

“İMRAETÎ LÂ TERUDDÜ YEDE
LÂMİS/KARIM KENDİSİNE
DOKUNAN ELİ GERİ ÇEVİRMİYOR”
RİVAYETİNİN SENED VE METİN
TAHLİLİ

İsa ONAY

Diyanet İşleri Başkanlığı, Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi,
onay.55@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4041-8685>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/03/2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/06/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1270914>

“İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor” Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili

Öz

Bu çalışmada “imraetî lâ terrudü yede lâmis/karım kendisine dokunan/uzanan eli geri çevirmiyor” rivayeti fikhü’l-hadîs cihetinden ele alınmıştır. Sübut açısından kabul şartlarını taşıyan bazı rivayetler, delalet açısından zaman zaman farklı yaklaşımlara konu olabilmektedir. “İmraetî lâ terrudü yede lâmis/karım kendisine dokunan eli geri çevirmiyor” rivayeti ile tam olarak neyin kastedildiği bilinemediği ve zahiren dinin temel ilkelelerine aykırı görüldüğü için tenkit edilmiş ve birbirinden farklı yorumlara konu olmuş bir rivayettir. Zina ve cömertlik şeklinde yapılan yorumların ve eleştirilerin tarafları tatmin etmediği görülmektedir. Senet veya metinle ilgili yapılan tenkit ve yorumların ötesinde rivayetin ilk dönemden itibaren fikhî meselelerin çözümünde zikredilmiş olması rivayetin nasıl anlaşılacağı (fikhü’l-hadîs) sorusunu da beraberinde getirmiştir. Çeşitli yorumların yapıldığı rivayetin doğrudan anlaşılmasının ya da yapılan yorumların hangisinin daha tutarlı olduğunu kestirememenin en önemli sebeplerinden biri de rivayetin olay örgüsü ve detaylarına (kıssatü’l-hadîs) ilişkin yeterli bilginin nakledilmemiş olmasıdır. Bu çalışmada rivayetin dilsel analizine, senet-metin tahliline, musanniflerin ilgili rivayeti tasnif ettikleri bağlama, şârihlerin görüşlerine ve rivayetin fikhî bağlamına işaret edilerek bir değerlendirilmeye yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Fikhü’l-hadîs, Bağlam, Zarûrât-ı dîniyye, Lems, Yorumun sınırı.

Analysis Of The Script/Isnad And Text Of The Narration “My Wife Does Not Turn Away The Hand That Touches Her”

Abstract

In this study, the narration “my wife does not refuse the hand that touches her” is analyzed from the perspective of fiqh al-hadith. Some narrations that meet the conditions for acceptance in terms of submission may sometimes be subject to different approaches in terms of evidence. The narration “Imraatî laa terrudü yada lâmis/my wife does not turn away the hand that touches her” has been subject to different interpretations since it is not known what exactly is meant by it, and it has been criticized for being contrary to the basic principles of religion. Considering the relevant verses on the subject, it is seen that the interpretations and criticisms made in the form of adultery and generosity do not satisfy the parties. Beyond the criticisms and interpretations regarding the script or text, the fact that the narration was mentioned in the solution of jurisprudential issues from the early period brought along the question of how to understand the narration (fiqh al-hadith). One of the most important reasons for not being able to directly understand the narration, which has various interpretations, or not being able to determine which of the interpretations is more consistent, is the lack of sufficient information about the plot and details of the narration (qissat al-hadith). In this study, the linguistic analysis of the narration, the analysis of the script-text, the context in which the narrators classified the narration, the views of the commentators, and the jurisprudential context of the narration are pointed out.

Keywords: Hadith, Fiqh al-hadith, context, religious imperatives, touch, limit of explanation.

Giriş

Sübut açısından kabul şartlarını taşıyan bazı rivayetler, delalet açısından zaman zaman farklı yaklaşımlara konu olabilmektedir.

“Bir adam Hz. Peygamber’e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunanın eline engel olmuyor/hiçbir eli geri çevirmiyor’ dedi. Hz. Peygamber de ‘uzaklaştır/boşa onu!’ dedi. Bu sefer adam, ‘ama aklımın onda kalmasından korkuyorum’ dedi. O zaman Rasûlullah (s.a.s.), ‘öyleyse ondan faydalan!’ buyurdu.”¹

rivayeti, Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespiti yanında Kur’an ve Sünnet bütünlüğü ve İslam aile hukuku açısından değerlendirilmeye muhtaçtır. Rivayetin temel soru(n)larından biri onu aktaran müelliflerin eserlerindeki bağlam ve rivayetin fikhî boyutuna temas eden fakihlerin yaklaşımı ile hadis şârihlerinin yaklaşımı arasındaki çelişkidir. ‘Karım, kendisine dokunan hiçbir eli geri çevirmiyor’ sözünden neyin kast edildiği tam olarak açıklanmadığı için rivayet hakkında yapılan yorumlar da ikna edici değildir. Kısaca ifade edilecek olursa fıkıh eserlerinde rivayet zina konusu çerçevesinde ele alınırken; hadis şerhlerinde bazı yorumcuların rivayeti, kadının cömertliği veya malı muhafaza edememesi olarak yorumladıkları görülmektedir. Eğer cinsel münasebet kastedilmişse Hz. Peygamber’in soruyu soran kimseye özel hüküm mü verdiği aksi takdirde zina eden bir kadınla evliliğin sürdürülmesi, erkeğe zina iftirası (kazif) ya da kadına zina haddinin uygulanıp uygulanmadığı dinin genel kaideleri açısından cevaplanması gereken sorulardır. *Yede lâmis ile kast edilen zina değilse Hz. Peygamber’in önce kadının boşanmasını istemesi, sonra ondan istifadeye izin vermesi nasıl anlaşılmalıdır?* Bu çerçeveden bakıldığında rivayetin temas ettiği konular arasında zina edenin evliliği ve kadının mali tasarrufları gibi konular yer almaktadır.

Rivayetin doğrudan anlaşılmasının ya da yapılan yorumların hangisinin daha tutarlı olduğunu kestiremenin en önemli sebeplerinden biri de rivayetin olay örgüsü ve detaylarına (kıssatü’l-hadis) ilişkin yeterli bilginin nakledilmemiş olmasıdır. Metnin kendi iç verileri yetersiz olduğunda anlamı tespit etmek, bazen farklı tariklerdeki bilgilerin toplanması (cem-i turuk), bazen de metin dışı bağlamı tespit etmekle mümkündür. Bu aşamalarda tatmin edici bir sonuç elde edilemediği takdirde bir rivayetin dinin genel ilkeleri çerçevesinde anlaşılması gerektiği kaçınılmazdır. Bu çerçevede rivayetlerin doğru anlaşılmasında Kur’an’a, sünnete, vakiya/tarihe, akla, dinin genel ilkelerine arz gibi metin tenkit prensipleri önemli yer tutmaktadır.² Temelde sıhhat kriterlerini sağladığı varsayılan rivayetin yorumlanması sorunu ortaya çıkmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya dair ilk müstakil çalışma İbn Hacer el-Askalânî’ye (öl. 852/1448) aittir. Kendisine sorulan soru üzerine telif ettiği bu risalede İbn Hacer hadisin yer aldığı kaynaklara işaret etmiş ve rivayetin sıhhati hakkında değerlendirmede bulunmuştur.³ Bu risalenin sonunda muhakkik tarafından eklenen hadis ilmine ve fikhî çıkarımlara ilişkin bazı faydalı bilgiler de yer almaktadır. Her ne kadar İbn Hacer hadis hakkında sahih değerlendirmesini yapmış ise de rivayetin Peygamber’e (s.a.s.) nispeti noktasındaki merfu-mürsel gibi ayrışmanın yanı sıra rivayeti yorumlamada da birbirinden farklı yaklaşımlar olduğuna metin içinde temas edilecektir. Rivayetin ele alındığı diğer bir çalışmada söz konusu rivayetin *makâsidi*’-şerîa açısından Hz. Peygamber’e nispetinin uygun olmayacağı çıkarımında bulunulurken;⁴ rivayetin çeşitli tariklerini değerlendiren ve makâsıda aykırı olmadığını savunan bir başka çalışma daha söz konusudur.⁵ Çalışmamızda ise öncelikle kavram analizine daha sonra da rivayetin senet-metin incelemesine, musanniflerin, şârihlerin görüşlerine ve rivayetin fikhî bağlamına işaret edilecek ve değerlendirme yoluna gidilecektir.

1.1. Yede Lâmis İfadesinin Dilsel Analizi

“Yede lâmis”, Arapça el anlamına gelen “yed” ve dokunmak anlamlarına gelen “lems” kökünden türeyen ismi fail ile izafet terkiibinden oluşmaktadır. Fikhî anlamda tartışmaların⁶ da odağında yer alan *lems* kelimesi hakkındaki dil

1 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Nikâh”, 4.

2 Metin tenkit kriterleri için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009).

3 Abdülmecid Cuma, “Dirase ve tahkik li risaleti’l-keâm ala hadisi “İmraetü lâ teruddü yede lâmis”, li’l-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî”, *Câmiatü Zeytûne Mecelletü’l-mişkât* 9/10 (2012): 37-58. İbn Hacer el-Askalânî’nin *et-Telhisü’l-habîr*’de rivayetin tahririne dair söyledikleri ile risaledeki bilgiler benzer niteliktedir. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *et-Telhisü’l-habîr fî tahrir ehâdisi’r-Râfi’ el-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1989), 3/485.

4 Sarkawt Sarok Yakup Meeran - Muhammed Ebû Leys el-Hayr Âbâdî, “Hadisü “İnne İmraetü Lâ Teruddü Yede Lâmis” Dirâse Hadisiyye Makâsidiyye”, *Aljamia al-Islamia Wahdat al-Ummah* 8 (2017), 12-35.

5 Muhammed İhsan Abduh Maatî, “Der’ül-işkâl an hadisi “İmraetü Lâ Teruddü Yede Lâmis” Dirâse Nakdiyye Tahliliyye”, *Ezher Üniversitesi el-Mecelletü’l-İlmiyyetü li külliyyeti dirâsâti’l-İslâmiyye* 9/9 (2021), 1647. Konuyla ilgili benzer çalışmaların niteliği hakkında bk. Maatî, “Der’ül-işkâl...”, 1652.

6 Fıkhi delillerin tartışması için Emine Esin Göç, “Lemsü’n-nisâ’nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi*

âlimlerinin görüşlerini bilmek hadisin doğru anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu konudaki fikhî ihtilafların en önemli sebeplerinden biri, *Lemese (lems)* ve *lâmese (mülâmese)* kelimelerinin Arapçada yaygın olarak “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve “cinsel birliktelik” gibi farklı anlamlarda kullanılıyor olmasıdır.

Cevherî (öl. 393/1003), *es-Sihâh* adlı eserinde, söz konusu her iki ifadenin “el ile dokunmak” ve kinaye yoluyla “cimâ” anlamında kullanıldıklarını ifade etmiştir.⁷ Râğıb el-İsfahânî (öl. 559/1164), *el-Müfredât* adlı eserinde, *lâmese* ve *lemese* ifadelerinin; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve bazen mecâzî olarak “cimâ” anlamında kullanıldıklarını söylemiştir. Hadiste ise Hz. Peygamber’in yasakladığı bir alışveriş türü olarak, “Allah Resulü mülâmeseyi (mala dokunmak suretiyle gerçekleşen câhiliye dönemine ait bir satım şeklini) yasakladı.” şeklinde geçmektedir.⁸ İbn Manzûr (öl. 711/1311), *lemese* ve *lâmese* kelimelerinin; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “bir şeyi talep etmek”, “öpmek” ve mecâzen “cinsel birliktelik” anlamlarında kullanıldıklarını belirtmiştir. İbn Manzûr, mezkûr açıklamalarının yanı sıra ayette geçen fiilin⁹ كَمَسْتُمْ şeklinde okunduğu gibi كَمَسْتُكُمْ şeklinde de okunduğunu, bu kelimelerin “mutlak dokunma” veya “cimâ” anlamında olduğunu kabul eden fakihlerin isimlerini vermeden Kur’ân-ı Kerim, Sünnet ve Sahabe Kavlından delillerini aktarmıştır.¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980) ve Ebû'l-Feyz Muhammed ez-Zebîdî (öl. 1205/1791) “lms” kelimesini açıklarken benzer ifadeler kullanmışlardır.¹¹ Buna göre Ezherî ve Zebîdî *lemese* ve *lâmese* kelimelerinin Kur’an’da aynı anlamda kullanıldığının örneği olarak ayetteki كَمَسْتُكُمْ ifadesinin¹² Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805) ve Halef (öl. 229/844) tarafından كَمَسْتُكُمْ şeklinde okunduğuna yer vermiştir. Ayrıca Abdullah b. Ömer’in (öl. 73/693) ve İbn Mesud’un (öl. 32/652-53) öpmenin de *lems* sayıldığını ve abdest gerektirdiğine dair görüşünü de aktarmışlardır. Daha sonra İbn Abbas’ın (öl. 68/687-88) الْكَمَسُ هِيَ لَا تَرُدُّ يَدَ لَأَمْسٍ وَالْمَلَأَسُ وَالْمَلَأَسَةُ kelimesinin cimadan kinaye olduğunu hatta bu noktada Arapların zina eden kadın için كَمَسْتُكُمْ şeklinde bir söz söylediklerine dair görüşünü aktarmışlardır.¹³ Dilciler, üzerinde durduğumuz hadisi bazı kelimelerin izahında istişhad makamında kullanmışlardır. Örneğin; Ezherî ve Zebîdî الرَّمَّازَةُ (er-remmâze) kelimesini kadının kendisinin zina yaptığını belirtmek için işarette bulunduğu anlamında kullanıldığını söyleyerek “lâ terrudü yede lâmis” hadisini örnek olarak zikretmektedir.¹⁴

İbn Düreyd’e (öl. 321/933) göre lems, bir şeyi tanımak için ona el ile dokunmaktır. Sonra bu kullanımı yaygınlaştı ve bir şey talep eden herkese *mültemis* denildi. Bazı kullanımlarda *mülâmese* cimadan kinaye, bazı sözlerde ise el ile dokunma anlamında kullanılmıştır.¹⁵ Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise, *lemese* fiilinin kelimesinin; “el ile dokunmak” ve “cinsel birliktelik” anlamında; *lâmese* fiilinin kelimesinin ise sadece “cimâ” anlamında olduğunu savunmuştur.¹⁶ Diğer taraftan *lems* kelimesini el ile dokunmaktan, cima manasına çeviren önemli bir karine de *lems* kelimesinin nisâ/imrae/kadın kelimesi ile birlikte kullanılmasıdır. Örneğin, Zemahşerî (öl. 538/1144), *Esâsü'l-belâga*’da “*lem-sü'l-mer’eti ve lâmisüha*” ifadelerinin cinsel münasebetten kinaye olarak kullanıldığını, *fâcire* için ise “*lâ terrudü yede lâmis*” ifadesinin kullanıldığını söylemektedir.¹⁷ Yine âyetteki *lâ mestüm* ifadesinin cima manasında olduğunu söyleyenler bu konuda İbnü’s-Sikkît’in (öl. 244/858) şu sözünü delil almışlardır: *Lems*, kadın ile birlikte kullanıldığı zaman bununla cinsel ilişki kastedilir. Çünkü Araplar, “*Lemestü'l-mer’ete*” derken onunla cinsel ilişkide bulundum, demek isterler. O hâlde bu ayet-i kerîmede mecazın kastedilmiş olmasını kabul etmek gerekmektedir ki, bu da *lems* ile cimanın anlatılmak istendiğidir.¹⁸

Dergisi 35/2 (2008): 73-90; Sahip Beroje, “Fıkıh Açısından Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 385-421.

7 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-luğa ve Sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim ve'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979), 3/975.

8 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Daru'l-kalem, 1412), “lms”, 747. bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Büyû”, 25.

9 el-Mâide, 5/6.

10 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “lms”, 6/209.

11 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-arabiyyi, 2001), “lms”, 12/316.

12 en-Nisâ, 4/43.

13 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, “lms”, 12/316; Zebîdî, *Tacü'l-arûs*, “lms”, 16/488; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, “lms”, 6/209.

14 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 13/142; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseyin ez-Zebîdî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-bidâye, ts.), “rmz”, 15/162; ayrıca bk. “hra”, 20/500; “hdğ”, 22/597.

15 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1408/1987), 2/859.

16 Necdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 573, 574.

17 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 2/180.

18 Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1406/1986), 1/30.

Bahsi geçen âyetlerde, “*ev lâ mestumu ’n-nisâe/ya* da kadınlara dokunduğunuzda” ifadesi ile ne kastedildiği hakkında, sahabe döneminden günümüze kadar süre gelen ihtilafın olduğu herkesin malumudur. Bazı âlimler, “*ev lâ mestumu ’n-nisâe*” ifadesinden kastedilen mananın mutlak dokunmak, bazıları şehvetle dokunmak, bazıları ise mecazî anlamda cinsel birliktelik (cimâ) olduğunu söylemişlerdir. Özetle denilebilir ki; dilcilerin çoğunluğu, *lemese* ve *lâ mese* kelimelerinin her ikisinin “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecazî de “cimâ” anlamında kullanıldıklarını kabul etmişlerdir.¹⁹ Buradan hareketle dilsel tahlillerin rivayetin kastını ortaya koymada yeterli olmadığı söylenebilir.

1.2. Rivayetin Senet Analizi

Daha eski tarihli kaynaklarda mürsel ve muttasıl bir şekilde geçen rivayetlerin aynı senet ile Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından da aktarıldığı dikkate alınarak senet değerlendirmesi bu rivayetler üzerinden yapılacaktır.

قَالَ أَبُو دَاوُدَ: كَتَبَ إِلَى حُسَيْنِ بْنِ حُرَيْثِ الْمَرْزُوقِيِّ، حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، عَنِ عَمَارَةَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، عَنِ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتِي لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ، قَالَ: غَرَبْنَا قَالَ: أَخَافُ أَنْ تَتَّبَعَهَا نَفْسِي، قَالَ: فَاسْتَمْتِعْ بِهَا ٢٠
أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَعَبِيدُ بْنُ هَارُونَ بْنُ رَبَّابٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، وَعَبْدِ الْكَرِيمِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَبْدِ الْكَرِيمِ يَرْفَعُهُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، وَهَارُونَ كَمْ يَرْفَعُهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي امْرَأَةً هِيَ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَهِيَ لَا تَمْنَعُ يَدَ لَامِسٍ. قَالَ: طَلَّقَهَا قَالَ: لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ: اسْتَمْتِعْ بِهَا ٢١
أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا النَّصْرُ بْنُ شَمَيْلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: أَنْبَأَنَا هَارُونَ بْنُ رَبَّابٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ تَحْتِي امْرَأَةً لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ قَالَ: طَلَّقَهَا، قَالَ: إِنِّي لَا أَصْبِرُ عَنْهَا، قَالَ: فَامْسِكْهَا». قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: هَذَا خَطَأً، وَالصَّوَابُ: مُرْسَلٌ ٢٢

Özellikle Nesâî rivayeti üzerinde yapılan mürsel değerlendirmeleri ve eleştirilerin bertaraf edilmesinde Taberânî'nin *Mu'cem*'de ve Beyhakî'nin *Sünen*'de Câbir b. Abdullah tarafından aktarılan rivayetin İbn Abbas tarafından nakledilen Nesâî rivayetinin takviye edicisi (şahidi) olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple bu rivayeti de dikkate alarak senet hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

1.2.1. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (öl. 204/820) Rivâyetinin Senedi

Şâfiî > Süfyan > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel)²³

1.2.2. Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) Rivâyetinin Senedi

Abdürrezzâk > Ma'mer > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel)

19 Yakup Mahmutoğlu- İdris Cebeci, “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Eskişen* 40 (Mart 2020), 15-17. Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekir Cessâs (öl. 370/981), “zina eden erkek ancak zina eden bir kadın veya müşrik bir kadınla evlenir” âyetinin izahında, bu âyetin mensuh olup olmadığına ve sebebi nüzulüne dair bilgiler aktardıktan sonra, bu âyetin hükmünü nesh eden bir delil olarak üzerinde durduğumuz rivayetin delil getirildiğini şöyle izah eder:

“... Bir adam Peygamber’e (s.a.s.) geldi ve karım kendisine dokunan ele engel olmuyor dedi. Hz. Peygamber de ona ondan faydalan buyurdu. Bu rivayet ’onunla zina yapmak isteyen kimseye engel olmuyor’ şeklinde anlaşılır. Fakat ilim ehli bu yorumu doğru bulmayarak şöyle dediler: Eğer rivayet sahihse o zaman anlamı, adam karısını bunak, akli dengesi yerinde olmayan, malı zayıf eden, isteyen kimselerden onu alıkoymayan ve hırsızlardan koruyamayan biri olarak karısını durumunu anlattı. Bu yorumu yapanlar söz konusu tevili daha uygun görürler ve çünkü lafzın hakiki anlamına uygun olandır derler. Rivayetin cinsel münasebet olarak yorumlanması ise kinaye ve mecazdır derler. Bu şekilde (hakiki anlam) yorumlamak Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mes’ûd’dan nakledilen, Peygamberden bir şey aktarıldığında onu takvaya muvafık yorumlayın görüşüne de uygundur. Ancak “kadınlara dokunduğunuzda” âyetinde Allah Teâlâ, cinsel münasebeti lems kelimesi ile söyledi denilirse ona şöyle cevap verilir: Adam Hz. Peygamber’e “dokunana (lâmis) engel olmuyor” demedi, “dokunanın eline (yede lâmis)” dedi, “dokunanın fercine” demedi. Allah Teâlâ da “sana yazılı bir kitap indirsek ve onlar ona elleri ile dokunsalar...” buyurmuştur. Herkesçe bilindir ki dokunmanın hakikati el iledir. Cessâs’ın, bu yorumdan anlaşılacağına göre el/yed kaydı hadisin cinsel münasebet değil de bedensel dokunma anlamında kullanılması gerektiğine delil olsun diye söylemiştir. Zira hakkında ihtilafın olduğu “kadınlara dokunduğunuzda” âyetindeki (Nisâ, 4/43) lems ifadesi mutlak geldiği için farklı yorumlar yapılmış; ancak “elleriyle dokunsalar” âyetinde (En’âm, 6/7) el kaydı ise farklı yorumlamayı değil bedensel dokunmayı ifade eder şeklinde yorum yapmaya sebep olmuştur. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/347.

20 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

21 Nesâî, “Nikâh”, 12.

22 Nesâî, “Talak”, 34.

23 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Müsned*, nşr. Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şeriketü Ğirâs, 1425/2004), 3/78.

Abdürrezzâk > Sevrî > Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî > Bir adam > Mevlâ Benî Hâşim (Muttasıl)²⁴

1.2.3. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) Rivâyetinin Senedi

İbn Ebî Şeybe > Yezîd b. Hârûn > Hammâd b. Seleme > Abdülkerim > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas (Muttasıl)²⁵

1.2.4. Ebû Dâvûd (öl. 275/889) Rivâyetinin Senedi

Ebû Dâvûd > Hüseyin b. Hureys el-Mervezî > Fadl b. Mûsa > Hüseyin b. Vâkıd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas (Muttasıl)²⁶

Hüseyin b. Hureys el-Mervezî (öl. 244): İbn Mâce (öl. 273/887) hariç *Kütüb-i Sitte* imamaları kendisinden rivayette bulunmuşlar, Nesâî onun hakkında “sika” demiş, İbn Hibbân da *Sikât*’ta zikretmiş,²⁷ İbn Hacer de onun için “sika” demiştir.²⁸

Fadl b. Musa es-Sinanî (öl. 191): Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) hakkında sika, Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) “sadûk sâlih” ifadelerini kullanırken, İbn Hibbân *Sikât*’ta zikretmiş,²⁹ İbn Hacer hakkında “sikatün sebtün ve bazen rivayette teferrüd eder” ifadesini kullanmıştır.³⁰

Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî (öl. 159): Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Ebû Züra hakkında “lâ be’se bih”, İbn Maîn “sika”, İbn Hibbân ise iyi biri olduğunu ancak bazen rivayetlerde hata yaptığını söylerken³¹, İbn Hacer “sikatün lehü evhâm” ifadelerini kullanmıştır.³²

Umâre b. Ebî Hafsa el-Ezdî (öl. 132): Ahmed b. Hanbel “şeyhun, sikatün”, İbn Maîn, Ebû Züra ve Nesâî’nin sika dedikleri, övgüyle bahsedilen ve İbn Hibbân’ın *Sikât*’ta zikrettiği,³³ İbn Hacer’in de sika³⁴ saydığı bir ravidir.

İkrime Mevlâ İbn Abbas (Ebû Abdillah İkrime b. Abdillah el-Berberî el-Medenî (öl. 105): Eyyûb es-Sah-tiyânî, Yahyâ b. Maîn, Ebû’l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri onun sika olduğunu söylerken; Ahmed b. Hanbel hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirtmiş, Buhârî ise, arkadaşları arasında hadislerine herkesin güvendiğini söylemiştir. Buna karşılık İmam Mâlik’in İkrime’yi sika kabul etmediği ve kendisinden hadis alınmamasını istediği ileri sürülmüş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/729) de onun için yalancı dediği nakledilmiştir.³⁵ Hafızası nedeniyle değil harici görüşleri nedeniyle eleştiriye maruz kalmışsa da birçok ulema onu sika saymış, Buhârî ona güvenmiş, Müslim ise tek başına ondan rivayette bulunmamış, Mücâhid, İbn Sîrîn ve Mâlik onu tekzip etmiştir. Diğer *Kütüb-i Sitte* müellifleri ondan rivayette bulunmuşlardır.³⁶

İbn Abbas (öl. 68): Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, tercümânü’l-Kur’ân lakabıyla tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahabîlerden biridir.

1.2.5. Ebû Abdurrahmân en-Nesâî Rivâyetinin Senedi

Nesâî’nin üç farklı senet ile bu rivayeti aktardığı görülmektedir:

a. Nesâî > Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim > Yezîd > Hammâd b. Seleme (müphem raviler de?) > **Hârûn b. Riâb**

24 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435/2015), 7/59.

25 Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Kitâbü’l-musannefî’l-ehâdis ve’l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1988), 3/490.

26 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

27 Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1400/1980), 6/358.

28 İbn Hacer, *Takrîb*, 166.

29 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 23/257.

30 İbn Hacer, *Takrîb*, 447.

31 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 6/495.

32 İbn Hacer, *Takrîb*, 169.

33 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 21/240.

34 İbn Hacer, *Takrîb*, 408.

35 Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 10/283.

36 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehbî, *el-Muğnî fi’d-du’afâ*, nşr. Nûreddîn İtr, 2/438.

> Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (Mürsel) / **Abdülkerim** > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas³⁷ (Muttasıl)

Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim (öl. 264): İbn Hibbân (öl. 354/965) onu *Sikât*'ta zikretmiş, Nesâî onun hakkında “sika ve hafız”, Dârekutnî (öl. 385/995) “lâ be'se bih” ifadelerini kullanmış,³⁸ İbn Hacer “sika” olduğunu söylemiştir.³⁹

Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (öl. 206): Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Mis'ar b. Kidâm, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Arûbe ve Süfyân es-Sevrî'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden Müsedded b. Müserhed, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Osmân b. Ebî Şeybe ve Muhammed b. Eslem hadis nakletmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin, hafızası Yezid'den daha sağlam olanı görmedim dediği, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (öl. 277/890) hakkında “sika, imamun sadûkun ve onun gibilerini sormaya gerek yok” dediği, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medînî (öl. 234/848-49), İclî (öl. 261/875) gibi alimlerin de hakkında sika dedikleri bir ravidir.⁴⁰

Hammâd b. Seleme (öl. 165/168?): Sika, abid ömrünün sonlarında hafızası bozuldu (ihtilât).⁴¹

Hârûn b. Riâb (öl. 121/130?): Enes'ten yaptığı rivayetlerde semâî tartışılmış ise de Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁴²

Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik (öl. 126): Künyesi, Ebu Ümeyye el-Muallim el-Basrî'dir. Babasının adı hakkında Kays veya Tarık olduğuna dair iki görüş aktarılmıştır. Eyyüb es-Sahtiyânî, Ahmed ve İbn Maîn onu zayıf saymış,⁴³ Ma'mer zayıf sayılması ile ilgili şunu aktarmaktadır: Eyyüb kimseyi gıybet etmezdi. Fakat Abdülkerim, hakkında “sika değil” dedi. Çünkü o, İkrime'nin rivayet ettiği bir hadisi bana sordu, ben de söyledim sonra o İkrime'den şöyle işittim diye aktardı.⁴⁴ İbn Mehdî'nin ve İbn Maîn'in kendisinden rivayette bulunmamışlar; Nesâî ve Dârekutnî hakkında “metruk” demiş; İbn Hibbân, “kesîru'l-vehim” ve hatası fazla demiş; ayrıca Ebû Zür'a da hakkında “leyyin” ifadesini kullanmış, İbn Abdilberr (öl. 463/1071) zayıf olduğunda ittifak olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Buhârî (öl. 256/870), ziyade kabilinden bir rivayete yer vermiş iken; Müslim, Eyyüb es-Sahtiyânî'nin onun hakkındaki sözlerine yer vermiş, Nesâî ise onun bir kısım rivayetine yer vermiştir. Bu bilgileri aktaran İbn Hacer onun için “daîf/zayıf” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik ve Abdülkerim el-Cezerî, her ikisi de bazı ortak şeyhlerden rivayet etmişlerdir. Bu durumu fark etmeyen kimseler onları (Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik ve Abdülkerim el-Cezerî) birbirleri ile karıştırmaktadır.⁴⁶

Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr (öl. 112): Abdullah b. Ubeyd tabiidir. Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim onun sika olduğunu, ayrıca Ebû Hâtim onun hadisiyle ihticac edileceğini söylemiş; Nesâî onun için “leyse bihi be's” ifadesini kullanmıştır. Bununla birlikte ravi, babası Ubeyd b. Umeyr'den hadis işitmemiştir.⁴⁷

İbn Abbas (öl. 68): Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, tercümânü'l-Kur'ân lakabıyla tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahabilerden biridir.

b. Nesâî > İshak b. İbrahim > Nadr b. Şümeyl > Hammâd b. Seleme > Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas⁴⁸ (Muttasıl)

İshâk b. İbrâhîm (öl. 238): Künyesi Ebû Ya'kûb, meşhur ismi İbn Râhûye'dir. Hadis, fıkıh ve tefsir âlimidir. Ahmed b. Hanbel'e yakınlığı olan kimselerden olup lakabı hafızdır. Ebû Zür'a “hafızası onun kadar güçlü kimse görülmemiştir” derken; Ebû Hâtim “onun hafızasına ve hatadan korunmuş olmasına şaşılır” demektedir. Ahmed b. Hanbel, “Irak'ta onun gibisini bilmiyorum” diyerek, bir defasında ise “imam” ifadeleri ile onu tezkiye etmiştir. İbn Hibbân;

37 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Hasen Abdulmunim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Nikâh”, 12.

38 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/469.

39 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 468.

40 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/261.

41 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 178.

42 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/82.

43 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18/209.

44 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 2/603.

45 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 2/603.

46 İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 619. Ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Adem el-İtyübî el-Vellevî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dar'ul-mi'râc, 1424/2003), 27/105.

47 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/259.

48 Nesâî, “Talâk”, 34, “Nikâh”, 12.

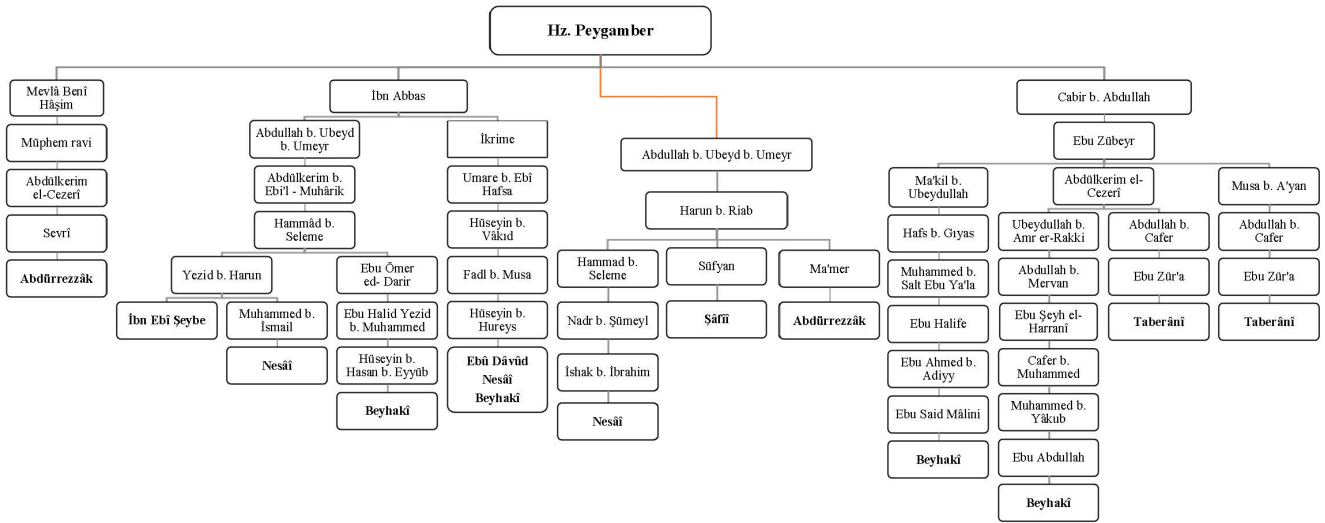
fıkıh, ilim, akıl ve hafıza açısından zamanının ileri gelenlerinden olduğunu söylemiştir.⁴⁹ İbn Hacer *Takrîb*'de sika, hafız ve müctehid olarak onu tezkiye etmiştir.⁵⁰ Birçok İslam beldesini dolaşmış, şahsında fıkıh, hadis, vera ve hıfzı toplayan Müslüman imamlardan biridir.⁵¹

Nadr b. Şümeyl (öl. 202-204): İbn Maîn ve Nesâî, onun hakkında sika demiş; Ebû Hâtim, Ali b. Medîni'den onun sikât içinde yer aldığına dair görüş nakletmiştir, ayrıca kendisi de sika ve sahibu's-sünne olarak nitelemiştir.⁵² İbn Hacer, hakkında “sikatün sebtün” ifadelerini kullanmıştır.⁵³

Bu sened Hammâd b. Seleme ile birleştiği için ravi bilgileri burada tekrar edilmeyecektir.

c. Nesâî > Hüseyin b. Hureys > Fadl b. Musa > Hüseyin b. Vâkıd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas⁵⁴
(Muttasıl)

Bu senet zinciri Ebû Dâvûd'un da aktarmış olduğu tariklerden biri olduğu ve ravileri yukarıda değerlendirildikleri için burada onları tekrar aktarma gereği duymuyoruz. Aktarılan rivayetlerin isnad ağının şöyle gösterilmesi mümkündür:



1.3. Senet Hakkındaki Değerlendirmeler

Rivayet hakkında hüküm verebilmenin ön şartı ravilerin adalet ve zabt durumları yanında senedin ittisal ve inkıta durumlarının dikkate alınması gereklidir. Cerh-tadil âlimlerinin raviler hakkındaki değerlendirmelerine temas edildikten sonra burada hadisçilerin senet hakkındaki görüşlerini dikkate alarak bir değerlendirmede bulunmaya çalışacağız.

Şâfiî, Abdürrezzâk ve Nesâî'nin; Hârûn b. Riâb > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr tariki ile aktardığı rivayet mürsel iken; Nesâî'nin Abdülkerim > Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr > İbn Abbas tariki ile aktardığı rivayet mevsül-merfû bir rivayet olduğu görülmektedir. İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin İkrime ve Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr yoluyla İbn Abbas'tan aktarmış olduğu tarikler merfu-muttasıldır. Nesâî rivayetinin mürsel olan tarikinin sabit olduğunu şöyle söylemektedir: “Ravilerden Abdülkerim hadisi İbn Abbas'a ref ederken; Hârûn b. Riâb, ref etmemiştir. Bu hadis sabit değildir. Abdülkerim güçlü bir ravi (leyse bi'l-kavî) değildir. Hârûn b. Riâb ise ondan daha güçlüdür (esbet), ancak hadisi mürsel olarak rivayet etmiştir. Sika olması hasebiyle onun rivayeti Abdülkerim'in hadisinden dahadoğrudur.”⁵⁵

Hadisin Şâfiî ve Abdürrezzâk tarafından aktarılan tarikleri mürsel olarak görünmektedir. Mürsel rivayeti başka tariklerden desteklemek maksadıyla, Câbir b. Abdullah'ın aktardığı mevsül rivayete atıflarda bulunulması bir anlamda rivayetinin merfu-muttasıl bir forma sahip olduğunu ispata yönelik bir çabadır. İbn Hacer, Câbir b. Abdullah tari-

49 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-tehzîb*, 1/112.

50 İbn Hacer, *Takrîbü'l-tehzîb*, 126.

51 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/373.

52 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/379; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-tehzîb*, 4/222.

53 İbn Hacer, *Takrîbü'l-tehzîb*, 1001.

54 Nesâî, “Talâk”, 34.

55 Nesâî, “Talâk”, 34. Senet değerlendirmesi için ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyübî el-Vellevî, *Zahîretü'l-'ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dar'ul-mi'râc, 1424/2003), 27/105-106.

kine vurgu yaparken, Ebû Dâvûd’un aktardığı ve yine Nesâî’nin yer verdiği İkrime rivayetine atıfta bulunmamıştır. Nesâî’nin kendisinin, İkrime > İbn Abbas tarihiyle yaptığı mevsul rivayet hakkında bir değerlendirmesinin olduğunu da bilemiyoruz. İkrime rivayetine atıfta bulunulmamasını kendisi hakkındaki daha önce aktarılan bazı tenkitlere bağlamak mümkündür.⁵⁶

İbnü’l-Mülakkin (öl. 804/1402), *el-Bedrü’l-münîr* adlı eserinde Şâfiî, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin aktardığı rivayetler hakkında râvilerinin tamamının sika olduğunu söylemektedir. Sadece Nesâî’nin, Abdülkerim hakkında “leyse bi’l-kavî” ifadesini kullandığını, diğer râvilerin ise Buhârî ve Müslim’in de kendilerinden rivayet etmiş olduğu râviler olduğunu söylemek suretiyle râvilerin rivayetinin ihticâc edildiğini söyler.⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin (öl. 676/1277), hadisin meşhur sahih bir hadis olduğu, Ebû Dâvûd’un aktardığı senedin sahih olduğunu sözlerine yer veren İbnü’l-Mülakkin,⁵⁸ Ahmed b. Hanbel’in aktardığı bir tarihten hareketle “Hz. Peygamber’den bu hadis sabit değildir, aslı yoktur” demiş olmasının rivayete bir zarar vermeyeceğini söyler.⁵⁹ Zira Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah, rivayete dair sorduğu soruya babasının böyle bir hadisin Hz. Peygamber’den rivayetinin sabit olmadığı, senedinin sağlam (ciyad) olmadığı, zayıf hadisler arasında olduğu şeklindeki cevabını aktarmıştır.⁶⁰ İbnü’l-Mülakkin (öl. 804/1402), Nesâî’nin hadis hakkındaki “sabit değildir», sözleri ile “merfu olarak sabit değildir” yorumunu yaparken,⁶¹ Ali el-Kârî de, “bu hadis mevsül olarak sabit değildir” diyerek yorumlamıştır.⁶²

İbn Hacer, *et-Telhisü’l-habîr*’de, senetle ilgili değerlendirmesinde Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1201) rivayeti tam manasıyla tetkik etmediğini, sadece Ahmed b. Hanbel’in sözünü aktardığını hâlbuki rivayetin Câbir b. Abdullah tarafından aktarılan bir şahidi olduğunu söyleyerek, İbnü’l-Cevzî’nin *Kitâbü’l-Mevzû’ât* içinde yer vermesini isabetsiz bulmuştur.⁶³ Söz konusu rivayeti desteklediği iddia edilen rivayetin senedi de, Ubeydullah b. Amr > **Abdülkerim b. Malik el-Cezerî** > Ebû Zübeyr > Câbir b. Abdullah şeklindedir.⁶⁴ Heysemî, bu rivayetin râvileri hakkında “ricâlü sahih” derken; İbnü’l-Cevzî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl’in (öl. 311/923) Ebû Zübeyr rivayetinden hareketle mevzu nitelenmesini yapmıştır.

Abdürrezzâk > Sevrî > Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî > Bir adam > Mevlâ Benî Hâşim senediyle gelen rivayet muttasıl görünmektedir. Fakat rivayet zinciri içindeki mübhem ravi sebebiyle net bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Abdürrezzâk ve Beyhakî’deki rivayetlerde geçen ve Abdülkerim b. Ebi’l-Muhârik ile karıştırıldığı söylenen Abdülkerim (b. Malik) el-Cezerî’ye (öl. 127) gelince, onun hakkında Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn sikatün-sebtün, İclî, Ebû Zür’a, Ebû Hâtim ve daha birçok âlim, sika ifadesini kullanmışlardır.⁶⁵ Bununla birlikte Abdülkerim el-Cezerî’nin rivayeti aktardığı şeyhleri arasında tedlîs ile bilinen Ebû Zübeyr yer almaktadır. Bu senetdeki (Abdürrezzâk), mübhem ricalin de Ebû Zübeyr olması muhtemeldir. Mevlâ Benî Hâşim’in, Peygamber’in (s.a.s.) azatlısı ve sahabe olduğu bilinmektedir. Hatta soruyu soran kişinin bizzat o olduğu değerlendirilmektedir.⁶⁶ Mevlâ Benî Hâşim, İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah rivayeti dikkate alındığında üç sahabe tarafından aktarılan bir rivayettir.

Beyhakî, rivayeti farklı lafızlarla İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah vasıtası ile aktarmıştır. İkrime > İbn Abbas kanalı ile aktardığı rivayetin senedi Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin rivayet halkası ile örtüşmektedir. Beyhakî’nin yine İbn Abbas kanalıyla aktardığı tarihlerden birinde ise, Nesâî’nin hakkında “leyse bi’l-kavî” dediği Abdülkerim yer almaktadır. Beyhakî, Câbir b. Abdullah’a dayandırarak aktardığı rivayette ise, rivayeti Câbir b. Abdullah’tan aktaran Ebû Zübeyr tedlîs ile itham edilmiştir. Dolayısıyla Taberânî ve Beyhakî’de yer alan Câbir b. Abdullah rivayetinin İbn Abbas rivayeti için destek (şahit) sayılması problemlidir.

56 İkrime rivayetinin sahih olduğuna dair bk. İtyûbî, *Zahîretü’l-’ukbâ*, 27/107.

57 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr fî tahrîci ehâdisi’ş-Şerhi’l-kebîr*, nşr. Mustafâ Ebu’l-Ğayt, Abdullâh b. Süleymân, Yâsir b. Kemâl (Riyâd: Dâru’l-hicre, 1425/2004), 8/178.

58 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

59 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

60 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *İlelü’l-hadîs (el-Câmi’ fi’l-’ilel ve ma’rifeti’r-ricâl)*, thk. İbrahim en-Nehhâs (Mısır: Dâru’l-felâh, 1430/2009), 15/75. Ahmed b. Hanbel’in sözü şöyledir: «قال الإمام أحمد: لا يثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في هذا الباب شيء، وليس له أصل وقال مرة: ليس لها أسانيد جيد -يعني: هي أحاديث ضعاف

61 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178.

62 Ebû’l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu mişkâti’l-mesâbih* (Beyrût: Dâru’l-Fikir, 1422/2002), 5/2172; bk. İtyûbî, *Zahîretü’l-’ukbâ*, 27/107.

63 Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *et-Telhisü’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-Râfiû el-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1989), 3/485.

64 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178; İbn Hacer, *et-Telhisü’l-Habîr*, 3/485.

65 İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 6/375.

66 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-’ilel* (b.y.: y.y., 2006), 4/125.

İbn Hacer'den, “Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunan/uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor...’ hadisinin durumu nedir? Hadisi kimler tahrîc etmiştir? Hadisi tenkit edenler ve hadisin manasının ne olduğu, hadiste sözü edilen adam ve kadının isimlerinin ne olduğu ve adamın ayrılmayacağını söylemesi üzerine ondan faydalanmanın nasıl anlaşıldığı?” sorularına geniş cevap vermesi istenmiştir. Bu sorular karşısında İbn Hacer rivayetin “hasen-sahih” olduğunu, hadise mevzu diyenlerin isabet etmediklerini söylemiştir.⁶⁷

İbnü'l-Cevzî, rivayete *Mevzûât* içinde, “Fâcîre/zina eden kadınla, erkeğin (nikâhını) devam ettirmesi” babında yer vermiştir. Eser üzerine değerlendirme yapan Şemsüddîn ez-Zehebî (öl. 748/1348) hadisin *Mevzûât*'ta zikredilmesini uygun görmemiştir.⁶⁸ Daha erken tarihli değerlendirmede ise Ebû Muhammed İbn Hazm (öl. 456/1064) hadisin son derece sahih olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Şevkânî (öl. 1250/1834) de, İbnü'l-Cevzî'nin, “lâ asle leh” diyerek *Mevzûât*'ta yer vermesini yersiz bulan İbn Hacer'in “hadis hasen-sahihtir. Mevzu olduğunu söyleyen isabet etmemiştir” sözlerini nakletmektedir. Münzirî (öl. 656/1258) Ebû Dâvûd'un muhtasarında sözü geçen hadisteki ravilerin *Sahihayn* ravileri olarak ihticâc edildiğini söyler. Bu gibi hadislerin mevzuatta zikredilmesini saçmalık olarak değerlendirir.⁷⁰

Sonuç olarak senede ilişkin şunları söylemek mümkündür:⁷¹

Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr'in, İbn Abbas'tan yaptığı nakil; Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Nesâî ve İbn Kesîr'e göre mürseldir.

Hüseyin b. Vâkîd > Umâre b. Ebî Hafsa > İkrime > İbn Abbas kanalıyla gelen rivayetin senedindeki Hüseyin b. Vâkîd, Ahmed b. Hanbel tarafından münker olmakla itham edilmiş, Dârekutnî tarafından ise teferrüd etmekle eleştirilmiştir.

Ebû Zübeyr > Câbir b. Abdullah kanalıyla gelen ve önceki rivayetlerin şahidi olarak gösterilen bu rivayette ise Ebû Zübeyr müdellis olmakla itham edilmiştir.

Şahit olarak zikredilen rivayetlerin teferrüd ve tedlis gibi durumlar sebebiyle eleştiriye maruz kaldığı göz önünde bulundurulduğunda Nesâî'nin de dediği gibi senedin mürsel yapısının ravi değerlendirmeleri açısından daha güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.4. Rivayetin Metin Farklılıkları

Senet ve metnini daha önce aktardığımız rivayetin özü şu şekildedir: İbn Abbas'ın aktardığına göre “Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve ‘Karım, kendisine dokunamın eline engel olmuyor/hiçbir eli geri çevirmiyor’ dedi. Hz. Peygamber de ‘uzaklaştır/boşa onu!’ dedi. Bu sefer adam, ‘ama aklımın onda kalmasından korkuyorum’ dedi. O zaman Rasûlullah (s.a.s.), ‘öyleyse ondan faydalan!’ buyurdu.”

Bu rivayeti esas aldığımızda diğer rivayetlerde bazı lafız farklılıkları yer almaktadır.

“Kendisine uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor” ifadesi rivayetlerde لا تَدْفَعُ و لا تَمْنَعُ, لا تَدْفَعُ olarak geçmektedir.⁷² Lafızlarda farklılık olsa da hepsinin engelleme ve geri çevirme anlamlarında kullanıldığı görülür.

“boşa onu” ifadesi bazı rivayetlerde غَرَّبَهَا “ondan uzaklaş/onu uzaklaştır” olarak yer almaktadır.⁷³ Hattâbî (öl. 388/998), iki kelime ile de kastedilenin boşama olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ Beyhakî'nin rivayetinde فَارَقَهَا “ondan ayrıl” olarak geçmektedir.⁷⁵

67 İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr*, 3/485; Cuma, “İmraetî lâ terrüdü yede lâmis”, 42.

68 Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-mevdû'ât l'ibni'l-Cevzî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1419/1998), 233.

69 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.), 12/243.

70 İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedri'l-münîr*, 8/178; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, (Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993), 1/129; bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6/33; Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), 6/67.

71 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Muhakkik Şuayb el-Arnaût'un notu), 3/393.

72 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/234 (13987).

73 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

74 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/181.

75 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu Hicr, 1432/2011), 14/234.

“Nefsimin onun peşinden gidebileceğinden yani aklımın onda kalmasından korkuyorum”⁷⁶ ifadesi yerine bazı rivayetlerde لَا أَصْبِرُ عَنْهَا “ayrı kalmaya sabre demem” sözleri⁷⁷ ile de kadından ayrılmaya tahammül edemediğini ve bazı rivayetlerde ise onu sevdiğini⁷⁸ söylemektedir.

“öyleyse ondan faydalan” ifadesi⁷⁹ yerine bazı rivayetlerde فَأَمْسِكْهَا “nikâhında tut” ifadesi geçmektedir.⁸⁰

Kadının niteliği ile ilgili olarak “benim bir karım var”, “nikâhımda güzel bir kadın var”, “insanların en güzeli bir kadın var” ve “nikâhımda amcamın güzel bir kızı var”⁸¹ şeklinde birbirine yakın ifadeler geçmektedir.⁸² Soruyu soran kişinin kimliği rivayetlerde yer almazken İbn Ebî Hâtim *Kitâbü'l-‘ilel*’de soruyu soran kimsenin Hişâm mevlâ benî Hâşim olduğunu aktarmaktadır.⁸³ Abdürrezzâk’ın rivayet ettiği senetlerden birinde de Mevlâ Benî Hâşim ravi olarak yer almaktadır.

Rivayetlerin anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan kim, ne, nerede, niçin, ne zaman gibi metin kurgusuna imkân sağlayan sorulara bu rivayette cevap bulunamamıştır. Metnin tam olarak ne kastettiği anlaşılmadığı için rivayetin farklı yorumlara konu olduğunu söylemek mümkündür.

1.5. Şârihlerin Rivayet Hakkındaki Değerlendirmeleri

Metnin anlaşılmasında kavramlara yüklenen anlamların zaman içinde geçirdiği değişim, çok anlamlılık sorunu, sanatsal bir nitelik taşıması ve dini terminolojinin kendine has dilsel nitelikleri önem arz etmektedir. Girişte de ifade edildiği üzere *lemese* ve *lânese* kelimeleri “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecâzen de “cinsel ilişki” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Salt dilsel tahlillerden hareketle rivayetin manasını tespitinde güçlük görülmektedir. Bundan dolayı metnin anlaşılmasında önemli olan diğer bir etken de rivayeti aktaran musanniflerin, hadis âlimlerinin, fakihlerin yaklaşımlarıdır. Hadisin sübutu ve Hz. Peygamber’e aidiyeti açısından ileri sürülen farklı görüşlerin ötesinde -sabit olmadığını söyleyenler de dahil- rivayet temelde iki manaya hamledilmiştir: Birinci görüş, *lems* kelimesinin zahirinden hareketle cinsel münasebet manasında, “kendisine fuhuş yapmak için uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor”, şeklindedir. İkinci görüş ise, “kendisinden bir şey isteyene evde bir şey bırakmadan veriyor” ya da “kocasının malını her isteyene veriyor, malı muhafaza etmiyor”, şeklindedir.⁸⁴

Hadis literatürüne bakıldığında rivayetin ilgili eserlerde zina bağlamında ele alındığı görülmektedir. Örneğin; Abdürrezzâk, çalışmaya konu olan rivayeti ‘bir adam karısının yanında bir adam görse’ babı altında değerlendirmiştir. Sadece bu başlıktan hareketle zina değilse dahi şüpheli bir durumun varlığından söz edilebilir. Abdürrezzâk’ın burada zikrettiği diğer rivayetlere bakıldığında ise, Mücahid’den yaptığı nakle göre ‘adam karısını on erkekle fuhuş (fücur) yaparken balsa kadın ona haram olmaz’, Ata ve Mücahid’in ‘kadın fuhuş yapmışsa erkek isterse onu nikâhında tutar’, İbn Sîrîn’in ise ‘ona yaklaşmaz ondan ayrılır’ görüşlerini aktardıktan sonra üzerinde durduğumuz rivayete yer vermektedir.⁸⁵ Söz konusu yorumlardan hareketle rivayetin yer aldığı kaynakların hadisi zina konusu bağlamında değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde Şâfiî, rivayeti bir bedevinin çocuğun rengi dolayısıyla Hz. Peygamber’e gelerek soru sorması rivayetine yer verdiği “çocuğun rengini inkâr etmek ve şüphe üzerine nikâhın devam etmesi” babında aktarmıştır.⁸⁶

İbn Ebî Şeybe, hadisi ‘adam karısını zina ederken görse veya kendisine bu durum bildirilse onunla cinsel ilişkide bulunur mu bulunmaz mı?’ başlığı altında ele almıştır. İbn Ebî Şeybe’nin İbrahim’den (en-Nehâî) yaptığı nakle göre ‘adam karısını zina ederken görse bu durum kadını erkeğe haram kılmaz’, Ata, ‘kadının zina etmesi onu kocasına haram kılmaz’, İbn Ebî Şeybe’nin İbn Uleyye > Yunus senediyle Hasan el-Basrî’nin, ‘fuhuş yapan kadını nikâhında tutması mekruhtur’ sözlerine, Mekhûl’den yapılan nakilde ise ‘zina eden erkeğin karısı ile zina eden kadının ise ko-

76 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

77 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/490.

78 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/234 (13987).

79 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/234.

80 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/231 (13984).

81 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/231 (13984).

82 bk. İtyûbî, *Zahîretü'l-‘ukbâ*, 27/105.

83 Bazı nüshalarda ismi Hâşim olarak geçmektedir. bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-‘ilel*, 4/125.

84 Muhammed b. ‘İzzuddîn ‘Abdullatif b. ‘Abdulazîz b. Emînuddîn (İbn Melek), *Şerhu Mesâbihi’s-sünne*, nşr. Nureddîn Tâlib vd. (b.y.: y.y., 1433/2012), 4/49.

85 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/59.

86 Şâfiî, *el-Müsned*, 3/77.

cası ile nikâhını sürdürmesi helal olmaz’, İbn Ömer’den de ‘sizden biri karısını zina ederken görse ona yaklaşmasın’, Tavus’un da ‘gönlün razı ise onu tut’ görüşlerini aktardıktan sonra üzerinde durduğumuz rivayete yer vermektedir.⁸⁷

Ebû Dâvûd, hadisi “doğurgan olmayan kadınlarla evlenmenin yasaklanması” babında⁸⁸ ele alırken, Nesâî “zina eden kadınla evlilik” bağlamında ele aldığı, öncesinde ise sahâbeden birinin zina eden bir kadınla (anâk) evlenme arzusuna ilişkin talebin Hz. Peygamber tarafından olumsuz karşılandığı rivayeti yer almaktadır.⁸⁹ Nesâî’nin “zina eden kadın ile evlilik” bab başlığında hadise yer vermiş olması da *lems* kavramına dair yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Aktarılan bilgilerden hareketle hadisin zina ve zina şüphesi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Ayrıca tahrîr eserlerinde şârihlerin yorumlarına ve eleştirilerine yer verildiği görülmektedir. Buna göre; *İbnü’l-Mülakkin el-Bedrü’l-münîr*’de, İbn Hacer, ona tabi olarak *Telhîsü’l-habîr*’de ulemanın bu hadisin manasında ihtilaf ettiğini, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın (öl. 224/838), Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl (öl. 311/923), Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148), Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî (öl. 388/998), Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Nevevî gibi âlimlerin hadisteki ifadeyi “kendisi ile fuhuş yapmak isteyen kimsenin isteğini geri çevirmiyor” diyerek yorumlamışlardır. Buna karşılık, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (öl. 216/831), İbnü’l-Cevzî ve ilk görüşü doğru bulmayan âlimler de hadisi, kadının kocasının malını her isteyene vermesi veya israf ve savurganlık olarak değerlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel ‘bu hadis Hz. Peygamber’den sabit değildir. Bir aslı yoktur.’ derken; Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini derleyerek aktaran Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl bu rivayeti fücür yani fuhşa hamletmiştir. Rivayeti *el-Mevzû’ât* içinde aktaran İbnü’l-Cevzî ise ‘fuhşa hamletmek caiz değildir. Şayet hadis sahih ise mal harcamadaki tefrite haml edilebilir.’ diyerek yorumlar.⁹⁰

Temelde yukarıda verilen iki görüşe hamledilen rivayetin tam olarak anlaşılmadığı ve bazı soruların sorulması gerektiği anlaşılmaktadır. Hadisi yorumlayan hemen herkesin sorduğu soruları Meeran ve el-Hayr Âbâdî’nin konuya dair çalışmada yer alan itirazlarına bağlı olarak tekrar etmek ve haklı olarak cevaplamak gereklidir.⁹¹

-Adam kadından sadır olan haram fiil hakkında soru sormuş iken Hz. Peygamber kadının ıslahı için irşatta bulunmaksızın ya da tövbe etmesi için ona nasihat etmeksizin sadece adama bağlayıcı olmayan bazı telkinlerde bulunması veya olay karşısında sessiz kalınması nasıl mümkün olur?

-Adamın karısı hakkında ithamda bulunmasından sonra “aklım onda kalır” sözleri üzerine Peygamber’in (s.a.s.) adamın daha büyük fuhşiyata düşmesinden endişe edip, ondan faydalanan demesi kadına bir şey dememesi ve kadın hakkında bir şeyden korku duyulmaması nasıl mümkün olur?

-Adamın sözünden eğer zina kastedilmişse ki bu kazfe benzer bir durumdur. Hz. Peygamber’in bundan rahatsızlık duymaması nasıl mümkündür?

-Adam kadının kötü halini bildikten sonra ondan ayrılmaya dayanamama sözleri üzerine Hz. Peygamber ona izin vermiştir. Kendisi ve namusu hakkında güvenemeyeceği bir kadınla birlikteliğini sürdürmesi caiz olur mu? Bu gibi kadınlar vesilesiyle Müslüman bir aile nasıl şekillenir? Böylesi bir duruma yol açacak sözleri Hz. Peygamber’e nispet etmek nasıl mümkün olur?

-Adamın kendi halini Peygamber’e anlatması, bunun üzerine boşa diye telkinde bulunan Peygamber’e (s.a.s.) mazeret beyan eden adamın niyeti ne idi, niçin Peygamber’e müracaat etme ihtiyacı hissetti, verilen cevap üzerine ondan ayrılmaya sabre demem dedi?

Cevap bekleyen bu sorular sebebiyle olsa gerek âlimler senedinde problem görmedikleri rivayeti çeşitli yollarla tevîl etmeye çalışmışlardır.

Bu nedenle Ebû’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh et-Taberî, ilk görüşü tercih etmiştir. Çünkü cömertlik arzu edilen bir durum olduğundan Hz. Peygamber’in “onu boşa” demesini gerektirmez. Zaten kadının kendi malı ise istediği gibi tasarrufta bulunabileceği için değilse ki adamın malından harcama yapıyorsa adamın kendi malını muhafaza etmesi

87 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/490.

88 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

89 Nesâî, “Nikâh”, 12.

90 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/178; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *el-Mevzû’ât mine’l-ehâdîsi’l-merfû’ât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar (Riyad: Edvâ’u’s-selef, 1418/1997), 3/69; Ayrıca İbn Arrâk (öl. 963/1556), Hallâl’in görüşünü ve İbn Hacer’in eleştirisini aktarmakla yetinmiştir.

91 Meeran - el-Hayr Âbâdî, “*Hadisü İnne İmraetü Lâ Terüddü Yede Lâmis*”, 32.

gerektiğinden boşamayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir.⁹² Taberî, ‘ayrıca eğer cömertlik kastedilmiş olsa idi *lems* (اللمس) yerine *mültemis* (ملتمس) ifadesinin kullanılması gerekirdi’ der. Dokunmak (مس) ve temas etmeyi (dokunmak, yoklamak ve cinsel münasebet ya da cinsel münasebete götüren davranışlar anlamında) anlatmada *lems* (اللمس) kullanılır; istemek ve talep etmek anlamında *mültemis* kullanılır.⁹³ Buradan hareketle eğer hadiste kast olunan mali harcamalar ile ilgili olsaydı o zaman *lâmis* yerine *mültemis* kullanılması gerekirdi. Ayrıca cömertlik mendup bir durumdur. Cömertlik dolayısıyla kadının cezalandırılması ya da evliliğin sonlanması neden gerekli olsun.⁹⁴

Diğer taraftan Hz. Peygamber’in “günahkâr bir kadını nikâhında tut demesi uygun değildir” diyenler “ihtiyaç sahiplerinin taleplerini geri çevirmezdi” şeklindeki yorumu daha uygun (eşbeh) bulurken bu durumu da Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud’un “Size Resulullah’tan bir hadis geldiğinde onu hidayete ve takvaya uygun olacak şekilde yorumlayın.” sözlerine atıfta bulunurlar.⁹⁵

Adamın “aklım onda kalır, sabredemem” ifadelerinden sonra Hz. Peygamber’in “ondan faydalanan, tut” demesini el-Azîmâbâdî (1857-1911) ve es-Sehârenpûrî (1852-1927), eğer adama kadını boşamayı gerekli kılsa idi bu defa da Hz. Peygamber, adamın harama düşmesinden korktu diyerek yorumlamıştır.⁹⁶ Ali el-Kârî ve İbn Melek benzer yorumlara yer vermektedir. Buna göre hadiste kast olunan mananın fücür yani fuhuş olduğuna dair yorumdan sonra aslında böyle bir durum karşısında hadiste ilk emredilenin boşamak olduğu fakat kadına olan sevgiden dolayı, eğer varsa çocukların annesinden ayrılmasına aşırı üzülmeye engel olmak ya da kadının erkeğe bir borcu var ve ödeme sorunu yaşıyorsa o zaman boşamaması caiz olur. Ancak bununla birlikte hadisteki onu engelle ya da tut (أَمْسِكْهَا) ifadesinden hareketle kadını fuhuştan engellemesi gerekir, yoksa onu boşar. Rivayetdeki “onu tut” ifadesini bazı âlimler, boşamadan nikâhında tut, mal ile ilgili harcamalarında engelle, onunla daha fazla ilgilen hatta cinsi münasebeti arttırmak suretiyle onun fuhşa gitmesine engel ol şeklinde de yorumlamışlardır.⁹⁷ Bu son yorum, hadisteki *yede lâmis* ifadesini fuhuş olarak yorumladığı düşüncesine sevk etmektedir.

Hadisin lafzı her ne kadar elini çekmeme ifadesini fuhuş olduğunu ortaya koysa da Tîbî (öl. 743/1343) “Allah korusun, Resulullah fuhuştan kendisini alıkoymayan birini nikâhında tutmaya izin vermesi hatta emretmesi nasıl olur” sözleri ile neslin korunması gibi genel ilkelere aykırı bir durum olacağını değerlendirmiştir. Buna göre hadisi kadının evdeki olan biteni ve malı muhafaza etmemesi olarak değerlendirmek gerekir. Ancak Kadî İyâz’a (öl. 544/1149) göre bu görüş zayıftır, özellikle de kadından ayrılacağı için üzülecek ya da boşanmadan dolayı erkeğin kendisi fücürâ düşecekse fuhuş yapan bir kadının nikâh altında tutulması haram değildir. Bilakis erkeğe düşen kadını terbiye ederek kontrol etmesidir. Bu rivayet, her ne kadar arzu edilmese de fuhuş yapmış bir kadının nikâhının devam ettiğine delildir. Âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir.⁹⁸

Muhammed b. İsmail es-San’ânî (öl. 1182/1768) *Sübülü’s-selâm*’da, Hz. Peygamber’in bir kimseye hanımının yaptığı bu çirkin fiile göz yummaya razı olmasını istemesi mümkün olmaz diyerek hadisin fuhşa hamledilmesinin sahih olmayacağını söylemektedir. İkinci görüş de gerçekten uzak bir tevidir. Mali tasarrufta israf ise (kadının malında yaptığı bir tasarruftan dolayı) boşama gerekli değildir. Zaten dildeki kullanımı açısından لَا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ ifadesinin cömertlikten kinaye olduğu kullanımı bilinmemektedir. En uygun yorum kadının ahlaki açıdan biraz gevşek davranması, yabancı kişilere karşı bir mesafe koymaması ve ciddi tavır içinde olmamasıdır yoksa fuhuş yaptığı anlamına gelmez.⁹⁹ İbn Hazm da zina şüphesi olsa dahi yeterli delil olmadığı ve sarîh lafız kullanılmadığı için lian ve had cezası uygulanmadığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

Hadisin sübutu hakkında Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İbnü’l-Cevzî gibi âlimler hadisin mürsel oluşu veya aslının olmadığına dair görüş belirtmiş olsalar da gerek hadis literatüründe ve gerekse fikhî konularda istişhad edilen bir rivayet olduğu görülmektedir. Bu noktada özellikle zina eden bir kadınla evliliğin devamına nasıl müsaade edilebilir düşüncesi ile bazı âlimler de farklı bir yorum ortaya koymuşlardır. Buna göre söz konusu *yede lâmis* ile kastedilenin kadında bulunan gayri ciddilik, ahlaki gevşeklik, bir kadında bulunması gereken vakar ve ağırbaşlılığın onda bulun-

92 İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/183; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Ayrıca bk. Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32.

93 Cuma, “İmraetî lâ teruddü yede lâmis”, 45; İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/105.

94 Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî*, 6/67; İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/105.

95 İtyûbî, *Zahîretü’l-ukbâ*, 27/106.

96 Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32. Beyrut 1329; Halil b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü şeyh Ebu’l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006), 7/585.

97 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne*, 4/49; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 5/2172. Ayrıca bk. İbnü’l-Mülakkin, *el-Bedrü’l-münîr*, 8/183; İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr*, 3/486; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/32.

98 Tîbî, *Şerhü’l-Tîbî*, 7/2364; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 5/2172.

99 Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmail es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm* (b.y.: Dâru’l-hadis, ts.), 2/284. bk. Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 6/33.

100 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru’l-fikir, ts.), 12/243.

madığının kastedilmiş olması da muhtemeldir. İbn Kesîr de hadis hakkında ihtilaf edildiğini Nesâî'nin zayıf, Ahmed b. Hanbel'in ise münker saydığını söyler. Zinaya hamledilmesini uzak bir yorum olarak değerlendirir. Uygun olan yorum, kadının bazı tavırlarıyla kendisine uzanan eli geri çevirmediğini/teklifleri geri çevirmeyecek bir yapısı olduğunu anladığı için adam böyle demiştir yoksa zina ettiği anlamına gelmemektedir. Bu endişeden dolayı Peygamber (s.a.s.) adama onu boşa demiş ise de ondan ayrı kalmaya dayanamayacağını, onu sevdiğini öğrenince onunla birlik-teliğine cevaz vermiştir. Çünkü adamın onu sevmesi kesin olan bir durum iken kadının fuhşiyata düşmesi bir tevehhümdür. İleride meydana gelmesi muhtemel durumdan dolayı şu anda sabit olan bir şey hakkında hüküm verilmez (*la yusarü ile 'd-darari 'l-acil li tevehhümi 'l-acil*).¹⁰¹ İbn Hacer'in Zehebi'den aktardığı “el ile temas” görüşü,¹⁰² hadisi yorumlamada diğer görüşlerin önüne geçmiş gibi görünmektedir. Bundan dolayı rivayet hakkındaki kabul edilebilir (zahir) görüş olarak, “kendisine uzanan hiçbir eli geri çevirmiyor” sözüyle eli ile bedensel temasta bulunmak suretiyle kadından lezzet almaktır denilmiştir.¹⁰³ Şayet kocası bu sözüyle cinsel ilişkiyi kastetmişse o zaman eşi hakkında iftira etmiş (kâzif) olacağı söylenmiştir. Ya da karısının gerçekte fuhuş yapması değil de hal ve tavırlarından böyle bir isteği geri çevirmeyecek bir yapıda olduğunu anladığı için bu sözü söylediğine dair yorumlanmıştır.¹⁰⁴ Öyle anlaşılıyor ki hadisin sahih olduğunu söyleyenler rivayeti zahiri üzerine anlamayı doğru bulmamış mutlaka dinin temel ilkeleri ile tearuzunu giderecek şekilde yorumlamaya çalışmıştır.¹⁰⁵

1.6. Rivayetin Fıkhî Konularla İlgisi

İslam'ın ortaya koyduğu hükümlerin arka planında zarûrât-ı dîniyye (dinin, aklın, canın, neslin ve malın korunması) esaslı yer almaktadır. Neslin korunması ilkesi, esasında ailenin korunmasını içermektedir. Bu çerçeveden bakıldığında gayrimeşru ilişkiler (zina), insanın değerini, ailenin kutsiyetini yok eden, nesillerin karışmasına sebep olan, toplumsal huzuru ve dengeleri sarsan en büyük günahlardan biridir. Nikâhın diğer akitlerden farklı olarak Allah katındaki ve beşer nezdindeki sorumlulukları daha fazla olmasından ötürü¹⁰⁶ İslam, kesin ve caydırıcı bir ceza uygulamakla zarûrât-ı hamseyi korumayı hedeflemiştir.¹⁰⁷ Çalışmaya konu olan hadisin zahirinde kadının zina ettiğini dile getiren/ima eden sahabeye Allah Resulü ondan faydalanmasına izin veren bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira ilgili rivayet her ne kadar başlangıçta sabit olmadığı ve aslı olmadığı gibi genel ifadeler kullanılmışsa da fıkhî meselelerle irtibatlandırılarak özellikle de zina eden kadının evliliği, nikâhın devamı, talak ve kazif haddi gibi konularda dikkate alınmıştır. Rivayetın zahirine bakıldığında nikâhın devam etmesini istemek veya “ondan faydalan” ifadesi ailenin, neslin ve ırzın korunması ilkesi ile çelişmektedir. Hatta malın harcanması şeklinde yapılan uzak teviller de dikkate alındığında yine cömertliğin teşvikine dair temel ilkelere tezat bir durum görülmektedir.¹⁰⁸ Konuyla ilişkili olmasından dolayı zina eden biri ile evlilik, zinanın evliliğin devamına etkisi, mali tasarrufların boşamayı gerektirip gerektirmeyeceği gibi hususlara ilişkin bir değerlendirmenin yapılması daha doğru olacaktır.

1.6.1. Zina Eden Biriyle Evlilik

Bir kimse zina ettiğinden şüphelendiği karısını boşamalı mıdır? Ya da zina etmekle kadın kocasından boşanmış olur mu? gibi sorulara cevap verilirken bu rivayete atıflar yapılmıştır. Hatta bu konuda ilk yorumu Şafîî, “renginden dolayı çocuğun nesebini inkâr veya şüpheye dayalı da olsa nikâhın devamı” babı altında ilgili rivayete yer vermekle yapmıştır. Nesâî ise konuyu “zina eden bir kadının nikâhı” bab başlığında değerlendirmektedir. Daha önce zikredildiği gibi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) de konuyu zina olarak değerlendirmektedir. Bir adamın nikâhında olan kadın zina ettiğinde ondan ayrılması gerekir mi sorusuna ise “talakı gerekli değildir” diyerek üzerinde durduğumuz bu rivayeti delil olarak zikretmektedir. Cömertlik kastedilseydi *mültemis* denilmesi gerekirdi fakat *lâmis* denilmiştir

101 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet (Dâru Taybe li'n-Nerşri ve't-Tevzî', 1420/1999), 6/13; Şehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; Cuma', “İmraetî lâ terrudü yede lâmis”, 46.

102 Şehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; Cuma', “İmraetî lâ terrudü yede lâmis”, 46.

103 Bu konuya ışık tutabilecek rivayet ise “Âdemoğluna zinadan nasibi takdir olunmuştur. Gözlerin zinası bakmak, kulakların zinası dinlemek, dilin zinası konuşmak, elin zinası tutmak, ayakların zinası yürümeaktır. Kalbe gelince o, arzu eder, ister. Üreme organı ise, bunu ya gerçekleştirebilir ya da boşa çıkarır.” rivayetidir. Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 43. Şerhlerde bu bağlamda bir değerlendirme yapılmamışsa da bazı davranışların da lafzen veya sebep olması açısından zina diye isimlendirildiği görülmektedir.

104 İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr*, 3/486; Ayrıca bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 6/32; Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, 6/67.

105 Şuayb el-Arnaût, hadis hakkında sahih değerlendirmesini yapmakla birlikte lafzın zahiri anlaşılmasını doğru bulmamış klasik şerhlerdeki bilgilere yer vermek suretiyle anlama problemini çözmeye çalışmıştır. bk. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Muhakkik notu), 3/393.

106 en-Nisâ, 4/21; Maatî, “Der'ül-işkâl...”, 1691.

107 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîrü'l-ahkâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1420/1999), 2/38.

108 Meeran - el-Hayr Âbâdî, “Hadisü İnne İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis”, 31.

diyerek Asmaî'nin söz konusu rivayeti cömertlik olarak değerlendirmesini zayıf görüş olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹

Rivayetin zina ile ilişkilendirilmesi sebebiyle “zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir”¹¹⁰ ayetiyle çeliştiği iddia edilerek aile hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Fakat daha başlangıçta ayetin nüzul sebebinde ihtilaf edilmiş ve ayetin yorumuna dair altı görüş zikredilmiştir. Ayetin sebebi nüzulüne hakkında zikredilenler dik-kate alındığında Anâk gibi fahişe olarak bilinen kadınlarla evlenmeyi isteyen Mersed b. Ebî Mersed hakkında indiği¹¹¹, Medine’de geçim sıkıntısı çeken Suffa ahabının ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendilerini zinaya davet ederek onlara yardım etmeyi isteyen Ümmü Mahzûm gibi kadınlardan uzaklaşması için özel bir duruma binaen indirildiğine dair yorumlar yapılmıştır. Bununla birlikte “Zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir” ayeti aynı suredeki “içinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin”¹¹² âyeti ile nesh olduğu, mensuh görüşünde olmayanlar ise dini ve ahlaki boyut itibarıyla meseleye yaklaşmışlar ve ancak bu ahlaka sahip olanlar birbirleri ile evlenir diye yorumlayarak mutad olanın iffetli olanın iffetli olanla nikâhlanmasıdır demişlerdir. “nikâhlanmaz” ifadesi bu durumda haberi bir cümle yani durum tespitidir. Ancak cümleyi inşa manasında nehiy olarak yorumlayan âlimler ise zina eden ancak zina eden ile evlensin diye anlamışlardır. Ancak zinakâr biriyle evlilik konusu, daha önce zina etmiş veya zina sebebiyle had uygulanmış biri olarak yorumlanmış, zinaya devam eden kimse olarak değerlendirmemiştir. Daha önce birbirleri ile zina eden kadın -rahim temizliğinden (istibra) sonra- ile erkeğin evlenmesi caiz olduğu gibi bunlar bir başkası ile de evlenebilir. Bu İbn Ömer, Atâ, Tavûs, Malik b. Enes’in görüşü olduğu gibi, Ebu Hanife ve ona tabi olanların da görüşüdür.¹¹³

Rivayette sorun teşkil eden boyutlardan bir diğeri ise zina eden karı ve kocanın nikâhının bozulup bozulmayacağıdır. Rivayeti, zina eden kadın olarak değerlendirenler zina ile nikâh akdinin fesh olmadığını, yani kocası kadını boşayınca kadar akdın devam ettiğini söylerler. Hatta “لَا يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ تَطْلِيقَ الْفَاحِشَةِ/ fâcîre bir kadını kocası boşamak zorunda değildir. Fâcîre olması, zina yapmayı da kapsamakta”¹¹⁴ olduğu denilmektedir. Mücâhid, Atâ, Nehaî, Sevri, Şâfiî, İshak, rey ahabının görüşü budur. Câbir b. Abdullah’a göre ise kadın zinâ ederse araları ayrılır. Hz. Ali ve Hasan el-Basrî’den henüz zifâfa girmeden zina edenin aralarının ayrılacağı görüşü aktarılmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Zina eden karı-kocanın boşamasının uygun olacağı kanaatindeyim. Böyle bir kadınla beraber olunması uygun olmaz. Çünkü onun yatağını korumasından ve gayr-i meşrû bir çocuk getirmesinden emin olunamaz.” demiştir.¹¹⁵ Ama yine de böyle bir kadınla nikâhlı kalmanın haram olduğunu söyleyebilmenin bir delili yoktur. Ancak Allah’ın hukukunu koruyamazlarsa ayrılabilirler denilmiştir.¹¹⁶ Rivayeti değerlendirenlerden Hattâbî, Müslüman bir kadın zina ettiğinde onun nikâh akdinin bozulmadığına (fesh) ayrıca her ne kadar fuhuş yapan kadınla nikâh tercih edilmese de hadisin facire kadınla nikâh yapılabileceğine delil olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

Nevevî, *Mecmû’da zina edilen kadının nikâhının bozulmadığına dair bu rivayeti örnek vermektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) kadının nikâhının bozulduğuna hükmetmemiştir. Ali b. Ebu Talip ve Hasan-ı Basri’nin bu durumda olan kadının nikâhının bozulduğuna dair görüş belirtmişlerse de ulemanın çoğunluğuna göre kadının nikâhı bozulmadığını aktarmaktadır.*¹¹⁸ Boşama konusunda Nevevî, iffetli olmayan kadının boşanmasının müstehap olduğunu söylerken, erkeğin yatağını koruması ve nesebini karıştırma durumundan bahsederken aynı rivayeti kullanmaktadır.¹¹⁹

Şevkânî, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Cabir, Said b. Müseyyeb, Urve, Zührî, Ehl-i beyt, Malik, Şâfiî, Rabia ve Ebu Sevr “evlenilmesi haram sayılanlar hariç diğer kadınlardan istenilen kimse ile evliliğin helal olması” âyeti ve “haram, helali haram kılmaz” hadisinden hareketle zina eden kadın kendisi ile zina eden erkeğe haram olmaz görü-

109 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattai Malik* (b.y.: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 5/494.

110 en-Nûr, 24/3.

111 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 4.

112 en-Nûr, 24/32.

113 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/268-270; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 12/167. Zina edenlerin evliliğinin cevazı ile ilgili deliller için bk. Sâbûnî, *Tefsîrî'l-ahkâm*, 2/38.

114 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1386/1966), 3/50, 6/427; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/284.

115 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zeyni-Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid-Abdülkadir Ahmed Atâ (Kahire: Metebetü Kahire, 1388-1390/1968-1970), 7/143; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Radî Ferec el-Hemamî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 3/268.

116 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/50, 6/427.

117 Hattâbî, *Meâlim*, 3/181; ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/347.

118 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 16/223.

119 Nevevî, *Mecmû'*, 17/69.

şünü benimsemişlerdir.¹²⁰ “Zina eden kadınla ancak zina eden erkek evlenir”¹²¹ âyeti “kadınlardan hoşunuza giden ile evlenin”¹²² âyeti ile mensuh sayılmış ve üzerinde durduğumuz rivayet de zina etmiş olan bir kadın ile evlilik yapılabileceğine delil kabul edilmiştir.¹²³ Kadının hali hazırda zinaya devam eden bir kadın olmadığı, fakat daha önce zina etmiş tövbe olabileceği anlaşılır.¹²⁴ Sindî, hadiste kastedilenin nikâhın ibtidaen bir akit olması anlamında değil, “*el-bekâu eshel mine'l-ibtida*” kabilinden, yani bu tarz bir yaşantıya sahip birisi ile yeni baştan evlilik kast edilmez, var olan nikâh bağının devamı sağlanabileceğini söyler.¹²⁵

Aile hukukunu ilgilendiren bir diğer husus da “karım kendisine dokunanın elini geri çevirmiyor” sözünün kadına iftira olup olmayacağıdır. Hadisteki geçen lafzın sarih olmaması nedeniyle kocanın kâzif olmadığı ve had uygulanmadığı söylenebilir. En azından rivayette konuya dair bir detay görülmemektedir. Diğer taraftan *yede lâmis* ifadesi de kinayeli lafızlar içinde zikredilmiştir.¹²⁶ Zira kapalı (müphem) ifadeler ve kinayeli lafızlar kazfın sübutu için yeterli değildir. Ancak kullanılan ifadenin başka bir manaya ihtimali yok, niyet ve karine de var ise o zaman kazf haddi gerekir.

1.6.2. Eşlerin Mali Tasarrufta Bulunmasının Boşanmaya Etkisi

Kur’ân ve sünnette kadın-erkek fark etmeksizin infakta bulunmak, hayırlı işlerde yarışmak teşvik edilmiş ve yapılan iyiliklerin karşılığının ziyadesi ile verileceği müjdelenmiştir.¹²⁷ Üzerinde durduğumuz hadisi cömertlik olarak yorumlayanlar olduğu için eşlerin birbirlerine karşı yükümlülükleri dikkate alındığında gerek kendi gerek ailenin ortak kazancı olan birikimlerini harcamada birbirlerinden bağımsız hareket etmelerinin imkân ve sınırı, bu duruma bağlı olarak da mali harcamaların boşanmayı gerektirecek bir durum olup olmadığı sorulması gerekir. Hz. Peygamber’den nakledilen bazı hadislerde kadının tasadduk ettiği maldan kocasına da sevap verileceği bildirilmiş iken bazı rivayetlerde ise kadının kocasının malından izinsiz tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı haber verilmiştir.¹²⁸

Esasında üzerinde durulan rivayetin tek başına mali tasarruflarla ilgisi yok görünse de cömertlik diye yorumlayan âlimler olduğu için bu konudaki nasları değerlendiren fakihler ve şârihlerin -bu konudan bağımsız olarak herhangi bir kadının kocasının malı hakkındaki tasarrufuyla ilgili ulaştıkları sonuç şöyle özetlenebilir:¹²⁹ a. Kocasını karısına benim malımdan kimseye bir şey veremezsin (tasadduk edemezsin) diye söylemiş olsa kadın kocasına ait olan maldan bir şey veremez. Eğer kadın mal sahibi ise o da kocasına böyle bir şey dediği takdirde bu durumda kocası da bir tasarrufta bulunamaz. b. Kocasını bir şey söylememiş olursa ancak öğrendiğinde kızacağını bildiği bir tasarrufta bulunamaz. c. Kocasını bir şey dememişse âdeten sadaka olarak telakki edilmeyen çok değerli şeyi de kadın izinsiz olarak kocasının malından veremez. d. Koca, karısına benim malımdan istediğine istediğin kadar verebilirsin dese o zaman kadın bu konuda serbest hareket edebilir. e. Koca karısına bir şey dememiş, kocanın da kadına bir şey demeyeceği ve cimri olmadığı da biliniyorsa adet ve örfе uygun olarak verilmesi normal karşılanan para veya eşyayı vermesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca cimri kocanın (Ebû Süfyân örneği) malından ailenin günlük ihtiyaçlarını karşılamak için örfе göre kullanmakta bir beis yoktur.¹³⁰ Hadislerde sadaka vermenin teşvik edildiği dikkate alındığında ailenin bütçesini dengeli yönetme ve insanlar arası yardımlaşmayı da sağlayacak bu son görüş âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Son olarak kişi hayatta iken kendi malında istediği gibi tasarrufta ve infakta bulunması mümkün ise de güzel olanın, malın tamamını bağışlayarak ailenin muhtaç duruma düşürülmemesidir.¹³¹ Bu rivayette malın kime ait olduğu açık değilse de âlimler erkeğe aitse kadın zaten tasarrufta bulunamaz, kadına ait mal ise güzel geçinmenin bir gereği olarak istişare ile harcar diyerek yorumlamışlardır. An-

120 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/174; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/591.

121 en-Nûr, 24/3.

122 en-Nisa, 4/3.

123 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/50.

124 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/347.

125 Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, 6/67.

126 Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/585; bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/273; Sâbûnî, *Tefsirü'l-ahkâm*, 2/46.

127 el-Haşr, 59/9; el-İnsân, 76/8-11. Sadaka vermenin faziletine dair rivayetlerin yorumu için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/21; İtyübî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 22/392.

128 “Kadın kocanın evinden aşırıya gitmeden, ekonomik dengeyi bozmadan bir şey infak ederse kendisine infak etmenin sevabı, kocasına malı kazanma sevabı ve hizmetçiye de malı muhafaza etme sevabı verilir. Hiçbiri diğerinin sevabından bir şey eksiltmez.” Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44; Nesâî, “Zekât”, 57. Ayrıca bk. “Hiçbir kadının, kocanın nikâhı altında bulunduğu sürece ondan izin almadıkça atıyye (bahşış, hediye) vermesi câiz değildir.” Ebû Dâvûd, “Buyû”, 86.

129 Nevevî, *Mecmû'*, 6/244; İtyübî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 22/392.

130 Ebû Dâvûd, “Buyû”, 81.

131 Bk. Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 2; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 10/10.

cak Kur’an ve sünnette infak etmekle ilgili birçok delilin varlığı dikkate alındığında infakın kocanın iznine bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir.¹³²

Ayrıca rivayette her ne kadar nüşûz (kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi) gibi bir duruma işaret edilmemişse de konu kadının kocasına itaati bağlamında ele alınması mümkündür. Karı-kocanın birbirleri üzerindeki hak ve görevleri dikkate alındığında¹³³ kadının kocasına karşı itaatsizliğinde (nüşûz) çözüme işaret eden en-Nisâ Sûresi’ndeki âyette öğüt verme, uzaklaşma ve te’deb amaçlı darp uygulaması söz konusudur. Ancak ayrılık (şikak) durumunda önce hakemler vasıtasıyla aile birlikteliğinin sağlanması tavsiye edilmiştir.¹³⁴ Dolayısıyla kadının kocasına itaat etmemesi nedeniyle boşayabileceğine dair bir delil yoktur. Buradan hareketle rivayetteki “onu boşay” ifadesini doğrudan cömertlik olarak yorumlayanların görüşleri ile bağdaştırmak, zorlama bir yorum görünmektedir.

Netice itibarıyla kadının erkeklere karşı davranışlarında gevşeklik (tesahül) gösterdiği, onlara olan ilişkilerinde mesafeli olmadığı görüşü hakkında bir çıkarımda bulunan Maatî, bu görüşü desteklemek amacıyla Kur’an ve sünnetten birçok delil zikretmiştir. Buna göre; zinanın haramlığı, dünya ve ahireti mahveden büyük bir günah olması, fuhşiyatı ile bilinen biri ile evliliğin yasak oluşu, müminler hakkında su-i zannın yasaklanması, iftiranın haram oluşu ve iftira atanlar hakkında caydırıcı cezaların oluşu, eşleri kıskanmanın gerekli oluşu, yabancılarla bedensel temasın yasaklanması, birbirlerine nikâh düşen kimselerin baş başa (halvet) kalmalarının yasaklanması gibi aile hayatını, kişilerin ırzını korumayı garanti altına alan birçok delile rağmen hadisin zina olarak anlaşılması doğru değildir.¹³⁵

Sonuç

Yapılan senet incelemesinde bazı ravilerin çeşitli eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Muttasıl rivayetler gerek teferrüd gerekse tedlîs ile itham edilen ravileri içermektedir. Üç farklı sahabiden aktarıldığı tespit edilen rivayetin en güçlü zinciri, Nesai’nin işaret ettiği gibi mürsel formudur. Sihat probleminin ötesinde rivayetin esas sorunu metindeki kapalılıktır. Hadisin sahih sayılması halinde dahi rivayetin zahiren anlaşılması dinin genel ilkeleri ile çelişmektedir. Rivayetin zahirinde kendisi ile zina yapmak isteyenlere engel olmadığına dair imada bulunan bir kadınla evliliğe müsaade edilmesi söz konusudur. İslâm’ın ortaya koyduğu aile hukukunun temelinde ise kadın ve erkeğin iffetini koruması yer almaktadır. Bu esası zedeleyecek bir rivayetin olduğu gibi kabul edilmesi mümkün olmayıp bilakis Kur’an-Sünnetten çıkarılan külli kaideler ve zarûrât-ı hamse çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Fakihler, zina eden kimse ile evlilik ve evliliğin devamı gibi meselelere dair konuları ele aldıkları yerde bu rivayeti de delil olarak zikretmişlerdir. Ayrıca hadis külliyatındaki tasnif dikkate alındığında rivayette kastedilenin zina veya zina şüphesi olduğu görülür. Ancak dinin genel ilkeleri ve ahlaki açıdan meseleye yaklaşanlar kadının zina etmesi yorumunu doğru bulmamışlar; kastedilenin cömertlik olduğunu savunmuşlardır. Diğer taraftan cömertliğe dair tevilin uzak bulunması bilakis cömertliğin niçin boşanmayı gerektirdiği düşüncesi ikna edici bulunmamıştır. Zina ve cömertlik şeklindeki iki yorumun da rivayet hakkında görüş belirtenleri yeterince tatmin etmediği görülmektedir. Muteahhirun dönemi hadis yorumcuları ise “kadının gayri ciddi bir tutum içinde olmasıdır” diyerek sorunu çözmeye çalışmışlardır. Buna göre; kadının yabancı erkeklere karşı mesafeli davranmadığı ve cinsel ilişkiyi çağrıştıracak veya ona sevk edecek şüpheli davranışlar sergileyen bir tavır içinde olduğu söylenmiştir. Bunun arkasında metnin iç (kıssatü’l-hadis) ve dış bağlamı hakkında yeterli bilginin olmayışı, kabul şartlarını taşıyan rivayetin delalet sorunu ve bu sebeple makul bir te’vile ihtiyaç duyması yer almaktadır. Sonuç olarak, bu rivayetin zahiren anlaşılması Peygamber tasavvuru ve dinin genel ilkeleri ile çelişki arz etmektedir. Hadisçilerin sened hakkındaki olumlu değerlendirmeleri haklı olarak metni de kabul edilebilir şekilde yorumlamayı gerekli kılmıştır.

132 Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 11/275; İtyûbî, *Zahîretü’l-’ukbâ*, 22/390.

133 Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 6/250.

134 en-Nisâ, 4/34.

135 Maatî, “Der’ül-işkâl...”, 1715, 26.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *İtelü'l-hadîs (el-Câmi' fi'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl)*. thk. İbrahîm en-Nehhâs. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1422/2002.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî el-Azîmâbâdî. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 1432/2011.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Cuma', Abdülmecid. “Dirâse ve tahkîk li risâleti'l-keâm alâ hadisi “İmraefî lâ teruddü yede lâmis”, li'l-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî”. *Câmiatü Zeytûne Mecelletü'l-miškât* 9/10 (2012), 37-58.
- Şehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî, 1427/2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001.
- Göç, Emine Esin. “Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 73-90.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-İşbilî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1408/1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Kitâbü'l-'ilel*. 7 cilt. b.y.: y.y., 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. el-Absî. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed 'Avvâme. Suriye: Dâru'r- Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Maârif, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhisü'l-habir fi tahrîc ehâdisi'r-Râfi' el-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru'l-fikir, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. 8 Cilt. Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî-Mahmûd Abdülvehhâb Fâ-yid-Abdülkadir Ahmed Atâ. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kâhire, 1388-1390/1968-1970.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Melek, Muhammed b. 'İzzüddîn 'Abdullatif b. 'Abdulazîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî. *Şerhu mesâbihi's-sünne*. nşr. Nureddîn Tâlib vd. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1433/2012.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Radî Ferec el-Hemâmî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. el-Arabî el-İşbilî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâi Malik*. 8 Cilt. Dâru Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1418/1997.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: y.y., 1429/2008.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîc ehâdisi's-şerhi'l-kebir*. nşr. Mustafâ Ebû'l-Ğayt, Abdullah b. Suleymân, Yâsir b. Kemâl. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.
- İtyübî, Muhammed b. Alî b. Âdem el-Vellevî. *ZaHîretü'l-'uqbâ fi şerhi'l-müctebâ (Şerhu süneni'n-Nesâ'î)*. 42 Cilt. Mekke: Dâru'l-mirâc, 1424/2003.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed el-Ḥanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Maatî, Muhammed İhsan Abduh Musa. “Der'ül-işkâl an hadîsi “İmraetî Lâ Terüddü Yede Lâmis” Dirâse Nakdiyye Tahliliyye”. *Ezher Üniversitesi el-Mecelletü'l-ilmîyyetü li külliyyeti dirâsâti'l-İslâmiyye* 9/9 (2021), 1645-1731.
- Mahmutoğlu, Yakup - Cebeci, İdris. “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *Eskiye* 40 (Mart 2020), 9-35.
- Meeran, Sarkawt Sarok Yakup. - el-Hayr Âbâdî, Muhammed Ebû Leys. “Hadîsü “İnne İmraetî Lâ Terüddü Yede Lâmis” Dirâse Hadîsiyye Makâsidiyye”. *Aljamia al-Islamia Wahdat al-'Ummah* 8 (2017), 12-35.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasen Abdulmunim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâr'ul-kalem, 1412.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîrü'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1420/1999.
- San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. 2 Cilt. Dâru'l-hadis, ts.
- Sindî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ süneni'n-Nesâ'i' (Sünen'le birlikte)*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsnedü's-Şâfîî*. nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şerîketü'Ŗrâs, 1425/2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr Şerhu münteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993.
- Tibî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdullah. *Şerhü't-Tîbî alâ mişkâti'l-mesâbih*. nşr. Abdulhâmid Hindâvî. 13 Cilt. 1417/1997.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâyâmâz. *Telhîsu kitâbi'l-mevdû'ât li ibni'l-Cevzî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.

EXTENDED ABSTRACT

At the core of Islam’s message regarding individual and social life is the protection of life, religion, property, progeny and intellect, which are expressed as *zarūrāt al hamsa*. From this point of view, it is inconceivable that the words of the Prophet, who was sent to explain the religion, would contradict these principles. However, some narrations in the corpus of hadiths seemingly contradict these basic principles. The hadith scholars, who focused on the reasons for this inconsistency, resorted to various ways to eliminate the conflicts in the hadiths and to comprehend the intention of the hadith. Although these efforts are shaped under names such as *ihtilāf al-hadīth*, *mushkil al-hadīth*, and *fiqh al-hadīth*, hadīth commentary activities constitute the broadest structure of the comprehension activity that includes all of these. While evaluating the narrations, hadith scholars focused on determining the submission and evidence of the narration by focusing on issues such as the quality of the narration, the analysis of the script and text, and the linguistic and terminological subtleties of the concepts. Considering that the first step in making a judgment about a narration is the evaluation of the script, some narrations that meet the conditions for acceptance in terms of submission have been subject to different approaches from time to time in terms of evidence. One of the most important reasons for not understanding the narration directly or not being able to determine which of the interpretations is more consistent is the lack of sufficient information about the plot and details of the narration (*qisṣat al-hadīth*). When the internal data of the text itself is insufficient, it is sometimes possible to determine the meaning by gathering information from different traditions (*jam al-turuk*) and sometimes by identifying the extra-textual context. If a satisfactory result cannot be obtained at these stages, it is inevitable that a narration must be understood within the framework of the general principles of religion. Basically, the problem of interpreting the narration, which is assumed to meet the criteria of authenticity, arises.

In this context, “A man came to the Prophet and said, ‘My wife does not prevent anyone from touching her, nor does she turn away any hand’. The Prophet said, ‘Take her away/waste her!’ This time the man said, ‘But I am afraid that my mind will remain with her. Then the Messenger of Allah (pbuh) said, ‘Then take advantage of her!’” The narration needs to be evaluated in terms of the unity of the Qur’an and Sunnah and Islamic family law, in addition to determining its attribution to the Prophet (pbuh). The interpretations made about the narration are also unconvincing as it is not fully explained what is meant by the phrase ‘My wife does not turn away any hand that touches her’. The key concept in the narration is the word *lams*, which is also at the center of jurisprudential debates. Linguistic scholars have reported that this word is used in the sense of both bodily contact and sexual intercourse. One of the main question(s) of the narration is the context of the works of the authors who transmitted it and the contradiction between the approach of the jurists and the approach of the commentators of the hadith, who touched upon the jurisprudential dimension of the narration. To put it briefly, while the narration is discussed within the framework of the issue of adultery in *fiqh* works, it is seen that some commentators in hadith commentaries interpret the narration as the woman’s generosity or inability to preserve wealth.

As far as we can determine, the first independent study on the subject belongs to Ibn Hajar al-Askalānī (d. 852/1448). In this treatise, Ibn Hajar pointed out the sources of the hadith and evaluated the authenticity of the narration. Today, some studies on the narration discuss whether or not it is appropriate to attribute the narration to the Prophet in terms of *maqāṣid al-sharīa*. In our study, we first analyzed the concept and then analyzed the script-text analysis of the narration, the views of the commentators, the opinions of the commentators, and the jurisprudential context of the narration. In this context, the jurists cited this narration as evidence where they dealt with issues such as marriage with an adulterer and the continuation of marriage. In addition, considering the classification in the hadith corpus, it is seen that what is meant in the narration is adultery or suspicion of adultery. However, those who approached the issue from the general principles of religion and ethics did not find the interpretation of the woman’s adultery correct; they argued that what was meant was generosity or not preserving wealth. The hadith commentators of the later period tried to solve the problem by saying that the intention of the narration was that “the woman was in a non-serious attitude”. Accordingly, it was said that the woman did not behave distantly towards strange men, and that she exhibited suspicious behavior that could evoke or lead to sexual intercourse. The reason behind this is the lack of sufficient information about the internal and external context of the text regarding when and where the incident took place and the identities of the man and woman in question, and the fact that the narration, which meets the conditions for acceptance, has an evidential problem and therefore needs a reasonable interpretation. In conclusion, the literal understanding of this narration contradicts the conception of the Prophet and the general principles of religion. Hadith scholars’ positive evaluations of the *senad* rightly necessitated an acceptable interpretation of the text. Considering that the interpretations were far from objective, the search for a convincing interpretation went beyond the possible limits of the wording.