlerden olmayan bir kadın, ‘Niçin Ey Allah’ın Resulü?’ dedi. Hz. Peygamber de, ‘*Çünkü çok lanet ediyor ve kocalarınıza nankörlük yapıyorsunuz.*’ buyurdu. Abdullah b. Mes’ud, ‘İşini sağlam tutan erkeklere, işlerinde galebe çalan, akli ve dini eksik, kadınlardan başka varlık yoktur., dedi. ‘Akılının ve dininin noksanlığı nedir?’ denildi. Abdullah şöyle dedi: ‘Akıl noksanlığı, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği gibi olmasıdır. Dinin noksanlığı ise, kadının bazı zamanlarda hiç namaz kılmadan günlerini geçirmesidir.’”²⁴⁹

İbn Mes’ud haberinin Ahmed b. Hanbel varyantında Resulullah’ın, kadınların cehennemliklerin çoğunluğunu oluşturduğu, bu yüzden çok sadaka vermeleri gerektiği, ayrıca çok lanet edip kocalarına nankör davrandıklarını söylediği yer almakla beraber, noksanlıkla ilgili bir söylemin bulunmaması düşündürücüdür.²⁵⁰ Dârimî (255/868) varyantında ise noksanlık söyleminin İbn Mes’ud’a ait olduğu görülmektedir.

Yine sahâbî Câbir b. Abdullah (74/693)’tan gelen bazı rivayetlerde bayram hutbesinden bahsedilmekle ve cehennem halkının çoğunu kadınların oluşturduğu söylemine yer verilmekle birlikte, akıl ve din noksanlığına dair bir ifade bulunmamaktadır. Ayrıca o gün Bilâl (20/640)’ın Hz. Peygamber’in yanında durup elbisesini açarak, kadınların sadaka olarak verdikleri zinetleri topladığı bilgisi de yer almaktadır.²⁵¹ Fakat Câbir’in bir başka rivayetinde ise kadınları küçültücü hiç bir ifade bulunmamakta, Hz. Peygamber’in bayram namazından sonra kadınlara da vaaz edip onlardan Bilâl’le birlikte sadaka topladığı belirtilmektedir.²⁵²

Abdullah b. Abbâs’tan gelen bayram hutbesi rivayetlerinde de kadınlarla ilgili ne cehennemlik oluşları ne de noksan-

249 Dârimî, *Vudû’*, 104. Senedi şöyledir: Dârimî, Ebû Zeyd Saîd b. er-Rabî’, Şu’be, Hakem, Zerr, Vâil b. Mehâne, Abdullah.

250 İbn Hanbel, *Müsned*, I, 425.

251 Müslim, *Salâtu’l-ıydeyn*, 4; Nesâî, *Salâtu’l-ıyd*, 19; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 318.

252 Buhârî, *Salâtu’l-ıydeyn*, 7, 19; Müslim, *Salâtu’l-ıydeyn*, 3.

lıklarına dair bir şey zikredilmiştir. Ancak bu rivayetlerde diğerlerinden farklı olarak, Resulullah'ın kadınlara bîat ayetini²⁵³ hatırlatıp ayette sözü edilenleri kabul edip etmediklerini sorduktan sonra onları sadaka vermeye davet ettiği, kadınların da küpe ve yüzüklerini Bilâl'in elbisesine atmaya başladıkları bilgisi yer almaktadır.²⁵⁴

Eğer İbn Abbâs'ın rivayetini, diğerlerinden farklı bir bayram hutbesi olarak kabul edersek, bu bize Hz. Peygamber'in bayram günleri, namazın ardından tüm cemaate hitap ettikten sonra, kadınlarla da özel olarak görüşüp bayramlaştığı ve onlardan da sadaka topladığına dair bir sünnetinin varlığını gösterir. Nitekim Müslim'de yer alan ve farklı sahâbîlerden aktarılan rivayetler tam da bu sünnete vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda örneğin Ebû Saîd el-Hudrî, Resulullah'ın, bayram namazlarından sonra hutbe okuyup gerekli duyuruları yaptıktan sonra cemaati sadaka vermeye teşvik ettiğini ve en çok sadaka verenlerin kadınlar olduğunu anlatmaktadır.²⁵⁵ Yine İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in, bayram namazı için evinden çıktığını, sadece iki rekat namaz kıldıktan sonra Bilâl'le birlikte hanımların yanına gelip onlardan sadaka topladığını belirtmektedir.²⁵⁶ Bayram günleriyle ilgili olarak Resulullah'ın genel uygulamasından bahseden hanım sahâbî Ümmü Atıyye (?/?) ise, Hz. Peygamber'in genç kızları ve kadınları bayram namazı ve hutbesi için özel olarak musallâya davet ettiğini, ayrıca hayızlı hanımların da bu mecliste bulunup, duaya iştirak ettiklerini anlatmaktadır.²⁵⁷

Ayrıca İbn Abbâs'ın anlatımından Hz. Peygamber'in, genel olarak bayram hutbesini okuduktan sonra, arka saflarda oldukları için kadınların işitmemiş olabileceklerini düşünerek ve 'safları yara yara' gidişinden²⁵⁸ çok kalabalık olduklarını an-

253 Mümtetine, 60/12.

254 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 1; Buhârî, *Tefsîru sûre* 60, 3.

255 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 9.

256 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 13.

257 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 10-12; Tirmizî, *Cum'a*, 32.

258 Müslim, *Salâtu'l-ıydeyn*, 1-2.

ladığımız erkekleri geride bırakarak, hanımlara yaptığı bir konuşmanın bütün ayrıntılarıyla erkekler tarafından işitilip aktarılmış olması da düşündürücüdür.

Aslında bu rivayetlerin arasında dolaşırken dikkat çekici bir nokta göze çarpmaktadır. Anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber kadınların saflarında onlara özel olarak hitap edip sadaka toplarken yanında bulunan tek erkek sahâbî Bilâl'dir. Ayrıca İbn Mesud'un hanımı Zeyneb, Resulullah'la görüşmek üzere geldiğinde Hz. Peygamber'in yanında yine Bilâl'in bulunduğunu söylemektedir. Gerçekleşen konuşmaları da asıl muhatap kadınlardan sonra doğal olarak en iyi onun duymuş olması beklenir. Oysa ilginçtir ki, bu en yakın görgü tanığından gelen herhangi bir rivayet incelediğimiz kadarıyla hadis külliyyâtında bulunmamaktadır.

İster sabah namazından isterse bayram namazından sonra yapıldığı kabul edilsin bu konuşmaların muhatabı olan kadınlardan, İbn Mesud'un hanımı Zeyneb'ten başka haberi aktaran olmamış, Zeyneb'in rivayetinde de bu konuşma bayram hutbesi olarak değil herhangi bir zaman belirtilmeksizin zikredilmiştir. Zeyneb'ten ve onun Resulullah ile aralarında geçen diyaloglarından bahseden erkek sahâbîlerin rivayetlerinde de birbirinden farklılıklar olduğunu belirtmiştik. Olayı bizzat yaşayan Zeyneb olduğuna göre, aslolan onun beyanı olmalıdır. Zira kendi eşi de dahil diğer raviler bu olayın ikinci ya da üçüncü dereceden tanıklarıdır. O halde Hz. Peygamber'in sahâbî hanımlara yaptığı konuşmanın en doğru şeklinin Zeyneb'in ifadelerinde yer almış olması düşünülebilir. Zeyneb olayı şöyle anlatmaktadır:

"Hz. Peygamber: *'Ey kadınlar topluluğu, Zinet eşyalarımızdan bile olsa sadaka veriniz.'* buyurdu. Bunun üzerine Abdullah'ın yanına döndüm ve ona, *'Sen fakir bir adamsın. Resulullah bize sadaka vermemizi emretti. Gidip sorbakalım, sadakamı sana versem caiz olur mu? Olmazsa başkasına vereyim.'* dedim. Abdullah, *'Git kendin sor.'* dedi. Ben de kendim gittim. Resulullah'ın kapısının önünde ensardan bir kadın daha vardı. O da aynı şeyi danışma-

ya gelmişti. O sıralar Hz. Peygamber'in üzerinde bir azamet ve heybet vardı. Bilâl dışarı çıktı. Bilâl'e, 'Resulullah'a, kapıda iki kadın var, sadakalarını kocalarına ya da evlerindeki yetimlere verebilirler miymiş?, diye sor bakalım. Ama kim olduğumuzu söyleme.' dedik. Bilâl içeri girip, sordu. Resulullah, 'Onlar kim?' diye sorunca, Bilâl de, 'Ensardan bir kadın ve Zeyneb.' dedi. Resulullah, 'Hangi Zeyneb?' diye sordu. Bilâl, 'Abdullah'ın hanımı.' dedi. Resulullah da Bilâl'e şöyle dedi: 'Onlar için iki ecir vardır. Akrabaya yardım ve zekat ecri.'²⁵⁹

Görüldüğü gibi, Zeyneb'in bu anlatımından, Resulullah'ın sahâbî hanımları sadaka ve zekat vermeye teşvik ettiği, hanımların da bu konuda son derece duyarlı oldukları anlaşılmaktadır. Ancak 'kadınların cehennem ehlinin çoğunluğunu oluşturdukları' söylemiyle, 'akıl ve din yönünden noksan olduklarına' dair ifadeler Zeyneb'in rivayetinde yer almamaktadır.

Tirmizî'nin kaydettiği, yine Zeyneb'ten gelen kısa bir rivayette, 'kadınların cehennemliklerin çoğunluğu oldukları ve bu yüzden çok sadaka vermeleri gerektiği' belirtilmiştir.²⁶⁰ Ancak Buhârî ve Müslim'in, Zeyneb'ten yaptıkları rivayetlerde 'kadınların cehennemliklerin çoğunluğu oldukları' ifadesinin yer almamış olması, rivayetin bu bölümünün sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca 'cehennem ehlinin çoğunun kadınlar olduğu' ifadesini Kur'an'a arzettiğimizde bunu destekleyecek herhangi bir bilginin Kur'an'da yer almadığını görürüz. Cehennem azabını gerektiren suçlar ya da kimlerin cehenneme gideceklerinden bahseden ayetlerde, kadın cinsine ait özel bir suçun söz konusu edilmediği, bilakis erkek-kadın tüm insanları kapsayan genel ifadelerin ve anlatım tarzının kullanıldığı görülmektedir.²⁶¹

259 Müslim, *Zekât*, 45. Rivayetin senedi: Müslim, Hasen b. Râbi', Ebu'l-Ahvas, A'meş, Ebû Vâil, Amr b. Hâris, Zeyneb.; Buhârî, *Zekât*, 48; Dârimî, *Zekât*, 23; Nesâî, *Zekât*, 82; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 502.

260 Tirmizî, *Zekât*, 12.

261 Kur'an-ı Kerim'e göre, cehennemlik suçların merkezini, 'hakkı ve hakikati inkar/Allah'ın mesajını ve ayetlerini yalanlamak' oluşturmaktadır. (Bakara, 2/39, 126; Âl-i İmran, 3/10, 21, 116, 131, 151, 196-197; Nisâ, 4/168-169; Mâide,

'Alemlere rahmet olarak gönderilen'²⁶² ve yaşamı boyunca çevresindeki eşya, bitki, hayvan ve tüm insanlara merhametini sınırsızca ikram eden bir Allah elçisinin, müminlerin en mutlu oldukları günlerden birinde, namazgâhı dolduran onlarca insanın içinde, bayram münasebetiyle yaptığı bir konuşmada, cemaatin bir bölümünü oluşturan ve sadaka yarışında erkekleri geçecek kadar cömertliklerini izhar eden, içlerinde kendi eş ve kızları da dahil muhacir ve ensarın en gözde hanımlarının da bulunduğu bir topluluğa cehennemlik oldukları müjdesini (!) vererek, akıl ve din yönünden de noksan olduklarını hatırlatıp buna rağmen erkekleri baştan çıkarabilme maharetini sergileyebildiklerini söylemiş olduğunu kabul edip bunu, Biltâcî'nin anladığı gibi Hz. Peygamber'in mizahı ve hoş bir latifesi olarak²⁶³ mı algılamalıyız, yoksa nezaket ve incelik abidesi olan o Yüce Şahsiyet'i, bayram sabahı onlarca hanımın kalbini kırıp rencide edecek böyle bir konuşmadan tenzih mi etmeliyiz?

Bayram/sabah namazı sonrası hanımlara yapıldığı söylenen konuşmaların tek hanım ravisi olan Zeyneb'in rivayetinde, 'kadınların akıl ve din yönünden noksan oldukları söyleminin yer almayışını' bir kez daha hatırlatarak, konumuz açısından

5/36-37; En'âm, 6/26-27; A'râf, 7/36; Enfâl, 8/14; Tevbe, 9/17; Hac, 22/19; Ahzâb, 33/64; Fâtır, 35/36; Sâd, 38/27; Gâfir, 40/6, 47; Fussilet, 41/27; Ahkâf, 46/20; Tûr, 52/11-14; Kamer, 54/43-48; Hadîd, 57/15; Haşr, 59/2-3; Teğâbun, 64/10; Beled, 90/20.) Bunun yanı sıra; 'Allah adına yalan uyduranlar' (Bakara, 2/81), 'Allah'ın vahyini gizleyen ya da değiştirenler' (Bakara, 2/174), 'imandan sonra küfre dönenler' (Bakara, 2/217), 'faiz yiyenler' (Bakara, 2/275), 'münafıklar' (Nisâ, 4/145; Tevbe, 9/68), 'zalimler' (Bakara, 2/165; Mâide, 5/29; Hûd, 11/116; Haşr, 59/17; Şûrâ, 42/21), 'şirk koşanlar' (Mâide, 5/72), 'dünya hayatına dalıp, ahirete inanmayanlar' (Yûnus, 10/8; Hûd, 11/15-16; Ra'd, 13/5), 'kötü işler yapanlar' (Yûnus, 10/27; Neml, 27/90), 'günaha dalıp, gidenler' (Kehf, 18/53), 'iyi ve erdemli işler yapmadıklarından tartıda hafif gelenler' (Mü'minûn, 23/104), 'fasıklar/sapıtmışlar' (Secde, 32/20), 'kendi kişiliklerini harcayıp, tüketenler' (Gâfir, 40/43), 'Allah düşmanları' (Fussilet, 41/19), 'Allah ve elçisine isyan edenler' (Cin, 72/23), 'hakikate yüz çevirip, yabancılaşanlar' (A'lâ, 87/12) cehennem azabına uğrayacakları haber verilen kimselerdir. Kur'an'da cehennem ehli oldukları belirtilen iki kadından söz edilmektedir. Hz. Nûh ve Hz. Lût peygamberlerin eşleri olan bu kadınların, bu cezaya Allah'ı inkarlarından dolayı çarpıtıldıkları da ayrıca vurgulanmıştır. (Tahrîm, 66/10)

262 Enbiyâ, 21/107.

263 Biltâcî, *age.*, s. 382.

hükme delil olarak gösterilen, 'akıl noksanlığı/şahitlik olgusu' ve 'din noksanlığı' olgularını incelemeye çalışacağız

a) Akıl Noksanlığı/Şahitlik Olgusu

Kadınların, devlet başkanlığı ya da hakimlik gibi görevleri yerine getiremeyeceklerini zira kadınların noksan akıllı ve görüşlü olduklarının iddia edildiğini belirtmiştik. Bu hükme delil olan rivayetleri incelemeye çalıştık. Şimdi de kadının akıl noksanlığı ve şahitliğinin yarım şahitlik olması konularını ayrı ayrı inceleyelim.

i- Akıl Noksanlığı

İncelemeye çalıştığımız rivayetlerde geçen akıl noksanlığı, İslâm bilginleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Nevevî, akıl ile neyin kastedildiği konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini belirterek, aklın; mutlak ilim, zaruri ilimler ya da malûmâtın hakikatlerini kendisiyle temyiz edebilme gücü olarak değişik tariflerini vermektedir. Ayrıca aklın mahallinin kalb mi yoksa baş mı olduğuna dair kelimcilerin detaylı ihtilaflarından da bahsetmektedir.²⁶⁴ Aynî de akılla ilgili hemen hemen aynı tanımlara yer vermiştir.²⁶⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935)'nin, akli; teklife konu olan zarûrâtı bilmek, şeklinde tanımladığı kaydedilmiştir. Ayrıca akıl, güzelin güzelliğini ve çirkinin çirkinliğini, vacibin bağlayıcılığını ve âdetlerin oluşumunu bilmek şekillerinde de tanımlanmıştır.²⁶⁶

Bu tanımlardan anlaşıldığına göre akıl, ya bilginin kendisi olmakta ve kadının eksik akıllı olması mutlak bilgi veya zaruri ilimler konusunda 'eksik bilgili' olması anlamına gelmekte ya da akıl, 'potansiyel bir bilme yetisi'²⁶⁷ olup kadın bu yeti eksikliğiyle muzdarip sayılmaktadır.

264 Nevevî, *age.*, II, 68.

265 Aynî, *age.*, III, 271.

266 Aynî, *age.*, III, 169.

267 Tuksal, *age.*, s. 129.

Şarihler, kadınların akıl ve dinlerinin noksan olduğunu söylemenin onları kınama anlamına alınamayacağını zira bunun yaratılıştan getirdikleri bir özellik olduğunu vurgulamışlardır. Bu gerçeğin hatırlatılması, onlarla fitneye düşmemek için bir uyarı niteliğindedir.²⁶⁸ Bu yoruma göre, erkeğe nazaran 'ontolojik bir noksanlık' ile dünyaya gözlerini açan kadın cinsi, sonradan aklî yetilerini geliştirmek ve erkek cinsi ile arasındaki o açığı kapatmak için ne kadar çaba harcasa da yazgısını değiştiremeyecek ve asla tam bir varlık olamadan bu dünyadan ayrılacaktır. Halbuki kadın hakkında böyle bir 'doğuştan noksanlık' kurgusunu kabullenmek, erkek-kadın tüm insanları kendisine muhatap kabul eden, doğruluk ve iyilikten yana olumlu bir değişimi kişisel gelişimin ve hayatın temel dinamikleri olarak sunan, yararlı her türlü çabayı destekleyen Kur'an göz önüne alındığında mümkün görünmemektedir.

Literatüre geçmiş ve genel kabule mazhar olmuş noksanlık söyleminin, kadın açısından değişik yorumlama ve anlamlandırılmaya tabi tutulduğu görülmektedir.

Nizâmülmülk (485/1092)'ün, *Siyâsetname*'sindeki şu satırlar kadının noksanlığına ilişkin bakış açısını yansıtmaktadır:

"Özellikle kadınlar tesettür ehli olup kamil akılları bulunmamaktadır. Onlardan maksat sadece neslin güzel olarak devam etmesi olduğundan, asil oldukları derecede takdir edilir ve örtündükleri derecede beğenilirler. Padişah kadınları, padişahlara hakim oldukları devirlerde ülkede rezalet, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmemiştir. İlk olarak karısının emrini yerine getirerek zarar görüp sıkıntı ve güçlükler çeken insan Adem (a.s.) idi."²⁶⁹

Böylece noksanlık söyleminden ezeli günah bağlamına uzanan ve o bildik İsrâîlî hikayeye desteklenen bir sürecin yeni-

268 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 406; Kastallânî, *age.*, I, 347.

269 Nizâmülmülk, *Siyasetname (Siyeru'l-mülk)*, (Çev. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 246.

den işletildiği görülmektedir. Hz. Havva'dan bu yana kadınlar hep kocalarının aklını çelen, onları günaha sürükleyen bir fitne misyonu üstlenmiş ve hiç değişmemişlerdir. Öyleyse onları siyâsetten de uzak tutmalıdır.

Şevkânî (1250/1834)'ye göre, noksanlık cinse nisbet edildiğinden, fertlerde bunun aksinin olması caizdir. Yani kadın cinsi eksik varlıklardır ama aralarından tam olanları da çıkabilir. Şevkânî, bu açıklamanın aynı zamanda şu sözünü de doğruladığını belirterek devam eder: 'Kadınların bazı fertlerinin erkeklerin bazı fertlerinden hayırlı olmasının caizliğiyle beraber (genel olarak) erkekler kadınlardan hayırlıdır. Bu doğuştan gelen noksanlık sebebiyledir ki Resulullah, felahın olmamasını, kadınların iş başına geçirilmesine nispet etmiştir.'²⁷⁰

Önceki ulema, kadının akıl noksanlığının fitrî olduğunu savunurlarken, çağdaş araştırmacılar bu eksikliğin ehliyet arı-zalarından olan sefeh ve cünûn gibi fitrî bir noksanlık olarak algılanamayacağını zira kadının da aynen erkek gibi dinî hükümlerle mükellef olduğunu belirtmektedirler.²⁷¹

Zekeriya Güler'e göre de kadının aklının eksikliği, doğuştan ve yaratılıştan gelen akıl gücünün noksanlığı olarak anlaşılmamalıdır. Güler, aklın güç ve fonksiyonunun sosyal şartlardan, fizyolojik ve psikolojik faktörlerden etkilendiğini ve kadında bu etkilenmenin daha fazla olduğunu, özellikle adet öncesi ve süresince kadının yaşadıklarının fevrî ve duygusal davranışlarında rol oynadığını söyleyerek, evham ve vesvesenin kadında erkekte daha çok görüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca kadınların akıl noksanlığı ile vasıflandırılması, erkekleri, kadınların fitnesine kapılmaktan ve onların tuzağına düşmekten sakındırma maksadına yöneliktir. Kısacası eksikliğin bizatihi aklın kendisinde ve özünde değil aklın fonksiyonunda ve tezahüründe olduğunu söylemektedir.²⁷²

²⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 391.

²⁷¹ İzzet, *age.*, s. 102; A. Ali Arif, *age.*, s. 102.

²⁷² Güler, Zekeriyya, 40 *Hadiste Kadın*, Konya 1997, s. 78-82.

Kadının noksanlığı ilke olarak kabul edildikten sonra ister ontolojik anlamda olsun isterse fonksiyonel açıdan yorumlansın bize göre çok da farketmemektedir. En ılımlı bu tarz yorumlara göre dahi, kadın, etrafına fitne saçan, tehlike ve zararına karşı erkeklerin uyarılması gereken bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Gerçekten iddia edildiği gibi, kadının noksan oluşunun hatırlatılması erkeğin bu derece menfaatine olmaksaydı, Resulullah'ın bu hatırlatmayı kadınlardan ziyade, her fırsatta böylesine tehlikeli varlıklarla yaşamak zorunda olan kocalarına yapmış olması mantıken daha uygun olmaz mıydı?

Karşı ise; Hz. Peygamber'in bu hadiste sonradan anlaşıldığı manada, doğrudan kadının aklî yeteneği ve muhakeme gücüyle ilgili herhangi bir belirlemede bulunmadığını, bu itibarla, kadın aklının eksikliği temasının, o günkü kültürel bağlam ve şartlarda anlaşılıp yorumlanmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Karşı ayrıca Hz. Peygamber'in, insanlarla sohbet esnasında bir taraftan dini irşatta bulunmak diğer taraftan ise daha samimi ilişkiler kurmak gayesiyle latife tarzında avama ait tabir ve ifadeleri kullandığını belirterek, 'erkeğin aklını çelmek'le ilgili ifadeleri de böyle değerlendirmek gerektiğine işaret etmektedir.²⁷³

Bir bayram sabahı hutbe esnasında, sıradışı bir topluluğa son derece ciddi ve önemli mesajların verilme imkanı varken Resulullah'ın, avama ait onur kırıcı ifadelerle hanım cemaate latife yaptığını düşünmek hiç de anlamlı gelmemektedir.

Biz bu yorumlara katılmamakta ve Hz. Peygamber'in kadını, aklî yetilerinde eksiklik olan, erkeğin yarısı değere sahip bir varlık ve bir fitne unsuru olarak gördüğünü düşünmemektediriz. Zira akıl noksanlığı sadece kadınların değil erkek-kadın tüm insanların karşılaşılabileceği zor bir durumdur.

En kritik anlarda bile eşlerinin görüşüne önem veren,²⁷⁴ gerçekten aklî yönden engelli olanları da dahil²⁷⁵ çevresindeki ha-

273 Karşı, İbrahim H., *Kur'an Yorumlarında Kadın*, İst. 2003, s. 228-229.

274 Buhârî, *Şurûr*, 15.

275 Müslim, *Fedâil*, 76; Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*, I-II, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty., I, 169.

nımlara karşı her zaman son derece şefkatli ve nazik davranan bir rahmet Peygamberinin kendi davranışlarını nakzedecek beyanda bulunabileceği nasıl düşünülebilir? Biz bu noksanlık söylemini, kadına karşı İslâm öncesinden gelen yerleşik kabullerin ve yaygın geleneksel anlayışların bir yansıması olarak görmekte ve Resulullah'ın pek çok cahiliyye inancıyla olduğu gibi kadın karşıtlığıyla da hem sözlü hem de fiilî olarak mücadele ettiğine inanmaktayız.

Ayrıca gerek asr-ı saadet döneminde gerekse sonraki zamanlarda başta okuma-yazma ağırlıklı eğitim faaliyetleri olmak üzere sosyal yaşamın pek çok alanında aktif rol oynamış hanımların varlığı da, kadınların 'noksan akıllı' olmadıklarını göstermektedir. Örneğin, kendisinden en çok fetva rivayet edilen sahâbîlerin başında Hz. Âişe gelmektedir. İlim otoriteleri O'nun, fıkıh, tıp, ilm-i ensâb ve şiirde devrinin en önde geleni olduğunu ifade etmişlerdir. Mesrûk (63/683), sahâbenin ileri gelenlerinin Hz. Âişe'den feraiz konusunda fetva aldıklarını söylerken, Atâ b. Ebî Rebah (115/733) da onun, insanların en bilgilisi ve isabetli görüş sahibi olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶ Görülüyor ki Hz. Âişe ilmî kariyeriyle tartışılmaz bir otorite olduğunu herkese kabul ettirmiştir.²⁷⁷

Ümmüdderdâ (31/651) da önde gelen fakihelerdendi.²⁷⁸ Müzenî (264/877)'nin kızkardeşinin, İmam Şâfiî'nin fıkıh meclislerinde hazır bulunan bir fakihe olduğu belirtilirken, Hatice bt. Sahnûn (270/883)'un da Malikî fıkıhının önde gelenlerinden olduğu ve babasının pek çok konuda kendisiyle istişare ettiği söylenmiştir. Hadis ve fıkıhtaki bilgisiyle meşhur olmuş bir diğer hanım alime Esmâ bt. Esed (250/864)'in, oğlunun ilim meclislerine katıldığı ve sorulu cevaplı münazaralara iştirak etti-

276 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 18; Kehhâle, *el-Mer'e*, VII, 55-56.

277 Zerkeşî'nin, Hz. Âişe'nin, sahâbenin hadis rivayeti ya da içtihatlarındaki yanlışlarını düzelttiği rivayetleri içeren eseri de bu otorite oluşu tescil etmektedir. Bkz. Zerkeşî, Bedruddîn, *el-İcâbe li irâdi mestedrekethu Âişe ale's-sahâbe*, Dimaşk 1939.

278 Kehhâle, *el-Mer'e*, VII, 58.

ği belirtilmektedir.²⁷⁹ Alâuddîn es-Semerkindî (538/1144)'nin kızı Fâtıma (?/?) da devrinin meşhur muhaddise ve fakihesidir. Babasının öğrencisi olan Kâsânî ile evlenmiştir. Halka fetva verdiği ve eşinin, şüphe ettiği konularda kendisine danıştığı belirtilmiştir. Hükümdar Nureddin Zengi (569/1173)'nin önemli devlet meselelerinde kendisiyle istişâre ettiği de kaydedilmektedir.²⁸⁰

Bu örneklerin yanısıra Kur'an'ın bütünlüğüne bakıldığında bizim görüşümüzün aksini doğrulayacak bir ifadeye rastlamamaktayız.

Akıl kelimesi Ku'ran-ı Kerim'de, hepsi de fiil formunda olmak üzere kırk dokuz yerde geçmektedir. Kur'an bağlamında akıl, bilgi edinmeyi sağlayan güç ve bu güçle insanın elde ettiği bilgi, olarak tanımlanmıştır.²⁸¹ Kur'an bütünlüğünde akletme talebiyle yükümlü kılınan hedef kitle tüm insanlardır. Kur'an, muhataplarının; *Allah'ın kevnî ve tenzîlî ayetleri üzerinde düşünmelerini*,²⁸² *inanmayanlardan gelebilecek zararlara karşı uyarılan müminlerin, bu konuda akıllarını kullanmalarını*,²⁸³ *ehli kitabın yaptıklarının yanlışlığı üzerinde düşünmelerini*²⁸⁴ istemektedir. Ayrıca *hakikatı inkara şartlanmış olanların, bu inkarlarının, akıllarını kullanmamaktan kaynaklandığını*²⁸⁵ belirte-

279 Kehhâle, *age.*, VII, 58.

280 Kehhâle, *age.*, VII, 59; Mehmed Zihni, *Meşâhiru'n-nisâ*, I-II, İst. 1294, II, 128. Tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin yanısıra, tasavvuf, terbiye ve eğitim, iyilik ve hayır hizmetlerinde, musiki ve edebiyat sahasında ün yapmış pek çok hanımın hakkında detaylı bilgi için Kehhâle'nin *el-A'lâmu'n-nisâ fî'l-âlemeyi'l-arab ve'l-İslam* adlı eserine bakılabilir. Yine Mehmed Zihni'nin *Meşâhiru'n-nisâ*'sı da sahasında meşhur olmuş harımları tanıtılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî de, *Târîh*'inin XIV. cildinin sonlarında Bağdat'ta fazilet ve ilimleriyle şöhret bulmuş hanımlardan bahseder. Bağdâdî, Ebubekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdad*, I-XIV, Beyrut ty.

281 İsfehânî, *age.*, s. 577.

282 Bakara, 2/44, 73, 164, 242; Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12, 65-67; Enbiyâ, 21/10; Mü'minûn, 23/80; Nûr, 24/61; Rûm, 30/19-28; Yâsin, 36/68; Zuhuruf, 43/3; Câsiye, 45/5; Hadîd, 57/17.

283 Âl-i İmran, 3/118.

284 Bakara, 2/44, 75; Âl-i İmran, 3/65; 5/Mâide, 58.

285 Bakara, 2/171; 5/Mâide, 103; Enfâl, 8/22; Yûnus, 10/42; Hac, 22/46; Furkan, 25/44; Haşr, 59/14.

rek, akıllarını kullanabilenlerin cehennemden kurtulacaklarını²⁸⁶ vurgulamaktadır.

Kur'an'da akletmeyle ilgili tüm bağlamlarda erkek-kadın bütün insanların muhatap alındığı görülmektedir. Kadının akıl ve din yönünden erkeğe nazaran noksan olduğunu ifade eden herhangi bir ayet Kur'an'da yer almamaktadır. Vadeli borçlanmalara ilişkin sözleşmelerin, sözlü beyanatla yetinmeyip, yazıyla da tescilinin gerekliliği bağlamında, bu kaleme almanın şahitler huzurunda gerçekleşmesinden söz eden ayette şahitlerin cinsiyetine yapılan vurgu da kadının akıl yönünden noksan olmasıyla gerekçelendirilmiş değildir.

Öte yandan Kur'an kadını aklen noksan bir varlık kabul etseydi ceza gerektiren bir suç işlemesi durumunda akıl yetisinden mahrumiyetini gözönünde bulundurur, ilahi adalet gereği ya cezaî indirime gider ya da tamamen cezadan muaf tutardı. Oysa aynı suça iştirak eden erkek gibi kadın da eşit derecede sorumlu tutulmuş ve örneğin; zani ve zaniyenin²⁸⁷ ya da sarik ve sarikanın²⁸⁸ aynı şekilde cezalandırılması talep edilmiştir.

ii- Şahitlik Olgusu

İlgili rivayetlerde akıl noksanlığı söyleminin açılımı olarak ortaya konan, bir kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğinin yarısı kadar olduğu ifadesi, Bakara, 2/282 ayetine dayanmaktadır. Burada ayetin tam metnini vermek istiyoruz:

"Ey iman edenler! Ne zaman belli bir vade ile borç verir veya alırsanız, yazıyla tesbit edin. Bir yazıcı tarafsız olarak onu kaydetsin. Ve hiç bir yazıcı, Allah'ın ona öğrettiği gibi yazmayı reddetmesin, öylece olduğu gibi yazsın. Borçlanan (taraf taahhüdünü) kaydettirsin, Rabbi-ne karşı sorumluluğunun bilincinde olsun ve borcunu asla eksik yazdırmamasın. Ve eğer borç altına girenin akli ya da bedeni bir zaafı varsa veya kendisi (işlemi) kaydettirecek durumda değilse, velisi onu adil bir

286 Mülk, 67/10.

287 Nûr, 24/2-3.

288 Mâide, 5/38.

şekilde kaydettirsin. Ve içinizden iki erkek şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa, kabul edebileceğiniz kimselerden bir erkek ve iki kadını şahit tutun ki, onlardan biri hata yaparsa, diğeri ona hatırlatabilsin. Ve şahitler çağırıldıklarında (şahitlik yapmayı) reddetmesinler. Küçük olsun büyük olsun, her anlaşma maddesini vade tarihi ile birlikte yazmaya üşenmeyin. Bu, Allah nazarında daha adil, kanıtlanma açısından daha güvenilir ve (sonra) sizi, şüpheye düşmekten alıkoymakta daha uygun olandır. Ama eğer (aranızda anlaşma) yapıp, bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, onu yazmamanızda bir mahzur yoktur. Ve birbirinizle alış-veriş yapacağınız zaman bir şahit bulundurun. Ancak (bundan) yazıcı da, şahit de bir zarara uğramasın. Eğer onlara (zarar verici bir iş) yaparsanız, unutmayın ki, bu, sizin için günahkarca bir davranış olacaktır. Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun, çünkü Allah size gerekeni öğretiyor ve Allah her şeyi bilmektedir."²⁸⁹

Aslında dikkat edileceği gibi ayette, ilgili rivayetlerdekinin aksine, bir kadının şahitliğinin erkeğe nazaran yarım olduğu söylenmemekte, bir erkek şahidin yanısıra birinin yanılması ihtimali hesaba katılarak, iki kadın şahit bulundurulmasından söz edilmektedir.

Fakih ve müfessirlerin bu ayetin yorumunda kadının şahitliğine özel vurgu yaptıkları, kendi düşünce ve anlayışları doğrultusunda bir takım hükümler verdikleri görülmektedir. Kadının hangi konularda şahitlik yapabileceği ve şahitlerin sayısı üzerinde değişik görüşler öne sürülmüştür. Alimlerin şahsî kanaatlerinin, bu yorumlardaki etkisini göstermesi açısından, Cessâs'ın tefsirinden alıntı yapmayı yararlı görüyoruz. Cessâs, kadının malî konulardan başka hangi durumlarda erkeklerle beraber şahitliğinin geçerli olduğu hakkında alimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek, şöyle devam etmektedir:

"Ebû Hanife, Ebû Yûsuf (182/798), Muhammed (189/805), Züfer (158/775) ve Osman el-Bettî (?/?), hudûd ve kısas yani ceza davalarında kadınların erkeklerle şahitliğinin kabul edilmediğini, bunun dışındaki diğer hukukî konuların tamamında kadının şa-

hitliğinin geçerli olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ömer'in, nikahta, bir erkek ve iki kadının şahitliğini kabul ettiği ve boşanmada kadınların şahitliğine cevaz verdiği rivayet edilmiştir. Hz. Ali'nin, akitte kadınların şahitliğini, İbn Ömer (73/692)'in de, nikahta erkeklerle beraber kadınların şahitliğini kabul ettiği, Atâ'nın, boşanmada kadınların şahitliğini caiz gördüğü, köle azadında da Şurayh (78/697)'in bir erkekle iki kadının şahitliklerine cevaz verdiği, Şa'bî (105/723)'nin de, boşanma konusunda bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Hasen (110/728) ve Dahhâk (105/723)'in, borçlanma ve doğum hariç kadınların şahitliğine cevaz vermedikleri bildirilmiştir. Malik'e göre ise, erkeklerle beraber(de olsa) kadının, hudûd, kısas, talak, nikah, neseb, velâ ve ihsan konularında şahitliği caiz olmayıp köle azadıyla ilgili olmadıkça vekalet ve vasiyette şahitliği caizdir. Sevrî (161/777)'ye göre, kadının, hudûd ve kısas hariç her konuda şahitliği geçerlidir. Hasen b. Hayy (??) da kadının had cezaları ile ilgili konuda şahitliğini caiz görmemiştir. Evzâî (157/773) nikahta bir erkek ve iki kadının şahitliği caiz değildir, demiştir. Leys (165-175/781-791) ise, vasiyet ve köle azadında kadınların şahitliğini kabul ederken, nikah, talak, had cezaları ve kasdî öldürmede şahitlikleri caiz değildir, demiştir. Şâfiî (204/819)'ye göre ise kadının erkekle beraber malî konular dışındaki şahitliği caiz değildir. Vasiyette de sadece erkeğin şahitliği geçerlidir.²⁹⁰

Görüldüğü gibi alimler arasında, birbirine aykırı olacak tarzda görüşler öne sürülmüş ve kadının şahitlik yapabilme alanını sadece malî konulara tahsis edenler yanında daha geniş tutanlar olmuştur.

Öte yandan doğum, bekaret, süt emzirme ve kadınların özel durumları gibi erkeklerin yeterli bilgi sahibi olamayacakları konularda kadının tek başına şahitliği de kabul edilmiştir.²⁹¹

290 Cessâs, *age.*, II, 231-232.

291 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 155; Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs es-Sanhacî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994, X, 248; Şa'rânî, *age.*, II, 173; İbnü'l-Hümâm, *age.*, VI, 6-9; Tehânevî, *İlâu's-sünen*, XV, 165-167; Halebî, İbrahim b. Muhammed, *Mülteka'l-ebhur*, Dersaadet 1303, s. 299.

Serahsî (483/1090), kadının aslında şahitlik yapabilecek ehliyette olmadığını, zira aklının ve dininin noksan olduğunu söylemektedir. Noksanlık da şüpheyi gerektirir. Ayrıca kadının unutkanlığı fazladır, çabuk heyecanlanır ve arzularına meyilidir. Bu yüzden şahitliğinde töhmet vardır. Bundan dolayı kadının tek başına şahitliği tam bir delil sayılamaz.²⁹²

İbn Kayyim (751/1350) de benzer bir söylemi dile getirerek, kadının şahitliğinin erkeğinkinin yarısı kadar kılınmasının bir hikmete dayandığını, zira kadının aklının zayıf ve zabtının az olduğunu, Allah'ın, erkeği, akıl, anlayış, hıfz ve temyiz yönünden kadından üstün kıldığını ifade etmektedir.²⁹³

İbn Kesîr (774/1372) de iki kadın şahidin şart koşulmasının gerekçesini ilgili haberi delil göstererek kadınların akıl noksanlığı ile açıklamaktadır.²⁹⁴

Burada kadının şahitliği bağlamında 'noksanlık söylemi'nin yeniden üretilmesiyle karşılaşmaktayız. Zira rivayetlerde kadının akıl noksanlığının ne anlama geldiğinin sorulması üzerine, kadının şahitliğinin erkeğinkinin yarısı kadar olduğu belirtilerek Bakara, 2/286 ayetine gönderme yapılmıştı. Bu ayette geçen bir erkeğe karşı iki kadın şahit bulundurulmasının gerekçesi açıklanırken de kadının aklının noksan olduğu söylenerek ilgili rivayetlere atıfta bulunulduğu görülmektedir.

Nevevî'ye göre ayette bir erkeğe karşı iki kadının şahitliğinin gösterilmesinin altında yatan sebep, kadının zabtının/ kavrama yetisinin azlığıdır.²⁹⁵

Râzî ise bunun gerekçesini açıklarken kadının fizyolojik özelliği sebebiyle unutkanlığının fazla olduğundan söz eder. Bu yüzden iki kadın bulundurulması şartı koşulmuştur. Zira iki kadının birden unutma ihtimali birine nazaran aklen daha

292 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1989, XVI, 142.

293 İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, I-IV, Beyrut 1973, II, 168.

294 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 343.

295 Nevevî, *age.*, II, 68.

uzaktır. Râzî, 'dâll' kelimesinin unutmama anlamına geldiğini belirterek, 'biri unutursa diğerinin ona hatırlatması' ifadesinin iki gayesi olduğunu söyler. Bunlar; şahitliğin yerine gelmesi -ki bu ancak kadınlardan birinin diğerine hatırlatmasıyla mümkün olur- ve erkeğin kadından üstün olduğunun beyanıdır -ki iki kadın bir erkeğin yerine konulmuştur.-²⁹⁶

Vadeli alış-verişlerde, tarafların mağdur olmaması için borcun yazılmasını öngören bu ayeti, kadının erkeğe göre ontolojik değersizliği ve erkek üstünlüğünün bir beyanı olmakla ilintilendiren bir diğer müfessir de İbn Arabî'dir. O, ayetten şu sonuçları çıkarmıştır:

"Allah Teala, erkeği altı yönden kadından üstün kılmıştır: 1- Erkek asıl, kadın ise onun fer'idir. Zira -ayette geçtiği gibi- kadın erkekten yaratılmıştır. 2- Kadın, hadiste belirtildiği gibi²⁹⁷ kaburga kemiğinden yaratılmıştır. 3- Kadının dini noksanıdır. 4- Kadının aklı noksanıdır. Hadiste; '*Aklı ve dini noksan olup da akıllı bir erkeğin aklını sizin gibi çelebilenini görmedim...*' denilmiştir. 5- Kadının mirastaki payı noksanıdır. 6- Güç ve kuvveti azdır. Bu yüzden savaşılamaz."²⁹⁸

İbn Arabî bu yorumun ardından gelebilecek itirazı öngörek; 'Eğer kadının bir fiili olmaksızın ona noksanlık nasıl nisbet edilir?' diye sorulursa, bunun Allah'ın adaleti gereği olduğunu ve Allah'ın, kullarını merteye merteye yarattığını, dilediğini yükseltip dilediğini de levmettiğini, Allah'ın yaptıklarından dolayı sorgulanamayacağını, bu yüzden de bize düşenin, buna teslim olup iman etmek olduğunu söylemektedir.²⁹⁹

Böylece İbn Arabî bu ayeti, kabulü bizce mümkün olmayan bir şekilde yorumlamayarak, bizden de ontolojik anlamda kadının noksanlığını ve erkeğin üstünlüğünü kabul etmenin imanın bir gereği olduğuna inanmamızı beklemektedir.

296 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 123.

297 Buhârî, *Nikâh*, 80, *Enbiyâ*, 1; Müslim, *Radâa*, 59; Dârimî, *Nikâh*, 35.

298 İbn Arabî, *age.*, I, 253-254.

299 İbn Arabî, *age.*, I, 254.

Çağdaş araştırmacılar klasik alimlerin aksine ayette iki kadının şahit bulundurulmasının istenmesini kadının ontolojik noksanlığı ile değil, o dönemdeki sosyal konumları ve ticarî ilişkilerdeki pozisyonları ile gerekçelendirmektedirler.

Fazlur Rahman'a göre:

"Herşeyden evvel Kur'an-ı Kerim, bu ayete dayandırılan hükmün iddia ettiği gibi erkeğin ve kadının şahitlikteki değeri hususunda umumi bir kaide ifade etmemektedir. İkinci, eğer Kur'an hakikaten bir kadının şahitliğine bir erkeğin yarısı kadar değer biçiyorsa niye dört kadının şahitliği iki erkeğin şahitliğine eşit olmasın ve niçin sadece iki erkekten birinin yerine iki kadın gelebilir, densin. Öyle görünüyor ki Kur'an'ın kastı şu idi: Bu bir malî mesele olduğu ve kadınlar da genellikle böyle meseleler veya işlerle meşgul olmadıkları için -eğer kadınlardan şahit gösterilmek isteniyorsa- bir kadından ziyade iki kadının gösterilmesi ve eğer mümkünse en az bir erkeğin şahit tutulması daha sağlıklı olurdu...Klasik İslâm hukukunun bizzat kendisi, jinekoloji bilgisi olan kadınları, onunla alakalı meselelerde en yetkili şahit kabul ediyordu. Bu ayet, bu sebeble, kadınların erkekler karşısında herhangi bir aklî yetersizliğini isbat gibi en ufak bir niyete sahip değildi."³⁰⁰

Karaman'a göre de:

"Ayette kadın şahitin iki olmasının gerekçesi açıkça ifade edildiğine göre bundan, 'kadının değer ve insanlık yönünden erkekten daha aşağıda tutulmuş olması' gibi bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Gerekçe, insanlık değeri, üstünlük ve aşağılıkla ilgili olmayıp tamamen unutmama, şaşırma ve yanılma ile ilgilidir ve hakkın, adaletin yerini bulmasına yöneliktir."³⁰¹

Kırbaçoğlu ise ayette üzerinde durulması gerektiği halde dikkatlerden kaçan önemli bir noktaya temas edilmesi gerektiğini belirterek şunları söylemektedir:

300 Fazlur Rahman, *agm.*, s. 93-94; *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 118-119.

301 Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 76.

“Ayette iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk sayıldığı değil, iki kadın şahit bulundurulması gerektiği ifade edilmektedir. İki kadın şahit önerilmesinin sebebi, biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması içindir. Ancak iki kadın şahitten biri mutlaka yanılır -veya unuttur- denmemektedir. Yanılırsa -veya unutursa- denmektedir. Peki iki kadın şahitten birisi, şahitlik ettiği borçlanma akdiyle ilgili olarak yanılmaz -veya unutmaz- ise durum ne olacaktır? Bu durumda şahitliğini tam olarak yaptığı için kadın şahitlerden birine diğerinin hatırlatmada bulunması söz konusu olamayacağına göre, erkek şahit ile kadın şahitin şahitlikleri yeterli, aynı zamanda eşit değerde olacaktır.”³⁰²

Biz de bu görüş sahiplerine katılarak, iki kadın şahit bulundurulmasının istenmesinden maksadın kadını aklî yönden eksik bir varlık olarak göstermek olmadığını, ayetin vadeli borçlarla ilgili bir düzenleme yaptığını dolayısıyla, kadınların ‘noksan akıllı’ oldukları ve erkekten daha az değere sahip bulundukları söylemlerine bu ayeti delil gösterenleri, ayetin bizzat kendisinin onaylamadığını düşünüyoruz.

Bilakis ayet, kadının şahitlik yapabileceğini söylemekle, onun hukukî ehliyetini ikrar etmektedir. Zira kadın şahitlik yapamayacak derecede aklî bir zaafı malul olsaydı ayette sadece erkek şahitlerden bahsedilir, kadından hiç söz edilmezdi. Kaldı ki klasik İslâm hukukçularının çoğunluğunun doğum, süt emzirme, iddet gibi konularda kadının tek başına şahitliğini kabul ettiklerini daha önce belirtmiştik. Hatta hanefi hukukçular arasında nikah ve boşanma ile ilgili meselelerde kadının yalnız da olsa şahitliğini geçerli sayanlar vardır.³⁰³

Bize göre sözü geçen meseleler, hudûd ve kısas/ceza davaları ya da malî konulardan daha az önemli değildir. Bir insanın nesebiyle ilgili oluşabilecek anlaşmazlık durumunda, kadının tek yetkili şahit kabul edildiği bir hukuk sistemiyle, devrinin sosyal şartlarına göre göreceli olarak daha az bilgi sahibi ola-

302 Kırbaçoğlu, *agm.*, I, 162.

303 Şa'rânî, *age.*, II, 174.

bileceği malî konularda şahitliğinin erkeklerle beraber geçerli olabilmesinden hareketle, kadını insanlık değerinden yoksunluğa varana kadar pek çok ilgisiz yorumlara konu yapmış bir anlayış nasıl bağdaşabilir?

Bu bölümde son olarak şunu belirtmeliyiz. Alimler, kadının şahitliği hususunda ihtilaf etmelerine rağmen, inceleyebildiğimiz kadarıyla rivayetin kabulüne karşı çıkmamışlardır.³⁰⁴ Örneğin İbn Kudâme (620/1223) ravinin erkek olmasının şart olmadığını, kadının da rivayetin makbul olduğunu belirtip, sahâbenin başta Hz. Âişe olmak üzere hanım ravilerden hadis almalarını örnek göstermektedir.³⁰⁵ Şahitlikten daha az önemli olmayan ve sünnetin oluşumunda en hayati fonksiyonu içeren 'rivayet' sahasında kadının yeterliliğinden şüphe edilmediğine göre, bizzat bu görüş kadının aklen noksan olduğu iddiasını çürütmektedir.

b) Din Noksanlığı

İlgili rivayetlerde kadınların, din noksanlığının ne anlama geldiğini sormaları üzerine, 'dini eksilten hayızdır' cevabının verildiğini görmüştük.

Nevevî'ye göre, kadınların din noksanlığı ile vasıflandırılmaları, (hayız günlerinde) namazı ve orucu terketmelerindenidir. Nevevî din, iman ve İslâm kelimelerinin aynı anlama geldiğini belirterek ibadeti çok olanın imanının artacağını, ibadeti az olanın da dininin noksan olacağını söyler.³⁰⁶ Nevevî'nin bu izahından onun, ameli/ibadeti imanın bir cüz'ü saydığı anlaşılmaktadır. Aynî ise, din, iman ve İslâm kelimelerinin eş anlamlı oldukları yorumuna karşı çıkmakta, böylece ameli imandan bir cüz olarak kabul etmemektedir.³⁰⁷

304 Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, Beyrut 1403, s. 530; Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs es-Sanhâcî, *Envâru'l-burûk fî envâil-furûk*, I-IV, Mısır 1347, I, 4-7; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, s. 116.

305 İbn Kudâme, *age.*, s. 116.

306 Nevevî, *age.*, II, 66.

307 Aynî, *age.*, III, 271.

Nevevî ayrıca hayızlı kadının bu günlerinde namazı ve orucu terketmekle sorumlu olduğunu, ancak bundan dolayı se-vap almayacağını da belirtir.³⁰⁸ Aynî ise bu durumda kadının namaz kılıp oruç tutmasının haram olduğunu, haramları terketmenin de sevabı gerektireceğini belirterek, Nevevî'nin bu görüşüne itiraz etmiştir.³⁰⁹

Râzî ise Nevevî'nin görüşlerini onaylayarak nakletmiş, ayrıca kadının hayızlı günlerinde namazı terketmesinden dolayı günaha girmeyeceğini de vurgulamıştır.³¹⁰

Hattâbî'ye göre de; 'Taatlerde noksanlık dinin noksan olmasıdır.' hükmüne bu hadis delalet eder. İbn Battâl (449/1057) ise bu hadisin, hayızlıdan namazın ve orucun farziyetinin düştüğünün delili olduğunu söylemiştir.³¹¹

Görüldüğü gibi kadının, ayın belli günlerinde namaz kılmaması veya oruç tutmamasından yola çıkılarak ortaya konan yorumlar, bir yandan kadın aleyhine, ibadetinin eksikliğini, din ve imanının noksanlığına delil olarak gösterirken, diğer taraftan konuyu, iman-amel münasebeti ve imanın artıp eksilmesi gibi kelâmî tartışmaları içeren geniş bir zemine taşımıştır.

İnsan soyunun devamı için Allah'ın, kadın kullarına yüklediği kutsal bir sorumluluğun/anne olabilmenin gereği her ay yaşamakta olduğu fizyolojik bir değişimin ve buna bağlı olarak gelişen rahatsızlığı dolayısıyla kendisine namaz ve oruç ibadetlerinde kolaylık tanınmış olmasının kadın aleyhine, imandın noksanlığı söylemine zemin olarak algılanması, bizim açımızdan isabetli görülmemektedir.

Kadın her ay yaşadığı bu özel durumu sebebiyle noksan bir varlık konumuna indirgenmeyi haketmediği gibi, tüm insanlık adına yüklendiği bu ağır sorumluluğu, ona ancak takdir ve

308 Nevevî, *age.*, II, 68.

309 Aynî, *age.*, III, 272.

310 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 407.

311 Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, I-XXV, Beyrut 1981, III, 170.

saygı duymayı gerektirir. Kadın hakettiği bu iltifatı bizzat ve en anlamlı şekliyle Yüce Peygamber'den görmüştür.

c) Değerlendirme

Kadınların akıl ve din yönünden noksan olduklarına ilişkin rivayetleri ve yorumlarını detaylarıyla ele almaya çalıştık. Nevevî'nin de kaydettiği gibi, 'akıl-din noksanlığı' bağlamında bu rivayet, dinden çıkaran ve çıkarmayan küfür, iman-amel ilişkisi ve imanın artıp eksilmesi³¹² gibi oldukça karmaşık kelâmî polemiklerin doğmasına ve tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Şarihler bu hadisten çıkarılabilecek hükümleri kendi anlayışlarına göre sıralamışlardır. Buna göre Nevevî, hadisteki ahkâmın; sadaka vermeye ve hayır işlemeye teşvik etmek, kocaya nankörlüğün ve lanet okumanın büyük günah olduğu -zira cehennemle korkutmak günahın büyüklüğüne işarettir-, Allah'ı inkar olmaksızın mutlak olarak küfrün cevazı, öğren-cinin hocaya danışması gibi hususları içerdiğini söylemektedir. Ayrıca hadiste, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk düştüğü uyarısı, kadınlara ahireti hatırlatmanın, onların erkeklerin toplantısına katılmalarının ve imamın bayram namazı için namazgâha çıkmasının hoş görülmesi de yer almaktadır.³¹³

Aynî de hadisten çıkarılabilecek ahkâmıla ilgili olarak benzer tesbitler yaparken, aynı zamanda bu hükümlerden bir kısmının uygulanamazlığını da belirtir. O'na göre, kadınların bayram namazı için musallâya çıkmalarına cevaz verilmişse de bugün artık yaşlı kadınlar hariç bu iznin geçerliliği kalmamıştır. Zira Hz. Peygamber dönemindeki emniyet ortamı yoktur ve kadınların dışarı çıkmaları fitneye sebep olur. Nitekim ayette de onların evde oturmaları istenmektedir.³¹⁴ Aynî ayrıca alimlerin bu konudaki görüşlerini de aktarmakta ve genç kadınların ge-

312 Nevevî, *age.*, II, 66-67.

313 Nevevî, *age.*, II, 66-67.

314 Ahzâb, 33/33.

rek cuma gerek bayram namazları için dışarı çıkmalarına ruhsat verilmediğine dair icmâ'in oluştuğunu bildirmektedir.³¹⁵

Kanaatimizce bu yorumlar, yorum sahiplerinin yaşadıkları dönemin sosyal şartlarından kaynaklanmış ve bunun bir tezahürü olarak kadın, ibadet için mescide gitmekten bile men edilmiştir. Nitekim İbn Hanbel'e, kadınların bayram günü bayram namazı için dışarı çıkıp çıkamayacakları sorulduğunda; fitne olmaları nedeniyle bu devirde dışarı çıkmalarını uygun bulmadığını söylemiştir.³¹⁶

Aynî, ayrıca bu hadisi, kadınlara vaazın cevazına, nasihat-ta sert üslûp kullanılabileceğine, lanet gibi çirkin sözlerin haramlığına, hayızlı kadından namaz ve orucun düştüğüne ve Hz. Peygamber'in rahmet ve şefkatine delil olarak da göstermektedir.³¹⁷

Görüldüğü gibi ilgili rivayetlerin gerek şerhlerinde gerek rivayetlerden çıkarılan hükümlerde, isabetli bulmadığımız pek çok yoruma yer verilmesine rağmen, şarihler bu hadisi açıkça kadının devlet başkanı ya da hakim olamayacağına bir delil olarak göstermemişlerdir. Bu bizim için önemli bir ayrıntıdır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi kadının devlet başkanlığına karşı çıkan alimlerin en önemli argümanlarından birini de kadının akıl ve din noksanlığı söylemi oluşturmaktaydı.

Ontolojik anlamda kadının akıl noksanlığı iddiasının bizzat Kur'an tarafından onaylanmadığını ilgili yerde belirtmiştik. Akıl noksanlığı, bilgi eksikliği olarak kabul edilirse, uzmanlık alanı çeşitlendikçe erkek-kadın her insan için bunun söz konusu olabileceğinde kuşku yoktur. Dolayısıyla siyaset alanında kendini geliştiren kadın ya da erkek her bireyin aktif ola-

315 Aynî, *age.*, III, 272. Hatta genç kadınların hangi vakitte olursa olsun cemaate katılması mekruh kabul edilmiş, yaşlı kadınların ise cuma ve bayram namazlarının yanısıra sabah, akşam ve yatsı namazlarına katılabilecekleri de söylenmiştir. Bkz. Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417, s. 90; Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, Beyrut 1990, I, 61-62.

316 İbn Hanbel, *Ahkâmu'n-nisâ*, s. 46.

317 Aynî, *age.*, III, 273.

rak görev alması, ehil olduğu ölçüde siyasî mekanizmada söz sahibi olması son derece doğaldır.

Aklî yetileri ve bilgilerinin eksikliği böyle bir sorumluluğu üstlenmesine engel olacak pek çok erkek ve kadın bulunabilir. Ancak 'din noksanlığı'nın, siyasî faaliyette bulunmaya engel olmasının gerekçesi açıklanmamıştır. Kadının, 'noksan dinli' olduğu gerekçesiyle devlet başkanı ya da hakimlik yapamayacağına belirlen otoriteler, zalim ve zorba da olsa erkeğin imâmetinin caiz olacağını söylemişlerdir.³¹⁸

Ayrıca bu rivayetleri reddetmek, modernist olmak ve Resulullah'ın meramını anlayamamakla tenkit edilmiştir.³¹⁹ Biz bu tenkit sahiplerine cevap olarak Ali Osman Ateş'in şu tesbitine yer vermeyi uygun görüyoruz:

"Kaydetmek gerekir ki, bu rivayetleri sahih sayan alimler 1400 yıldır bunlardan maksadın ne olduğunu tesbitte çok ciddi gayret sarfetmişler, izah ve yorumlarını yapmaya uğraşmışlar, ancak tüm müslümanları ikna ve tatmin edememişlerdir. Halbuki bu rivayetler sahih olsaydı, böyle çok ciddi gayretler sarfedip sonuçta başarısız olmak söz konusu olmazdı. Nitekim bugünün okuyan, düşünen müslüman kadınları ne bu rivayetleri hadis diye kabul ediyor ne de yapılan izahları beğenip ikna oluyor."³²⁰

Bu rivayetlerin gerek Kur'an-ı Kerim'in içeriğine gerek sahih sünnetin ruhuna aykırı hususlar içerdiği ve sonuç olarak kadının herhangi bir siyasî görev üstlenemeyeceğine dair fikhî bir delil olma özelliği taşımadığı kanaatindeyiz. Akıl noksanlığı ve ibadetlerde eksiklik kadınlar kadar erkeklerin de maruz kalabilecekleri durumlardır. Şüphesiz toplumun yönetimine talip olmak ve siyasî erkin içinde yer almak hem erkek hem kadın için eşit derecede bilgi, yetenek ve sorumluluğu gerektirmektedir.

318 Bkz. Hanbelî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî'*, I-X, Beyrut 1400, X,10; Udeh, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, s. 142-143.

319 Çakın, Kamil, *'Kadınlar İle ilgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi'*, *Dini Araştırmalar*, sy. 1, yıl 1, Mayıs 1998, s. 5.

320 Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 203-204.

3- Yerin Altının Üstünden Hayırlı Olması

Kadının devlet başkanlığı yapamayacağı görüşünde olanların delil olarak öne sürdükleri bir diğer rivayet ise Kütüb-i Sitte içinde sadece Tirmizî’de yer almaktadır. Ebû Hureyre kaynaklı haberde, ‘kadının iş başına geçmesi halinde, insanlar için yerin altında olmanın, üstünde olmaktan hayırlı olduğu’ bildirilmektedir. Rivayet şöyledir:

“Başkanlarınız en hayırlılarınız, zenginleriniz cömertleriniz olur ve işleriniz aranızda danışma ile yürürse, yerin üstü sizin için hayırlıdır. Fakat başkanlarınız en kötüleriniz, zenginleriniz de cimrileriniz olur ve işleriniz kadınlarınızın elinde bulunursa, o zaman yerin altı sizin için yerin üstünden daha hayırlıdır.”³²¹

Tirmizî bu hadisin garib olduğunu ve onu sadece Sâlih el-Mürri (172/788) kanalıyla bildiklerini, bu ravinin salih bir kişi olmakla birlikte, rivayetlerinde tek başına kaldığını belirtmektedir. Tirmizî ayrıca bu rivayetin ‘mutâbi’inin³²² olmadığını da kaydetmiştir. Buharî, Sâlih’in hadisinin reddedileceğini söylerken, Ebû Dâvud da ondan hadis yazılmayacağını belirtmiştir.³²³ Diğer bir ravi Saîd b. İyâs el-Cüeyrî (144/761)’nin sika olduğunu belirtenlerin yanı sıra, ihtilât ettiği ve ölmenden önce hafızasının bozulduğu söylenmiştir.³²⁴

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla kadının devlet başkanlığı ya da hakimlik yapamayacağı görüşünü öne süren ilk dönem İslâm bilginleri arasında, bu rivayeti delil olarak kullananların olmaması ve Tirmizî dışındaki hadis otoritelerinin bu rivayete itibar etmemiş olmaları, rivayetin sıhhatiyle ilgili kuşkuların varlığı-

321 Tirmizî, *Fiten*, 78. Haberin ravileri şöyledir. Tirmizî, Ahmed b. Saîd el-Eşkâr, Yûnus b. Muhammed ve Hâşim b. Kâsım, Sâlih el-Mürri, Saîd el-Cerirî, Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Hureyre.

322 *Mutâbi*: Ferd olduğu sanılan hadisle aynı veya benzer lafızlarla başka ravi tarafından rivayet edildiği anlaşılan hadise denir. Mütâbi, ferd zannedilen hadisi ferd olmaktan çıkardığı gibi isnad sayısını arttırdığından onu kuvvetlendirmiş olur. Uğur, *age.*, s. 291.

323 Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru alâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Amavut, Muhammed Nuaym el-Arkasvasi, I-XXV, Beyrut 1413, VIII, 47.

324 Mizzî, Cemâluddîn Ebu’l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Ma’rûf, I-XXXV, Beyrut 1989, X, 340-341.

nı göstermektedir. Ayrıca konuyla ilgili görüş öne süren çağdaş araştırmacıların çoğunun da söz konusu rivayete hiç değinmemiş olduklarını görmekteyiz. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Mevdûdî ve Bekir Topaloğlu gibi birkaç araştırmacı bu haberi öne sürerek, kadının yöneticiliğine karşı çıkmışlardır.³²⁵

İçeriğiyle ilgili bir itirazımızı ortaya koyarak, Hz. Peygamber'e nisbeti şüpheli olan bu rivayetin üzerinde ayrıntılı olarak durmayı gerekli görmemekteyiz. Bu haberde emirler/başkanlar, zenginler ve iş/yönetimle ilgili olumlu ve olumsuz iki durumdan bahsedilerek, birinde yerin üstünün, diğerinde de yerin altının daha hayırlı olduğu mecazî ifadesiyle sosyal durumla ilgili bir tespit yapılmıştır. Rivayetin konumuzu ilgilendiren bölümünde, işlerin danışma/şûrâ ile yürütülmesinin önemine dikkat çekilmekte ve kadınların idareyi ele alması durumuna ise olumsuz yaklaşılmaktadır. Ancak yönetim kademesinde bulunan kadınlar da işlerini şûrâ ile yürütüyorlarsa bu durumda ne olacaktır?

Bu rivayet sened yönünden fıkî bir hükme delil olma yeterliliğine sahip bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunu delil gösterek kadının yöneticiliğine karşı çıkılamayacağını söyleyebiliriz.

C- İCMÂ

Kadının devlet başkanlığı gibi genel velâyet kapsamına giren görevleri yapamayacağı görüşünü benimseyenler bir diğer delil olarak, bu konuda alimlerin icmâ ettiğini ve gerek Hz. Peygamber gerek Râşid halifeler döneminde hiç bir kadının bu tarz bir göreve getirilmemiş olmasının da fiilî icmâ anlamına geldiğini söylemişlerdir.

İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir: "Râfizîler hariç kible ehlinin tamamı içinde kadının veya çocuğun devlet başkanlığını caiz gören bir kişi yoktur."³²⁶

325 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 652; Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, s. 276.

326 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 110.

Cüveynî (478/1085) de icmâdan söz ederek; “Kadının devlet başkanı olamayacağı hakkında icmâ etmişler, ancak şahitliğinin caiz olduğu konularda hakimlik yapıp yapamayacağına ihtilafa düşmüşlerdir.” demektedir.³²⁷

Şa’rânî (973/1565) de, mezhep imamlarının, devlet başkanının erkek olması konusunda icmâ ettiklerini söylemektedir.³²⁸

İbn Kudâme (620/1223) ise Hz. Peygamber, Râşid Halifeler ve onlardan sonra gelenlerin herhangi bir kadını hakim ya da bir şehre vali olarak atamadıklarını belirterek bunun ameli icmâ olduğunu söylemektedir.³²⁹

Çağdaş araştırmacılardan Behiy el-Hûlî de; kadının, icmâ ile devlet başkanı olamayacağını, aksini iddia edenlerin batı taklitçisi olduğunu ifade etmektedir.³³⁰

Gerçekten kadının devlet başkanlığı, hakimlik ve valilik gibi görevleri yapamayacağı hakkında sözlü ya da fiilî icmâ oluşmuş mudur? Bu soruya cevap bulabilmek için önce icmâ’nın ne olduğu, şartları ve gerçekleşebilirliğinin imkanı üzerinde durmak ve bu konudaki görüşleri tartışmak gerekmektedir.

İcmâ, sözlük anlamı olarak, bir şey üzerinde birleşmek/ittifak ve bir işe koyulmak/azmetmek demektir.³³¹

Terim olarak icmâ’nın bir kaç farklı tarifiyle karşılaşmaktayız. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- “İcmâ, bir asrın alimlerinin bir meselenin hükmü üzerinde birleşmeleridir.”³³² Cüveynî ve İbn Kudâme’ye göre bu herhangi bir konu olmayıp dinî bir meseledir.³³³

327 Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtir'ı'l-edille fi usûlil-'itikâd*, thk. Es'ad Temim, Beyrut 1985, s. 359.

328 Şa'rânî, *age.*, II, 165.

329 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92.

330 el-Hûlî, *Ailede ve Toplumda Kadın*, s. 153

331 Şîrâzî, *el-Luma'*, I, 87; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyn, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, I-V, Riyad 1400, IV, 19; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, s. 130.

332 Şîrâzî, *age.*, I, 87; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Varakât*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Abd, yy, ty., s. 24; İbn Kudâme, *age.*, s. 130-131.

333 Cüveynî, *age.*, s. 24; İbn Kudâme, *age.*, s. 131.

- “İcmâ, ümmet-i Muhammed’den ehlu’l-hall ve’l-akd’in, işlerden bir iş üzerinde birleşmesidir.”³³⁴ Râzî, ‘ehlu’l-hall ve’l-akd’ile şer’î hükümlerde müctehid olanları, ‘işlerden bir iş’ ile de aklî, şer’î ya da lugavî bir meseleyi kastettiğini belirtmektedir.³³⁵
- “İcmâ, bir topluluğun, herhangi bir meselenin yapılması ya da terki hususunda birleşmesidir.”³³⁶
- “İcmâ, nebinin ümmetinden müctehidlerin bir hüküm üzerinde birleşmeleridir.”³³⁷
- “İcmâ, ehlu’l-hall ve’l-akd’in ittifakından ibarettir.”³³⁸

Görüldüğü gibi icmâ’ın tanımında bir birlik oluşmamıştır. Tanımların ortak noktasını, görüş birliğine ulaşılması oluşturmakta, ancak icmâ yetkisine kimlerin sahip olduğu ve hangi konuların icmâ kapsamına girdiği hakkında tanımlarda farklılıklar göze çarpmaktadır. Kimileri sadece şer’î konuları icmâ kapsamına alırken, kimileri sahayı daha geniş tutmuşlardır. İslâm bilginleri arasında icmâ’ın imkanı, oluşumu ve hüccet olması konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır.

Çoğunluğa göre icmâ hüccet iken, Mutezile’den Nazzâm (231/845), Havâric ve Şîa icmâ’ı hüccet olarak kabul etmemişlerdir.³³⁹ Ahmed b. Hanbel’den nakledilen iki görüşten birine göre o; “Kim icmâ’ın varlığından söz ederse yalan söylemiş olur.” demiştir.³⁴⁰ Ebû Yûsuf da Evzâî’nin Siyer’ine yazdığı reddiyede; “Evzâî’nin, geçmişteki müslümanların imamları bunun üzerinde birleşmiştir, sözü tıpkı Hicazlıların iddiasına

334 Râzî, *age.*, IV, 20.

335 Râzî, *age.*, IV, 21.

336 Basrî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Mutezili, *el-Mu’temed*, I-II, Beyrut 1403, II, 3.

337 Esnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut 1400, s. 451.

338 Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl*, Dımeşk 1400, s. 303.

339 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 257; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 46; Serahsî, *Usûl*, I, 295; Şîrâzî, *el-Luma’*, I, 87; *et-Tefsira*, I, 349; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 303; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, s. 131.

340 Âmidî, *age.*, I, 256.

veya doğru dürüst abdest alamayan, teşehhüde oturamayan ve fıkıhın usûlünü bilmeyen Şam hocalarından bazısının görüşüne benzemektedir.”³⁴¹ diyerek icmâ hakkındaki kanaatini belirtir.

İcmâ’ın hüccet oluşuna karşı çıkanların gerekçesi, icmâ’ın tamamlandığının düşünülemez oluşu ve bunu bilmenin mümkün olmayışdır. Zira müctehidlerin sayıları çoktur ve farklı şehirlere, uzak bölgelere dağılmış olmaları, âdeten icmâ’ın vukûunu imkansız kılmaktadır.³⁴²

Kimlerin icmâ ehli olduğu, genel olarak halk ya da fıkıh dışındaki diğer ilim sahiplerinin icmâ ehline dahil olup olmadıkları konusunda da farklı görüşler öne sürülmüştür. Çoğunluğa göre, icmâ ehli müctehid olmalıdır. İcmâda halkın onayı gerekli görülmediği gibi, ahkam sahasında yeterli bilgiye sahip olmadıkları gerekçesiyle kelâm, tefsir, hadis ve nahiv bilginleri icmâ ehlinen sayılmamıştır.³⁴³

İmam Şâfiî ise icmâ’ı hüccet olarak kabul edip İslâm bilginlerinin, Resulullah’ın sünneti hilafına bir şeyde icmâ etmeyeceklerini bildiklerini söylemekle beraber,³⁴⁴ icmâ yetkisine sahip müctehidlerin kimliğiyle ilgili çekincelerini de ortaya koymaktadır. ‘İcmâları hüccet olacak ilim ehli kimlerdir?’ sorusunu ele alan Şâfiî, muarızının; “Onlar bir şehir halkının fakih olarak tanıdığı, hükmünü ve görüşlerini benimseyip kabul ettiği kimse-lerdir.” cevabına karşı çıkar ve fakihlerin birbirleriyle tartıştığını, kelâm ehlinin pek çok şehre yayılmış olduğunu söyler.³⁴⁵ İmam Şâfiî tanınmış bir çok alimin ismini zikrederek, bunların kimilerince kabul görüp kimilerince reddedildiğini belirtir. Böylece aynı şehir alimlerinin birbirleri arasındaki görüş

341 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 174; Ebû Yûsuf, Ya’kub b. İbrâhim, *er-Reddu alâ Siyeri’l-Evzâi*, Beyrut ty., s. 21.

342 Şîrâzî, *el-Luma’*, I, 87; *et-Tebsıra*, I, 349; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 303; Âmidî, *age.*, I, 257; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 24-26.

343 Şîrâzî, *el-Luma’*, I, 92; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 284; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, s. 135-136; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 144.

344 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 471.

345 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, I-VIII, Beyrut 1393, VII, 279; Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Cimâu’l-ilm*, Beyrut 1405, s. 39.

ayrılıklarını ve birbirlerini nasıl cerhettiklerini anlatır.³⁴⁶ Daha sonra da; “Bu alimler nasıl olacak da bir görüş üzerinde icmâ edecekler?” diye sorar.³⁴⁷

İmam Şâfiî’ye göre icmâ ancak kat’î bir nassa dayanırsa mümkün olur.³⁴⁸ Nitekim O sadece herkesin bildiği farzların üzerinde icmâ’ı kabul etmektedir.³⁴⁹ Bu durumda ise, esasen kat’î nas hüccet sayılır, icmâ’ın bir faydası olmaz. Çünkü icmâ’ın esas olarak kabul edilişindeki gaye, zannî bir delili kat’îlik mertebesine yükseltmektir. Burada farzların dayandığı hüccet, icmâ değil, kat’î delâlete sahip olan Kur’an ve mütevatir sünnet naslarıdır, diye düşünebiliriz.³⁵⁰

Öte yandan bilginler içtihat, kıyas ya da haber-i vâhid üzerinde icmâ’ın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini de tartışmışlardır. Bazıları bunun tasavvur edilemez olduğunu, tabiat ve anlayışları farklı olan ve kıyasın hüccet oluşu hakkında ihtilaf eden ümmetin, bir kıyas üzerinde icmâ etmelerinin düşünülmemeyeceğini söylemişlerdir. İbn Kudâme ise kat’î ya da zannî bir delilleri olmadığı halde batıl şeyler hakkında insanların birleşebildiğini, o halde alimlerin de zahirî bir delil ya da zann-ı galipleri üzerine ittifak edebileceklerini söyleyerek, içtihatla icmâ’ın gerçekleşebileceğini ve bunun hüccet olduğunu savunmuştur.³⁵¹ Mutezilî Basrî (436/1044) de aynı görüştedir.³⁵² Gazzâlî, haber-i vâhid ile icmâ’ın sabit olmayacağını öne sürerken,³⁵³ Serahsî ve İbn Kudâme ise bu görüşe karşı çıkarak, haber-i vâhidle icmâ’ın sabit olacağını söylemişlerdir.³⁵⁴

İcmâ’ın tamamlanması için asrın bitmesi gerekir mi? sorusunun cevabında da bilginlerin ihtilaf ettiği görülmektedir.

346 Şâfiî, *el-Umm*, VII, 280; *Cimâu’l-ilm*, s. 44-48.

347 Şâfiî, *el-Umm*, VII, 281; *Cimâu’l-ilm*, s. 48.

348 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 471.

349 Şâfiî, *el-Umm*, VII, 281; *Cimâu’l-ilm*, s. 49.

350 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 172-173.

351 İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, s. 153.

352 Basrî, *el-Mu’temed*, II, 36.

353 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 158.

354 Serahsî, *Usûl*, I, 302; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, s. 154.

Bazıları bunun gerekli olduğunu söylerken, çoğunluk gerekmediğini iddia etmişlerdir.³⁵⁵

Usûl bilginleri sözlü icmâ'ın yanında sükûtî icmâdan da söz etmişlerdir. Buna göre sahâbeden bir kısmı bir konuda fetva verir, diğerleri susarsa, icmâ oluşmaz. Kimi usulcülere göre, fetva yayılır ve diğerleri susarsa bu susma konuşma gibidir ve icmâ gerçekleşir. Ancak asrın bitimine kadar sükûtun devamı şarttır. Bir kısım alimler ise bunun hüccet olduğunu ama icmâ olmadığını söylemiş, bir kısmı da, hüccet de icmâ da olmadığı, ancak bu konuda içtihat yapılabileceğinin cevazının delili olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁵⁶

Zâhirîler başta olmak üzere bazı bilginler sadece sahâbenin icmâ'ını kabul etmişlerdir. Zira sahâbe devrinde müminlerin sayısı azdır ve onların çoğunluğunun fikrini bilmek imkan dahilindedir. Sonraki dönemlerde ise müminlerin sayısının artması dolayısıyla bu imkan ortadan kalkmıştır.³⁵⁷ Bu görüşe karşı çıkarılarsa her çağın ehlinin icmâ'ının hüccet olduğunu söylemişlerdir.³⁵⁸

İcmâ'ın tamamlanması için bir asırdaki bütün müctehidlerin o konuda ittifak etmeleri gerektiği söylenmiştir. İçlerinden bir ikisi muhalefet etmesi durumunda, bu icmâın delil olarak kesinleşmeyeceği ifade edilmiştir.³⁵⁹ Ancak müctehidlerden çoğunluğun ittifakıyla icmâın gerçekleşeceğini söyleyenler de vardır.³⁶⁰

İcmâ hakkında bilginlerin birbirleriyle çatışan görüşleri bu şekilde uzayıp gitmektedir. Bu farklı görüşler bize şunu gösteriyor ki, İslâm bilginleri icmâ üzerinde icmâ edememişler, birinini nakzeden görüşler öne sürmüşlerdir.³⁶¹

355 Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 375; İbn Kudâme, *age.*, s. 145; Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24; Âmidî, *el-İhkam*, I, 316-317.

356 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 151; İbn Kudâme, *age.*, s. 151.

357 İbn Hazm, *el-İhkam*, IV, 539; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 44-45.

358 Âmidî, *age.*, I, 288; Şîrâzî, *el-Luma'*, I, 90; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 27; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, s. 147.

359 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 155; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 29.

360 İbn Kudâme, *age.*, s. 142.

361 İcmâ hakkındaki ihtilafların detayları için bkz. Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 349-400; Âmidî, *el-İhkam*, I, 255-346.

Çağdaş İslâm araştırmacıları da icmâ karşısında ihtiyâtî bir tutum takınmışlardır. Ebû Zehra ve Hallâf sadece sahâbe dönemi icmâ'ını kabul ederlerken,³⁶² Fazlur Rahman da ekollerin ilk otoritelere ve bilginlere isnat ettikleri icmâ'ın gerçek bir icmâ olmayıp en iyi haliyle bir muvâfakat olduğunu, teferruata ilişkin bazı hususlarda ise ihtilafın hâlâ sürdüğünü belirtmektedir.³⁶³

Kırbaçoğlu da icmâ ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“İcmâ, dinde bütün müslümanların ittifakla kabul ettiği bir delil değildir. İcmâ bir kimsenin bir konuda icmâ vardır, demesiyle olmaz. İcmâda aranan bir takım şartlar vardır. Bizim fıkıh tarihinde icmâ diye bize sunulan icmâların hepsi bölgesel icmâlardır. Evrensel yani belli bir dönemde bütün İslâm alimlerinin ittifak ettikleri bir icmâyı tetkik ve tesbit bugün dahi mümkün değildir.”³⁶⁴

Klasik İslâm bilginlerinin icmâ'ın vukûunun imkanı ve şartları üzerinde tartışmaları ve belli bir görüşte birleşememiş olmaları, bizim açımızdan, kadının devlet başkanlığı yapamayacağına dair icmâ'ın varlığından söz edilmeyeceğini göstermektedir. İslâm bilginlerinin çoğunun kadının devlet başkanlığına karşı çıkmış olmalarına rağmen bunun evrensel anlamda bir icmâ oluşturduğu söylenemez. Zira az da olsa aksi görüş sahiplerinin varlığı da bilinmektedir.

Örneğin, Hâricîler kadının imamlığını da, devlet başkanlığını da caiz görmüşlerdir. Hâricîlerden Şebîb (77/696) annesi Gazzâle (?/?)'yi halife tayin etmiştir.³⁶⁵

Kâsânî de cuma namazını kimlerin kıldırması gerektiğini anlatırken, kadının cuma namazı kıldıramayacağını, çünkü imamlık için uygun olmadığını belirtip şunları söylemektedir:

362 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 174; Hallâf, *age.*, s. 49-50.

363 Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 107.

364 Kırbaçoğlu, Hayri, 'Müzakereler', *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 377.

365 Makrizî, *age.*, II, 355.

“Ancak kadın sultan olursa, uygun bir kişiyi cuma namazı kıldırarak için görevlendirir ve bu caiz olur. Çünkü kadının prensip olarak sultan ya da hakim olması uygundur. İmamlığı da bu şekilde (görevlendirmeye) sahih olur.”³⁶⁶

Kâsânî’nin, meslekdaş ve mezhepdaşlarının aksine, kadının yöneticiliği konusunda böyle bir görüş öne sürmesini ilmî otoritesi tescil edilmiş bir kadınla evli olmasına³⁶⁷ borçlu olabiliriz.

Öte yandan gerek Hz. Peygamber gerek dört halife döneminde hiç bir kadının vali, hakim gibi o gün için oldukça önemli sayılan siyasî mevkilere atanmamış olmasını ameli icmâ olarak öne süren anlayışın da haklı ve isabetli olmadığını düşünüyoruz. Kanaatimizce pratikte böyle uygulamaların olmaması ya da yok denecek kadar az olması teoride kadının siyasî bir görev üstlenemeyeceğinin hukukî gerekçesi olarak öne sürülemez. Zira İslâm’ın doğuş dönemindeki bu durum, kadının bu tarz görevleri yapmaya ebediyyen ehil olmadığına dair Resulullah’ın ve O’nu takip eden halifelerin kat’î kanaatlerinden mi yoksa toplumsal şartların ve kadın hakkındaki anlayışların bir çırpıda değiştirilemez olduğundan mı kaynaklanmıştı? sorusu cevap bulmadan ‘fiilî icmâ’ın varlığı bir iddiadan öteye geçemez.

Bize göre ilmî ve fikrî otoriteleriyle rivayet tarihinde boşluğu doldurulamaz bir mevki işgal etmiş sahâbî hanımlar arasından herhangi birisinin siyasî bir göreve getirilmemiş olmalarına mevcut toplumsal kriterler açısından baktığımızda, çok da şaşmamak gerekir. Zira toplum böyle bir uygulamayı henüz kabul edebilecek anlayış düzeyine ulaşmamıştı. Hz. Ömer’in; “Biz kadınları insan yerine koymaz, onlara değer vermezdik. İslâm gelip de, Allah kadınlardan söz edince, onları karıştırmadığımız işlerimizde hak sahibi olduklarını gördük.”³⁶⁸ sözü bu görüşümüzü desteklemektedir. Öte yandan Hz. Âişe içki yaşağının aşamalı olarak getirilmiş olmasından söz eder-

366 Kasânî, *age.*, I, 262.

367 Kehhâle, *el-Mer’e*, VII, 59; Mehmed Zihni, *age.*, II, 128.

368 Buhârî, *Libas*, 31, *Tefsîru’s-sûre*, 66.

ken; “Eğer ilk inen emir ‘İçki içmeyin.’ olsaydı, insanlar, ‘Biz içkiyi asla bırakmayız.’ derlerdi.”³⁶⁹ diyerek İslâmî hükümlerin oluşumundaki ‘tedrîcîlik’ prensibine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, kadın hakkındaki yerleşik toplumsal örfün değişimi de kolay değildi.³⁷⁰ İctimâî ve siyasî durumların kısa bir sürede değişiklik gösteremeyeceği gerçeği dikkate alındığında, İslam’ın ilk devirlerinde siyasî hayatta kadının etkin bir rolü olmasını beklemenin sosyal gerçeklerle bağdaşmayacağı açıkça anlaşılabacaktır.³⁷¹

Hz. Peygamber’in, kadının durumunu tederîcî olarak iyileştirdiğinde şüphe yoktur. Ancak kadınların önce insan sonra da kadın olarak neredeyse bir değer taşımadığı sosyal bir düzen içinde, onu, söz gelimi vali yapmak örfî realiteyi hiçe saymak olurdu. O yüzden diyebiliriz ki, Hz. Peygamber yıllarca süren gayretleriyle kadını, erkekle beraber toplu ibadete katılabilen, aynı ordu içinde savaşa çıkabilen ve yeri geldiğinde de risalet makamının karşısında dahi hakkını müdafaadan çekinmeyen bir şahsiyet haline getirmiş ve bunu topluma kabul ettirebilmiştir. Kur’an-ı Kerim bize bu değişimin bir belgesini sunmaktadır. Sahâbeden Evs b. Sâmit (34/654)’in zihar³⁷² yapması üzerine hanımı Havle bt. Sa’lebe (?/?), kendisini bütün evlilik haklarından yoksun bırakan ve aynı zamanda yeniden evlenmesini imkansız kılan bu boşanmaya karşı Hz. Peygamber’e başvurduğunda, bu müşrik adetini yasaklayan³⁷³ Mücâdele sûresinin ilgili ayetleri nazil olmuştur.³⁷⁴

369 Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’an*, 6.

370 İzzet, *age.*, s. 136.

371 Akkaya, Nejla, ‘İslâm Hukukunda Kadının Sosyal ve Siyasal Hakları’, *İslâm’da Kadın Hakları*, I-II, Ankara 1993, I, 205.

372 **Zihar**: Kocarın, karısını neseb, süt emme veya sıhriyyet sebebiyle ebediyen kendisine haram olan bir kadının, kendinsince bakılması caiz olmayan bir uzvuna benzetmesidir. Cahiliyye döneminde zihar bir tür talak sayılmaktaydı. İslâm bu tür talakı men etmiş ve zecr için zihar yapanların keffaret vererek rücu etmelerini istemiştir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 494. Ayrıntı için bkz. Bilmen, *age.*, II, 310-324.

373 Esed, *age.*, s. 1120.

374 Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, V, 58; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 619; İbn Sa’d, *age.*, VIII, 378-380; Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâbu’n-nüzûl*, Kahire ty., s.

Yine aynı Havle Hz. Ömer'in halifeliği sırasında onu, taşıdığı sorumlulukla ilgili olarak uyarmış, Havle'yi susturmak isteyenlere Hz. Ömer; onun, Allah'ın, şikayetini işittiği bir kimse olduğunu ve dolayısıyla Havle'yi dinlemesi gerektiğini söyleyerek, engel olmuştur.³⁷⁵

Arap toplumunda siyasî içeriğe sahip 'emân' uygulaması mevcuttu. İslâm hukuku terimi olarak, İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen yabancı gayri müslime can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt³⁷⁶ anlamına gelen emanın kadınlarca da verilebildiğini ve geçerli olduğunu görmekteyiz.

Hiz. Peygamber'in amcası Ebû Talib'in kızı Ümmü Hânî (?/?), Mekke'nin fethinde müşriklerden iki kişiye sığınma hakkı vermiş, daha sonra durumu Resulullah'a bildirince, O; '*Senin sığınma hakkı tanıdığina biz de bu hakkı tanır, senin eman verdiğine biz de eman veririz.*' buyurmuştur.³⁷⁷ Yine Hiz. Peygamber'in kızı Zeyneb (8/629)'in, kocası Ebu'l-Âs b. Rebîa (8/629) hakkındaki emanı kabul edilmiştir.³⁷⁸

Hiz. Âişe'nin şu sözü de kadınların bu konudaki yetkilerini ortaya koymaktadır: "Eğer bir kadın, müminlerden birine sığınma hakkı tanırsa bu caizdir."³⁷⁹

Resulullah'ın kadının verdiği emanı kabul etmesi, onun siyasî ehliyetinin de kabulü anlamına gelir.³⁸⁰ Eğer kadın siyasî ehliyeti haiz olmasaydı, böyle bir girişimde bulunması mümkün olmayacağı gibi emanı da herhangi bir hukukî sonuç doğurmazdı.

Hiz. Peygamber'in ardından iş başına geçen halifelerinin de kadınlara karşı özel bir olumsuz tavır içinde olmadıkları-

218-219.

375 İbn Hacer, *age.*, VII, 620.

376 Bozkurt, Nebi, '*Eman*' mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, XI, 75.

377 Buhârî, *Cizye*, 9; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 341, 343; Ebû Dâvûd, *Cihad*, 155.

378 İbn Sa'd, *age.*, II, 87.

379 Ebû Dâvûd, *Cihad*, 155.

380 İzzet, *age.*, s. 105.

nı görürüz. Örneğin, Hz. Ömer hutbede kadınların mehirlerinin gittikçe arttırıldığından ve buna bir sınır getirilmesi gerektiğinden söz ederken, cemaatin içinden bir hanım halife Hz. Ömer'in sözünü kesip, ilgili ayeti³⁸¹ delil getirerek böyle bir sınırlama yetkisinin olmadığını söyleyebilmiştir. Buna karşılık halifenin de yetkisini kullanarak, kadını susturmak, mescidin dışına çıkarmak veya herhangi bir biçimde cezalandırmak gibi olumsuz bir tepki vermeyip bilakis bu konuda kendisinin yanıldığını ve kadının haklı olduğunu itiraf ettiğini görmekteyiz.³⁸²

Hız. Peygamber'in yakın çevresi de dahil olmak üzere sahâbî hanımların gerek halife seçimiyle ilgili görüşlerini gerekse halifelerin beğenmedikleri uygulamalarına karşı muhalefetlerini açıkça ortaya koydukları da bilinmektedir.

Örneğin; Hız. Âişe'ye, 'Hız. Peygamber, yerine bir halife tayin etseydi, kimi ederdî?' sorusu yöneltildiğinde, 'Ebûbekir'i' diye cevap vermiştir.³⁸³ Yine Hız. Âişe, babasının rahatsızlığında yerine kimin geçeceği konusunda Hız. Ebûbekir'le iştirâre etmiş ve bu iş için Hız. Ömer'in en uygun kişi olduğu fikrini belirtmiştir.³⁸⁴

Hız. Fatıma ve Hız. Ali, Resulullah'ın vefat ettiği gün cenazesini ortada bırakarak, halife seçimine giriştikleri gerekçeyle Hız. Ebûbekir'e tavrı koymuş ve bîat etmemişlerdir. Hız. Ali'nin ancak Hız. Fatıma'nın vefatından sonra bîat ettiği belirtilmektedir.³⁸⁵

Hız. Ömer hançerlenip, evine getirildikten sonra, Abdurrahman b. Avf (31/651)'ı çağırıp, şûrâ ehlinin, Hız. Ali ve Hız. Osman'dan hangisini halifeliğe getirmelerini istedikleri hakkında Medine'de bir kamuoyu yoklaması yapmasını söylemiştir. Abdurrahman da günlerce ve gecelerce Medine'de do-

381 Nisâ, 4/20.

382 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 478.

383 Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbu fedâilî's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-II, Mekke 1983, I, 190.

384 İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtım, *es-Sîre*, thk. Aziz Bey, Beyrut 1407, s. 453.

385 İbn Kuteybe, *age.*, I, 19-22; Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 185-186.

laşıp, genç-yaşlı, tüccar-sanatkar toplumun her kesiminden insanlarla görüşmüş, bu arada evli-bekar tüm kadınlarla da istişâre etmiştir.³⁸⁶

Hz. Ömer, kadınların en fazla ne kadar eşlerinden ayrı kalabileceğiyle ilgili olarak kızı Hz. Hafsa ile istişâresinin sonucunda ordunun dört aydan fazla seferde tutulmamasına hükmetmiştir.³⁸⁷

Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin, hali-feliği döneminde, tasvip etmediği bazı uygulamalarıyla ilgili olarak Hz. Osman'ı mektupla uyardığı ve mektubun sonunda; 'Bu benim annelik hakkımdır. Bunu sana bildirdim. Sana da itaat gerekir.' dediği bildirilmiştir.³⁸⁸ Hz. Osman'ın eşi Nâile (/?/?) de muhaliflere karşı eşinin yanında yer almış, gerektiği zaman görüşlerini açıklamıştır.³⁸⁹

Hz. Âişe'nin önceleri Hz. Osman'ın icraatlarına karşı çıktığını, şehid edilmesinden sonra ise suçluların bulunup cezalandırılması amacıyla Basra'ya gitmesi ve akabinde gelişen olayları daha önce incelemiştik.³⁹⁰

Hz. Peygamber'in halası Erva bt. Abdilmuttalip (15/636) de Muâviye'nin karşısına çıkıp onu, hiçbir hakkı olmadığı halde hilâfeti ele geçirmesi sebebiyle kıyasıya eleştirmiş, kendisine müdahale etmek isteyen Amr b. Âs (61/680)'ı da susturmuştur.³⁹¹

Hz. Âişe'nin kızkardeşi Esma bt. Ebîbekr (73/692) oğlu Abdullah b. Zübeyr (73/692)'in Haccâc (/?/?) ile girdiği mücadelede sonuna kadar oğlunun yanında yer almış ve onu cesa-

386 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (Çev. İ. Süreyya Sırma), İst. 1984, s. 148; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 146.

387 Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr, *Târihu'l-hulefâ*, Kahire 1964, s. 141-142.

388 Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 205.

389 Kehhâle, *age.*, VI, 206-207.

390 Bkz. Tez, s. 90-94.

391 İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferîd*, I-VIII, yy. ty., I, 303-304. İbn Abdi Rabbih, Muâviye'ye gelip, dilek ve şikayetlerini bildiren pek çok kadından bahsetmektedir. Bkz. I, 293-304.

retlendirmiştir. Oğlu'nun şehit edilmesi üzerine de Haccâc'ın karşısına çıkıp ona duyduğu öfkeyi dile getirmiştir.³⁹²

Bütün bu örnekler bize, Resulullah ve halifeler devrinde sahâbî hanımların sosyal hayata katıldıklarını, fikirlerini açıkça söyleyebildiklerini ve kimi zaman da siyâsetle içiçe olabildiklerini, özellikle de muhalefetten çekinmediklerini göstermektedir. Bûtî bu gerçeği şu sözleriyle dile getirmiştir:

"Resulullah döneminde kadınlar erkekler gibi ilim halkalarında hazır bulunur, eğitim-öğretimde erkeklere katılır, hadis alıp rivayet eder ve tüm bu konularda aynen erkekler gibi gayret gösterirlerdi. Bunların tamamı Resulullah'ın cesaretlendirmesi ve desteklemesiyle olmuştur."³⁹³

Buraya kadar klasik İslâm bilginlerinin, kadının devlet başkanı olamayacağı hakkında icmâ olduğunu, Hz. Peygamber ve halifeler döneminde de böyle bir uygulamanın olmamasının fiilî icmâ anlamına geldiğini öne sürmeleri nedeniyle biz icmâ'ın tanımı, imkanı ve şartlarını detayıyla incelemeye çalıştık. Elde ettiğimiz bilgilere dayanarak biz de tarihsel şartları itibarıyla bölgesel/yerel icmâdan söz edilebileceğini, ancak evrensel anlamda bir icmâ'ın tesbitinin mümkün olamayacağını benimsemekteyiz. Dolayısıyla kadının devlet başkanı olamayacağı hakkında alimlerin icmâ etmiş oldukları görüşüne karşı, böyle bir icmâ'ın bulunmadığını delilleriyle ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç olarak, bugün gelişen anlayışlar ve kadının eğitimden ticarete, siyâsetten yöneticiliğe kadar pek çok alanda elde ettiği kazanımlara paralel olarak, devlet başkanı ya da daha alt kademedeki bir siyasî görevi üstlenebilmesine, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemini örnek göstererek, sözlü ve/veya fiilî bir icmâ delili ile karşı çıkılamayacağını söyleyebiliriz.

392 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 488; Mes'ûdî, Ebul Hasen Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, I-IV, Mısır 1958, III, 120-122.

393 Bûtî, *el-Mer'e*, s. 84.

D- KADININ BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK ÖZELLİĞİ

Kadının devlet başkanı olamayacağı görüşünü benimseyenler, delil olarak, kadının fiziksel ve psikolojik özellikleri açısından bu görevi yerine getiremeyeceği gerekçesini de öne sürmüşlerdir.

Bu görüş sahiplerinden Teftazânî, kadınların devlet başkanını olamayacağını belirtirken, onların duygusal hareket ettiklerinden ve fazla yürekli/cesur olmadıklarından söz etmiştir.³⁹⁴

Mevdûdî ise; kadınların vücut yapıları gereği devlet başkanlığı, bakanlık, yüksek idare ve yüksek mahkeme azalığı gibi işleri yapamayacağını,³⁹⁵ siyâset, devlet idaresi, askerî görevler ve buna benzer işlerin erkeklerin iş sahası içine girdiğini, bu dairenin içine kadını sokmanın kaçınılmaz sonucu olarak, yükü daha çok kadının üzerinde olan aile düzeninin alt-üst olacağını söylemektedir.³⁹⁶

Kadın ve erkeğin yaratılıştan bazı farklılıklar taşıdıklarını ve bu farklılıkları yok farzetmenin ya da ilgaya çalışmanın zararlı olacağını belirten Efğânî, bu yüzden komutanlık ve idarecilik gibi siyasî işlerin erkeklere, annelik ve ev işlerinin de kadınlara özgü işler olduğunu savunmaktadır.³⁹⁷

Udeh'e göre de; imam veya halifede erkek olması şartı aranır. Çünkü kadın tabiatı gereği devlet başkanlığına, bu görevin gerektirdiği yorucu işleri yapmaya, sürekli çalışmaya, ordulara komutanlık etmeye ve işlerin gereği gibi yönetilmesine elverişli bir yapıya sahip değildir.³⁹⁸

İbn Âşur da kadın-erkek eşitliğini engelleyen arızaları, cibilî, hukukî, ictimâî ve siyasî engeller olmak üzere dört maddede ele alarak, ordu komutanlığı, halifelik ve hakimlik gibi yaratılmış

394 Teftazârî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 333.

395 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 494.

396 Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, IV, 149.

397 Efğânî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 110.

398 Udeh, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, s. 134.

gereği kadının erkekten zayıf olduğu durumlarda erkeğe eşit olmamasını cibillî engellerin bir örneği olarak vermektedir.³⁹⁹

Sibâî de kadının fıtratı gereği devlet başkanlığı gibi bir görevi yerine getiremeyeceği görüşündedir. Aslında Sibâî, yöneticiliğin mutlak olarak kadınlara yasaklanmadığını, kadının vasi, şahit ve bazı durumlarda hakim olmasının caiz görüldüğünü, bunların da velâyet kapsamına girdiğini belirtir. Ancak öte yandan devlet başkanının sembolik bir imza için varolmadığından, onun toplumun önderi olduğundan, gerektiğinde savaş ilan etme, orduya komutanlık yapma, yerinde barış imzalama, danışma kurulu ile istişâreler yapma, cuma hutbesi okuma ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümleme gibi görevlerinin bulunduğu bahsederek, kadının yapısının ve şefkatinin bunları yerine getirmeye müsait olmadığını, bu işlerin akıl ve cesareti gerektirdiğini vurgular. Sonuç olarak Sibâî, bu görevin gerektirdiği özelliklere kadının fıtraten sahip olmadığını belirtmektedir.⁴⁰⁰

Aslında Sibâî'nin de kabul ettiği gibi, tarihte orduları yönetip, savaşları idare eden⁴⁰¹ ve ülke yöneten kadınların varlığı,⁴⁰² kadınların fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin bu görevi yerine getirmelerine engel olmadığını göstermektedir. Bugün artık devlet yönetimiyle ilgili görevleri, devlet başkanı tek başına değil, uzman ve yetkin personelle birlikte yürütmektedir. Bir ülkenin yönetimi için gereken tüm hizmetlerin tek elden yürütülmesi de zaten neredeyse imkansızdır. Akıl ve cesaret konularına gelince, bunlar genellemeye konu edilemeyecek kişisel özelliklerdir. Kuşkusuz birçok erkeği sahip olduğu akıl yetisi ve cesaretiyle geride bırakacak pek çok kadının varlığından söz edilebilir.

Öte yandan kadının 'eş' ve 'anne' olarak ev içinde üstlendiği görev ve aile kurumunun taşıdığı değer tartışılmaz olmakla birlikte, erkek de 'eş' ve 'baba' olarak benzer bir so-

399 İbn Âşur, *age.*, s. 97.

400 Sibâî, *age.*, s. 39-41.

401 Sibâî, *age.*, s. 41.

402 Bkz. Tez, s. 8, 10-13.

rumluluğun sahibidir. Aile düzeni her ikisinin de ortak çaba ve fedakarlığıyla yürümektedir. Kadının ev dışında çalışması ya da siyasî görevler üstlenmesi aile düzeninin bozulmasını gerektirmemelidir.

Görüldüğü gibi kadının fiziksel ve ruhsal durumuyla ilgili bu yorumlar, bilimsel araştırma verileri olarak değil, yorum sahiplerinin kişisel görüşleri olarak dile getirilmiştir. Siyasî sorumlulukların büyük bir çaba ve özveriyi gerektirdiği konusunda bu görüş sahipleriyle hemfikir olmakla birlikte, kadınların bu sorumluluğun altından kalkacak güce sahip olmadıkları şeklindeki genel bir yargıya katılmamaktayız. Dolayısıyla kadının psikolojik durumu ve fitrî özellikleri sebebiyle siyasi bir görev üstlenemeyeceğini öne sürenlerin bu görüşlerinin hukukî bir delil niteliğinde olmadığını düşünmekteyiz.

E- DEĞERLENDİRME

Buraya kadar kadının ya sadece devlet başkanlığını ya da devlet başkanlığı başta olmak üzere diğer siyasî içerikli görevlerde çalışmasını benimsemeyen klasik ve çağdaş İslâm bilginlerinin görüş ve delillerini ele alıp incelemeye çalıştık. Bu görüş sahiplerinin konuyla ilgili açık bir yasaklayıcı hüküm öne süremediklerini görmüş olduk. Delil olarak belirtilen ayetlerin hiçbirinde, kadını, devlet başkanı olmaktan ya da genel olarak siyasetten men eden kesin bir hükmün bulunmadığını, yine delil olarak öne sürülen hadislerin hem sıhhat hem de içerik yönünden tartışmaya açık, konuyla ilgili hukukî bir delil olma yeterliliğinde olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Kur'an ve sünnetin dışında öne sürülen icmâ delilini de detaylarıyla ele alarak, konumuzla ilgili bir icmâ'ın varlığından söz edilemeyeceğini açıkladık. Bunun dışında bazı araştırmacılar tarafından dile getirilen kadının fitrî özellikleriyle ilgili görüşleri de değerlendirip bunların, kadının devlet başkanlığı ya da diğer siyasî görevleri yerine getirmesini yasaklayıcı bir delil teşkil edemeyeceği sonucuna vardık.

Böylece İslâm hukukuna göre kadının, günümüz anlayışında seçilme hakkı kapsamında değerlendirilebilecek olan devlet başkanlığı önünde herhangi bir engelin bulunmadığı, bu konunun gelişen toplumsal şartlar, siyâset kurumu ve kadınların kişisel gelişim ve tercihleriyle ilgili olduğu görüşüne ulaşmış olduk.

Bundan sonra kadının devlet başkanlığını destekleyen görüşler ve delilleri üzerinde duracağız.

III- Kadının Devlet Başkanı Olabileceği Görüşünü Benimseyenler ve Delilleri

F akihlerin çoğunluğu kadının hilâfet ya da devlet başkanlığına getirilemeyeceğini öne sürmekle birlikte az sayıda da olsa farklı görüş sahipleri bulunmaktadır. Hamidullah, Karaman, Mütevellî, Kâsımî gibi çağdaş araştırmacıların yanı sıra İslâm tarihinde de- Hâricîler ile Kâsânî gibi- kadının devlet başkanlığını benimseyenler vardır.¹

Bazı araştırmacılar da ilk gruptakilerle hemen hemen aynı delillere dayanarak, kadının devlet başkanlığı dışındaki tüm siyasî faaliyetlere katılabileceğini, örneğin; seçimlerde oy kullanma, milletvekilliği, bakanlık, hakimlik ve diğer kamu görevlerinde bulunmalarına herhangi bir İslâmî engelin olmadığını öne sürmüşlerdir.²

Şimdi bu görüş sahiplerinin delillerini incelemeye çalışalım.

A- KADININ TAM VELÂYET SAHİBİ OLMASI

Kadınların velâyet-i âmme'ye ehil olmadıklarını söyleyenlerin³ aksine, bu görüş sahipleri kadınların genel velâyet eh-

1 Kâsânî, *age.*, I, 262; Makrizî, *age.*, II, 355; Mütevellî, *age.*, s. 452; Kâsımî, *Nizâmu'l-hükûm*, I, 341.

2 Biltâcî, *age.*, s. 349, 367; Ebû Şakka, *age.*, II, 271.

3 Mâverdî, *age.*, s. 130; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 60; Nebhan, *age.*, s. 424; Atar, *age.*, s. 97.

liyetini tarumakta ve buna delil olarak da Tevbe, 9/71 ayetini göstermektedirler:

“İnanan erkekler ve inanan kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar maru fun/iyi ve doğru olanın yapılmasını emreder, münkerin/kötü ve zararlı olanın yapılmasına engel olurlar. Onlar namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah’a ve Resulüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azizdir, hikmet sahibidir.”

Görüldüğü gibi bu ayet içeriği itibarıyla iki önemli olguya dikkat çekmektedir: 1-Mümin erkekler ve mümin kadınlar arasındaki ‘velâyet’ ilişkisi. 2- İyiliği emretme ve kötülüğe engel olma prensibi.

1- Velâyet

Velâyet, sözlükte; velilik, emirlik, yakınlık, başkaları üzerinde yetki sahibi olmak, kölelikten kaynaklanan hükmî yakınlık ve bir işi üstlenmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴

Terim olarak, başkasının üzerinde, o dilesin ya da dilemesin, söz sahibi olmak şeklinde tarumlanmıştır.⁵ Velâyet, âmme ve hâssa şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁶ Velâyet-i hâssa belirli kişiler üzerindeki velâyet olup,⁷ çocuklar üzerinde vesâyete sahip olmak, mal velâyeti ve vakıfların yönetimini üstlenmek gibi⁸ yetkileri içerir. Velâyet-i âmme ise belirli olmayan şahıslar üzerindeki yetki,⁹ kamu görevlerinden herhangi birini yerine getirme otoritesi¹⁰ olup, devlet başkanı ya da hakimın sahip olduğu yetkililerdir.¹¹ Diğer bir deyişle velâyet-i âmme, yasama, yürütme ve yargı ehliyetidir.

4 İbn Manzûr, *age.*, XV, 407; Firûzâbâdî, *age.*, IV, 11; Kal’acî, Kuneybî, *age.*, s. 510; İsfahânî, *age.*, s. 570.

5 Cürçânî, *age.*, s. 329.

6 Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâîr*, s. 154.

7 Kal’acî, Kuneybî, *age.*, s. 510.

8 Mütevellî, *age.*, s. 417.

9 Kal’acî, Kuneybî, *age.*, s. 510.

10 Mütevellî, *age.*, s. 417.

11 Kal’acî, Kuneybî, *age.*, s. 510.

Velâyet-i âmme, hukukun, ehil olan kişiyi, başkalarının iznine gerek olmaksızın her türlü akid ve tasarrufları yerine getirmeye yetkili kılmasıdır, şeklinde de tanımlanmıştır.¹²

Tanımlardan velâyet-i âmmenin, siyasal ve kamusal görevleri içerdiği anlaşılmaktadır. İslam hukukçuları, devlet başkanlığı, hakimlik, şahitlik, fetva ve emr-i bi'l ma'rûf nehy-i ani'l münker konularını 'kifâî farz' kapsamında değerlendirmişlerdir.¹³ Kifâî farzların, hukuk koyucunun, mükelleflerin herbirinden değil de topluluktan istediği sorumluluklar olarak tanımlandığı¹⁴ düşünülürse, kavramın erkek, kadın tüm mükellefleri kapsadığı görülecektir.

İbn Teymiyye (728/1328) farz-ı kifâye olması bakımından bu görevler için özel bir ehliyeti gerekli görmüş ve bunları bazı ayetlere dayandırarak,¹⁵ 'kuvvet ve güvenilirlik' olarak belirlemiştir.¹⁶ Kuşkusuz 'kuvvet ve güvenilirlik' özellikleri sadece erkeğe özgü olmayıp kadın da bu vasıflara sahip olabilir ve bu görevler için gerekli ehliyeti taşıyabilir.

İslam hukuku özel velâyeti ilgilendiren konularda kadın ve erkeğin eşitliğini öngörmüştür.¹⁷ Kadınların her türlü malî tasarrufta bulunma yetkisi vardır.¹⁸ İbn Âbidîn velâyet-i hâssa konusunda kadının ehil olduğuna dair hukukçular arasında görüş birliği olduğunu da belirtir.¹⁹ Ancak velâyet-i âmme söz konusu olunca kadının konumu tartışılmış ve çoğunluk tarafından kadın velâyet-i âmmeye ehil görülmemiştir.²⁰

12 İzzet, *age.*, s. 127.

13 Mâverî, *age.*, s. 30; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 19, 24; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 29; Şâtîbî, *age.*, I, 119; Şa'bân, *age.*, s. 242; Hallâf, *age.*, s. 108-109; Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, s. 27.

14 Şa'bân, *age.*, s. 242; Hallâf, *age.*, s. 108; Zeydan, *age.*, s. 27.

15 Yûsuf, 12/54; Kasas, 28/26; Tekvîr, 81/ 19-21.

16 Bkz. İbn Teymiyye, Takiyyuddîn, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fi ıslâhi'r-râi ve'r-raiyye*, Mısır 1969, s. 14-21.

17 Bkz. Mütevellî, *age.*, s. 418; Efğânî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 43.

18 Bkz. İbn Âbidîn, *age.*, IV, 370.

19 Bkz. İbn Âbidîn, *age.*, IV, 370.

20 Bkz. Mâverî, *age.*, s.130; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 60; Nebhan, *age.*, s. 424; Atar, *age.*, s. 97.

Mecelle’de, velâyet-i hâssarın velâyet-i âmmeden daha kuvvetli olduğu kaidesi zikredilmiştir. (Madde 59) Bu yüzden mesele kadı, veliyy-i hâssın ve ehliyetinin bulunduğu durumlarda tasarrufta bulunamaz.²¹ Görülüyor ki, alimler, genel velâyetten daha kuvvetli olduğu belirtilen velâyet-i hâssa’ya kadının da erkek gibi ehil olduğunu kabul etmiş yani bu velâyetin gerektirdiği tasarrufları yerine getirebilme konusunda herhangi bir endişe duymamışlardır. Fakat ‘kavvâmlık’ statüsünü belirleyen ayet²² ve ‘işlerini kadına bırakan toplumların felah bulmayacağını’ belirten rivayete²³ dayanarak kadının âmme velâyetine ehil olmadığını öne sürmüşlerdir.

İslam hukukçularının konuya genel yaklaşımlarını belirttikten sonra²⁴ şimdi de kadının velâyetine Kur’an ve sünnet perspektifinden bakabiliriz. Kur’an’da V.L.Y. kökünden türetilmiş fiil ve isimlerin bir çok kez kullanıldığı görülür.

Fiil olarak; yakın olmak,²⁵ kaçıp gitmek,²⁶ yüz çevirmek,²⁷ gerisin geriye dönmek,²⁸ yönelmek²⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Dost ve koruyan anlamlarına gelen ‘velî/ç. evliyâ’ kelimesi ise Kur’an’da 86 yerde geçer.³⁰ Tüm bu anlam örgüleri içinde cinsiyetle ilgili bir ayırımı ima dahi yapılmamıştır. Bahsi geçen kullanım formlarının tamamında inanmış olsun ya da olmasın bütün erkek ve kadınlar aynı söylemin kapsamına alınmışlardır. Özellikle konumuza ışık tutması ve direk ilgili olması bakımından Tevbe, 9/71 ayeti üzerinde ayrıca dur-

21 Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 154; İbn Nüceym, Zeynuddin İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Abdulkerim el-Fudaylî, Beyrut 1998, s. 184.

22 Nisâ, 4/34.

23 Buhârî, *Fiten*, 18, *Megâzî*, 82; Tirmizî, *Fiten*, 75; Nesâî, *Kudât*, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 38, 43, 47, 50, 51.

24 Velâyet hakkında geniş bilgi için bkz. Şener, Mehmet, ‘İslâm Hukukunda Velâyet’, *D.E.Ü.İ.F.D.*, İzmir 1985- 1986, II, 203-221, III, 161-180.

25 Tevbe, 9/123.

26 Neml, 27/10; Kasas, 28/31; İsrâ, 17/46.

27 Lokman, 31/7.

28 Tevbe, 9/25.

29 Tevbe, 9/57.

30 Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mucemu’l-müfrehes li elfâz’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İst. 1986 (Ofset), s. 766-767.

mak gerekir. Çünkü bu ayette inanan erkek ve kadınlar birlikte anılmakta ve aynı sorumluluklarla yükümlü tutulmaktadır.

Bu ayet, aynı sûrenin 67. ayetinde sözü edilen münafıkların vasıflarının aksine müminlerin özelliklerini anlatmaktadır. Orada münafık erkek ve kadınların arasındaki ilişki; ‘hepsi aynı türden, aynı yapıda kimselerdir’ anlamına gelen³¹ *‘ba’duhum min ba’d’* tanımlamasıyla verilirken, burada mümin erkek ve kadınların, *‘ba’duhum evliyâu ba’d’* ifadesiyle birbirlerinin hami, dost ve yakınları oluşları özellikle vurgulanmıştır.

Râzî de, mü’min erkek ve kadınlar arasındaki ilişkiyi belirtmek için kullanılan ‘evliyâ’ teriminin dikkat çekiciliği üzerinde durur. Ona göre velâyet, düşmanlığın zıddı olup, yakınlık anlamına gelir.³² Bu özel kullanım, inanmış erkek ve inanmış kadınların birbirlerine karşı sorumluluklarında ilahi irade tarafından eşdeğer görüldüğünü ortaya koyar. İbnü’l-Cevzî de benzer bir yorumla, inanmış kadın ve inanmış erkeklerin birbirlerine velilik yaptıklarını ve bir el gibi olduklarını söylemektedir.³³ Reşid Rıza da, bazı kimselerin, kadını aşağılayıp erkeklerle beraber dinî, sosyal, edebî ya da siyasî mahfillerde bulunmayacağını zannettiklerini, oysa bu ayetle Kur’an’ın erkeklerle beraber kadınların da mutlak velâyetini tanıdığını söylemektedir.³⁴

Karaman’a göre; “Bu ayet açık bir şekilde ve hiçbir sınır getirmeden mümin erkekler gibi mümin kadınlara da velâyet hakkı getirmekte, erkekler gibi kadınlara da toplumda değerlerin korunmasını kontrol ve temin vazifesi vermektedir. Kadının bu vazifeyi hem kadınlara, hem de erkeklere karşı yerine getirmek durumunda olduğuna da, ‘herbiri diğerinin, birbirlerinin velisidir’ ifadesi delil teşkil etmektedir.”³⁵

Baltacı’ya göre de ayet, kadın ve erkeğin kamu yararının üstlenilmesinde ve amme işlerinin gerçekleşmesinde ortak so-

31 Esed, *age.*, s. 367.

32 Râzî, *Me fâtihu’l-ğayb*, XVI, 134.

33 İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesir*, III, 318.

34 Rıza, Muhammed Reşid, *el-Vahyu’l-Muhammedî*, Mısır 1948, s. 283.

35 Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, s. 89.

rumluluk sahibi olduklarına işaret etmektedir. 'Birbirlerinin velisi olmaları' ifadesi de maslahatın gerçekleşmesinde yardımlaşma anlamını taşır.³⁶

Ebû Şakka da bu ayete dayanarak şu yorumu yapmaktadır:

"Müslüman kadın aynen erkek gibi toplumun siyasî meseleleriyle alakadar olmak zorundadır. Toplumunu uyandırmak ve yükseltmek için, içinde bulunduğu şartlar muvacehesinde siyasî hayata katılmak zorundadır. Marufu emredip münkerden sakındırmak, nasihatı yaymak kısacası olumlu davranışları destekleyip sapmalara karşı mücadele etmek zorundadır."³⁷

Eskicioğlu'na göre de ayetteki 'veli'den maksat, amme velâyeti yani kamu görevidir. Böylece ayet kadının veli olabileceğini, yani devlet başkanlığından en alt seviyedeki kamu görevine kadar velâyet ifade eden bütün vazifeleri alabileceğini bildirmektedir.³⁸

Mütevellî, kadının siyasî haklarını kabul edenlere göre bu ayetin iki prensibi içerdiğini belirtmektedir: İlki, mümin kadın ve erkeklerin arasındaki, kardeşlik, dostluk ve hayırda yardımlaşmayı içeren 'velâyet' prensibidir. İkincisi de, siyâsetle meşguliyet de dahil olmak üzere hayatın her alanını düzenlemeyi içeren 'iyiliği emretme ve kötülüktan alıkoyma' prensibidir. Kadın da bu konuda aynen erkek gibidir.³⁹

Sonuç olarak, biz de bu ayet ile inanan kadın ve erkeklerin birbirlerine karşı sorumluluklarında eşdeğer görüldüklerini ve ayetin, âmme ve hâssa diye bir ayırımı gitmeksizin, mümin kadınların velâyetini tam olarak tanıdığı görüşünü benimsemekteyiz. Kadının, velâyet-i âmmeye ehil olmadığı gerekçeyle toplumsal işlevlerini kısıtlayan görüşün aksine bu ayetten hareketle her iki cinse de kamusal alanda eşit sorumluluğun düştüğünü, Kur'an'da kadının gerek özel gerek genel velâyete

36 Baltacı, *age.*, s. 349.

37 Ebû Şakka, *age.*, II, 271.

38 Eskicioğlu, *agm.*, s. 90.

39 Mütevellî, *age.*, s. 422.

ehil olarak tanındığını açıkça söyleyebiliriz. Mütevatir sünnet-te de kadının velâyetini kısıtlayıcı bir ifade ya da uygulamanın olmadığını, asr-ı saadet ve Râşid halifeler döneminde kadın-ların konumunu gösteren örnekleri hatırlatarak, belirtmeliyiz.

2- İyiliği Emir-Kötülüğe Engel Olma Prensibi

Maruf ve münker kavramları birbirinin zıt anlamlısı olup Kur'an'ın da temel terimleri arasında yer almaktadırlar.⁴⁰ Örf kökünden türemiş olan maruf,⁴¹ güzel ve iyi oluşu akıl ve din ta-rafindan bilinip belirlenmiş her fiildir. Münker ise akıl ve dinin çirkin ve kötü oluşuna hükmettikleri şey, olarak tanımlanmıştır.⁴²

İzutsu maruf kavramının örfle olan ilgisini ön plana alarak, şu tanımlamada bulunmuştur:

“Maruf, kelime anlamı olarak bilinen yani tanınan, aşına olunan ve bu yüzden de sosyal olarak onaylanan demektir. Karşıtı münker, tanınmadığı ve yabancı olduğu için tasvip de edilmeyen manasındadır.”⁴³

Kur'an'da müminlerin pek çok özelliklerinden bahsedil-mektedir.⁴⁴ Bunlardan bir kısmı müminin kendisini ilgilendi-ren özellikler, diğerleriye müminin toplumdaki konumunu vurgulayan özelliklerdir. İkinci tür özelliklerin en önemlilerin-den birisi ise ‘emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l-münker’ prensi-bidir.⁴⁵ Hz. Peygamber’in bazı beyanlarının⁴⁶ da bu prensibin

40 Kur'an'da ‘ma’ruf’ 38, ‘münker’ ise 16 ayette geçmektedir. Bkz. Abdulbâkî, *age.*, s. 408, 719.

41 Kur'an ve hadiste örf yerine daha çok ma’ruf kavramının kullanıldığına dair bkz. Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir 1987, s. 101.

42 İsfahânî, *age.*, s. 823.

43 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997, s. 281.

44 Örnek: Bakara, 2/2-3; Enfâl, 5/2-3; Mü'minûn, 23/1-8; Furkan, 25/63-67.

45 Dumlu, Ömer, *Kur'an-ı Kerim'de Ma'ruf ve Münker*, İstanbul 1994, s. 86.

46 Örnek: “Her biriniz çobansınız ve maiyetinizdekilerden mesulsünüz...” Buhârî, *Ah-kâm* 1, Cuma 11; Müslim, *İmâra* 20; Tirmizî, *Cihad* 27; Ebû Dâvûd, *İmârat* 1. “Sizden biriniz bir münker gördüğünde onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da güç yetiremezse kalbiyle buğzetsin ki bu imanın en zayıfıdır.” Müslim, *İman* 78; Tirmizî, *Fiten* 11; Nesâî, *İman*, 17.

önemini vurgulamakta olduğu ve kadın-erkek tüm müslümanların yerine getirmekle sorumlu bulundukları da bildirilmiştir.⁴⁷

Kur'an-ı Kerim'de bu prensibin, müminlere bir sorumluluk olarak yüklendiğine dair Tevbe, 9/71 ayetinden başka ayetler de yer almaktadır.⁴⁸

Örneğin Âl-i İmran 3/104'de, '*mü'minlerin içinde, iyi ve yararlı olana davet eden, doğru olanı emreden, eğri ve yanlıştan alıkoyan bir topluluğun olması*' istenirken, aynı sûrenin 110. ayetinde ise, '*inanana, kendilerinin, insanlığın iyiliği için çıkarılmış, doğru olanı emredip, eğri olandan alıkoyan ve Allah'a inanan hayırlı bir topluluk oldukları*' gerçeği hatırlatılmaktadır.

Kurtubî'ye göre marufu emir ve münkeri yasaklama kapsamına giren had ve tazir cezalarını uygulamak, gerektiğinde hapsetmek ya da serbest bırakmak, sürgün veya yasaklama gibi hususlar herkesi ilgilendirmeyip, devlet başkanının sorumluluğundadır. Devlet başkanı, bu ve benzer işleri yerine getirmek için salih, güçlü, bilgili ve güvenilir kişileri şehirlere yönetici olarak görevlendirir.⁴⁹

Bu yoruma göre, marufu emir ve münkeri nehiy siyasî bir içerik kazanmakta olup, Tevbe 9/71 ayetiyle beraber düşünüldüğünde, bütün mümin erkek ve kadınların, birbirlerine karşı potansiyel olarak böyle bir sorumlulukla donatıldıklarını söylemek mümkün görünmektedir.

Zemahşerî (538/1143) marufu emretme ve münkerden sakındırmayı farz-ı kifâye olarak değerlendirmekte ve bu işi bilenlerin yapabileceğini yani bir çeşit uzmanlık alanı olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰ İbn Arabî'ye göre ise bu, her müslümanın yerine getirmesi gereken bir görevdir.⁵¹

47 Derveze, *ed-Düstûr*, II, 9-10; Şevâribî, *age.*, s. 148.

48 Âl-i İmran, 3/104, 110; Tevbe, 9/112; Hac, 22/41.

49 Kurtubî, *age.*, IV, 51.

50 Zemahşerî, *age.*, I, 425.

51 İbn Arabî, *age.*, I, 292.

Kadı Abdulcebbâr (425/1033) 'emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker' başlığı altında imâmet konusuna da değinmiş ve bunun gerekçesini izah ederken; bu prensibin gerektirdiği sorumluluğun çoğunun ancak devlet başkanı tarafından yerine getirilebileceği, açıklamasını yapmıştır.⁵²

Demîcî, İbn Teymiyye'nin, İslâmî velâyetlerin tamamının maksadının 'emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker' olduğu görüşünü aktararak, bu görevin tüm müslümanların sorumluluğu altında bulunduğunu ve bunun en mükemmel şekilde yerine getirilmesi için de devlet başkanının belirlenmesi gerektiğini belirtir.⁵³

Nevin Mustafa da, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymanın, ister hükümet, isterse ona yöneltilen muhalefet tarafından yürütülsün, yürüten açısından siyasî bir anlama sahip olduğu saptamasını yapar.⁵⁴

Rayyis de, ümmetin her üyesinin emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker göreviyle yükümlü olduğu ve bunu başkana karşı da yapması gerektiği üzerinde durarak, kavramın siyasî içeriğine vurgu yapmaktadır.⁵⁵

İslâm idare hukukunda velâyet-i âmme kapsamında değerlendirilmiş olan 'hisbe' görevinin, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak prensibiyle direk bağlantılı olduğu görülmektedir. Örneğin Mâverdî, genel velâyet içinde değerlendirdiği hisbeyi; 'Terki zuhur ettiğinde iyiliği emretmek ve fiili zuhur ettiğinde kötülükten sakındırmak.' şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶

İbn Haldun halifenin resmî görevlerini sayarken, hisbe/ih-tisabtan da söz eder ve bunun, dinî bir görev olduğunu, halka iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak, yanlış iş yapanları araştırıp, yakalanan suçlulara suçlarının oraruna göre gereken ceza-

52 Kadı Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire 1988, s. 749.

53 Demîcî, *age.*, s. 79-158.

54 Mustafa, Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (Çev. Vecdi Akyüz), İst. 1990, s. 116.

55 Rayyis, *age.*, s. 437.

56 Mâverdî, *age.*, s. 391.

yı vermek gibi bir fonksiyonu içerdiğini anlatır.⁵⁷ Bu tanımlamaya göre ihtisab, zabitanın yetkilerinden biraz daha fazlasını içerir görünmektedir. Modern devlet müesseseleri içinde, devlet muhasebesi, muhasebe dairesi, zabıta ve çarşı zabıtası manalarında kullanıldığı da ifade edilmiştir.⁵⁸

Zeydan da kadının siyasî görevleri arasında iyiliği emredip kötülükten alıkoyma prensibini zikrederek, hisbeyi de bu anlamda ele almıştır.⁵⁹

Hz. Peygamber döneminde hisbe görevini yerine getiren kadınların varlığı kaynaklarda bildirilmektedir. Bunlardan birisi Semra bt. Nüheyk (??) ismindeki hanım sahâbîdir. İbn Abdilber (463/1071) onun hakkında; "Resulullah'a yetişmiştir. Çarşılarda dolaşır, iyiliği emreder ve yanlıştan sakındırır, yanında taşıdığı sopasıyla (suç işleyen) insanlara vururdu." demektedir. Bu hanımın Hz. Ömer döneminde de aynı görevi sürdürdüğü belirtilmiştir.⁶⁰ Yine Hz. Peygamber'in sahâbî hanımlardan Şifâ bt. Abdullah (20/640)'ın ilmine itibar ettiği, eşi Hz. Hafsa (41/244)'ya bildiklerini öğretmesini istediği, Hz. Ömer'in de bu hanımın görüşlerine değer verdiği ve çarşıların denetlenmesiyle görevlendirdiği bildirilmiştir.⁶¹ Hamidullah (1423/2002) bu hanımlardan hakim olarak söz etmektedir.⁶²

Toplumda iyilik ve güzelliğin hakim olup kötülük ve çirkinliğin mümkün olduğunca önlenmesi için kişi ve kurumlara yetkileri nisbetince sorumluluk düştüğüne göre, siyâset kurumu da bunun içinde önemli bir paya sahip olmaktadır. Biz, Kur'an'ın bu sorumluluğu ehil olan her erkek ve kadına yüklediğini göz önüne alarak, kadınların siyasî haklara sahip olduklarını ve devlet başkanlığı da dahil her kademede bu sorumluluğu yerine getirebileceklerini bir ilke olarak benimsemekteyiz.

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 281.

58 Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hisbe Teşkilâtı*, Ankara 1975, s. 12.

59 Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 338.

60 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, Mısır ty., IV, 1863.

61 İbn Abdilber, *age.*, IV, 1869; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 457.

62 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 935.

B- SEBE KRALİÇESİ ÖRNEĞİ

Kadının devlet başkanı olabileceği ve diğer siyasî faaliyetlere katılabileceği görüşünde olan İslâm hukukçularının dayandıkları diğer bir delil ise, Kur'an'da, hakkında hiçbir menfi ifade yer almaksızın bir kadın hükümdardan söz edilmiş olmasıdır. Bu görüş sahipleri Kur'an'da bir kadın yöneticiden bahsedilmesini, kadının bu görev için gerekli ehliyet ve yeterliliğe sahip olduğuna dair bir referans kabul etmişlerdir.

Neml sûresinde yer alan konuyla ilgili ayetlerde, Hz. Süleyman'ın, Yemen'de bir kadın hükümdarın varlığından ve güneşe tapmakta olduklarından haberdar olması üzerine onları hak dine davet etmesi ve akabinde gelişen olaylar anlatılmaktadır.⁶³ Hz. Süleyman'ın mektubunu alan melike danışma meclisini toplayarak, mektubun içeriğini ve nasıl davranmaları gerektiğini onlarla istişâre eder. Kur'an'daki anlatımdan bu kadının zalim, zorba birisi olmayıp, halkını güzel yöneten, sözü dinlenir, itibarlı ve ileri görüşlü bir melike olduğu anlaşılmaktadır. Zira meclisi oluşturan üyeler son kararı kendisine bırakmış, o da 'kralların girdikleri yeri tarûmar ettiklerini bu yüzden, karşı tarafın gerçek niyetini öğrenme adına önce hediyelerle elçi gönderilmesinin uygun olacağını' ifade etmiştir. Hz. Süleyman ise tavrını net olarak ortaya koyup, amacının hediye ya da saltanat değil, onların Allah'a teslimiyetleri olduğunu belirtmiştir. Karşılıklı haberleşmelerin ardından melike Hz. Süleyman'a gelerek, davetine olumlu cevap vermiş ve; *"Rabbim, (senden başkasına kulluk etmekle) ben kendime yazık etmişim. Fakat (şimdi) Süleyman'la beraber alemlerin Rabbi olan Allah'a boyun eğiyorum."*⁶⁴ diyerek iman ettiğini açıklamıştır.

Karaman'a göre; "Bu tarihi hadise İslâm öncesine ait bulunmakla beraber Kur'an-ı Kerim'de anlatılmakta, müslümanların bundan ibret ve örnek almaları istenmektedir. Sebe melikesi Belkis yönetiminin aleyhinde hiçbir şey söylenmemekte, onun

63 Neml, 27/22-44.

64 Neml, 27/44.

bilgisini, ileri görüşlülüğünü, yönetim becerisini gösteren sözleri ve davranışları nakledilmektedir. Tam yeri geldiği ve münasebet düştüğü halde bir ülkeyi kadının yönetmesinin kötü sonuçlar doğuracağına ait bir işarete bile yer verilmemektedir.”⁶⁵

Amine Muhsin’in ifadesiyle, “Kur’an, ataerkil bir toplum olan Araplar’a nazil olmasına rağmen bir kadın idareciyi örnek olarak vermektedir.”⁶⁶ Ancak bu örneğe rağmen o günün insanının konuya bakış açısını yansıtmaması bakımından Belâzûrî (279/892)’nin naklettiği şu anekdot ilgi çekicidir:

Muâviye Sebe halkından birisine bir gün şöyle der: “Senin kavmin bir kadını devlet başkanı yaptıklarında ne de cahilmiş.”⁶⁷

Kurtubî, ilgili ayetleri maddeler halinde yorumlayıp, cinlerin neler yiyip, içtiği gibi konuyla ilgisi olmayan detaylara inerken, tarihin bir döneminde Kur’an’ın da şahitliğiyle bir kadının bir ülkeyi yönetmiş olmasına hiç değinmeksizin, İranlılarla ilgili rivayeti öne sürerek,⁶⁸ kadının halife ya da hakim olamayacağını, Ebû Hanife ve Taberî’den hakim olabileceğine dair yapılan nakillerin ise aslının olmadığını, öte yandan Hz. Ömer’in, bir hanımı çarşı, pazar denetleyicisi/muhtesip olarak görevlendirdiğine dair rivayetlerin de uydurma olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁶⁹

Ayrıca bu ayetlerin Mekke’de indirildiği, dolayısıyla Mekkî ayetlerden maksadın teşrî/yasama değil, tevhid inancını yerleştirme olduğu, bu yüzden delil olarak öne sürülemeyeceği itirazı yapılmıştır.⁷⁰ Ancak bu itirazın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira Kur’an-ı Kerim’in bize, önceki toplumların ve peygamberlerin yaşamından örnekler sunarken, bunları hikaye

65 Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, s. 90.

66 Muhsin, Amine Vedûd, *Kur’an ve Kadın*, (Çev. Nazife Şişman), İst. 1997, s. 151.

67 Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu’l-eşrâf*, IV/A-IV/B, Edited by Max Scoessinger, Jerusalem 1938, 1971, IV, 48-49.

68 Buhârî, *Fiten*, 18, *Megâzî*, 82; Tirmizî, *Fiten*, 75; Nesâî, *Kudât*, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 38, 43, 47, 50, 51.

69 Kurtubî, *age.*, XIII, 192-193.

70 Ebû Huceyr, *age.*, s. 133.

maksadıyla anlatmadığı, bu örneklerden alacağımız çok yönlü dersler bulunduğu şüphesizdir.

Bir çok araştırmacı, ismi Belkis bt. Şerâhîl olarak zikredilen⁷¹ bu kadın hükümdarın yönetimdeki liyakat ve becerisinden, ileri görüşlülüğünden övgüyle söz etmiştir.⁷² Bizim açımızdan, ilhamını Kur'an'ın anlatımından alan bu yorumlar, aynı zamanda kadının akıl yönünden noksanlığı iddialarının geçersizliğini de bir kez daha ortaya koymaktadır.

Belkis'in davranışından, anlaşma ve görüşme yolunu seçmesinden hareketle Süleyman Ateş, işleri, özellikle devlet işlerini hissiyata kapılmadan, akıl ve mantıkla çözümlemeye çalışmanın en uygun yol olduğu saptamasını yapmakta,⁷³ ayrıca Belkis hakkındaki ifadelerin kadının devlet başkanlığına kanıt olabileceğini söylemektedir.⁷⁴

Anlaşıyor ki, görevin gerektirdiği ehliyete sahip bir kadının bir ülkeyi başarıyla yönetebilmiş ve Kur'an bunu bir örnek olarak sunmuştur.

Topaloğlu, Hamidullah'ın, İslâmi Araştırmalar Enstitüsü'ndeki konferanslarında bu ayete dayanarak, kadının devlet başkanı olabileceğini ifade ettiğini aktardıktan sonra bu görüş sahiplerini eleştirmektedir. Ona göre Sebe melikesi, Süleyman (a.s.)'a tabi ve teslim olmadan önce devlet başkanıydı. Ancak

71 Zemahşerî, *age.*, III, 365; Mes'ûdî, *age.*, II, 75. Ancak Neşet Çağatay bu bilgiye karşı çıkarak, Hz. Süleyman'ın çağdaşı olarak gösterilen Sebe melikesi hikayesinin tarihi olaylara uygun düşmediğini söylemektedir. Zira onun verdiği bilgiye göre, Yemen'de Belkis adlı kraliçenin Himyerliler devrinde Belkis bt. Hedhad ismiyle M. 330-345 yılları arasında hüküm sürdüğü, oysa Hz. Süleyman'ın M.Ö. 973-933 arası tahtta bulunduğu belirtilmektedir. Çağatay, *age.*, s. 13-14.

Kur'an-ı Kerim bizzat Sebe halkını yöneten bir melike ile Hz. Süleyman'ın görüşmesini anlattığına göre, Çağatay'ın burada yanıldığı açıktır. Ancak onun verdiği isim ve tarih doğru ise, o takdirde Hz. Süleyman'ın çağdaşı olan melikenin söz konusu Belkis olmayıp, bir başkası olduğu söylenebilir.

72 Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 52-59; Muhsin, *age.*, s. 81; İzzet, *age.*, s. 134; Kutub, *age.*, XI, 143; Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-XV, İst. 1968, X, 4008; Kehhâle, *el-Mer'e*, VI, 173; Fadlallah, Seyyid Muhammed, *İslâmi Açıdan Kadın Sorunu*, (Çev. Ali Kaya), İst. 1997, s. 12-13.

73 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İst. 1988, VI, 374.

74 Ateş, *age.*, I, 141.

müslüman olduktan sonra melikeliğinin devam ettiğine dair Kur'an'da bir bilgi yoktur. Dolayısıyla ateşperest bir kadının durumu müslümanlara delil olamaz.⁷⁵ Aktan da, ayetin bizden öncekilerin şeriatından haber veriyor olması sebebiyle kadının devlet başkanlığı konusunda kesin delil olamayacağını söylemektedir.⁷⁶

Elmalılı ise Hz. Süleyman'ın bu harımla evlendiğini ve melikeliğinin devam ettiğini nakletmiştir.⁷⁷ Öte yandan Topaloğlu ve Aktan gibi düşünenlerin aksine, herhangi bir ayetin, İslâm'ın zuhurundan önceki bir kavmi anlatmakla ilgili oluşunun delil olarak kullanılmasını etkilemeyeceği görüşü de ileri sürülmüştür.⁷⁸

Nitekim İbn Âşur; 'Şâriin sükûtu, insanların uygulayageldikleri şeyleri tasvip ve ibka manasına gelir.' dedikten sonra, bunun da sadece Arap örf-adet ve uygulamalarına ait olmadığını, aksine bütün insanların, hakkında sükût edilen uygulamalarının bu prensipten hareketle tasvip ve ibka edileceğini belirtir.⁷⁹

'Şer'u men kablenâ' yani İslâmiyetin zuhurundan sonra, önceki ümmetlerin şeriatının bir delil olup olamayacağı konusunda İslâm bilginleri ihtilaf etmişlerdir. Şîrâzî, Gazzâlî, İbn Hazm gibi bilginler 'şer'u men kablenâ' ile amel edilemeyeceğini söylerken, Hanefî, Şâfiî, Malikî hukukçuların ve kelâm bilginlerinin çoğu ise bununla amel edilebileceği görüşünü öne sürmüşlerdir.⁸⁰

Eski şeriatların bir kısım hükümleri Hz. Muhammed'in şeriatıyla neshedilmiş, bazıları da -kısas ve bazı cezalarda oldu-

75 Topaloğlu, *age.*, s. 274.

76 Aktan, Hamza, 'İslâm'a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi', *Sosyal Hayatta Kadın*, İst. 1996, s. 262.

77 Elmalılı, *age.*, V, 3688.

78 Nevin Mustafa, *age.*, s. 193.

79 İbn Âşur, *age.*, s. 104; Bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst. 1990, s. 44.

80 Bu görüşler ve gerekçeleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 400-401.

ğu gibi- aynen bırakılmıştır. Kaynaklarda zikredilen ve neshe- dildiğine dair bir bilgi/işaret bulunmayan hükümler tartışma konusu olmuş, pek çok İslâm bilgini, Şûrâ, 42/13 ayetini delil getirerek, semâvî şeriatların bir bütün olduğunu ve hükümlerinin herkese şamil olması gerektiğini bildirmişlerdir.⁸¹

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu önceki ümmetlerin şeriatını bir delil olarak kabul etmiş olsalar da Sebe melikesinin durumu 'şer'u men kablenâ' kapsamında değerlendirilemez. Zira o, semâvî bir din mensubu değildir. Ancak yeri gelmişken, ayette kadının yöneticiliğini eleştiren herhangi bir ifadenin yer almaması, bu konuda sükût edilmiş olması önemlidir. Biz, tarihin bir döneminde Yemen'de yaşamış bir halkın, bir kadın hükümdar tarafından son derece güzel bir biçimde yönetilmiş olduğunu Kur'an'ın şahitliğiyle öğrenmekteyiz. Gerçek ilgili ayetlerde bu kadının hükümdar olmasını eleştiren herhangi bir ifadeye yer verilmemesi gerek kadının yönetici olamayacağını belirten sarih bir nas bulunmamasından hareketle kadının devlet başkanı olabileceği ve bu görevin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirebileceğini prensip olarak mümkün görmekteyiz.

C- HZ. ÂİŞE VE CEMEL VAK'ASI

Kadının devlet başkanlığını ve diğer siyasî haklarını benimseyenlerin öne sürdükleri diğer bir delil ise, Hz. Âişe'nin Cemel vak'asında, sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu bir orduya komutanlık etmesi, onların da buna muhalefet etmemiş olmalarıdır.

Karaman, konuyla ilgili olarak Hz. Âişe'nin başkanlığında gelişen Cemel vak'asının açık bir siyasî hareket olduğunu ve bu harekette Hz. Âişe'nin yanında büyük sahâbîlerin yer aldığını belirterek, kadının devlet başkanlığı da yapabileceğini prensip olarak kabul etmekte, devlet başkanı erkek de olsa bazı

81 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 263; Bkz. Şa'bân, *age.*, s. 208-212.

görevleri yetiştiremediği için başkalarına yaptırabildiğine göre, kadının da, imamlık ve komutanlık gibi vazifeleri erkeklerle yaptırabileceğini söylemektedir.⁸² Tehânevî ve Kâsımî'nin de hemen hemen benzer görüşte olduklarını görmekteyiz.⁸³

Behiy el-Hûlî, her ne kadar kadının devlet başkanlığına karşı çıksa da, Hz. Âişe örneğinden hareketle, onu tamamen siyâsetin dışına itmemekte ve sınırlı da olsa söz hakkı tanımaktadır. Zübeyr ve Talha gibi sahâbîlerin Hz. Âişe ile beraber hareket ettiklerini ve taraftarları arasında ona, bu işlere karışmamasına dair bir söz söyleyenin olmadığını belirterek, şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Bütün bunların bir anlamı varsa, o da kadının siyasî işlerde, halife seçilecek kimse konusunda görüş ileri sürebilme ve bu mühim işe kimin daha ehil olup olmadığına dair söz söyleme hakkına sahip olduğu gerçeğidir.”⁸⁴

Sibâî ise bu görüş sahiplerini eleştirerek, Hz.Âişe'nin Cemel vak'asından dolayı sonraları pişmanlık duyduğunu, dolayısıyla onun bu hareketinden yola çıkarak müslüman kadının o dönemlerde siyâsetle meşgul olduğu neticesine varmanın mümkün olamayacağını söylemektedir.⁸⁵

Bize göre de Hz. Âişe'nin bir orduya komutanlık yapması ve siyasî bir hareketi yönlendirmesi, en azından onun, bu konuda ayet ya da hadise dayalı bir yasaklamanın olmadığına dair kanaatini ortaya koymaktadır. Ancak bir halifenin şehid edilmesine kadar varan siyasî iç karışıklığın ve aynı olayın doğurduğu acı gelişmelerin, gerçekleştiği zaman diliminde bırakılması, müsbet ya da menfi anlamda bugüne bakan mesajların çıkarılmaya çalışılmaması daha uygun olmalıdır. Zira kadının devlet başkanlığı ya da diğer siyasî haklarını teslim etmek için böyle bir örneğe ihtiyaç duyulmayacak ölçüde, Kur'anî referansların yeterli ve tatmin edici olduğu kanaatindeyiz.

82 Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 90.

83 Tehânevî, *İlâu's-sünen*, XV, 33; Kâsımî, *Nizâmu'l-hükm*, I, 346.

84 el-Hûlî, *Ailede ve Toplumda Kadın*, s. 164.

85 Sibâî, *age.*, s. 152.

D- DEĞERLENDİRME

Buraya kadar kadının devlet başkanı olabileceğini söyleyenlerin görüş ve delillerine yer verdik. Bu görüşte olanların en önemli delilleri, Tevbe, 9/71 ayetinde açık bir şekilde mümin kadınların velâyetinin tanınmış olmasıdır. Gerçekten ayette, ‘inanmış erkek ve kadınların birbirlerinin velileri oldukları’ belirtildikten sonra, bunlar, siyâsî faaliyetleri de içine alan, ‘iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma’ prensibiyle yükümlü tutulmuşlardır.

Ayrıca Kur’an-ı Kerim, Hz. Süleyman ile Sebe melikesi arasında geçen olayları anlatırken⁸⁶ tarihin bir döneminde bir toplumun kadın tarafından yönetilmiş olmasına herhangi bir tenkid getirmemiş, bilakis bu kadının yönetim tarzıyla ilgili olumlu ifadeler kullanmıştır.

Hz. Âişe’nin, Cemel vak’asına katılan taraflardan birinin başında bulunup onları yönetmesi de bu görüş sahipleri tarafından kadının başkanlık yapabileceği hakkında bir delil olarak öne sürülmüştür. Hz. Âişe’nin bu pozisyonu açık bir delil hükmünde olmasa da dolaylı olarak onun, kadının yönetici olması konusunda herhangi bir yasağın bulunmadığına dair kanaatini bizlere bildirmesi açısından önemlidir.

Bize göre, Kur’an ve sünnette kadının devlet başkanı olmayacağı ile ilgili açık bir hüküm bulunmamaktadır. Eşyada aslolan ibahadır. Kur’an’da kadının velâyetini kısıtlayan bir ayet olmayıp, bilakis, pek çok ayette kadının da erkek gibi sorumluluk sahibi olduğu belirtilmiştir.

Öncelikle Kur’an erkek ve kadının aynı ‘nefs’ten yaratıldığını söylemektedir.⁸⁷ Hz. Peygamber de; “*Kadınlar, erkeklerin benzeri/dengidir.*”⁸⁸ derken, her iki cinsin de birbirinin eşit yarısı olduğunu vurgulamaktadır. İlk insanın yaratılışının konu edildiği ayetlerde, Allah’ın ona halifelik sorumluluğu yükle-

86 Neml, 27/22-44.

87 Nisâ, 4/1; Bkz. En’âm, 6/98; A’raf, 7/189; Zümer, 39/6.

88 Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 94; Tirmizî, *Tahâre*, 82; Dârimî, *Vudu’*, 76.

diği belirtilmektedir.⁸⁹ İnsanın yeryüzündeki meşrû hakimiyesini⁹⁰ belirten bu ifade, Allah'ın yarattığı insana şeref ve değer verdiğinin⁹¹ de bir göstergesidir.

İnsanın halife kılınması aynı zamanda, Allah'ın maksadına uygun hareket etmesini ve O'nun isteklerini gerçekleştirmesini de içerir.⁹² Halifeden kastedilen Adem'in şahsı değil, onun insanî şahsiyetidir. Başka bir ifadeyle 'insanlık makamı'dır. Bu makam bir şahsa, bir sınıfa ya da cinse özgü olmayıp tüm insanları içerir.⁹³

Kur'an'ın temel kavramlarından birisi de 'amel' kavramıdır. 'Bilinçli ve düşünerek yapılan fiiller' olarak tanımlanan amel,⁹⁴ ibâdet, muâmelât ve ukûbâtın tamamını içine alır. Bugünkü ifade ile, dinî, ilmî, ictimâî, idarî, siyasî, iktisadî ve ailevî hususlar amel kavramının içeriğini oluşturur.⁹⁵ Kur'an, erkek-kadın tüm inananların dünyevî ve uhrevî her türlü yararlı çalışmalarını 'salih amel' olarak nitelendirip bunun sonucu olarak ilahî mükafata erişeceklerini bildirmiştir.⁹⁶ Salih amel, aynı zamanda insanın Allah'ın halifesi olması keyfiyetiyle de örtüşmektedir.⁹⁷

Bir çok ayette erkek-kadın ayrımı yapılmaksızın inananların tamamına yükümlülükler getirilmiştir.⁹⁸ Yine cezaî sorumlulukta Kur'an kadın ve erkeği bir tutmuştur.⁹⁹ Hz. Peygamber de müslüman toplumu oluşturan bireylerin ortak sorumluluğunu; "Müslümanların zimmeti birdir. Onların en zayıfı tarafın-

89 Bakara, 2/30.

90 Esed, *age.*, s. 12.

91 İsfehârî, *age.*, s. 294.

92 Şâtibî, *age.*, I, 332; Ayrıca bkz. Neccâr, Abdülmecîd, 'el-İstihlâfu fî fıkhi't-tahadduri'l-İslâmî', *et-Tecdîd*, sy. 1, Malezya 1997, s. 93.

93 Amulî, Cevadî, *Celal ve Cemal Aynasında Kadın*, (Çev. Ejder Okumuş), İst. 1996, s. 83, 137.

94 İsfehârî, *age.*, s. 360; Kal'acî, Kuneybî, *age.*, s. 322.

95 Bkz. Eskicioğlu, *agm.*, s. 86.

96 Âl-i İmran, 3/195; Nisa, 4/124; Mü'min, 40/40.

97 Yûnus, 10/14; Nûr, 24/55.

98 Âl-i İmran, 3/104, 110; Mâide, 5/2, 79; Enfâl, 8/25; Tevbe, 9/71; Nûr, 24/30, 31; Ahzâb, 33/35, 36.

99 Mâide, 5/38; Nûr, 24/2.

dan verilen emân, yaptığı her türlü anlaşma herkes tarafından geçerli sayılacaktır.”¹⁰⁰ sözleriyle belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, sahâbî hanımlar tarafından verilen emanları kabul ettiğini hatırlamak gerekir.¹⁰¹

Derveze de, Kur’an’ın, kadının siyasî ve sosyal faaliyetlerdeki fonksiyonu hakkında susmuş olmasının, onun bu haklardan, erkeklerin idareciliği ile mahrum bırakıldığı anlamına gelmeyeceğini, Kur’an’da düşünme, hayrı tavsiye, Allah yolunda infak, hicret vb. sorumlulukların erkeğe yüklendiği gibi kadına da yüklendiğini yani kadının, mükellefiyet konusunda erkekle eşit konumda olduğunu belirtmektedir.¹⁰²

Kur’an-ı Kerim, ‘emanetlerin ehil olanlara verilmesini’¹⁰³ bildirirken, yeryüzünde insana verilen ‘hilâfet’ görevi de emanet kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Bu görev, insanın yerine getirmesi beklenen tüm sorumlulukları kapsamaktadır. Hz. Peygamber de yöneticilik görevinin bir emanet olduğunu belirterek, bunun ehil olana verilmesi gerektiğini vurgulamış,¹⁰⁵ bu görevin ehil olmayanların eline geçmesi durumunda emanetin zayi olacağı ve kıyametin beklenmesi gerektiği uyarısında bulunmuştur.¹⁰⁶ İbn Teymiyye de, şer’î siyâsetle ilgili eserinde, bu hadisleri delil getirerek; veliyyü’l-emr’e/siyasî otoriteye düşen görevin, müslümanların işlerinden her birinin başına, bu iş için bulabildiği en uygun kimseyi getirmesi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷

Ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre devlet başkanlığı ve diğer yöneticilikler için aranması gereken temel özellik, göre-

100 Buhârî, *Cizye*, 10, *Ferâiz*, 21, *İ’tisam*, 5.

101 Buhârî, *Cizye*, 9 ; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 341,343 ; İbn Sa’d, *age.*, II, 87.

102 Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, VIII, 105.

103 Nisa, 4/58.

104 İbn Arabî, *age.*, III, 1588; Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhîmu’l-Kur’an*, (Çev. Heyet), I-VII, İst. 1987, IV, 413.

105 Ebû Zer şöyle rivayet etmiştir: “Ey Allah’ın Resulü bana idarecilik görevi verir misiniz? dedim. Hz. Peygamber elini omuzuma vurup, şöyle dedi: “Ey Ebû Zer! Sen zayıfsın, gerçekten o bir emanettir. O, kıyamet günü bir pişmanlıktır. Ancak onu hakkıyla alıp, layıkıyla eda edenler için değil.” Müslim, *İmâra*, 4; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 173.

106 Buhârî, *İlim*, 2.

107 İbn Teymiyye, *age.*, s. 6.

vin gerekli kıldığı ehliyettir. Ehliyet kavramı sözlükte 'elverişlilik' anlamına gelirken, terim olarak; kişinin lehinde ya da aleyhinde olan meşrû hakların gerçekleşmesi için yetkili olması,¹⁰⁸ daha açık bir ifadeyle; kişinin başkasına ait bir kısım hakları kabul ve ikrara, başkasına karşı da kendisi için bir kısım hakların sübûtuna salâhiyetli olmasıdır, şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁹ Diğer bir deyişle ehliyet; hak ve borçlara ehil olma vasfıdır.¹¹⁰

Medenî ehliyet, cezâî ehliyet, siyasî ehliyet, evlenme ehliyeti ve ticarî ehliyet gibi kısımlara ayrılabilen¹¹¹ ehliyet, klasik İslâm hukuku metodolojisi ile ilgili kaynaklarda vücûb ve edâ ehliyeti olmak üzere iki ana bölümde ele alınmıştır.¹¹² Vücûb ehliyeti; günümüzdeki 'hak ehliyeti'nin karşılığı olup¹¹³ kişinin lehine ve aleyhine şer'î hakların sabit olmasına yetkili olmasıdır.¹¹⁴ Diğer bir ifadeyle, haklara sahip olmak ve borçlar altına girebilmek, demektir. Bu ehliyet insan olmanın bir gereğidir. Vücub ehliyeti sağ olarak doğan insanda tam, ceninde nâkıstır.¹¹⁵

Edâ ehliyeti ise, muâmelât ehliyetidir.¹¹⁶ Kişinin şer'î bir yolla kendisinden bir fiilin sâdır olmasına salâhiyetli olmasıdır.¹¹⁷ Yani kişinin hukuken muteber sayılacak tarzda fiiller ortaya koyabilmesi, demektir.¹¹⁸ Edâ ehliyeti akıl ile olur. Akıl kusur-luysa, kâsır, akıl tam ise edâ ehliyeti de tam olur.¹¹⁹

Kişinin ehliyetine tesir eden etkenler vardır. Bunlar ehliyeti ya daraltır ya da tamamen ortadan kaldırır. Ehliyet arızala-

108 Cürcânî, *age.*, s. 58; Abdulazîz Buhârî, *age.*, IV, 393.

109 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 283.

110 Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, I-II, Konya 1989, I, 11.

111 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 89.

112 Serahsî, *Usûl*, II, 332; Abdulazîz Buhârî, *age.*, IV, 393.

113 Cin, Akgündüz, *age.*, I, 11.

114 İbn Melek, Abdullatif b. Abdulazîz, *Şerhu'l-Menâr ve havâşihî min ılmî'l-usûl*, Derseâdet 1315, s. 936.

115 Ebû Zehra, *age.*, s. 283-284; Şa'bân, *age.*, s. 296-297; Hudarî Bey, Muhammed, *Usûlü'l-fıkıh*, Mısır 1969, s. 51.

116 Ebû Zehra, *age.*, s. 285.

117 Rahâvî, Şerefüddin Yahyâ b. Karaca, *Hâşiyetü Şerhi'l-Menâr*, Derseâdet 1315, s. 936. (Menâr Şerhi ile birlikte)

118 Şa'bân, *age.*, s. 296.

119 Hudarî Bey, *age.*, s. 51.

rı denilen bu durumlardan bir kısmı insanın elinde olmayıp çaba ve seçimine bağlı değildir. Bunaklık, delilik, unutkanlık, uyku ve bayılma gibi. Bunlara semavî arızalar denilir. Diğer kısmı ise sonradan kazanılan arızalar olup insanın kendi seçimi ve kendi fiili ile meydana gelir. Bunlar da; sefihlik, sarhoşluk, cehalet, hata, ikrah gibi durumlardır.¹²⁰

Görüldüğü gibi, insanın salt bir varlık olmaktan öte, hukukî bir şahsiyet olduğunun ifadesi anlamına gelen ehliyet, arızalar söz konusu olmadıkça, her insanda var olduğu kabul edilen manevî bir yetkidir. Ne kişinin iradî seçimine bağlı olmaksızın meydana gelen ne de kendi seçimi ve fiili ile gerçekleşen ehliyet arızaları içinde 'kadın olmak' gibi bir durum bulunmaktadır. Cinsiyet tayini insanın seçimine bağlı bir olgu olmayıp tamamen Allah'ın dilemesi ve yaratması sonucunda gerçekleştiğine göre böyle bir durumun tahayyülü de söz konusu değildir.

Ebû Zehra'nın da belirttiği üzere, İslâm hukuku, erkeğe olduğu gibi kadına da gerek vücûb gerek edâ ehliyetini tam olarak tanımıştır. Erkeğe sağlanan tüm malî ve diğer haklar kadına da sağlanmıştır. Erkeğin sorumlu olduğu şeylerden kadın da aynen sorumludur.¹²¹

Hukukî muameleleri yerine getirecek kimselerin seçiminde, göz önünde bulundurulması gereken ön koşul ehliyet ilkesidir. Siyasî görevler için de siyasî ehliyet aranır ki, kadının verdiği emanın Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiş olması ve bîatlara katılması onun siyâsî ehliyeti haiz olduğunu gösterir.

Kısaca söylemek gerekirse siyasî faaliyetleri de içeren emanet, Kur'an'ın ifadesiyle bir görev olarak insanoğluna yüklenmiştir. Dolayısıyla, taşıdığı ehliyet ve uzmanlık ölçüsünde, kadın-erkek toplumun her ferdi, emanete sahip çıkacak ve toplumun kalkınması, insanlığın ilerlemesi, mutluluk ve refahı için üzerine düşen sorumluluğu yerine getirecektir.

120 Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 290; Şa'bân, *age.*, s. 299 vd.; Hudarî Bey, *age.*, s. 94 vd.

121 Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyyetu ve nazariyyetu'l-akdi fi'ş-şeriatil-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 305.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN
KADININ MİLLETVEKİLLİĞİ
BAKANLIK VE HAKİMLİĞİ

G ünümüzde yasama, yürütme ve yargı kapsamına giren kamu görevlerinin İslâm hukukunda velâyet-i âmme kapsamında değerlendirildiğini daha önce belirtmiştik. İslâm'da teşrî/yasama vahye, içtihadı, şûrâya ve devlet başkanının tercihiine dayanmaktadır.¹ Kadının devlet başkanı olup olamayacağı ile ilgili görüşleri geçen bölümde ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Bu bölümde kadının milletvekilliği, bakanlık ve hakimlik gibi üst düzey sayılabilecek kamu görevlerinde istihdam edilip edilemeyeceği ile ilgili görüş ve yorumlara yer verip bunları değerlendirmeye çalışacağız.

1 Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 85.

I- Kadının Milletvekilliği

Kadının milletvekilliği/şûrâ meclisi üyeliği konusunda görüş bildirenler ya bunu da velâyet-i âmme kapsamında kabul ederek, devlet başkanı olamayacağına dair getirilen delillerle karşı çıkmışlar ya da belli şartlar altında bu görevi yerine getirebileceğini savunmuşlardır. Şimdi bu görüş ve delilleri değerlendirmeye çalışalım.

Kur'an, Allah'a inanan bir toplum inşa edip onlardan karşılıklı istişâre ile faaliyet göstermelerini istediğinde, yasama sürecini düzenlemek için genel bir prensip de belirlemiştir ki, bu 'şûrâ' veya 'karşılıklı danışma/müşâvere' prensibidir.¹

'Şûrâ', sözlükte, bir iş hususunda danışmak ve görüş almak anlamına gelir.² Terim anlamı da sözlük anlamına yakın olan şûrâ; 'Bir iş hususunda biraraya gelip o konudaki görüşlerin ortaya çıkmasını sağlayarak, doğru bir karara varmaktır.' şeklinde tanımlanmıştır.³

Daha özel anlamıyla şûrâ; yöneticilerin ve özellikle devlet başkanlarının kamu görevini yürütürken istişârede bulunmasını ve istişâre sonucu oluşan düşüncelerin gözönünde bulundurulmasını ifade eden bir terimdir.⁴

1 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (Çev. Adil Çiftçi), Ankara 1997, s. 64; *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 109.

2 İbn Manzûr, *age.*, IV, 437; Cevherî, *age.*, II, 705.

3 İbn Arabî, *age.*, I, 297; Bkz. İsfahânî, *age.*, s. 470; Hâlidî, *age.*, s. 142; Nâşid, Muhammed, *el-Fikru'l-idârî fî'l-İslâm*, Dubai 1997, s. 190; Demîcî, *age.*, s. 426.

4 Bardakoğlu, Ali, 'Şûrâ' mad., *İslâm'da İnanç, İbadet, Günlük Yaşayış Ans.*, I-IV, İst. 1997, IV, 213-214.

Kur'an'da iki yerde 'şûrâ'dan bahsedilmekte, bir ayette Hz. Peygamber'e her hususta ümmetine danışması emredilirken,⁵ diğer bir ayette de; müslüman toplumun işlerinde danışmayı esas aldıkları vurgulanmaktadır.⁶

Halkın iradesinin yönetime yansımaları olarak da nitelendirilebilecek olan şûrâ olgusu, İslâm'da son derece önemli bir anayasal prensip olarak kendisini göstermektedir. Şûrâ aynı zamanda danışma meclisi (parlamento) anlamına da gelmektedir.⁷

İslâm hukuk literatüründe Hz. Peygamber ve Râşid halifelerin kendileriyle istişâre ettikleri kişilerle daha sonra bu görevi üstlenen kimseler için 'ehlu's-şûrâ' ve 'ehlu'l-hall ve'l-akd' terimleri kullanılmıştır.⁸ Şûrâ, siyasî katılımın bir örneği olarak kabul edilmiş ve bu görevi toplum adına güçlü, yetenek ve tecrübe sahibi kimselerin yerine getireceği vurgulanmıştır.⁹

Şûrâda önemli olan danışılacak kişilerin ehliyet ve uzmanlıklarıdır. Cinsiyetin bu noktada ön plana çıkarılmasının hukukî bir dayanağı olmamalıdır. Zaten kadının şûrâ meclisi üyeliği konusunda diğer siyasî görevlerin aksine ciddi bir muhalefet gösterilmemiştir.

Modern anlamıyla, şûrâ meclisi millet meclisine, üyeleri de milletvekillerine benzetilebilir. Biz de her ikisini gözönüne alarak konuyu ortaya koymaya çalışacağız. Önce kadının milletvekili seçilmesine karşı çıkanların, daha sonra da kabul edenlerin görüşlerini inceleyeceğiz.

Aslında kaynaklarda şûrâ ehlinde bulunması gereken şartlar; adalet, ilim, ileri görüş ve ihtisas sahibi olmak şeklinde belirtilmiş¹⁰ fakat cinsiyetle ilgili bir şart öne sürülmemiştir. Buna rağmen parlamento üyeliğini velâyet-i âmme kapsamın-

5 Âl-i İmran, 3/159.

6 Şûrâ, 42/38.

7 Şafak, age., s. 553.

8 Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 143.

9 Bkz. Düreynî, Fethi, *Hasâisu't-teşrî'il-İslâmî fi's-siyâseti ve'l-hükm*, Beyrut 1987, s. 412-419.

10 Mâverdi, age., s. 31; Nebhan, age., s. 162-163; Udeh, *İslâm ve Siyasi Durumumuz*, s. 203.

da değerlendiren Ezher Fetva Komisyonu, İslâm'ın kadına bu konuda izin vermediği hükmüne varmıştır. Delil olarak daha önce incelediğimiz erkeklerin kavvâm oluşunu bildiren¹¹ ve Hz. Peygamber'in eşlerine evlerinde oturmalarını emreden¹² ayetlerle, İran saltanatının akibetiyle ilgili olarak söylendiği rivayet edilen felah hadisini ve kadının akıl ve din yönünden noksan oluşuyla ilgili rivayetleri öne sürmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler devrinde kadınların velâyet-i âmme görevlerine getirilmediklerini de bu fetvaya dayanak olarak sunmuştur.¹³

Mevdûdî de, şûrâ meclisine seçilebilmek için ehliyetin gerektiğini, bu ehliyetin üzerine oturduğu esaslardan birinin de sözü geçen ayet ve hadislerle dayanarak, 'erkek olmak' olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Kadının devlet başkanlığı konusunu incelerken bu ayet ve hadislerin üzerinde detayıyla durduğumuz için burada tekrarı gerekli görmemekteyiz.

Kadının fetva verme ve içtihadta bulunmasında herhangi bir sakınca olmadığını, bu fetva ve içtihadın siyasî konular ve devlet işleriyle de ilgili olabileceğini belirten Zeydan, bir taraftan kadının yönetim işleri ve devletin durumuyla ilgili her konuda devlet başkanının danışmanlığını yapabileceğini kabul ederken,¹⁵ diğer yandan meclis üyesi olamayacağını söylemektedir. Gerekçelerini de şöyle belirtmektedir:

"Şûrâ meclisine üye olmaktan maksat geçimini temin etmekse, kadının geçimi, varsa eşine, yoksa babası vb. velisine ait olduğu için onun evinin dışında çalışmasına bir sebep yoktur. Ayrıca bu durum asıl görevi olan ev işlerini, eşi ve çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirmesine engel olur. Oysa siyasî işler farz-ı kifâye iken ev işleri kadın için farz-ı ayndır. Ayrıca kadının meclis üyeliğine seçilmesi evinin dışına çıkma-

11 Nisâ, 4/34.

12 Ahzâb, 33/33.

13 Bkz. Mütevellî, *age.*, s. 419-420.

14 Mevdûdî, *İslâmda Hükümet*, s. 463-464.

15 Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 336.

sını gerektirir. Erkeklerle bir arada olmak ya da halvet gibi görevin getireceği sakıncalar vardır.”¹⁶

Öte yandan Zeydan, kadının devlet başkanına her konuda danışmanlık yapabileceği görüşünü ise Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamalarına dayandırmaktadır.¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber Hudeybiye’de ashabın ihramdan çıkmamakta direnmesi ve umre yapmadan Medine’ye geri dönmek istemesi üzerine nasıl bir yol izleyeceğini düşünürken, eşi Ümmü Seleme ile istişâre etmiş, onun tavsiyesine uyarak, traş olup ihramdan çıkmış ve kurbanını kesmiştir. Hz. Peygamber’in bu davranışını gören sahâbe de aynı şekilde ihramdan çıkıp kurbanlarını kesmişlerdir.¹⁸

Hz. Ömer de kadınların görüşüne önem vermiş, örneğin; kendisini taşıdığı sorumluluk dolayısıyla açıkça uyaran Havle bt. Sa’lebe’ye, Allah’ın, şikayetini işittiği hanım olduğunu belirterek saygı göstermiştir.¹⁹

Zeydan ayrıca Hz. Âişe’nin pek çok konuda sahâbeye fetva verip içtihatla bulunduğuna da dikkat çekmektedir.²⁰

Sibâî ise, İslâm’da kadının milletvekilliğine engel sarih bir nassın bulunmadığını belirtmekle beraber, kadının evinin işleriyle uğraşması gerektiği, yabancılarla ihtilât ve halvetin haram olması, kadının görülmesine izin verilen el ve yüz dışındaki organlarının açılması tehlikesi ve bunun haram olması, görev gereği kadının yalnız yolculuk yapmasının gerekebileceği gibi gerekçelerle, kadının bu hakkı kullanmasının zor olduğunu söylemektedir.²¹

Kadının şûrâ meclisi üyesi ya da milletvekili olmasına ev işleri ve çocuk bakımı gibi görevleri sebebiyle müsbet bakılmadığını belirttik. Ancak bu gerekçelerin kadının siyasî ehli-

16 Zeydan, *age.*, IV, 333-334.

17 Zeydan, *age.*, IV, 335-336.

18 Buhârî, *Şurât*, 15.

19 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 620.

20 Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 336.

21 Sibâî, *age.*, s. 156-157.

yetini ilga edecek hukukî sebebler olmaktan ziyade özel meseleler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu görüşe, ev işleri ya da çocuk sorumluluğu olmayan, şartları uygun olan kadınlar için söz konusu gerekçelerin bir engel teşkil etmeyeceği söylenerek karşı çıkılabilir. Nitekim Karaman da, kadının ev işleri yapmasının nasla düzenlenmiş bir konu olmayıp örfle ilgili olduğunu, toplumun bildiği, hoş ve makul gördüğüne dinin de bir müdahalesinin bulunmadığını belirtmektedir.²²

Halvet ve ihtilât sebebiyle de kadının söz konusu kamu görevlerini üstlenmesine karşı çıkmıştır. Halvet, aralarında nikah bağı ve devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkekle kadının, üçüncü bir şahsın bulunmadığı ve ansızın gelme ihtimalinin de söz konusu olmadığı zaman ve yerlerde başbaşa kalması olup İslâmiyette bu yasaklanmış,²³ bu sayede hem taraflar korunmuş hem de üçüncü şahısların kötü zan beslemelerine engel olunmuştur.²⁴ Halvet tanımına girecek ölçüdeki birarada bulunma yasağı, kadın için olduğu gibi erkek için de söz konusudur. Müslüman bir toplumda her alanda bu hükme riayet edilmesi tarafların zan altında kalmamaları ve telafisi mümkün olmayacak durumların engellenmesi açısından önemlidir.

İslâm'da birbirine yabancı erkek ve kadınların birarada bulunması anlamına gelen ihtilât ile kastedilen senli benli olma, beraber oynayıp eğlenme, görüşüp söyleşme ise²⁵ İslâm'ın bunu onaylaması mümkün değildir. Fakat toplumu meydana getiren iki cins olarak erkek ve kadının toplum hayatının bir gereği olarak bir arada bulunması anlamındaki ölçülü bir beraberlik prensip olarak yasaklanmış değildir.

Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadınlar da erkekler gibi, siyâsî ve toplumsal olayların görüşüldüğü mescidde bulunmuş, vakit namazları yanında cuma ve bayram namazlarına

22 Karaman, Hayrettin, 'Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri', *Sosyal Hayatta Kadın*, İst. 1997, s. 299-300.

23 Buhârî, *Nikâh*, 111; Müslim, *Hac*, 74; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 339.

24 Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 98; Çeker, Orhan, 'Halvet' mad., *D.İ.A.*, İst. 1988, XV, 384.

25 Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 98.

iştirak etmiş, askerî seferlere ve savaşlara katılmış, eğitim faaliyetlerinde yer almış, ticaret ve siyasetin içinde bulunmuşlardır.²⁶

Hz. Peygamber, kadını fitne korkusu yüzünden eve hapsedemediğine, seyahatlere, savaşlara götürdüğüne, mescidde onlara ders verdiğine, erkeklerle kadınlara namaz kıldırduğuna ve böylece kadınlı erkekli İslâmî sosyal iş ve çalışma hayatı tevârüs edildiğine göre bu, belli, sınırlı bir konuya inhisar ettirilmemelidir.²⁷

Kısacası gerek Kur'an-ı Kerim gerek Hz. Peygamber, erkek ve kadın cinslerinden birini, diğerinin yararına olmak ve fitneyi bertaraf etmek adına sosyal hayatın dışına itmek yerine, İslâm kardeşliği temeli üzerinde, ahlâkî esasların hakim olduğu bir toplum oluşturmaının öncülüğünü yapmıştır.

Kadının yalnız yolculuk yapmasının haram olması meselesine gelince, İslâm bilginleri bu konuda farklı görüşler öne sürmüşler ve meseleyi özellikle, kadının, yanında mahremi olmaksızın hacca gitmesinin gerekip gerekmeyeceği çerçevesinde ele almışlardır.

Ebû Hanîfe, kadının yalnız yolculuk yapmasını yasaklayan hadislerle dayanarak, eşi ya da mahremi olmaksızın hacca gitmesinin haram olduğunu söylemiştir.²⁸ Kadının tek başına yolculuk yapmasını yasaklayan çok sayıda rivayet olup, bunlar arasında ifade farklılıkları vardır. Bazı rivayetlerde kadının üç gün üç gecelik, bazılarında iki gün iki gecelik bazılarında ise bir günlük ve gecelik vb. mesafeye mahremsiz seyahati yasaklanmıştır.²⁹

İslâm bilginlerine göre hadislerdeki bu ihtilaf soru soranlardan kaynaklanmış, Hz. Peygamber de sorunun farklılığına göre değişik cevaplar vermiştir.³⁰

26 Bkz. Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 70 vd.

27 Karaman, *agm.*, s. 301.

28 Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta li'l-İmam Mâlik*, I-IV, Beyrut 1990, IV, 503.

29 Buhârî, *Taksîru's-salât*, 4, Sayd 26, Savm 67; Müslim, *Hac*, 413-434; Tirmizî, *Radda'*, 15; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I-II, İst. 1992 (Ofset), *Menâsik*, 7; Mâlik, *Muvatta'*, *İsti'zân*, 37; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 222-346.

30 Zürkânî, *agm.*, IV, 502.

Mâlik (179/795), Şâfiî ve bir grup alime göre ise, kadının mahreminin bulunması şart değildir. İmam Şâfiî, güvenilir tek bir kadınla da hacca gidilebileceğini söylerken, İmam Mâlik, güvenilir erkek ve kadın grubuyla hac yapabilir, demiştir.³¹ Kerâbisî (7/13. asır)'nin ise, yol güvenliği bulunduğunda kadının yalnız da hacca gidebileceğini söylediği rivayet edilmiştir.³² Bu görüş Adiy b. Hâtım (67/686)'in rivayet ettiği şu hadise dayandırılmıştır:

O şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in yanında olduğum bir gün bir adam çıkageldi ve Resulullah'a fakirlikten yakındı. Sonra bir başkası gelip, o da yol kesilmesinden şikayetçi oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber; '*Ey Adiy, Hîre'yi*³³ *gördün mü?*' diye sordu. Ben de; '*Görmedim fakat haberini duydum.*' dedim. Resulullah; '*Şayet ömrün uzun olursa, bir kadının Hîre'den yola çıkıp, Allah'tan başkasından korkmaksızın Kâbe'yi tavaf edeceğini göreceksin..*' buyurdu. Adiy bunu aynen gördüğünü belirtmiştir.³⁴

Buhârî bu hadisi, 'İslâm'da peygamberlik alametleri' başlıklı babta zikrederken, Nevevî de bunun Hz. Peygamber'in açık bir mucizesi olduğunu söylemektedir.³⁵

Hacca gitmesi dışında kadının, mahremi olmaksızın umre, ticaret ya da herhangi bir ziyaret sebebiyle yolculuk yapmasının hükmü de tartışılmış, çoğunluk bunun hac gibi zorunlu bir yolculuk olmaması sebebiyle caiz olmadığını söylemiş ve bu görüşlerini, kadının, yanında mahremi olmaksızın yolculuğa çıkamayacağını bildiren rivayetlere dayandırmışlardır.³⁶ Bâcî (474/1081)'ye göre ise, büyük bir kfile içinde kadının, kadınlar ya da mahremi olmaksızın yolculuğa çıkması sahihtir.³⁷

Görüldüğü gibikadının yalnız başına yolculuğu ile ilgili farklı görüşler, Hz. Peygamber'den bu konuda farklı rivayetlerin

31 Zürkânî, *age.*, IV, 503.

32 Nevevî, Muhyiddîn, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Mahmud Mataracı, I-XXII, Beyrut 1996, VII, 55.

33 **Hîre**: Kûfe yakınında bir şehirdir. Nevevî, *age.*, VII, 55.

34 Buhârî, *Menâkıb*, 25.

35 Nevevî, *age.*, VII, 55.

36 Nevevî, *age.*, VII, 56.

37 Zürkânî, *age.*, IV, 504.

gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, kadının, yanında mahremi olmaksızın yalnız yolculuk yapamayacağını belirten rivayetlerle, bir gün gelip kadının, 'Allah'tan başkasından korkmaksızın' tek başına yolculuk yaparak, Kabe'yi tavaf edeceğine dair rivayet arasında çelişki bulunmadığı, ikincisinin, ilkindeki yasak hükmünün gerekçesine dair önemli bir kayıt içerdiğini düşünmekteyiz. Zira ikinci rivayette sözü edilen kadının tek başına bulunduğu şehirden Mekke'ye gidebilmesi yol emniyetinin bulunmasıyla ilgilidir ki bu duruma, 'Allah'tan başka bir şeyden korkmama' ifadesiyle vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla gidilecek mesafe ne kadar olursa olsun, kadının yalnız yolculuk yapamayacağına dair hükmün, yol güvenliğinin bulunmaması illetine dayandığını söyleyebiliriz. O halde; yolun durumu, ulaşım araçları ve yolcular açısından güven sarsıcı/tehlikeli bir durum olmadığında, diğer bir deyişle, yol emniyeti bulunduğu ve herhangi bir sıkıntıda kendisine yardımcı olabilecek yolcularla bir arada bulunduğu, söz konusu endişeler bertaraf edilmiş olacağından, kadının bu şartlarda mahremi olmaksızın yolculuğa çıkmasında dinî bir engel olmamalıdır, kanaatindeyiz. Nitekim Bâcî'nin naklettiğimiz görüşü de bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Sonuç olarak, kadının yalnız yolculuk yapmasının yasak olmasının, milletvekilliği gibi bir görevi üstlenmesine engel olduğunu öne sürmenin, günümüz şartları açısından geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Meseleye cinsiyet değil, yolculuk emniyeti açısından bakıldığında, kimi zaman ve zeminde, tek başına yolculuk yapmanın erkek için de sakıncalı olabileceği şartlar zuhur edebilir. Ancak bugün dünyanın en geri kalmış ülkelerinde bile devletin üst düzeyinde yer alanların hizmetine sunulmuş araçların ve koruma görevlilerinin varlığı, yolculukla ilgili öne sürülen gerekçeleri geçersiz kılmaktadır.

Kadının milletvekili ya da şûrâ meclisi üyesi olması hakkında açıkça red ya da çekinceli görüş bildirenlerin yanı sıra çoğu araştırmacı bu konuda olumlu kanaat ortaya koymuşlardır. Derveze'ye göre; kadınların seçimlere katılmaları ve meclise

girmeleri Kur'an'ın kadına tanıdığı siyasî ve sosyal haklardan-
dır. Kadınlar toplumun yarısını teşkil etmekte ve bu meclisler-
de kararlaştırılan her şey erkekleri ilgilendirdiği gibi kadınları
da eşit oranda ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mecliste erkeğin
olduğu kadar kadının da görüşünün ya da oyunun bulunma-
sı kadının hakkıdır.³⁸

Biltâcî de kadının milletvekili olmasına engel herhangi bir
nassın bulunmadığını belirterek, bir çok şer'î hükümde oldu-
ğu gibi bu konuda da erkekle eşit hakka sahip olduğunu söyle-
mektedir. Bu görüşe karşı çıkanları ise; İslâm'ın başlangıcında
nazarî ve tatbikî olarak yer alan 'ehlul-hall ve'l-akd' mefhumu-
nu çağdaş milletvekilliği mefhumu ile karıştırdıkları, Allah'ın
şûrâyı emredip, yerine getirenleri methettiğini ancak şûrânın
tatbikinde tek bir yol tayin etmediğini, her toplumun kendi du-
rumu ve şartlarına göre bunu uygulayabileceğini öne sürerek
eleştirmektedir.³⁹ Yine ona göre; kadının bu görevlere getiril-
mesine, aklının zayıflığı, hayata dair işleri bilmemesi, toplum-
sal yaşama katılımıyla fitne ve fesada yol açması gibi sebeplerle
karşı çıkanlar, Hz. Peygamber'in sünnetini, İslâm'ın başlangı-
cında kadının toplumsal hayata kesin bir şekilde iştirakini ve
meşverete katılmalarını bilmemektedirler.⁴⁰

Behnesâvî ise bu görevi velâyet-i âmme kapsamında de-
ğerlendirenlerin aksine, 'Milletvekilliği yoluyla şehirlerin yö-
netimine katılmak gibi velâyet-i âmme kapsamına girmeyen
görevlere kadının iştirakini engelleyecek bir nas bulunmamak-
tadır.' demektedir.⁴¹

Hâlidî'ye göre de, kadının şûrâ meclisine üye olarak seçil-
mesini haram kılan şer'î bir nas bulunmamaktadır. Bu da mü-
bah olduğuna delalet eder. Ayrıca Hz. Peygamber'e II. Akabe
bîatında 73 erkeğin yanı sıra iki de hanım bîat etmiş, Hz. Pey-
gamber kendi aralarından 12 nakib seçmelerini istemiştir. Bu iki

38 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, VIII, 408.

39 Biltâcî, *age.*, s. 399.

40 Biltâcî, *age.*, s. 401.

41 Behnesâvî, *age.*, s. 113.

hanım da genel hitabın dışında tutulmamış, dolayısıyla 12 nakibi seçme ya da aralarına seçilme hakkına sahip olmuşlardır.⁴²

Ebû Şakka ise, 'Eşyada aslolan ibâhâdır.' usûl kaidesinden hareketle, kadının seçilme hakkını kabul etmekte, Şâriin bu konuda bir yasaklaması olmadığını belirtmektedir.⁴³

Özetlemek gerekirse, kadının şûrâ meclisi üyesi ya da milletvekili olmasına karşı çıkanların gerekçelerinin, devlet başkanı olamayacağını söyleyenlerle hemen hemen aynı olduğunu gördük. İlgili bölümde bu delilleri detaylarıyla incelemeye çalışmış ve bunların kadını siyâsetle uğraşmaktan men eden sarih naslar olmadığını belirtmiştik.

Dolayısıyla siyasî mekanizmanın hangi kademesinde olursa olsun görev yapabilmenin temel şartının 'ehliyet' olduğunu ve cinsiyetin, ehliyet arızaları arasında bulunmadığını yeniden hatırlamalıyız. O halde görevin gerektirdiği bilgi, beceri ve diğer donanımlara sahip olan her kadının milletvekili olabileceğini, İslâm hukukunda buna engel bir nassın bulunmadığını söylemeliyiz.

42 Hâlidî, *age.*, s. 185-186.

43 Ebû Şakka, *age.*, II, 278.

II- Kadının Bakanlığı

Klasik İslâm hukuku literatüründe kadının bakanlığından çok devlet başkanlığının tartışıldığını görmekteyiz. Bakanlık konusu Mâverdî ve Ferrâ gibi bir kaç alim tarafından ele alınmış ve bu görevlerin gerektirdiği şartlar sıralanmıştır. İlgili literatürde ‘vezâra’ teriminin kullanıldığı görülmektedir.

İbn Haldun’a göre, vezâra, yönetim politikasının ve hükümdarlık rütbelerinin esasıdır. Kelime olarak ya yardım etmek anlamına gelen ‘muvâzera’ dan ya da yük/ağırlık anlamına gelen ‘vizr’ den türetilmiştir. Zira vezir, kendisine görev veren kişinin yük ve ağırlığını taşıyor gibidir.¹

İbn Arabî ise vezârayı; ‘Şer’î bir velâyet olup devlet başkanının, ortaya çıkan yönetim işlerinde kendisiyle istişâre edeceği dininde güvenilir bir adamının olmasından ibarettir.’ şeklinde tanımlamıştır.²

İbn Arabî’nin tanımından ve İbn Haldun’un açıklamalarından anlaşıldığına göre vezirlik rütbesi, devlet başkanının yardımcısı, halifeden sonra yönetim kademesindeki ikinci kişi anlamına gelmektedir. Bu günkü ifadeyle bundan başbakan ve bakanları anlamak mümkündür.

Vezâra/bakanlık, ‘tefvîz’ ve ‘tenfiz’ olmak üzere ikiye ayrılmıştır.³

1 İbn Haldun, *Mukaddime.*, s. 294.

2 İbn Arabî, *age.*, IV, 1462.

3 Mâverdî, *age.*, s. 61; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 29.

Tefvîz Vezirliği: Devlet başkanının, devlet işlerini kendi görüşüne göre düzenleme ve yerine getirmeye yetkili kıldığı bir kişiyi yardımcısı olarak atamasıdır. Mâverdî'ye göre, bu vezirlik için neseb (Kureyşlilik) hariç, imâmetin şartları gereklidir. Buna ilaveten kendisine verilecek savaş ya da vergi işleri gibi konularda yeterliliği ve uzman olma şartı aranır.⁴

Mâverdî, hilâfet şartları arasında 'erkek olmak' gerekliliğini zikretmemesine rağmen, bu, onun, kadının devlet başkanlığı ya da diğer yöneticiliklerini kabul ettiği anlamına gelmemekte, zira tenfiz vezirliğini anlatırken bu konuya da açıklık getirmektedir.

Nebhan, tefvîz vezirliğine geniş yetkili bakanlık diyerek, bunu, halife adına devlet işlerine bakmak üzere halifenin kabiliyet, ehliyet ve dirayetiyle tanınmış bir şahsı tayin etmesi, olarak tanımlamaktadır.⁵

Tenfiz Vezirliği: Bu vezir devlet başkanı ile valiler ve halk arasında elçi görevini görür. Kendisine emredilen işleri yerine getirir, hükümleri uygular, valilerin atanması ve ordunun hazırlanması gibi işleri rapor eder. Önemli konular ve yeni meydana gelen olaylar kendisine arz edilir. O, işlerin yürütülmesinde bir yardımcıdır. Yoksa onlar üzerinde müstakil bir idareci ya da gözcü değildir.

Mâverdî'nin anlatımından hareketle icra bakanlığı denilebilecek bu bakanlık için Mâverdî yedi şart sıralamaktadır: Güvenilir olmak, doğru sözlü olmak, hırslı olmamak, insanlarla arasında kin ve düşmanlık olmamak, erkek olmak, zeki ve kavrayışlı olmak, nefsî arzularına düşkün olmamak.

Mâverdî kadının uzmanlığı makbul olsa da, bu görevi yerine getirmesinin caiz olmadığını söylemektedir. Zira ona göre bu görevler kadına yasaklanmış olan velâyet kapsamındadır. 'Felâh' hadisi de kadına bunu yasaklamaktadır. Ayrıca bu bakanlık, ileri görüşlülük ve kararlı olmayı gerektirir ki kadınlar

4 Mâverdî, *age*, s. 61-62.

5 Nebhan, *age*, s. 495.

bu konularda zayıftır. İşleri yerine getirmek için sosyal hayata katılmak gereklidir. Bu ise kadınlar için sakıncalıdır.⁶

Nebhan da kadının halife olamadığı gibi tefvîz ve tenfîz bakanı da olamayacağını, zira bu görevlerin velâyet manası içerdiğini belirtmektedir. Ona göre velâyet, azim, kudret, tecrübe ve insanlarla doğrudan doğruya teması gerektirir. Bu şartlar-sa kadında az bulunur. Çünkü kadının bünyesi, onu, bünyesine uygun diğer işlere ehil hale getirmiştir.⁷

Ayrıca Ezher ulemasından oluşan komisyonun 1952'de yayınladıkları fetvada da velâyet-i âmme kapsamına girdiği gerekçe-siyle kadının bakan ya da milletvekili olamayacağı belirtilmiştir.⁸ Biltâcî'ye göre ise kadının uzman ve ehil olması durumunda, bakanlık ve benzeri siyasî görevleri yerine getirmesinde Kur'an veya sünnetten engelleyici bir nas bulunmamaktadır.⁹

Kadının bakan olmasını kabul etmeyenlerin delillerini devlet başkanlığı konusunu incelerken detaylarıyla ele aldığımız için burada tekrar etmeyeceğiz. Bize göre, kadının devlet başkanı olmasını yasaklayan Kur'an'dan ya da sünnetten herhangi bir sarîh nas olmadığına göre, bakanlığı konusunda da söylenecek olan bundan farklı değildir. Dolayısıyla kadın, velâyet-i âm-meye ehil olduğuna göre bu görevlerden herhangi birini üstlenmesinde prensip olarak bir engel bulunmamaktadır.

Günümüzde bakanlar, başbakanın gözetiminde olmakla birlikte müstakil hareket etme yetkisine de sahiptirler. Ancak bu yetkiyi, kendilerini göreve getiren adına kullanırlar. Eğer velâyet sahibi bu göreve bir kadını ehil görmüşse, onun uygulamaları, tayin eden adına geçerli olacaktır. Bu açıdan kadının bakan olmasına hukukî bir engelin olmadığı da söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir hanımı çarşı-pazar denetleyicisi olarak ataması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

6 Mâverdî, *age.*, s. 67-68; Ayrıca bkz. Ferrâ, *Ahkâm*, s. 31-32.

7 Nebhan, *age.*, s. 502.

8 Bkz. Mütevellî, *age.*, s. 417-419.

9 Biltâcî, *age.*, s. 367.

III- Kadının Hakimliği

Kadınların kamu görevleriyle ilgili tartışmalar devlet başkanlığından sonra en fazla hakimliği hakkında yoğunlaşmıştır. İslâm hukukçularının bu konuda hemfikir olamadıkları görülmektedir. Biz önce kısaca 'kadâ'nın tanımı ve şartları üzerinde duracak daha sonra da kadının hakim olup olamayacağı ile ilgili görüşlere yer verip değerlendirmeye çalışacağız.

A- 'KADÂ'NIN TANIMI VE ŞARTLARI

Sözlükte hüküm¹ anlamına gelen kadâ, terim olarak çoğunlukla; tartışmaları hükme bağlamak ve anlaşmazlıkları çözümlemek² şeklinde tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre hakimlik, 'iddia olunan hükmü isbat etmek ve onu açığa çıkarmaktır'. İmam Şâfiî'ye göre ise, 'Allah'ın hükmünü açığa çıkarıp, ondan haber vermektir.'³ Zeydan ise hakimliği; 'davalılar arasında özel bir yöntemle şer'î kurallara göre hüküm vermektir'⁴ şeklinde tanımlamıştır.

Kısaca kadâ, mahkemede davaları hükme bağlamaktır. Devlet başkanlığı gibi kadâ velâyeti de farz-ı kifâye⁵ ve en önemli devlet görevlerinden kabul edilmiştir.⁶ İslâm hukukçularının,

1 İbn Manzûr, *age.*, XV, 186.

2 Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsûatu fıkhu Abdillâh b. Abbas*, I-II, Mekke ty., II, 309; Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer, *Edebu'l-Kâdî*, Lübnan 1994, s. 4; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 277; Buhûtî, *age.*, VI, 285.

3 Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furu' ale'l-usûl*, Beyrut 1398, s. 372.

4 Zeydan, Abdülkerim, *Nizâmu'l-kadâ fi'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*, Bağdat 1984, s. 13.

5 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 89; Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 143; Hanbelî, *el-Mübdî*, X, 3; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 290; Buhûtî, *age.*, VI, 286.

6 Kasânî, *age.*, VII, 3.

hakimliğin şartları üzerinde bir konsensüs oluşturmadıkları, bazı şartlarda ittifak halindeyken, bazılarında da ihtilaf ettikleri ya da kişisel tercihler öne sürdükleri görülmektedir.

Çoğunluğun üzerinde birleştiği şartlar şunlardır: Müslüman olmak, mükellef/âkıl-bâliğ olmak, hür olmak ve adil olmak.⁷

Üzerinde ihtilaf edilen şartları ise, görme ve işitme duyularının sağlam olması,⁸ müctehid olmak⁹ ve erkek olmak şeklinde sıralayabiliriz. Bunun yanı sıra bilginler kişisel bazı şartlardan da söz etmişlerdir. Örneğin, Makdisî (762/1360), hakimın yazı yazmayı bilmesi ve zühd sahibi olmasının da gerektiğini söylerken,¹⁰ Kâsânî ve İbn Nüceym (970/1563) de kazf cezası almamış olmasını şartlar arasında zikretmektedirler.¹¹

B- KADININ HAKİMLİĞİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

İslâm hukukçuları kadının hakim olup olamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilafli görüşleri üç

7 Mâverdî, *age.*, s.130-131; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 60; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 494; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtac*, IV, 375; Makdisî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Müflih, *el-Furû'*, I-VI, Beyrut 1418, VI, 374; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 280-281; İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî el-Mâlikî, *Kavânînu'l-ahkâmî'ş-şer'îyye ve mesâilul-furû'ul-fikhiyye*, Beyrut ty., s. 323; Harrânî, Abdusselâm b. Abdillâh b. Teymiyye, *el-Muharrar fi'l-fikh*, I-II, Riyad 1404, II, 203; Buhûtî, *age.*, VI, 294-295; Zeydan, *age.*, 25-31. Kâsânî ve Mergînânî adaletin Hanefiler'e göre şart olmadığını, fasığın, şehadet ehlinde olduğu için hakimlik de yapabileceğini söylemişlerdir. Kasânî, *age.*, VII, 3; Mergînânî, *age.*, III, 112.

8 Mâverdî, *age.*, s. 130-131; Ferrâ, *age.*, s.60; Makdisî, *age.* VI, 374; Kasânî, *age.*, VII, 3; İbn Nüceym, *age.*, VI, 280-281. Bunlara konuşma yetisini de ilave edenler: İbn Kudâme, *age.*, X, 92; Şirbînî, *age.*, IV, 375; Harrânî, *age.*, II, 203; Buhûtî, *age.*, VI, 294-295.

9 Mâverdî ve Ferrâ hakimın şer'î hükümleri bilmesini, Makdisî, İbn Kudâme, Şirbînî, Harrânî, Buhûtî ve Gazzâlî, ise hakimın müctehid olmasını şart koşmuşlardır. Mergînânî ise, başkasının fetvasıyla hüküm verebileceği ve hakkın, sahibine ulaştırılması olan hakimliğin maksadının gerçekleşmiş olacağı gerekçesiyle cahilin de hakimliğe atanabileceğini söylemiştir. Mâverdî, *age.*, s. 131; Ferrâ, *age.*, s. 60; Makdisî, *age.*, VI, 374; İbn Kudâme, *age.*, X, 93; Şirbînî, *age.*, IV, 375; Harrânî, *age.*, II, 203; Buhûtî, *age.*, VI, 294-295; Gazzâlî, *el-Veciz*, II,143; Mergînânî, *age.*, III, 112.

10 Makdisî, *age.*, VI, 374.

11 Kasânî, *age.*, VII, 3; İbn Nüceym, *age.*, VI, 281.

maddede toplayabiliriz: 1- Kadının hakimliğini mutlak olarak reddedenler. 2- Şahitliğinin geçerli olduğu konularda hakimliğinin de geçerli olduğunu söyleyenler. 3- Kadının hakimliğini mutlak olarak kabul edenler.

Aslında ulemanın bu ihtilafı, konu hakkında sarih bir nas-ın bulunmamasına, dolayısıyla da kıyastaki farklılığa dayanmaktadır. Birinci gruptakiler hakimliği devlet başkanlığıyla, ikinciler şahitlikle, üçüncü gruptakilerse fetva ile kıyaslayarak söz konusu hükümlere ulaşmışlardır.¹² Şimdi bu görüşleri ve delillerini inceleyelim.

1- Kadının Hakim Olamayacağı Görüşü

Bu görüşte olanlar fakihlerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bunlara göre kadın hakimlik velâyetine ehil değildir ve hiç bir çeşit davaya bakamaz. Genel olarak Hanbelî,¹³ Şâfiî¹⁴ ve Mâlikî¹⁵ hukukçular bu görüştedirler.

İbn Kudâme konuyla ilgili görüşünü açıklarken, felah hadisini zikrederek şöyle devam etmektedir:

“Hakim, muhaliflerin ve erkeklerin toplantılarında bulunmalıdır. Ayrıca bu görev için olgun düşünce, tam bir akıl ve keskin zekaya ihtiyaç vardır. Oysa kadın noksan akıllı ve zayıf düşüncelidir. Erkeklerin toplantılarına katılmaya ehil değildir. Beraberlerinde bir erkek bulunmadıkça bin kadın da olsalar şahitlikleri geçerli değildir. Allah onların yanılığı ve unutkanlıklarına karşı; ‘..onlardan biri yanılırsa diğeri ona hatırlatabilsin.’¹⁶ diyerek uyarmıştır. Kadının devlet başkanlığı da, şehirlere vali olarak atanması da caiz değildir. Nitekim ne Hz. Peygamber ne de halifeleri bir kadını vali ya da hakim olarak atamıştır.

12 A. Ali Arif, *agm.*, s. 86.

13 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92; Makdisî, *el-Furu'*, VI, 374; Buhûtî, *age.*, 294-295; Harrânî, *age.*, II, 203; Ferrâ, *Ahkâm*, s. 60.

14 Mâverdi, *age.*, s. 130; Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 143; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 290; Şîrbînî, *age.*, IV, 375.

15 İbn Cüzey, *age.*, s. 323; İbn Rüşd, *age.*, II, 493; İbn Arabî, *age.*, III, 1457.

16 Bakara, 2/282.

Eğer bu caiz olsaydı bunca zaman içinde bu görev kadınlardan hâlî olmazdı.¹⁷

Şîrâzî de felah rivayetine dayanarak kadının hakim olamayacağını, fakih, şahit ya da davalı erkeklerden oluşan bir mecliste bulunamayacağını, kadının erkeklerle aynı mekanda bulunmasının, erkeklerin fitneye düşme endişesi sebebiyle yasaklandığını belirtmektedir.¹⁸

Ayrıca kadının velâyetinin noksan olduğu ve şahitliğe ehliyetli olmadığı gerekçeleriyle de, hakim olamayacağı öne sürülmüştür.¹⁹

İbn Rüşd (595/998)'e göre de kadının hakimliği devlet başkanlığına kıyaslanarak reddedilmiştir.²⁰

Şîa da bu görüşte olup kadınların kadınlara dahi hakimlik yapamayacağını söylemişlerdir.²¹

Şevkânî ise hakimın erkek olması gerektiği görüşünü şu hadise dayandırmaktadır:²²

“Büreyde şöyle dedi: Resulullah buyurdu ki: *Kadı üçtür: Biri cennetlik, ikisi ise cehennemliktir. Hakkı bilen ve ona göre hüküm veren kişi cennetliktir. Hakkı bilen, (fakat) hükmünde adaletsiz davranan kişi ise cehennemliktir. Halka, bilgisizce hüküm veren kişi de cehennemliktir.*”²³

Hadiste geçen ve bizim ‘kişi’ olarak çevirmeyi uygun bulduğumuz²⁴ ‘racül’ kelimesinden yola çıkılarak, hakimın erkek olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Oysa hadis, kadınların hakimlik yapamayacağını, bu görevin mutlak olarak erkeklerle ait olduğunu yani hakimlik kurumunu bir cinsin inhisarına

17 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92; *el-Kâfî*, IV, 433-434.

18 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 290.

19 Mâverdi, *age.*, s. 130; Ferra, *Ahkâm*, s. 60.

20 İbn Rüşd, *age.*, II, 494.

21 A. Ali Arif, *agm.*, s. 89.

22 Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VIII, 297.

23 Ebû Dâvûd, *Akdiye*, 2; İbn Mâce, *Ahkâm*, 3.

24 Nitekim çoğul formu olan ‘ricâl’ sözcüğünün Kur’an-ı Kerim’de kişi/fert anlamında kullanıldığına şahit olmaktayız. Örnek: Nûr, 24/37; Cin, 72/6.

sunmayı ifade için değil, hüküm verirken takip edilecek yöntemi belirlemek, dolayısıyla hakimliğin hak, adalet ve bilgi esasları üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulamak için varid olmuştur. Hadisin ruhunu anlamaya çalışmak ve yargı kurumunu bu esaslara göre düzenlemek yerine, lafzına takılıp kalarak, Resulullah 'racül' kelimesini kullandığına göre, hiç bir kadın hakim olamaz demek, bize göre özü şekle feda etmek demektir.

Tehânevî de hadisin maksadının hakimliği erkeklere hasretmek olmadığını, asıl maksadın hakimün üç şekilde hüküm verebileceğini anlatmak olduğunu söylemektedir. 'Racül' sözcüğünün kullanılmasını ise, hüküm vermede erkeğin asıl unsur, kadınınsa ona tabi olması ve âdeten ya da temsil yoluyla erkekten söz edilmesi şeklinde açıklamaktadır.²⁵

Kadının hakimliğinin caiz olmadığını söyleyen bu görüş sahiplerinin, kadının devlet başkanlığını kabul etmeyenlerle neredeyse aynı argümanlar üzerinde birleştikleri görülmektedir.

Mâverdî'ye göre; "Kadın hakim olamaz çünkü Allah; 'Erkekler kadınların kavvâmıdır.'²⁶ buyurmuştur. Bu erkeklerin akıl ve düşünce yönünden kadınlardan üstün olduğu anlamına gelir ki, bu yüzden kadının erkekleri yönetmesi caiz değildir."²⁷

Bu yoruma göre, erkeğin kavvâm olması, akıl yönünden kadından üstün olduğu anlamına gelmekte ve bu yüzden kadının hâkim olamayacağı hükmü öne sürülmektedir. Biz daha önce de bu ve benzeri yorumlara katılmadığımızı, ayetteki kavvâmlığın ailevî bir içeriğe sahip olduğunu, bütün erkek cinsinin bütün kadın cinsinden üstünlüğü anlamında algılanamayacağını, kavvâmlığın, erkek eşlerin nafaka yükümlülüğü sebebiyle kendilerine verilmiş bir sorumluluk olduğunu belirtmiştik. Aile içinde erkeğin bu görevini ihmali ve kadın eşin evin geçimini üstlenmesi durumunda kavvâmlığın da el değiştirebileceği görüşüne yer vermiştik.²⁸

25 Tehânevî, *Îlâu's-sünen*, XV, 30.

26 Nisâ, 4/34.

27 Mâverdî, *age.*, s. 130.

28 Bkz. Tez, s. 65.

Bu ayetin aynı zamanda siyasî içerikli bir yoruma tabi tutulmasını gerektirecek bir bağlamının olmadığı bir kez daha belirtmeliyiz. Dolayısıyla ayetten yola çıkılarak kadının devlet başkanlığı ya da diğer siyasî faaliyetleriyle ilgili yasaklayıcı bir hükme ulaşmak bize göre mümkün görünmemektedir.

Kadının hakim olamayacağı görüşü ‘felah’ hadisine de dayandırılmıştır. Biz bu rivayeti gerek senet ve metin yönünden gerek hakkında yapılan yorumları aktararak detayıyla incelemeye çalışmış ve bunun, kadının siyasî görevleri üstlenemeyeceğine karşı bir delil olarak kullanılamayacağı sonucuna ulaşmıştık. Aynı şekilde bu rivayeti kadının hakim olmasını yasaklayıcı bir delil olarak da görmemekteyiz.

Çağdaş araştırmacılar arasında da çeşitli gerekçelerle kadının hakim olamayacağını söyleyenler bulunmaktadır

Nebhan’a göre, yargı velâyet makamıdır ve kadın bu makama getirilemez.²⁹ Efğânî de kadının hakimliğine cevaz verenleri; ‘Kadının fıtraten ehil olmadığı şeyi onun hakkında istediler ve onun hakim olmasına hükmettiler.’ diyerek eleştirmekte ve bu görüşe karşı olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰

el-Hûlî ise, kadının adet ve lohusalık gibi özel durumlarından ve görevin zorluğundan dolayı hakimlik yapamayacağı görüşündedir.³¹ Seyyid Sâbık da, felah rivayetine dayanarak, kadının hakim olamayacağı görüşünü savunmaktadır.³² Kadının hakimliğine karşı olduğu halde, zaruret durumunda, tahkim hakimliği³³ gibi velâyeti içermeyen ve çok önemli olmayan konularda, sadece kadınların arasında olmak şartıyla buna olumlu yaklaşan da olmuştur.³⁴

29 Nebhan, *age.*, s. 569.

30 Efğânî, *el-İslâm ve'l-mer'e*, s. 49.

31 el-Hûlî, *Ailede ve Toplumda Kadın*, s. 153-156.

32 Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, III, 315.

33 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yıldırım Mustafa, *İslâm ve Medenî Yargılama Hukukunda Tahkim*, İzmir 2002.

34 Bkz. Abdurrahman İbrahim Abdulazîz, *el-Kadâ ve nizâmuhû fî'l-kitâb ve's-sünne*, Mekke 1989, s. 130-131.

Burada özellikle Diyanet Vakfı yayınlarından olan Kur'an mealinde yer alan bir nottan da söz etmeden geçemeyeceğiz. Söz konusu mealin konu indeksinde, 'kadının hakimliği' başlığının karşısında Zuhrûf, 43/18 ayeti verilmiştir. 17. ayette kendisine, bir kız çocuğu olduğu müjdelenen kişinin yaşadığı bunalımdan söz edildikten sonra, 18. ayette; "*Süs içinde yetiştirilip savaşamayacak olanı mı istemiyorlar? (Onları Allah'ın parçası mı sayıyorlar?)*" buyurulmuştur. Ayetin tatmin edici şekilde çevirilmemiş olmasından dolayı³⁵ müşrik arapların kız çocuğuna bakışını yansıtan bu ifadeler sanki Allah'ın kadınlarla ilgili görüşünü anlatıyor gibi algılanmış olmalı ki, parantez içinde; 'Ayet, kadınlardaki süslenme özellikleriyle, mücadeledeki zayıflıklarına işaret etmektedir.' açıklamasına yer verilmiştir.³⁶ Görüldüğü gibi, bir müşrik anlayışını eleştiren bu ayet, çok farklı bir zemine çekilerek, kadının hakim olamayacağı görüşüne delil olarak gösterilmiştir.

Bir taraftan kadınları akıl, düşünce ve zeka yönünden eksik görerek, Allah'ın kadın kullarına karşı bakış açılarını ortaya koyan alimler, diğer taraftan kendileri sebebiyle erkeklerin fitneye düşüp şaşkınlıklarını önlemek için, kadınların toplum hayatından, ilmî, fikrî ve hukukî platformlardan uzak durup evlerinde oturmaları gerektiği kanaatine ulaşmışlardır. Oysa kadını fitne unsuru olarak algılayan bu anlayış sahiplerinin, Hz. Peygamber'in döneminde kadınların sosyal yaşamdaki konumlarına dikkat etmeleri, belki de böyle bir kanaate sahip olmalarına engel olurdu. Zira Hz. Peygamber, kadınları, fitne gerekçesiyle evlerine kapatmak gibi bir çözümü hiçbir zaman gündeme getirmediği gibi, bilakis o günkü sosyal hayatın merkezi sayılan mescidlere ve ibadetten siyâsete, eğlenceden mateme orada gerçekleşen faaliyetlere katılımlarını özellikle istemiş, buna karşı çıkabilecek anlayıştakilere de; "*Allah'ın kadın kullarını Al-*

35 Esed'in çevirisi ayeti daha anlaşılır kılmaktadır: " 'Ne!' (diye şaşkınlıkla sorar, bir kız sahibi mi oldum? Yalnız) süs için var olan bir kız? Bunun üzerine kendini belli belirsiz bir iç çatışmanın içinde bulur." age., s. 998.

36 Heyet, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealı, s. 489.

lah'ın mescidlerinden uzaklaştırmayın."³⁷ uyarısında bulunmuştur. Hanımı Ümmü Seleme ile ilgili olarak anlatılan şu hadise de kadınların toplumsal olaylara karşı duyarlılık bilincinde olduklarını göstermesi bakımından önemlidir: "Hz. Peygamber minberde cemaate hitaben; '*Ey insanlar!*' diye seslenir. O sırada cariyesine saçını taratmakta olan Ümmü Seleme Resulullah'ın sesini duyunca, cariyeye kendisini bırakmasını söyler. Cariye, Resulullah'ın erkekleri çağırıp kadınları çağırmadığını söyleyince; '*Ben de o insanlardan biriyim.*' der."³⁸

Diyebiliriz ki, dün olduğu gibi bugün de kadını toplum hayatına katılımdan soyutlayan İslâm değil, yerleşik zihniyet ve önyargılardır. Bilakis İslâm, toplumsal yaşama katılımda erkek ve kadınlara bazı ahlâkî ve hukukî sorumluluklar yüklemiş, ayrıca tüm inananların kardeş olduğunu ilan etmiştir.³⁹

Kadının hakim olamayacağı hakkında icmâ edildiği de söylenmiştir.⁴⁰ Oysa başta Ebû Hanîfe ve Taberî olmak üzere pek çok alimin kadının hakimlik yapabileceğini kabul ettikleri bilinmektedir. O halde kadının hakim olamayacağı ile ilgili evrensel anlamda bir icmâ'ın varlığından söz edilemez.

Öte yandan bu görüş sahipleri Hz. Peygamber ve Râşid halifeler döneminde herhangi bir kadının bu göreve getirilmediğini söyleyerek bunu, kadının hakim olamayacağına delil olarak öne sürmektedirler. Pratikte böyle bir uygulamanın olmaması bunun yasak olduğunu göstermez. "Terk hüccet olamaz."⁴¹ Hz. Peygamber ya da halifeleri tarafından herhangi bir sahâbî hanıma hakimlik görevinin verilmemiş olmasını değişmez bir nas olarak algılamak yerine, o günün toplumsal şartları ve kadına yaklaşımlarının bir yansıması olarak anlamaya çalışmak daha doğru olmalıdır. Zira, örneklerini sahâbenin hayatında,

37 Buhârî, *Cum'a*, 13; Müslim, *Salât*, 136; Ebû Dâvûd, *Salât*, 52; Dârimî, *Salât*, 57; Mâlik, *Muvatta'*, Kible, 12; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 16, 151, 438, 475, 528, V, 192, 193, VI, 69.

38 Müslim, *Kitâbu fedâil*, 9.

39 Hucûrât, 49/10.

40 Mâverdi, *age.*, s. 130.

41 A. Ali Arif, *age.*, s. 112.

özellikle Hz. Ömer döneminde sıkça gördüğümüz üzere,⁴² İslâm hukukuna akıcılık kazandıran 'ahkâmın değişmesi' olgusu⁴³ ya da dönemin şartlarına ilişkin olarak herhangi bir hükümün geçici bir süre uygulanmaması, bize, pratikte hükümler kadar illetlerin de önemi hakkında fikir sunmaktadır.⁴⁴

Kaldı ki kaynaklarda Hz. Peygamber'in Semra bt. Nüheyk isimli bir hanım sahâbîye çarşı-pazar denetimi ve çıkabilecek ticarî ihtilafları çözüme kavuşturma görevi verdiği,⁴⁵ Hz. Ömer devrinde bu hanımla birlikte Şifâ bt. Abdullah isimli sahâbînin de aynı görevi üstlendiği bildirilmekte,⁴⁶ Hamidullah bu hanımlardan hakim olarak söz etmektedir.⁴⁷

Sonraki dönemlerde de az da olsa hakimlik görevini yürütmüş kadınların varlığından haberdar olmaktadır. Örneğin; Ab-bâsî halifesi Muktedir'in annesi Seyyide'nin girişimiyle Sûmâl isimli bir hanım mezâlim mahkemesi başkanlığına getirilmiştir. Bu hanımın Cuma günleri şikayet dilekçelerini kabul ettiği ve bunları karara bağladığı belirtilmiştir.⁴⁸ Yine mezalim mahkemesi başkanlığına kadar yükselebilmiş bir başka hanım da Harizmşah Muhammed (617/1220)'in annesi Türkan Hatun (??)'dur.⁴⁹

Bu sınırlı örnekler bize, kadınların da bu görevleri başara-bilecek ehliyet ve kapasiteye sahip olduklarını ve aynı zamanda noksan akıllı olmadıklarını göstermektedir.

Hakim, devlet başkanı tarafından bu göreve tayin edilmekte ve yetkisini kendisini atayan adına kullanmaktadır. Verdiği kararlarda velâyeti tayin eden adına kullandığı için hakimliği

42 Örnekler için bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İst. 1996, s. 63-74.

43 Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*.

44 İslâm hukukunda hükümlerin illetleriyle ilgili bilgi için bkz. Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'îlu'l-ahkâm*, Beyrut 1981.

45 İbn Abdilber, *el-İstiâb*, IV, 1863.

46 İbn Abdilber, *age.*, IV, 1869; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 457.

47 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 935.

48 Kehhâle, *A'lâmu'n-Nisâ*, V, 67-70.

49 İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Târîh*, I-VII, Beyrut 1971, V, 111.

geçerli kabul edildiğine göre bu bağlamda kadının da hakimliğinin geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, kadının hakimlik yapmasını yasaklayan sarîh bir nas bulunmaması sebebiyle, kavvâm ayeti, felah hadisi, icmâ, kadının noksan akıllı oluşu ve erkeklerle aynı platformlarda bulunmaya ehil olmayışı, Hz. Peygamber ve halifeler döneminden bu yana hiçbir kadının bu göreve getirilmemiş olması gibi gerekçelerle kadının hakim olamayacağını öne sürerenlerin bu görüşüne katılmamaktayız.

2- Kadının Şahitlik Yapabileceği Konularda Hakim Olabileceği Görüşü

Hanefilerin öne sürdükleri bu görüşe göre kadın, şahit olabildiği konularda hakimlik de yapabilir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, kadın, kısas ve hudûd yani ceza davalarına bakamaz, ancak hukuk davalarına bakabilir. Şahitlikte erkek olmak şart değildir. Kadın da şehadet ehлиндendir. Ancak hudûd ve kısas davalarında hakimlik yapamaz zira bu konularda şahitliği de geçerli değildir.⁵⁰

Böylece Hanefiler kadâyı şahitlikle kıyaslayıp; ‘Şahitliğe ehil olan kadâyı da ehildir.’ demişlerdir.⁵¹

Mezhebin bir görüşü olarak, kadının tüm hukukî meselelerde hüküm verebileceği, çünkü kadının şehadet ehlerinden olduğu, ancak Hz. Peygamber’in felah hadisi sebebiyle had ve kısas davalarına bakmasının günah olduğu da söylenmiştir. Şayet kadın bu davalarda hüküm verirse, o zaman verdiği hüküm bir başka hakime arz olunur ve o da hükmü onaylarsa, hiç kimsenin kadının bu hükmünü iptal hakkı olamaz, denilmiştir.⁵²

50 Kasârî, *age.*, VII, 3 ; İbnü'l-Hümâm, *age.*, V, 485-486.

51 Mergînânî, *age.*, III, 112; Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Beyrut ty., IV, 175.

52 Şeyhzâde Dâmâd, *age.*, II, 168.

Hanefiler bu görüşleriyle, kadın lehine, hukukî platformda önemli bir adım atmış olsalar da ehliyeti sınırlandırmalarını anlayabilmek zordur. Eğer bir kadın mahkemede hakim olup malî konularda hüküm verebiliyorsa, bu onun ilgili branşta uzman olmasını gerektirir. Hakimlik ehliyetine sahip olduğu kabul edilen bir kadın şayet ceza davaları alanında da ihtisas yapmışsa, bu konudaki hükmü neden geçerli olmasın? Şeyh-zâde Dâmâd (1078/1677)'ın açıklamaları bizim bu sorumuza cevap olma özelliği taşımakla birlikte, o da, bir yandan kadının ceza davalarında doğru karar verebileceğini kabul etmiş ancak diğer yandan bunun günah olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır.

Özetle, Hanefilerin, kadının hakimliği tartışmasında, çoğunluğu oluşturan muhalif görüşlerin karşısında cesur ve daha ileri bir adım attıklarını söyleyebiliriz.

3- Kadının Hakim Olabileceği Görüşü

Bu görüş sahiplerine göre hakimde erkek olma şartı yoktur. Kadın ister hudûd ve kısas gibi ceza davaları, isterse diğer hukukî konularda olsun mutlak olarak hakimlik yapabilir. Taberî,⁵³ Hasan Basrî⁵⁴ ve İbn Hazm⁵⁵ bu görüştedirler.

İbn Kudâme, Taberî'nin hakimlikte erkek olmayı şart görmediğini, onun hakimliği müftülükle kıyaslayarak, kadın müftü olabildiğine göre hakim de olabilir, dediğini bildirmektedir.⁵⁶ Her ne kadar müftülükle hakimliğin farklılığından söz eden olmuşsa da,⁵⁷ bu durumun kıyasa tesir etmeyeceği de belirtilmiştir.⁵⁸

53 İbn Rüşd, *age.*, II, 494; Mâverdi, *age.*, s. 130; Şirbinî, *age.*, IV, 375; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VIII, 298.

54 A. Ali Arif, *agm.*, s. 92; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, s. 86.

55 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 429-430.

56 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 92.

57 İbn Abdisselam, İzzuddin Abdilazîz, *Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, Beyrut 1990, s. 104-105.

58 A. Ali Arif, *agm.*, s. 116.

İbn Arabî ise, Taberî'den nakledilen bu görüşün doğru olmadığını, belki onun Ebû Hanife'nin görüşünde olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir.⁵⁹ Ancak görebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'den başka, Taberî'ye ait böyle bir görüşün varlığını reddeden olmadığı gibi, İbn Arabî de bu iddiasına herhangi bir delil getirememiş, bilakis kendisi de ihtimale dayalı bir başka görüş ortaya koymuştur.

Mâverdî ise, Taberî'yi bu görüşünde şâz kalmakla eleştirmiş ve icmâ ile reddedilen bir görüşe itibar edilmeyeceğini söylemiştir.⁶⁰ Fakat o da Taberî'yi eleştirirken konu hakkında icmâdan söz ederek bir yanılğıya düşmüştür.

İbn Hazm, Ebû Hanife'den, kadının hakim olmasının caiz olduğu görüşünü naklettikten sonra kendisinin de buna katıldığını gösteren açıklamalarda bulunmaktadır. Hz. Ömer'in Şifâ bt Abdullâh'a çarşı denetleme görevi verdiğiine ilişkin rivayeti hatırlatan İbn Hazm, Hz. Peygamber'den nakledilen, "*Kadınları iş başına getiren bir toplum felah bulmaz.*" hadisiyle kadının hakimliğine karşı çıkılmasını onaylamayıp, Hz. Peygamber'in bunu sadece devlet başkanlığı hakkında söylediğini belirtmektedir. Ona göre; "*Allah size, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve her ne zaman insanlar arsında hüküm verecek olsanız, adaletle hükmetmenizi emreder.*"⁶¹ ayeti genel olarak erkek-kadın, köle-hür herkesi içermektedir.⁶²

İbn Hazm'ın gayet makul yaklaşımıyla, emanet olan kamu görevlerinin/amme velâyetinin Allah tarafından ehline verilmesinin istendiği ve bu ayetin tüm inananları içerdiği unutulmamalıdır. Nasların literal anlamına son derece bağlı olan zahirî anlayıştan bir alimin, şayet Kur'an ya da sünnette kadını hakimlikten men eden açık bir delil bulunsaydı, bunu asla göz ardı etmeyeceği de hatırdâ bulundurulmalıdır.

Topaloğlu, klasik İslâm bilginlerinin, açıklamaya çalıştığımız görüşlerini özetledikten sonra: "İslâm hukukçalarının bu

59 İbn Arabî, *age.*, III, 1457.

60 Mâverdî, *age.*, s. 130.

61 Nisâ, 4/58.

62 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 429-430.

ihtilafı tatbikatta tesirini göstermiş ve İslâm tarihi boyunca ka-za mevkiini resmen işgal eden bir kadın görülmemiştir. Doğrusu kadın erkekten pek farklı bir yaratılışa sahiptir. Alimler kadın psikolojisiyle erkek psikolojisi arasındaki farkları, ayrıca adet görmenin, adet kesiminin, gebeliğin, doğum ve emzikli olmanın kadın ruhu üzerindeki tesirlerini uzun uzun izah ederler. Pek tabii olarak bu biyolojik ve psikolojik faktörlerin tesiri altında kadın, hakkı seçip bulmakta ve adaleti tevzi etmekte erkeğe nisbetle farklı bir durum arzedecektir.” demek- te, fakat sonuç olarak İslâm’ın, ihtiyaç duyulduğunda kadını hakimlikten men etmediğini belirtmektedir.⁶³

Karaman ise Topaloğlu’nun aksine Hz. Peygamber ve Râşid halifeler devrinde kadınlara hakimlik görevi verildiğini, Sem- ra bt. Nüheyk ve Şifâ bt. Abdullah örnekleriyle izah ettikten sonra; ‘..Kadının hakimlik görevi konusunda dinî kaynaklara dayanan bir engelin bulunmaması gerekir. Bundan ötesi ihti- yaç, öncelik prensibi ve diğer şartlarla ilgilidir.’ demektedir.⁶⁴

Biltâcî, konuyla ilgili görüşleri aktararak, kendisi Taberî ve İbn Hazm’ın görüşünü tercih ettiğini, felah hadisinin sadece devlet başkanlığıyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Kadınların noksan akıllı olduklarıyla ilgili rivayeti kabul etmekle birlik- te, Resulullah’ın bunu, malî konularda kadınların şahitliğinin eksikliğiyle tefsir ettiğini, öte yandan aklî yetileriyle temeyyüz etmiş başta Hz. Hatice olmak üzere pek çok sahâbî hanımın varlığını delil göstererek, bu hadisin kadını hakim olmaktan men eden bir delil olamayacağını belirtmektedir. Biltâcî ayrıca, kadın-erkek ilişkisinde haram olanın halvet, yani, başbaşa kal- mak olduğunu, oysa hakimliğin kadını böyle bir pozisyonda bırakmadığını, dolayısıyla fitne söyleminin geçersizliğini, asr-ı saadet döneminde kadınların toplumda aktif olarak yer aldık- larını gösteren örneklerle de destekleyerek, açıklamaktadır.⁶⁵

63 Topaloğlu, *age.*, s. 263-264.

64 Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, s. 87.

65 Biltâcî, *age.*, s.388-391.

Konuyla ilgili geniş bir makalenin sahibi olan Arif Ali Arif⁶⁶ de, kadının mutlak olarak hakim olabileceğini söyleyenlerin görüşüne katılmakta, onların delillerini daha güçlü bulduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

C- DEĞERLENDİRME

Kadının hakimliğiyle ilgili olumlu ya da olumsuz görüşleri araştırabildiğimiz kadarıyla ortaya koymaya çalıştık. Bu görüşlerin sarıh naslardan ziyade alimlerin içtihatlarına dayandığını söyleyebiliriz. Kendi toplumlarının şartları ve kadının konumu gözönüne alınarak yapılmış bu içtihatların bugüne aynen taşınması bize göre isabetli bir yaklaşım değildir.

Yargı kurumuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'in biçime ve şekle değil, direk öze yönelik uyarılarına muhatap olmaktadır. Kur'an ısrarla, insanlar arasında hüküm verirken adaletle hareket etmeyi, kişisel duygu ve husumetlerin hükümlere yansıtılmamasını istemektedir.⁶⁸ Bunun dışında hakimlik görevini icra edeceklerin cinsiyetlerine dair herhangi bir bilgi ya da uyarıya yer verilmiş değildir. Hz. Peygamber'in de, 'Kadın hakim olamaz.' gibi bir beyanı bulunmadığına göre, kadının hakim olamayacağı görüşünün Kur'an ya da sünnete dayanandırılması mümkün görünmemektedir.

Bugün, Hukuk fakültelerinde okuyan ve değişik branşlarda ihtisaslaşan kadınların, sadece hakim olmasının değil, yargı kurumunun herhangi bir kademesinde görev almasının önünde var sayılabilecek engel, İslâm hukukundan değil, olsa olsa toplumsal kabul ve şartlardan kaynaklanabilir, diye düşünmekteyiz.

66 * Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi öğretim üyesi.

67 A. Ali Arif, *age.*, s. 117.

68 Mâide, 5/8; En'âm, 6/152; Nahl, 16/90; Hucûrât, 49/9; Talak, 65/2.

Sonuç

‘İslâm Hukukuna Göre Kadının Siyasal Hakları’ başlıklı araştırmamızda, önce siyasal hak kavramını, kapsamını ve kadının seçme hakkına ilişkin görüş ve yorumları incelemeye çalıştık. Daha sonra da kadının seçilme ve kamu görevlerine atanma hakkını; hilâfet/devlet başkanlığı, şûrâ meclisi üyeliği/milletvekilliği, vezirlik/bakanlık ve kadâ/hakimlik bağlamında inceledik. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Siyasal hakların temelini seçme ve seçilme hakkı oluşturmaktadır. Kadının seçme hakkı ile ilgili tartışmada, asr-ı saadet döneminde kadınların Hz. Peygamber’e değişik vesilelerle bîat etmiş olmalarından hareketle, çoğunlukla müsbet görüş ortaya konmuş, kadınların seçimlere katılması konusunda karşı görüş öne süren fazla olmamıştır. Mümtetine, 60/12 ayetinde açıkça kadınların bîatından söz edilmekte, ‘maruf’ hususunda Hz. Peygamber’e itaat etmelerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda marufa, siyasî bir içerik de yüklenmiş ve devlet başkanının, maruf kapsamındaki uygulamalarında kendisine itaatın gerekliliğinden söz edilmiştir. Kur’an’da kadınların bîatından özel olarak bahsedilmesi ve Hz. Peygamber’in, onlardan da bîat almış olması, kadınların görüşünün ve siyasî otoriteye bağlılıklarını bildiren irade beyanlarının hukukî bir değeri olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde de kadınların, toplumun bir mensubu olarak kendilerini yönetecek kişileri belirlemek için seçimlere katılmaları yani oy kullanmaları önünde, bize göre, İslâm hukukuna dayalı bir engel bulunmamaktadır.

İslâm hukukunda, bugünkü anlamda bir seçilme hakkı ya da devlet başkanlığı/başbakanlık statüsünden söz edilemez. Ancak İslâm siyasî tarihinde yönetimin en üst düzeyini 'hilâfet' kurumu teşkil etmiş ve bu mevkie gelecek kişinin özellikleri üzerinde önemle durulmuştur.

Klasik İslâm bilginlerinin, halifede bulunması gereken şartları belirlerken, Kur'an ve sünneti esas almalarının yanı sıra, yaşadıkları çağın siyasî ve sosyal şartlarının da bu belirlemede etkin olduğu tesbit edilmiştir. Bu konuda görüş bildiren bilginlerden, kadının devlet başkanı olamayacağı fikrini benimseyenlerin çoğunlukta olduğu görülmüştür. Bunlar devlet başkanlığı vb. siyasî görevleri velâyet-i âmme kapsamında değerlendirip, kadının genel velâyet ehliyetinin bulunmadığı, dolayısıyla devlet başkanı olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüş sahiplerinin, delil olarak öne sürdükleri ayetler; insanların, birbirlerinin sahip oldukları imkanlara özenip arzulamaması; erkeklerin/kocaların, eşlerinin kavvâmı oluşu yani mehir ve nafaka sorumluluğu sebebiyle aile reisliği statüsüne sahip olmaları; erkeklerin, boşama olayından sonra -beynûnet-i kübra/kesin ayrılık gerçekleşmedikçe- eşlerine dönebilmede hak sahibi olmalarını içeren 'bir derece'ye sahip olduklarının bildirilmesi ve Hz. Peygamber'in eşlerinin diğer hanımlar gibi olmadıkları, dolayısıyla evlerinde oturup Kur'an'ın nüzulüne tanıklık yapmalarının istenmesi konularını içermektedir. Kendi bağlamlarını gözönüne alarak değerlendirmeye çalıştığımız bu ayetlerin hiç birinde, kadınların devlet başkanı vb. görevleri yapmalarının yasak olduğuna dair sarîh bir ifadenin ya da îmânın yer almadığı, dolayısıyla, bu görüşe delil olamayacakları sonucuna ulaştık.

Kadının siyasal haklarıyla ilgili menfi görüşe sahip olanların delil olarak öne sürdükleri hadisleri de detayıyla incelemeye çalıştık. Buna göre, konuyla ilgili olarak, 'kadının iş başına geçmesiyle felahın yok olacağını' bildiren rivayetin üzerinde gereğinden fazla durulduğunu gördük. Sahâbî ravi Ebû Bekre'nin, Hz. Ömer tarafından şahitliğinkabul edilmediği, senedinde yer alan

diğer ravilerden pek çoğunun tenkide uğradığı, haber-i vâhid olan bu rivayetin metninin de kuşkulardan berî olmadığını tesbit ettik. Bu hadisin söylenmesine sebep olan İran hükümdarlığının başına hanedana mensup bir kadının geçirilmiş olması ile ilgili bilgilerin, İslâm tarihi kaynaklarında farklılık arzemesi, bu tarihi verilere tam bir güven duyulamayacağını ortaya koymuştur. Üstelik rivayetlerden anlaşıldığına göre, İran saltanatı, başında erkekler olduğu dönemlerde yıkım sürecine çoktan girmiştir. Büyük ve köklü bir imparatorluğun yıkılıp tarih sahnesinden silinecek noktaya gelinceye dek geçirdiği menfi serüvenin faturasını hanedanın kadınlarına kesmek, bu sonuca ulaşılmasının tek müsebbibinin, anlatılanlara göre, tahta sondan bir önceki dönemde çıkan ve bir iki yıl kadar saltanatta kaldığı belirtilen bir kadın olduğunu söylemek, tarih sosyolojisi açısından da makul olmasa gerektir. Ayrıca rivayetin hatırlanılıp ravinin zihninden rivayet dünyasına çıkmasına neden olan, Hz. Âişe'nin Cemel savaşına katılan gruplardan birinin başında olmasının da metnin içeriği ile örtüştüğü söylenemez. Zira bu olayda her iki taraf da savaş düşüncesiyle değil, Hz. Osman'ın katillerinin yakalanıp cezalandırılması ve bozulan iç huzurun yeniden tesis edilmesi niyetiyle yola çıkmıştı. Cemel savaşında yenilgi ve zaferden değil, ancak her iki taraf için de büyük bir üzüntüden söz edilebilir. Bunun tek sorumlusu da Hz. Âişe olmasa gerektir.

Hız. Ebûbekir, Hız. Ömer ve Hız. Ali gibi sahâbenin ileri gelenlerinin, haber-i vâhidi bazı şartlarla kabul etmiş olmaları ve Hız. Âişe'nin, haber-i vâhidleri Kur'an'a arzetmesi de, bu rivayete ihtiyatla yaklaşmamıza zemin oluşturmıştır. Felaha erişme ya da onu kaybetmenin, kadınların yönetimiyle bir ilgisinin olup olmadığını tesbit etme açısından Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında, felahın, müsbet ya da menfi anlamda cinsiyetle bir bağlantısının bulunmadığı, bilakis, imanî ve ahlâkî prensiplerle ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla, kadınların yönetime geçmesiyle toplumların felahının yok olacağı gerekçesine dayanarak, kadının devlet başkanı olamayacağını öne sürmenin geçerli bir hukukî delil olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kadınların akıl ve din yönünden noksan oldukları gerekçesiyle devlet başkanlığı vb. görevlerin gerektirdiği sorumluluğu taşıyamayacakları görüşünden hareketle, ilgili rivayetlerin delil olup olamayacağı üzerinde detayıyla durulmuştur. Hadis külliyâtında önemli bir yer işgal etmiş bu rivayetlerin çoğunun erkek ravilere ait olması dikkat çekmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bir bayram sabahı hanımlara yaptığı konuşma olduğu belirtilen ve kadınların cehennem ehlinin çoğunluğunu oluşturdukları için çok sadaka vermeleri gerektiğini hatırlatarak başlayıp, onların hem akıl ve din yönünden noksan olup hem de erkeklerin aklını çelebildiklerine hayret etmeyle devam eden bu söylemin, asıl muhataplar olan kadınlar değil de, çok kalabalık oldukları bildirilen ve kadınlardan önde ayrı bir safta bulunan erkekler tarafından ve bu kadar detayıyla aktarılmış olması, Hz. Peygamber'in, hanımlara hitap ederken yanında bulunduğu belirtilen tek erkek sahâbî Bilâl'e ait hiçbir rivayetin bulunmaması, Abdullah b. Mes'ud'dan gelen haberde, ilgili söylemin Hz. Peygamber'den değil de, direk ravi Abdullah'dan nakledilmiş olması ve bunlardan da önemlisi hadisenin tek kadın ravisi, Abdullah b. Mes'ud'un hanımı Zeyneb'in anlatımında bu noksanlık söyleminin yer almaması bu ifadelerin Hz. Peygamber'e aidiyetinde ciddi kuşkular doğurmaktadır. Ayrıca o günkü sosyal yaşamın gerçekleri de bu rivayetlerin sıhhatini gölgelemektedir. Zira Hz. Peygamber, ihtiyaç hasıl oldukça hanımların görüşüne müracaat etmiş, çevresindeki hanımlara son derece değer vermiş, eğitimden ticarete, savaştan mescidde gerçekleşen faaliyetlere kadar sosyal yaşamın pek çok alanında kadınların bulunmasını hoş görüp teşvik etmiştir. Üstelik en kaba muhataplarına karşı bile nezaketi elden bırakmayan bir Rahmet insanının, toplumun en mutlu günlerinden olan bir bayram sabahı, cemaatin belki de yarısını oluşturan ve sadaka yarışında erkekleri geçtiği belirtilen hanımlarla sözü edilen tarzda konuşup bayramlaştığını tahayyül etmek bizce mümkün ve makul görünmemektedir.

Rivayetlerde geçen 'akıl noksanlığı'nın kadının şahitliğinin erkeğinkinin yarısı kadar olduğu şeklindeki açıklama da, bu ifadenin mantıken Resulullah'a nisbetini güçleştirmektedir. Zira şahitlik, hukukî bir olgu olup bunun yarıya bölünmesi düşünülemez. Zaten konuyla alakası sebebiyle atıfta bulunulan Bakara, 2/286 ayetinde de kadının yarım şahitliğinden değil, yanılma durumunda birinin diğerine hatırlatması gerekçesine dayandırılarak iki kadın şahit bulundurulmasından söz edilmektedir. Öte yandan İslâm hukukçularının neseb, doğum, süt vb. konularda tek bir kadının şahitliğini bile geçerli ve yeterli kabul etmeleri, kadının şahitlik yapabilecek aklı kapasiteye sahip olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde kadının 'din noksanlığı'nın ise adet günlerinde namaz kılmayıp oruç tutamamaları olarak açıklandığı görülmüştür. Hadis yorumcuları bu söylemden hareketle iman-amel münasebeti eksenli pek çok kelâmî polemige yer vermişlerdir. İnsan soyunun devamı için Allah tarafından kadınlara yüklenmiş olan bir sorumluluğun ve buna bağlı olarak gelişen rahatsızlığı sebebiyle kadının, geçici bir süre namaz ve oruç ibadetinden muaf tutulmasının 'din noksanlığı' tarzında nitelenmesinin makul olmaması bir yana, bunun siyasî görevleri yerine getirmeye engel görülmesinin bir dayanağının olmadığı ortaya konulmuştur. Kadınlara erkeğe nazaran doğuştan getirdikleri bir akıl noksanlığıyla malul olmadıkları, geçici bir süre namaz ve oruç ibadetini terketmeleri şayet bir noksanlık olarak düşünülüyorsa, iyi oldukları diğer günlerde yapacakları ibadetlerle bu kaybı telafi edebilecekleri göz önünde bulundurularak, bu ifadelerin içeriğinin geçersizliği sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla bunların, kadının devlet başkanı olamayacağı görüşüne hukukî bir delil olarak gösterilemeyeceği kanaatine ulaşılmıştır.

Kadının devlet başkanı olamayacağı görüşünü benimseyen çağdaş bir kaç araştırmacı tarafından öne sürülmüş olan bir diğer delil de, 'işlerin başına kadının geçmesi durumunda yerin altının üstünden daha hayırlı olacağını' bildiren rivayettir. Tirmizî dışındaki hadis otoritelerinin itibar etmediği, Tirmizî'nin

de 'garib hadis' olduğunu belirttiği bu rivayetin hukukî bir delil olarak kullanılacak kuvvete sahip olmadığı kanaatine ulaştık.

Kadının devlet başkanlığı gibi genel velâyet kapsamına giren görevleri yapamayacağı görüşünü benimseyen İslâm bilginlerinden bir kısmı, bu konuda alimlerin icmâ ettiklerini öne sürmüş, Hz. Peygamber ve Râşid halifeler döneminde hiçbir kadının böyle bir göreve getirilmediğini söyleyerek, bunun fiilî icmâ anlamına geldiğini belirtmişlerdir. İcmâ'ın tanımı, şartları ve imkanı ile ilgili bilgilerden hareketle, araştırmalarımız, bugüne dek evrensel anlamda bir icmâ'ın gerçekleşmiş olduğundan söz edilemeyeceğini, icmâdan ziyade alimlerin çoğunun bir konuda ortak görüşü benimsediklerinin söylenmesinin daha makul olduğunu ortaya koymuştur. Az sayıda da olsa kadının devlet başkanı olabileceği görüşünü benimseyenlerin olması, bu konuda bir icmâ'ın varlığından söz edilemeyeceğini göstermiştir. Hz. Peygamber ve Râşid halifeler devri uygulamalarını örnek göstererek, bu konuda fiilî bir icmâ'ın var olduğu görüşüne de katılmamaktayız. Asr-ı saadet döneminde kadının statüsünün gözle görülür bir şekilde iyileştirildiği kuşkusuz olmakla birlikte, tüm zaman ve şartlar için en son şeklini aldığı doğal olarak söylenemez. Zira değişen toplumsal şartlar içinde kadının konumunun değişmezliğini savunmak mümkün değildir.

Kadının fiziksel ve psikolojik durumu sebebiyle siyasî görevlerde bulunamayacağı da öne sürülmüştür. Biz, kadınların fitrî özellikleriyle ilgili bir genelleme yapılamayacağı, bir çok kadının, sahip olduğu yeteneklerle pek çok erkeğin yapamayacağı işleri yapmaya müsait olabileceği, dolayısıyla sözü edilen hususların bu konuda bir delil olamayacağı kanaatine ulaştık.

Böylece İslâm hukukuna göre kadının, modern anlamda seçilme hakkı kapsamında değerlendirilebilecek olan devlet başkanlığı vb. görevlerde bulunmasını yasaklayan bir nassın olmadığı ve bu konunun kadının kişisel gelişimi, tercihleri, ailevî ve toplumsal şartlarla ilgili bulunduğu görüşüne vardık. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar da kadınların seçilme hakkına sahip

olduklarını ve devlet başkanlığı da dahil her türlü siyasî görevi üstlenebileceklerini prensip olarak kabul etmişlerdir. Çünkü Tevbe, 9/71 ayetinde, 'inanan erkek ve inanan kadınların birbirlerinin velisi oldukları, birbirlerine iyiliği emredip, kötülüğü sakındırmakla sorumlu tutuldukları' belirtilmiştir. Bu ayet aynen erkek gibi kadının da velâyet yetkisini tanımakta ve siyasî sorumlulukları da içerdiğini düşündüğümüz 'emr-i bi'l- ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker' prensibinin hayata geçirilmesinde kadını da erkek gibi yükümlü kılmaktadır. Âl-i İmran, 3/110 ayetinde açıkça belirtildiği gibi, 'inananlar, insanlığın iyiliği için çıkarılmış, doğru olanı emredip eğri olandan alıkoyan ve Allah'a inanan hayırlı bir ümmettir.' Bu ümmetin kadın fertlerinin velâyetlerinin Kur'an tarafından tanınmış olduğunu bir kez daha belirtmeliyiz.

Ayrıca tarihin bir döneminde Sebe halkının bir kadın hükümdar tarafından yönetildiğini Kur'an'ın tarıklılığıyla öğrenmekte, fakat bu kadının siyasî konumunun herhangi bir şekilde eleştirildiğini görmemekteyiz. Bilakis Kur'an bize; bu melikenin, Hz. Süleyman'ın mektubunu alınca, ülkesinin kaderiyle ilgili bu çok önemli konuda danışma meclisiyle istişâre ettiğini, onların da son kararı kendisine bıraktığını bildirerek, onun yetkin yönetiminden bir kesit sunmaktadır.

Kadının şûrâ meclisi üyeliği/milletvekilliği ve bakanlığı da tartışma konusu edilmiş, kadının devlet başkanı olamayacağına dair öne sürülen delillere dayanarak, bakan ya da milletvekili olamayacağı savunulmuştur. Biz, bu delillerin, kadının devlet başkanı olmasını yasaklayan sarih naslar olmadığını ortaya koyarak, milletvekilliği ya da bakanlığına karşı da delil olarak öne sürülemeyeceğini göstermiş olduk. Ayrıca erkeklerle aynı ortamda bulunup fitneye sebep olmaları ve yalnız başına yolculuk yapmalarının sakıncaları sebebiyle de kadınların bu görevleri yapmasının caiz olmadığı öne sürülmüştür. Oysa toplum huzurunu sağlamak ve fitneyi önlemek adına kadınları sosyal yaşamın dışına itmek ya da eve kapatmak gibi bir çözüm ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in uygulamala-

rında yer almıştır. Kadının yalnız başına yolculuk yapmasıyla ilgili sınırlamaların da yol güvenliği bağlamında değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, devlet başkanlığı için 'erkek' olmak şartını öne sürdükleri gibi, hakim olmak için de 'erkek' olmanın şart olduğunu, devlet başkanlığı ile ilgili olarak sözü edilen ayet ve hadislere dayanarak, kadının hakim olamayacağını söylemişlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî hukukçular genel olarak bu kanaatte iken, Hanefiler ise, hakimliği şahitlikle kıyaslayarak, kadının, şahitlik yapabildiği konularda hakimlik de yapabileceğini savunmuşlardır. Az sayıda alim ise hakimliği fetva ile kıyaslayıp kadının her konuda mutlak olarak hakim olabileceği görüşünü öne sürmüşlerdir. Biz de, Kur'an'da, yargı ile ilgili ayetlerde biçimsel özelliklerin yer almayıp ısrarla adaletle hüküm verilmesi istenerek, yargının niteliğine vurgu yapıldığını, kadının hakim olarak görevlendirilmesi durumunda vereceği hükümlerin, kendisini tayin eden adına geçerli olacağını, Hz. Peygamber'in, kadınların hakimlik yapamayacağına ilişkin herhangi bir beyanlarının bulunmadığını, hatta bir kadını çarşı-pazar denetimcisi olarak görevlendirdiği bilgisini göz önünde bulundurarak, kadının hakim olmasıyla ya da her hangi bir kamu görevini yerine getirmesiyle ilgili İslâm hukukuna göre prensipte bir yasağın bulunmadığı sonucuna vardık.

Böylece milletvekilliği, bakanlık ve hakimlik örneklerinden hareketle kadınların kamu görevlerinde bulunmalarına İslâm hukuku açısından bir engelin olmadığını gördük. Bunun dışında tartışmaya konu olabilecek şeyler zamanın ve şartların doğurduğu durumlardır ki, bu konuda da içtihat kapısı her zaman açık bulunmaktadır.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bulguları böylece özetledikten sonra sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Biz, kadının siyasal haklarının tesbitinde Kur'an ve sünnete dayanarak, İslâm hukukuna göre hukukî eşitlik ve görev için gerekli ehliyet ilkelelerinin belirleyici olduğunu düşünmekteyiz. Kadın yaratılıştan

itibaren ‘insan’ ortak paydasında erkekle eşit statüye sahiptir. Allah tarafından ‘halife’liğe layık ve ‘emanet’i yüklenmeye ehil görülmüş ki, yaratılmıştır. Kur’an’da siyasî prensipler niteliğinde şu emirler yer almaktadır: Emaneti ehline vermek,⁶⁹ şûrâyı uygulamak,⁷⁰ insanlara adaletle hükmetmek,⁷¹ Allah’a, Peygamber’e ve mümin başkanlara itaat etmek.⁷² Bu prensipler toplumun erkek bireylerini olduğu kadar kadın bireylerini de ilgilendirmektedir.

Kur’an-ı Kerim’in hiçbir hükmünde kadına ‘yarım insan’ muamelesi yapılmamış, o da erkek gibi farzları işlemekle yükümlü ve suçları sebebiyle sorumlu tutulmuştur.

Kur’an’da, ‘insan için ancak çalışmasının karşılığı olduğu’⁷³ söylenmekte ve ‘erkek olsun, kadın olsun -ki hep birbirinden oldukları vurgusuyla- çalışan hiç kimsenin yaptığıнын boşa çıkmayacağı’ bildirilmektedir.⁷⁴

Kadın, kendisi, ailesi ve toplumu adına nasıl bir çalışmanın yararlı olacağını düşünüyorsa, o yönde kendisini geliştirip çabasını sürdürmeli ve Allah’ın bahsettiği potansiyeli sonuna kadar kullanabilmelidir. Siyâset kurumu da bu çalışmanın dışında değildir. İslâm hukukuna göre kadının siyasal haklarını kullanmasına bir engelin bulunmadığını, bu konudaki tercih ve kararın kadına ait olduğunu düşünüyoruz.

69 Nisâ, 4/58.

70 Âl-i İmran, 3/159; Şûrâ , 43/38.

71 Nahl, 16/90.

72 Nisâ, 4/58, 59.

73 Necm, 53/39.

74 Âl-i İmran, 3/195.

Bibliyografya

- Abduh, Muhammed (1323/1905); **Şerhu Nehci'l-belâğa**, Kahire 1965.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd; **el-Mucemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm**, İst. 1986. (Ofset)
- Abdurrahman, İbrahim Abdulazîz; **el-Kadâ ve nizâmuhû fi'l-kitâb ve's-sün-ne**, Mekke 1989.
- Abdurrahman, Ahmed Sıddık; **el-Bey'atu bi'n-nizâmi's-siyâsiyyi'l-İslâmî ve tatbikâtuhâ fi'l-hayâti's-siyâsiyyeti'l-muâsıra**, Kahire 1988.
- Acar, İbrahim; **İslâm Hukukunda Siyasal Haklar Yönünden Kadın**, Ankara 2003.
- Adevî, Mustafa; **Câmi'u ahkâmi'n-nisâ**, I-III, Suudî Arabistan 1992.
- Afîfî, Muhammed Sadık; **el-Mer'e ve hukukuhâ fi'l-İslâm**, Mekke ty.
- Ahmed b. Hanbel (241/855); **Ahkâmu'n-nisâ**, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1986.
- ; **Kitâbu fedâili's-sahâbe**, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-II, Mekke 1983.
- ; **el-Müsned**, I-VI, İst. 1992. (Ofset)
- Ahmed Emin (1374/1954); **Duha'l-İslâm**, I-III, Kahire 1973.
- Akdemîr, Salih; **'Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın', İslâm'da Kadın Hakları**, I-II, Ankara 1993.
- Akıllıoğlu, Tekin; **İnsan Haklarının Korunması Alanında Uluslararası Temel Belgeler**, Ankara 1995.
- Akkad, Muhammed; **Kur'an'da Kadın Hakları**, (Çev. Ahmed Demirci), İst. 1977.
- Akkaya, Nejla; **'İslâm Hukukunda Kadının Sosyal ve Siyasal Hakları', İslâm'da Kadın Hakları**, I-II, Ankara 1993.
- Aktan, Hamza; **'İslâm'a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi', Sosyal Hayatta Kadın**, İst. 1996.
- Âlûsî, Mahmûd Şükri (1342/1924); **Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-arab**, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Beyrut 1314.

- Âlûsî, Şihâbuddîn Seyyîd Mahmûd (1270/1853); **Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî**, I-XXX, Beyrut 1987. (**Rûhu'l-meânî**)
- Âmîdî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (631/1234); **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, thk. Seyyid el-Cemîlî, I-IV, Beyrut 1404.
- Âmine Fitnat, Müseyke Berr; **Vâkıu'l-mer'eti'l-hadarî fi zıllî'l-İslâm**, Beyrut 1996.
- Amulî, Cevadi; **Celal ve Cemal Aynasında Kadın**, (Çev. Ejder Okumuş), İst. 1996.
- Arif, Ali Arif; **'Tevellî'l-mer'eti mensıbe'l-kadâi beyne turâsına'l-fıkhî ve'l-vâkıi'l-muâsır'**, et-Tecdîd, sy. 2, Malezya 1997.
- Armağan, Servet; **İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler**, Ankara 1996.
- Arsal, Sadri Maksudi; **Türk Tarihi ve Hukuku**, İst. 1947.
- ; **Umumî Hukuk Tarihi**, İst. 1944.
- Atar, Fahrettin; **İslâm Adliye Teşkilatı**, Ankara ty.
- Ateş, Ali Osman; **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İst. 2000.
- Ateş, Süleyman; **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, I-XII, İstanbul 1988.
- Aydın, Mehmet Akif; **'Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi'**, İslâm ve Demokrasi, Ankara 1998.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (855/1451); **Umdu-tu'l-kârî şerh-u Sahîhi'l-Buhârî**, I-XXV, Beyrut ty.
- Azzî, Muhammed Abdullah; **Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm**, Kahire ty.
- Bağavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ (516/1122); **Şerhu's-sünne**, I-XVI, Beyrut 1983.
- Bağdâdî, Ebubekr Ahmed b. Ali el-Hatîb (463/1070); **Târîhu Bağdad**, I-XIV, Beyrut ty.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (469/1076); **el-Fark beyne'l-fırak**, Beyrut ty.
- Bâkılânî, Ebûbekir Muhammed (403/1012); **et-Temhîd**, thk. Mahmûd Muhammed el-Hadarî, Muhammed Abdulhâdî, Kahire 1947.
- Biltâcî, Muhammed; **Mekanetü'l-mer'e fi'l-Kur'ânî'l-Kerim ve's-sünneti's-sahîha**, Kahire ty.
- Bardakoğlu, Ali; **'Cahiliyye Döneminde Kadın'**, Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul 1996.
- ; **'Hak' mad., D.İ.A.**, İst. 1988.
- ; **'Şûrâ' mad., İslâm'da İnanç, İbadet, Günlük Yaşayış Ans.**, I-IV, İst. 1997.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Mutezilî (436/1044); **el-Mu'temed**, I-II, Beyrut 1403.

- Behnesâvî, Salim; **Mekânetü'l-mer'e beyne'l-İslâm ve'l-kavânini'l-âlemiy-ye**, Kuveyt 1986.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892); **Ensâbu'l-eşrâf**, IV/A-IV/B, Edited by Max Schoessinger, Jerusalem 1938, 1971.
- Bensadon, Ney; **Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları**, çev. Şirin Tekeli, İst. 1990.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Abdullah b. Ömer (685/1286); **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, I-VI, ty. yy.
- Bilge, Necip; **Hukuk Başlangıcı**, Ankara 1992.
- Bilmen, Ömer Nasûhî (1393/1973); **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu**, I-VIII, İst. 1985.
- Boisard, Marcel; **'İslâm'ın Hoşgörüsü', İslâm ve İnsan Hakları**, (Çev. Tahir Yücel, Şennur Karakurt), İst. 1995.
- Bozkurt, Nebi; **'Eman' mad.**, D.İ.A., İst. 1988.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed (730/1330); **Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Pezdevî**, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut 1994.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870); **el-Câmiu's-sahîh**, I-VIII, İst. 1992. (Ofset)
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnûs b. İdrîs (1051/1641); **Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İknâ**, I-VI, Beyrut 1402.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan; **el-Mer'e**, Suriye 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid; **İslâmda Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, İst. 1997.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980); **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Kamhâvî, I-V, Beyrut ty.
- Cevad Ali; **el-Mufasssal fî târihi'l-arab kable'l-İslâm**, I-X, Bağdat 1993.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd (393/1031); **es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-ara-biyye**, thk. Ahmed Abdulgafûr Attar, I-VI, Beyrut 1979.
- Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet; **Türk Hukuk Tarihi**, I-II, Konya 1989.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413); **et-Ta'rifât**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1405.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (478/1085); **el-Burhân fî usûli'l-fikh**, Mısır 1418.
- ; **el-Varakât**, thk. Abdullatîf Muhammed el-Abd, yy, ty.
- ; **Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Beyrut 1985.
- Çağatay, Neşet; **İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara 1963.
- Çakın, Kamil; **'Kadınlar İle ilgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi'**, Dini Araştırmalar, sy. 1, yıl 1, Mayıs 1998.

Çakır, Serpil; **Osmanlı Kadın Hareketi**, İst. 1994.

Çam, Esat; **Siyâset Bilimine Giriş**, İst. 1981.

Çandarlıoğlu, Gülçin; **'Uygurlarda İnsanî Değerler ve Hukuk', Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları**, I-II, İst. 1992.

Çeker, Orhan; **'Halvet'** mad., D.İ.A., İst. 1988.

Dâhil, Saîd Fâiz; **Mevsûatu fıkhi Âişe Ümmü'l-mü'minîn**, Beyrut 1989.

Dâirmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (255/868); **Sünen**, I-II, İst. 1992. (Ofset)

Dehlevî, Şah Veliyyullah (1176/1762); **Hüccetullâhi'l-bâliğa**, çev. Mehmet Erdoğan, I-II, İst. 1994.

Demîcî, Abdullah b. Ömer; **el-İmâmetu'l-uzmâ 'inde ehli's-sünneti ve'l-ce-mâ'a**, Riyad 1982.

Demirci, Kürşat; **'Hinduizm'** mad., D.İ.A., İst. 1988.

Derveze, Muhammed İzzet (1405/1984); **ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-sünnetu'n-nebeviyye fî şûni'l-hayât**, I-II, yy. 1966. (ed-Düstûr)

———; **et-Tefsîru'l-hadîs**, I-X, Kahire 2000.

———; **el-Mer'e fî'l-Kur'an ve's-sünne**, Beyrut 1984.

Dîneverî, Ebû Hanîfe (282/895); **Turâsuna'l-ahbâru't-tivâl**, Kahire 1960.

Donuk, Abdulkadir; **'Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile', Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları**, I-II, İst. 1992.

Dumlu, Ömer; **Kur'an-ı Kerim'de Ma'ruf ve Münker**, İstanbul 1994.

Düreynî, Fethi; **Hasâisu't-teşrî'il-İslâmî fî's-siyâseti ve'l-hükm**, Beyrut 1987.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888); **Sünen**, I-V, İst. 1992. (Ofset)

Ebû Huceyr, Mahmûd Mecîd; **el-Mer'e ve'l-hukuku's-siyâsiyye fî'l-İslâm**, Riyad 1997.

Ebû Şakka, Abdulhalîm; **İslâm Kadın Ansiklopedisi (Tahrîru'l-mer'e)**, çev. Şaban Haklı, I-IV, İst. 1996.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim (182/798); **er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi**, Beyrut ty.

Ebû Zehra, Muhammed; **el-Milkiyyetu ve nazariyyetu'l-akdi fî's-şeriatî'l-İslâmiyye**, Kahire 1977.

———; **İslâm Hukuku Metodolojisi**, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara 1986.

Ebu'l-Bekâ', Eyyub b. Musa (1094/1683); **el-Külliyât, Mu'cemun fî'l-mustalahâtî ve'l-furûkî'l-luğaviyye**, thk. Adnan Dervîş, Muhammed Mîsrî, Beyrut 1993. (el-Külliyât)

Ebu's-Suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed (982/1574); **İrşadu akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, I-IX, Beyrut ty.

Efğânî, Saîd; **el-İslâm ve'l-mer'e**, Beyrut 1970.

———; **Aişe ve's-siyâse**, Beyrut 1971.

El-Emin, Seyyid Muhsin el-Emîn; **A'yânu's-şîa**, thk. Hasan el-Emîn, I-XI, Beyrut 1986.

Erdoğan, Mehmet; **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İst. 1998.

———; **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İst. 1990.

Erdoğan, Mustafa; **'Siyâset Felsefesi Hakkında'**, **Türkiye Günlüğü**, sy. 18, Ankara 1992.

Esed, Muhammed (1413/1992); **Kur'an Mesajı**, (Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk), İst. 1999.

Eskicioğlu, Osman; **'İslâm'da Kadının Yeri'**, D.E.Ü.İ.F.D., sy. VIII, İzmir 1994.

———; **İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları**, İzmir 1996

Esnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen (772/1370); **et-Temhîd**, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut 1400.

Fadlallah, Muhammed Hüseyin; **İslâmî Açından Kadın Sorunu**, (Çev. Ali Kaya), İst. 1997.

Fazlur Rahman (1409/1988); **'İslâm'da Kadının Konumu'**, **Türkiye Günlüğü**, çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara 1997.

———; **Allah'ın Elçisi ve Mesajı**, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.

———; **Ana Konularıyla Kur'an**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993.

———; **İslâm**, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara 1992.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin (458/968); **el-Ahkâmü's-sultâniyye**, Muhammed Hâmid, Kahire 1966. (**Ahkâm**)

Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd (207/822); **Meânî'l-Kur'an**, I-III, Beyrut 1983.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub (817/1414); **el-Kâmûsu'l-muhîd**, I-IV, Beyrut ty.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (505/1111); **Fedâihu'l-bâtîniyye**, Kahire 1964.

———; **İhyâu ulûmî'd-dîn**, I-V, Kahire 1967.

———; **el-Menhûl**, Dîmeşk 1400.

———; **el-Müstasfâ min ılmî'l-usûl**, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi, Beyrut 1413.

———; **el-Vecîz**, Gorya 1318.

Gazzâlî, Muhammed; **es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne'l-fıkıhı ve ehli'l-hadis**, Beyrut 1989. (**es-Sünnetü'n-nebeviyye**)

Gökalp, Ziya; **Türk Medeni Tarihi**, İst. 1974.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin; **İslâm'da Şahsiyet Hakları**, Ankara 1996.

- Görgülü, Ülfet; **İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibi**, (Basılmamış yüksek lisans tezi) İzmir 1995.
- Güler, Zekerriyya; **40 Hadiste Kadın**, Konya 1997.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed (956/1594); **Mülteka'l-ebhur**, Dersââdet 1303.
- Hâlidî, Muhammed Abdulmecîd; **Kavâidu nizâmi'l-hükmi fi'l-İslâm**, Kuveyt 1980.
- Hallâf, Abdulvehhâb; **İlmu Usûli'l-fıkh**, Kuveyt 1968.
- Hamidullah, Muhammed (1423/2002); **İslâm Müesseselerine Giriş**, (Çev. İ. Süreyya Sırma), İst. 1984.
- ; **İslâm Peygamberi**, (Çev. Salih Tuğ), I-II, İst. 1990.
- ; **Introduction to Islâm**, Ankara 1997.
- ; **el-Vesâiku's-siyâsiyye**, Beyrut 1987.
- Hanbelî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (884/1479); **el-Mübdi'**, I-X, Beyrut 1400.
- Harrânî, Abdusselam b. Abdillâh b. Teymiyye (652/1254); **el-Muharrar fi'l-fıkh**, I-II, Riyad 1404.
- Hasan, Hasan İbrahim; **Târîhu'l-İslâm**, I-IV, Kahire 1987.
- Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer (261/874); **Edebu'l-kâdî**, Lübnan 1994.
- Hatemi, Hüseyin; **Kadının Çıkış Yolu**, İst. 1990.
- Hatiboğlu, Mehmed S.; **'İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Ku-reyşliliği'**, A.Ü.İ.F.D., sy. XXIII, Ankara 1978.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (388/998); **A'lâmu'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman, I-IV, Mekke 1988.
- Heyet; **el-Mevsûatu'l-fıkhiyye**, I-XXXIX..., Kuveyt 1992.
- Heyet; **Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali**, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebîbekr (807/1405); **Mecmeu'z-zevâid ve men-beu'l-fevâid**, I-X, Beyrut 1986.
- Hudârî Bey, Muhammed (1345/1927); **Usûlü'l-fıkh**, Mısır 1969.
- el-Hûlî, Behîy; **Ailede ve Toplumda Kadın**, (Çev. Abdullah İşler, Eyüb Sa-nay), Ankara 1972.
- ; **el-İslâm ve kadâya'l-mer'eti'l-muâsıra**, Kahire 1984.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Muhammed (430/1038); **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ'**, I-X, Beyrut ty.
- İsfehânî, Râgıb (502/1108); **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an**, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut 1992.

- İbn Abbâs, Abdullah (68/687); **Tefsîru İbn Abbâs (el-Müsemmâ Sahîfetu Ali b. Ebî Talhâ an İbn Abbâs fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm)**, thk. Râşid Abdu'l-Mun'im er-Recâl, Beyrut 1991.
- İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed (327/939); **Ikdu'l-ferîd**, I-VIII, yy. ty.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh (463/1070); **el-İstîâb fî ma'rife-ti'l-ashâb**, I-IV, Mısır ty.
- İbn Abdisselam, İzzuddîn Abdilazîz (660/1262); **Kavâidu'l-ahkâm fî mesâ-lihi'l-enâm**, Beyrut 1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer (1252/1836); **Reddu'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar**, I-VIII, İst. 1984.
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh (543/1148); **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut 1974.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir; **Makâsıdu's-şer'îati'l-islâmiyye**, Tunus 1978.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırmâtî el-Mâlikî (731/1330); **Kavânînu'l-ahkâmî's-şer'iyye ve mesâilu'l-furû'l-fıkhiyye**, Beyrut ty.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448); **Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-XV, Beyrut 1990. (**Fethu'l-bârî**)
- ; **el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-VIII, Kahire ty. (**el-İsâbe**)
- ; **Kitâbu't-tehzîbi't-tehzib**, I-XIV, Beyrut 1984. (**Tehzib**)
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî (808/1406); **Mukaddime**, Beyrut 1981.
- ; **Târih**, I-VII, Beyrut 1971.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülûsî (456/1063); **el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl**, I-V, Beyrut 1975. (**el-Fasl**)
- ; **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Kahire 1404. (**el-İhkâm**)
- ; **el-Muhallâ bi'l-âsâr**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XII, Beyrut 1988. (**el-Muhallâ**)
- ; **en-Nebzetu'l-kâfiye**, thk. Mahmûd Ahmed Abdulazîz, Beyrut 1405.
- İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtim (354/965); **el-İhsân bi tertîbi sahîhi İbn Hıbbân**, I-IX, Beyrut 1987.
- ; **es-Sîre**, thk. Aziz Bey, Beyrut 1407.
- İbn Hîşâm, Muhammed b. İshak (218/833); **es-Sîretü'n-nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdilhâfız Şelebî, I-IV, Beyrut 1936.
- İbn Kayyîm, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (751/1350); **İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn**, I-IV, Beyrut 1973.
- ; **et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye**, thk. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1978, Cidde 1985.

- ; **Zâdu'l-meâd fî hedyi huyeri'l-ibâd**, I-V, Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmâîl (774/1372); **el-Bidâye ve'n-nihâye**, I-XIV, Mısır ty.
- ; **es-Sîretü'n-nebeviyye**, thk. Mustafa Abdulvâhid, I-IV, Beyrut 1976.
- ; **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, I-IV, Beyrut 1987. (Tefsîr)
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (620/1223); **el-Kâfi fî fıkhu İbn Hanbel**, thk. Züheyr eş-Şâviş, I-IV, Beyrut 1984. (el-Kâfi)
- ; **el-Muğnî**, I-XII, Beyrut 1984.
- ; **Ravdatu'n-nâzır ve cennetu'l-menâzır fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdulazîz Abdurrahman es-Saîd, Riyad 1399. (Ravdatu'n-nâzır)
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889); **el-İmame ve's-siyase**, I-II, Mısır 1967.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/886); **Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I-II, İst. 1992. (Ofset)
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311); **Lisânu'l-arab**, I-XV, Beyrut 1374-1375.
- İbn Melek, Abdullatîf b. Abdulazîz (797/1394); **Şerhu'l-Menâr ve havâşîhi min ilmi'l-usûl**, Derseâdet 1315. (Şerhu'l-Menâr)
- İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim (970/1563); **el-Bahru'r-râik şerh u Kenzi'd-dekâik**, I-VII, Beyrut ty. (el-Bahru'r-râik)
- ; **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, thk. Abdulkerim el-Fudaylî, Beyrut 1998.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (595/1203); **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, I-II, yy. 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/884); **et-Tabakâtu'l-kübra**, I-VIII, Beyrut 1958.
- İbn Teymîyye, Takiyyuddîn (728/1328); **es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî islâhi'r-râi ve'r-raiyye**, Mısır 1969.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (595/1203); **Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, I-IX, Beyrut 1404. (Zâdu'l-mesîr)
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin (606/1210); **el-Kâmil fî't-târih**, I-XIII, Beyrut 1965. (el-Kâmil)
- ; **en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis**, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, I-IV, Kahire 1965.
- ; **Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe**, I-VII, yy. 1970.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn (861/1456); **Şerhu Fethi'l-kadîr**, I-VIII, Mısır 1316.
- İnan, A. Afet; **Tarih Boyunca Türk Kadınının Hakları ve Görevleri**, İst. 1975.
- İzutsu, Toshihiko; **Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar**, (Çev. Selahattin Ayaz), İst. 1997.
- İzzet, Hîba Raûf; **el-Mer'e ve'l-amelu's-siyâsi ru'yetun İslâmiyye**, Virjinya 1995.

- Kadı Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020); **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Kahire 1988.
- Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz (544/1149); **eş-Şifâ bi ta'rîfi hukû-kı'l-Mustafâ**, I-II, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty.
- Kâdî, Abdulfettâh; **Esbâbu'n-nüzul**, Kahire ty.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, KUNEYBÎ, Hamîd Sâdık; **Mu'cemu Luğati'l-fukahâ**, Beyrut 1988.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs; **Mevsûatu fikhı Abdillâh b. Abbas**, I-II, Mekke ty.
- Kallek, Cengiz; **'Biat' mad., D.İ.A.**, İst. 1988.
- Karadâvî, Yusuf; **İslâm Hukuku**, (Çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman), İst. 1997.
- ; **'İslâm Hukukunda Siyâset-i Şer'iyye'**, (Çev. Yusuf Işıcık), **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, sy. 4, Nisan 1987.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas es-Sanhacî (664/1285); **Envâru'l-burûk fî en-vâi'l-furûk**, I-IV, Mısır 1347.
- ; **el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtı'l-kâdî ve'l-imâm**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1995.
- ; **ez-Zahîra**, thk. Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayrettin; **'Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri'**, **Sosyal Hayatta Kadın**, İst. 1997.
- ; **İslâm Hukukunda İctihad**, İst. 1996.
- ; **İslâm'da Kadın ve Aile**, İst. 1995.
- ; **Mukayeseli İslâm Hukuku**, I-III, İst. 1996.
- Kardaş, Rıza; **'Siyâset' mad., Türk Ansiklopedisi**, I-XXXIII, Ankara 1980.
- Karşlı, İbrahim H.; **Kur'an Yorumlarında Kadın**, İst. 2003.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbeker b. Mes'ûd (587/1191); **Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'**, I-VII, Beyrut 1974.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn (1332/1914); **Mehâsinu't-te'vîl ve medâ-riku't-tenzîl**, I-XVII, Kahire 1957. (Mehâsin)
- Kâsımî, Zâfir; **Nizâmu'l-hükmi fi's-şer'iati ve't-târîhi'l-İslâmî**, I-II, Beyrut 1990.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (923/1517); **İr-şâdu's-sârî li şerhi Sahihi'l-Buhârî**, I-XV, Mısır 1305.
- Kavakçı, Yusuf Ziya; **Hisbe Teşkilâtı**, Ankara 1975.
- Kehhâle, Ömer Rıza; **el-A'lâmu'n-nisâ fi'l-âlemeyi'l-arab ve'l-İslâm**, I-V, Beyrut ty.
- ; **el-Mer'e fi âlemeyi'l-arab ve'l-İslâm**, I-XIV, Beyrut 1982. (el-Mer'e)
- ; **Mu'cemu'l-müellifin**, I-XV, Beyrut (Dimeşk 1957'den ofset).
- Kettânî, Abdulhay (1345/1927); **et-Terâtibu'l-idâriyye ve'l-metâlibu'l-âliyye**, I-II, Beyrut ty.

- Kırbaçoğlu, Hayri; **'Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Eleştiriler', İslâm'da Kadın Hakları**, I-II, Ankara 1993.
- ; **'Müzakereler', Sünnetin Dindeki Yeri**, İstanbul 1997, s. 377.
- Kışlalı, Ahmet Taner; **Siyâset Bilimi**, Ankara 1992.
- KİTÂB-I MUKADDES; Tevrat, Zebur, İncil**, İst. 1985.
- Koschaker, Paul, AYİTER, Kudret; **Roma Hususi Hukukunun Ana Hatları**, Ankara 1975.
- Kurnaz, Şefika; **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)**, Ankara 1991.
- Kurtoğlu, Ayşenur; **'Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri İle İlk Tanışıklıkları', İslâmiyât**, c. 3, sy. 2, Ankara 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (380/990); **el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an**, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, I-XXII, Kahire 1994.
- Kutub, Seyyid (1385/1965); **Fî zılâli'l-Kur'an**, I-XV, (Çev. Bekir Karlığa, Emin Saraç, İsmail Hakkı Şengüler), İst. ty.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir (764/1336); **Vefâtu'l-vefeyât**, thk. İhsan Abbas, I-V, Beyrut ty.
- Makdisî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Müflih (762/1360); **el-Furu'**, I-VI, Beyrut 1418.
- Makrizî, Takıyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1445); **Kitâbu'l-mev'izati ve'l-i'tibar bi zikri'l-hıttati ve'l-âsar**, I-II, Beyrut ty.
- Mâlik b. Enes (179/795); **el-Muvatta'**, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, I-II, İst. 1992, (Ofset)
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (450/960); **el-Ahkâmû's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye**, thk. Hâlid Abdullâtîf es-Sebe, Beyrut 1990.
- Mehmed Vehbi; **Hülâsatu'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'an**, I-XV, İst. 1968.
- Mehmed Zihni; **Meşâhiru'n-nisâ**, I-II, İst. 1294.
- Merâğî, Ahmed Mustafa; **Tefsîru'l-Merâğî**, I-XXX, Beyrut ty.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr (593/1196); **el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî**, I-IV, Beyrut 1990.
- Mernîssî, Fatıma; **Hanım Sultanlar (İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)**, (Çev. M. Ali Kayabal, Filiz Nayır), İstanbul 1992.
- Mes'ûdî, Ebul Hasen Ali b. Hüseyin (346/957); **Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher**, I-IV, Mısır 1958.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (1400/1979); **Hilafet ve Saltanat**, (Çev. Ali Genceli), İst. 1980.
- ; **İslâm'da Hükümet**, (Çev. Ali Genceli), Ankara ty.
- ; **Meseleler ve Çözümleri**, (Çev. Yusuf Karaca), I-II, İst. 1990.
- ; **Tefhîmu'l-Kur'an**, (Çev. Heyet), I-VII, İst. 1987.

- Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, ALİ Muhammed el-Becâvî; **Eyyâmu'l-arab fî'l-İslâm**, yy 1974.
- Muhammed Fethi Osman; **el-Fikru'l-İslâmî ve't-tatavvur**, Kuveyt 1969.
- Mukâtil b. Süleyman (150/767); **Tefsir** (Yazma), D.E.Ü.İ.F. Küt., v. 71b .
- Muhsîn, Amine Vedûd; **Kur'an ve Kadın**, (Çev. Nazife Şişman), İst. 1997.
- Mustafa, Nevin; **İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, (Çev. Vecdi Ak-yüz), İst. 1990.
- Mutahharî, Murteza; **Nizâmu hukûki'l-mer'e fî'l-İslâm**, Beyrut 1996.
- Müslim b. El-Haccâc (261/874); **el-Câmiu's-sahih**, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, I-III, İst. 1992. (Ofset)
- Mütevellî, Abdulhamîd; **Mebâdiu nizâmi'l-hükmi fî'l-İslâm**, İskenderiyye 1978.
- Nâşid, Muhammed; **el-Fikru'l-idârî fî'l-İslâm**, Dubai 1997.
- Nebhan, Muhammed Faruk; **Nizâmu'l-hükmi fî'l-İslâm**, Beyrut 1988.
- Neccâr, Abdulmecîd; **'el-İstihlâfu fî fıkhu't-tahadduri'l-İslâmî'**, et-Tecdîd, sy. 1, Malezya 1997.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/915); **Sünen**, I-VIII, İst. 1992. (Ofset)
- Nevevî, Muhyiddîn (676/1277); **el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb**, thk. Mahmud Mataracı, I-XXII, Beyrut 1996.
- ; **Sahîhu Müslim bi Şerhi İmâm en-Nevevî**, I- XVIII, Beyrut 1981.
- Nizâmülmülk (485/1092); **Siyâsetname** (Siyeru'l-mülk), (Çev. Nurettin Bay-burtlugil), İstanbul 1981.
- Oğuzoğlu, Cahit; **Roma Hukuku**, Ankara 1959.
- Okandan, Recai Galib; **Umumî Hukuk Tarih Dersleri**, İst. 1952.
- Okiç, Tayyib; **İslâmiyette Kadın Öğretimi**, Ankara 1979.
- Özsoy, Ömer; **'Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine – Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisâ, 34 Örneği'**, İslâmiyât, c. 5, sy. 1, Ankara 2002.
- Özsoy, Ömer, GÜLER, İlhami; **Konularına Göre Kur'an**, Ankara 1996.
- Rahâvî, Şerefüddin Yahyâ b. Karaca (?/?); **Hâşiyetü Şerhi'l-Menâr** (Şerhu'l-Menâr'la birlikte), Derseâdet 1315.
- Rayyis, Muhammed Ziyâuddîn; **İslâmda Siyâsî Düşünce Tarihi**, (Çev. Ahmet Sankaya), İst. 1990.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyn (606/1210); **el-Mahsûl**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, I-V, Riyad 1400.
- ; **Mefâtihu'l-ğayb**, I-XXXII, Beyrut 1985.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr (666/1267); **Tuhfetü'l-mülûk**, Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417.

- Rıza, Muhammed Reşid (1354/1935); **el-Hilâfe**, yy. 1988.
- ; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm**, I-XII, Mısır 1367.
- ; **el-Vahyu'l-Muhammedî**, Mısır 1948.
- Sâbûnî, Nureddin (580/1184); **Mâturîdiyye Akaidi**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- Salvatore Di Marzo; **Roma Hukuku**, (Çev. Ziya Umur), İst. 1959.
- Savaş, Rıza; **H. Peygamber Devrinde Kadın**, İst. 1991.
- ; **Râşid Halifeler Devrinde Kadın**, İst. 1996.
- ; **'Mama Hatun'**, I. Uluslararası Selçuklu Kültür Ve Medeniyet Kongresi, I-II, Konya 2001,
- Saybaşı, Kemali; **Siyâset Biliminde Temel Yaklaşımlar**, Ankara 1999.
- Sehavî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman (902/1497); **ed-Dav'u'l-lâ-mi' li ehli'l-karni't-tâsi'**, I, XII, Beyrut ty.
- Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed; **Fıkhu'l-hilâfeti ve tatavvurihâ**, Kahire 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (483/1090); **Kitâbu'l-Mebsût**, I-XXX, Beyrut 1989.
- ; **Temhîdu'l-füsûl fi'l-usûl**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut ty. (Usûl)
- Sevinç, Necdet; **Eski Türklerde Kadın ve Aile**, İst. 1987.
- Seyyid Sâbık; **Fıkhu's-sünne**, I-III, Beyrut 1983.
- Seyyid Sıddık Hasan Han; **Hüsnu'l-üsve bimâ sebete anillahi ve Resûlihi fi'n-nisve**, Amman ty.
- ; **İklîlu'l-kerâme fi tibyanı makâsıdı'l-imâme**, yy. 1990.
- Sibâî, Mustafa; **el-Mer'e beyne'l-fıkhi ve'l-kânûn**, Beyrut 1984.
- Sofuoğlu, Mehmed; **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, I-XVI, İst. 1987.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr (911/1505); **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, Beyrut 1403.
- ; **Târîhu'l-hulefâ**, Kahire 1964.
- Şa'bân, Zekiyyüddin; **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb (973/1565); **el-Mizânu'l-kübra**, I-II, Mısır 1306.
- Şafak, Ali; **Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1992.
- Şâfîî, Muhammed b. İdris (214/819); **Cimâu'l-ilm**, Beyrut 1405.
- ; **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ty.
- ; **el-Umm**, I-VIII, Beyrut 1393.
- Şâtibî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ (790/1388); **el-Muvâfakât fi usûli'l-ah-kâm**, I-IV, Beyrut ty.
- Şelebî, Muhammed Mustafa; **Ta'lîlu'l-ahkâm**, Beyrut 1981.
- Şener, Mehmet; **İslâm Hukukunda Örf**, İzmir 1987.

- ; **‘İslâm Hukukunda Velâyet’**, D.E.Ü.İ.F.D., II-III, İzmir 1985-1986.
- Şevâribî, Abdulhamîd; **el-Hukûku’s-siyâsiyye li’l-mer’e**, İskenderiyye ty.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834); **Fethu’l-kadîr**, I-V, Beyrut ty.
- ; **Neylu’l-evtâr şerhu Münteke’l-ahbâr**, I-VIII, Mısır ty.
- ; **İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi’l-usûl**, thk. Ebû Mus’ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû câfer Muhammed b. Ali el-Kummî (381/991); **Risâletu’l-i’ti-kadâtu’l-imâmiyye**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
- Şeyhzâde Dâmâd, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleyman (1078/1667); **Mecmeu’l-enhûr fi şerhi Mülteke’l-ebhur**, I-II, İst. ty.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali (476/1083); **el-Luma’ fi usûlil-fıkh**, Beyrut 1985.
- ; **et-Tebşîra**, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dımaşk 1403.
- Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb (976/1468); **Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâ-ni elfâzıl-minhâc**, Mısır 1958.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin; **el-Mizân fi tefsîri’l-Kur’ân**, I-XX, Kum 1392.
- Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/970); **el-Mu’cemu’l-evsat**, thk. Mahmûd et-Tahhan, I-XI, Riyad 1915.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (310/922); **Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân**, I-XXX, Beyrut 1405.
- ; **Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, I-XI, Beyrut ty. (**Târîh**)
- Teftazânî, Sa’duddîn (792/1389); **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi**, (Haz. ve çev. Süleyman Uludağ), İst. 1991.
- ; **Şerhu’l-makâsîd**, I-II, yy. 1277.
- Talası, Gülay; **Siyâset Çıkmazında Kadın**, Ankara 1996.
- Taşcıoğlu, Muhaddere; **Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Durumu ve Kadın Kıyafetleri**, Ankara 1958.
- Tehânevî, Muhammed Ali (1158/1745); **Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn**, I-IV, Beyrut 1998.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî (1394/1974); **Îlâu’s-sünen**, I-XVIII, Karaçi 1396.
- Tekeli, Şirin; **‘Türkiye’de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri’**, **Türk Toplumunda Kadın**, Der. Nermin Abadan Unat, İst. 1982.
- ; **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, İst. 1982.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. İsâ (279/892); **el-Câmiu’s-sahîh**, I-V, İst. 1992. (Ofset)
- Topaloğlu, Bekir; **İslâm’da Kadın**, İst. 1982.

Tuksal, Hidayet Şefkatli; **Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İz-
düşümleri**, Ankara 2000.

Turan, Osman; **Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi**, I-II, İst. 1969.

Tümer, Günay; **'Brahmanizm'** mad., **D.İ.A.**, İst. 1988,

Udeh, Abdulkâdir; **İslâm ve Siyasi Durumumuz**, çev. Beşir Eryarsoy, İst. 1982.

——; **Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk**, (Çev. Ruhi Özcan, Ali
Şafak), I-IV, Ankara 1990.

Uğur, Mücteba; **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1992.

Üçok, Bahriye; **İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdar-
lar**, Ankara 1981.

V. F. Büchner; **'Sâsânîler'** mad., **M.E.B. İslâm Ans.**, I-XIII, İst. 1980.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (468/1075); **Esbâbu'n-nüzûl**, Beyrut ty.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (207/822); **Kitâbu'l-megâzî**, I-III, Beyrut ty.,

Velîd, Ali b. Muhammed (612/1215); **Kitâbu tâci'l-akâid ve ma'deni'l-fevâid**,
thk. Arif Tamir, Beyrut 1986.

Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer (294/897); **Târîh**, I-II, Beyrut ty.

Yavuz, Yunus Vehbi; **İslâm'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü**, İst. ty.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1361/1942); **Hak Dini Kur'an Dili**, I-X,
İst. 1982.

Yıldırım, Mustafa; **İslâm ve Medenî Yargılama Hukukunda Tahkim**, İz-
mir 2002.

Zabunoğlu, Yahya Kazım; **Kamu Hukukuna Giriş: Devlet, Tanım, Kaynak
Unsurlar**, Ankara 1973.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ (1205/1791); **Tâcu'l-arûs**, I-X, Mısır 1306.

Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif (893/1487); **Sahîh-i Buhârî
Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, (Çev. ve şrh. Ahmed
Naim, Kamil Miras), I-XIII, Ankara 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (748/1347); **Mîzânü'l-i'tidâl fi
nakdi'r-ricâl**, I-IV, Beyrut ty. (**Mîzân**)

——; **Siyeru a'lâmî'n-nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nuaym
el-Arkasvasî, I-XXV, Beyrut 1413.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (538/1144); **el-Keşşâf an
hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl**, I-IV, Beyrut 1997.

——; **Esâsu'l-belâğa**, Beyrut 1992.

Zencânî, Mahmûd b. Ahmed (656/1258); **Tahrîcu'l-furu' ale'l-usûl**, Beyrut 1398.

Zerkâ, Mustafa Ahmed; **el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd**, I-III, Dîmeşk 1964.

Zerkeşî, Bedruddîn (794/1391); **el-İcâbe li irâdi mestedrekethu Âişe ale's-
sahâbe**, Dîmaşk 1939.

- Zeydan, Abdulkerim; **el-Ferd ve'd-devle fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, yy. 1970.
(el-Ferd)
- ; **el-Mufasssal fi ahkâmi'l-me'ê ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, I- XI, Beyrut 1997. (el-Mufasssal)
- ; **Nizâmu'l-kadâ fi's-şerîati'l-İslâmiyye**, Bağdat 1984.
- ; **el-Vecîz fi usûli'l-fıkh**, İst. 1979.
- Zeylaî, Osman b. Ali (743/1343); **Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik**, I-VI, Beyrut ty.
- Zirikli, Hayruddin; **el-A'lâm**, I-XI, yy. ty.
- Zuhaylî, Vehbe; **el-Fıkhul-İslâmî ve edilletuhu**, I-VIII, Dımeşk 1989.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf (1122/1710); **Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta' li'l-İmam Mâlik**, I-IV, Beyrut 1990.

ÜLFET GÖRGÜLÜ

Kadın ve Siyaset

İslâm Toplumunda Kadının Siyasal Hakları
Üzerine Fikhî Bir İnceleme

Yüce Allah, 'insanları sadece kendisine kulluk etmeleri' için yarattığını bildirmiş, 'ölümü ve hayatı sınanma sebebi' kılmış ve insanı, yeryüzünde ilahi güzellikleri temsil bağlamında 'halife' olarak nitelendirmiştir. Allah'ın halifelik misyonu verdiği, erkek ya da kadın değil insandır. Halifelik statüsünün bir gereği olarak da insan, hak ve sorumluluklarla donatılmıştır. Allah nezdinde, kulları arasında insanlık onur ve değeri bakımından erkek, kadın diye bir ayırım söz konusu değil iken, tarihsel süreç içinde kadın, kendisine Yaratıcı tarafından verilmiş olan bu değerden çoğu kez mahrum bırakılmış, en tabîi haklarından bile kimi zaman yararlanamamıştır. Kur'an'da, kadının toplumsal yaşamda yetki sahibi bir birey olduğunun belirtilmesine ve Peygamberimiz döneminde kadınların, sosyal yaşamın pek çok alanında kendilerini ifade etmiş olmalarına rağmen, tarihsel süreç tersine gelişmiş ve bu anlayışın bir neticesi olarak da günümüzde pek çok araştırmacının bu konudaki eleştirileri, yorum sahiplerini aşarak, doğrudan Kur'an'a ve sünnete yönelmiştir.

Dr. Ülfet Görgülü'nün bu çalışması, siyasî alan içinde erkek için doğal kabul edilmiş olan hakların, önemli ölçüde aslında kadınlar için de geçerli olduğunu konu edinmektedir.



ISBN 978-975-355-974-4



İZ YAYINCILIK 776
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ