

T.C.
KIRŞEHİR AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE ŞEVVAL ORUCUNUN
HÜKMÜ

Hazırlayan
Serkan DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

KIRŞEHİR-2025



©2025-SERKAN DEMİR

T.C.
KIRŞEHİR AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE ŞEVVAL ORUCUNUN
HÜKMÜ

THE RULİNG ON THE SHAWWAL FAST
ACCORDİNG TO ISLAMIC LAW

Hazırlayan
Serkan DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

KIRŞEHİR-2025

KABUL VE ONAY

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, Serkan DEMİR tarafından hazırlanan “İSLÂM HUKUKUNA GÖRE ŞEVVAL ORUCUNUN HÜKMÜ” adlı tez çalışması 18.08.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından oybirliği ile **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

Danışman.....(İmza)

Doç. Dr. Abdurrahman CANER

Üye.....(İmza)

Doç. Dr. Mahsum ASLAN

Üye.....(İmza)

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2025

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Cemalettin İPEK

(İmza)

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Teziminyıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../2025

Serkan DEMİR

İmza

ÖZET

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE ŞEVVAL ORUCUNUN HÜKMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan: Serkan DEMİR

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

2025-(xii+98)

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Jüri

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

Doç. Dr. Abdurrahman CANER

Doç. Dr. Mahsum ASLAN

Müslümanlar, Allah'ın rızasına nail olabilmek ve Hz. Peygamber'in tavsiyelerine uyabilmek için farz ibadetlerin edası ile beraber nafile ibadetleri de en iyi şekilde ifa etme çabasına girmektedirler. Nafile ibadetlerden bazıları ile ilgili geniş kapsamlı ve bütüncül çalışmalar yapılmış olmakla beraber bazı ibadetler konusunda yeterli seviyede kapsamlı çalışmalar yapılmadığı görülmektedir. Bahsi geçen konulardan bir tanesi de şevval ayında tutulan nafile oruçtur. Müslümanlar, şevval orucuna önem vermekle birlikte bu orucun sünnetteki yeri ile ilgili derli toplu bir çalışmanın bulunmaması birtakım karmaşalara sebep olmaktadır. Bir kısım fukahanın şevval orucunun mekruh olduğu yönünde beyanlarda bulunması, diğer bir kısmın ise nafile oruçlar arasında yer aldığını dile getirmesi çalışmamıza zemin hazırlamıştır. Çalışmada özellikle ilk dönem kaynaklarından yararlanarak Hz. Peygamber'in konu ile ilgili hadislerini, mezhep imam ve fukahasının görüşlerini bir araya getirdik. Bununla birlikte ihtilaflı hususları ayrı başlıklar halinde ele alarak derinlemesine irdelemeye çalıştık. Tartışmalı hususlar arasında şevval orucunun senedinin sıhhati, mekruh görülen sıyâmu'd-dehre benzetilmesi, nafile oruç olduğu halde farz izlenimi vermesi, İmâm Mâlik (ö. 179/796) ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bu orucun mekruh olduğuna dair görüşleri ile sayısal anlamda bir yıllık sevaba denk getirilme çabası yer almaktadır. Çalışma, hem şevval orucunun sünnetteki yeri hususunda okuyuculara konu ile ilgili bütüncül bilgi ve bulgulara ulaşmaları fırsatını vermek, hem de akıllarda soru işareti barındıran hususları gözler önüne sererek konuyu analiz etme fırsatını hedeflemektedir. Şevval orucu hakkında aktarılan birçok rivayetin bulunduğu ve bu rivayet zincirleri arasında zayıf rivayetlerin yanında senedi sahih olan rivayetin de bulunduğu tespit edilmiştir. İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) haber verdiğine göre İmâm Mâlik'in bizzat kendisinin şevval orucunu tuttuğunu öğrenmekteyiz. İmâm Mâlik'in mekruh hükmünü vermek konusundaki amacının, halkın kendisine olan itimadının avam tabakayı bidate götüreceği endişesi olduğu anlaşılmıştır. Sıyâmu'd-dehrin mekruh olarak değerlendirilmesinin bu orucu tutacak kimseye oluşturacağı cefa ve eziyetin rol oynadığı görülmüştür. Şevval orucunda sıyâmu'd-dehrde bulunan cefa ve eziyetin olmaması bilakis bu eziyeti bertaraf etmek amacıyla Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sünnet, Mekruh, Mezhep, Şevval Orucu

ABSTRACT

THE RULING ON THE SHAWWAL FAST ACCORDING TO ISLAMIC LAW

M. Sc. Thesis

Preparer: Serkan DEMİR

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN

2025-(xii+98)

Kırşehir Ahi Evran University, Graduate School Of Social Sciences

Basic Islamic Sciences Department

Jury

Dr. Lecturer Member Zübeyir ASLAN

Assoc. Dr. Abdurrahman CANER

Assoc. Dr. Mahsum ASLAN

Alongside the fulfillment of obligatory acts of worship, Muslims strive to perform supererogatory acts of worship in the best possible manner in order to attain the pleasure of Allah and to follow the Sunnah of the Prophet. Although extensive and systematic studies have been conducted on certain supererogatory acts, others have not been examined in sufficient depth. One such topic is the voluntary fasting observed in the month of Shawwal. While Muslims attach importance to the Shawwal fast, the lack of a comprehensive study on its place in the Sunnah has led to various confusions. Some jurists have declared the Shawwal fast to be reprehensible, whereas others have classified it among supererogatory fasts. This divergence of opinion forms the foundation of this study. In this study, we gathered the hadiths of the Prophet on this subject and compiled the opinions of early jurists and madhhab founders, making extensive use of classical sources. We also analyzed the disputed aspects in detail by addressing them under separate sections. Among the debated issues are: the authenticity of the transmission chains related to the Shawwal fast, its comparison to the reprehensible practice of siyâm al-dahr, the concern that it may be perceived as obligatory despite being voluntary, the remarks of Imam Mâlik, and an interpretation equating this fast numerically with the reward of a year's fasting. This study aims to provide readers with comprehensive information and findings regarding the place of the Shawwal fast in the Sunnah, while also addressing controversial aspects and offering a critical analysis. It has been found that numerous reports exist about the Shawwal fast, and among these chains of transmission, both weak and authentic narrations are present. According to Ibn Rushd, Imam Mâlik himself observed the Shawwal fast. It is understood that Imam Mâlik's rationale for describing the fast as reprehensible was his concern that public trust in him might lead the common people to perceive this practice as a religious innovation. The view that siyâm al-dahr is reprehensible appears to stem from the burden and hardship it imposes on the fasting person. However, the Shawwal fast lacks such difficulty; rather, it is understood that the Prophet recommended it precisely to avoid such hardship.

Keywords: Fiqh, Sunnah, Makruh, Madhhab, Shawwal Fasting

ÖN SÖZ

Yaratıcının varlığına olan inanç, beraberinde insanı ona, onun kutsiyetine ithaf edilmek üzere çeşitli davranışlar sergilemeye itmektedir. Bazen onun insanı yaratması ve azametine karşılık bazen de iyiyi kötüden ayırt etmek maksadıyla insana ibadet mesabesinde bulunan davranışları vacip (farz) kılmıştır. Yüce varlığa yapılacak ibadetlerin bir kısmı bedenle yapılmaktadır. İslâm dininde mabûd yani ibadet edilen yegâne varlık Allah'tır. Allah'a yapılan söz konusu ibadetlerden bir tanesi oruçtur. Orucun farziyeti Kur'an nassına dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in hicretten önce de aşûrâ orucunu tuttuğu bilinmekle beraber, farz olan ramazan orucu hicretten sonra Bakara sûresinin ilgili âyetlerinin indirilmesiyle farz kılınmıştır. Hz. Peygamber, Allah'ın kudreti karşısında aciz oluşumuzu ifade eden ve Allah'a sonsuz şükranlarımızı sunmak gayesiyle farz ibadetlerle beraber nafile ibadetleri tavsiye etmiştir. Şükreden kul olmak yolunda ifa edilen oruçlardan bir tanesi de şevval ayında tutulan nafile oruçtur. Şevval orucu ramazan orucundan sonra altı gün tutulan oruçtur. Şevval orucuna dair hadis rivayetinde "sıyâmu'd-dehr" tabirinin varlığı, rivayetin sened zincirinde Sa'd b. Said'in (ö. 140/757) aktardığı rivayetlerde hata yapması ve muhaddislerce zayıf râvi mesabesinde addedilmesi, bu orucun ramazan orucundan sonra tutulması durumunda İmâm Mâlik'in konu ile ilgili olumsuz tavrı gibi sebeplerden dolayı şevval orucu ile ilgili çeşitli münakaşalar zuhur etmiştir. Binaenaleyh şevval orucuna müstehab hükmünün verilmesinin yanında mekruh olması yönünde görüşlerin de ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Aktarılan rivayetin *hasen* hadis derecesinde bulunmasından ötürü mezhep uleması konuyu hasen hadislere gösterdikleri ehemmiyet bağlamında değerlendirerek hükme bağladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) lafza olan bağlılığından ötürü rivayeti olduğu gibi kabul ederek ramazan bayramının hemen akabinde geciktirilmeden tutulması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.

İmâm Mâlik'in "eyyâmu'l-biyd" orucuna karşın olumsuz değerlendirilebilecek tavrı, çalışmamızın konusu olan şevval orucuna benzer olması ve İbn Rüşd el-Cedd'in konu ile ilgili çarpıcı ve aydınlatıcı görüşlerinin bulunması, eyyâmu'l-biydin konumuza benzerliği nedeniyle nafile oruçlar başlığına yer verdik.

Aktardığımız bilgiler doğrultusunda şevval orucuna dair rivayetler, mezhep ulemasının görüşleri, soru işaretlerine zemin hazırlayan hususlar ve bu hususların irdelenmesi ve değerlendirilmesi gibi mevzular ele alınmıştır.

Çalışmanın başından sonuna kadar derin bilgi ve tecrübesiyle desteklerini hiç esirgemeyen değerli danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir ASLAN'a ve Ahi Evran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ailesine şükranlarımı en içten dileklerimle sunarım.

Kırşehir-2025

Serkan DEMİR

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	iv
BİLDİRİM	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
ÖN SÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ	2
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	4
SINIRLILIKLAR	5
YÖNTEM	5
VERİ TOPLAMA SÜRECİ VE ARAÇLARI	6
ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR	6
BÖLÜM I	11
1. ANA HATLARIYLA ORUÇ İBADETİ	11
1.1. İSLÂM DİNİNDE ORUÇ	11
1.1.1. Farz Oruç	13
1.1.2. Vâcip Oruçlar	14
1.1.3. Nâfile Oruçlar	14
1.1.3.1. Arefe Günü Orucu	15
1.1.3.2. Âşûrâ Orucu	17
1.1.3.3. Pazartesi ve Perşembe Günleri Orucu	22
1.1.3.4. Şâban Orucu	25
BÖLÜM II	30
2. ŞEVVAL ORUCU	30
2.1. EYYÂMÜ’L-BİYD ORUCUNUN ŞEVVAL ORUCU İLE BAĞLANTISI ...	30
2.2. ŞEVVAL ORUCU HAKKINDA RİVAYET EDİLEN HADİSLERİN METİN ANALİZİ.....	35
2.3. ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ HADİSLERİN SENED KRİTİĞİ	38
2.3.1. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin <i>el-Müsned</i> ’i	38
2.3.2. Abdürrezzâk’ın <i>el-Musannef</i> ’inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri.....	39
2.3.3. Humeydî’nin <i>el-Müsned</i> ’inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri	42
2.3.4. Ahmed b. Hanbel’in <i>el-Müsned</i> ’inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri	43
2.3.5. Abd b. Humeyd’in <i>el-Müsned</i> ’i	45

2.3.6.	Dârimî'nin <i>el-Müsned</i> 'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri.....	46
2.3.7.	Müslim'in <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> 'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri.....	47
2.3.8.	İbn Mâce'nin <i>es-Sünen</i> 'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri	50
2.3.9.	Ebû Dâvûd'un <i>es-Sünen</i> 'i.....	51
2.3.10.	Tirmizî'nin <i>es-Sünen</i> 'i.....	51
DEĞERLENDİRME.....		52
BÖLÜM III		53
3.	ŞEVVAL ORUCU RİVAYETLERİNDE SAYILAR VE ÂHÂD HABER....	53
3.1.	ŞEVVAL ORUCUNUN NASLARDA SAYILARLA BAĞLANTISI	53
3.1.1.	Kur'an'dan Sayılara Örnekler	54
3.1.2.	Hadislerden Sayılara Örnekler	55
3.2.	ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ÂHÂD HABER OLMASI	58
3.2.1.	Haneî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu	59
3.2.2.	Mâlikî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu	61
3.2.3.	Şâfiî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu	63
3.2.4.	Hanbelî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu	66
DEĞERLENDİRME.....		68
BÖLÜM IV		70
4.	ŞEVVAL ORUCU RİVAYETLERİNE YAPILAN DEĞERLENDİRMELER	70
4.1.	ŞEVVAL ORUCU RİVÂYETLERİNDE SİYÂMU'D-DEHR BENZETMESİ	70
4.1.1.	Haneî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu.....	74
4.1.2.	Mâlikî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu.....	75
4.1.3.	Şâfiî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu.....	76
4.1.4.	Hanbelî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu	77
4.2.	MEZHEPLER BAĞLAMINDA ŞEVVAL ORUCUNUN HÜKMÜ	77
4.2.1.	Haneî Mezhebine Göre Şevval Orucu	78
4.2.2.	Mâlikî Mezhebine Göre Şevval Orucu.....	80
4.2.3.	Şâfiî Mezhebine Göre Şevval Orucu.....	81
4.2.4.	Hanbelî Mezhebine Göre Şevval Orucu	81
DEĞERLENDİRME.....		83
SONUÇ		84
KAYNAKÇA.....		88

KISALTMALAR

Kısaltmalar	Açıklamalar
a.s.	Aleyhisselâm
bk.	Bakınız
b.	bin, ibn
bnt.	binti
c.c.	Celle Celâlühü
H	Hicrî
H.z.	Hazreti
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
r.a.	Radiyallahu anh
r.anhâ	radiyallahu anhâ
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	Sayfalar
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
ty.	Tarih yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri

GİRİŞ

İnsanlık tarihi ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında insanlığın ilk dönemlerinden günümüze kadar çeşitli şekil ve formlarda bir veya birçok yaratıcının varlığına inanıldığı mabed kalıntılarından elde edilen verilerle sabittir.(Aslan, 2022, s. 17) Bu itibarla Yüce Allah (c.c.), Hz. Âdem'den başlayarak gelecekte yaşamını sürdürecektir olan herkesi davranışça hangisinin daha iyi olduğunu sınamak amacıyla yarattığını şu âyet ile bildirmiştir:

“Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır.”(Mülk, 67/2)

Üstünlüğün sadece takvada olduğu bilinciyle davranışlara yön veren bir inanç sisteminde, iyi ile kötü arasındaki farkı ortaya koyabilmek için çeşitli emir ve yasakların bulunması kaçınılmazdır. Bu emir ve yasakların ümmetten ümmete değişebileceği hususu yine Kur’an’da şöyle geçmektedir:

“...Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileyseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi...”(Maide, 5/48)

Yüce Allah ibadetlerde her ümmete farklı bir yol ve yöntem vermekle beraber bazen aynı yol ve yöntemi farklı milletlere de teşrî etmiştir. Nitekim önceki peygamber ve ümmetlere vahyedilen birtakım emir ve yasakların Hz. Peygamber’in ümmetine de farz kılındığını aşağıdaki ayetlerden anlıyoruz:

“O, Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz.”(Şûrâ, 42/13)

“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı...”(Bakara, 2/183)

Son ayette vurgulandığı üzere, önceki milletlere farz kılınan oruç ibadeti, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetine de farz kılınmıştır. Fakat Yüce Allah insanoğlunu özgür bir irade ile yarattığından, zaman zaman Allah’ın emirlerinin dışına çıkıp farz kılınan bir ibadette zayıf davranabilmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber, insanların eksik bıraktıkları bazı ibadetlerin bir anlamda tamamlanması amacıyla nafîle ibadetleri tavsiye etmiştir.(Buhârî, 2001, s. 24; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916, s. 146)

Nafile ibadetlerde bulunmak sadece ibadetlerde eksiği olanlar için gerekli olan bir husus değildir. Zira Hz. Peygamber de nafile ibadetler icra etmiştir. Nitekim Muğîre b. Şu'be şöyle rivayet etmektedir:

“Ey Allah'ın Elçisi! Allah senin gelmiş geçmiş bütün günahlarını bağışladığı hâlde, neden hâlâ kendini bu kadar zorluyorsun?” diye sorunca: “Allah’a şükreden bir kul olmayayım mı?” buyurmuştur. (Buhârî, 1993, s. 2375; E.-Hüseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Müslim, 1916, s. 141) Şu halde, ibadetlerde eksikliği gidermek amacıyla olsun veya olmasın Yüce Allah'ın bizlere verdiği sayısız nimet için O'nun emrettiği (farz kıldığı) ibadetlerle beraber nafile ibadetlerin de yapılması tavsiye edilmektedir. Zira bizzat Hz. Peygamber'in nafile babından sayılacak birçok ibadeti hayatına aksettirdiği bu hususta varid olan hadislerden anlaşılmaktadır.

Müslümanlardan yapılması istenen ibadetleri kendi içerisinde; sadece mali, hem mali hem bedeni ve sadece bedeni ibadetler olmak üzere üç kategoriye ayırmak mümkündür. Mali ibadetler arasında zekât, sadaka, infak gibi ibadetler; hem mali hem bedeni ibadetlere hac, umre gibi örnekler verilebilir. Sadece bedeni olanlar arasında ise namaz ve oruç gibi ibadetler yer almaktadır. Orucun farz kılınması, bütün Müslümanları oruca karşı dikkatli davranmaya sevk etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, farz olan orucu ifa etmenin yanında belli dönemlerde nafile oruçlar tutmaya özen göstermiştir. Nafile oruçlar arasında hicri takvime göre ramazan ayından sonra gelen şevval ayında tutulan oruç da bulunmaktadır. Bu itibarla, çalışmamızın ana temasını oluşturan ve halk arasında *şevval orucu* olarak bilinen orucun sünnetteki yerini tespit etmeyi amaçladık. Bu doğrultuda araştırmamız için şablon oluşturulmuş, giriş, çalışmanın konusu ve problemi, araştırmanın amacı ve önemi ile sınırlılıklar ve yöntem başlıklarına yer verilmiştir.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

Yüce Allah, kendisine itaat ve teslimiyetin de göstergesi olan namaz, oruç vb. çeşitli ibadetleri farz kılmıştır. Kesin emirlerle farz kılınan ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmesi gerekir. Bu sebeple ibadetlerde ortaya çıkabilecek eksikliklerden ötürü veyahut şükür amacıyla Hz. Peygamber tarafından birtakım ibadetlerin ikame edilmesi tavsiye edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Onun ümmetinin bağışlanmasını dilemesi Kur'an'da yer bulmuştur:

“O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile...”(Âl-i İmrân, 3/159)

Hiz. Peygamber’in tavsiyede bulunduğu söz konusu ibadetlerden bir tanesi de çalışmamızın konusunu teşkil eden ve şevval ayında tutulan oruçtur. Fakihler, mezkûr oruçla ilgili aktarılan hadislerin gerek sened tenkidi gerekse metin tenkidi bağlamında farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Kimisi adı geçen ayda tutulan orucun mekruh olduğunu vurgularken, kimisi de müstehab kategorisinde değerlendirmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin şevval orucuna pek sıcak bakmadığı bilinmektedir.(E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömer b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 393; İbn Nuceym, t.y., s. 278) İmâm Mâlik’in de özellikle bu orucu müstehab kategoride değerlendirmedini şu sözünden anlamak mümkündür:

“Fıkıh ve ilim ehlinde hiç kimsenin böyle bir oruç tuttuğunu görmedim. Bunun hakkında Selef’ten bana bir şey (haber) de ulaşmadı. İlim ehli bu orucu kerîh bulur. Bid’at olmasından korkarlar.”(Mâlik b. Enes, 1985, s. 310)

Buna karşın İmâm Şâfiî, şevval orucunun tutulmasını müstehab görmüştür.(Abdurrahman el-Makdisî, 1995a, s. 518; el-Mâverdi, 1999c, s. 80; İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 176) Keza Ebû Yûsuf (ramazan ile bitştirilmemesi şartıyla) ve daha birçok Hanefî âlimin şevval orucunu nafile oruçlardan saydığı görülmektedir.(el-Kâsânî, 1986, s. 78; ez-Zeyla’î, 1895, s. 332; E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömer b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 393) Hanbelî mezhebinin de Şâfiî mezhebinin görüşüne yakın bir düşüncede olduğu bilinmektedir.(Abdurrahman el-Makdisî, 1995a, s. 518; İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 176) Özellikle bazı âlimlerin şevval orucu ile ilgili aktarılan rivayetlerin sıyâmu’d-dehre benzetilmesi ve sıyâmu’d-dehrin Hiz. Peygamber tarafından men edilmesi sebebiyle olumsuz tavır takındıkları bilinmektedir. Diğer bir kısım fukaha ise burada sözü edilen hususun sıyâmu’d-dehr diye anılan orucun kendisi olmayıp sevabının çok olacağını haber vermek amacıyla Hiz. Peygamber tarafından aktarıldığını ifade ederek bu ibarede herhangi bir sakınca görmemiş ve müstehab addetmişlerdir. Bu sebeple bir taraftan şevval orucunun mekruh kategorisinde değerlendirilmesi bir taraftan da müstehab görülmesi akıllarda bazı soru işaretleri bırakmıştır. Araştırabildiğimiz kadarıyla, fıkıh sahasında şevval orucunun sünnetteki yeri ile ilgili geniş çaplı bir araştırma bulunmamaktadır. Böylesi bir araştırmanın bulunmaması, bütüncül bir şekilde konuyu irdelemeyi mümkün kılmamaktadır. Çalışmamızda şevval orucu ile ilgili rivayetler doğrultusunda fıkıh kaynaklarından çeşitli görüşleri bir araya getirerek bilgi bütünlüğü sağlamaya çalıştık.

Bu bağlamda hedefimiz; eldeki veriler doğrultusunda şevval orucunun kaynağını incelemek, özellikle şevval orucu olmak üzere nafil oruçlarla ilgili hadislerin sıhhat derecesini ve râvîlerinin adalet-zabt yönünden güvenilirliğini analiz etmek, fakihlerin görüşlerini tahlil ederek değerlendirmek ve bu orucun nafil ibadetler arasındaki konumunu ortaya koymaktır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Hiz. Peygamber, ümmetinin Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya sarılmaları ve Allah'a layık kullar olmaları için elinden gelen her şeyi yapmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda gerek ibadetlerdeki eksiklikleri gidermeleri, gerekse layık kul olma yolunda ilerlemeleri konusunda ümmetine tavsiyelerde bulunmuştur. Araştırma konumuzu teşkil eden şevval orucunun tutulmasının tavsiye edilmesi çeşitli hadis rivayetlerinde geçmektedir. Şevval orucu ile ilgili hadisler birtakım ravi ve sened farklılıklarıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, şevval orucu Hiz. Peygamber'in hadislerinde yer alan nafil ibadetlerden olmakla birlikte fakihlerin bu oruca farklı yaklaşımları sebebiyle zihinlerde bazı soru işaretleri bırakabilmektedir. Mezkûr sevabı sebebiyle Müslümanlar nafil ibadetleri ifa etmeye önem atfetmişlerdir. Hiz. Peygamber, vahiyle desteklenmiş, en ufak bir hatasında dahi uyarılmış bir peygamber olmasına rağmen çokça nafil ibadetin ifasında bulunmuş ve bunları ümmetine tavsiye etmiştir. Yani peygamberlerin ismet sıfatı düşünüldüğünde aslında Hiz. Peygamber'in, nafil ibadetleri günahlarına kefarete olarak değil şükreden bir kul olması dolayısıyla yaptığı anlaşılmaktadır. Peygamberler dışında, diğer kulların ise şükredici olmakla beraber günahlara kefarete olması için de nafil ibadetleri yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı sahabeler nafil ibadetlerin ehemmiyeti nedeniyle tüm seneyi oruçlu geçirdikleri rivayetlerde aktarılmaktadır. Onlar, Allah'a ve O'nun emrettiği dine öyle sıkıca bağlanmışlardı ki bütün dünyevi arzularından yüz çevirerek salih birer kul olmak için adeta yarışıyorlardı. Ancak Hiz. Peygamber, bu tür aşırı riyazetin diğer ibadetlerin aksamasına yol açabileceğini düşünerek bu tarz bir ibadet şeklini onaylamamıştır.

Buna karşın tüm yıla bedel sayılabilecek ramazan orucuyla beraber tutulacak olan şevval orucunu tavsiyede bulunduğu ifade edilmektedir. Fakat bütün yıla denk sayılabilecek şevval orucunun dayandığı hadislerin ahad hadis kategorisinde olması, fakihlerin söz konusu oruca yönelik farklı tutumlar takınmasına sebep olmuştur. Bizler, şevval orucunun dayandığı hadisleri, başta fakihler olmak üzere ulemanın görüşlerini ve

tespit edebildiğimiz kadarıyla bilgi ve bulguları bir araya getirerek, adı geçen oruca yönelik söylemleri tümevarım yoluyla bir bütün haline getirerek değerlendirmeye tabi tutacağız.

SINIRLILIKLAR

Çalışmamızı, birtakım Türkçe kaynaklarla birlikte klasik Arapça fıkıh kaynaklarının birçoğundan istifade etmekle sınırlı tuttuk. Arapça kaynaklardan istifade ederken, konuyu derinlemesine inceleyebilmek için yalnızca fıkıh eserleriyle sınırlı kalmayıp şevvâl orucuna dair hadisler gibi diğer kaynaklara da başvurmamız gerekmiştir. Bu durum, araştırmamızda çok sayıda ve çeşitli kaynak kullanımını zorunlu hale gelmiştir. Keza çalışmamızın konusu olan şevval orucunu esas alan belli bir kitap yahut belli bir müellif ile sınırlı kalamadığından hem klasik eserlerden hem de modern çalışmalardan faydalanma ihtiyacı doğmuştur. Çalışmamızda bir diğer sınırlama, konuyla ilgili âlimlerin yaşadığı dönemin şartlarını dikkate almamız gerekliliği oldu. Tüm bu faktörler bir arada değerlendirildiğinde, araştırmamızda belirli sınırlılıkların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

YÖNTEM

Şevval orucu bahsini ele almadan önce orucun tanımı, nasıl ifa edildiği gibi konulara değinilmesi gerekmektedir. Şevval orucunun dayanağı olan hadislerin sıhhat açısından hasen hadis seviyesinde bulunması ve hasen hadislere karşı mezhep imam ve âlimlerinin bakışlarının farklı olması hasebiyle, şevval orucu hakkında mezhep imamları ve âlimlerinin görüşleri değerlendirilecek olup bununla beraber hasen hadislere karşı görüşlerinin de zikredilmesi zaruri başlıklardan bir tanesi olacaktır. Temelde konunun oruç gibi önemli bir ibadet olması orucun çeşitleri, muhatapları, vb. konuların da değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu sayede konuyu derinlemesine irdelemek amacıyla kendisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz yan başlıklar da dâhil edilmiş olacaktır.

Şevval orucunu konu edinen hadislerde, tutulan oruçların sevaplarının on kat daha fazla olacağı bildirilmektedir. Genel olarak sevapların yedi kat, on kat, yirmi kat, yüz kat ve daha farklı şekillerde zuhur edeceği Kur'an ve hadislerde haber verilmektedir. Bu itibarla katsayılar hakkında Kur'an ayetleri ile hadisler karşılaştırmalı olarak verilerek üzerine değerlendirme yapılacaktır.

Özellikle İmâm Mâlik'in ve Ebû Hanîfe'nin şevval orucunun bid'at oluşuyla ilgili görüş bildirdikleri husus araştırılacak, kaynaklarda zikredilen bu olumsuz tavrın vürud sebebi araştırmamızda yerini bulacaktır. Bütün bunlarla birlikte *savm* kavramı üzerinde durulacak savmın çeşitleri (farz, vacip, nafil), kökeni gibi konulara ihtiyaç nispetinde değinilecektir. Yine özellikle nafil oruçlar; pazartesi ve perşembe orucu, aşûrâ orucu, şâban orucu, eyyâmu'l-biyd orucu gibi nafil oruçlar ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır. Tüm bu çalışmaların akabinde fukahânın şevval orucu ile ilgili öne sürdükleri deliller ve bu deliller ışığında ortaya çıkan görüşleri karşılaştırmalı olarak verilecektir.

VERİ TOPLAMA SÜRECİ VE ARAÇLARI

Şevval orucu nafil bir oruç olduğundan kaynaklarda zikredilen hadisler ışığında harekete geçilecektir. Konu ile ilgili hadisler, çoğunlukla ilk dönem kaynaklarında yer almaktadır. Bu sebeple ilk olarak mezkûr hadislerin yer aldığı hadis kaynakları araştırılacaktır. Söz konusu kaynaklar literatür taranarak açığa çıkarılacak ve gerekli düzeyde istifade edilecektir. Şevval orucunun fukaha tarafından farklı yorumlanmasının temel sebebi, ilgili hadis ravilerinin *adalet* ve *zabt* konusunda eleştirilmiş olmaları ve bu hadislerin *âhâd* haber seviyesinde olması sebebiyle âhâd habere karşı yaklaşımlarının farklı olmasıdır. Zira zikredilen kaynaklardan fukahânın âhâd habere karşı tutumları da veri toplama sürecine dâhil edilmesi gereken önemli bir diğer husus olacaktır. Yine konuyu derinlemesine kavrayabilmek için Arapça kaynaklardan da yararlanılacaktır. Çünkü fukahânın ekseriyeti farklı dil ve coğrafyalara mensup olmalarının yanında Arap dilini iyi bilen ve bu dilde eserler ortaya çıkaran kimselerdir. Veriler imkân dâhilinde klasik eserlerden alınacak fakat sonraki dönem kaynakları da göz ardı edilmeyerek faydalanılacaktır. Araştırmamızda söylev ve metin analizi gibi veri toplama yöntemleri ve belgesel kaynak taraması veri tekniği kullanılacaktır.

Söz konusu başlıkları değerlendirebilmek için makale, dergi, ansiklopedi, tez, kitap, kütüphaneler, arşivler, internet siteleri gibi veri toplama araçlarından yararlanılacaktır.

ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Şevval orucunun hükmî değeri İslâm'ın ilk asırlarından başlanarak tartışılacak bir konudur. Kimi mezheplerde mezhep imamının kerahet görüşüne karşın akabinde mezhebin önde gelen diğer fukahası çeşitli sebeplere dayanarak önceden verilmiş olan kerahet hükmü yerine, şevval orucunun müstehab olduğunu zikretmişlerdir. Bu durum sadece bir mezhebin kendi içerisinde merak uyandıran, sorgulanan, çözüm bekleyen

konusu değil, hem mezhebin kendi içerisinde hem de diğer mezheplerle tartışılmış bir konu haline gelmiştir. Âlimler, bazen sözlü bazen metnine ulaşamadığımız bir şekilde, bazen de bilhassa elimizin altında metnin de bulunduğu bilgiler aktarmaya çalışmışlardır. Ulaşabildiğimiz eserler hakkında bilgi sunacak, varlığını bildiğimiz ancak erişemediğimiz eserlerin ise en azından isimlerini burada zikretmeye gayret edeceğiz. Şevval ayı ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır:

Ebû Saîd el-Alâî'nin (ö. 761/1359) *Ref'u'l-işkâl an sıyâmi sitteti eyyâmin min şevvâl* Adlı Eseri: Şamlı muhaddis ve fakih olan Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî (ö. 761/1359), şevval orucunu konu alan bu eserini Ebu'l-Hattab b. Dihye'nin (ö. 630-1235) *el-İlmü'l-Meşhûr Fî Fedâilî'l-Eyyâm ve's-Şuhur* adlı eserine, şevval orucuna yönelttiği görüşlerine reddiye olarak ele almıştır. Keykeldî, konu ile ilgili hadisleri aktararak 15 sika ravinin çeşitli ravi zincirleri ile Sa'd b. Said'den söz konusu hadisi rivayet ettiklerini ifade etmektedir. Keykeldî, İbn Dihye'nin rivayet zincirlerinin Sa'd b. Said'e uzanması ve Sa'd b. Said'in zayıf ravilerden olması sebebiyle bunun sıhhat derecesine ulaşamayacağı görüşünü eleştirmektedir.(Halîl b. Keykeldî, 1994, s. 20) Fakat Keykeldî olayın sadece Sa'd b. Said'in etrafında şekillenmesine de karşı çıkarak rivayetin farklı zincirlerinin de bulunduğunu Safvan b. Süleym, Yahya b. Said el-Kadî (Sa'd b. Said'in kardeşi) ve Ömer b. Sabit'e de dayanan ravi zincirinin varlığını hatırlatarak İbn Dihye'nin Sa'd b. Said üzerinden gelen eleştirilerine cevap vermektedir. Akabinde söz konusu ulemanın güvenilirliği ile ilgili bilgiler vermektedir. Fakat biz rivayet zincirlerinde geçen ravilerin sıhhatiyle ilgili ayrı bir başlık açtığımız için konunun tekrar etmemesi bakımından bu başlığımızda ravilerle ilgili bilgi verme gereği duymadık. Keykeldî, Sahihayn'da yer alan hadislerin sahihliği konusunda ittifak edildiği halde İbn Dihye'nin böyle bir hadisin zayıf olduğu düşüncesini de eleştirmektedir.(Halîl b. Keykeldî, 1994, s. 22)

Keykeldî; İmâm Mâlik'in seçkin imamlarından Ebû Ömer b. Abdülber'in (ö. 463/1071), Mâlik'in söz konusu hadisi duymamış olabileceği görüşünü aktarıp Mâlikî ulemeden da yararlanarak İmâm Mâlik'in Medine ehlinde kimsenin bu orucu tuttuğunu görmediği söylemini de bertaraf etmeye çalışmıştır.(Halîl b. Keykeldî, 1994, ss. 38-39)

İbn Kutlubuğa'nın (ö. 879/1474) *Tahrîru'l-mesâilî ve'l-ekvâli fî sıyâmi sitteti min şevvâl* Adlı Eseri: İbn Kutlubuğa (ö. 879/1474); bu eserinde şevval orucunun hükmünü, hangi ayda tutulması gerektiği, peş peşe tutmak mı daha efdaldir yoksa ayrı ayrı tutmak mı

gibi şevval orucu ile ilgili akıllarda soru işareti teşkil eden hususları açıklığa kavuşturmak amacıyla yazmıştır. Bununla birlikte Kutlûbuğâ eserini, Celâleddin Resûlâ b. Ahmed et-Tabbânî'nin (ö. 793/1390) *Manzûmetu't-Tabbanî* adındaki eserde Ebû Hanife'nin şevval orucuyla ilgili, mezhebin mutlak mekruh hükmünün mezhebin nihai hükmü olduğu düşüncesine reddiye olarak ele almıştır.(Temel, 2018, s. 1376)

Müellif, şevval orucu hususunu soru başlıkları halinde ele alarak çözüm üretmeye çalışmaktadır. Şöyle ki ilk sorusu şevval orucunun hükmü nedir? Olup burada âlimlerin ittifak ile bu orucun meşruiyetini kabul ettiklerini ifade ederken asıl sorunun meşruiyeti değil hükmü ile ilgili olduğunu dile getirmektedir. Cumhurun görüşünün, müstehab olduğunu ve bunun Kâ'b el-Ahbâr, Şa'bî ve Meymûn gibi alimlerden rivayet edildiğini zikretmektedir.(İbn Kudâme, t.y., s. 3/123) Hanefîlerin çoğunluğunun müstehab(İbn Âbidîn, t.y., s. 421; İbn Nüceym, t.y., s. 451; A. E. B. b. M. b. A. Kâsânî, t.y., s. 586), Malikîlerin şarta bağlı olmak kaydıyla(İbn Cüzey, t.y., s. 94) (muhtemelen burada zikredilen şart bayramdan hemen sonra peş peşe olmamasıdır.) müstehab, Şafî ve Hanbelîlerin de yine müstehab olduğunu savundukları yönünde görüş dile getirmiştir. Müellif; İmâm Mâlik'in, avam tabakanın şevval orucunu farz addederek tutacakları düşüncesine karşı, böylesi bir durumda âşûrâ, arefe ve diğer mendub oruçlarda da aynı şüphenin varlığının mümkün olduğundan bahsederek avam tabakanın farz telakkisi dolayısıyla kerahet hükmünün bu oruçlar için de verilmesini gerektireceğini ifade etmektedir. (Muhammed Enver Mirsal, 2022, s. 20; Nevevî, 1928, s. 427) İmâm Mâlik'in diğer oruçlara dair düşüncesinin aynı olmaması sebebiyle böylesi bir hükme karşı anti tez üretmektedir. Müellif, deliller getirmeye devam ederek İmâm Mâlik'in ilim ehlinde kimsenin bu orucu tuttuğunu görmemesini, bir hususta insanların bir sünneti terk etmelerinin, söz konusu sünnetin yokluğunun delili anlamına gelmeyeceğini de Şevkânî'den (ö. 1250/1834) faydalananarak öne sürmektedir.(Muhammed Enver Mirsal, 2022, s. 20; Şevkânî, t.y., s. 390) Yine şevval orucu ile ilgili aktarılan hadisin Mâlik'e ulaşmamış olabilme ihtimalini de hatırlatmaktadır.(Muhammed Enver Mirsal, 2022, s. 21)

Müellif, ramazan orucuna şevvalden altı günün eklenerek sıyâmu'd-dehre benzetilmesini, Ebû Derdâ'dan rivayet edilen Hz. Peygamber'in "Bir gecede Kur'an'ın üçte birini okumaya gücünüz yetmez mi?" sorusuna sahabenin bu durumun nasıl gerçekleşeceği merakını gidermek anlamında İhlâs sûresinin "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" ayetinin buna denk geleceğini aktarmıştır.(E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1955, s. 199) Müellif burada kastın gerçekten Kur'an'ın üçte birinin okunmuş olması değil sevabının

Kur'an'ın üçte birini okumanın sevabına denk geleceğini Hz. Peygamber tarafından kastedildiğini belirterek şevval orucundaki benzetmenin de söz konusu örneğe bir misal teşkil ettiğini zikretmektedir.(Muhammed Enver Mirsal, 2022, s. 24) Müellif, şevval orucu ile ilgili ne zaman tutulması gerekir, birbiri ardınca mı yoksa tefrik ile mi tutulması efdaldır? gibi sorular yönelterek bu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır. Bu hususları yeri geldiğinde ele aldığımız için tekrara düşmemek maksadı ile burada tekrardan dile getirme gereği duymadık.

Hanefî âlim İbn Kutlûbuğâ'nın (ö. 879/1474) yazmış olduğu *Tahrîru'l-akvâl fî savmi's-sitti min Şevvâl* isimli eseri ile ilgili Ahmet Temel, şevval orucu hususunda yapılmış olan çalışmalar hakkında bilgiler verirken bu çalışmadan da bahsetmiştir. İbn Kutlûbuga'nın çalışmasını Celâleddin Resûlâ b. Ahmed et-Tabbânî'nin (ö. 793/1390) *Manzûmetu't-Tabbânî* isimli çalışmasında, Ebû Hanîfe tarafından şevval orucuna yönelik kerahet görüşünün mezhebin kabul gören görüşü gibi aktarmasına karşın reddiye olarak ele aldığını haber vermektedir.(Temel, 2018, s. 1376)

Diğer bir eser Muhammed b. Muhammed el-İslâmbûlî Hicâzîzâde'nin (ö. 1073/1662-63), *Risâle fî beyâni kerâhiyyeti savmi's-sitti min şehri's-şevvâl* isimli eseridir. Müellif Hanefî mezhebi özelinde fukahânın şevval orucunun kerahetine dair görüşlerini serd etmektedir.(Hicâzîzâde, t.y.; Temel, 2018, s. 1376)

Temel, konu hakkında yazılan eserlerden bahsederken Mustafa b. Muhammed Pruşcak el-Akhisârî'nin (ö. 1169/1756) *Risâle fî savmi's-sitti min şevvâl* isimli bir buçuk sayfalık eserinde Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinin aktarıldığını fakat sonraki fukahânın kerahet görüşüne katılmadıklarını aktardığını haber vermektedir. Yine Mâlik'in şevval orucu hakkında rivayet olunan hadislerin uydurma olduğu görüşünün varlığından haber vermektedir.(Temel, 2018, s. 1377)

Muhammed Muhsin ez-Za'bî'nin *Sıyâmu Sittin Min Şevval* Adlı Eseri: Muhammed Muhsin ez-Za'bî bu eserde, şevval orucu hususunda var olan hadisleri rivayet zincirleri ile birlikte ele alarak okuyucuya konu hakkında bilgi vermeye çalışmıştır. Akabinde şevval orucu ile ilgili aktarılan hadislerin salahiyetini delillerle sunmaya devam etmektedir. Sonrasında mezhep imamlarının şevval orucu konusunda dile getirdikleri görüşlerini, sundukları delilleriyle beraber aktarmaya çalışır. Bütün bunları verdikten sonra kendi görüşünü dile getirerek önceki söylemlere cevaplar vermeye çalışır ve nihayet kendisine göre râcih olan görüşü aktarır. Son olarak şevval orucunun keyfiyeti ile ilgili bilgiler verir.

Za'bî, var olan bir hadise karşı bazı kimselerin onu terk etmesinin, onu mekruh addetmeyeceği tezinden yola çıkarak ulemeden sınırlı sayıda kişinin terkinin şevval orucu için kerahet hükmünü doğurmayacağını savunmaya çalışmaktadır.(Za'bî, 2009)

Ahmet Temel'in *Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi* Adlı Çalışması: Ahmet Temel, şevval orucunun mezhep imamlarının ilk kavillerinde mekruh görüşünün hâkim olduğunu fakat zamanla varid olan (sonradan duyulan) hadis rivayetlerinin var olan hükmü müstehab hükme dönüştürdüğünü temele alarak, ilgili rivayetleri mezhep görüşleri ve zamanla gerçekleşen hüküm değişikliklerini konu almıştır. Şöyle ki söz konusu hüküm değişikliği, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'in şevval orucu bahsinde bu orucu mekruh mesabesinde değerlendirmelerine rağmen sonraki fakahanın müstehab hükmünü vermeleridir. Müellif, gerçekleşen bu değişimin nasıl olduğunu ve hangi sebeplerle gerçekleştiğini gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Mâlikî âlimlerden el-Kayrevanî'nin (ö. 386/996), *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât* adlı eserinde Muttarif b. Abdullah'a (ö. 214/829) "Mâlik, bilgisiz kimseler bu orucu Ramazan'a eklemesin diye bu orucu kerih bulmuştur. Ancak vârid olan rivayeti dikkate alarak bu orucu tutmak isteyenleri de bundan menetmemiştir."(Kayravânî, 1999, ss. 82-83) sözünü nispet etmiştir. Fakat Ahmet Temel, Mâlik'in böylesi bir ruhsatı Muvatta'da geçen sözü dolayısıyla vermiş olabileceğine pek sıcak bakmamaktadır. (Temel, 2018, s. 1379)

Fatih Mehmet Yılmaz'ın *Şevvâl Orucu İle İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden İncelenmesi* Adlı Çalışması: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde konumuza dair bir makale yayımlanmıştır. Makale, şevval orucu ile ilgili rivayetleri bir araya getirerek bu rivayetlerdeki rivayet zinciri ve rivayetin farklı metinlerini gözler önüne sermiştir. Aktarmış bulunduğu rivayetleri karşılaştırmalı bir biçimde vererek değerlendirmede bulunmuştur. Çalışma sadece kütüb-i sitte ve öncesi hadis kaynaklarını temel almıştır. Söz konusu makale özellikle rivayetlerin râvi zinciri üzerine yoğunlaşmış, râvilerin adalet ve zabt açısından değerlendirmelerini yapmış bir hadis alanı çalışmasıdır. Son kısımda ise mezheplerin şevval orucuna yönelik görüşlerini aktararak çalışmayı tamamlamıştır. Çalışmanın konumuzla ilgili olması ve bilhassa Türkçe yazılmış olması, rivayetlerin sened zinciri açısından doyurucu bilgiyle donatılmış olması çalışmamızda bizlere kolaylıklar sağlamıştır.(Yılmaz, 2017) Çalışmada, metin ve sened analizi ile ilgili verilen malumat, söz konusu eserden de yararlanılarak bir araya getirilmiştir.

BÖLÜM I

1. ANA HATLARIYLA ORUÇ İBADETİ

Sözlük anlamı itibariyle oruç, Farsça kökenli “rûze” kelimesinin Türkçe kalıba uydurulmuş şeklidir.(Yitik, 2007, s. 414) Arapça’daki savm (çoğulu: sıyâm) kelimesine karşılık kullanılmaktadır. Bu kavram sözlükte; yeme, içme, cinsel ilişki ve konuşmaktan uzak durmak, bunları terk etmek anlamlarına gelmektedir.(İbn Manzûr, t.y., s. 2529) Terim olarak, ikinci fecirden (fecd-i sadık’tan) güneşin batmasına dek kişinin yeme, içme ve cinsel münasebetten ibadet amacıyla sakınması anlamına gelmektedir.(Kal’acî, 1996, s. 250; Erdoğan, 2010, s. 262) Bu tanımlara göre oruç, insanın Allah’a ibadetinde samimi olması, taâm ve şehvî arzulardan gün boyu uzak durarak somut bir teslimiyet göstermesi, yani kullukta niyetin sözde bırakılmayıp uygulamaya dönüştürülmesidir. Istılahi anlamından anlaşılacağı üzere oruç ibadet amacıyla tutulmaktadır. Kur’an’da verilen bilgiye göre oruç ibadeti sadece İslâm dininde değil, İslâm’dan önceki ilahi dinlerin müntesiplerince de tutulmuş, günümüze kadar birçok dinde varlığını sürdürmüştür.

1.1.İSLÂM DİNİNDE ORUÇ

İslam’da oruç hicretin ikinci yılının şâban ayında farz kılınmıştır.(Nevevî, 1928, s. 250) Yüce Allah orucun önceki kavimlere farz kılındığı gibi İslam ümmetine de farz kılındığını, oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin nasıl davranması ve ne yapması gerektiğini aşağıda verilen ayetlerde ifade etmiştir:

“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”(Bakara, 2/183)

“İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”(Bakara, 2/184)

İnsanın iradesine hâkim olarak açlık ve şehvi duygulara göğüs germesini emreden ayetin hemen akabinde, buna güç yetiremeyenlerin de düşünülmesi İslâm’ın kolaylık dini olduğu, oruç tutarken insanların bazı durumlarının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Kur’an-ı Kerim, insanları tek bir kategoride homojen bir yapıya sahip bir canlı olarak değil, hepsinin ayrı ayrı bireysel heterojen yapılara sahip olduklarını göz önünde bulundurarak insanlara verdiği değeri burada da göstermektedir:

“O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar. Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, size doğru yolu göstermesinden ötürü Allah'ı tazimle anmanız için ve şükredesiniz diye (uygun hükümler gönderiyor).”(Bakara, 2/185)

Bu ayette akıllarda soru işareti oluşturan farz orucun zamanı belirlenmiş ve yine istisnalar zikredilerek çözümler sunulmuştur. Bu sayede Allah, insanı gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutmayacağını, güçlükleri bertaraf edip kolaylıklar sağladığını belirtmiştir. Söz konusu âyetin indirilmesiyle beraber Hz. Peygamber ve Müslümanlar artık ramazan ayını oruç tutarak geçirmişlerdir.

Orucun sadece açlıktan ibaret olmadığı bilakis açlık ile beraber şehvi duygulara gem vurmaya ve bu sayede nefsi köreltmeyi, nefse uyan değil nefsi kontrol eden, nefesine hâkim olan bireyler yetiştirmeyi amaçladığı şu âyet-i kerîmeden anlaşılmaktadır:

“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin. Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın...”(Bakara, 2/187)

Binaenaleyh bütün bunların yanında insanın yaratılış amacı olan *“Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.”(Zâriyât, 51/56)* emri hatırlatılarak kulluk görevimizin somut bir göstergesi olduğu da unutulmamalıdır.

Orucun bizatihi ramazan ayında tutulan oruç haricinde, farklı bir zaman diliminde kefareti mesabesinde ifa edilmesi gerektiği ve bunun da engellenen yahut farklı bir problem ile karşılaşan hacılara alternatif olarak sunulmuştur. Keza orucun, insanların Allah'ın emrini yerine getirmek olarak görülebileceği gibi bazen kolaylık bazen de Allah'ın emrine uyulmaması durumunda kefareti niteliği taşımaktadır. Fakat insanların Allah'ın emrini yerine getirmemelerine rağmen Allah (c.c.), kefareti sadece oruç ile değil çeşitli seçeneklerle donatarak kullarını yaptıkları hataya rağmen güç yetiremeyecekleri şeylerle zor durumda bırakmamaktadır. Aşağıdaki ayet bu minvaldedir:

“Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat

içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fide ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır...”(Bakara, 2/196)

Allah (c.c.), farz ibadetin dışında “*Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir.*”(Bakara, 2/184) âyeti ile kullarının emir hitabına uymaları dışında bir de gönüllü olarak bir iyilikte bulunan kişinin yaptığı iyiliğin de Allah katında iyi olduğunu ve hatta “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.*”(En’âm, 6/160) âyeti ile yaptığı iyiliklerin misliyle karşılık bulacağını haber vermektedir. İlâhi buyruklarda belirtilen söz konusu iyilikler ile İslâm ümmeti Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla zorunlu olmadığı halde nafil olarak adlandırılan ibadetler ifa etmeye özen göstermiştir.

Binaenaleyh Müslümanlar farz namazla beraber nafil namazlar, farz olan zekâtla beraber çeşitli şekillerde sadaka ve infaklar, farz olan oruçla beraber nafil oruçlar tutarak Allah’a şükreden ve O’na layık kullar olmaya özen göstermişlerdir. Hz. Peygamber, ifa ettiği adı geçen ibadetleri ashabına ve bütün Müslümanlara da tavsiyede bulunarak onların da bu ibadetlerin ecrinden istifade etmelerini sağlamıştır. Söz konusu ibadetler arasında bulunan oruç; farz, vacip ve nafil oruçlar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Farz oruç, ramazan ayında 30 veya kameri takvime göre bazen 29 gün tutulan oruçtur. Hanefî mezhebine özgü olan vacip oruçlar, adak orucu ve tutulması planlanan ve başlanan fakat çeşitli sebeplerle bozulan nafil oruçlardan ibarettir. Diğer mezhepler söz konusu kategorileri iki kısma ayırmakla beraber Hanefî mezhebinin farza yakın manasını verdikleri vacip hükmünü saymamaktadırlar. Fakat farz hükmündeki ibarenin yerine de vacip kavramını kullanırlar.(Köse, 2018, s.85) Dört mezhepte de aynı isimde bulunan nafil oruçlar da pazartesi ve perşembe orucu, şevval orucu, eyyâmu’l-biyd orucu, şâban orucu, âşûrâ orucu, arefe orucu gibi oruçlar mevcuttur. Aşağıdaki başlıklarda adı geçen oruçların fikhî hükmüne değinilecektir.

1.1.1. Farz Oruç

İslâm dininin temel şartlarından biri olan ramazan orucu daha önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden yaklaşık bir buçuk sene sonrasına denk gelen şâban ayında Bakara sûresinin 183. ayeti ile farz kılınmıştır.(Nevevî, 1928, s. 250; Özakkaş, 2021, s. 35) Ramazan orucu; âkil, balıg, mukim ve sıhhatli olan bütün Müslüman bireyler için bağlayıcılık taşımaktadır.(Çelikkaya, 1969, s. 11; İbn Hazm,

2002, s. 399; İbn Hubeyre, 2002, s. 227) Oruç ibadetinde Yüce Allah'ın özür durumlarını göz önünde bulundurması adâleti; herhangi bir özrün bulunmaması durumunda ise hiç kimseye imtiyaz tanımaması ile de eşitliği sağladığı görülmektedir. Oruç farz kılındıktan dokuz sene sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir. Dolayısıyla ashabı ile birlikte farz kılınmış dokuz ramazan ayını geçirmiştir.(Nevevî, 1928, s. 520)

1.1.2. Vâcip Oruçlar

Bağlayıcılık bakımından farz oruçtan sonra vacip oruçlar gelmektedir. Vacip oruçlar arasında mübah olduğu halde sırf Allah'ın rızasını kazanmak için farz oruç vakti harici bir vakitte oruç tutmayı adamak anlamına gelen nezir (adak) orucu bulunmaktadır. Hanefilerde başlanılan bir nafil orucu bozmak da kaza gerektirmekte olup kazası vaciptir. Yine Kur'an-ı Kerim'de hacda kurban kesme imkânı bulamayan hacıların kurban yerine oruç tutmaları talep edilmiştir.(A. E. b. M. b. A. el-Hanefî Kâsânî, 1986, s. 77) Hacda kesilemeyen kurbanın yerine tutulması gereken oruç da vacip oruçlar arasında zikredilmiştir.(Altuntaş & Karagöz, 2010, ss. 81-82)

1.1.3. Nâfile Oruçlar

İnsanlar arasında ismet sıfatına nail olanlar sadece peygamberlerdir. Mezkûr sebepten ötürü peygamberler hariç, insanların özgür bir iradeye sahip olmaları, bu bağlamda herhangi bir durum karşısında iyi veya kötü davranmaları, sevap ya da günah işlemleri kendi inisiyatiflerindedir. Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilgili hükümler Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. İnsanlar ya Kur'an'da yer alan emir ve yasaklara uyar sevap kazanır veyahut uymaz günah ile kaplanır. Günah işleyen kul, işlediği günahı bertaraf etmek veya daha fazla sevap işleyip Allah'ın kendisinden razı olduğu kullardan olabilmek için farz olmadığı halde nafil ibadetler ifa etmeye çalışır. Nitekim Müslümanların bu düşüncesi İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren var olmuş ve bu hususta Hz. Peygamber'e danışılmıştır. Hz Peygamber oruç mevzûunda şu hadisi zikretmiştir;

“Her kim Allah yolunda bir gün oruç tutarsa Allah tealâ yetmiş sene onun yüzünü cehennemden uzaklaştırır.”(Buhârî, 1993a, s. 1044; İbn Mâce, t.y.-a, s. 547; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 159; Zuhaylî, 1990, s. 127)

Hz. Peygamber'in bu hadisine dayanan Müslümanlar, daha fazla ibadet icra etme yoluna giderek nafil oruçlara yönelmişlerdir. Bu itibarla, Hz. Peygamber'in oruç ile ilgili pek çok tavsiyede bulunduğu rivayetlerde aktarılmaktadır. Aşağıda vereceğimiz bilgiler bu doğrultudadır.

1.1.3.1. Arefe Günü Orucu

Arefe, kurban bayramının birinci gününden önceki güne verilen isimdir. Adını kurban bayramından önceki gün yani hicri takvime göre zilhicce ayının dokuzuncu gününde hacıların vakfe yapmak üzere bekledikleri Arafat Dağı'ndan almaktadır.(Aras, 1991, ss. 351-352) Arefe günü orucu, hüküm ve rivayetler farklı olmak üzere kaynaklarda sünnet oruçlar arasında zikredilmektedir.

Ebû Katâde el-Ensârî'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e arefe orucu sorulduğunda söz konusu orucun hem geçen hem de gelecek seneye kefareti olduğunu bildirmiştir.(E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 167)

Her ne kadar Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisine bakılarak arefe orucunun geçmiş ve gelecek yıla kefareti olduğu anlaşılabilirse de bu söz arefe gününde hac ibadetini ifa etmeyen kimseler için söylenmiş bir sözdür. Zira Hz. Peygamber'in arefe günü Arafat'ta vakfe yaparken oruç tutmadığını İbn Ömer'e arefe günü tutulan oruç sorulduğunda verdiği şu cevap konuyu aydınlatmaktadır: “Nebi (s.a.v.), Ebu Bekir, Ömer, Osman ile haccettim (hiçbiri arefe günü) oruçlu değildi ve ben de oruçlu değildim. (Nebi (s.a.v.) ne bize (oruç tutmamız için) emretti ne de yasakladı.”(Tirmizî, 1975, s. 116).

Arefe orucu hacda bulunmayan kimseler için tavsiye edilmiştir. Çünkü hacceden kişinin o günde oruç tutması orucun vereceği meşakkat sebebiyle ibadeti ifa etmede aksaklığa sebep olacağından Hz. Peygamber tarafından uygun görülmediği aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır.(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 2009a, s. 103; Özafşar & Görmez, 200b, s. 273)

Ebû Hureyre'ye arefe günü tutulan oruç sorulduğunda Hz. Peygamber'in arefe günü Arafat'ta oruç tutmayı yasakladığını bildirmiştir.(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 2009b, s. 103; E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî İbn Mâce, 1968b, s. 551)

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Ümmü Fadl, Hz. Peygamber Arafat'ta iken Hz. Peygamber'e süt ikram etmiş Hz. Peygamber de sütü içmiştir.(Buhârî, 1993a, s. 701; E. İsmâ M. b. İsmâ et-Tirmizî, 2012, s. 259)

Şimdi Arefe günü orucunun fıkıh mezheplerindeki hükmü ile bu orucun hac ibadetinin ifası esnasında tutulmasının müstehap olup olmadığına değinmek istiyoruz:

Şöyle ki; Hanefî mezhebinde, nafil oruçlar zikredilirken söz konusu oruçlar arasında arefe orucu da geçmektedir.

Hanefî âlim Semerkandî (ö. 539/1144), arefe günü hacceden kişiye şayet oruç zor geliyor ve onu ayakta durmaktan zayıf duruma düşürüyor ise oruç tutmamasının kendisi için müstehab olacağını dile getirmektedir. Kişiye herhangi bir zayıflık vermiyor ise oruç tutmasında herhangi bir beis olmadığını ifade etmektedir.(E. M. b. A. b. E. A. Alâ'uddîn es-Semerkandî, 1994, s. 343)

Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451), Müslim'den aktarılan “Arefe günü tutulan oruç önceki ve sonraki yılın (günahlarına) kefarettir” rivayetini zikrederek arefe günü tutulan orucu o esnada hac ibadetini yerine getirmekte olmayanlar için müstehab saymaktadır. Daha sonrasında İbn Mace ve Ebû Dâvûd'dan aktardığı “Resûlullah (s.a.v.) arefe günü oruç tutmayı yasakladı” rivayetini zikrederek o gün hac vazifesini ifa eden hacılar için ise arefe günü oruç tutmanın mekruh olduğunu dile getirmektedir.(Bedruddîn el-Aynî, 2007, s. 279) Buna göre genel itibariyle Hanefî mezhebine göre arefe günü tutulan orucun, o esnada hac görevini ifa etmeyen kişi için müstehab olduğu söylenebilir. Fakat o gün hac vazifesini ifa eden hacı için ise görevini ifa sırasında kendisinde ibadette zayıflık oluşturacağından dolayı arefe günü oruç tutmak hacda bulunan kişi için mekruh mesabesinde görülmüştür.

Mâlikî mezhebine göre; Şeybânî (ö. 189/805), İmâm Mâlik'in Ümmü Fadl'ın Hz. Peygamber'e arefe günü süt gönderdiğini Hz. Peygamber'in de bu sütü içtiği rivayetini aktararak şayet oruç kişiyi taatten alıkoyacaksa tutmamasının efdal olduğunu bildirdiğini haber vermektedir.(Mâlik b. Enes, 2010, s. 129)

İbn Rüşd (ö. 520/1126) de arefe günü oruç tutmamanın daha faziletli olduğunu ifade etmektedir. Fakat haccetmiyor ise arefe günü oruç tutmasının efdal olduğunu dile getirmektedir.(İbn Rüşd el-Cedd, 1988c, s. 242)

Şâfiî mezhebine göre; Şâfiî, Ebû Katâde'den rivayetle Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle dediğini aktarmaktadır:

“Arefe orucu bu senenin ve gelecek senenin (günahlarına) kefarettir.” Şâfiî, bu hadisi aktardıktan sonra arefe orucunu sevdiğini fakat haccederken terk edilmesi gerektiğini belirtmektedir.(Mâverdî, 1999a, s. 472)

Kaynaklar Mâverdî'nin (ö. 450/1058), arefe orucunun o esnada haccetmeyen kişi için “müstehab” ifadesini kullandığını aktarmaktadır. Arefe orucunun, iki seneye kefaret olmasını da ya bahsi geçen iki senenin günahlarına kefaret olacağı ya da söz konusu senelerde Allah'ın kendisini isyandan (günahtan) koruyacağı nakledilir. Arefe günü hacceden kişiye gelince bu konuda üç görüş zikredilir. Birincisi bütün insanlar için olduğu gibi hacceden kişi için de oruç tutması hayırlıdır. İkinci görüş mevsim yaz ise iftar etmesi kış ise oruç tutması efdaldır. Üçüncü görüş ise İmâm Şâfiî'ye ait olup iftar etmelerinin efdal olduğu yönündedir.(Şirâzî, t.y., s. 344)

Hanbelî mezhebine göre; İbn Kudâme (ö. 682/1283), Hz. Peygamber'in “Arefe günü tutulacak orucun önceki ve sonraki senenin günahlarına kefaret olacağını Allah'tan ümit ediyorum” rivayetini aktararak arefe günü oruç tutmanın müstehab olduğunu bildirmektedir. Fakat arefe günü Arafat'ta edilen duaların en makbul ve en hayırlıları olması hasebiyle İbn Ömer; Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da aralarında bulunduğu mübarek kimselerin arefe günü haccederken oruç tutmadıklarını aktarmaktadır. O esnada hac ibadetini ifa eden kimselerin dua ve ta'atte zaafiyet yaşayabilecekleri endişesi ve dualarını kuvvetlendirmek amacıyla oruç tutmanın tavsiye edilmediğini aktarmaktadır.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 451)

Genel itibari ile dört mezheb için de hacda bulunan kişi için özellikle de Amr b. Şuayb'ın, babası aracılığıyla dedesinden rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Duaların en hayırlısı arefe günü yapılan duadır.”(E. İ. M. b. İ. et-Tirmizî, 1996a, s. 541) rivayetinden dolayı arefe günü yapılan ibadet ve dualar çokça önemsenmiştir. İnsanlar kendilerini dua ve ibadetten alıkoyacak ve zayıf düşürecek bütün davranışlardan uzak tutmaya çalışmışlardır. Yine daha önce verdiğimiz Hz. Peygamber'in Arafat'ta orucu yasakladığını ifade eden hadislerin varlığı, fukahayı hacceder iken oruç tutmayı mekruh kabul etmelerine neden olmuştur. Arefe günü Arafat'ta bulunmayan kimselere gelince arefe günü tutulan oruçların önceki ve sonraki yıla kefaret olduğunu ifade eden hadislerle dayanarak fukaha bu günde oruç tutmanın faziletli olduğunu ve müstehab olduğunu dile getirmişlerdir.(Müzenî, 2019, s. 324X; İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 451; İbn Rüşd el-Cedd, 1988c, s. 242; Zuhaylî, 1990, ss. 128-129; E. M. b. A. b. E. A.Alâ'uddîn es-Semerkandî, 1994, s. 343)

1.1.3.2.Âşûrâ Orucu

Âşûrâ olarak bildiğimiz gün hicrî aylardan muharrem ayının onuncu gününe denk gelen gündür. İbn Abbas'ın aktardığına göre muharrem ayının dokuzuncu

günüdür.(Erdoğan, 2010, s. 36) Fakat genel kanaatte göre Arapça on sayısını ifade eden ‘aşere’ kelimesinden türemekte ve adı geçen ayın onuncu gününe denk gelmektedir. Âşûrâ orucu geleneği Hz. Peygamber’in peygamberlik döneminde var olduğu bilinmekle beraber peygamberlik ve İslam’dan önceki cahiliye Arapları döneminde de var olduğu bilinmektedir. Bu durumu Hz. Aişe’den rivayet edilen şu hadisten anlamak mümkündür:

“Kureyş, cahiliyede âşûrâ günü oruç tutardı, Resûlullah (s.a.v.) ramazan orucu farz kılınana kadar (aşûrâ orucunun tutulmasını) emretti. (Ramazan orucu farz kılınınca) Resulullah (s.a.v.) “dileyen (âşûrâ orucunu) tutar dileyen tutmaz” dedi.”(Buhârî, 2001, s. 24; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916, s. 146) Buna göre ramazan orucunu farz kılan ayet (Bakara, 2/183-184) nazil olmadan önce âşûrâ orucu tutulmaktaydı. Yani aslında âşûrâ orucunun İslâmdan önce de tutulması ve hatta o bölgede yaşayan Arapların ataları Hz. İbrahim’e âşûrâ orucunu atfetmeleri bu orucun daha öncelerden tutulduğunu temellendirmektedir. Söz konusu âyetin nazil olmasından sonra Hz. Peygamber Müslümanları âşûrâ orucunu tutmak hususunda serbest bırakmıştır.

Yine âşûrâ orucu ile ilgili diğer bir rivayet ise şöyledir:

İbn Abbâs’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) Medine’ye geldiği zaman, Yahudilerin âşûrâ günü oruç tuttuklarını gördü. Resûlullah (s.a.v.) onlara, “Oruç tuttuğunuz bugün nedir?” diye sordu. Onlar da, “Bugün Allah’ın, Musa’yı ve kavmini kurtarıp, Firavun’u ve kavmini (suda) boğduğu büyük gündür. Musa şükretmek için bugün oruç tuttu. Biz de (bu nedenle) oruç tutuyoruz.” dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), “Biz Musa’ya sizden daha lâayık ve yakınız.” buyurdu. Ondan sonra âşûrâ günü Resûlullah (s.a.v.) hem kendisi oruç tuttu hem de oruç tutulmasını emretti.(Buhârî, 1993b, s. 704; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916b, s. 150) Bu rivayeti Hz. Aişe’den aktardığımız rivayet ile karşılaştırdığımızda Hz. Peygamber hicretten önce de bu orucu tutardı, Yahudilerde de aynı geleneği ve bu geleneğin Hz. Musa’ya dayandırıldığını işitince kendinden önce gelen bir peygamberin yolunda olmayı kendisine daha layık gördüğü anlaşılmaktadır. Burada âşûrâ orucunu tutma geleneğinden Yahudileri taklit etmek gibi bir husus anlaşılmamalıdır. Şöyle ki hicretten önce ve hatta cahiliye döneminde zaten Hz. İbrahim’e ve Hz. Nûh’a ithafen tutulan bir oruç idi. Sonuç itibari ile Hz. Peygamber Yahudilerden önce de oruç tutuyordu. Söz konusu geleneği Yahudilerde görünce ya vahiy ya tevatür ya da icthadı ile âşûrâ orucunu tutmaya karar kıldı.(Dursun, 2020, s. 753; Nevevî, 1972, s. 11)

Âşûrâ orucu, Hz. Musa’nın Yahudileri kurtarması anısına Yahudilerin tuttuğu bir oruç olarak anılsa da konu ile ilgili bir diğer rivayet daha mevcuttur.

Hız. Nûh kendi oğlunun da aralarında bulunduğu inkârcılarla mücadelesinden sonra yeryüzü sular altında kaldı. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır;

“Denildi ki: “Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan gruplar üzerine bizden selâm ve bereketlerle gemiden in! İleride, bir süre faydalandıracağımız, sonra tarafımızdan can yakıcı bir azapla cezalandırılacak topluluklar da olacaktır.”(Hûd, 11/48)

Bu ayette Hz. Nûh ve beraberindekilerin kurtulduğu, suların çekilip geminin Cudi Dağı'na oturduğu ve bu kurtuluş sayesinde söz konusu kimselerin oruç tuttuğu gün muharrem ayının onuncu günü yani âşûrâ orucunun tutulduğu gündür.(Özafşar & Görmez, 20a, s. 36) Bu kurtuluş gününe ithafen ataları Hz. İbrahim'in de tuttuğu âşûrâ orucunu cahiliye Arapları tutmuşlardır.

Müslim'in (ö. 261/875) aktardığına göre Ebû Katâde el-Ensârî'den (ö. 54/674) rivayetle Hz. Peygamber'e âşûrâ orucu sorulduğunda bir önceki senenin kefareti olduğunu buyurmuştur.(E. Huseyn M. b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-N. Muslim, t.y., s. 167)

Muharrem ayının onuncu günü eskilere dayanan kökeni haricinde, şî gelenekte ayrıca önem atfedilmiştir. Zira Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi bu tarihte gerçekleşmiştir.(Yavuz, 1991, ss. 25-26)

Hanefî mezhebine göre; Serahsî (ö. 483/1090), Ebû Mes'ud'un Hz. Peygamber'in âşûrâ günü gözlerine sürme çektiğini aktardığını haber vermektedir. Serahsî, sürmenin orucu bozup bozmayacağı bahsini ele alırken ramazan orucu farz kılınmadan önce âşûrâ orucunun farz olduğunu ve Hz. Peygamber'in gözlerine sürme çekilmiş halde görüldüğünü bildirmiştir. O yıllarda âşûrâ orucunun farz olduğunu ramazan orucu ile neshedildiğini dile getirmektedir.(M. b. A. b. E. S. Şemsüleimme es-Serahsî, 2000, s. 67)

Semerkandî (ö. 540/1146), âşûrâ orucundan bahsederken söz konusu orucu hicretten sonra (Yahudilerin esaretten kurtuluşları dolayısıyla bu günde oruç tuttıklarını göz önünde bulundurarak) sadece âşûrâ gününde oruç tutmayı mekruh saymıştır.(E. M. b. A. b. E. A. Alâ'uddîn es-Semerkandî, 1994, s. 343)

Kâsânî (ö. 587/1191), bazı kimselerin âşûrâ orucunu mekruh gördüğünü ifade ettikten sonra çoğunluğun bu günün eyyamü'l-fâzileden(faziletli günler) olması sebebiyle müstehab olduğunu ve âşûrâ gününde oruç tutmanın da faziletli ve müstehab olduğunu aktarmıştır.(A. E. b. M. b. A. el-Hanefî Kâsânî, 1986, s. 79)

Kudûrî (ö. 428/1037), Hz. Peygamber'in Avalî halkına (âşûrâ gününde) oruç tutmaları için mektup gönderdiğini ve böylesi bir durumun nafile oruç için söz konusu olamayacağını ifade ederek âşûrâ orucunun ilk zamanlarda vâcip olduğunu dile getirmiştir. Akabinde yukarıda zikrettiğimiz, Hz. Aişe'den aktarılan (dileyen tutsun dileyen tutmasın)

hadisi zikredip “Şayet ramazandan önce nafile bir oruç olsaydı (hükmü) ramazan ile değişmezdi” diyerek ramazan orucunun farz kılınmasından sonra nafile oruca dönüştüğünü belirtmektedir.(Kudûrî, 2006b, ss. 1438-1439)

Mâlikî mezhebine göre; İmâm Mâlik, yukarıda zikrettiğimiz Muaviye hadisini aktardıktan sonra Ebû Hanîfe’nin âşûrâ orucunun önceden farz kılındığını, ramazan orucu emredildikten sonra müstehab oruçlar arasında yer edindiğini, dileyenin tutup tutmamakta serbest olduğu düşüncesinde olduğunu aktarmaktadır.(Mâlik b. Enes, 2010, s. 131)

İbn Rüşd; âşûrâ orucu, ramazan orucu farz kılınmadan önce farz mıydı? Yoksa nafile bir oruç muydu? Tartışmasında Hz. Aişe’den aktarılan cahiliye döneminde de bu orucun tutulduğu, Hz. Peygamber’in de tuttuğunu ifade eden hadisi aktardıktan sonra Abdurrahman b. Seleme el-Hazâî’nin amcasının âşûrâ günü Hz. Peygamber’in kendilerine oruçlu olup olmadıklarını sorduğunu kendilerinin de öğle yemeği yediklerini, Hz. Peygamber’in günün kalanını oruçlu geçirmelerini söylediğini aktarmıştır. Bu hadisi aktardıktan sonra sözünü tamamlamak için Ebû Saîd el-Hudrî’den aktarılan şu rivayete yer vermektedir: “Resûlullah (s.a.v.), âşûrâ gününden bahsedip önemini (belirttikten) sonra ‘sizden her kim yemek yememişse bu gününü oruçlu geçirsin, her kim (yemek) yemişse de günün kalanını oruçlu geçirsin’ dedi.” İbn Rüşd, tüm mezkûr delilleri öne sürdükten sonra bu şekilde günün kalanını oruçlu geçirmenin nafile bir orucun özelliği olmayıp aksine ancak farz addedilen bir orucun özelliği olabileceğini dile getirmektedir.(İbn Rüşd el-Cedd, 1988a, s. 324) Şöyle ki İbn Rüşd’ün aktardığı Hz. Aişe rivayetine göre Hz. Peygamber insanları âşûrâ orucunu tutup tutmama hususunda serbest bırakmıştır. Yani soru işareti ramazan orucundan önceki hükmüdür ki İbn Rüşd’e göre ramazan orucu farz kılınmadan önce âşûrâ orucu tutmak farz idi. Diğer Mâlikî âlimlerinin de dile getirdiği üzere ramazan orucunun emredilmesinden sonra da âşûrâ orucunun tutulduğunu ve bu orucun müstehab olduğunu ifade etmişlerdir.(Detaylı bilgi için bk.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 75))

Şâfiî mezhebine göre; Şâfiî, Hz. Ali’den rivayetle “Her kim (âşûrâ günü) oruçlu sabahlarsa orucunu tamamlasın, iftar ise günün kalanını yiyip içmesin...”demektedir. (Şâfiî, 1990, s. 199)

Mâverdî (ö. 450/1058), âşûrâ gününün muharrem ayının onuncu gününe denk geldiğini aktarmaktadır. Yine mezkûr oruç ile ilgili Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret ettiğinde Yahudilerin âşûrâ gününde oruç tuttuklarını görünce “Bizler Musa’nın (yaptığını yapmaya) daha layıkız” diyerek oruç tutmuş ve tutulmasını emretmiştir. Mâverdî, âşûrâ orucunun farz olup ramazan orucu ile mi neshedildi yoksa hiç farz kılınmadı mı? Sorusuna Hanefilerin ve bir grup (Şâfiîlerden de bir kısım ulema) kimsenin âşûrâ orucunun Bakara

sûresinin ilgili ayetleri nazil olmadan önce farz olduğunu, söz konusu ayetler indikten sonra neshedildiğini ifade etmiştir. Şâfiî mezhebini teşkil eden diğer grubun ise Muaviye'den aktarılan Hz. Peygamber'in kendisinin âşûrâ günü oruçlu olduğunu fakat âşûrâ orucunun farz olmadığını, dileyenin tutup dileyenin tutmamakta özgür olduğunu ifade eden rivayete dayanarak onların mezkûr orucun ramazan orucu farz kılınmadan önce de farz olmadığını söylemiştir. Hatta bugünün, ferdi (tek gün) olarak ehl-i kitap tarafından faziletli günlerden sayılması hasebiyle Hz. Peygamber'e iletilmesi sonrasında Hz. Peygamber'in gelecek sene muharrem ayının dokuzuncu gününde oruç tutacağını dediğini, fakat onun ertesi senenin muharrem ayına yetişmeden vefat ettiğini aktarmıştır.(Mâverdî, 1999a, s. 473)

Genel itibarıyla Şâfiî mezhebine bakıldığında âşûrâ orucunun baştan beri müstehab olduğunu, ramazan orucu farz kılındıktan sonra da müstehab oruçlar arasında yer edindiğini dile getirmektedirler. Yani Şâfiî mezhebinde tartışma, âşûrâ orucunun müstehab oruç olup olmadığından ziyade bu orucun İslâm'dan önceki durumu ile ilgilidir.(Ebûbekir eş-Şâî, 1988, s. 211; Mâverdî, 1999a, s. 401; Şirâzî, t.y., s. 344)

Hanbelî mezhebine göre, Hanbelî âlimleri âşûrâ orucunun hükmünün müstehab(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 177) olduğu konusunda “müttefakun aleyh” (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ) ifadesini(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 109) kullanarak bu hususta diğer mezheplerle aynı görüştedirler. Hanbelîlerde de esas problem diğer mezheplerde olduğu gibi ramazan orucu farz kılınmadan önceki hükmündedir. İbn Kudâme (ö. 620/1223), Muaviye'den rivayet edilen hadisi aktararak gecenin herhangi bir vaktinde niyet edilmez ise farz orucun tutulamayacağını(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 109) ifade etmektedir. Âşûrâ orucu ile ilgili aktarılan hadislerde Hz. Peygamber'in günün belli bir kısmı geçtikten sonra herhangi bir şey yemeyenlerin oruçlu imiş gibi devam etmelerini, yemek yemiş olanların ise günün kalanını imsak etmelerini ifade eden hadislerde *niyet* bulunmamaktadır. Hâlbuki gece niyet edilmeyen farz orucun oruç olmadığı belirtilmektedir. İbn Kudâme, Hafsa'dan rivayet edilen “Kim gece orucuna devam etmezse onun için oruç yoktur”(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 110) hadisine dayanarak günün kalanının oruçlu geçirilmesi durumunun şayet âşûrâ orucu farz olsaydı aykırılık telakki edecekti düşüncesiyle mezkûr orucu ancak ramazan orucu farz kılınmadan önce de tatavvû bir oruç olduğunu dile getirmektedir.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 110).

1.1.3.3. Pazartesi ve Perşembe Günleri Orucu

Halk arasında çokça bilinen ve tutulmasına çok özen gösterilen nafile oruçlardan biri de pazartesi ve perşembe günleri tutulan ve bu isimle yani pazartesi ve perşembe orucu olarak anılan oruçtur. Söz konusu orucu Hz. Peygamber'in tuttuğu ve tutma hususuna oldukça önem verdiği aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Rivayetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ebû Katâde el-Ensârî'den yapılan bir rivayete göre, Resûlullah'a (s.a.v.) pazartesi orucunun ne olduğu sorusuna karşın o günün kendisinin doğduğu ve kendisine vahyin gönderildiği gün olduğunu bildirmiştir.(E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 167)

Rebi'a b. Gazz'ın rivayetine göre, Hz. Aişe, pazartesi ve perşembe günleri Hz. Peygamber'in oruç tutmaya düşkün olduğunu haber vermiştir.(E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâî, 1986, s. 152; Tirmizî, 1975, s. 112; İbn Mâce, 1968, s. 553)

Ebû Hureyre'nin rivayetine göre de Hz. Peygamber, pazartesi ve perşembe oruç tutuyordu ve bu günlerde oruç tutan -küs olanlar hariç- bütün Müslümanların Allah tarafından affedildiğini bildirmiştir.(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 2009a, s. 276; E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî İbn Mâce, 1968b, s. 553)

Yine Üsame b. Zeyd'in, hizmetçisinden rivayete göre kendisi için para istemek üzere Üsame ile birlikte Vadi'l-Kura'ya gitti. Pazartesi ve perşembe günleri oruç tutardı. Efendisine “Yaşlı bir adam olduğun halde neden pazartesi ve perşembe günleri oruç tutuyorsun?” dedi. Üsame de “Peygamber (s.a.v.) pazartesi ve perşembe günleri oruç tutardı, bu konuda kendisine sorulduğunda şöyle buyurdu: ‘İnsanların amelleri pazartesi ve perşembe günleri sunulur.’” Dedi.(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 2009b, s. 100)

Hz. Hafsa, Resûlullah (s.a.v.)'ın yattığında sağ avucunu sağ yanağının altına koyduğunu ve pazartesi ve perşembe günleri oruç tuttuğunu bildirmiştir.(E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâî, 1986, s. 203)

Ebû Seleme b. Abdurrahman, Abdullah b. Amr'ın yanına girdiğini ve şunu sorduğunu haber vermektedir:

“Amca! Bana Resûlullah'ın (s.a.v.) sana ne söylediğini anlat!” dedim. O da dedi ki “Ey yeğenim, ben çok çaba göstereceğime, sıyâmu'd-dehr tutacağıma ve her gün-her gece

Kur'an okuyacağıma söz vermiştim. Allah'ın Resûlü (s.a.v.) bunu duydu. Sonra yanıma gelip evime girdi ve şöyle dedi: "Sonsuza kadar oruç tutacağını ve Kur'an okuyacağını söylediğini duydum." Dedi. Bunun üzerine bende "Evet, bunu dedim ya Resûlullah" dedim. O da "Bunu yapma, (bunun yerine) her aydan üç gün oruç tut" dedi. Ben de "Bundan daha fazlasını yapmaya güç yetirebilirim" dedim. O da "(O zaman) cumadan itibaren pazartesi ve perşembe oruç tut!" dedi. Ben de "Bundan fazlasına güç yetirebilirim" dedim. O da "Davud (a.s.)'un orucunu tut! Çünkü o, Allah katında en makbul oruçtur, o bir gün oruç tutar bir gün iftar ederdi ve o söz verdiğinde de sözünü bozmadı, karşılaştığında da kaçmazdı, dedi." (E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâ'î, 1986, s. 211)

Yine Hz.Aişe'den gelen bir rivayete göre kendisine Hz. Peygamber'in orucu sorulduğunda Hz. Peygamber'in pazartesi-perşembe orucuna düşkün olduğunu bildirmekle birlikte şâban ayının da tamamını oruçlu geçirdiğini haber vermektedir.(E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâ'î, 1986, s. 152) Aynı şekilde amellerin bu günlerde Allah'a arz edildiğini bildiren yukarıdaki hadislerle baktığımızda akıllara Hz. Peygamber'in amellerin şâban ayında Allah'a arz edildiğini buyurması gelmektedir.(E. A. A. b. M. b. H. eş-Ş. Ahmed b. Hanbel, t.y., s. 201) Burada özellikle zekâtlarda yılın başlangıcının ramazan ayı olarak kabul görmesini hesaba katacak olursak amellerin bir nevi yılın son ayı olarak değerlendirebileceğimiz şâban ayında Allah'a arz edilmesi bizler için bir anlam kazanacaktır. Verilen bilgilere dayanarak amellerin kısa vadede Allah'a arzedilmesi pazartesi ve perşembe günlerinde, yıl sonunda arz edilmesi ise şaban ayında gerçekleşmektedir diyebiliriz. Şimdi pazartesi ve perşembe günlerinde oruç tutmanın mezhepler nezdindeki görüşlerine geçmek istiyoruz:

Hanefî mezhebine göre; İbn Mâze (ö. 616/1219), Ebû Yûsuf'un pazartesi ve perşembe orucunu müstehab addettiğini nakletmektedir.(E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömer b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 394)

Tahtâvî (ö. 1231/1816), Hanefî mezhebinde oruç çeşitlerini sıralarken Hz. Peygamber'den aktarılan amellerin pazartesi ve perşembe günleri arz edildiği rivayetini ifade ederek pazartesi ve perşembe orucunun mendûb oruçlar arasında yer aldığını belirtmektedir.(Tahtâvî, 1997, s. 639)

Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Tahavî örneğinde olduğu gibi kendisi de orucu altı kısma ayırır ve pazartesi ve perşembe orucunu mendûb oruçlar kategorisinde aktarır.(Şürünbülâlî, 2005b, s. 126)

Hanefî fukahası pazartesi ve perşembe orucunu yukarıda zikrettiğimiz hadis rivayetlerini ifade ederek bu orucu tasvip etmiş ve müstehab oruçlar arasında saymışlardır.

Mâlikî mezhebine göre; İmam Mâlik, her zaman oruç tutmayı adayan veya pazartesi ve perşembe günleri oruç tutan kadının hayız olması durumunda bu oruçları kaza etmesine gerek olmadığını dile getirmiştir. Bu durumdaki kadınların, hasta kimsenin durumuyla aynı olduğuna hükmetmiştir.(Mâlik b. Enes, 1994a, s. 284) Buradan şunu anlayabiliriz ki İmâm Mâlik pazartesi ve perşembe oruçlarına olumsuz herhangi bir tavır takınmamıştır. Yine İbn Abdülber pazartesi ve perşembe oruçlarını zikrederken bu oruç için müstehab ifadesini kullanmıştır.(İbn Abdilber, 1986, s. 129)

Şâfiî mezhebine göre; Mâverdî, Şâfiî mezhebinin müstehab saydığı oruçları sıralarken Ebû Hureyre'den aktarılan aşağıdaki rivayeti zikretmiştir: “Resûlullah (s.a.v.) pazartesi ve perşembe orucunu bırakmazdı ve o iki günde ameller (Allah’a) sunulur...”(Gazzâlî, 1996, s. 555; Mâverdî, 1999a, s. 476)

Nevevî, nafile oruçları sıralarken ilk sırada pazartesi ve perşembe orucuna yer vermektedir.(Nevevî, 1971, s. 79) Beğavî, pazartesi ve perşembe orucu hakkında Hz. Aişe'den rivayet edilen Hz. Peygamber'in bu günlerde oruç tutmaya düşkün olduğu haberi ve Ebû Hureyre'den rivayet edilen amellerin söz konusu iki günde Allah'a sunulduğu rivayetine dayanarak mezkûr orucun müstehab olduğunu ifade etmiştir.(Ebû Muhammed el-Beğavî, 1997, s. 191)

Hanbelî mezhebine göre; İbn Kudâme (ö. 620/1223), Ebû Dâvud'dan aktarılan Hz. Peygamber'in pazartesi ve perşembe günleri oruç tuttuğu ve amellerin bu günlerde Allah'a sunulduğu rivayetini bildirmiştir. İbn Kudâme, aktarmış olduğu rivayeti delil göstererek pazartesi ve perşembe orucunun müstehab olduğunu ifade etmektedir.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 450)

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'e pazartesi ve perşembe orucunu tutmak mı daha faziletli yoksa eyyâmü'l-biyd orucunu tutmak mı? Sorulduğunu, bu duruma karşılık Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Peygamber'den aktarılan şu hadisi naklettiğini ifade etmektedir. “O (Hz. Peygamber), pazartesi ve perşembe orucunu tutardı”.(E. Abdullâh M. b. el-Hasen eş-Şeybânî, 2013, s. 163) Ahmed b. Hanbel'in söz konusu rivayetle cevap vermesi pazartesi ve perşembe orucunu öncelediğini işaret etmektedir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Hz. Aişe'den gelen şu rivayeti aktarmaktadır:

“Hiç oruç tutmaz denecek kadar az, hep oruç tutar denecek kadar çok oruç tutardı. Arefe, âşûrâ, her aydan üç gün ve pazartesi-perşembe orucunu çokça tutardı”.(İbn Teymiyye, 1996b, s. 358) İbn Teymiyye, pazartesi ve perşembe orucu ile ilgili varid olan ve yukarıda verdiğimiz rivayetleri aktararak bu orucun müstehab olduğu ifade etmektedir.(İbn Teymiyye, 1996a, ss. 587-596)

1.1.3.4. Şâban Orucu

Şâban ayı, receb ile ramazan ayları arasında yer alan kamerî takvimin sekizinci ayıdır.(Erdoğan, 2010, s. 517) Binaenaleyh on bir ayın sultanı olan ramazana hazırlık mesabesinde bulunan şâban ayına recep ayı da eklenerek üç aylar adını almaktadır. Her ayın kendine göre bir değeri olmasıyla beraber ramazanın provası diyebileceğimiz şâban ayı bu işlevi dolayısıyla olsa gerek Hz. Peygamber tarafından oldukça önemsenmiştir. Nitekim Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) şöyle bir rivayette bulunulmuştur: “Resûlullah (s.a.v.), recep ayı vakti geldiğinde ‘Allah’ım! Recep ve şâban aylarını hakkımızda mübarek eyle, bizi ramazan ayına ulaştır.’ Dedi.”(Taberânî, 1995, s. 189) Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayetten de anlaşılacağı üzere söz konusu aylara ramazan ayına ulaştırmaları hasebiyle farklı bir değer atfedilmiştir.

Yine berat kandili olarak bilinen şâban ayının 14. gecesini 15. gecesine bağlayan günün de bu ayda bulunması mezkûr ayı ehemmiyetli kılan diğer sebeplerden bir tanesidir. Nitekim Hz. Aişe şöyle bir rivayette bulunmuştur:

“Resûlullah (s.a.v.) ‘Allah Teâlâ, şâban’ın on beşinci gecesi dünya semasına iner ve Kelb kabilesine ait koyunların kıllarının sayısından daha fazla kişiyi bağışlar.’ Buyurdu.”(E. İ. M. b. İ. et-Tirmizî, 1996a, s. 108) Kelb kabilesi, koyun sayısının çok olması ile tanınmış bir kabiledir. Hz. Peygamber, Allah’ın bu gecede çokça insanı veya insanların birçok günahını affedeceğini dile getirmiştir. Bu durum da yine şâban ayına ve özellikle de içerisinde bulunan berat gecesine ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Hz. Peygamber’in şâban ayında oruç tuttuğu hususunda Hz. Aişe şunu demektedir:

“Ben Allah Resûlü’nün (s.a.v.) katiyyen şâban ayında tuttuğundan daha fazla oruç tuttuğu bir ay görmedim. Şâban ayının neredeyse tamamını oruçlu geçirirdi.”(E. Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 161)

Tabî ki belli günlerde oruç tutmanın amacı Allah'ın rızasını kazanmak, akabinde Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirmektir. Fakat günümüzde insanlar özellikle şâban ayında veya üç ayların bir parçası olan recep ayında çokça oruç tutmaktadırlar. Müslümanlar bir aylık ramazan orucuna bünyeyi alıştırmak ve farz olan oruca daha dinç yetişebilmek gibi nedenlerle bu orucu tutmaktadırlar. Nitekim Hz. Aîşe'den aktarılan rivayete bakıldığında Hz. Peygamber'in ramazan orucu haricinde en fazla şâban ayında oruç tuttuğu anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'den rivayet edildiğine göre şâban ayı kastedilerek o ayda amellerin Allah'a arz edildiğini ve Hz. Peygamber'in amellerinin oruçlu iken Allah'a arz edilmesini istediğini belirtmiştir.(E. A. A. b. M. b. H. eş-Ş. Ahmed b. Hanbel, t.y., s. 201) Şöyle ki amellerin haftanın belli günlerinde –pazartesi ve perşembe- Allah'a arz edildiğini daha önceki pazartesi ve perşembe orucu başlığında ele almıştık. Hz. Peygamber'in amellerin şâban ayında Allah'a sunulduğunu ifade eden bu hadisi, akıllara amellerin haftalık ve yıllık sunulduğunu getirmektedir. Zekât verilirken ramazan ayının yılın başlangıcı kabul edildiği düşünüldüğünde şâban ayının yılın belki de ibadet anlamında son ayı olarak addedilmesi mümkün olacaktır. Buradan da hareketle amellerin bu ayda Allah'a arz edilmesi doğal olmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, şâban ayının hepsini olmasa da çoğunluğunu oruçlu geçirdiğini söylemek mümkün olacaktır.

Yine Hz. Aîşe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ben Allah'ın nebisinin bütün bir geceyi Kur'an okumakla, sabaha kadar namaz kılmakla ve ramazan ayı hariç bütün bir ayı oruç tutmakla geçirdiğini görmedim.”(E. A. A. b. Ş. b. A. en-Nesâî, 1930, s. 199) Hz. Aîşe'nin bu sözüne göre Resûlullah (s.a.v.) ramazan ayı haricinde herhangi başka bir ayın tamamında oruç tutmamıştır. Her ne kadar şâban ayında ekseriyetle oruç tutsa da hepsini tuttuğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

Muaviye bin Salih; Abdullah b. Ebû Kays'ın, kendisine Hz. Aîşe'nin şöyle dediğini anlatmaktadır: "Resûlullah (s.a.v.) için en sevilen ay şâban orucuydu, bilakis o ramazana ulaştırırdı.”(E. A. A. b. Ş. b. A. Nesâî, 1930, s. 199)

Yine Üsâme b. Zeyd'in şöyle dediği rivayet edilir:

“Dedim ki: Ey Allah'ın Resûlü, hiçbir ayda şâbanda tuttuğun kadar oruç tuttuğunu görmedim! (Resûlullah) dedi ki: Bu, recep ile ramazan arasında insanların görmezden geldiği bir aydır ve amellerin âlemlerin rabbine teslim edildiği bir aydır, o halde ben oruçlu

iken amellerimin (Allah'a) teslim edilmesini isterim”(E. A. A. b. Ş. b. A. Nesâî, 1930, s. 201)

Cübeyr b. Nüfeyr'den rivayetle Hz. Aişe'nin şöyle dediği rivayet edilir: “Resûlullah (s.a.v.) şâbanın hepsini oruçlu geçirirdi”(E. A. A. b. Ş. b. A. Nesâî, 1930, s. 201)

Aktardığımız rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber'in şâban orucunun bir kısmını tuttuğunu ifade eden rivayetlerin bulunmasıyla beraber tamamını tuttuğunu dile getiren rivayetler de mevcuttur. Hz. Peygamber'in oruç tutma biçimi ile ilgili gelen haberlere istinaden zâtının ne tamamıyla oruç tutar denilebilecek kadar oruç tuttuğu, ne de tamamıyla iftar eder denilebilecek kadar iftar ettiği rivayetleri(E. A. A. b. Ş. b. A. Nesâî, 1930, s. 199) göz önünde bulundurulursa şâban ayının bir kısmını tuttuğu ile ilgili rivayetler daha tutarlı gözükmemektedir. Şöyle ki Arap kültüründe bir kişinin ayın çoğunluğunda oruç tutması durumunda kesretten kinaye yaparak o kişinin ayın hepsini oruçlu geçirmiş olmasını telakki eden ifadeler kullanılmaktadır. Ayın tamamında oruç tuttuğunu aktaran rivayetlerin bu şekilde değerlendirilmesi durumunda da Hz. Peygamber'in ayın çoğunluğunda oruç tuttuğu anlamının çıkarılması mümkün olabilmektedir.(Koyuncu, 2017, s. 100)

Hanefî mezhebine göre; İbn Mâze (ö. 616/1219), Ebû Yûsuf'un nafilâ oruçlarla ilgili görüşlerini aktarırken bu oruçlar arasında şâban ayında tutulan orucu da zikrederek müstehab oruçlar arasında değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Şâban orucunun ramazana ulaştırması hasebiyle bu oruçlar arasında yer aldığını belirtmektedir.(E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömerr b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 384)

Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Ümmü Seleme'den Resûlullah'ın (s.a.v.) ramazan ve şâban ayı haricinde herhangi başka bir ayı oruçlu geçirmediğini aktarmaktadır. Yine aktardığı başka bir rivayette ise Resûlullah'ın şâban ayının neredeyse hepsini tuttuğunu haber vermiştir.(Bedreddîn el-Aynî, 2000, ss. 60-61)

Mâlikî mezhebine göre; İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996), nafilâ oruçları ifade ederken şâban orucunu da bunlar arasında saymaktadır. Bununla birlikte özellikle şâban ayının on beşinci gecesini belirterek mezkûr gecede Hz. Peygamber'in ibadetlerine ehemmiyetle yaklaştığını oruç ile birlikte nafilâ namaz kılmaya da özen gösterdiğini belirtmektedir. (İbn Ebû Zeyd, 1999, s. 82)

İmâm Mâlik, yukarıda verdiğimiz Hz. Aişe'den gelen Resûlullah'ın (s.a.v.) ramazan ayından başka hiçbir ayın tamamını oruçlu geçirdiğini görmediğini şâban ayından tuttuğundan daha fazla da hiçbir ayda oruç tuttuğunu görmediğini ifade eden rivayetini aktarmaktadır. (Enes & Büyükçınar, 1994, s. 132)

Şâfiî mezhebine göre; İbnu'l-Mehâmilî (ö. 415/1024), tutulması sünnet oruçları aktarırken bu oruçlar içerisinde şâban orucunu da zikretmektedir.(İbnu'l-Mehâmilî, 1995, s. 190) Yine Şâfiî ulemeden Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1569), şâban orucunu müstehab oruçlar arasında zikrederken şu mühim noktaya da temas etmeyi ihmal etmemektedir. Şöyle ki Resûlullah'a (s.a.v.) atfedilen şâban ayının tamamında oruç tuttuğunu belirten rivayet ile azı hariç şâban ayını oruçlu geçirdiğini ifade eden rivayeti aktararak ikincisinin birinci rivayetin açıklaması konumunu ihtiva ettiğini belirtip şâban ayının bir kısmının oruçlu geçirilmesi gerektiğini aktarmaktadır.(Hatîb eş-Şîrbînî, 1994, s. 187) Tüm bunlara dayanarak Şâfiî ulemanın şâban orucunu müstehab oruçlar kategorisinde değerlendirdiklerini söylemek mümkün olacaktır. Fakat şâban ayının tamamı değil de birkaç gün hariç kalan günlerde oruç tutmanın efdal olduğunu dile getirirler. Oruç tutulması gereken kısmın da ramazan ayında zafiyet oluşturmaması diye şâban ayının ilk on beş günü olması tercih edilir.

Hanbelî mezhebine göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855); A'lâ b. Abdurrahman'ın, babasından ve Ebû Hureyre'den aktardığı şu hadisi nakletmektedir: "Nebî (s.a.v.) şâbanın yarısına girdiğinde oruç tutmazdı (oruç tutmayı bırakırdı)."Ahmed b. Hanbel, A'lâ'dan aktardığı bu rivayete karşın Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin aktardığı şu rivayeti nakletmektedir: "Nebî (s.a.v.) şâban (ayını) oruç tutardı."Ahmed b. Hanbel, A'lâ'nın aktardığı rivayeti Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin aktardığı rivayete ters düşmesi hasebiyle münker olduğunu aktarmaktadır.(E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 434) Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel şâban ayının oruçlu geçirilmesini tasvip etmiştir.

İbn Teymiyye, pazartesi ve perşembe orucu başlığını ele alırken bu günlerde amellerin Allah'a arz edildiğini ifade etmektedir. Akabinde şâban orucunun da müstehab olduğunu zikrederek o ayda amellerin Allah'a arz edildiğini belirten rivayeti aktarmaktadır.(İbn Teymiyye, 1996a, s. 596) Bu sebeple Hanbelî mezhebinin de şâban orucunu müstehab oruçlar arasında değerlendirdiğini söylemek mümkün olacaktır.

Verdiğimiz örneklerin benzerlerinin bulunduğunu dile getirmek yerinde olacaktır. Fakat benzer hükümler ihtiva ettiğinden dolayı hepsini teker teker zikretmenin bir anlamı olmayacağından ve konunun gereksiz uzamasının önüne geçmek amacıyla mezheplerin genel görüşlerini ihtiva eden örnekler vermekle yetindik.



BÖLÜM II

2. ŞEVVAL ORUCU

Arapça sözlükte “yukarı kalkmak, yükselmek; kaldırmak” gibi anlamlara sahip olan şevele fiilinden türeyen şevval, kameri takvimin ramazan ayından sonra gelen onuncu ayıdır.(İbn Manzûr, t.y., ss. 1363-2365; Yaşaroğlu, 2010, s. 34) Ramazan bayramının birinci günü, şevval ayının ilk gününe denk gelmektedir.

Şevval ayının ismi bizatihi Kur'an'da geçmemekle beraber hac ibadeti farz olduktan sonra “*bilinen aylar*”haccın zamanı şeklinde ifade edilmiştir:

“*Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur...*”(Bakara, 2/197)

Hac ayları ile ilgili çeşitli görüşler bulunmakla birlikte cumhura göre söz konusu aylar içerisinde şevval ayı da bulunmaktadır.(Akpınar, 2003, s. 93; el-Kudûrî, 2006, s. 1686; M. b. A. b. E. S. Şemsüleimme es-Serahsî, 2000, s. 54; E. A. M. b. el-H. b. F. eş-Şeybânî, 1982, s. 386) Böylece şevval ayı hac aylarından ilki kabul edilmektedir. Nitekim ramazan ayından sonra gelen bu ayda tutulan oruç olan şevval orucu hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse sıyâmu'd-dehr (tüm yıl oruç) tutmuş gibi olur.”(Humeydî, t.y., s. 188; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 169)

Hz. Peygamber'in hadisine dayanarak şevval orucu, şevval ayı içerisinde kimi âlimlere göre ramazan bayramının hemen ardından kimi âlimlere göre birkaç gün aradan sonra kimi âlimlere göre ise peş peşe olmamak kaydıyla tutulan oruçtur.

Şevval orucunu ve dolayısıyla bu orucun sünnetteki yerini tespit edebilmek için kendisi ile yakından ilgisi bulunan çeşitli başlıklara yer vermek gerekmektedir.

2.1. EYYÂMÜ'L-BİYD ORUCUNUN ŞEVVAL ORUCU İLE BAĞLANTISI

Hz. Peygamber'e nispet edilen, kendisinin de uyguladığı ve kendisinden sonra uygulana gelen nafil oruçlardan bir tanesi de eyyâmü'l-biyd adı verilen *aydınlık günler* orucudur. Aşağıda vereceğimiz hadislerde de görüleceği üzere hicri takvim esas alınarak ayın en parlak olduğu 13, 14 ve 15. günlerinde tutulan oruca verilen isimdir. Kavramda geçen ‘eyyâm’ yevm kelimesinin çoğulu olup ‘günler’ anlamına gelmektedir. İkinci kelime

olan ‘biyd’ kelimesi ise Türkçe’ye de geçmiş olan beyaz anlamındadır. Terkip halinde ifade edecek olursak ‘beyaz günler, aydınlık günler’ gibi anlamlara gelmektedir. Mezkûr oruç ile ilgili birçok hadis nakledilmiştir. Söz konusu nakilleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

İbn Katâde, babasından (r.a.) anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.), bize eyyâmu’l-bîyde yani ayın on üç, on dört ve on beşinci günlerinde oruç tutmamızı emrederdi ve ‘Bunlar yıl orucu vaziyetindedir’derdi.”.(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 1992, s. 822; E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 220,221)

Yukarıdaki rivayetin şevval orucu ile ilgili Hz. Peygamber’den aktarılan rivayetle çokça benzerlik gösterdiği görülmektedir. Zira bu oruçla *siyâmu’d-dehri* tamamlama çabası görülmektedir. Çünkü “*Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*”(En’âm, 6/160) âyetine de dayanılarak, yapılan iyiliklerin karşılığının on katı olması ve hicri takvimde on iki ayın bulunması, her aydan üç gün oruç tutulması tavsiyesi toplamında 360 gün oruç tutmuş olmak anlamına gelmektedir. Bu da ashabın daha çok ibadet etme ve Allah’ın rızasını kazanma çabasına cevap teşkil etmektedir. Buradan şunu anlayabiliriz ki Hz. Peygamber ashabını yormadan onlara zulüm seviyesine denk gelecek emirlerde bulunmadan fakat bunların mesabesinde büyük sevaplar teşkil edecek kolaylıklar sağlamaya çalışmıştır.

İbn Abbâs (ö. 68/687-88) (r.a.), Hz. Peygamber’in evde veya seferde olması fark etmeksizin eyyâmü’l-biye orucunu terk etmediğini hatırlatmaktadır.(E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 198)

Muâzetü’l Adeviyye (ö. 83/702), Hz. Aişe’ye eyyâmü’l-biye orucunu sorduğunu onun da hangi günde tuttuğuna ehemmiyet vermeden tuttuğunu bildirmiştir.(Ebu Davud, 1992, s. 823; İbn Mâce, 1992, s. 545; İ.-H. E.-H. el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî Müslim, 1992, s. 818; Tirmizi, 1992, s. 135)

Ebû Zer (ö. 32/653), En’am sûresini delil göstererek yapılan iyiliğin on katıyla karşılık bulacağını hatırlatarak eyyâmü’l-biye orucunun bir yıla tekabül ettiğini haber vermektedir.(E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 219; Tirmizi, 1992, s. 134) Ebû Zer, Hz. Peygamber’in kendisine her aydan üç gün oruç tuttuğu vakit bu günlerin ayın ortasına denk gelen ayın on üç, on dört ve on beşinci günleri olmasını tavsiye ettiğini hatırlatmıştır.(E. A.

A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, 1992, s. 152; Tirmizi, 1992, s. 134)

Ebû Hüreyre (r.a.); Hz. Peygamber'in, kendisine her aydan üç gün oruç tutmasını tavsiye ettiğini haber vermiştir.(E. A. A. b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, 1992, s. 173; Buharî, 1992, s. 247; Darimî, 1992, s. 351; İbn Hanbel, 1992a, s. 229,233,254, 1992b, s. 451; E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 204; Tirmizi, 1992, s. 133)

Abdullah b. Amr (r.a.) (yaşlanıp oruç tutmakta zorlanınca) şöyle diyordu: "Eğer Resulullah'ın (s.a.v.) bana tavsiye ettiği o üç gün orucu kabul etseydim, bana ailemden ve malımdan daha sevimli olurdu!"(Ebû Dâvûd, 1992, s. 809; Ahmed b. Hanbel, 1992a, s. 158,225,199; İ.-H. E.-H. el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî Müslim, 1992, s. 812)

İbn Katâde şu rivayette bulunmaktadır: "Resûlullah (s.a.v.) her ayın aydınlık günlerinde üç gün oruç tutardı."(Ebû Dâvûd, 1992, s. 822)

İbn Ömer (ö. 73/693), "Resûlullah'ın (s.a.v.) her ayın ilk pazartesi günü ile ardından gelen perşembe günü ve daha sonra gelen perşembe günü olmak üzere üç gün oruç tuttuğunu bildirmiştir.(E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 220)

Hz. Hafsa (r.anhâ) annemizin rivayet ettiği bir hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) şu dört şeyi hiç terk etmediği nakledilmektedir:

1- Âşûrâ orucu,

2- (Zilhicceden) on gün oruç,

3- Her aydan üç gün oruç,

4- Sabah namazından önce iki rekât namaz."(Ahmed b. Hanbel, 1992b, s. 687; E. A. A. b. Ş. Nesâî, 1992, s. 220)

Yukarıda verilen Eyyâmü'l-biyd orucuyla ilgili rivayetler doğrultusunda, bu orucun mezhepler nezdindeki hükmüne dair görüşler şu şekilde ifade edebiliriz:

Hanefî mezhebine göre Eyyâmü'l-biyd orucu tutmak ve bazı aylarda oruç tutmakla ilgili hadislerde bildirildiği gibi, belirli zamanlarda oruç tutmak daha büyük sevap getirebilir.(M. b. A. b. E. S. Şemsüleimme es-Serahsî, 2000, s. 130) Yine Hanefî âlim İbn

Mâze (ö. 616/1219), Ebû Yûsuf'un eyyâmü'l-biyyat orucunu tutmayı müstehab gördüğünü ifade etmektedir.(E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömer b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 394)

Verilen örneklerde olduğu gibi Hanefî âlimler eyyâmü'l-biyyat orucunu müstehab oruçlar arasında zikretmişlerdir. Onlar da bu günlerde oruç tutmanın faziletli olduğunu ifade edip ayın ortasındaki günlerde oruç tutmanın aktarılan hadislerle de dayanarak sevap olacağını söylemişlerdir.

Mâlikî mezhebine göre; İbn Rüşd, İmâm Kadî'nin (ö. 544/1149), eyyâmü'l-biyyat orucunun ayın birinci günü, onuncu günü ve yirminci günü olan beyaz günlerde tutulduğunu ve sürekli tutulan bir oruç olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır. Yine İmâm Mâlik'in beyaz günlerde oruç tuttuğunu rivayet etmiştir. İmâm Mâlik'in, Harun Reşid'e yazdığı mektupta, gurr (aydınlık) günlerinde oruç tutmasını tavsiye ettiğini ve bununla ilgili hadisleri de aktardığını zikretmiştir. Bu rivayette sadece oruç tutmaktan hoşlanmamış ve avam tabakanın sayısının çokluğu nedeniyle oruç tutmanın artacağından, bilgisi olmayan birinin bunu farz sayacağından korktuğu için onu teşvik etmemiştir.(İbn Rüşd el-Cedd, 1988a, s. 24)

Anlaşıldığı kadarıyla İmâm Mâlik, eyyâmü'l-biyyat orucu için de şevval orucunda belirttiği üzere insanların bu orucu tutmaya ve sürekliliğine olan çabalarından dolayı, konu hakkında bilgisi olmayanların farz mahiyetinde görebilecekleri endişesiyle mekruh görmüştür. Fakat İbn Abdülber eyyâmü'l-biyyat orucunu müstehab oruçlar arasında değerlendirmiştir.(İbn Abdülber, 1986, s. 129) Bu tabloya bakıldığında şevval orucuna benzer bir durum gözler önüne serilmektedir. Şöyle ki şevval orucunda da İmâm Mâlik her ne kadar âvam tabakanın bid'ate düşebilecekleri endişesiyle mekruh bir oruç olarak zikrettiyse de sonraki Mâlikî fukahası şevval orucunu müstehab oruçlar arasında zikretmişlerdir.

Yine İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in bu oruçları mekruh görmesinin sebebini, insanların kendisine olan itimadından dolayı eyyâmü'l-biyyat orucunu bilgisiz kimselerin kendilerine farz addetmelerine sebebiyet vereceği endişesiyle kendisinin tutmasına rağmen tasvip etmeyip mekruh gördüğünü dile getirmiştir.(İbn Rüşd el-Cedd, 1988b, s. 322)

Taberî (ö. 310/923), İbn Abbâs'a her aydan üç gün oruç tutma hakkındaki düşüncesi sorulduğunda "Ömer onu tutardı" şeklinde verdiği cevabı aktarmıştır.(Taberî, t.y., s. 856) Yine Taberî, Ebû Zer'den şöyle bir rivayette bulunmuştur:

“Her kim bir aydan üç gün oruç tutarsa onu aydınlık (biyd) günlerde tutsun”(Taberî, t.y., s. 857) Keza onun aktardığı başka bir rivayette ise ifade ettiği bu günlerin ayın on üç, on dört ve on beşinci günleri olduğu yönündedir.(Taberî, t.y., s. 859)

Görüldüğü üzere İmâm Mâlik, özellikle yukarıda verilen Muazetü'l-Adeviyye rivayetine dayanarak nafil oruç tutmanın efdal olduğunu, fakat tutulan oruçların farz telakkisi vermemesi için belirli günlerde değil de belirsiz vakitlerde tutulması gerektiğini savunmaktadır.

Şâfiî mezhebine göre; Nevevî (ö. 676/1278), eyyâmü'l-biyd orucunun ittifak ile müstehab olduğunu ifade etmektedir. Mezhep çoğunluğunun, bu orucun ayın on üç, on dört ve on beşinci günlerinde tutulması gerektirdiğini, azınlık bir kesimin ise eyyâmü'l-biyd orucunun ayın on iki, on üç ve on dördüncü günlerinde tutulması gerektiğini dile getirmişlerse de bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtmiştir. Zira eyyâmü'l-biyd'in ayın on üç, on dört ve on beşinci günleri olduğunu aktarmıştır.(Nevevî, 1928, s. 385)

Mâverdî, eyyâmü'l-biyd orucunun sünnet oluşu ile ilgili herhangi bir tartışmanın bulunmadığını ifade etmektedir. Eyyâmü'l-biyd orucunun Şâfiî mezhebindeki tartışması, söz konusu orucun zamanı ile ilgili olduğu yönündedir. Bu orucun vaktinin ayın on ikisi ve akabinde gelen günler mi olduğu yoksa vaktinin ayın on üçü ve bu günü takip eden günler mi olduğu yönündedir.(Mâverdî, 1999a, s. 475)

Şâfiî mezhebinin eyyâmü'l-biyd orucuna yönelik görüşleri genel anlamda yukarıda belirtilen Ebu Zer, Ebu Hureyre, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'dan aktarılan rivayetlere ve Nevevî ile Mâverdî'den aktardığımız bilgilere dayanılarak müstehab olarak değerlendirilmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Şîrâzî, et-Tenbîh I, 67; Abdulvâhid er-Rûyânî, Bahru'l-Mezheb X, 370; İbnu's-Salâh, Şerhu Muşkili'l-Vasît, III, 252; Mâverdî, el-İknâ', s. 80)

Hanbelî mezhebine göre; Kelvezânî (ö. 510/1116), Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarırken her aydan üç gün oruç tutmanın müstehab olduğunu haber vermektedir.(Kelvezânî, 2004, s. 164)

İbn Kudâme de (ö. 620/1223), her aydan üç gün oruç tutmanın müstehab olduğunu Ebû Hureyre'den şu rivayeti aktararak dile getirmektedir:

“Halilim (s.a.v.) bana her aydan üç gün oruç tutmamı, duhâ namazını kılmamı ve vitir namazını kılmamı tavsiye etti”(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 450) İbn Kudâme,

söz konusu rivayete dayanarak eyyâmü'l-biyd orucunun ittifak ile müstehab olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Ebû Zer'den aktarılan rivayeti de aktararak bu orucun ayın on üç, on dört ve on beşinci günlerinde tutulduğunu haber vermektedir.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 450)

İbn Teymiyye, eyyâmü'l-biyd orucunun tutulmasının tavsiye edildiğini ve söz konusu orucun pazartesi ve perşembe günleri veya ayın ortasına denk gelen beyaz günlerde olmasının daha iyi olduğunu söylemiştir.(İbn Teymiyye, 1996a, s. 587)

Genel itibari ile Hanbelî mezhebinin eyyâmü'l-biyd orucuna yönelik görüşleri İbn Teymiyye ile paralellik arz etmektedir ve bu orucu müstehab görmektedirler.

2.2. ŞEVVAL ORUCU HAKKINDA RİVAYET EDİLEN HADİSLERİN METİN ANALİZİ

Bu başlıkta; şevval orucu ile ilgili aktarılan hadisler, ilgili hadislerin metin ve ravi zincirleri, ulemanın söz konusu raviler hakkında aktardıkları görüşler ve hadislerin geçtiği kaynaklar maddeler halinde zikredilecektir.

a) Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/820) *el-Müsned*'inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ السَّنَةِ

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse (tüm) seneyi oruçlu geçirmiş olur.”(Tayâlisî, 1999, s. 486)

b) Abdürrezzâk'ın (ö. 211/827) *el-Musannef*'inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ كُتِبَ لَهُ صِيَامُ السَّنَةِ

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse ona bir yılın orucu yazılır”(Abdurrezzâk, 1983, s. 315)

c) Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهْرَ

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse sıyamu’d-dehr (tüm sene) tutmuş gibi olur.”(Humeydî, t.y., s. 188)

d) Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/856) *el-Müsned*’inde Arapça ibarelerle geçen rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، وَسِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، فَكَأَنَّمَا صَامَ السَّنَةَ كُلَّهَا

“Kim ramazan orucunu ve şevvalden de altı gün oruç tutarsa bütün yıl oruç tutmuş gibi olur”(E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 364)

e) Abd b. Humeyd’in (ö. 249/863-64) *el-Müsned*’inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَسِتَّةً مِنْ شَوَّالٍ فَكَأَنَّمَا صَامَ السَّنَةَ كُلَّهَا

“Kim ramazan orucunu ve şevvalden altı gün (oruç) tutarsa bütün sene oruç tutmuş gibi olur”(Abd b. Humeyd, 2002, s. 183)

f) Dârimî’nin (ö. 255/869) *el-Müsned*’inde Arapça ibarelerle yakın mana ifade eden fakat farklı lafızlar ve farklı rivayet zinciri ile aktarılan rivayetler şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتَّةً مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse sıyamu’d-dehr (tüm sene) tutmuş olur.”(Dârimî, 2000, s. 1100)

صِيَامُ شَهْرِ بَعْشَرَةِ أَشْهُرٍ، وَسِتَّةِ أَيَّامٍ بَعْدَهُنَّ بِشَهْرَيْنِ فَذَلِكَ تَمَامُ سَنَةٍ

“On aya mukabil bir ay, onlardan sonra da iki aya mukabil altı gün oruç tutmak, işte bu, yılın tamamını (oruçlu geçirmek demektir)”(Dârimî, 2000, s. 1101; Parlıyan, t.y., s. 1502)

g) Müslim’in (ö. 261/875) *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ

“Kim ramazan orucunu tutar, ardından şevvalden altı gün eklerse sıyâmu’d-dehr (tüm sene) tutmuş gibi olur.”(E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 169)

h) İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'inde Arapça ibarelerle geçen rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ سِنَةً أَيَّامَ بَعْدَ الْفِطْرِ كَانَ ثَمَامَ السَّنَةِ، مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْنَالِهَا

“Kim ramazan orucundan sonra altı gün oruç tutarsa tüm sene oruç tutmuş olur, kim bir iyilikle gelirse ona on katı vardır.”(E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî İbn Mâce, 1968a, s. 547)

i) Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'inde Arapça aktarılan rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالٍ، فَكَأَنَّمَا صَامَ الدَّهْرَ

“Kim ramazan orucunu tutar, ardından şevvalden altı gün eklerse sıyâmu'd-dehr (tüm sene) tutmuş gibi olur”(Ebû Dâvûd es-Sicistânî, 2009b, s. 98)

j) Tirmizî'nin (ö. 279/893) *es-Sünen*'inde Arapça ibarelerle geçen rivayet şu şekildedir:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ

“Kim ramazan orucunu tutar, ardından şevvalden altı gün eklerse sıyâmu'd-dehr (tüm sene) tutmuş gibi olur.”(E. İ. M. b. İ. Tirmizî, 1996b, s. 123)

Görüldüğü üzere metinlerde mana bakımından benzerlik olsa da farklılıklar söz konusudur. Bir müellifin aktardığı metinde doğrudan tüm senenin orucu denildiği halde diğer bir müellifin aktardığı metinde fıkhîta benzer anlam ifade eden sıyâmu'd-dehr kavramı ile aktarılmıştır.

Şevval orucu ile ilgili hadisler, verdiğimiz eserlerin hepsinde geçmesine rağmen Buhârî'nin Sahih'inde geçmemektedir. Buhârî'nin, bu hadisin senesinde yer alan Sa'd b. Saîd (ö. 140/757) sebebiyle şevval orucu hadisini kitabında zikretmediği aktarılmaktadır.(Azîmâbâdî, 1969, s. 91)

İlk dönem eserlerinde şevval orucu bahsi ile ilgili aktarılan rivayetlerin metninde küçük farklılıklarla birlikte hepsi de benzer manalar ifade etmektedir. Şöyle ki rivayetler de metnin büyük bir bölümü aynı olmakla beraber “tüm yıl oruç” ifadesi ile “sıyâmu'd-dehr” ibareleri farklılık göstermektedir. Sıyâmu'd-dehr başlığımızda ele alınacağı gibi

bahsi geçen kavrama ömür boyu oruç tutmak ve bütün yıl oruç tutmak gibi anlamlar verilse de gerek fıkıh dilindeki karşılığı gerekse konu ile alakalı rivayetlerin “*sıyâmu’d-dehr*” ibaresi yerine “*tüm yıl oruç*” ibaresinin yer alması ilgili kavramın bir yıllık oruca denk geldiğini göstermektedir ki her yıl bütün bir yılı oruçlu geçirmek de bir ömür boyu oruç tutmak anlamına geleceği için her iki tanım da aynı kapıya çıkmaktadır.

2.3. ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ HADİSLERİN SENED KRİTİĞİ

Metin analizinde vefat sırasına göre verdiğimiz müellifler sened analizinde rivayeti aktaran ilk raviden başlanarak aktarılacaktır. Önceki bir müellifin sened analizinde yer alan bir ravi, sonraki müelliflerin rivayetlerinde de geçiyorsa sadece ismi zikredilmekle yetinilecektir. Konunun çok uzamamasının ve sened tahlili ile ilgili yapılan bir çalışmanın varlığından dolayı ravilerle ilgili sadece hâkim görüş aktarılacaktır.

2.3.1. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin *el-Müsned*’i

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî; Verkâ b. Ömer’den Verka, Sa’d b. Saîd’den Sa’d, Ömer b. Sâbit’ten Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî’den Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber’den rivayet etmiştir.

Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd b. Küleyb el-Ensârî (ö. 49/669): İlk Müslümanlardan olan Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) Medine’ye hicret eden ensârdandır. Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettikten sonra yedi ay kadar bir süre kendisinin evinde kalmıştır. Bu sebepten ötürü kendisi “*Mihmandâr-ı Resûl*” ünvanıyla bilinmektedir. Sürekli Hz. Peygamber’in yakınında bulunan Ebû Eyyûb sadece 150 hadis aktarmış ve yalnız bir hadis öğrenebilmek için çeşitli yolculuklar yaptığı bilinmektedir. Kendisinin Hz. Peygamber’e yakınlığına rağmen bu kadar az sayıda hadis rivayet etmesi ancak hadis rivayetine verdiği önemle açıklanabilmektedir.(Algül, 1994, s. 124) Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin aktardığı söz konusu hadisler arasında şevval orucu ile ilgili rivayet de bulunmaktadır.

Ömer b. Sâbit el-Ensârî İbnü’l-Haccâc el-Hazrecî el-Medenî (ö. 141/758): İbn Hibbân, Kitâbu’s-Sikât’ında Ömer b. Sâbit’i zikretmiştir.(İbn Hibbân, 1973a, s. 149) Bu eser haricinde birçok yerde Ömer b. Sâbit’in sika bir ravi olduğu ve birçok müellifin kendisinden rivayetler aktardığı bilinmektedir.(Yılmaz, 2017, s. 56)

Sa’d b. Saîd b. Kays b. Amr el-Ensârî el-Medenî, Ebû Yahyâ b. Saîd (ö. 140/757): Ahmed b. Hanbel, Sa’d b. Saîd’in zayıf bir ravi olduğunu aktarmaktadır.(E. Abdullâh A. b. M. b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, 1988, s. 82) İbn Sa’d (ö. 230/845), Sa’d b. Saîd’in sika bir ravi olduğunu(İbn Sa’d, 1998, s. 424), Nesâî ise aktarılan şevval orucu

hadisinde Ahmed b. Hanbel'in Sa'd b. Saîd ve iki kardeşi ile ilgili diğer iki kardeş için sika nevinden bahsederken Sa'd b. Saîd'den *zayıf* diye söz ettiğini haber vermektedir.(E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâî, 2001a, s. 200) Nesâî kendisinden *leyse bi kaviyy* diye söz etmekle Sa'd b. Saîd'in sika ravi mertebesinde bulunmadığını belirtmekle beraber zayıf derecesinde de olmadığını, aktardığı hadislerin terk edilmemesi gerektiğini bildirmektedir.(Zehebî, 1982a, s. 482) İbn Hibban, Kitâbu's-Sikât'ında Sa'd b. Saîd'e yer vermiş fakat kendisinin hata yaptığını bildirmiştir.(İbn Hibbân, 1973b, s. 389; Yılmaz, 2017, s. 57) Buhârî şevval orucu hadisini eserinde zikretmemekle beraber *el-Edebu'l-Müfred*'inde, Sa'd b. Saîd'den rivayetler aktarmıştır.(Mizzî, 1983a, s. 265; Yılmaz, 2017, s. 57)

Kanaatimizce Sa'b. Saîd hakkında sika bir râvî olduğunu söyleyenlerin bulunmasıyla beraber kendisi ile ilgili ağır basan görüş zayıf bir ravi olduğu ve kendisinden hadis nakledileceği vakit daha dikkatli olunması gerektiğidir. Kendisinin aktardığı şevval orucu hadisi kendisinden dolayı hasen hadis mertebesinde kalmıştır.

Verkâ b. Ömer b. Küleyb Ebû Bişr el-Yeşkurî eş-Şeybânî Ebû Bişr el-Kûfî (ö. 160/777): Ahmed b. Hanbel, Verkâ b. Ömer'in sika bir ravi olduğunu ifade etmiş ve kendisi için *sahibu's-sünnet* ibaresini kullanmaktadır. Aynı zamanda Verkâ için mürcie ithamlarında bulunulsa da Ahmed b. Hanbel bunu reddetmektedir.(Mizzî, 1983a, s. 435; ez-Zehebî, 1982a, s. 420; Yılmaz, 2017, s. 58) Verkâ hakkında genel söylemler özetlenecek olursa kendisinin sika bir ravi olduğu ve kendisinden hadis rivayet edilebileceği kanaati baskındır. İbn Hibbân, Kitâbu's-Sikât'ında sika raviler arasında adını zikretmiştir.(İbn Hibbân, 1973a, ss. 565-566)

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin aktardığı rivayette Sa'd b. Said hariç diğer ravileri sika ravilerdir. Fakat Sa'd b. Said hakkında hadisleri ezberlemediği, hıfzının iyi olmadığı, zayıf bir ravi olduğu gibi ithamların bulunması sebebiyle bu rivayet hasen mertebesinde kalmaktadır.

2.3.2. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

Abdürrezzâk, Dâvûd b. Kays'tan; Dâvûd, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Dâvûd b. Kays el-Ferra ed-Debbâğ Ebû Süleymân el-Kureşî el-Medenî (ö. ?): İmâm Şâfiî, Dâvûd b. Kays el-Ferra ed-Debbâğ Ebû Süleymân el-Kureşî ile ilgili *sikatun hafîzun* ifadesini kullanarak onun sika bir râvî olduğunu dile getirmiştir.(Mizzî, 1983a, s. 441; İbn Hacer, 1909a, s. 569) Binaenaleyh Ahmed b. Hanbel gibi birçok âlim kendisinin sika bir ravi olduğunu dile getirmiştir.(Yılmaz, 2017, s. 59)

Söz konusu bilgiler ışığında Dâvûd b. Kays'ı değerlendirmeye tabi tutan âlimlerin kendisini sika raviler arasında zikrettiklerini söylemek mümkün gözükmektedir.

Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Sebra'dan; Ebû Bekir, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Sebra b. Ebû Ruhm b. Abdüluzzâ el-Kureşî el-Âmirî (ö. 162/779): Nesâî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Sebra için *metruk* olduğunu Ahmed b. Hanbel ise hadis uydurduğunu aktarmıştır.(Zehebî, 1982b, s. 331; İbn Hacer, 1909a, s. 489)

Muhaddislerin kendisi ile ilgili ithamlarının zayıf yahut metruk mesabesinde bulunmasından dolayı ilgili senede matuf olan rivayet zayıf hadis derecesinde kalmıştır.(Yılmaz, 2017, s. 60)

Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde Geçen Üçüncü Rivayet Zinciri

Abdürrezzâk, İbn Cüreyc'den; İbn Cüreyc, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit b. el Haccâc'dan; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet atmıştır.

Ebu'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767): İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, İclî gibi kimseler kendisini sika olarak aktarmış, Yahya b. Maîn özellikle yazılı kaynaklardan aktardığı rivayetlere güvenilebileceğini bildirmiştir. Çok sayıda hadis rivayet etmiş, Ahmed b. Hanbel, kendisinin aktardığı rivayette şeyhinin adını zikretmemişse bu rivayetin uydurma olduğunu, zikretmişse güvenilir olduğunu bildirmiştir.(Cerrahoğlu, 1999, s. 405)

Abdürrezzâk'ın aktardığı rivayetin bu senedinde Sa'd b. Saîd'in bulunması ve Sa'd hakkında daha önce verdiğimiz bilgiler ışığında kendisinin bulunduğu rivayet'in senedinden dolayı hasen hadis düzeyinde değerlendirilmiştir.

Abdürrezzâk'ın el-Musannef'inde Geçen Dördüncü Rivayet Zinciri

Abdürrezzâk, Zem'a'dan; Zem'a, İbn Tâvûs'tan; İbn Tâvûs, Tâvûs'tan; Tâvûs, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Abdîrrahmân Tâvûs b. Keysân el-Hemdânî el-Yemânî el-Havlânî el-Himyerî (ö. 106/725): Sika bir râvî olmakla beraber hadis hafızı bir fakih ve muhaddistir. Hadis ezberi ve nakline oldukça vakıf olan Tâvûs, talebelerinden Habîb b. Ebû Sâbit'e "(Ben) sana bir hadis rivayet edip kaynağını belirtince artık onu başkasına sorma!" dediği rivayet edilir.(Kahraman, 2011, s. 185) Bu vesile ile hıfzının çok iyi olduğuna da işaret etmektedir. Aktardığı rivayetler Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, Dârimî'nin Sünen'i gibi hadiste otoriter eserlerde yer almaktadır.(Kahraman, 2011, s. 185) Sahabeden 50 kişiye yetişmiş olup(el-Mizzî, 1983, s. 359; Kahraman, 2011, s. 185) tabiûndandır.(Mizzî, 1983a, s. 361; Kahraman, 2011, s. 185)

Abdullah b. Tâvûs b. Keysân el-Hemdânî el-Yemânî el-Havlânî el-Himyerî (ö. 132/749): İbn Hibbân es-Sikât'ında İbn Tâvûs'a yer vermiş fazileti ve ibadetleriyle Allah'ın ihlâslı kullarından biri olduğunu bildirmiştir.(İbn Hibbân, 1973a, s. 4)

Ebû Hâtim ve Nesâî onun sika bir ravi olduğunu, Abdürrezzâk'ın da İbn Tâvûs'un Arap dilini çok iyi bildiğini ve ahlak bakımından çok üstün olduğunu ifade etmiştir.(Mizzî, 1983b, ss. 131-132; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909a, s. 267) Bu anlamda kendisi sika raviler arasında zikredilmektedir.

Zem'a b. Sâlih el Cenedî el-Yemânî (ö. 151/768): Oğlu Vehb, İbn Cüreyc, Abdürrezzâk, İbn Maîn ve daha birçok kişi kendisinin zayıf bir râvî olduğunu söylemişlerdir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 338) Nesâî kendisinin zayıf olduğunu, Sâcî kendisi için *leyse bi hucce* ifadesini kullanmıştır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 339) İbn Hibbân, salih bir kimse olduğunu fakat (çokça) hata yaptığını söylemiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 339)

Abdürrezzâk'tan şevval orucu hakkında sorulan soruya karşılık hocası Ma'mer b. Râşid'e ramazan bayramından sonraki gün bu orucun tutulduğuna dair söylemin iletilmesi sonucu kendisi bu durumu mekruh addederek gurr günleri dolaylarında tutulması

gerektiğine yönelik cevap gelmiştir.(Abdurrezzâk, 1983, s. 316) Bu durumda Ma'mer b. Râşid'in şevval orucunu Ebû Yûsuf'un görüşüne benzer bir şekilde müstehab kabul ettiği fakat ramazan bayramı günlerinde tutulmaması gerektiğini düşündüğü söylenebilir.

2.3.3. Humeydî'nin *el-Müsned*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

Humeydî, Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî'den; Abdülazîz, Sa'd b. Saîd-Safvân b. Süleym'den; ikisi, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Safvân b. Süleym Ebû Abdullah (Ebu'l-Hâris) el-Kureşî ez-Zührî el-Medenî (ö. 132/749): Ali b. el-Medinî ve İbn Sa'd, Safvân b. Süleym Ebû Abdullah el-Kureşî'nin sika bir râvî olduğunu, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de babasından rivayetle Safvan b. Süleym'in sika bir ravi olduğunu aktarmıştır.(Mizzî, 1983c, s. 186; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 425)

İclî, Ebû Hatim ve Nesâî onun sika olduğunu, Yakub b. Şeybe kendisi için *sika, sebt ve ibadetleriyle meşhur* ifadelerini kullanmıştır.(Mizzî, 1983c, s. 187)

Abdülazîz b. Muhammed İbn Ubeyd, Ebû Muhammed el-Cuhenî el-Medenî ed-Derâverdî (ö. 187/804): Ahmed b. Hanbel; kitabından hadis aktardığında doğru, fakat başkalarının kitaplarından aktardığında hata yaptığını bildirmiştir.(Mizzî, 1983d, s. 193; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 354)

Genel olarak hafızasının iyi olmadığı aktardığı rivayetlerde yanıldığı haber verilmiştir. Hadiste *leyse bi'l-kaviyy* ifadesiyle kendisi hakkında olumsuz görüş bildirilmiştir.(Mizzî, 1983d, s. 194; Yılmaz, 2017, ss. 62-63)

Humeydî'nin *el-Müsned*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

Humeydî, Süfyân b. Uyeyne'den; Süfyan, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit b. el-Ensârî'den; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den aktarmış ve mevkuf bir rivayettir.

Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814): İbn Şihab ez-Zührî rivayetleri hususunda İmâm Mâlik ile birlikte en güvenilir kişilerden biri olarak kabul edilmiştir. Birçok sika ravi kendisinden hadis rivayetleri aktarmıştır.(Hatiboğlu, 2010, s. 29) İclî, onun hadiste sika bir kimse olduğunu ifade etmiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909c, s. 119)

Humeydî'nin *Müsned*'inde yer alan bu rivayet Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye ait mevkuf bir rivayettir. Humeydî bu rivayetin merfu olabilme ihtimalini Süfyan'a sormuş o da bu suale karşın kendisinin zaten söz konusu sualin cevabını bildiğini aktarmıştır.(E. B. A. b. ez-Z. b. İ. el-Kureşî el-Humeydî Humeydî, 1996, s. 370) Yılmaz, verilen cevabın bu rivayeti hükmen merfu kıldığını haber vermektedir.(Yılmaz, 2017, s. 64)

2.3.4. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

Ahmed b. Hanbel, Ebû Muâviye'den; Ebû Muaviye, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el- Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Muâviye (Ebû Hâzim) Hüseyim b. Beşîr b. Kâsım es-Sülemî el-Vâsıtî (ö. 183/799): Ahmed b. Hanbel'in ilim öğrendiği ilk kimselerden olup aktardığı hadislerin sahih olduğunu belirtmiştir. Anbese b. Râzî, İbn Mübarek'ten rivayetle dehrin (zamanın) onun hafızasından hiçbir şey götürmediğini aktarmıştır. İclî kendisinin sika bir ravi olduğunu fakat tedlis yaptığını aktarmıştır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 61)

Aktardığımız bilgiler ışığında Hüseyim hakkında tedlis yaptığı yönünde bilgiler olmakla beraber genel itibari ile sika bir ravi olduğu kabul edilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

Ahmed b. Hanbel, Hakem b. Nâfi'den; Hakem, İsmâil b. Ayyâş'tan; İsmâil, Yahya b. Hars ez-Zimârî'den; Yahya, Ebû Esmâ er-Rahabî'den; Ebû Esmâ, Sevbân'dan; Sevbân, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Abdillâh (Ebû Abdîrrahmân) Sevbân b. Bücdüd (Cahder) el-Hâşimî el-Himyerî (ö. 54/674): Hz. Peygamber'in azatlısı olup Hz. Peygamber'in vefatından sonra zühd hayatına yönelmiş 127-128 dolaylarında hadis rivayetinde bulunmuştur.(Cirit, 2009, s. 583)

Amr b. Mersed, Ebû Esmâ er-Rahabî eş-Şâmî ed-Dımeşkî (ö. 141/758): İclî, kendisi için *sika* tabirini kullanmış, İbn Hıbbân Kitâbu's-Sikât'ında kendisine yer vermiştir. Kaynaklarda Şamlı ve tabînden olduğu haber verilmektedir.(Mizzî, 1983e, s.

224; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909d, s. 99) Aktarılan bilgilere göre sika bir ravi olduğu anlaşılmaktadır.

Yahya b. Hars ez-Zimârî (ö. 145/761): Yahya b. Main, kendisi için *sika*, *leyse bihi be's* tabirlerini kullanmaktadır. Ebû Hâtim kıraatte âlim ve sika bir ravi olduğunu, Ebû Dâvûd'un sika dediği, İbn Hibbân'ın da Kitâbu's-Sikât'ında ismini zikrettiği aktarılmaktadır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 194)

Yılmaz, Kendisiyle ilgili aktarılan cerh tabirlerinden dolayı zabtında problemlerin olduğunu aktarmaktadır.(Yılmaz, 2017, s. 74)

Ebû Utbe İsmâîl b. Ayyâş b. Süleym el-Hımsî (ö. 181/797): Dâvûd b. Amr, onun 30.000 hadisi ezbere bildiğini, Buharî ise onun hemşehrilerinden aktardığı rivayetlerin güvenilir olduğunu diğerlerine güvenilmeyeceğini ifade etmiştir. Yahya b. Main onun sika, Nesâî ise zayıf olduğunu aktarmıştır.(Polat, 2001, s. 85) Fakat hıfzında sorunlar olduğu da haber verilmektedir.(Yılmaz, 2017, s. 76)

Yahya b. Main, İsmâîl b. Ayyâş'ın Şamlılar arasında pek sorun teşkil etmediğini fakat Iraklıların onun aktardığı rivayetleri kerih gördüklerini aktarmıştır.(Mizzî, 1983f, s. 174; İbn Hacer, 1909b, s. 323)

İsmâîl b. Ayyâş hakkında sika bir ravi olduğu yönünde söylemler olsa da kendisi hakkında göz ardı edilemeyecek derecede olumsuz görüşler varid olmuştur.(Mizzî, 1983f, ss. 172-173; İbn Hacer, 1909b, ss. 322-323)

Hakem b. Nâfî, Ebu'l-Yemân el-Behrânî el-Hımsî (ö. 231/844): İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), kendisinin *sika*, *sadûk* olduğunu, İclî kendisi hakkında *la be'se bih* ifadesini, Muhammed b. Abdullah b. Ammar el-Mevsîlî ise sika bir ravi olduğunu haber vermiştir.(Mizzî, 1983g, s. 153)

Sika bir râvî olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.(Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, 2017, s. 75)

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Geçen Üçüncü Rivayet Zinciri

Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Yezid el-Mukrî'den; Abdullah, Saîd (b. Ebû Eyyûb)'den; Saîd, Amr b. Câbir el-Hadramî'den; Amr, Câbir b. Abdullah'dan; Câbir, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Abdullâh Câbir b. Abdullâh b. Amr b. Harâm el-Ensârî (ö. 78/697): Hz. Ebû Bekir, Hz.Ömer, Hz. Ali gibi sahabelerden hadis nakillerinde bulunan Câbir b. Abdullah bini aşkın hadis rivayetinde bulunarak en çok Hadis rivayet eden (müksirûn) sahabî olarak kaynaklarda yer almıştır.(Kandemir, 1992, s. 531)

Amr b. Câbir el-Hadramî, Ebû Zûr'a el-Mısırî (ö. 120/737): Ahmed b. Hanbel onun yalan söylediğini(İbn Adıyy, t.y., s. 200; İbn Hacer el-Askalânî, 1909k, s. 260), Cüzcanî onun cahil ve ahmak bir insan olduğunu haber vermiştir.(İbn Hacer el-Askalânî, 1909k, s. 260) Âlimler tarafından yerilen, adalet ve zabt açısından problem teşkil eden Amr b. Câbir bu sebeplerden ötürü zayıf bir ravi olarak görünmektedir.

Saîd b. Ebû Eyyûb, Miklas el-Huzâî Ebû Yahya el-Mısırî (ö. 161/777): İbn Hıbbân es-Sikât'ında miklas el-Huzâî'ye yer vermiştir.(İbn Hibbân, 1973c, s. 462) Abdullah b. Ahmed b. Hanbel babasından rivayetle kendisi için *la be'se bih* ibaresini kullanmış, Yahya b. Main, onun sika bir ravi olduğunu bildirmiştir.(Mizzî, 1983h, s. 344)

Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Yezîd el-Adevî el-Mukrî (ö. 213/828): Ebû Hâtim kendisi hakkında *sadûk*; Nesâî ise *sika* tabirini kullanmıştır. Ebû Ya'lâ el-Halîlî, onun aktardığı rivayetlerin ihtiyaç duyulan türden olduğunu; Buhârî, Nesâî, Ebû Dâvûd gibi muhaddislerin Abdullah b. Yezîd'in rivayetlerini aktardıkları bilinmektedir.(Mizzî, 1983i, ss. 324-325; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909e, ss. 83-84)

Uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Abdullah b. Yezîd, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi ünlü muhaddislere hocalık yapmış, aktardığı rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.(Yardım, 1988, s. 143) Aktarılan bilgiler ışığında sika bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.5. Abd b. Humeyd'in el-Müsned'i

Abd b. Humeyd, Abdullah b. Yezid el-Mukrî'den; Abdullah, Saîd b. Ebû Eyyûb'den; Saîd, Amr b. Câbir el-Hadramî'den; Amr, Câbir b. Abdullah'tan; Câbir, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Aynı sened ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiği ve zikrettiğimiz için tekrardan ele alma ihtiyacı duyulmamıştır.

2.3.6. Dârimî'nin *el-Müsned*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

Dârimî, Nuaym b. Hammâd'dan; Nuaym, Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî'den; Abdülaziz, Sa'd b. Saîd-Safvân'dan; ikisi, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed b. Ubeyd ed-Derâverdî (ö. 187/803): Mâlik'in, kendisini güvenilir bir ravi olarak değerlendirdiği haber verilmekle beraber Nesâî, kendisi için *leyse bi'l-kaviyy* ibaresini kullanmıştır.(Mizzî, 1983d, s. 194; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909e, s. 354)

Ebû Zûr'a, Derâverdî'nin ezberinden hadis aktardığında hata yaptığını haber vermiştir. Ahmed b. Hanbel, Derâverdî'nin kendi kitabından aktardığı rivayetlerin sahih başka insanların kitabından aktardığı rivayetlere ise güvenilemeyeceğini bildirmiştir. Buharî kendisinden rivayet aktarmakla beraber aynı senedde ikinci bir râvîyle birlikte aktarmıştır.(Mizzî, 1983d, s. 193; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909e, s. 354; Sönmez, 1989a, s. 162)

Aktardığımız bilgiler ışığında Derâverdî'nin sika bir ravi olarak değerlendirilemeyeceği görülmektedir.

Ebû Abdullâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî (ö. 228/843): Nesâî, Nuaym b. Hammad'ın zayıf bir ravi olduğunu heber vermiştir. Nuaym'ın özellikle Ebû Hanîfe'yi kötülemesi ile bilindiği ve yalancı bir kimse olduğu aktarılmaktadır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909e, s. 461)

Ahmed b. Hanbel ve daha birkaç muhaddis kendisinin salih bir kimse olduğunu belirtmekle beraber neredeyse tüm hadis münekkidleri Nuaym'ın zayıf hadis rivayetiyle tanındığını ve aktardığı rivayetlerde çokça yanlışlığını ifade etmişlerdir.(Çelik, 2007, s. 219)

Dârimî'nin *el-Müsned*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

Dârimî, Yahya b. Hassân'dan; Yahya, Yahya b. Hamze el Hadramî'den; Yahya b. Hamze, Yahya b. Hâris ez-Zimârî'den; Yahya b. Haris, Ebû Esmâ er-Rahabî'den; Ebû Esma, Sevbân'dan; Sevbân, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Yahya b. Hâris ez-Zimârî Ebû Amr el-Ğassânî (ö. 145/761): İbn Maîn, Yahya b. Haris için *sika ve leyse bihi be's* ibarelerini kullanmıştır. Ebû Hâtîm, kendisinin kıraatıyla âlim ve sika bir ravi olduğunu aktarmıştır. İbn Hibbân, Yahya b. Hâris'in adını Kitâbu's-Sikât'ında zikretmiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 194)

Birçok muhaddis kendisinin sika bir râvî olduğunu kendisine adalet ve zabt yönünden güvenilebileceğini dile getirmişlerdir.(Yılmaz, 2017, s. 76)

Yahya b. Hamza b.Vâkıd el-Hadrâmî Ebû Abdurrahman ed-Dimeşkî el-Betlehî el-Kâdî (ö. 180/796): Salih b. Ahmed (ö. 266/880), babasından rivayetle Yahya b. Haris için *leyse bihi be's* tabirini kullanmıştır. Birçok âlim kendisi için sika tabirini kullanmakla beraber Ebû Davûd da aynı tabir ile kendisinin güvenilir bir râvî olduğuna işaret etmiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 200)

Yahya b. Hamza hakkında elde ettiğimiz bilgiler bağlamında sika bir ravi olarak değerlendirildiğini söylemek yerinde olacaktır.

Yahya b. Hassân b. Hayyân et-Tenîsî el-Bekrî, Ebû Zekeriyâ el-Basrî (ö. 208/824):Ahmed b. Hanbel, Şafîî, Nesâî onun salih bir kimse olmakla birlikte sika bir râvî olduğunu haber vermektedir. Yine İclî de kendisinin aktardığı hadislerle bilinen, güvenilir ve sika bir râvî olduğunu bildirmiştir. İbn Hibbân, Yahya b. Hassan'ı es-Sikât'ında zikretmiştir.(Mizzî, 1983j, s. 268; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 195)

Hadis ve fıkıh alanlarında çığır açmış öncü kişilerin yukarıdaki değerlendirmeleri ile Yahya b. Hassan'ın sika bir ravi olarak addedildiğini söylemek doğru olacaktır.

Şevval orucu ile ilgili aktarılan rivayetlerde Dârimî'nin Müsned'inde bulunan bu rivayetin sened zinciri sahih olarak değerlendirilmektedir.(Dârimî, 2000, s. 1101; Yılmaz, 2017, s. 77)

2.3.7. Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

Müslim, Ali b. Hucr -Kuteybe b. Saîd- Yahya b. Eyyûb'dan; üçü, İsmail b. Ca'fer'den; İsmail, Sa'd b. Saîd b. Kays'tan; Sa'd, Ömer b. Sâbit el-Hâris el-Hazrecî'den; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû İshâk (Ebû İbrâhîm) İsmâîl b. Ca'fer b. Ebî Kesîr el-Ensârî el-Medenî (ö. 180/796): Ahmed b. Hanbel, Ebû Zûr'a, Nesâî ve Yahya b. Maîn onun sika bir ravi olduğunu haber vermişlerdir.(Mizzî, 1983f, s. 60; İbn Hacer, 1909b, s. 287) İsmâîl b. Ca'fer muhaddisler tarafından *sika*, *sika me'mûn*, *sika sadûk* gibi ifadelerle güvenilirliği teyit edilmiş, Yahyâ b. Maîn onun az sayıda hatasından dolayı güvenirliliğinin zedelenmeyeceğini belirtmektedir.(Çakın, 2002, s. 91)

Medine ehlinden olup yaşamının belli bir bölümünü Bağdat'ta geçiren ravinin beş yüz dolaylarında hadis aktardığı bilinmektedir. Verdiğimiz bilgiler ışığında kendisinin sika bir ravi olarak değerlendirildiği görülmektedir.(Mizzî, 1983f, s. 60; İbn Hacer, 1909b, s. 287)

Yahya b. Eyyûb el Megâribî, Ebû Zekerîyya el-Bağdâdî (ö. 234/847): Ebû Hasen el-Meymunî, Ahmed b. Hanbel'den rivayetle onun *salih* bir kimse olduğunu aktarmıştır. Ali b. Medenî ve ebû Hatim *sadûk* olduğunu belirtmiş(Mizzî, 1983j, s. 240; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909b, s. 188), İbn Hıbbân Kitâbu's-Sikât'ında kendisini zikretmiştir.(Mizzî, 1983j, s. 241) Ebû Dâvûd, Müslim, Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler kendisinden nakillerde bulunmuştur.(Mizzî, 1983j, s. 239)

Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî (ö. 240/855): Muhaddislerce güvenilir olarak bahsedilen Kuteybe b. Saîd'in aktardığı rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.(Çakın, 2002, s. 492) Ebû Hâtim ve Nesâî onun sika bir râvî olduğunu ve yine Nesâî kendisi için *sadûk* ibaresini kullanarak güvenilir bir râvî olduğuna işaret etmiştir.(Mizzî, 1983b, ss. 528-529; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909d, s. 360)

Ebü'l-Hasen Alî b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî (ö. 244/858-59):Aktardığı rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Muhaddisler tarafından güvenilir sika bir râvî olarak kabul edilmiştir.(Mizzî, 1983k, s. 356; Sönmez, 1989a, s. 399)

Nesâî, kendisi için *sika*, *me'mun*, *hafız* gibi ifadeler kullanarak güvenilir bir ravi olduğuna işaret etmiştir.(Mizzî, 1983k, s. 357; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909f, s. 294)

Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

Müslim, İbn Nümejr'den; İbn Nümejr, Ebû Nümejr'den; Ebû Nümejr, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Abdullah b. Nümejr, Ebû Hâşim el-Hemdânî el-Harîfî el-Kûfî (ö. 199/814): İbn Sa'd, onun çok hadis nakleden, dürüst ve sika bir ravi olduğunu haber vermiştir. Yine İclî, onun sika ravi olduğunu aktarmış, İbn Hibbân da ismini Kitâbu's-Sikât'ında zikretmiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909g, s. 58) Birçok muhaddis kendisinin sika bir râvî olduğunu ifade ederek güvenilir bir kimse olduğuna işaret etmişlerdir.(Yılmaz, 2017, s. 68)

Muhammed b. Abdullah b. Nümejr el-Hemdânî el-Harîfî el-Kûfî, Ebû Abdurrahman el-Hemdânî (ö. 234/847): İbn Hibbân Kitâbu's-Sikât'ında Ebû Abdurrahman'ı zikretmiş, *hafız ve mutkîn* bir kimse olduğunu belirtmiştir. Nesâî kendisinin *sika me'mûn* olduğunu belirterek güvenilir olduğuna işaret etmiştir.(Mizzî, 1983b, s. 569; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909g, s. 283)

Kütüb-i Sitte müellifleri kendisinden rivayette bulunmuş İclî, Ebû Hâtim gibi âlimler sika ravi olduğunu belirterek güvenilir olduğuna işaret etmişlerdir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909g, s. 283)

Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Geçen Üçüncü Rivayet Zinciri

Müslim, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'den; Ebû Bekir, Abdullah b. El-Mübârek'ten; Abdullah, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797): Aktarmış olduğu hadisler icma ile huccettir.(Zehebî, 1982b, ss. 378-379) Bu sebeple aktardığı rivayetlerde herhangi bir şüpheye mahal yoktur.

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. el-Kâdî Ebû Şeybe İbrâhîm b. Osman el-Absî (ö. 235/848): Ebû Şeybe, musannef müellifi olup ricalin kendisi ile ilgili görüşleri sika bir râvî olduğu yönündedir.(Yılmaz, 2017, ss. 69-70)

2.3.8. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde Geçen Birinci Rivayet Zinciri

İbn Mâce, Ali b. Muhammed'den; Ali, Abdullah b. Nümejr'den; Abdullah, Sa'd b. Saîd'den, Sa'd, Ömer b. Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ali b. Muhammed b. İshâk b. Ebû Şeddâd el-Kûfî et-Tenâfisî (ö. 233/846): Ebû Hatim kendisi için *sika*, *sadûk* ibarelerini kullanarak güvenilir bir kimse olduğuna işaret etmiştir.(Mizzî, 1983b, s. 122; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909f, s. 379)

İbn Hibbân, Ali b. Muhammed'i Kitâbu's-Sikât'ında zikretmiştir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909f, s. 379) Kendisi hakkında aktarılan bilgilere dayanarak *sika* bir ravi mesabesinde görüldüğü anlaşılmaktadır.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Geçen İkinci Rivayet Zinciri

İbn Mâce, Hişam b. Ammâr'dan; Hişam, Bakıyye'den; Bakıyye, Sadaka b. Hâlid'den; Sadaka, Yahya b. Haris ez-Zimârî'den; Yahya, Ebû Esmâ er-Rahabî'den; Ebû Esmâ, Sevbân'dan; Sevbân, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Sadaka b. Hâlid el-Kureşî el-Emevî Ebu'l-Abbâs ed-Dimeşkî (ö. 184/800): Kaynaklarda *sika* bir râvî olduğu ve kendisi hakkında bir beis bulunmadığı aktarılmaktadır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909c, s. 414; Yılmaz, 2017, s. 77)

Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında *sika*, *leyse bihi be's* dediği; İbn Maîn, İclî, Ebû Zûr'a, Ebû Hâtim gibi muhaddislerin ise kendisi için *sika* dedikleri haber verilmektedir.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909c, s. 414)

Ebû Yuhmid Bakıyye b. el-Velîd el-Kelâf el-Hımsî (ö. 197/812): *Sika* ravilerden aktardığı rivayetleri delil olmakla birlikte zayıf ravilerden aktardığı rivayetlere itibar edilmeyeceği, tedlis yapmasından ötürü hüccet olarak kabul edilmediği aktarılmaktadır.(Çakan, 1991, s. 536)

Yahyâ b. Maîn ve Muhammed b. Sa'd, onun aktardığı rivayetler hakkında Safvan b. Amr gibi *sika* ravilerden aktarması durumunda kabul görebileceği fakat aksi durumda rivayetlerinin kabul görmeyeceğini haber vermektedir.(Mizzî, 1983a, s. 197; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909h, s. 475)

Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî ed-Dımaşkî (ö. 245/859 [?]): İclî, kendisi için *sika* terimini kullanmış, *Mevzû-i Ahir*'de *sadûk* ibaresine yer vermiştir.(Mizzî, 1983l, s. 247) Nesâî, kendisi için *la be'se bih* ifadesini kullanmış; Darekutnî, *sadûk* diyerek önemli bir konunun bulunduğuna işaret etmiştir.(Mizzî, 1983l, s. 248)

İslam âlimlerinin Hişâm b. Ammâr hakkında aktardıkları bilgilere dayanarak *sika* bir ravi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

2.3.9. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i

Ebü Dâvûd, Nüfeylî'den; Nüfeylî, Abdülaziz b. Muhammed'den; Abdülaziz, Sa'd b. Saîd - Safvân b. Süleym'den; İkisi, Ömer b. Sâbit el-Ensârî'den; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebü Ca'fer Abdullâh b. Muhammed b. Alî en-Nüfeylî (ö. 234/848): En-Nüfeylî'nin aktarış olduğu rivayetlerin Kütüb-i Sitte'de yer aldığı, Nufeylî hakkında Ahmed b. Hanbel hafızasının gücüne işaret etmek maksadıyla rivayet aktarırken elinde hiç kitap görmediğini haber vermektedir.(Koçkuzu, 1994, s. 117) Bu durum da hafızasının iyi olduğuna delalet etmektedir.

Ebü Hâtim, Nesâî, Dârekutnî, onun *sika* olduğunu bildirmektedir. İbn Hibbân'ın, Nüfeylî'nin çok iyi ezber yaptığını ifade ettiği aktarılmaktadır.(Mizzî, 1983i, s. 91; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909i, ss. 17-18)

2.3.10. Tirmizî'nin *es-Sünen*'i

Tirmizî, Ahmed b. Menî'den; Ahmed, Ebû Muâviye'den; Ebû Muaviye, Sa'd b. Saîd'den; Sa'd, Ömer b.Sâbit'ten; Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den; Ebû Eyyûb, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

Ebü Ca'fer Ahmed b. Menî' b. Abdirrahmân el-Begavî (ö. 244/858-59): Nesâî ve Sâlih b. Muhammed el-Bağdâdî onun *sika* bir ravi olduğunu bildirmişlerdir.(Mizzî, 1983m, s. 497; E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909h, s. 84)

İbn Hibbân Kitâbu's-Sikât'ında Ahmed b. Menî'yi zikretmiş, Dârekutnî kendisi hakkında *la be'se bih* ifadesini kullanmıştır.(E.-F. Ş. A. b. A. b. M. İbn Hacer el-Askalânî, 1909h, s. 84)

Ahmed b. Hanbel ile çağdaş olan Ahmed b. Menî', Buhârî'ye hocalık yapmış, aktardığı rivaletler Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Hadis âlimleri tarafından sika, hüccet olarak kabul edilen güvenilir bir râvî olduğu aktarılmaktadır. (Sönmez, 1989b, s. 100)

DEĞERLENDİRME

Aktarılan rivayetlerin sened kritiği incelendiğinde Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin Müsned'i, Abdurrezzâk'ın Musannef'inin ilk üç rivayeti, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin ilk iki rivayeti, Müslim'in Sahih'inin tüm rivayetleri, İbn Mâce'nin Sünen'inin birinci rivayeti ve Tirmizî'nin Sünen'inde bulunan rivayetin zincirinde Sa'd b. Saîd'in yer almasından dolayı ilgili rivayetler hasen hadis derecesinde kalmıştır. Abdurrezzâk'ın Musannef'inin çalışmamızdaki sıraya göre dördüncü rivayetinde sened zincirinde yer alan Zem'a da zayıf bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Humeydî'nin Müsned'inden aktardığımız ilk rivayet, Dârimî'nin Müsned'inin Ebû Eyyûb el-Ensârî rivayeti ve Ebû Dâvûd'un süneninden aktarılan rivayet Muhammed ed-Derâverdî'nin zayıflığı sebebiyle sahih hadis mertebesine çıkamamıştır. Ahmed b. Hanbel'in Sevbân rivayetinde Yahya b. Haris ez-Zimârî'nin zayıflığından dolayı, Câbir b. Abdullah rivayetinde ise Amr b. Câbir el-Hadramî'nin zayıflığı sebebiyle hasen hadis seviyesinden yukarı çıkamamıştır. İbn Mâce'nin Sevbân rivayetinde ise Bakıyye'nin zayıflığından dolayı sahih hadis mertebesine ulaşamamıştır. Fakat Dârimî'nin Sevbân Rivayetinde aktardığımız gibi tüm raviler sika ravi olarak bilinmektedir. Dârimî'de aktarılan rivayetin akabinde senedinin sahih olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmakta olup, ramazan orucu ile beraber şevval orucunun bir yıllık oruca denk olduğu haber verilmiştir.

BÖLÜM III

3. ŞEVVAL ORUCU RİVAYETLERİNDE SAYILAR VE ÂHÂD HABER

Şevval orucu ile ilgili varid olan rivayetler hakkında âlimlerin aktardıkları görüşler incelendiğinde bu rivayetlerin âhâd haber mesabesinde kaldığı görülmektedir. Bu itibarla mezhep âlimlerinin şevval orucuna yönelik görüşlerinin de söz konusu hususa paralel olduğu göze çarpmaktadır. Binaenaleyh mezheplerin âhâd habere yönelik görüşlerini aktarmak yerinde olacaktır. Bununla birlikte şevval orucu rivayetlerine yönelik yapılan değerlendirmelerde bir yıllık oruca denk olması farklı yorumlara yol açmıştır. Bazı âlimlerce söz konusu sayılara hakiki sayı anlamı verilirken diğer bir kısım âlimler tarafından kesretten kinaye olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Bu bölümde söz konusu mevzûları izaha çalışacağız.

3.1. ŞEVVAL ORUCUNUN NASLARDA SAYILARLA BAĞLANTISI

Tezimizde sayılar başlığına yer vermemizin sebebi şevval orucu ile ilgili aktarılan rivayetin bazı formlarında En'âm sûresinde, yapılan iyiliklerin on misliyle karşılık bulacağı manasını barındıran şu âyettir:

“Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı (sevap) vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.”(En'âm, 6/160)

Âlimler, şevval orucu hakkında aktarılan rivayete yukarıdaki ayeti delil göstererek yaklaşık bir yılın 360 gün olduğunu, ramazan ayının otuz gün sürmesi ve şevval orucu ile ilgili hadiste altı gün oruç tutulması tavsiyesi ile beraber 36 gün oruç tutulmuş olacaktır. Buna göre âlimler, zikredilen âyette iyiliklerin karşılığının on misli olarak verilmesine dayanarak $36 \times 10 = 360$ edeceğinden, ramazan ayı ile sonrasında şevval orucunun tutulmasının bir yıllık oruca karşılık geleceğini ifade etmektedirler.(Dârimî, 2000, s. 1101; İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 177; İbnu'r-Rif'a, 2009, s. 394) Çalışmamızın bu bölümde konu ile ilgili görüş bildiren ulemanın bu sayısal hesapta yaptıkları gibi amellerin on kat olması âlimler tarafından nasıl tefsir edildiği, on sayısı kesretten kinaye olarak mı anlaşılmış, yoksa sayısal anlamda mı değerlendirilmiştir? Bu durumu izaha çalışacağız.

3.1.1. Kur'an'dan Sayılara Örnekler

Kur'an-ı Kerim'de, hem bilgi değeri bağlamında hem de pekiştirme anlamında çokça sayı yer almaktadır. Nitekim Hz. Nûh'un yaşı Kur'an'da *“bin yıldan elli eksik”*(Ankebût, 29/14) olarak ifade edilmiştir. Bazı kimselerce insan yaşamı göz önünde bulundurularak Hz. Nûh'un uzunca bir süre yaşadığı, buradaki ifadenin kesretten kinaye olduğu düşüncesinde iseler de burada kullanılan ifadenin sayısal anlam barındırdığı kanaatindeyiz. Böyle bir ibare değil de doğrudan bin yıl, bin küsur yıl gibi bir ifade tarzı kullanılmış olsaydı kesretten kinaye göz önünde bulundurulacak bir husus olabilirdi. Fakat elli yılın istisna edilmesi yüce Allah'ın net bir rakam belirtmek istediğini akıllara getirmektedir. Yine buna benzer bir örnek de Ashab-ı Kehf'in mağarada uyuma süresi ile alakalıdır. Sürenin bir âyetinde *“üç yüz yıl ve ilave dokuz yıl”*(Kehf, 18/25) ifadesi geçmektedir. Üç yüz yıl gibi bir ibare olsaydı uzunca bir süre olarak anlaşılmasını mümkün kılacaktı. Fakat özellikle dokuz yılın istisna edilmesi net bir rakamın verilmek istendiğini akıllara getirmektedir. Aynı şekilde Yûsuf sûresinde *yedi semiz inek, yedi kuru başak*(Yûsuf, 12/43) gibi sayısal ifadelerin kullanılması ve akabinde bu ibarelerin net yıl sayılarına denk geldiğinin belirtilmesi yine Kur'an-ı Kerim'de kullanılan sayısal ifadelerin bir kısmının gerçek anlamlarını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sayı ifade eden bütün ayetlerle beraber bir de sayısal anlamda kullanılmış olması mümkün olmayan ayetler mevcuttur. Aşağıdaki âyetler bu minvaldedir:

“Onlar için ister bağışlanma dile ister dileme (farketmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah fasık topluluğu doğru yola iletmez.”(Tevbe, 9/80)

Hz. Peygamber'in Übey b. Selûl için Allah'tan bağışlama dilemesi(Şahin, 2023, s. 112) sonucunda Allah (c.c.) tarafından Hz. Peygamber'in bu çabasının boşuna olduğunu belirtmesi amacıyla nazil olmuştur. Ayette kullanılan yetmiş sayısını sayısal değeriyle algılamak yanlış olacaktır. Nitekim sayı formu ile anlaşılacak olursa o zaman Hz. Peygamber'in yetmiş değil de seksen kez dua etmesi sonucunda duasının kabul olması söz konusu olacaktır ki akabinde Hz. Peygamber'in duada ısrarcı olması(İbn Hacer el-Askalânî, 1987, s. 336; Şahin, 2023, s. 112) neticesinde *“Onlara bağışlama dilesen de, dilemesen de onlar için birdir. Allah onları asla bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, fasıklar topluluğunu doğru yola iletmez.”*(Münâfikûn, s. 63/6) Âyeti nâzil olmuş ve Allah, Hz. Peygamber'in ettiği dua sayısı ile fasıkların durumlarının değişmeyeceğini bildirmiştir.

Yani burada sözü edilen hususa göre asıl olanın Hz. Peygamber'in duasına karşılık Yüce Allah'ın kesretten kinaye bir sayı ile buyurduğu anlaşılmaktadır. Mesele yetmiş sayısı değil Hz. Peygamber'in ne kadar dua ederse etsin Allah'ın, fasıkları inkârları dolayısıyla affetmeyeceği meselesidir.

Bir başka âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”(Lokmân, 31/27)

Yüce Allah, kelâmının bizim bileceğimiz anlamda bir sınırının olmayacağını mezkûr ayet ile dile getirmektedir. Misalen yeryüzündeki ağaç sayısı bir milyar ise bunlara artı yedi eklendiğinde veyahut on ağaç daha eklendiğinde Allah'ın sözlerinin yazılabileceği anlamına gelmez. Söz konusu ayette işaret edilen husus Allah'ın sözlerinin sınırsız bir biçimde çok olmasıdır. Kast edilen durum buna insan gücünün erişemeyeceği kadar büyük bir azamet in ifade edilmek istenmesidir.

Kur'an-ı Kerim'de hem sayıların hakiki anlamlarıyla hem de kesretten kinaye anlamında onlarca yerde kullanımlarına rastlamaktayız. Çalışmamızın temel konusunun sayılar olmaması ve konunun dağılmaması amacıyla birkaç örnek vermiş olmakla yetineceğiz. Amacımız her iki anlamda da sayıların kullanıldığını göstermek olduğu için verdiğimiz örneklerle maksadımızın hâsıl olduğunu umuyoruz.

3.1.2. Hadislerden Sayılara Örnekler

Kur'an-ı Kerim'den verdiğimiz örneklerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in sözlerinden de hem kullanılan rakamların sayısal anlamı hem de sayıların gerçek anlamlarının dışında belli bir amaca hizmet edecek şekilde kullanıldığını görebilmekteyiz. Şöyle ki İbn Ömer'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"Siz Müminlere iki ölü hayvan ile iki kan helal kılındı. İki ölü hayvan balık ve çekirge, iki kan da ciğer ve dalaktır"(İbn Mâce, t.y., s. 1102)

İslam dininde meyte ve kan haram kılınmıştır.(Bakara, 2/173) Fakat Hz. Peygamber bunlardan ikişer adedi hariç tutmuştur. Burada ifade edilen iki rakamını Hz. Peygamber, herhangi bir işaret için değil gerçek anlamda kullanmıştır. Öyle ki hemen akabinde yaptığı

açıklama da durumun tam anlamıyla iki ölü olan balık ve çekirge, iki kan ile kastettiği durumun ise ciğer ve dalak olduğunu belirtmiştir.

H. Peygamber, ürünlerden alınacak zekât cins ve miktarları belirtirken sayısal anlamlarında kullanılan sayılara yer vermiştir. Nitekim İbn Ömer ve H. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: "Her yermi dinardan yarım dinar, her kırk dinardan da bir dinar alırdı." (E. A. M. b. Y. M. el-Kazvî İbn Mâce, 1968b, s. 571) Buna göre altın, gümüş, ticaret malları gibi ürünlerde zekât oranları 40/1 (kırkta bir)'dir. Görüldüğü üzere H. Peygamber bu gibi kesirli sayıları da gerçek anlamıyla kullanmıştır.

Ömer b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her çocuk doğumunun yedinci gününde kendisi için kesilecek akika kurbanı karşılığında rehin (gibi)'dir. Aynı gün saç tıraş edilir ve adı koyulur" (E. İ. İ. M. b. İ. Tirmîzî, 1975c, s. 132) Dedi.

Akika kurbanı olarak uygulanan söz konusu merasimde yine H. Peygamber bu uygulamanın çocuğun doğumunun yedinci gününe denk gelen aralıkta gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde sayısal değeri kast edilerek yedi rakamı hadislerde yer edinmiştir.

Bazen sayılar özellikle belli bir anlamı barındırması sebebiyle de kullanılmıştır. Özellikle şevval orucundaki otuz altı gün oruç tutmanın amellerin on misli karşılık bulmasıyla denkleştirilip 360 sayısının elde edilme çabası bazı hadislerde görülmektedir. Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen rivâyete göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"Kim bütün namazlardan sonra otuz üç kere Allah'ı tesbîh eder, otuz üç kere Allah'a hamd eder, otuz üç kere de Allah'ı ta'zîm ederseki bunların toplamı doksan dokuz eder, yüzüncüde de 'Lâ ilâhe illâllâhü vahdehü lâ şerîke leh lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamd ve hüve alâ külli şey'in kadîr' derse günahları deniz köpüğü kadar dahi olsa af olunur." (E. Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1955, s. 98)

H. Peygamber, namaz tesbihatında söylenmesi gereken zikirleri 33'er olarak ayırmış bir de imame ekleyerek yüz sayısını tamamlamıştır. Hadislerde deniz köpüğü, yarım hurma, yedi, yetmiş, yüz, bin, gibi ifadeler de kullanılmakla beraber genel itibari ile bu tür ifadeler Arapça'da kullanılan ve çokluk bildiren kavramlardır. (Özafşar & Görmez, 20c, s. 110)

Sonuç itibari ile gerek Kur'an'da olsun gerek hadislerde olsun kullanılan sayılar hem varid olan sayının gerçek anlamı hem de kesretten kinaye manasında kullanılabilmiştir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), En'âm sûresinin ilgili ayetini değerlendirirken bazılarının ayette geçen on sayısından maksadın mutlak anlamda sayı ile sınırlamak değil, yapılan iyiliklerin karşılığının Allah nazdinde kat kat fazlasıyla karşılık bulacağını ifade ettiklerini dile getirmiştir.(Fahreddin er-Râzî, 1999, s. 190) Bu duruma delil olarak şu âyeti dikkatlere sunmuştur;

“Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane (dane) bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”(Bakara, 2/261)

Ekilen her başaktan net yüz tane “dane” yeşermemektedir. Zaman, konum, bakım gibi etkenler vesilesiyle başaklar daha az veya daha fazla ürün ortaya koyabilmektedirler. O halde burada yüz sayısı belki yaklaşık belki de çokluğu belirtmek amacıyla her iki anlamın da bulunduğu akıllara gelse de ayetin devamı açıklama niteliğinde yer almıştır. Şöyle ki ayette “*kat kat*” ifadesi burada kullanılan sayının mutlak bir sayı ifade etmediği aksine çokluk anlamı barındırdığını ayetin kendisi açıklamaktadır.

Elmalı Hamdi Yazır (ö. 1878-1942), mezkûr âyetin tefsirinde on sayısını mutlak manada kullananların varlığını dile getirmiştir. Akabinde söz konusu sayının ekalli manada kullanıldığını ifade etmiştir.(Yazır, 1979, ss. 2111-2112) Yani burada bir tahdid (sınırlama) söz konusudur fakat tahdîd azami sınır değil asgari sınırdır. Yüce Allah, yapılan iyiliklere en az on kat karşılık verecektir. Burada on sayısı asgari karşılığı sembolize etmektedir. Nitekim istenip yapılmayan iyiliklerin misliyle, yapılanların ise on katından yedi yüz katına kadar karşılık bulacağı ifade edilir.(Karaman, 2007, ss. 494-495)

Taberî (ö. 310/923), ayette geçen on sayısına, yapılan iyiliğin denginden on katıyla karşılık bulacağını ifade etmektedir.(Taberî, 2000, s. 274)

Fukahadan birçok âlim şevval orucu ile ilgili aktarılan hadiste geçen “sıyâmu'd-dehr” ifadesini sayısal anlamda desteklemeye çalışmışlardır. Bu çabayı yansıtan birkaç tane örnek vermeye çalışacağız:

Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1569), şevval orucu ile ilgili Müslim'den ve Nesâî'den aktarılan rivayetleri verdikten sonra iyiliklerin on katı olması sebebiyle ramazan ayının 300 günlük oruca denk geldiğini ifade eder. Akabinde şevvalden altı gün oruç tutulmasının da 60 günlük oruca tekabül ettiğini, toplamının 360 gün yani bir yıla denk olduğunu mutlak sayılarla da ispatlamaya çalışmıştır.(Hatîb eş-Şîrbînî, 1994, s. 184)

İmrânî (ö. 558/1163), amellerin on misli olmasını delil göstererek ramazan ayının otuz günü ve şevval ayının altı gününün on ile çarpımından bir yıllık oruca sayısal anlamda denk geldiğini dile getirmiştir.(İmrânî, 2000, s. 548)

İbn Rif'a (ö. 710/1310), Resûlullah'ın azatlısı Sevbân'ın şu ifadeleri aktardığını haber vermektedir: “Ramazan orucu on aya, şevval orucu da iki aya denk olup bir yılı tamamlarlar.”(İbnRif'a, 2009, s. 394)

Buradan hareketle sahabenin de şevval orucunun sayısal anlamda bir yıllık oruca denk getirme çabasının bulunduğunu söylemek mümkün olacaktır.

Sonuç itibariyle hadiste geçen “مَنْ صَامَ رَمَضَانَ” (kim ramazan orucunu tutarsa) terkiinden sonra “مِثْلَ شَوَّالٍ” (şevvalden altı gün) ifadesinin kullanılmış olması ve bunların birlikte “صَامَ الدَّهْرَ” (bir yıllık oruca) denk gelmesini bir kısım fukaha En'âm sûresinde geçen “iyiliklerin karşılığının on misli” olmasına dayanarak sayısal anlamda da bir yıllık oruca tekabül ettiğini dile getirmektedirler. Hatta bazıları “صَامَ الدَّهْرَ” (sıyâmü'd-dehr) ifadesi ile bir yıl değil bütün ömrün kastedildiğini, binaenaleyh şevval orucunun her sene tutulması zaten bir ömür boyunca tutulması anlamına geleceğini dile getirmektedirler. En'âm sûresinin ilgili ayetinde geçen on sayısını tefsir uleması genel itibari ile mutlak sayı değil kesretten kinaye anlamında kullanılan bir sayı olarak görmüşlerdir. Fakat bizce Elmalî'nin on sayısının ekalli manada kullanılmış olduğu düşüncesi daha tutarlı gözükmektedir. Şöyle ki yapılan iyiliklerin karşılığı Allah'ın rahmet ve bereketi de düşünüldüğünde en az on mislidir. Yapılan iyiliğe göre yedi yüz kata kadar çıkabilmektedir. Buna göre hadiste net sayısal değer kastedilmiş olmasa bile sevabı en az bir yıllık oruca tekabül edeceği anlaşılmaktadır.

3.2. ŞEVVAL ORUCU İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN ÂHÂD HABER OLMASI

Aktarılan rivayetlerde şevval orucunun hükmî değeri âhâd haber olması ile yakından ilgilidir. Çünkü mezhep âlimlerinin şevval orucuna yönelik açıklamaları âhâd

habere yaklaşımları ile örtüşmektedir. Bu bağlamda fukahanın mezhepler nezdinde âhâd habere bakış açıları önem arz etmektedir. Söz konusu sebepten ötürü bu başlığımızda mezheplerin âhâd habere yönelik tutumlarını ele almak faydalı olacaktır.

3.2.1. Hanefî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu

Hanefî mezhebinin hadis anlayışında akla ilk gelen kişi İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad b. Süleyman'dır.(Uzunpostalıcı, 1994, s. 132) Bu hususta Ebû Hanîfe şöyle anlatmaktadır: “Emîrûlmüminîn Ebû Câfer'in huzuruna girdim. Bana ilmi nerden aldığımı sordu. Ben Hammad'dan, o İbrahim'den, o da Ömer b. el-Hattab, Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'tan aldı dedim. Bunun üzerine Ebû Câfer, ‘Çok güzel, çok güzel. Kendini iyi ve mübarek kimselerle dilediğin gibi teşvik ettin ey Ebû Hanîfe.’ dedi.”(T. A.Temîmî, 1983, s. 8; Ünal, 1989, s. 8) Bu itibarla Ebû Hanîfe, ilmini Hammad'dan onun da Hz. Peygamber'e yakınlıklarıyla bilinen sahabeden aldıklarını ifade etmektedir. Özellikle Hz.Ali'nin Kûfe'de yaşaması ve hilafet merkezini buraya taşıması Kûfe'nin ilim merkezi haline gelmesine de sebep olmuş ve Ebû Hanîfe gibi birçok ilim erbabının yetişmesine vesile olmuştur.

İbn Haldûn, Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinin az olduğunu ve söz konusu durumun sebebinin de hadis rivayetinde çok ihtiyatlı davranması olduğunu zikretmiştir.(İbn Haldun, 1978, ss. 444-445; Ünal, 1989, s. 53) Nitekim Ebû Hanîfe bir râvinin ancak ezberinde olan hadisi rivayet edebileceğini şart koşturmuş.(Hatib el-Bağdâdî, 1938, s. 231) Bu şartı koşturmuş olması kendisinin hadis rivayetinde çok titiz davrandığını gözler önüne sermektedir.

Şehristânî (ö. 548/1153), müctehid imamları zikrederken ashab-ı hadis ve ashab-ı rey olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Irak ehlini yani Ebû Hanîfe ve ashabını ashab-ı rey diye nitelendirmektedir.(Şehristânî, 1951, s. 476,478) Her ne kadar ashab-ı rey olarak bilinse de hadisin ezberde olması şartını öne sürmesi aslında kendisinin reyinde keyfi çıkarımlarda bulunmadığı, bilakis hadislere fazlaca önem verdiğini anımsatmaktadır. Buradan şu çıkarımda da bulunabiliriz ki sahih olan hadise karşı reyin söz konusu olmadığı kendilerince sahih seviyesine ulaşamayan, Kur'an ve sünnete aykırı gibi görünen âhâd hadislere karşı görüşlerini dile getirmeleridir. Nitekim bu konuda Ebû Hanîfe'nin şu sözünü zikretmek yerinde olacaktır: “Resûlullah'ın (s.a.v.) üzerine konuştuğu her şey, biz onu duyalım, duymayalım, başımız ve gözümüz üstüner, buna inandık ve bunun Peygamber'in (s.a.v.) söylediği gibi olduğuna şahadet ederiz.”(Ebû Hanîfe, 1981, s. 22; A.

Öztürk, 2007, s. 73) Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'den gelen bütün sözleri işittiğini iddia etmeyip işitmediği hadislerle de işaret ederek bu hadislerle inandığını ve Hz. Peygamber'in kendisinin duymadığı sözlerinin de olabileceğini dile getirmektedir. Yine Ebû Hanîfe bir sözünde şöyle demektedir: "Resûlullah'tan gelen hadisi alır kabul ederiz, sahabeden geleni alıp almamakta muhayyeriz, tabiinden gelirse onlarla yarışırız." (Ünal, 1989, s. 66) Bu sözyle yine Hz. Peygamber'den gelen hadislerin kabulü, sahabeden gelen hadisler konusunda tercihte özgür olduğunu dile getirmiştir. Tabiine gelince ilmiyle onlarla yarışabileceğini dile getirmektedir. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder:

"Ebû Hanîfe'ye bir mesele arzedilince, 'yanınızda eserden (rivayet) ne var?' diye sorardı. Biz yanımızdaki eserleri zikreder, o da yanındakileri açıklardı. Sonra bakar iki görüşten hangisi hakkında çok eser varsa onu alır, eğer rivayetler arasında bir yakınlık veya denklik varsa istediğini seçerdi." (Kevserî, 1942, s. 86)

Ebû Yûsuf'un bu sözünden Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda sadece kendisinin değil beraberindeki öğrencilerinden de yardım aldığı ve istişare ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadis tercih ve tefsirinde dikkate aldıkları unsurlar şu şekilde olmuştur; Kur'an'a uygunluk, akla uygunluk, insana verilen değer, kolay ve maslahata uygun olanı tercih etme, maksada uygun olanı tercih etme, örfe uygunluk, zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma. (Ünal, 1989, ss. 87-127)

Ebû Hanîfe ve talebeleri âhâd haberi kelime anlamı itibariyle düşünmüşlerdir. Tek kişinin haberi olarak şâz haber gibi görüp kabul edilemez diye değerlendirmişlerdir. Bu itibarla ravisi bakımından tek kalmış olan hadislerle ehemmiyet göstermemişlerdir. Fakat tam anlamıyla saf dışı bırakmışlardır da denilemez. Çünkü Hanefîlere göre haber-i vahid ile amel olunur fakat ilm-i yakîn ifade etmez. (Pezdevî, 1890, s. 370; Ebû B. b. E. S. Serahsî, 1984, s. 321) Bu sebeple Hanefîler haber-i vahid ile sabit olan bir bilgiyi farzdan bir derece aşağıda gördükleri vacip konumunda değerlendirmişlerdir. (Ünal, 1989, s. 148)

Ebû Hanîfe âhâd haberin; Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiînin genel uygulamaları ile umûmü'l-belva'ya ters düştüğü durumlarda ikinci grup delillerle amel ederdi. Bu durum da kendisini hadis ile amel etmediği gibi yanlış anlaşılmaya sevk etmiştir. (Uzunpostalıcı, 1994, s. 136)

Sonuç itibari ile âhâd hadislerin bir çeşidi olan hasen hadisler, bir başka ifadeyle araştırmamıza konu olan şevval orucu ile ilgili hasen seviyesinde görülen hadisler bu

türden hadisler olarak anılmaktadır. Hanefî mezhebinde âhâd hadise karşı tutum Kur'an ve sünnete, sahabenin uygulamalarına vb. uyduğu müddetçe itibara alınır ve amel edilir. Fakat kesin bilgi arz etmez. Aynı mezhebe mensup kimseler olarak dile getirilseler dahi fukahadan bütün zatların âhâd habere karşı tutumlarının aynı düzeyde olmaması, aynı konuda farklı tutum takınmalarına ve farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur. Nitekim aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un dahi şevval orucu konusunda görüşleri aynı olmamıştır.(Hicâzîzâde, t.y., s. 4a)

3.2.2. Mâlikî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu

Malikî mezhebi denilince doğal olarak akla ilk gelecek kişi mezhebin kurucusu Mâlik b. Enes'tir. İmâm Mâlik, Hz. Peygamber ve sahabenin çoğunluğunun yaşamını idame ettirdiği Medine'de ömrünü geçirmiştir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed gibi kimselerden ilim alışverişinde bulunmuş, İbn Şihab ez-Zührî gibi hocalardan da ders almıştır. Özellikle İmâm Muhammed ile görüşmüş ve ondan Irak fikhını öğrenme fırsatı bulmuştur.(Özel, 2003, s. 507) Çok fazla hadis ezberlediği, bu sebeple *emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs* olarak anıldığı bilinmektedir.(Özel, 2003, s. 508) Kendisine bu ismin verilmesinden de anlaşılacağı üzere fikhî bilgi ve hükümlerini Kur'an ile birlikte Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırmıştır.

İmâm Mâlik'in Medine'de yaşaması, kendisinin çok sayıda hadis duyması ve rivayet etmesine sebep olmuştur. Özellikle merfu hadis aktarıp onlarla amel eden önemli bir simadır. Ancak İmâm Mâlik, rivayet ettiği bazı hadisleri kullanmadığı ve onlara bazen aykırı hükümler verebildiği görülmektedir.(Aktepe, 2018, s. 191) Örneğin Hz. Peygamber'e gelerek “Ya Resûlullah! Kendimi sana hibe ettim” diyen kadını Hz. Peygamber, Kur'an öğretmesi karşılığında kadına talip olan bir sahâbeye nikâhlamıştır.(E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, 1993, s. 330; Mâlik, 1985, s. 526; E. A. A. b. Ş. b. A. Nesâî, 1930, s. 91) Buradan mehrin sadece maddi boyutta olmayacağı, farklı şekillerde de mehrin tayin edilebileceği anlaşılmaktadır.(Aktepe, 2018, s. 192) Fakat İmâm Mâlik “kadının mehri çeyrek dirhemden aşağı olamaz”(Mâlik b. Enes, 1985, s. 527) sözüyle hem alt limiti belirlenmeyen mehre bir alt limit tayin etmiş, hem de takdir ettiği bu limit, ilgili rivayete muhalif bir durum olarak değerlendirilmiştir.(Aktepe, 2018, s. 192; Guraya, 1999, s. 64) Bununla birlikte İmâm Mâlik'in sebepsiz bir şekilde sünnete aykırı davrandığı söylenemez. Kendisinin Kur'an öğretmesi karşılığında Hz. Peygamber'in maddi bir mehir belirlemeksizin nikâha müsaade

etmesini o kişiye özel kılması gibi sebepler belirtmiştir. Burada söz konusu durumun konumuzun dışına çıkmamıza sebebiyet vereceğinden çok ayrıntıya girmeden bizi ilgilendiren kısım olan İmâm Mâlik'in Hz. Peygamber'in hadisine belli sebepler dolayısıyla da olsa muhalif hükümler vermiş olduğunu zikretmektir. Keza Ebû Hureyre'nin, Hz. Peygamber'in İnşikâk sûresini okurken tilavet secdesi yaptığını dile getirmesi ve Hz. Ömer'in, Hac sûresinde iki secdenin oluşunu ifade etmesi gibi rivayetler örnek olarak gösterilebilir.(Mâlik b. Enes, 1985, s. 205) İmâm Mâlik ise İnşikâk sûresinin mufassal bir sure olması hasebiyle bu surelerde tilavet secdesinin olmadığını şu sözleriyle dile getirmiştir: "Bize göre Kur'an'da yapılması vacip olan secdelerin (azaimu's-sucûd) sayısı on birdir. Mufassal surelerde bunlardan hiçbirisi yoktur".(Mâlik b. Enes, 1985, s. 206) Ebû Hureyre'den aktarılan Resûlullah'ın İnşikâk sûresinde tilavet secdesi yaptığı sözüne karşın, İmâm Mâlik, bu surede tilavet secdesinin bulunmadığına hükmetmiştir. Yine vitir namazı, kurbanda ortaklık, evlenilecek kızın görüşünün alınması gibi konularda amel-i ehl-i Medine gibi sebeplere dayanarak hadislerle muhalif hükümler verebilmiştir.(Aktepe, 2018, ss. 197-202)

İmâm Mâlik, râviler hususunda oldukça titiz davranmıştır. O, hadis alınacak rical hususunda şöyle bir söz sarf etmiştir: "İlim dört kişiden alınmaz: Sefihten, bid'at ehlinen, Resûlullah'a yalan isnad ettiği görülme de insanlara yalan söyleyenden ve ne rivayet ettiğini anlamayan kimselerden."(İbn Abdülber, 1994, s. 821, 1997, s. 46)

İmâm Mâlik, haber-i vâhid konusunda belli başlı tenkid metodları benimsemiştir. Söz konusu rivayetleri Kur'an'a arz ederek Kur'an ile çelişik görünen haber-i vâhidlerle amel etmemiştir. Kur'an'daki umumî ayetlere karşın ise haber-i vâhidi özellikle amel-i ehl-i Medine tarafından destekleniyor ise bu rivayetler vasıtası ile Kur'an'ın umûmunu tahsis etmiştir.(Ebû Zehre, 1984, ss. 246-247)

İmâm Mâlik, âhâd haber ile amel etmek için özellikle iki şarta çok ehemmiyet göstermiştir. Bunlardan birincisi amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmamasıdır. Medine ehli Hz. Peygamber'in Medine'de geçen yaklaşık on yıllık süre zarfında sürekli yanında bulunmuşlardır. Bu sebepten ötürü İmâm Mâlik, Medine ehlinin ameline oldukça fazla önem göstermiştir. Medine ehlinin ameline uymayan âhâd haberlerle amel etmemiştir. Nitekim Medine ehlinin icmasına aykırı gördükleri meclis muhayyerliği ile ilgili hadisi Medine ehlinin uygulamasında bulunmaması sebebiyle amel etmemişlerdir.(Yüksek, 2023, s. 34) İkincisi ise kesin şerî esaslara aykırılık taşımamasıdır.(Yüksek, 2023, s. 35) Çünkü

şerî esaslâr kat'î, âhâd haberler ise zannîdir. Kesinlik bağlamında kat'î olanın daha güçlü olması sebebiyle bu nevi durumlarda âhâd haberlere itimad etmemişlerdir.

Şevval orucuna gelince İmâm Mâlik, ilim ehlinen kimsenin söz konusu orucu tuttuğunu görmediğini belirtmiştir. Dile getirdiği sözüne sedd-i zerîa açısından bakmak mümkün olacaktır. İmâm Mâlik, şevval orucuna kerih hükmünü verirken zamanla ilim ehlinen olmayan avam kimselerin bu orucu bid'ate düşerek farz olduğu yanlışlığına kapılabilecekleri düşüncesi neticesinde, böyle bir bid'ati engellemek amacıyla haber-i vahide ters düşerek şevval orucunu tasvip etmemiş ve kerih görmüştür.(Mâlik b. Enes, 1985, s. 310)

3.2.3. Şâfiî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu

İslâmî ilimler arasında fıkıh ve hadis denildiğinde âlim şahsiyeti ve engin bilgisiyle akla ilk gelen kişilerden biri şüphesiz İmâm Şâfiî'dir. İmâm Mâlik ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den ders aldığı, hatta bazı konularda İmam Muhammed ile münazaralara girdiği bilinmektedir.(Aybakan, 2010, s. 223) Yine ashab-ı reyin güçlü ve otoriter olduğu bir dönemde Şâfiî'nin gelişiyile ehl-i hadis güç kazanmış, bu sebepten ötürü Şâfiî, *nâsırü'l-hadis* lakabıyla zikredilmiştir. Yaşamının ilk safhalarını Hicaz bölgesinde, son safhalarını ise Mısır'da geçirmiştir.(Aybakan, 2010, s. 224)

Şâfiî hadislere verdiği değeri şöyle anlatmaktadır:“Bize ve âlimlerin çoğunluğuna göre insanların en fakihi, hadislere en çok tabi olanıdır.”(Şâfiî, 1996a, s. 45) Şâfiî bu sözüyle aslında hadislere bağlılığını ve kendisinin ehl-i hadis olarak nitelenmesinin sebebini ifade etmektedir. Nitekim şevval orucu hususunda Şâfiî'nin belirtilen rivayetlere karşı olumsuz bir tavır takınmaması, şevval orucuna olumlu bakmasının sebebini gözler önüne sermektedir. Şâfiî, hadis konusunda bu denli titiz davranması sebebiyle bazı kişi ve gruplarla tartışmalara girmiştir. Nitekim o, ehl-i kelamdan iki grupla tartışmıştır. Bir grup, haberlerin yani hadislerin tamamını reddederken(Şâfiî, 1996a, s. 9) diğer bir grup ise haber-i hasa türü hadisleri reddetmektedir.(Şâfiî, 1996a, s. 35) Bunlardan zikrettiğimiz ilk grup delil olarak şu ayet-i kerimeyi sunmuşlardır.

“Bu kitabı da her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, bir rahmet kaynağı ve bir müjdeleyici olarak indirdik.”(Hûd, 11/83)

İkinci grup ise haber-i hasa'nın zan ifade etmesi sebebiyle onlara güvenilemeyeceğini belirtmişlerdir.(Aktepe, 2018, s. 239; Şâfiî, 1996a, ss. 35-36) Şâfiî ise,

âhâd habere ve özellikle haberin lafzına hassasiyetle bağlı kalmıştır.(Şâfiî, 1996b, s. 415) Bu durumun yanında Şâfiî sahabe uygulamalarını ve amel-i ehl-i Medine'yi savunan Irak ve Hicazlılara da karşı çıkmıştır. Çünkü Iraklılar haber-i hassa'yı tesbit ve tayin etmede sahabenin uygulamalarını, Hicazlılar ise amel-i ehl-i Medine'yi kullanmışlardır. Şâfiî ise senedi sağlam olan bir haber-i hassanın metin tenkidine ve reddine sıcak bakmamıştır.(Aktepe, 2018, s. 241)

Şâfiî, haberi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi haber-i âmmedir.(Şâfiî, 1996a, s. 11) Ona göre haber-i âmme büyük bir topluluğun yine kendileri gibi büyük bir topluluktan aktardıkları haberdur ve haber-i âmme kesin bilgi ifade eder.(Şâfiî, t.y., s. 478) Yani genel tanımı itibariyle mütevatir haberi karşılamaktadır. İkinci kısmı ise haber-i hassa'dır.(Aktepe, 2018, s. 265; Şâfiî, t.y., ss. 369-370) O, haber-i hassa'nın tanımını şöyle yapmaktadır: "Resûlullah'a (s.a.v.) ya da ondan sonraki birine ulaşınca kadar bir kişinin bir diğerinden naklettiği habere haber-i hassa denir."(Şâfiî, t.y., s. 369) Yapılan tanıma bakıldığında Şâfiî'nin âhâd habere denk sayılabilecek bir tanımı haber-i hassa için kullandığı görülmektedir. Şâfiî'ye göre hükümler nasıl ki bir iki adil şahidin şehadetiyle verilebiliyorsa, adalet ve zabt yönleriyle sağlam olan ravilerin de rivayet ettiği haberlerin kabul edilmesi gerekir.(Aktepe, 2018, s. 267) O, Hz. Peygamber'in neredeyse bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in edimlerinin sorgulanmayacağını dile getirmektedir.(İbrahim, 14/4; Nahl, 16/3; Rad, 13/37; Şâfiî, ts, s. 42) Şâfiî'nin, Hz. Peygamber'in neredeyse bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırması aslında haber-i hassada şayet Kur'an'a aykırılık bulunmuyorsa, lafza bağlı kalınacağı anlamına gelmektedir. Şâfiî'nin lafza bağlı kalma ve Hz. Peygamber'den gelen senedi sağlam olan bir hadise karşı onun aksini bildiren hiç kimsenin sözüne itimad edilemeyeceği(Şâfiî, 1996c, ss. 236-237) düşüncesi, aslında şevval orucu ile ilgili İmâm Mâlik'in söylemine aykırı hareket etmesinin ve şevval orucunu müstehab saymasının sebebini ortaya koymaktadır.

Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye karşı bir sözünde şöyle demektedir: "Sana karşı delil olarak kullanabileceğimiz Resûlullah'tan (s.a.v.) bir şey olmazsa o zaman bu konuda sadece Ömer'in görüşü kalacaktır. Pekiye Ömer bir şeye hükmettiğinde, kendi sözünden daha üstün bir şey gelince bundan dönmüyor muydu? O halde senin yapman gereken de budur".(Şâfiî, 1996a, s. 199)

Şâfiî, sahabeden belli bir kimsenin sözüne mutlak bir tarzda bağlı kalmadıklarını, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinde olana uyduklarını, Kur'an ve sünnette bulamadıkları bir hususun varlığında ise ihtilaf ettiklerini dile getirmiştir. Bu sebeple onların görüşlerine dayanılarak Hz. Peygamber'in sünnetinin terk edilemeyeceğini belirtmiştir.(Aktepe, 2018, s. 247; Şâfiî, 1986, s. 90) Şâfiî, genel olarak delilleri sırasıyla 5 tabakada sıralamaktadır:

“İlim çeşitli tabakalara ayrılır; birincisi Kitap ve sabit sünnet. İkincisi kitap ve sünnetin muğlak bıraktığı konularda icmâ. Üçüncüsü kendisine muhalif başka bir sahabînin hükmü bulunmayan sahabî sözü. Dördüncüsü herhangi bir konuda ihtilaf etmiş sahabîlerden birinin hükmü. Beşincisi ise bu tabakalardan birine kıyas. Kitap ve sünnet varken başka hiçbir şeye bakılmaz. İlim en yüksekten alınır.”(Şâfiî, t.y., s. 508, 1996a, s. 601)

Şâfiî için sahabe sözüne hiç bir surette itibar edilemez gibi bir düşünce yanlışır. Bilakis Şâfiî, sahabe sözüne itimad etmektedir. Fakat sağlam senedli merfu hadisin bulunduğu yerde onun aksi bir hüküm verilmemektedir. Gerek sahabe gerek amel-i ehl-i Medine olsun bu tür uygulamalarla amel edilmez, hadise tâbi olunur.

Fakat şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki Şâfiî, hadis diye zikredilen her şeyi kesin doğru olarak kabul etmemektedir. Sırf kendi görüş ve düşüncelerine uyduğu için zayıf hadisleri kabul edenler ve hatta bazen sahih hadislerle çelişen zayıf hadisleri görüşlerine uyduğu için alanlara da karşı çıkmaktadır.(Şâfiî, t.y., s. 466) Nitekim Şâfiî, “sika ravilerin rivayetlerini kabul etmek ve senedi başından sonuna kadar ravilerin hepsinin güvenilir olduğunu tesbit etmek gerektiği hususunda bu hadislere ve diğerlerine dayandık.” demektedir. Bu itibarla önem verdiği hususların başında hadisin sağlam bir senedle nakledilmiş olması gelmektedir.(Şâfiî, t.y., s. 398) Şâfiî'nin bu sözüyle de rivayette asıl unsurun râvi olduğu, râvide veya senedde herhangi bir problemin bulunmaması durumunda aktarılan bu hadise itibar edilmesi gerektiğini aktarmaktadır.

Aktardığımız bilgiler ışığında Şâfiî; metnin kendisi, senedi, Kur'an'a uygunluk gibi kriterlere önem vermekle beraber aktarılan rivayetlerde lafza bağlılık açısından diğer mezhep imamlarına göre daha hassas davranmaktadır.

3.2.4. Hanbelî Mezhebinin Âhâd Habere Yönelik Tutumu

Hanbelî mezhebi, Ahmed b. Hanbel'in görüşleri üzerine bina edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, fıkıh ilmini Şâfiî'den almıştır.(Kandemir, 1989, s. 75) Ahmed b. Hanbel, eserlerinde çok fazla hadis toplayıp bu alanda ün yapmış, fıkıh ilmi ile meşgul olmuş, Şâfiî'den fıkıh ilmini öğrenmesi hasebiyle ehl-i hadis tarafında sayılabilecek bir hüviyete ulaşmıştır. Ahmed b. Hanbel; Me'mun, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde Halku'l-Kur'an konusunda dik duruşuyla tanınmış, fakat türlü eziyet ve işkencelere maruz kalmıştır. Zaman zaman hapsedilmiş, hadis öğrenimi sekteye uğramışsa da kararlı duruşundan taviz vermemiştir.(Kandemir, 1989, s. 76) Her ne kadar fıkıh alanında tanınmak istemese de gerek kendi talebelerinin ondan fıkıh alanında ictihadda bulunması gerekse Şâfiî'nin Bağdat'ta ondan daha fakih bir kimse görmediğini ifade etmesi kendisinin bu alanda tanınması ve bir mezheb kurucusu olarak telakki edilmesine vesile olmuştur.(Kandemir, 1989, s. 80)

Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî usûlcüler; re'yin, Kur'an ve sünnetin yerine geçmesi endişesiyle İslâm'ın bu iki temel kaynağının bulunduğu yerde re'ye çok itimad etmemişlerdir. Hanbelî usûlcüler haberi; mütevatir haber ve mütevatir seviyesine ulaşamayan haber yani âhâd haber olarak sınıflandırmışlardır.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994b, s. 362; İbnu'n-Neccâr, 1993, s. 345; Özmen, 2018, s. 126) Hanbelî usûlcüler, mütevatir haberi yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan sayıda olan bir grubun yine kendileri gibi bir gruptan beş duyu organından biriyle aktardıkları habere verilen isim olarak nitelendirmişlerdir.(İbnü'n-Neccâr, 1993, s. 324; Özmen, 2018, s. 92) Bu anlamda mütevatir haber için Hanbelî usûlcülerin verdiği tanımın dışında kalan bütün haberler âhâd haber olarak değerlendirilmektedir. Buna göre sayı istenilen düzeye ulaşsa bile herhangi bir sebepten dolayı yalan üzere birleşmelerinin mümkün olması durumunda söz konusu haber, âhâd haber olarak değerlendirilir.(Özmen, 2018, s. 127)

Hanbelî usûlcüler, âhâd haberi de kendi içerisinde iki kısma ayırırlar. Birincisi meşhur veya diğer adıyla müstefiz haber, ikincisi ise âhâd haberin ta kendisidir. Müstefiz haber ile ilgili değişik görüşler bulunmakla beraber Hanbelîler genel itibariyle zayıflıktan kurtulan fakat mütevatir seviyesine erişemeyen habere verilen isim olarak kullanmışlardır.(İbnu'n-Neccâr, 1993, ss. 345-348; Özmen, 2018, s. 128)

Yine Hanbelî usûlcülerin çoğunluğu haber-i vâhid ile taabbudî hükümlerin verilebileceğini ifade ederler.(Ebû Ya'lâ, 1993, s. 857; Kelvezânî, 1985, s. 35; Özmen,

2018, s. 128) Özmen, Ebu Ya'lâ'dan rivayetle Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini aktarmaktadır: “Eğer gelen haber-i vâhidin isnadı sahih ise onunla amel etmek gerekir.” Bu duruma örnek olarak da Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini nakleder: “Sahabe namaz kılarken kıblenin değiştiği haberinin onlara gelmesi ve onların da Kâbe'ye dönmeleri böyle değil midir? Ve yine içki yasağı ile ilgili haberin gelmesi ve onların içkileri dökmeleri haberi getirenden başka birisini beklememeleri böyle değil midir?”(Ebû Ya'lâ, 1993, s. 859; Özmen, 2018, s. 131)

Şu halde Ahmed b. Hanbel'in âhâd haberde senedin sahih olmasını ehemmiyetli gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim kıblenin değiştiği haberini güvenilir bir sahabiden duymaları kendileri için yeterli bir neden olmuştur.

Hanbelî usûlcülerin âhâd haber ile amel konusunda verdikleri örneklerden bir tanesi de Hz. Ömer örneğidir. Hz. Ömer, hamile bir kadının çocuğunu düşürten köleye ödetecek diyet konusunda Hamel b. Mâlik b. en-Nâbiğa'nın getirdiği haber ile amel etmiş ve Hamel'in getirdiği haber olmasaydı neredeyse kendi reyî ile hüküm vereceğini dile getirmiştir.(Özmen, 2018, s. 140) Burada Hz. Ömer'in tek bir kişiden de aktarılmış olsa âhâd haberi kendi reyinden öncelediği anlaşılabılır.

Hanbelî usûlcüler, âhâd haberin bilgi ifade etme derecesini Ahmed b. Hanbel'den aktardıkları şu söz ile dile getirirler: “Hz. Peygamber'den sahih bir isnadla, içerisinde bir hüküm veya farz bulunan bir hadis geldiği zaman, o hüküm ve farzla amel ederim, ancak Hz. Peygamber'in bu sözü söylediğine şehâdet etmem.”(Özmen, 2018, s. 155) Ahmed b. Hanbel'in bu sözüne dayanarak ve hadise bakış açılarından dolayı ehl-i hadis olarak bilinmelerini de göz önünde bulundurarak âhâd haber ile amel edilebileceği, fakat kesin bilgi ifade etmeyeceği anlaşılabilmektedir. Çünkü haberi aktaran kişinin habere kasıtlı veya istemsiz olarak hata karıştırmış olma ihtimali bulunmaktadır. Yani aslında şüphenin haberin doğruluk derecesinde değil haberi aktaran kişiden kaynaklandığını söylemek mümkün olacaktır. Ahmed b. Hanbel'in fıkıh ilmini Şâfiî'den aldığı da göz önünde bulundurulacak olursa haberin lafzına bağlı kalınacağı, lafzın ifade ettiği hükme uyulması gerektiği anlaşılabılır.

Hanbelî usûlcüler, umûmü'l-belvâ konusunda haber-i vâhidin kabul edilip edilemeyeceği hususunda haber-i vâhidin amelî konularda kabul edilebileceği görüşündedirler.(Kelvezânî, 1985, s. 151; Özmen, 2018, s. 200) Yani Hanbelî mezhebinin âhâd habere bakış açısı değerlendirildiğinde şevval orucu burada amelî kısma giren bir

umûmü'l-belvâ olarak değerlendirilebilir. Onlar umûmü'l-belvâda âhâd haberin amelî konularda kabul edilebileceğini düşünmektedirler. Hanbelî usûlcüler, âhâd haberde senedin sağlam oluşunu önemsemekle beraber bu haberde bulunması gereken kriterleri de zikretmişlerdir. Bu kriterler; Haber-i vâhidin aklî gereklere aykırı olmaması, Kur'an'ın ve sünnetin nassına aykırı olmaması, icmâ ile çelişmemesi, herkesin bilmesi gereken bir konuda teferrüd edilmemesidir. Şevval orucu açısından değerlendirildiğinde ilk üç maddede herhangi bir uyumsuzluk görünmemektedir. Zira şevval orucu ile ilgili aktarılan hadislerde hem aklî gereklere uygunluk hem de Kur'an, sünnet ve icmâ konusunda aktarılan hadisler daha fazla sevap kazanmak amacıyla aktarıldığı için herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Burada herkesin bilmesi gereken bir konuda teferrüd edilmemesi ile umûmü'l-belvâda haber-i vâhidin kabul edilmesi zıt gibi görünse de Hanbelî usûlcüler bu konuya amelî konuları hariç tutarak herkesin bilmesi gereken bir konuda teferrüd edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Amelî konularda ise bu şart aranmamaktadır.(Özmen, 2018, s. 177) Genel itibariyle değerlendirdiğimizde Hanbelî fakihler, özellikle amelî konularda âhâd habere belli şartları taşıması durumunda itibar etmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, gerek ehl-i hadis olmaları gerekse Ahmed b. Hanbel'in fıkıh ilmini Şâfiî'den almış olması onu hadiste lafza çokça önem göstermeye yöneltmiştir. Şevval orucu ile ilgili hadislere de baktığımızda belirtilen şartları taşıması hasebiyle Hanbelî usûlcülere göre şevval orucu mustehab addettikleri görülmektedir.

DEĞERLENDİRME

Ulemanın şevval orcuna yönelik verdikleri hükümler onların âhâd hadise bakış açıları bağlamında değerlendirildiğinde âhâd habere yönelik varid olan görüşleri, şevval orucu için aktardıkları söylemleri ile paralellik arz etmektedir. Şöyle ki Ebû Hanîfe, âhâd haberi şaz haber gibi görüp tek bir ravi ile aktarılan rivayetlerin sahabe ve tabiîn uygulamalarına ek olarak umûmü'l-belvâyâ ters düşmesi durumunda âhâd haber ile amel edilmeyeceğini düşünmektedir. Bu durumdan da anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe, umûmü'l-belvâyâ âhâd habere tercih etmektedir. Şevval orucunun Hanefî mezhebi bağlamında umûmü'l-belvâ içerisinde değerlendirilmesi şevval orucu hakkında aktarılan rivayetlerin umûmü'l-belvâyâ aykırı olması dolayısıyla Ebû Hanîfe nezdinde rağbet görmemiştir.(Pezdevî, 1890, s. 370; ebû B. b. E. S. Serahsî, 1984, s. 321) Mâlikî mezhebinde ise İmam Mâlik, âhâd haberin amel-i ehl-i Medine'ye ters düşmemesini şart koşturmaktadır. Şevval orucunu mekruh addetmesini amel-i ehl-i Medine uygulamasına dayandırmaktadır. Binaenaleyh Medine ehlinden kimsenin bu orucu tuttuğunu

görmediğine dayandırarak mekruh hükmünü vermiştir.(Yüksek, 2023) Şâfiî, Hz. Peygamber'in neredeyse bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırması, âhâd haberde Kur'an'a aykırılığın olmaması durumunda âhâd haberi delil olarak kabul etmektedir. Haberin lafzına verdiği ehemmiyeti de göz önünde bulundurduğunda şevval orucunu müstehab addetmesi pek tabiidir.(Şâfiî, 1996c, ss. 236-237) Hanbelî mezhebi, taabbudî hükümlerin âhâd habere dayandırılabilceğini ifade etmektedirler.(Ebû Ya'lâ, 1993, s. 857; Kelvezânî, 1985, s. 35; Özmen, 2018, s. 128) Yine senedi sağlam olan ve naslara aykırılık taşımayan âhâd haberi kabul etmektedirler. Şevval orucu hakkında aktarılan rivayetlerde bu anlamda bir problem görmediklerinden dolayı kabul etmektedirler.(Ebû Ya'lâ, 1993, s. 859; Özmen, 2018, s. 131)



BÖLÜM IV

4. ŞEVVAL ORUCU RİVAYETLERİNE YAPILAN DEĞERLENDİRMELER

Şevval orucu ile ilgili aktarılan rivayetlerde, çeşitli şekillerde bir yıla denk bir oruç olduğu yer almaktadır. Bu aktarılan rivayetlerin bazılarında şevval orucu sıyâmu'd-dehre benzetilmekte olup, söz konusu benzetmeler farklı yorum ve hükümlere yol açabilmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde sıyâmu'd-dehr benzetmesini ve âlimlerin sıyâmu'd-dehre yaklaşımlarını ele alacağız. Akabinde mezhepler bağlamında şevval orucunun hükmî değerini ele alarak mezheplerin şevval orucuna yaklaşımlarını aktarmaya çalışacağız.

4.1. ŞEVVAL ORUCU RİVÂYETLERİNDE SİYÂMU'D-DEHR BENZETMESİ

Şevval orucu ile ilgili aktarılan hadislerde yer alan kelime gruplarından biri de başlığımızda yer verdiğimiz gibi sıyâmu'd-dehr'dir. Özellikle bu konuyu bağımsız bir başlık halinde ele almak ehemmiyetlidir. Şöyle ki şevval orucunun sünnetteki yeri bahsinde geçtiği üzere, şevval orucu bazı âlimlerce müstehab oruçlar içerisinde değerlendirilirken bazıları tarafından mekruh olarak addedilmiştir. Mekruh mesabesinde ele alınmasının âlimler tarafından farklı sebepleri zikredilmekle beraber başlığımızla ilgili olan görüşleri ve bu görüşlerin değerlendirmesini bu başlıkta inceleyeceğiz.

Terkipte geçen “صيام” (oruç) kelimesini önceki başlıklarımızda ele almıştık. Bu nedenle terkipte kullanılan başka bir kelimeye yani “الدهر” değinmek istiyoruz. Sözlükte “uzun zaman” anlamına gelen dehr kelimesini (Erdoğan, 2010, s. 96) Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), âlemin varoluş zamanından son anına kadar geçen süreye verilen isim olduğunu ifade ederken, verdiğimiz uzun zaman anlamı ise sonraki dönemlere ait bir anlamlandırma olduğunu ifade etmektedir.(M. Öztürk, 2004, s. 251; Râgıb el-İsfahânî, 1986, s. 249) Dehr kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak zaman kavramıyla eş anlamlı olup olmadığı tartışıla gelmiştir. Fakat baskın görüş dehr kavramının zaman kavramı ile farklı anlamlar ihtiva ettiği yönündedir. Şöyle ki Hâlid b. Yezîd, iki kavramın farklı anlamlar ihtiva ettiğini belirtmektedir. Zaman kavramı için yılın sıcak dönemi, soğuk dönemi veya iki ay ile altı ay arasında geçen süre zarfının bölünebilir bir şekilde zaman olarak ifade edilebileceğini, fakat dehr kavramı için böyle bir bölünmenin söz konusu olamayacağını

dile getirmektedir. Ezherî, yılın zaman olarak düşünülmesi durumunda kendi içerisinde bunların dört zaman dilimine (ilkbahar, yaz, sonbahar, kış) ayrılmasının mümkün olduğunu fakat dehr için böylesi bir durumun ihtimal dâhilinde olmadığını dile getirmektedir.(İbn Manzûr, t.y., s. 1439, t.y., s. 1867)

Dehr kavramı için verilen uzun zaman anlamı ile sonsuzluğun, ebedi veya ezeli kavramlarının kastedilmiş olması mümkün değildir. Zira Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilmektedir:

“Bir de şöyle demektedirler: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.” Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, onlar sadece boş iddiada bulunuyorlar.”(Câsiye, 45/24)

Âyette bildirdiğine göre cahiliye Arapları kastedilerek onların, hayatı salt bir biçimde dünyada doğum ve ölüm ile sınırlı tuttukları anlaşılmaktadır. Yani doğumdan önce veya ölümden sonra bir hayatın varlığından kendileri nezdinde söz edilemez. Bu da onlarda ezeli ve ebedi olmak anlamına gelen sonsuzluğu karşılayan bir kavramdan yoksun olduklarını göstermektedir. Binaenaleyh dehr kavramının sonsuz bir zamanı ifade etmesi tutarlı gözükmemektedir. (M. Öztürk, 2004, s. 255) Mustafa Öztürk, önde gelen müfessirlerden İkrime'nin Câsiye sûresinde geçen *dehr* kavramı ile Allah'ın kast edildiği görüşüne karşın, ayette sözü edilen müşriklerin ahiret hayatını inkâr etmeleri hasebiyle burada geçen *dehr* kavramı ile kast edilenin Allah olmadığını söylemektedir. Nitekim İkrime'nin Hz. Peygamber'in “Dehre sövmeyiniz çünkü Allah dehrdir.” rivayetine dayanarak böyle bir hükümde bulunduğunu ifade etmektedir.(İbn Manzûr, t.y., s. 1439; M. Öztürk, 2004, s. 256)

Dehr kavramı Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bir tanesi yukarıda verdiğimiz sözü edilen ayetlerden Câsiye sûresi'nin ilgili âyeti ki bu âyette *dehr* kavramı zaman anlamında kullanılmıştır. Kanaatimizce, müşrik Arapların doğumdan önce ve ölümden sonra hayatın bulunmadığını, dolayısıyla kendilerine hiç kimsenin müdahalede bulunamayacağını onların yaşamlarına etki eden tek şeyin zaman olduğunu düşünmeleridir. Yani doğup, büyüyüp, yaşlanmalarına ve dolayısıyla ölmelerine sebep olan tek şeyin zaman olduğu inancındadırlar. *Dehr* kavramının Kur'an'da geçtiği ikinci bir yer ise İnsân sûresidir. Ayette yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.”(İnsân, 76/1)

Bu âyette geçen “حين من الدهر” terkinde yer alan حين (hîn) ‘zaman, vakit, süre’ gibi anlamlara gelmektedir.(Erdoğan, 2010, s. 199) دهـر kavramını ise Râgıb el-İsfahânî, “bir vakitle sınırlanmamış mutlak zaman” olarak ifade etmektedir.(Râgıb el-İsfahânî, 1986, s. “hyn” ve “dhr” md.) Kanaatimizce yukarıda verdiğimiz dehr ve zaman kavramlarının karşılaştırmasına ithafen burada geçen hîn kavramı yukarıda verdiğimiz zaman kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Yani belirli ve sınırlı bir zaman dilimini ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat dehr kavramı Râgıb el-İsfahânî’nin tanımında olduğu gibi sınırlanmamış bir zamana atfolunmaktadır.

Dehr kavramının ıstılahi anlamı fakihlerce “bir yılın tamamı” olarak değerlendirilmektedir. Şöyle ki kaynaklarda zikredilen sıyâmu’d-dehrin yerine bir yıllık oruç ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir:

“Bir aylık oruç on aya denk, altı günlük oruç iki aya denktir ve bu senenin tamamı eder.”(Dârimî, 2000, s. 1101)

“Kim ramazan orucunu tutar ardından şevvalden altı gün eklerse (tüm) seneyi oruçlu geçirmiş olur.”(Tayâlisî, 1999, s. 486)

Sıyâmu’d-dehr terkinin konumuzla ilgili iki bağıntısı bulunmaktadır. Birincisi şevval orucu ile ilgili rivayet edilen hadiste sıyâmu’d-dehr’e benzetilmesi, ikincisi ise Hz. Peygamber’in sıyâmu’d-dehr’e karşı tutumu teşkil etmektedir. Şöyle ki Abdullah b. Amr b. As’tan rivayetle kendisinin geceleri hep namazla geçireceğine gündüzleri hep oruç tutacağına ve uyumayacağına dair söz vermesi üzerine Hz. Peygamber kendisiyle karşılaştıkça aralarında şöyle bir konuşma geçmektedir:

“Resûlullah’a (s.a.v.) ben, "Vallahi, ömrüm yettikçe gündüzleri oruç tutacak ve geceyi ibadetle geçireceğim" diye söylediğimi haber verdiler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) bana: "Bunu yapmaya gücün yetmez" dedi. "O halde oruç tut, iftar et, gece namazı kıl ve uyu. Ayrıca her ay üç gün oruç tut; çünkü her iyi amelin karşılığı on misliyle verilir. Bu da ömür boyu oruç tutmaya denk gelir." dedi. Ben: "Ben bundan daha fazlasını yapabileceğimi düşünüyorum" dedim. Resulullah (s.a.v.) yine: "O zaman Davud'un (a.s.) orucunu tut, o en faziletli oruçtur." dedi. Ben: "Daha fazlasını yapabilirim" dedim.

Resulullah (s.a.v.) ise: "Bundan daha fazlası yoktur" buyurdu.(Buhârî, 1993a, s. 697; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 162)

Hiz. Peygamber ve Abdullah b. Amr b. As arasında geçen diyalogda Abdullah b. Amr'ın (r.a.) yılın tamamında oruç tutacağını (sıyâmu'd-dehr) söylemesi üzerine Hiz. Peygamber bu durumu tasvip etmemiş aynı sevaba nail olacağı fakat kendisine eziyet mesabesinde bulunmayacak alternatifler sunmuştur.

Abdullah b. Amr'dan aktarılan bu hadisin bir başka şekli de bu konuşmaya ek olarak Hiz. Peygamber, Abdullah b. Amr'ın böylesi bir oruç tutmaya çalıştığını öğrenince kendisine “nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, bedeninin senin üzerinde hakkı vardır, eşinin senin üzerinde hakkı vardır. Her ayın üç günü oruç tutman sana yeter, çünkü bir iyiliğe on katı sevap verilir. Ve bu sıyâmu'd-dehrdir” buyurmuştur.(E. Abdurrahmân A. b. Ş. el-Hurâsânî en-Nesâî, 2001b, s. 258)

Hiz. Peygamber ile Abdullah b. Amr arasında geçen konuşmaya dayanarak, Hiz. Peygamber'in sıyâmu'd-dehr orucunu uygun görmemesinin sebebi, ömür boyunca oruç tutmak değil kişinin nefsinde, bedeninde ve ailesine zulüm etmesini engellemek için önüne bir set olarak konulma amacının bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hiz. Peygamber bir ömür boyunca oruç tutmaya denk sayılabilecek alternatifler sunmuştur. Yani burada asıl yasaklanan sıyâmu'd-dehr'in kendisi değil sebep olabileceği zararlardır. Şayet bu zararlar bertaraf edilebilir ise herhangi bir mahsurunun olmadığı izlenimini vermektedir. Bu durumu bertaraf edecek seçeneği de bizzat Hiz. Peygamber sunmuştur.

Yine Hiz. Ömer'in, Resûlullah'a sıyâmu'd-dehr ile ilgili düşüncesini sorması üzerine Resûlullah “(Sıyâmu'd-dehr) ne oruçtur ne de iftardır.” cevabını vermiştir. Akabinde Hiz. Ömer'in “İki gün oruç bir gün iftar etmek hakkında ne düşünüyorsun” sorusuna, Hiz. Peygamber “Buna kim güç yetirebilir?” cevabını vermiştir. Hiz. Ömer, peşisıra devam eden sorularından sonra Hiz. Peygamber'e şu soruyu sorar: “Her aydan üç gün orucu (eyyâmu'l-biyd) hakkında ne düşünüyorsun?” Hiz. Peygamber “Bu, sıyâmu'd-dehrdir” cevabını vermiştir.(Abdurrezzâk, 1983, s. 295)

Verdiğimiz misallere bakacak olursak Hiz. Peygamber fiili olarak sıyâmu'd-dehr orucunu tutma girişiminde bulunmayı uygun görmediği anlaşılmaktadır. Fakat eyyâmu'l-biyd orucunu, cefa ve eziyetin bulunmaması hasebiyle sevabının bir yıllık oruca denk geleceğini bildirerek sıyâmu'd-dehre benzetmiştir. Aynı benzerlik şevval orucunda da söz

konusu olmaktadır. Aktarılan rivayetlerde şevval orucu ile ramazan orucunun tutulması durumunda bir yıllık oruç anlamına gelen sıyâmu'd-dehre denk geleceği haber verilmektedir.

4.1.1. Hanefî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu

Hanefî fukahası mekruh oruçları sıralarken bu oruçlar içerisine sıyâmu'd-dehri katmaktadır.

Suğdî (ö. 461/1069), Hanefî mezhebinin sıcak bakmadığı oruçları savm-ı nefîy, savm-ı nehîy, savm-ı kerahet olmak üzere üç başlık altında incelemektedir. Üçüncü sırada yer verdiği mekruh oruçlar arasında teşrik günlerinde tutulan oruç, özürlü bulunan hastanın orucu, güç yetirilemeyecek bir yolculuktaki oruç, visal orucu ve sıyâmu'd-dehr olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Burada yer verdiği sıyâmu'd-dehr başlığı içerisinde şevval orucu yer almamaktadır. Suğdî, yine mekruh oruçları 5 ayrı madde halinde ele almakla birlikte sıyâmu'd-dehri biraz daha açarak teşrik günlerine riayet etmeden tutulan sürekli orucun mekruh olduğunu ifade etmektedir.(Suğdî, 1984, s. 146)

Semerkindî, visal orucunu sıyâmu'd-dehre benzeterek Hz. Peygamber'in, "Yıl boyu oruç (sıyamu'd-dehr) tutan kimse için oruç yoktur." sözünü hatırlatarak mekruh olduğunu belirtmiştir. Akabinde mekruh hükmünün sebebini de cefa ve eziyetine bağlamaktadır. Ardından eyyâmu'l-biyd orucunu, bu konuda hadislerin çok olması sebebiyle müstehap ve sünnet addetmektedir(E. M. b. A. b. E. A. Alâ'uddîn es-Semerkindî, 1994, s. 344) Visal orucu, eyyâmu'l-biyd orucu ve şevval orucunun sıyâmu'd-dehre benzetilmesi, visal orucunun mekruh, diğer ikisinin müstehap diye nitelendirilmesi aslında durumu ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki visal orucunda eziyetin bulunması diğer iki oruçta bulunmaması visal orucunun mekruh addedilmesinin sebebi olarak görülmektedir.

Serahsî, ebedî oruç tutacağını ifade eden kişinin buradaki kastının bütün ömür olduğunu ifade etmektedir. Çünkü buradaki ebediliğin gayesi ömrü aşan bir müddet değildir. Yine Serahsî, Hanefî imamlarının sıyâmu'd-dehre yönelik görüşlerini şöyle aktarmaktadır: "Ebû Hanîfe, vakit olarak ona isim koymadı. Ve dedi ki 'Dehr'in ne olduğunu bilemiyorum.' Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in (r.a.) her ikisi de *dehr* lafzını hîn/an ve zaman anlamında kullanmışlardır."(M. b. A. b. E. S. Şemsüleimme es-Serahsî, 2000, s. 146) Binaenaleyh Ebû Hanîfe'nin dehr kavramı için herhangi bir tanımlama yapmadığını, İmameyn'in ise dehr kavramını zaman kavramı ile eş anlamlı addettiklerini görmekteyiz.

Zeylâî (ö. 743/1342) de sıyâmu'd-dehr'in hayatın akışına aykırı olması ve insanı zayıf düşürüp yorgunluğa sebep olabileceği, dolayısıyla mekruh bir oruç şekli olduğunu haber vermektedir.(Zeylâî, 1895, s. 332)

Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451), Hz. Peygamber'den aktarılan “Kim ramazan orucunu tutar, sonra şevval'den altı gün eklerse sıyâmu'd-dehr tutmuş gibi olur.” rivayetini aktararak ramazana ulaştıran şevval orucunun mekruh olmadığını ifade etmektedir.(Bedreddîn el-Aynî, 2007, s. 277)

Sonuç itibari ile Hanefî uleması sıyâmu'd-dehr'in insanların gerek kendi nefesine gerekse ibadet edasında zayıflık ve ta'biyete sebep olacağından dolayı, Hz. Peygamber'in de sözlerine dayanarak mekruh addetmişlerdir. Fakat Ebû Hanîfe hariç diğer fukaha her ne kadar şevval orucu ve eyyâmu'l-biyd orucu ile ilgili aktarılan hadislerde sıyâmu'd-dehr'e benzetmede bulunulmuşsa da bunları sıyâmu'd-dehr'den hariç tutmuşlardır. Kanaatimizce bu durumun sebebi söz konusu iki orucun insanlarda sıyâmu'd-dehr misali bir ta'biyet ve zayıflığa sebep olmadan beklentilerini karşılaması ve insanlara sevaplar açısından doyum yaşatmasıdır. Tabi bunların hepsinden önce Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerdir. İslâm dininin kolaylık dini olduğu, insanların beklentilerinin kendilerine zorluk yaşatmadan karşılayabilmek dinin temel gayelerinden olduğu düşünülürse pek tabiidir.

4.1.2. Mâlikî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu

İmam Mâlik'in bayram ve teşrik günlerinde oruç tutulmamasına dikkat edilmesi halinde sıyâmu'd-dehr tutmakta herhangi bir beis bulunmadığını belirttiği aktarılmaktadır.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 77)

İbn Habîb, sıyâmu'd-dehr tutmanın sevap olduğunu, fakat oruç tutmanın yasak olduğu günlerde de tutulması halinde bunun mekruh olacağını bildirmektedir. Bununla birlikte Hz. Aişe'nin, Hz. Nûh'un sıyâmu'd-dehr'i tuttuğunu haber verdiği bildirilmektedir.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 77) Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre ömür boyu oruç tutacağını söyleyen kişiye karşın Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Vallahi ben aranızda Allah'tan en çok korkanınız ve sakınanınız olduğum halde hem oruç tutarım hem iftar ederim, hem namaz kılarım hem otururum, kadınlarla evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”(İbn Rüşd el-Cedd, 1988a, s. 21)

İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996), sıyâmu'd-dehri adayan kimsenin yaşlanıp oruç tutamayacak seviyeye gelene kadar oruç tutması gerektiğini bildirmektedir.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 34) Bu şekilde bir tutumu sergilemesi sıyâmu'd-dehre nasıl bir anlam yüklediğini

de ortaya koymaktadır. Yine İbn Ebî Zeyd, ramazandan sonra tutulan şevval orucunun sıyâmu'd-dehre denk olduğunu belirtmekle beraber aynı zamanda bunun bir yıllık oruca takabül ettiğini de bildirmektedir.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 82) Bu hususta Yine İbn Ebî Zeyd, sıyâmu'd-dehr kavramını bir ömür değil de ömrün belli bir bölümü olan bir yıl olarak değerlendirmektedir.

İbn Rüşd, sıyâmu'd-dehrin mekruh olduğunun sabit olduğunu, fakat İmâm Mâlik'in sıyâmu'd-dehri tutmakta bir sakınca görmediğini, buradaki yasaklama görüşünün sadece korku, zayıflık ve hastalıktan dolayı olduğunu düşünmektedir.(İbn Rüşd, 2004, s. 71)

Genel itibari ile Mâlikî mezhebi sıyâmu'd-dehr konusunda nehyedilen günlerde orucun tutulmaması kaydıyla söz konusu orucun tutulmasında herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Bu durumda İmâm Mâlik'in şevval orucuna mekruh hükmünü vermesinin sıyâmu'd-dehr'e benzetilmesiyle aralarında bir bağlantı kurmadığını söylemek mümkün olacaktır.

4.1.3. Şâfiî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu

Şâfiî fukahası sıyâmu'd-dehr konusuna biraz daha ılımlı yaklaşmakta ve katî bir şekilde sıyâmu'd-dehr'i mekruh addetmemektedirler. Rü'yânî (ö. 502/1108), Hz. Peygamber'in sıyâmu'd-dehri nehyettiğini, fakat bayram ve teşrik günlerinde oruç tutmayı terk edip, kendisine ve ailesine ezâ vermeyecek ve haklarına riayet edecek ise sıyâmu'd-dehr tutmasında herhangi bir beis görmediklerini haber vermektedir. İmâm Şâfiî'nin ve Şâfiî ulemanın çoğunluğunun da bu görüş ve düşüncede olduklarını ifade etmektedir.(Abdolvâhid er-Rûyânî, 2009, s. 308)

Gazzâlî (ö. 505/1112); sıyâmu'd-dehr orucunu, tutulması nehyedilen bayram ve teşrik günlerine riayet edilmesi durumunda mesnûn oruç olarak ifade etmektedir.(Gazzâlî, 1996, s. 555)

Ebû Muhammed el-Beğavî (ö. 516/1122), Abdullah b. Amr'ın yukarıda verdiğimiz sıyâmu'd-dehr rivayetini delil göstererek bizatihi sıyâmu'd-dehr tutmayı mekruh addetmiştir. Akabinde Hz. Aişe'nin sıyâmu'd-dehr tuttuğu, Hz. Peygamber'in söz konusu orucu yasakladığı hatırlatılınca, kendisinin bayram ve teşrik günlerinde oruç tutmadığını ve dolayısıyla orucunun sıyâmu'd-dehr orucu olmadığını söylediğini aktarmıştır.(Ebû Muhammed el-Beğavî, 1997, ss. 188,190)

Mâverdî (ö. 450/1058), hiçbir günü aksatmadan oruç tutmanın mekruh olduğunu fakat bayram ve teşrik günlerinde iftar edip diğer günlerde oruç tutmakta herhangi bir beis

olmadığını ifade etmektedir.(Mâverdî, 1999b, s. 81)

Şâfî mezheb düşüncesinde sıyâmu'd-dehr, genel itibari ile oruç tutmanın nehyedildiği günlere riayet edilmesi, kişiye, ailesine ve kul hakkının göz ardı edilmemesi şartıyla tutulmasında herhangi bir beisin bulunmadığını ifade etmektedirler.

4.1.4. Hanbelî Mezhebinin Sıyâmu'd-dehre Yönelik Tutumu

İshâk el-Kevsec (ö. 251/865), İbn Kudâme'nin eserinde sıyâmu'd-dehr ile ilgili çeşitli görüşler arasında, nehyedilen günlerde tutulmasa bile bu orucun mekruh olduğunu ifade etmektedir.(İshâk el-Kevsec, 2002, s. 1253)

İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), Hz. Peygamber'e sıyâmu'd-dehrin sorulması üzerine Resûlullah'ın (s.a.v.) “ne oruçtur ne de iftar” demesini hatırlatarak, hiç evlenmeyecek olan kişinin durumuna benzetmiş ve mekruh olduğunu dile getirmiştir.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1994, s. 451)

İbn Kudâme el-Makdisî; Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı sahabelerin sıyâmu'd-dehri tuttuklarını, onlardan Ebû Talha'nın 40 yıl boyunca sıyâmu'd-dehr tuttuğunu belirtmekle birlikte kendi kanaatinin böylesi bir orucun zorluk ve meşakkatinden dolayı ebedî bekârlığa benzetilerek mekruh olduğunu bildirmektedir. Aksi takdirde büyük bir fazilet olabileceğini dile getirmiştir.(İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, ss. 172-177)

Sıyâmu'd-dehre karşı bu orucun mekruh olduğu görüşü ileri sürülse de Hanbelî mezhebinde, sıyâmu'd-dehre benzetilmesinden dolayı şevval orucuna karşı herhangi olumsuz bir tavır sergilememişlerdir. Aksine Hz. Peygamber'in hadislerinde de görüldüğü gibi şevval orucu, sıyâmu'd-dehrin teşkil edebileceği zorluk ve meşakkatin önüne geçmek amacıyla alternatif bir çözüm olarak sunulmuştur. Hem sevap beklentilerini karşılayacak hem de yaşanacak zorluk ve meşakkatin önüne geçilmiş olacaktır.

4.2. MEZHEPLER BAĞLAMINDA ŞEVVAL ORUCUNUN HÜKMÜ

Biz insanlar birer beşer olmaktan ve farklı düşünce yapılarına sahip olmamızdan ötürü karşılaştığımız durumlara farklı hükümler ve yargılarda bulunabilmekteyiz. Bununla beraber bir duruma karşı zaman ve mekâna bağlı olarak aynı yargıya ulaşabilmemiz de bazen mümkün olmamaktadır. Nitekim İmâm Şâfî'nin Mısır öncesi ve Mısır sonrası düşünceleri böyledir.(Keskin, 2023, s. 25) Veya İmâm Muhammed'in çamurlu elbisenin abdest ve namaza etkisini de Medîne'de iken engel olarak görmesi, yağışın olduğu bölgelere intikalinden sonra çamuru korunması mümkün olmayan bir etken olarak görmesi ve çamuru mazur görmesi de bu neviden sayılabilmektedir. Binaenaleyh fukahanın şevval

orucuna yönelik görüşleri de bu minvalde farklılık arz etmektedir. Söz konusu bağlamda mezhepler nezdinde fukahanın şevval orucuna yönelik görüşlerini zikredeceğiz.

4.2.1. Hanefî Mezhebine Göre Şevval Orucu

Hanefî mezhebinde şevval orucunun hükmü hususunda çeşitli görüşler aktarılmıştır. Aktarılan görüşler şu şekildedir:

Cessâs (ö. 370/981); şevval orucunun varlığını haber veren hadislerin bulunmasına rağmen seleften bazı kimselerin, bu orucu ramazanın devamı gibi algılanması korkusundan dolayı mekruh oruçlar kategorisinde değerlendirdiklerini haber vermiştir.(Cessâs, 2010, s. 526)

Semerkandî ve Kâsânî (ö. 587/1191), şevval orucunun nafile oruçlar arasında yer aldığını belirtmekle beraber Mâlik'in şevval orucu hakkında aktardığımız sözünü zikrederek Mâlik'in şevval orucuna sıcak bakmadığını belirtmişlerdir.(Kâsânî, 1986, s. 77; E. M. b. A. b. E. A. Alâuddîn es-Semerkandî, 1994, s. 344)

İbn Mâze, Ebû Hanîfe'nin şevval orucu için ramazan orucunun bir parçası gibi algılanıp farz telakki edilebileceğinden ötürü ister ramazana bitişik ister ayrı tutulsun mekruh olacağı görüşünde olduğunu bildirmektedir. Ebû Yûsuf'un, şevval orucunun ramazana bitleştirilmesi durumunda insanların farz mesabesinde algılayabilecekleri tehlikesine karşın ramazan ile bitştirilmesinin mekruh olduğunu; İmâm Mâlik'in ise daha önce belirttiğimiz sözünde olduğu gibi avamın farz olduğu düşüncesine kapılabilecekleri endişesi ile mekruh olduğu yönünde açıklamalarının bulunduğunu aktarmıştır. İbn Mâze; İmâm Mâlik ve Ebû Yûsuf'un düşüncelerine dayanarak şevval orucuna yönelik açıklamaların avam tabakayı kapsadığı yorumunda bulunmaktadır. Bu itibarla avam tabakanın yanlış algıya kapılabilecekleri, şevval orucunun ramazan orucu ile bitişik tutulmasının farz izlenimini vermesi durumunu bertaraf etmek amacıyla Ebû Yûsuf'un ramazan ile bitişik tutulmaması durumunda herhangi bir beisin bulunmadığını ifade ettiğini söylemektedir. Yine İbn Mâze; bazı âlimlerin, ilim ehli kimselerin şevval orucunu tutmaları durumunda bunu gizli bir şekilde yapmaları gerektiğini, bilgisiz kimselerin bundan haberdar olmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Yine Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060 [?]) şevval orucunun ramazan orucu ile bitştirilmesinden hoşnut olmadıklarını fakat ramazan bayramı ile aralarına birkaç gün girecek şekilde ayırmaları durumunda herhangi bir beis bulunmadığını, bilakis tavsiye ettiklerini haber vermektedir.

Ayrıca Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945), sadece ramazan bayramı ile aralarını ayırmanın yeterli olduğunu aktardığını söylemiştir. Müteahhir âlimlerin ise şevval orucunu nafile oruçlardan saydıklarını, bu âlimlerin hükümden ziyade ramazan ile ardışık mı yoksa ayrı mı tutulması gerektiği hususunda tartışmalarının bulunduğunu haber vermiştir.(E.-M. M. b. A. b. A. b. Ömer b. M. el-Hanefî İbn Mâze, 2004, s. 393)

Zeynuddîn er-Râzî (ö. 666/1268), şevval orucunun mekruh olmadığını ve ramazana bitştirilerek tutulmasında da herhangi bir beis bulunmadığını bildirmiştir.(Zeynuddîn er-Râzî, 1997, s. 263)

Zeylaî, Ebû Hanîfe'nin bu orucu doğrudan mekruh gördüğünü, Ebû Yûsuf'un ise ramazana bitştirilmesi durumunda mekruh gördüğünü aktarmıştır. Ebû Yûsuf'un, aralıklı tutulması durumunda herhangi bir beis görmediğini aktarmıştır. Şevval orucunun mekruh görülme sebebini ise insanların ramazan orucuna benzer bir ibadet nevinden görüp farz telakki etmeleri endişesinin olduğunu ifade etmiştir. Bazı kimselerin ramazan bayramını ifa etmeyip bayramlarının şevval orucunu tuttuktan sonra olduğu yönünde yorum yapmalarından dolayı mekruh addedildiği, böylesi bir endişenin olmadığı durumlarda, şevval orucunu tutmakta bir sakınca olmadığını aktarmaktadır. Nitekim Zeylaî hadislerde şevval orucu ile ilgili bir kısıtlamanın olmadığını da bildirmiştir.(Zeylaî, 1895, s. 332; İbn Nuceym, t.y., s. 278)

Bedreddin el-Aynî, şevval orucunun ramazan bayramı ile peşisıra tutulmasında bir beis olmadığını ifade etmiştir.(Bedreddîn el-Aynî, 2007, s. 277)

Şürünbülâlî, şevval orucu hadisinde “اطبعه” (ardından) ibaresinin bulunmasından dolayı ramazan bayramının hemen ardından tutulmasının efdal olduğunu belirtmiştir. Ramazan ile aralarının ayrılmasını savunanların ehl-i kitâba benzememek amacıyla ramazan ile arasının ayrılmasını söylediklerini aktarmıştır. Fakat şevval orucunun insanların keyfi bir uygulaması olmadığını Hz. Peygamber'in tavsiyesi olmasından ötürü böylesi bir benzerliğin vukû bulmayacağını haber vermiştir.(Şürünbülâlî, 2005a, s. 236)

Hanefî fukahasının değerlendirmelerine bakıldığında; Ebû Hanîfe'nin farz zannedilme endişesinden dolayı mekruh gördüğünü, Ebû Yûsuf'un ramazana bitştirilmesi durumunda böyle bir yanlışlığın ortaya çıkabileceği endişesine karşın araları ayrılarak tutulması gerektiği kanısında olduklarını anlamaktayız. Muteahhirûn âlimlerin ise şevval orucunu müstehab addettikleri anlaşılmaktadır.

4.2.2. Mâlikî Mezhebine Göre Şevval Orucu

Burada verdiğimiz başlığı iyice anlamak için İmâm Mâlik'in şevval orucuna yönelik sözlerini burada da zikretmek yerinde olacaktır. O bu husuta şunu ifade etmektedir: “Fıkıh ve ilim ehlerinden hiç kimsenin böyle bir oruç tuttuğunu görmedim. Bunun hakkında seleften bana bir şey (haber) de ulaşmadı. İlim ehli bu orucu kerîh bulur. Bid’at olmasından korkarlar.”(Mâlik b. Enes, 1985, s. 310)

İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996), şevval orucunu nafile oruçlar arasında zikretmekle beraber Mâlik'in avam tabaka tarafından ramazanın bir parçasıymış gibi görülüp farz telakki edilme endişesinden dolayı mekruh gördüğünü belirtmiştir.(İbn Ebî Zeyd, 1999, s. 82)

Lahmî (ö. 478/1086), Mâlikî mezhebinde çoğunlukla İmâm Mâlik'in görüşlerinin hâkim olduğunu sadece az sayıda konunun onun görüşlerinin hilafına hüküm verildiğini söylemektedir. Bununla birlikte ihtilaf olan konularda ayrıntıların rol oynadığını, şevval orucunun da bu neviden bir durum arz ettiğini bildirmektedir. Şöyle ki şevval orucunda avam tabakanın farz telakkisi söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda şevval orucunun müstehab oluşunu mezhebe atfederek İmâm Mâlik'in şevval orucu ile ilgili görüşünün mezhebin mutlak görüşü olmadığını, bilakis İmâm Mâlik'in şahsi görüşü olduğunu haber vermektedir.(Lahmî, 2011, ss. 23-24, 2011, ss. 815-816)

İbn Rüşd el-Hafid, İmâm Mâlik'in şevval orucuna yönelik görüşünü aktararak konu ile ilgili rivayet edilen hadisin İmâm Mâlik'e ulaşmamış olma ihtimalinden bahsetmektedir.(İbn Rüşd el-Hafid, 2004, s. 71)

Karâfî (ö. 684/1285), farz oruç zannedilmesi düşüncesine karşı İmâm Mâlik'in bu orucun şevval ayından sonra tutulması gerektiği kanaatine sahip olduğunu fakat on kat karşılığın şevval ayında tutulması durumunda gerçekleşebileceğini ifade ederek şevval orucunu müstehab oruçlar arasında anmaktadır.(Karâfî, 1994, s. 530)

Mâlikî fukahanın değerlendirmeleri doğrultusunda; İmâm Mâlik'in şevval orucunu mekruh addettiğini, bunun sebebinin avam tabakanın farz telakkisi endişesinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat yukarıda açıkladığımız gibi fukaha; şevval orucu rivayetinin kendisine ulaşmamış olma ihtimali, mekruh düşüncesinin mezhebin mutlak görüşü olmayıp İmâm Mâlik'in bireysel görüşü olduğu ve bir kısım kimselerin uygulamamasının sünnetin yokluğu anlamına gelmeyeceği gibi değerlendirmeler ile cevap vermeye

çalışmıştır. Buna göre son dönem Mâlikî fakihlerin şevval orucunu müstehab gördüklerini söylemek mümkündür.

4.2.3. Şâfiî Mezhebine Göre Şevval Orucu

İmâm Şâfiî, şevval orucunun tutulmasını müstehab görmüştür. Şâfiî mezhebi, söz konusu orucun hükmü konusunda ittifak halindedir. Hükümden ziyade şevval orucunun nasıl tutulması yönünde açıklama çabalarının bulunduğunu söylemek mümkündür.(Abdurrahman el-Makdisî, 1995a, s. 518; Mâverdî, 1999c, s. 80; İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, s. 176)

Mâverdî (ö. 450/1058), Şîrâzî (ö. 476/1084), Şâşî (ö. 507/1114), sünnet oruçları sayarken şevval orucunu da zikretmektedirler.(Ebû bekir eş-Şâşî, 1988, s. 175; Mâverdî, 1999c, s. 80; Şîrâzî, t.y., s. 344)

Ebû'l-Hayr İmrânî (ö. 558/1163), şevval orucunun müstehab olduğunu belirtmekle beraber ramazandan sonra peş peşe tutulmasının evla olduğunu, aralarının ayrılarak tutulmasında da bir beis bulunmadığını belirtmektedir. İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe gibi önde gelen diğer mezhep âlimlerinin bu orucu mekruh gördüklerini ifade ederek, kerahet durumuna karşı delil olarak şevval orucu hakkında varid olan rivayetleri zikretmektedir. Bu bağlamda iyiliklerin on katıyla karşılık bulacağını ramazan orucu ile beraber bir yıla tekabül ettiğini haber vermektedir.(İmrânî, 2000, s. 548)

Nevevî, nafile oruçlar içerisinde şevval orucunu zikretmekte olup, bayramdan sonra peş peşe tutulmasının efdal olduğunu aktarmıştır. Hatîb eş-Şîrbînî, *Minhâcu't-Talibîn*'e şerh olarak yazdığı *Muğni'l-Muhtac* adlı eserinde şevval orucunun nafile oruçlardan olduğunu ve ramazan bayramından sonra peş peşe tutulması gerektiğini ifade ederek Nevevî'yle aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber şevval ayında araları ayrılarak tutulabileceği gibi örneğin pazartesi ve perşembe günleri veya eyyâmu'l-biyd günlerine denk gelecek şekilde tutulması durumunda her ikisinin de sevabından istifade edilebileceğini haber vermektedir.(Ş. M. b. A. el-Hatîb eş-Şîrbînî, 1994, s. 184; Nevevî, 1971, s. 43) Verdiğimiz açıklamalardan da yola çıkarak genel anlamda Şâfiî mezhebinin şevval orucunu müstehab addettiği, ramazan bayramından sonra peş peşe tutulmasını evla gördüğü fakat ayırık tutulmasında da bir beis görmediğini söylemek mümkün olacaktır.

4.2.4. Hanbelî Mezhebine Göre Şevval Orucu

Ahmed b. Hanbel, şevval orucu rivayetini zikrederek ramazandan sonra peş peşe veya aralarını ayırarak tutmakta bir beis görmediğini haber vermiştir.(E. Abdullâh A. b. M. b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, 1981, s. 193; Hırakî, 1982, s. 52)

Kelvezânî (ö. 510/1117); mezhebin müstehab gördüğü oruçları sayarken şevval orucunu, araları ayrılarak tutulsa dahi yine de müstehab kategorisinde yer aldığını değerlendirmektedir.(Kelvezânî, 2004, s. 164) Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere peş peşe tutulmasını evla görmektedirler.

İbn Kudâme, birçok âlimin şevval orucunu müstehab addettiğini, Hanbelî mezhebi nezdinde de müstehab gördüklerini belirtmiştir. Naslarda, iyiliklerin on katıyla karşılık bulacağını ifade ederek şevval orucunun sevabının bir yıllık oruca denk olduğunu aktarmıştır. Farziyet endişesine karşın bayram ile aralarının ayrılmasından ötürü böylesi bir duruma ihtimal vermemektedir. Yani ramazan bayramı ile farz oruç ve şevval orucu arasına fasıla girdiğini bu sebepten dolayı farz telakki edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu orucun faziletine dair bir delilin olmadığı ve Hz. Peygamber tarafından nehyedilen sıyâmu'd-dehre benzetilmesinden dolayı mekruh addedilmesi gerektiği savına karşı deliller getirmektedir. Şöyle ki sıyâmu'd-dehrin cefa ve eziyete sebep olmasından dolayı nehyedildiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde büyük bir faziletinin olduğunu bildirmektedir. Şevval orucunda olduğu gibi cefa ve eziyetin bertaraf edilmesi amaçlandığını bildirmektedir. Nitekim İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk sayılmasını örnek olarak vermektedir. Burada maksadın İhlâs sûresinin sevabının çok olduğunu Kur'an'ın üçte birlik bir kısmı okunmadan da aynı sevaba erişilebileceğini ifade ederek açıklamaktadır.(Abdurrahman el-Makdisî, 1995b, ss. 519-520; İbn Kudâme el-Makdisî, 1997, ss. 339-340) Bu anlamda sıyâmu'd-dehr eleştirilerine cefa ve eziyetin bulunmayışı cevabı ile karşılık vermekte olup kastın bir yıl boyunca oruç tutmak olmadığını bilakis sıyâmu'd-dehrin kişiye zararı olduğunu görmekteyiz.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), şevval orucu ile eyyâmü'l-biyd orucuna sıyâmu'd-dehr terkibi ve sayısal anlamda 360 günü tamamlama çabasından dolayı benzerlik atfetmektedir. Bunların müstehab olduklarını dile getirerek bu vesile ile cefa olmadan bir ömrün ibadetle geçirilmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Şevval orucundaki matematiksel hesabı da namazın beş, sevabının elli olduğu rivayetine benzetmektedir. Yine İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in şevval orucunun ramazana eklenme endişesini reddettiğini haber vermektedir. Şöyle ki ramazana ekleme korkusunun ramazanın başında

ramazan ile diğer günler arasında bir ayrım olmamasından dolayı var olduğunu söylemektedir. Fakat ramazanın sonunun bayram ile ayrılmasından dolayı böylesi bir endişenin olmadığını, bu düşüncenin yersiz olduğunu haber vermektedir. Hz. Peygamber'in sadece bayram günleri oruç tutmayı yasaklaması, bu yasağın sadece o günler ile sınırlı olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca, bu yasağın akabinde seyreden günlerin oruç için uygun zamanlar olduğuna işaret ettiğini, eğer dileseydi, bayram günlerinden fazlasını yasaklardı, tıpkı ayın başında "Ramazan'ı bir ya da iki gün önceden oruçla tutmayın." dediğini aktararak farz telakki edilmesini reddetmektedir. İbn Teymiyye, şevval orucunun ayın başında, sonunda, bitişik veya ayırık tutulmasında bir mahzurun bulunmadığını, Hz. Peygamber'in böylesi bir amacının bulunması durumunda şevvalin başında veya sonunda tutulmasına yönelik telkinlerinin de olması gerektiği yönünde kanaat bildirmiştir.(İbn Muflih, 1997, ss. 48-49; İbn Teymiyye, 1996b, ss. 557-560) İbn Teymiyye'nin açıklamalarına dayanarak farz endişesi ile ramazanın bir parçası gibi algılanmasının araya bayramın girmesi hasebiyle bertaraf edildiğini söylemek mümkündür.

Hanbelî fukahânın değerlendirmelerine bakıldığında şevval orucunun müstehab olduğuna dair bir endişelerinin bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır. Söz konusu orucun Şâfiî fukaha kadar belirgin olmasa da ramazandan sonra peş peşe tutulmasını evla, ayırık tutulmasında ise bir beis bulunmadığını dile getirmek mümkün olacaktır.

DEĞERLENDİRME

Bazı âlimler Hz. Peygamber'in sıyâmu'd-dehri yasaklamasından ve şevval orucunun da sıyamu'd-dehre benzetilmesinden dolayı şevval orucunun mekruh olduğunu addetmişlerdir. Fakat Abdullah b. Amr'ın ömür boyu oruç tutacağına dair söz vermesi ve bunun ailesini ihmal etmesine sebep olmasından dolayı eşi, durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr'ın devamlı ibadet niyetini hoş görmüş fakat cefa ve eziyete sebep olmasından ötürü Ebû Seleme'ye sıyâmu'd-dehr tutarcasına sevap karşılığı olan alternatif seçenekler sunmuştur.(Buhârî, 1993a, s. 697; E.-Huseyn M. b. el-Haccâc el-K. en-N. Muslim, 1916a, s. 162) Hz. Peygamber'in sunduğu bu alternatif seçenekler, aslında sıyâmu'd-dehr orucunda temel meselenin orucun kendisinin olmayıp vereceği eziyet olduğu anlaşılmaktadır. Aynı sevaba denk olup cefa ve eziyetin bulunmadığı oruçlardan bir tanesi de şevval orucudur. Şevval orucunun da cefa ve eziyetten berî olması, sıyâmu'd-dehre benzetilerek mekruh addedilmesini mümkün kılmamaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, İslâm hukukunda şevval orucunun hükmü ve bu hükmün dayandığı hadislerin fukaha tarafından değerlendirilmesi ele alınmıştır. Çalışma kapsamında yapılan analizler neticesinde ulaşılan sonuçlar ve tespitler ortaya koymuştur.

İslam'da birçok şekilde yapılan iyiliklerin, icra edilen ibadetlerin kat kat fazlasıyla karşılık göreceği dile getirilmektedir. Kur'an'da; yapılan iyiliklere çeşitli miktarlarda dönüşü ifade eden ayetlerin bulunmasıyla beraber, söz konusu durum Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerde de mevcuttur. Müslümanların sürekli sevap arayışında olmaları, Hz. Peygamber'den aktarılan bu tür ibareler cezbedici ve odak noktası haline gelmektedir. Şöyle ki insanlar beşeri yapılarından dolayı hata yapma ve günah işleme potansiyeline sahiptirler. Müslümanlar, işlenen günahlara karşı sevap kazanma arzusu veya Allah'ın lütuf ve izzetine istinaden şükür amaçlı iyilik yapmaya, daha fazla ibadet etmeye yönelmektedirler. Bu durum, müslümanların bedenlerine eziyet verebilecek bir mesabeye kadar çıkmaktadır. Ne var ki ömrü boyunca namaz kılmak, oruç tutmak iddialarında bulunmaya kadar götürmüştür. Böylesi fedakârlıkların kişilerin kendileri farkında olmaksızın hem kendilerine hem de haricî bireylere zararları kaçınılmaz olmaktadır. Nihayet Hz. Peygamber Müslümanın kendisine eziyet, sıkıntı ve ta'biyet; ailelerine karşı mahcubiyet oluşturacak edimlerine karşı hem kendilerini doyurucu hem de bu olumsuz durumları bertaraf edecek alternatif çözümler sunmuştur. Bu alternatif çözümler içerisinde şevval orucu önemli bir yer edinmiştir. Ramazan orucu ile beraber tutulacak olan şevvalin altı günü, amellerin on misli ile karşılık bulması hasebiyle bir yıllık oruca denk geldiği aktarılmaktadır. Bu sayede şevval orucu, kişiyi herhangi bir sıkıntı ve eziyete maruz bırakmadan bir yıllık oruç sevabına nail olmayı mümkün kılabilmektedir. Kaynaklarda yer alan "Kim ramazan orucunu tutar, ardından şevval'den altı gün daha tutarsa bütün bir yıl oruç tutmuş gibi olur." anlamındaki rivayet, Ebû Eyyûb el-Ensârî başta olmak üzere çeşitli sahâbeler kanalıyla rivayet edilmiş, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî gibi muhaddisler tarafından kitaplarına alınmıştır. Fakat şevval orucunun bayramın hemen akabinde tutulması, bazı fakihler nezdinde avam tabaka tarafından farz telakki edilmesi endişesi yaratmıştır. Mezheplerin konuya yaklaşımları incelendiğinde, rivayetlerin yorumu ve kabulü konusunda çeşitli görüş ayrılıklarının mevcut olduğu görülmektedir. Hanefî mezhebi nezdinde Ebû Hanîfe dışında kalan fukahanın şevval orucunu müstehab saydıkları görülmektedir. İmâm Mâlik'in, bu orucu Medine ehli tarafından amel edilmemesini gerekçe göstererek zayıf bulması, onun

değerlendirmesinde amel-i ehl-i Medîne'yi öncelediklerini göstermektedir. Fakat diğer Mâlikî ulemanın; mekruh hükmünü İmâm Mâlik'in bireysel görüşü olduğunu, mezhebin görüşünün ise müstehab olduğunu düşündükleri görülmektedir. Mâlikî mezhebinin seçkin imamlarından Ebû Ömer b. Abdülber ve İbn Rüşd el-Hafîd, İmâm Mâlik'in şevval orucu ile ilgili söz konusu rivayeti duymamış olabileceğini aktararak müstehab olduğunu haber vermişlerdir. Bu durum, usûl farklarının fikhî hükümlere nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır. Öte yandan Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinin genellikle rivayeti kabul ettikleri ve şevval orucunu müstehab saydıkları anlaşılmaktadır.

İmâm Mâlik, şevval orucu için aktardığı *bid'ate düşme endişesi* dolayısıyla verdiği mekruh hükmündeki sözlerin aynısını eyyâmü'l-biyd orucu için de aktarmıştır. Fakat çalışmamızda aktardığımız gibi İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in kendisinin eyyâmü'l-biyd orucunu tuttuğunu hatta Hârun Reşid'e gönderdiği mektubunda Hârun Reşid'e de eyyâmü'l-biyd orucunu tutmasını tavsiye ettiğini aktarmaktadır. İbn Rüşd, bu duruma dayanarak insanların İmâm Mâlik'in sözüne oldukça değer verdiklerini ve İmâm Mâlik'in eyyâmü'l-biyd orucunun tutulmasına müsaade etmesi durumunda ilim ehli olmayan kimselerin farz telakki ederek bid'ate düşebilecekleri endişesiyle mekruh hükmünü verdiği çıkarımında bulunmaktadır. Buradan da anlaşılabileceği üzere İmâm Mâlik'in ilim ehli kimselerin eyyâmü'l-biyd orucunu tutması durumunda mekruh hükmünün verilemeyeceğini, fakat Seddi zeria bağlamında mekruh addettiği anlaşılmaktadır. Aynı durumun şevval orucunda da bulunması, şevval orucunun ilim ehli kimseler için İbn Rüşd'ün görüşüne dayanılarak sedd-i zeria bağlamında mekruh addedildiği görülmektedir.

Şevval orucu ile ilgili aktarılan rivayetlerin Sa'd b. Said sebebiyle hasen hadis mertebesinde değerlendirilmesine gelince; ilgili rivayetin zayıf hadis derecesinde olmayıp hasen hadis seviyesinde olduğu unutulmamalıdır. Yine Sa'd rivayeti harici rivayetlerin bulunduğu fakat biri hariç diğerlerinin de Sa'd rivayetinde olduğu gibi hasen hadis mertebesinde kaldıkları belirlenmiştir. Bunların haricinde Dârimî'nin Sevbân rivayetinde aktarılan rivayetin ravi zincirine bakıldığında tümünün de muhaddislerce sika raviler olarak değerlendirildiği görülmektedir. Rivayetin çeşitli varyantlarının bulunması ve bu varyantlardan senedi sahih görülen bir rivayet zincirinin bulunması rivayeti güçlü kılmaktadır.

Keza fukahânın şevval orucuna karşı tavrının âhâd habere karşı tutumları ile paralellik arz ettiğini ifade etmek yerinde olacaktır. Şöyle ki Hanefilere göre haber-i vahid ile amel olunur fakat ilm-i yakîn ifade etmemektedir. Bu anlamda Hanefîler haber-i vahidi tamamıyla reddetmemiş fakat temkinli davranmaya çalışmışlardır. İmam Mâlik, âhâd

habere amel-i ehl-i Medine bağlamında yaklaşmış Medine ehlinin uygulamasında bulunmayan âhâd haberi reddetmiştir. Nitekim şevval orucu hakkında aktardığı sözünde ilim ehlinin kimsenin bu orucu tuttuğunu görmediğini ifade ederek amel-i ehl-i Medine bağlamında mekruh addetmiştir. Şâfîler, senedi sağlam olan âhâd habere bağlı kalmaya özen göstermişlerdir. Hanbelîler âhâd haber hususunda senedin sağlam olması durumunda tek bir ravi tarafından dahi aktarılan rivayeti kendi reylerine öncelemektedirler. Özellikle taabbudî hükümler hususunda haber-i vahid ile amel edilebileceğini haber vermektedirler. Bu bağlamda şevval orucuna karşın mezhep imamlarının görüşlerini âhâd habere karşı tavırlarının şekillendirdiği söylenebilir.

Sahabenin kulluk görevini en iyi şekilde yerine getirme çabası bütün yıl oruç tutma girişimlerine sebep olmuştur. Hz. Peygamber hem sahabeyi kendisine ve ailesine vereceği eziyetten bertaraf etmek hem de taleplerine doyurucu alternatif seçenekler sunmak amacıyla şevval orucunun ramazan ile birlikte bir yıla denk olduğunu belirtmesi âlimleri bu durumu sayısal anlamda da bir yıllık oruca denk getirme çabası içerisine sokmuştur. En'am sûresinde iyiliklerin on katıyla karşılık bulacağını haber verilmesi şevval orucu ile ilgili hadislerin gerçek sayı anlamında değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Ayette haber verilen on sayısının kesretten kinaye olduğunu aktaran olmuşsa da Elmalî, burada bildirilen on sayısının asgari karşılık olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu itibarla ramazan orucu ile birlikte şevval orucunun tutulması en az bir yıllık oruca denk gelmektedir denilebilir.

Sıyâmu'd-dehr kavramı ile ebediyen oruç tutmanın kastedildiği bazı kimselerce aktararak ömür boyu oruç tutmanın Hz. Peygamber tarafından nehyedildiği, nehyedilen bir duruma benzetilmesinden de mekruh olduğu aktarılsa da aktarılan rivayetlerin bazı varyantlarında senenin tamamının oruçlu geçirilmesi gibi ibarelerin bulunması ve cahiliye Araplarının lügatında ahiret inancının bulunmamasından dolayı ebedi oruç gibi bir anlamın verilmesi tutarlı gözükmemektedir. Nitekim burada Hz. Peygamber'in şevval orucu, eyyâmü'l-biyye orucu gibi oruçları alternatif olarak sunması aslında sıyâmu'd-dehr gibi cefa ve eziyet veren bir oruçtan sakındırarak bir yıl boyunca oruç tutarak elde edilecek sevaba erişmek olduğu anlaşılmaktadır.

Şevval orucu için Ebû Hanîfe'nin bitişik veya ayrık tutulması durumunda mekruh, Ebû Yûsuf'un ise bitişik tutulması durumunda mekruh addetmelerinin altında ramazana eklenip farz zannı uyandıracak endişesi yatmaktadır. İbn Mâze, mekruh hükmünün sadece avam tabakayı kapsadığını söylemekle hükme sınırlılık katmakta olup ilim ehlinin bu orucu tutmasında bir beis olmadığını fakat gizli tutmaları gerektiğini savunmuştur. Nitekim

İbn Teymiyye, şevval orucunu ramazan orucunun devamı gibi görülüp farz addedilmesini pek yerinde görmemektedir. Ramazan bayramı ile aralarının ayrıldığını ve bu sayede farz telakkisi ihtimalinin olmadığını bildirmektedir. Böylesi bir ihtimalin bulunması durumunda ramazan orucunun birinci gününden önceki bir-iki günün Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını hatırlatarak, aynı durumun burada da Hz. Peygamber tarafından yasaklanması gerektiğini ifade etmektedir. Lakin ramazan bayramının ramazan orucu ile şevval orucunun aralarını ayırmasından dolayı bu ihtimalin bertaraf edildiğini bildirmektedir.

Çalışmada ayrıca, şevval orucuna dair rivayetlerin, Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl gibi İslâm hukukunun temel kaynaklarıyla olan irtibatı da ele alınmıştır. Kur'an'da doğrudan şevval orucuna dair bir hüküm bulunmasa da, kanaatimizce sünnette bu oruçlara teşvik eden beyanların bulunması, bu uygulamanın Resûlullah'ın sünnetine dayandığını ortaya koymaktadır. İcmâ açısından bakıldığında ise, şevval orucunun farz veya vacip olmadığı, dolayısıyla onun tutulmasının terk edilmesi durumunda günahkârlık olmayacağı yönünde genel bir uzlaşma mevcuttur. Ancak özellikle hadislerin güvenilirliği kabul edildikten sonra, bu orucun tutulmasının faziletli olduğu hususunda genel bir kabul bulunduğu görülmektedir.

Şevval orucuna dair rivayetler ve fukahânın değerlendirmeleri incelendiğinde, bu ibadetin teşvik edildiği ve yapılmasının müstahap sayıldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonuç, sadece Hanefî mezhebi özelinde değil, genel anlamda sünnete uygunluk arayan tüm yaklaşımlar açısından önemlidir. Zira bir ibadetin, Resûlullah'ın teşvik ettiği ve bizzat uyguladığı rivayetlerle sabit olması, onun uygulanabilirliğini artırmakta ve ibadet hayatında ona yer verilmesini gerekli kılmaktadır. Kanaatimize göre fukahânın değerlendirmeleri ve diğer bütün unsurlar göz önünde bulundurulduğunda şevval orucunun müstehab bir oruç olduğu, mekruh hükmünün, farz zannı oluşturacağı endişesinden dolayı verildiği, söz konusu zannın önüne geçebilmek amacıyla Ebû Yûsuf'un tavsiyesi doğrultusunda şevval orucunun peşpeşe değil, şevval ayında aralarını ayırarak tutmanın daha tutarlı olduğu değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, E. M. A. b. H. b. N. el-K. (el-K. (2002). *el-Muntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd* (2. bs, C. 2). Dâru Belnesiye.
- Abdulvâhid er-Rûyânî, E.-M. F.-İ. A. b. İ. b. A. er-Rûyânî et-Taberî. (2009). *Bahru'l-Mezheb* (1. bs, C. 3). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Abdurrahman el-Makdisî, E.-F. A. b. M. b. A. el-Hanbelî. (1995). *Eş-Şerhu'l-Kebîr (nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv)* (1. bs, C. 7). Hecr li't-Tebaati ve'n-Neşr.
- Abdurrahman el-Makdisî, E.-F. Abdurrahman b. M. b. A. el-Hanbelî. (1995). *Eş-Şerhu'l-Kebîr (nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv)* (1. bs, C. 5). Hecr li't-Tebaati ve'n-Neşr.
- Abdurrezzâk, E. B. A. b. H. es-San'ânî. (1983). *El-Musannef* (2. bs, C. 4). Tevzi'u-l Mektebi'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1992). *Müsned-u Ahmed b. Hanbel* (2. bs, C. 2). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (t.y.). *El-Müsned* (C. 3). Mu'essesetu Kurtuba.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1981). *Mesâil Ahmed b. Hanbel Rivayetu İbnihî Abdullah* (1. bs). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1988). *El-Câmi 'fî'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs)*. Dâru's-Selefiyye.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1992). *Müsned-u Ahmed b. Hanbel* (2. Baskı, C. 5). Çağrı Yayınları, Dâru Sahnûn.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1993). *El-Müsned* (C. 5). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (1999). *El-Mesa'il—Rivâyetu Ebû Dâvûd es-Sicistânî (nşr. Ebû Mu'âz Târik b. Avdillâh b. Muhammed)*. Mektebetu İbn Teymiyye.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî el-Mervezî. (2001). *El-Müsned* (1. bs, C. 27). Müessesetü'r-Risâle.
- Ahmed b. Hanbel Hanbel, E. A. A. b. muhammed. (1992). *Müsned-u Ahmed b. Hanbel* (2. bs, C. 6). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Akpınar, A. (2003). *Dini Araştırmalar Dergisi*. 3(1), 89-106.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3343273>.
- Aktepe, İ. E. (2018). *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (1. bs). Rağbet Yayınları.
- Alâeddîn es-Semerkandî, E. B. A. M. b. A. b. E. A. (1994a). *Tuhfetu'l-Fukahâ* (2. bs, C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Alâeddîn es-Semerkandî, E. B. A. M. b. A. b. E. A. (1994b). *Tuhfetu'l-Fukahâ* (2. bs, C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Algül, H. (1994). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Ebû Eyyûb el-Ensârî* (C. 10, ss. 123-125). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-eyyub-el-ensari>
- Altuntaş, H., & Karagöz, İ. (2010). *Oruç İlmihali* (2. baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Aras, M. Ö. (1991). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Arefe* (C. 3, ss. 351-352). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arefe>
- Aslan, Z. (2022). *İslâm Hukukunda Mâbedlerin Yeri ve Hükmü* (1.bs). Sonçağ Akademi.

- Ay, R. (2021). İlahi Dinlerde Oruç: Kaynağı, Amacı ve Uygulanışı Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Journal of Analytic Divinity*, 5(2), 212-235. <https://doi.org/10.46595/jad.931235>.
- Aybakan, B. (2010). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Şâfiî* (C. 38, ss. 223-233). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii>
- Azîmâbâdî, E. T. M. Ş.-H. el-Azîmâbâdî. (1969). *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd maa Şerhu'l-Hâfız İbn Kayyım el-Cevziyye* (2. bs, C. 7). el-Mektebetü's-Selefiyye.
- Bedreddîn el-Aynî, E. M. M. b. A. (2000). *El-Binâye Şerhu'l-Hidâye (nşr.)* (C. 4). Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- Bedreddîn el-Aynî, E. M. M. b. A. (2007). *Minhâtu's-Sulûk fî Şerhi Tuhfetü'l-Mulûk (nşr. Ahmed Abdurrazzâk el-Kubeyî)* (1. bs). Vizâretü'l-Evkaf ve Şu'ûnu'l-İslâmiyye.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (1992). *Sahîhu'l-Buhârî* (2. bs, C. 2). Çağrı Yayınları, Dâru Sahnûn.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (1993a). *Sahîhu'l-Buhârî* (5. bs, C. 4). Dâr İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (1993b). *Sahîhu'l-Buhârî* (5. bs, C. 2). Dâr İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (2001). *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır)* (C. 3). Dâru Tavki'n-Necât.
- Cerrahoğlu, İ. (1999). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *İbn Cüreyc* (C. 19, ss. 404-406). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-cureyc>
- Cessâs, E. B. A. b. A. er-Râzî. (2010). *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (1. bs, C. 8). Dâru'l-Beşâir.
- Cirit, H. (2009). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Sevbân b. Bücdü'd* (C. 36). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevban-b-bucdud>
- Çakan, İ. L. (1991). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Bakiyye b. Velîd* (C. 4, s. 536). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakiyye-b-velid>
- Çakın, K. (2002). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Kuteybe b. Saîd* (C. 26, ss. 491-492). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuteybe-b-said>
- Çelik, A. (2007). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Nuaym b. Hammâd* (C. 33, s. 219). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nuaym-b-hammad>
- Çelikkaya, H. (1969). *İslam Medeniyeti Dergisi*. 2(24), 11-14.
- Çıkış. (t.y.)<https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mat.4:2>.
- Darimî, E. M. A. b. A. b. el-Fazl ed-Dârimî. (1992). *Es-Sünen* (2.Baskı). Çağrı Yayınları, Dâru Sahnûn.
- Dârimî, E. M. A. b. A. b. el-Fazl ed-Dârimî. (2000). *Es-Sünen* (1. bs, C. 2). Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Dursun, A. (2020). Âşûrâ Orucunun Kökeni ve Fıkhi Hükümünün Tahkiki. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 732-759. <https://doi.org/10.33931/abuifd.755980>
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. (1992). *Sünen-i Ebû Dâvûd* (2.Baskı, C. 2). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, E. D. S. b. el-E. b. İ. es-Sicistânî el-Ezdî. (2009a). *Sünen-i Ebû Dâvûd (nşr. Şu'ayb el-Arnaût)* (1. bs, C. 4). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, E. D. S. b. el-E. b. İ. es-Sicistânî el-Ezdî. (2009b). *Sünen-i Ebû Dâvûd (nşr. Şu'ayb el-Arnaût)* (1. bs, C. 1). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Ebû Hanîfe, N. b. S. b. Z. b. M. (1981). *El-Alim ve'l-Müteallim*. Kalem Yayıncılık.

- Ebû Muhammed el-Beğavî, H. b. M. b. M. b. el-Ferrâ. (1997). *et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid) (C. 3).
- Ebû Ya'lâ, M. b. H. el-Ferrâ el-Bağdadî. (1993). *El-Udde fî Usûli'l-Fıkh* (3. bs, C. 3).
- Ebû Zehre, M. (1984). *Ahmed İbn-i Hanbel*, çev. Osman keskioglu. Hilal Yayınları.
- Ebûbekir eş-Şâfi, E. M. b. A. el-Kaffâl. (1988). *Hilyetu'l-Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ* (nşr. Yâsîn Ahmed İbrahim Derâdike) (C. 3). Müessesetü'r-Risâle.
- Erdoğan, M. (2010). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (3. basım). Ensar.
- Fahreddin er-Râzî, E. A. (Ebû'l-F. F. M. b. Ö. b. H. er-Râzî et-Taberistânî. (1999). *Mefatihü'l-Ğayb* (8. bs, C. 14). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1996). *el-Vâsît fî'l-Mezheb* (nşr. Ahmed Mahmûd İbrahim (C. 2). Dâru's-Selâm.
- Guraya, M. Y. (1999). *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde*. Ankara Okulu Yayınları.
- Halîl b. Keykeldî, E. S. S. H. b. K. el-Alâî. (1994). *Ref'u'l-İşkal an Siyâmi Sitteti Eyyamin min Şevval* (1. bs). Dâru İbn Hazm.
- Hatib el-Bağdadî, E. B. A. b. A. b. S. el-Bağdadî. (1938). *El-Kifaye fî İlmi'r-Rivaye* (1. bs). Cemiyeti Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye.
- Hatîb eş-Şîrbînî, Ş. M. b. A. el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. (1994). *Muğni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Meanî Elfâzi'l-Minhac* (1. bs, C. 2). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hatiboğlu, İ. (2010). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Sufyân b. Uyeyne* (C. 38, ss. 28-29). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-b-uyeyne>
- Hirakî, E.-K. Ö. b. el-Huseyn. (1982). *Muhtasarü'l-Hirakî* (nşr. Zuheyr eş-Şâviş). el-Mektebu'l-İslâmî.
- Hicâzîzâde, M. b. M. el-İslâmbûlî. (t.y.). *Risâle fî Beyâni Kerâhiyyeti Savmi's-Sitt Min Şehri's-Şevvâl* (2a-4a). Süleymaniye Kütüphanesi.
- Humeydî, A. b. ez-Zubeyr el-Kureşî el-Esedî. (t.y.). *El-Müsned* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Humeydî, E. B. A. b. ez-Z. b. Â. el-Kureşî el-Humeydî. (1996). *Müsnedü'l-Humeydî* (1. bs, C. 1). Dâru's-Sika.
- Ibn Rüşd el-Hafid, E.-V. M. b. A. b. M. b. A. b. R. el-Kurtubî. (2004). *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (C. 2). Dâru'l-Hadîs.
- İbn Abdilber, E. Ö. C. Y. b. A. b. M. b. A. en-Nemerî. (1986). *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne* (nşr.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Abdülber, E. Ö. C. Y. b. A. b. M. b. A. en-Nemerî. (1994). *Câmiu Beyani'l-İlm ve fadlih* (C. 2). Dâr İbni'l-Cevzî.
- İbn Abdülber, E. Ö. C. Y. b. A. b. M. b. A. en-Nemerî. (1997). *El-İntika fî Fadâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukaha*. Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye.
- İbn Âbidîn, M. E. b. Ö. b. A. el-Hüseynî ed-Dımaşkî. (t.y.). *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsar* (C. 3). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Adıyy, E. A. A. b. U. (Adıyy) el-Cürcânî. (t.y.). *El-Kâmil fî Duâfâi'r-Ricâl* (C. 6). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Cüzey, E.-K. M. b. A. b. M. el-Kelbî el-Gırnâtî. (t.y.). *El-Kavânînü'l-Fıkhiyye*. Dâru'l-Hadîs.
- İbn Ebî Zeyd, E. M. A. b. E. Z. el-Kayravânî. (1999). *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fî'l-Mudevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât* (nşr. Hey'et) (1. bs, C. 2). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî (1909a). *Tehzîbu't-Tehzîb* (1. bs, C. 6). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.

- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî (1909b). *Tehzîbü't-Tehzîb* (C. 1). Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî (1987). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. *Muhibbuddin el-Hatib*) (C. 8). el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909c). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 5). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909d). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 11). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909e). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 4). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909f). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 8). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909g). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 10). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909h). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 7). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909i). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 9). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909j). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 1). Matbaatu Daireti'l-Mearifi'n-Nizâmiye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. b. M. el-Askalânî. (1909k). *Tehzîbü't-Tehzîb* (1. bs, C. 3). Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Haldun, A. b. M. (1978). *Mukaddime* (4. bs).
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. el-Endelusî. (2002). *el-Muhallâ bi'l-Âşâr* (nşr. *Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî*) (C. 4). Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. b. A. el-Büstî. (1973a). *Es-Sikât* (1. bs, C. 7). Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniye.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. b. A. el-Büstî. (1973b). *Es-Sikât* (1. bs, C. 4). Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniye.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. b. A. el-Büstî. (1973c). *Es-Sikât* (1. bs, C. 5). Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniye.
- İbn Hubeyre, E.-M. Y. b. (Hubeyre b.) M. b. H. eş-Şeybânî. (2002). *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-Ulemâ* (nşr. *Es-Seyyid Yûsuf Ahmed*) (C. 1).
- İbn Kesîr, E.-F. İ. b. Ö. el-Kureşî. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (2. bs). Dâru Taybe.
- İbn Kudâme el-Makdisî, E. M. M. A. b. A. b. M. b. K. el-Cemmâîlî. (1994a). *El-Kâfî* (1. bs, C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme el-Makdisî, E. M. M. A. b. A. b. M. b. K. el-Cemmâîlî. (1994b). *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk., *Abdulkerim b. Ali en-Nemle*) (3. bs, C. 1). Mektebetu'r-Ruşd.
- İbn Kudâme el-Makdisî, E. M. M. A. b. A. b. M. b. K. el-Cemmâîlî. (1997). *El-Muğnî* (3. bs, C. 4). Dâru'l-Alemi'l-Kutub.
- İbn Kudâme, M. A. b. A.-M. (t.y.). *El-Muğnî alâ Muhtasari'l-harki*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (1992). *Sünen-i İbn Mâce* (2.Baskı, C. 1). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (1968a). *es-Sünen* (nşr. *Muhammed Fuâd Abdulbâkî*) (C. 1). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (1968b). *es-Sünen* (nşr. *Muhammed Fuâd Abdulbâkî*) (C. 2). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-Kazvînî. (1968c). *es-Sünen (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî)* (C. 2). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, C. M. b. M. (t.y.). *Lisânü'l-Arab*.
- İbn Mâze, E.-M. M. b. A. b. A. b. Ö. b. M. el-Hanefî. (2004b). *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu'mânî (nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî)* (1. bs, C. 2). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Muflih, E. İ. İ. b. M. (1997). *el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni' (nşr.)* (1. bs, C. 3). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Nuceym, Z. b. İ. b. M. el-Mısrî. (t.y.). *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Minhâtu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî (nşr.)* (2. bs, C. 2). Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Cedd, E.-V. M. b. A. b. A. el-Kurtubî el-Endelüsî. (1988a). *el-Beyân ve't-Tahsîl ve'ş-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Talîl li'Mesâili'l-Mustehrâce (nşr. Muhammed Haccî vdğr.)* (C. 17). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Cedd, E.-V. M. b. A. b. A. el-Kurtubî el-Endelüsî. (1988b). *el-Beyân ve't-Tahsîl ve'ş-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Talîl li'Mesâili'l-Mustehrâce (nşr. Muhammed Haccî vdğr.)* (C. 2). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Cedd, E.-V. M. b. A. b. A. el-Kurtubî el-Endelüsî. (1988c). *el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât (nşr. Muhammed Huccî)* (C. 1). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Hafîd, E.-V. M. b. A. b. M. el-Kurtubî. (2004). *Bidâyetu'l-Muctehid* (C. 1). Dâru'l-Hadîs.
- İbn Sa'd, M. b. S. b. M. ez-Zührî. (1998). *Et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (2. bs, C. 5). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. A. b. A. b. M. A. el-Harrânî. (1996a). *Şerhu'l-Umde fî'l-Fıkh [Kitâbu's-Sıyâm] (nşr. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî)* (C. 2).
- İbn Teymiyye, E.-A. T. A. b. A. b. M. A. el-Harrânî. (1996b). *Şerhu'l-Umde fî'l-Fıkh [Kitâbu's-Sıyâm] (nşr. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî)* (1. bs, C. 1). Dâru'l-Ensârî.
- İbnu'l-Mehâmîlî, E.-H. A. b. M. b. A. eş-Şâfiî. (1995). *El-Lubâb fî'l-Fıkhî'ş-Şâfiî (nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Umerî)*. Dâru'l-Buhârî.
- İbnu'n-Neccâr, M. b. A. b. A. b. A. el-Futûhî. (1993). *Şerhu'l-Kevkeni'l-Munîr (el-Musemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr evi'l-Muhteberu'l-Mubteker Şerhu'l-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh), thk., Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammad* (C. 2).
- İbnu'r-Rif'a, E.-A. N. A. b. M. b. A. el-Ensârî. (2009). *Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi't-Tenbîh (nşr. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm)* (1. bs, C. 6). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İmrânî, E.-H. Y. b. E.-H. b. S. el-İmrânî el-Yemenî eş-Şâfiî. (2000). *el-Beyân fî Mezhebi İmâm eş-Şâfiî (nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî)* (1. bs, C. 3). Dâru'l-Minhâc.
- İshâk el-Kevsec, E. Y. İ. b. M. b. B. el-Mervezî. (2002). *El-Mesâil* (C. 3). İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî.
- Kahraman, A. (2011). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Tavûs b. Keysân* (C. 40, ss. 185-186). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tavus-b-keysan>
- Kal'aci, M. R. K. (1996). *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha* (1. bs).
- Kandemir, M. Y. (1989). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Ahmed b. Hanbel* (C. 2, ss. 75-80). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#1>
- Kandemir, M. Y. (1992). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Câbir b. Abdullah* (C. 6, ss. 530-532). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cabir-b-abdullah>
- Karâfî, E.-A. A. b. İ. (1994). *ez-Zahîre (nşr. Muhammed Haccî)* (1. bs, C. 2). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

- Karaman, H. (2007). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 3 (2. baskı, 1-5). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kâsânî, A. E. b. M. b. A. el-Hanefî. (1986). *Bedâi' u's-Sanâ' i' fî Tertîbi's-Şerâ' i' (nşr.)* (1. bs, C. 2). Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Kâsânî, A. E. B. b. M. b. A. el-Kâsânî. (t.y.). *Bedâ' i' u's-Sanâ' i' fî Tertîbi's-Şerâ' i' (C. 2)*. Dâru'l-Hadis.
- Kayravânî, E. M. el-Kayravânî. (1999). *En-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât Alâ Mâ fî'l-Müdevvene Min Ğayrihâ Mine'l-Ummehât (C. 2)*. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Kelvezânî, E.-H. M. b. A. b. el-Hasen. (1985). *Et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* (1. bs, C. 3).
- Kelvezânî, E.-H. M. b. A. b. el-Hasen. (2004). *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed (nşr. Abdullatîf Hemîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl)* (1. bs, C. 1). Müessesetü Ğarrâs.
- Keskin, M. (2023). *Şâfiî Fıkhı (Hanefî Mezhebi İle Mukayeseli)* (4. bs, C. 1). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kevserî, M. Z. b. el-Hasen. (1942). *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî Tercemet-i Ebî Hanife mine'l-Ekâzîb* (1. bs). Matbaatu'l-Envâr.
- Koçkuzu, A. O. (1994). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Ebû Ca'fer en-Nüfeylî* (C. 10, s. 117). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-cafer-en-nufeyli>
- Koyuncu, E. (2017). *H. Peygamber'in (s.a.v.) Ramazan Ayı Dışında Tuttuğu ve Tavsiye Ettiği Oruçlarla İlgili Rivayetlerin Tahlili: C. XIII, 169 y.* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) [Thesis, Harran Üniversitesi]. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=22550&HazirlayanAra=emetullah+koyuncu>
- Köse, Saffet. (2018). *İslâm Hukukuna Giriş (11.bs)*. Hikmetevi Yayınları
- Kudûrî, E.-H. A. b. E. B. M. b. A. (2006a). *Et-Tecrîd* (2. bs, C. 4). Dâru's-Selâm.
- Kudûrî, E.-H. A. b. E. B. M. b. A. el-Kudûrî. (2006b). *Et-Tecrîd* (2. bs, C. 3). Dâru's-Selâm.
- Kur'an Yolu*. (2025). <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Küçük, A., Tümer, G., & Küçük, M. A. (2018). *Dinler Tarihi* (10. bs). Berikan Yayınevi.
- Lahmî, E.-H. A. b. M. er-Rib'î. (2011). *et-Tabsira (nşr. Ahmed Abdülkerîm Necîb)* (1. bs, C. 2). Vizâretu'l-Evkâf.
- Levililer* (t.y.) <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Lev.16:29-34>.
- Mâlik b. Enes, E. A. M. b. E. b. M. b. E. Â. el-Asbahî el-Yemenî. (1985). *Muvatta* (C. 1). Dâru İhyâ' i't-Turâs i'l-Arabî.
- Mâlik b. Enes, E. A. M. b. E. b. M. b. E. Â. el-Asbahî el-Yemenî. (1994a). *El-Mudevvene* (C. 1). Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Mâlik b. Enes, E. A. M. b. E. b. M. b. E. Â. el-Asbahî el-Yemenî. (1994b). *Muvatta* (Çev. Ahmet M. Büyükçınar, Vecdi Akyüz, Ahmet Arpa, Durak Pasmaz, Abdullah Yücel). Beyan Yayınları.
- Mâlik b. Enes, E. A. M. b. E. b. M. b. E. Â. el-Asbahî el-Yemenî. (2010). *el-Muvatta Muhammed b. Hasen eş-Şeybani* (2. bs). el-Mektebetü'l-İlmiye.
- Matta*. (t.y.) <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mat.4:2>
- Mâverdî, E.-H. A. b. M. el-Basrî. (1999a). *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî (nşr. Alî Muhammed Muâvvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd)* (C. 3). Dâru'l-Kutubil-İlmiyye.
- Mâverdî, E.-H. A. b. M. el-Basrî. (1999b). *El-İknâ*. Dâr İhsân.
- Mâverdî, E.-H. A. b. M. el-Basrî. (1999c). *el-İknâ fî'l-Fıkhî's-Şâfiî (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır)*. Dâr İhsân.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983a). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 15). Müessesetü'r-Risâle.

- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983b). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 13). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983c). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 18). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983d). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 22). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983e). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 3). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâir-Ricâl* (1. bs, C. 4). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983f). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 7). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983g). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 10). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983h). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 16). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983i). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 31). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983j). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 20). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983k). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 30). Müessesetü'r-Risâle.
- Mizzî, C. E.-H. el-Mizzî. (1983l). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (1. bs, C. 1). Müessesetü'r-Risâle.
- Muhammed Enver Mirsal, Ş. M. E. M. (2022). *Tahrîru'l-Mesâili ve'l-Ekvâli fî Siyâmi Sitteti min Şevval* (1. bs). Dâru't-Tevhîd li't-Turâs.
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (t.y.). *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh (nşr. Heyet)* (C. 3). Dâru'l-Cîl.
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (1916a). *El-Camîu's-Sahih (Sahih-i Müslim)* (C. 8). Daru't-Tebaati'l-Amire-Türki.
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (1916b). *El-Camîu's-Sahih (Sahih-i Müslim)* (C. 3). Daru't-Tebaati'l-Amire-Türki.
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (1955). *Sahih-i Müslim (Muhammed Fuad Abdülbâki)* (C. 4). Matbaati'l-İsa'l-Bâbî'l-Halebî.
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. el-Kuşeyrî. (1992). *Sahih-i Müslim* (2.Baskı, C. 1). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Müzenî, E. İ. İ. b. Y. (2019). *Muhtasaru'l-Müzenî* (1. bs, C. 1). Dâru Medâric li'n-Neşr.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. (1992). *Sünen-i Nesâî* (2.Baskı, C. 4). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (1930). *Es-Sünen* (1. bs, C. 7). el-Mektebetü't-Ticariyeti'l-Kübra.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (1986). *el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Suğrâ (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde)* (C. 4). Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (2001a). *es-Sünenü'l-Kübrâ (nşr. Hasen Abdulmun'im)* (C. 1). Müessesetü'r-Risâle.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (2001b). *es-Sünenü'l-Kübrâ (nşr. Hasen Abdulmun'im)* (C. 3). Müessesetü'r-Risâle.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. (1928). *El-Mecmû' bi Şerhi'l-Mühezzeb* (C. 9). İdâretu't-Tebâati Menîriye.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. (1971). *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn fî'l-Fıkh* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. (1972). *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim* (C. 8). Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Özafşar, M. E., & Görmez, M. (Ed.). (20a). *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (C. 7). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özafşar, M. E., & Görmez, M. (Ed.). (20b). *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (C. 2). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özafşar, M. E., & Görmez, M. (Ed.). (20c). *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (C. 1). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özakkaş, M. (2021). *İslam Medeniyeti Dergisi*. 1(5), 34-36.
- Özel, A. (2003). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Mâlik b. Enes* (C. 27). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/malik-b-enes>
- Özmen, R. (2018). *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, A. (2007). *İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri* (2. bs). Şamil Yayınevi.
- Öztürk, M. (2004). *Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı*. 16(16), 251-270. <https://doi.org/10.17120/omuifd.84265>.
- Parlıyan, A. (t.y.). *Sünen-i Dârimî Tercemesi*. Konya Kitapçılık. <https://ia903403.us.archive.org/31/items/hadis-kitaplar-turkce/DarimiSunen-Darimi.pdf>
- Pezdevî, E.-H. A. b. M. b. H. (1890). *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)* (C. 2). Şirketi Sahafiyyi Osmaniye.
- Polat, S. (2001). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *İsmâil b. Ayyâş* (C. 23, s. 85). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-b-ayyas>
- Râğıb el-İsfahânî, E.-K. el-H. b. M. (1986). *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (1984). *Usûlü's-Serahsî* (C. 1). Kahraman Yayınları.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (2000). *el-Mebsût (nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis)* (C. 1). Dâru'l-Fikr.
- Sönmez, M. A. (1989a). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Ali b. Hucr* (C. 2, s. 399). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-b-hucr>
- Sönmez, M. A. (1989b). TDV İslam Ansiklopedisi. İçinde *Ahmed b. Menî'* (C. 2, s. 100). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-meni>
- Suğdî, E.-H. (Hüseyn) R. A. b. el-H. b. M. (1984). *en-Nutef fî'l-Fetvâ (nşr. Salâhuiddîn en-Nâhî)* (C. 1). Dâru'l-Furkân/ Müessesetü'r-Risâle.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. (1990). *El-Ümm* (C. 7). Dâru'l-Ma'rife.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (t.y.-a). *Er-Risâle*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (t.y.-b). *Er-Risale*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (1986). *İhtilafu'l-Hadis*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (1996a). *El-Ümm* (C. 15). Dâr Kuteybe.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (1996b). *El-Ümm* (C. 14). Dâr Kuteybe.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. b. A. eş-Şâfiî. (1996c). *El-Ümm* (C. 7). Dâr Kuteybe.
- Şahin, N. G. (2023). *Hız Peygamber'in Dilinde Sayılar*.
- Şâşî, E. M. b. A. b. İ. b. el-Kaffâl. (2007). *Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfi'yye*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Şehristânî, M. b. A. (1951). *El-Milel ve'n-Nihal* (1. bs, C. 1). Matbaatu'l-Ezher.
- Şevkânî, E. A. M. b. A. b. M. eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. (t.y.). *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr* (C. 8). Dâr İbnî'l-Cevzî.
- Şeybânî, E. A. M. b. el-H. b. F. (1982). *El-Hucce Alâ Ehli'l-Medîne* (3. bs, C. 1). Âlemu'l-Kutub.
- Şeybânî, E. A. M. b. el-H. b. F. (2013). *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel*. Dâru'l-Fârûk.
- Şîrâzî, E. İ. C. İ. b. A. b. Y. (t.y.). *El-Muhezzeb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî (nşr.)* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Şürünbülâlî, E.-İ. H. b. A. b. A. eş-Şürünbülâlî el-Vefâi el-Mısırî. (2005a). *Merâkî'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İdâh* (nşr.) (1. bs). el-Mektebu'l-Asriyye.
- Şürünbülâlî, E.-İ. H. b. A. b. A. eş-Şürünbülâlî el-Vefâi el-Mısırî. (2005b). *Nûri'l-İdâh ve Necâti'l-Ervah fî'l-Fıkhi'l-Hanefî*. el-Mektebu'l-Asriyye.
- Taberânî, E.-K. M. S. b. A. b. E. et-Taberânî. (1995). *El-Mu'cemu'l-Evsat* (C. 4). Daru'l-Harameyn.
- Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. el-Âmilî. (t.y.). *Tehzîbu'l-Âşâr* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir) (C. 2). Matba'atu'l-Medenî.
- Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. (2000). *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir) (C. 12). Müessesetü'r-Risâle.
- Tahtâvî, A. b. M. b. İ. ed-Dûkâtî. (1997). *Hâşiyetu't-Tahtâvî alâ Merâkî'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İdâh* (1. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Tayâlisî, E. D. S. b. D. el-Basrî. (1999). *El-Müsned* (C. 1). Dâru Hacer.
- Temel, A. (2018). Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(2), 1369-1399.
- Temîmî, E. M. A. b. M. b. İ. b. el-M. et-T. İ. E. H. (1998). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (3. bs, C. 1). Mektebetu Nizâr.
- Temîmî, T. b. A. et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. (1983). *Et-Tabakâtu's-Saniyye fî Terâcim'i-l-Hanefiyye* (1. bs, C. 1). Dâru'r-Rifâî.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd). (1975a). *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdulbâkî) (C. 1). Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd). (1975b). *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdulbâkî) (C. 5). Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd). (1996a). *El-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)* (C. 5). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd). (2012). *el-Câmiu'l-Kebîr* (nşr. İsmâ Mûsâ Hâdî). Dâru's-Siddîk.
- Tirmizi, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd) et-Tirmizî. (1992). *Sünen-i Tirmizî* (2.baskı, C. 3). Çağrı Yayınları, Daru Sahnûn.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (Yezîd) et-Tirmizî. (1996b). *El-Camiu'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)* (C. 2). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Uzunpostalıcı, M. (1994). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Ebû Hanîfe* (C. 10, ss. 131-138). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife#1>
- Ünal, İ. H. (1989). *İmam Ebu Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Yardım, A. (1988). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Abdullah b. Yezîd el-Adevî* (C. 1, s. 143). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-yezid-el-adevi>
- Yaşaroğlu, M. K. (2010). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Şevval* (C. 39, s. 34). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sevval>
- Yavuz, Y. Ş. (1991). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Âşûrâ* (C. 4). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asura>
- Yazır, E. H. (1979). *Hak Dini Kuran Dili* (3. bs, C. 3). Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Yemenlioğlu, M. M. (2016). *Dinler Tarihi*. Gelenek Yayıncılık.
- Yılmaz, F. M. (2017). Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 4(7), 51-99. *Şevval Orucu İle İlgili Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi*
- Yitik, A. İ. (2007). TDV İslâm Ansiklopedisi. İçinde *Oruç* (C. 33, ss. 414-416). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oruc#1>

- Yüksek, A. (2023). *MANAS Din Bilimleri Dergisi*. 2(1), 28-39.
- Za'bî, M. M. (2009). Ürdün İslam Araştırmaları Dergisi. *El-Beyt Üniversitesi*, 5(3).
- Zehebî, M. b. A. b. O. ez-Zehebî. (1982). *Siyeru A'lâmin-Nübelâ* (2. bs, C. 4). Müessesetür-Risâle.
- Zehebî, M. b. A. b. O. ez-Zehebî. (1982). *Siyeru A'lâmin-Nübelâ* (2. bs, C. 8). Müessesetü'r-Risâle.
- Zeylaî, O. b. A. b. M. el-B. F. el-Hanefî. (1895). *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî (nşr.)* (1. bs, C. 1). el-Matbaatu'l-Kubre'l-Emîriyye.
- Zeynuddîn er-Râzî, E. A. M. b. E. B. b. A. el-Hanefî. (1997). *Tuhfetu'l-Mulûk (nşr. Abdullâh Neẓîr Ahmed)* (1. bs). Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Zuhaylî, V. (1990). *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (BP88A635Z841990; C. 3). Risâle Basın-Yayın.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı: Serkan DEMİR

Yabancı Dili: Arapça

Eğitim Durumu

Lisans: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü