



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

el-Câmi‘u’s-sahîh’in “Eyyâmü’l-Câhiliye” Babı Çerçevesinde Buhârî’ye Göre Câhiliye Kavramı

The Concept of Jâhiliyyah according to al-Bukhârî within the
Framework of the “Ayyâm al-Jâhiliyyah” Chapter of his
al-Jâmi‘ al-Şahîh

Ayşe Esra ŞAHYAR*

Öz: Buhârî'nin *el-Câmi‘u’s-sahîh*'i, hadis literatüründe hadis-bab başlığı ilişkisi bağlamında pek çok çalışmaya konu olmuş, bu çalışmaların her biri ile eserin ve musannifin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Buhârî'nin bab başlıklarının, bab başlığı ile hadis münasebetinin çok sayıda çalışmaya konu olması, onun hadislerden elde ettiği sonuçların özgünlüğüyle ilgilidir. Öte yandan *Sahîh-i Buhârî*'deki hadis-bab başlığı münasebeti her zaman açık ve net değildir, çoğu defa dikkatli bir tetkiki gerektirmektedir. Bu çalışma *Sahîh-i Buhârî*'yi “Menâkıbü'l-ensâr” bölümünün sonlarında yer alan ve Câhiliye dönemi ile ilgili 19 rivayet içeren “Eyyâmü'l-câhiliye” babını bab-hadis ilişkisi bağlamında tetkik etmeyi hedeflemektedir. Bu bab başlığının eserin geneli içerisindeki yeri, muhtevası, hadislerin bab başlığıyla ilişkisi incelenmiştir. Böylelikle Buhârî'nin tasnif usulünü ve istidlallerini anlamaya yönelik çalışmalara bir katkı sunulmuştur. İlgili babın tetkiki ile hem musannifin babın içinde naklettiği hadislerden elde ettiği sonuçların tespiti hem de câhiliye kavramına verdiği mananın anlaşılması hedeflenmiştir. *Sahîh-i Buhârî* dışındaki hadis musannefatının ahkâmla ilgili bazı bab başlıklarında Câhiliye dönemi âdetlerine değinilmişse de *Sahîh-i Buhârî*'de diğer eserlerden farklı olarak siyer babları arasında müstakil ve kapsamlı bir başlık hâlinde Câhiliye dönemi konu edilmiştir. Câhiliye dönemini çeşitli yönlerden tasvir etmek üzere bir hadis kitabında kapsamlı bir bölüm oluşturulması Buhârî'ye özgü bir faaliyettir. Buhârî'nin bu başlık altında naklettiği 19 rivayetin 5'i merfû, 13'ü mevkûf, 1'i maktûdur. Bu durum onun Câhiliye dönemini daha ziyade sahabe sözlerinden hareketle tasvir ettiğini gösterir. Bu çalışmada Buhârî'nin aktardığı hadislerin ortak içeriklerinden ve vurgularından yola çıkılmış, böylece onun câhiliye kavramına verdiği anlamın yanı sıra Câhiliye dönemini nasıl tasvir ettiği, Câhiliye'den İslam'a geçiş sürecini nasıl okuduğu da araştırılmıştır. İlgili başlık altında yer alan rivayetlerin her birinin bab başlığıyla münasebeti *Fethu'l-Bârî* başta olmak üzere *Sahîh-i Buhârî* şerhleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler, Buhârî'nin bu bab başlığı altında bir Câhiliye tarihlendirmesi yapmayı hedeflediğini göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Buhârî'ye göre Câhiliye “İslam öncesi yaşantı” anlamında bi'setten sonra da yer yer devam etmiş bir süreçtir. Câhiliye'nin İslam'ın öncesi olma durumu izafi bir değer taşımaktadır. Bi'set sonrasında da henüz Müslüman olmamış kişiler veya İslam'ın hâkim olmadığı bölgeler Câhiliye döneminde kabul edilmişlerdir. Bununla birlikte *el-Câmi‘u’s-sahîh*'in bütününde câhiliye kavramı çok

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ayse.sahyar@marmara.edu.tr,
ORCID 0000-0003-1595-992X

katmanlı bir anlam taşımaktadır. Keza Buhârî'nin Câhiliye tasviri sadece olumsuz yönleri öne çıkaran bir nitelikte değildir. Musannif, İslam öncesi tarihi bir dönem anlamıyla ele aldığı Câhiliye'nin inanca, ibadetlere ve sosyal hayata dair bazı kabullerinin İslam döneminde devam ettiğine, bazı hususların kısmen, bazı hususların tamamen değiştiğine dair haberler derlemiştir. Câhiliye döneminde tevhid inancının, aşura orucunun ya da faili meçhul cinayetlerde kasâme tatbikinin varlığına dair nakledilen rivayetler İslam dönemiyle devam eden uygulamalardır. Bu uygulamalara dair rivayetler Câhiliye'den İslam'a geçişteki tarihsel sürekliliğe delalet eder. Buna karşın yine ilgili bab başlığında aktarılan haberlere göre nesî tatbiki, atalar adına yemin gibi bazı Câhiliye âdetleri İslam ile kökten reddedilmiştir. Bu durum Buhârî'nin câhiliye kavramına her yönden İslam'ın "öteki"si anlamını yüklediğini düşündürmektedir. Ona göre Câhiliye olumlu ve olumsuz özellikleriyle bir dönemin adıdır. Musannifin ilgili bölümde aktardığı haberler, Câhiliye döneminin bazı ibadetlerinin, sosyal ve hukuki hayata dair birtakım uygulamalarının İslam dönemine de intikal ettiğini, Câhiliye'den İslam'a geçiş sürecinin sosyal akışkanlık içinde devrim niteliği taşımaksızın devam ettiğini göstermektedir. Bu yönden, *Sahîh-i Buhârî*'deki Câhiliye dönemi tasvirinin, sosyal değişim alanında yapılacak çalışmalar için de önemli veriler sunduğu belirtilebilir.

Anahtar kelimeler: *Sahîh-i Buhârî*, Buhârî, "Eyyâmü'l-câhiliye" babı, sosyal değişim, Câhiliye.

Abstract: Al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-Şahîh* has been the subject of many scholarly studies in the context of the relations between hadiths and chapter titles. Each of these studies aims at a better understanding of al-Bukhârî and his work. The fact that al-Bukhârî's chapter titles and their relation with hadiths have been the subject matter of many studies is related to the authenticity of his findings on hadiths. On the other hand, it is a fact that the relation between hadith and chapter title in *Şahîh al-Bukhârî* is not always clear and needs careful study. Therefore, in this article through analysis of *Şahîh al-Bukhârî*, we dwell on the sub-chapter of *Ayyam al-Jâhiliyyah* which belongs to the end section of the chapter *Manâqib al-Anşâr* containing nineteen hadiths about the period of *Jâhiliyyah*. We have analysed the place of the chapter title within the totality of the work, its content, and the relation of hadiths with the chapter title. In this fashion, we have attempted to contribute to the studies about al-Bukhârî's method of hadith classification and his deductions from hadiths. With the analysis of the relevant chapter, we have tried to identify the deductive findings of al-Bukhârî and clarify the meaning of al-Bukhârî attached to the concept of *Jâhiliyyah*. We have noticed that although it is possible to see in other hadith collections the mention of *Jâhiliyyah* manners in some chapter titles about *ahkâm* (rulings, judgments), *Şahîh al-Bukhârî* is distinguished among others as it makes the *Jâhiliyyah* period an independent and in-depth section among *siyar* (life of the Prophet Muhammad) chapters. The opening of an independent section in a hadith book to describe the *Jâhiliyyah* period is a specificity of al-Bukhârî. Of the nineteen hadiths al-Bukhârî transmitted in this section, five of them are *marfû'*, thirteen are *mawqûf*, and one is *maqtû'*. This concurs with findings that he was rather keen to describe the *Jâhiliyyah* period based on the companions' words. Subsequently, in this article, we have identified the common features and focus points of the transmitted hadiths of al-Bukhârî. Moreover, the meaning al-Bukhârî gave to the term *Jâhiliyyah*, how he described the *Jâhiliyyah* period, and how he evaluated the transit from *Jâhiliyyah* to Islam is studied. We have tried to identify the relevance of the nineteen hadiths with the chapter title in reference to the commentaries written on *Şahîh al-Bukhârî* starting from *Fath al-Bârî*. Our findings support the idea that al-Bukhârî wanted to draw a

historic depiction of *Jāhiliyyah* under this chapter title. In fact, according to al-Bukhārī, *Jāhiliyyah* in the sense of “life before Islam” is a process that partially continued after the Prophet’s call. That *Jāhiliyyah* is a situation before Islam that is relative since people who did not yet answer the Prophet’s call and the regions where Islam still did not govern are accepted to be in the *Jāhiliyyah* period. Therefore, it does not escape our attention that in *al-Jāmi’ al-Şahîh* the term *Jāhiliyyah* has a multi-layered meaning. As a matter of fact, al-Bukhārī’s description of *Jāhiliyyah* is not a picture of absolute negativity. Instead, al-Bukhārī collected and brought together the hadiths that inform us that some of the faith, observances, and social acceptance of the *Jāhiliyyah* period –which were beneficial– were preserved in the Islamic period and some were partially altered whereas others were totally changed. The transmissions about the existence of belief in *tawhîd*, *Ashûra* fasting, and *qasâma* practice in unsolved murder cases during the *Jāhiliyyah* period are some practices that continued in the Islamic period. The hadiths about these practices is an indication that some historical continuity is in effect in the transition from *Jāhiliyyah* to Islam. On the other hand, some *Jāhiliyyah* manners and practices such as the exercise of *nasî’* and giving an oath on ancestors were radically rejected by Islam. This makes us deliberate that al-Bukhārī did not formulate the concept of *Jāhiliyyah* as “the total other of Islam” on all fronts. According to him, together with its positive and negative sides, *Jāhiliyyah* is the name of a historical period. Al-Bukhārī’s hadith transmissions in the relevant section demonstrate that some religious observances and some social and legal practices of the *Jāhiliyyah* are preserved in the Islamic period and that the transit from *Jāhiliyyah* to Islam exhibits a social fluidity and continuity not always necessarily observed in a revolution. From this vantage point, we can maintain that *Şahîh al-Bukhārî*’s description of the *Jāhiliyyah* period offers important data for the studies in the field of social transformation.

Key Words: *Şahîh al-Bukhārî*, al-Bukhārî, Chapter of *Ayyâm al-Jāhiliyyah*, Social Transformation, *Jāhiliyyah*.

Giriş

Câhiliye kavramı İslam geleneğinde, bi'set öncesi dönem anlamında ele alınmış,¹ “Arapların, İslam’dan önce, Allah’ı, peygamberi, dinî hükümleri bilmedikleri, soylarıyla övünüp böbürlendikleri, zorbalık yaptıkları dönem” olarak tarif edilmiştir.² Son dönemlerde ise bu kavram hakkında çok sayıda felsefi ve sosyolojik çalışma yapıldığı, özgün tanımlar ve yorumlar geliştirildiği görülür.³ Bu çerçevede Câhiliye’nin, İslam’ın her yönden “öteki”si anlamına mı geldiği yoksa bazı ilim adamlarının tarif ettiği üzere “İslam öncesi fetret dönemi” mi olduğu sorusu özellikle sosyal değişimin dinamikleri ve tarihsel süreklilik bağlamında önem arz eder. Mesela İslam’ın Câhiliye’de olan her şeyi değiştirdiğini benimseyen yaklaşıma göre İslam’ın ilk nesli olan sahâbe “henüz İslam’a adım atar atmaz Câhiliye’ye dair tüm geçmişini çıkarır atardı. İslam’ın gelişi ile tamamen yeni bir dönemin başladığını hissetti. Bu süreç, Câhiliye ortamından, örf ve tasavvurlarından, âdetlerinden ve ilişkilerinden tamamen sıyrılmaktı.”⁴ Modern dünyada İslami yaşam tarzına dönüş arzusunu ve tebliğ faaliyetlerinde ani ve hızlı değişim isteğini, önceki yaşantıları ise her yönden bütünüyle terk söylemini beraberinde getiren bu yaklaşım,⁵ toplumun sahip olduğu kolektif bilincin kökten bir değişime uygunluğu, böyle bir değişimin gerçekçiliği ve sürdürülebilirliği açısından sosyal bilimler alanında tartışılmıştır.⁶ İşte bu noktada akla şu sorular gelmektedir: Allah Resûlü’nün, Arap toplumunun inanç, ibadet ve sosyal yaşantısında gerçekleştirdiği değişim nasıl ve ne düzeyde idi? Câhiliye her yönüyle tamamen ret mi edilmişti yoksa ibadetler, örf ve âdetler kısmen bırakılıp kısmen ıslah mı edilmişti? Bütünüyle reddedilen hususlar nelerdi? Bu minvalde Allah Resûlü’nün toplumu ıslah metodunu sosyolojik yönden irdeleme ve yorumlama imkânı var mıdır? Özellikle son soru tamamen sosyoloji alanıyla ilgili olsa da bu soruya cevap arayarak sosyolojik tahlil ve tespitlerde bulunmak isteyen araştırmacılara, siyer ve hadis kaynaklarından hareketle veri sunmak önem arz etmektedir. Bu bağlamda bize göre erken dönem İslami literatürde en dikkat çekici kaynaklardan biri *Sahih-i Buhârî*’deki “Eyyâmü’l-câhiliye” başlığı altına toplanan hadislerdir.

Mezkûr soruların cevabını *es-Sahih*’te aramak bir anakronizm sayılmamalıdır. Zira bu çalışmada amaç, evvela Buhârî’nin (ö. 256/870) Câhiliye dönemi başlığı altında yer vermeyi

1 Câhiliye’nin İslam öncesi dönem, fetret dönemi olarak tarifine dair bk. Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, III, 390; Nevevî, *Şerh*, II, 110; Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 137; Aynî, *Umde*, I, 203; Kastallânî, *İrşâd*, I, 115.

2 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 323; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 130; Fettehî, *Mecma’*, I, 425.

3 Câhiliye’nin anlamına dair çeşitli görüşler için bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I, 202-8; Weir, “Câhiliye”, s. 11-2; Izutsu, *God and Man*, s. 216-53; Tülüçü, “Câhiliye” Kelimesinin Mânâ ve Menşei”; Fayda, “Câhiliye”, s. 17-9; İnan, “İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur’an’daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma”; Arı, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci”; Vatandaş, “Yol Ayrımında İnsan (İslam-Câhiliye)”, s. 11-66; Tatar, “Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar”; Gündüz, “Câhiliyenin Kültürel Kodları”.

4 Kutub, *Meâlim*, s. 20.

5 Tarihsel sürekliliği reddetmek ve bir nevi tabula rasa oluşturma arzusunun İslam’ın günümüzdeki yorum ve pratiklerini etkilemesi konusunda bk. Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine*, s. 140.

6 Câhiliye’den İslam’a geçiş sürecini devrim değil “sosyal akışkanlık” kavramıyla açıklayan bir sosyoloji çalışması için bk. Bilgin, “Câhiliye’den İslam’a Geçiş”.

tercih ettiği hadislerin mahiyetinden hareketle İslam ve Câhiliye münasebetini nasıl gördüğünü tespit etmek, ardından ilgili sorulara Buhârî zaviyesinden cevap aramaktır. Nitekim *el-Câmi'ûs-sahîh*'in konu başlıklarındaki (*terâcim*) görüşleri, bab ve hadis münasebetini tespit etmek, İslami literatürde yaygın bir çalışma konusudur.⁷ Bu tür çalışmalar, *Sahîh-i Buhârî*'nin fıkhi yönü güçlü bir eser olması ve musannifin ele aldığı başlıklarda konuya dair muhtelif yaklaşımlara, tartışmalara yer verip kendi kanaatini dile getirmesiyle ilgilidir. Ancak *Sahîh-i Buhârî*'de bir siyer ya da tefsir kaynağı gibi konuya her yönden açıklama getirecek tüm haberlerin derlenmediği açıktır. Musannif bab başlıklarında sorduğu sorulara ve ele aldığı konulara dair haber naklederken haberin sahih olmasını esas alır. İsnâdı kendi belirlediği sıhhat ölçülerine uygun olmayan haberleri nakletmemeyi tercih eder.⁸ Bu nedenle *el-Câmi'ûs-sahîh*'i merkeze alan konulu çalışmalarda, sınırlı miktarda rivayetle karşılaşılacağı bilinmelidir. Câhiliye tanımı ve tasviri konusu da durum aynıdır. Ancak incelenen konuda bu durum, musannifin anlaşılmasını engelleyecek düzeyde bir sınırlılık oluşturmamıştır.

Sahîh-i Buhârî, câmi' nitelikli bir hadis kaynağı olması hasebiyle tarih, siyer ve menâkıb konularına dair bölümler içerir. Ancak *el-Câmi'ûs-sahîh*'in özgün tarafı, sîret konuları arasında Câhiliye dönemiyle ilgili müstakil bir bölüm içermesidir. Nitekim *el-Câmi'ûs-sahîh* öncesi musannef eserlerde içinde câhiliye kelimesi yer alan ve Câhiliye döneminin bir iki özelliğine değinen müstakil başlıklar olsa da bu dönemi muhtelif yönlerden ele almaya yönelik bir bölüme rastlanmamaktadır. Akranlarından Dârimî (ö. 255/869) *el-Müsned*'ine "Peygamber Gönderilmeden Önce İnsanların İçinde Buldukları Cehalet ve Dalale" babıyla başlayıp bu başlıkta sadece dört rivayete yer vermiştir. Dolayısıyla "Eyyâmü'l-câhiliye" babının tasnif yeri ve kapsamı bakımından *Sahîh-i Buhârî*'ye özgü bir başlık olduğu söylenebilir.⁹

Sahîh-i Buhârî'de, "Câhiliye Dönemi" ve "Câhiliye'de Kasâme" babları, "Menâkıbü'l-ensâr" kitabının sonlarında peş peşe yer almıştır. Bu nedenle "Câhiliye'de Kasâme" babı, "Câhiliye Dönemi" babının devamı sayılabilir. Aslında "Kasâme" babı tüm nüshalarda "Câhiliye" babından sonra müstakil bir bab olsa da Neseî nüshasında bu babın hadisleri "Eyyâmü'l-câhiliye" babının devamı olarak yer almıştır. İbn Hacer (ö. 852/1448), bu hususta Neseî nüshasının başlıklandırmasını isabetli bulmuş ve kasâme hadisini "Câhiliye" babının

7 Bu minvalde İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî*; Bedruddin İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333) *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî li ehâdisi'l-ebvab* ve Şâh Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserleri zikredilebilir. Bu hususta ayrıca bk. Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 134-138.

8 *el-Câmi'ûs-sahîh* için genel durum böyle olmakla beraber özellikle eserin câmi vasfı gereğince Buhârî kendi şartlarını taşımayan hadisler de nakledebilmiştir. Bu hususta bk. Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, s. 69-72.

9 Câhiliye kavramı Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde, "Câhiliye'de Yaşamış Akrabalarla Övünmek" başlığında yer almıştır (XI, 437-8). Abdürrezzak b. Hemâm, *el-Musannef*'in Talak Bölümünde "Câhiliye Döneminde Atılan İftiranın Hükümü" ve Diyetler Bölümünde "Câhiliye'de Esir Düşenlerin Fidesi" başlıklarında (VII, 435; X, 103); İbn Ebî Şeybe ise "Siyer" (Devletler Hukuku Ahkâmı) bölümünde "Câhiliyede Esir Düşmüş Akrabalar" başlığında (*el-Musannef*, VI, 427) câhiliye kavramına yer vermişlerdir. Ma'mer hariç, iki musannif de Câhiliye hakkındaki başlıkları ahkâm konuları bağlamında oluşturmuşlardır. Dârimî'nin söz konusu başlığı için bk. Mukaddime 1. Buhârî'nin bab tasnifinde kaynakları ve özgün yanları ile ilgili görüş ve tartışmalar için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105-117; Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 53-75.

14. hadisi addederek şerh etmiş, “Kasâme” başlığı altında tahriç edilen tüm hadislerin Câhiliye dönemiyle ilgili olduğuna işaret ederek tercihini temellendirmiştir. Bu çalışmada da hadislerin numaralandırılmasında İbn Hacer’in tercihi esas alınmıştır.¹⁰ Câhiliye hakkındaki mezkûr iki babın öncesinde “Kâbe’nin İnşası”, sonrasında da “Peygamber’in Gönderilmesi” babı yer alır. Bîset babını, İslam’ın Mekke dönemi, Peygamberimizin hicreti ve Medine’nin cihat öncesi dönemine dair başlıklar izler. Bu yönüyle “Menâkıbü’l-ensâr” bölümünün son başlıkları (28-53. bablar) âdeti Mekke dönemi ve Medine’nin ilk yıllarını sunan muhtasar bir siyer gibidir. Bu kısmın neden müstakil bir kitap olmayıp “Menâkıbü’l-ensâr” bölümünün sonunda yer aldığı yahut *el-Câmi’u’s-sahih*’in diğer nüshalarında farklı bir tasnif bulunup bulunmadığı ayrıca incelenmelidir. Ancak bu çalışma, “Eyyâmü’l-câhiliye” babının anlaşılmasını hedeflediği için sîret hadislerinin neden ayrı bir bölüm başlığıyla toplanmadığı hususu ayrıca araştırılmayacaktır. İlgili babın, önceki ve sonraki bablarla ilişkilendirilebilmesinin, cevabı aranan hususları anlama ve yorumlama konusunda yeterli olacağı düşünülmüştür.

Câhiliye dönemine dair rivayetler doğrudan fıkhi sonuçlara götürmese de İslam akaidini ve ahkâmını, İslam’ın bireysel ve toplumsal hayata dair düzenlemelerinin mahiyetini ve maksatlarını anlayabilmek itibarıyla önemlidir. Bir başka deyişle, Câhiliye’nin sosyal gerçekliğini bilmek hadisleri ve sünneti anlamaya önemli katkılar sunar.¹¹ Bu yönleriyle Câhiliye, tarihî bir döneme işaret etmenin yanı sıra siyer ilminin zeminini oluşturur, hadis ve fıkıh alanlarına önemli veriler sağlar. Ayrıca bazı hadislerde İslam döneminde karşılaşılmasına rağmen İslami ilkelere uygunluk arz etmeyen bazı davranışların “Câhiliye” olarak nitelenmiş olması, ilgili kavramın bir dönemin ismi olmanın yanı sıra bir zihniyeti de ifade ettiğini gösterir.¹² Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, câhiliye kavramını “İslam öncesi dönem” olarak tarif eden ilim adamlarının özellikle bu dönemin “şirk, ırkçılık, zorbalık” gibi özelliklerine değinmeleri gözden uzak tutulmamalıdır. Hatta İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) İslam öncesi dönemi Kur’anî bir ifadeden hareketle “câhiliye-i üla” olarak tanımlarken bu dönemin İslam sonrasında da gözlemlenebilen amelleri için sadece “câhiliye” terimini kullanması dikkat çekicidir.¹³ Ancak bu çalışmada amaç, câhiliye kavramının izahı değil Buhârî’nin câhiliye kavramını hangi hadisler çerçevesinde ve nasıl işlediğinin tespitidir. Bu minvalde “Eyyâmü’l-câhiliye” babı ve hemen ardından gelen “Câhiliye’de Kasâme” babı hadisleri esas alınmış, ayrıca *es-Sahih*’in tamamında câhiliye kavramıyla ilgili olan diğer bab başlıklarına da yeri geldikçe değinilerek “Câhiliye” babı rivayetlerinden hareketle yapılan tespitlerin eserin bütünü içerisinde sağlaması yapılmıştır.

10 İbn Hacer, *Feth*, VII, 542.

11 Bu hususta bk. Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*; Aydın, *Hadislerde Sosyal Gerçeklik*.

12 Allah Resûlü’nün, ırkçı bir söylemine şahit olduğu Ebû Zer el-Gifârî’ye “Sen Câhiliye izleri taşıyan birisin” buyurması bu hususta yaygın olarak bilinen bir örnektir (Buhârî, İman 22; Müslim, Eymân 38-40).

13 İbn Fûrek, *Tefsîr*, II, 105. Kur’an-ı Kerim’de yer alan Câhiliye-i üla (33/el-Ahzab: 33) teriminin anlamıyla ilgili farklı görüşler olduğu da belirtmelidir. Bu dönemin Hz. Nuh ve Hz. İdris arası ya da Hz. Nuh ve Hz. İbrahim arası veya Hz. İbrahim’in doğduğu dönem olduğuna dair de tefsirler bulunmaktadır. Bu hususta bk. Kurtubî, *el-Câmi*, XIV, 180; Beyzâvî, *Envâr*, IV, 23; Neseî, *Medârik*, III, 30.

Bir kavram analizi için bir hadis eserinin tercih edilmesi anlamsız görülmemelidir. Zira özellikle *el-Câmi'us-sahîh*'in telifinde musannifin gayesi, sadece hadisleri tasnif etmek değil, bilakis ele aldığı konularla ilgili istinbat ve istidlalde bulunmaktır.¹⁴ Dolayısıyla bu çalışma, İslam düşünce geleneğinin önemli şahsiyetlerinden Buhârî'nin câhiliye kavramını nasıl yorumladığını tespit etmeyi ve "Eyyâmü'l-câhiliye" başlığı altındaki hadisleri anlama ve yorumlamaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Câhiliye Babı Hadislerinin Genel Tasviri

"Eyyâmü'l-câhiliye" babında 13 hadis, hemen onu izleyen "Câhiliye'de Kasâme" babında ise 6 hadis yer almıştır. Bu 19 hadisin beşi merfû olup Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledilmiştir. Diğer 13 rivayet mevkûtur ve 5'i İbn Abbas'a, 4'ü Hz. Âişe'ye diğerleri de Hazn b. Ebî Vehb (ö. 12/633), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), İbn Ömer ve Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) izafe edilmiştir. İki babın tek maktû rivayeti ise Amr b. Meymûn'a (ö. 74/693) aittir. Dolayısıyla bu başlık altında Câhiliye dönemi inanç, ibadet ve âdetleri çoğunlukla sahâbe sözlerinden hareketle tespit edilmiştir. Söz edilen 5 merfû rivayette de önce sahâbî râvi tarafından Câhiliye dönemini niteleyen bir bilgi aktarılmış, akabinde Hz. Peygamber'in bu Câhiliye âdetine karşı tutumu kaydedilmiştir:

Hz. Âişe şöyle demiştir: "Aşura, Câhiliye'de Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü. Hz. Peygamber de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde ise kendisi aşura orucunu tutmaya devam ettiği gibi Müslümanlara da tutmalarını emretti. Ramazan orucu farz kılınca aşura orucunu tutmak isteyen tuttu, istemeyen tutmadı." (Hadis: 1)¹⁵

Bu rivayet, babın merfû olarak saydığımız 5 hadisinden biridir. Ancak dikkat edilirse haberin "Hz. Peygamber de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde ise kendisi aşura orucunu tutmaya devam ettiği gibi Müslümanlara da tutmalarını emretti. Ramazan orucu farz kılınca aşura orucunu tutmak isteyen tuttu, istemeyen tutmadı" cümlesinden meydana gelen ve ahkâma taalluk eden merfû kısmından önce, "Aşura, Câhiliye döneminde Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü" cümlesi Hz. Âişe'ye izafe edilmiş mevkûf bir haberdir. Dolayısıyla Câhiliye'de aşura orucu tutma geleneğine dair sözün de bilginin de kaynağı sahâbî râvidir. Bu bağlamda bir diğer örnek şöyledir:

İbn Ömer, Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğunu aktardı: "Kim yemin edecekse Allah adına yemin etsin." İbn Ömer dedi ki: "Kureyş ataları adına yemin ederdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber 'Atalarınız adına yemin etmeyin' buyurmuştur." (Hadis: 6)

14 Bu hususta bk. İbn Hacer, *Hedyüs-sârî*, s. 8.

15 "Eyyâmü'l-câhiliye" babından nakledilen ilk 13 hadis için Buhârî, *Menâkıbü'l-ensâr* 26; sonraki hadisler (14-19) için Buhârî, *Menâkıbü'l-ensâr* 27 referansı geçerlidir. Çalışmada sadece bu iki babın hadisleri konu edinildiğinden dolayı her hadisten sonra tahrîc için ilgili bab numarasına işaret edilmemiştir. Ancak makale sonunda "Eyyâmü'l-câhiliye" babı hadisleri *el-Câmi'us-sahîh*'teki tertibiyle verilmiş, her bir hadisin başına hadis numarası eklenmiştir. Makalede zikredilen hadislerin sonunda parantez içinde verilen rakamlar bu hadis numaralarına delalet etmektedir.

Bu rivayette de iki merfû ve kavli hadisin arasına İbn Ömer tarafından Câhiliye döneminde Kureyş'in ataları adına yemin ettiğine dair bilgi eklenmiştir. Babın merfû olan diğer iki rivayetinde de bu hadiste olduğu gibi ayrıca mevkûf bir ibare vardır. Câhiliye babında metnine sahâbe sözü dâhil olmamış tek merfû hadis ise Ebû Hüreyre'nin Allah Resûlü'ne nispet ettiği şu kavli hadistir:

Şairin söylediği en doğru cümle Lebîd'in [ö. 40/661] "Allah'tan başka her şey batıl" sözüdür. Ümeyye b. Ebi's-Salt [ö. 8/630] da neredeyse Müslüman olacaktı. (Hadis: 10)

Merfû nitelikli haberlerin içinde yine sahâbe sözü bulunduğu dikkate alındığında Buhârî'nin bu bölümde aktardığı 19 rivayetten 17'sinde Câhiliye'ye dair bilgi aktaran kişilerin sahâbi olduğu söylenebilir. Babın tek maktû haberinin râvisi Amr b. Meymûn ise muhadramûndan kabul edilmesi hasebiyle o da Câhiliye dönemini idrak etmiş biri olarak nakilde bulunmaktadır. Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbn Ömer'in İslam öncesi döneme dair şahitlikleri olmasa da bu hususta babaları başta olmak üzere bilgi edinebilecekleri pek çok kaynak mevcuttu. Nitekim Câhiliye inanç ve âdetlerinin vahyin gelmesiyle çok hızlı bir şekilde silinip kaybolacağını zannetmek de gerçekçi değildir. Genç sahâbiler, dünyaya gelişlerinden birkaç sene evveline ait inanç ve âdetlere dair toplumun genelinin bildiği hususlar hakkında pekâlâ bilgi sahibi olabilirler. Bu nedenle Buhârî'nin, Câhiliye dönemine dair aktardığı bilgiler ilk ağızdan elde edilmiş, olay ile râvi arasına kesintinin girmediği haberlere dayanır.

"Eyyâmü'l-câhiliye" babında nakledilen hadislerin, ileride ele alacağımız maktû nitelikli Amr b. Meymûn hadisi dışında esere aidiyeti hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Buhârî'nin Abdullah b. Vehb'den (ö. 197/813) naklettiği babın 16. hadisi olan hervele hadisi dışında da muallak rivayet edilmiş bir başka haber yoktur.¹⁶ 19. rivayetin 12'si, *Kütüb-i Sitte* içinde sadece Buhârî'nin naklettiği hadislerdir.¹⁷ Musannifin infirad ettiği haberlerin sayıca çok olması, babın önemli ölçüde mevkûf hadislerden meydana gelmesinden kaynaklanır. *el-Câmi'ü's-sahîh* içi tekrarlar bağlamında ise 19 haberin 10'u sadece "Eyyâmü'l-câhiliye" babında nakledilmiş, kalan 9 rivayet muhtelif bablarda farklı istidlaller amacıyla tekrar edilmiştir.¹⁸ Babın 3 rivayeti ise *Sahîh-i Buhârî* dışında bir hadis kaynağına intikal etmemiş görünmektedir.¹⁹

16 İbn Hacer bu haberin Ebû Nuaym tarafından *el-Müstahrec*'de Harmele b. Yahya vasıtasıyla mevsûl olarak nakledildiğini kaydeder (*Feth*, VII, 545). Bu haber, *el-Câmi'ü's-sahîh*'te asıl olarak nakledilen ve mevsûl hâli olmayan 19 hadisten biridir. Bu hususta bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 90.

17 Buhârî'nin infirad ettiği bu rivayetler 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 15-19. hadislerdir.

18 *el-Câmi'ü's-sahîh*'te sadece Câhiliye babında nakledilen ve tekrarı olmayan haberler 3, 4, 7, 9, 11, 14, 16-19. rivayetlerdir.

19 Babın 3, 9 ve 18. hadisleri bir başka hadis kaynağında yer almamıştır. Bunlardan 3. hadis Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke* (II, 167) ve Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Ma'rifetü's-sahâbe* (II, 869) adlı eserlerinde, 9. hadis ise tespit edebildiğimiz kadarıyla az sayıda tefsir kaynağında Buhârî'den naklen aktarılmıştır. Örnek olarak bk. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, V, 428. 18. haber ise Harâitî'nin *İ'tilâlül-kulûb* (s. 94) ve *Mesâviü'l-ahlâk* (s. 226) ve Ebû Nuaym'ın *Ma'rifetü's-sahâbe* (IV, 2047) adlı eserlerinde yer almıştır.

2. Câhiliye Kavramına Yüklenen Anlam

Buhârî'nin "Eyyâmü'l-câhiliye" babında yer verdiği hadislerin bir kısmı Câhiliye'de varlık gösteren ve İslam'ın nefyetmeden ya olduğu gibi bıraktığı ya da kısmî düzenlemeler getirdiği bazı uygulamalara işaret eder. Hac rükünleri, aşura orucu, kasâme tatbiki, Câhiliye'de olan ve İslam'la da devam eden unsurlar arasındadır. Buna karşın yıldızlardan yağmur dilemek, ölülerin ardından ağıtlar yakmak, atalar adına yemin etmek şirk ve batıl inançların bulaştığı kabuller ile ibadeti zorlaştıran birtakım ritüellerin ise kökten reddedildiği görülür. Keza Buhârî'nin seçtiği hadisler Câhiliye'de tevhid inancının varlığına da Câhiliye insanının ölüm sonrasında nasıl algıladığına da değinir. Dolayısıyla musannif, tarihi bir dönemi muhtelif yönlerden tasvir etmeye yönelik haberleri seçmiş görünmektedir. Nitekim Câhiliye babının şiretle ilgili haberler arasında ve hemen bi'set babından önce konumlandırılması, başlıkta "eyyâm" kelimesinin yer alması, tarihi bir dönem tasvirinin hedeflendiğini açıkça ortaya koyar. Öte yandan Allah Resûlü'nün Ebû Zer el-Gıfârî'yi (ö. 32/653) "Sen Câhiliye izleri taşıyan birisin" diyerek uyardığına dair hadisi bu başlık altında nakletmeyerek "İman" bölümünde ele alması, Buhârî'nin bu bölümde câhiliye kavramını "zihniyet" anlamından ziyade "tarihi bir dönem" anlamıyla ele aldığı görüşünü desteklemektedir.²⁰

İbn Hacer'e göre Buhârî "Eyyâmü'l-câhiliye" babında câhiliye kavramını "Allah Resûlü'nün doğumundan peygamber olarak gönderilmesine kadar geçen süre" anlamında kullanmıştır. İbn Hacer'in bu bab başlığı itibarıyla Câhiliye'yi Allah Resûlü'nün doğumuyla başlatması, babın rivayetlerinde anlatılan olayların gerçekleşme zamanı ile ilgilidir. Zira şârih, babın hadislerinin çoğunun bu dönemle ilgili haberler içerdiğini belirterek tespitini temellendirmiştir.²¹ İbn Hacer, bu tespitin ardından Câhiliye'nin Mekke'nin fethiyle son bulduğunu eklemeyi de gerekli görür, Nevevî'nin (ö. 676/1277) Câhiliye ve İslam sınırını bi'set ile çizmesine karşı çıkar. Hatta Amr b. Meymûn'un "Câhiliye'de dışı bir maymun görmüştüm" diye başlayan haberini de (Hadis: 18) Câhiliye'nin bi'setle sona ermediğine dair bir delil olarak kaydeder.²² İbn Hacer'in bu husustaki yaklaşımı hocası Irâkî'ye (ö. 806/1404) dayanır. Irâkî, Arapların büyük bir kısmının Mekke'nin fethiyle Müslüman olduklarını ve Câhiliye'nin ancak fetihden sonra son bulduğunu belirtir.²³ Dolayısıyla Irâkî ve İbn Hacer nezdinde Câhiliye, bi'set öncesi değil İslam hâkimiyeti öncesi döneme tekabül etmiş olmaktadır. Medine İslam devrini yaşarken fethe kadar Mekke hâlâ Câhiliye devrindedir.

Câhiliye dönemi sınırlarının izafiliği konusunda Buhârî'nin yaklaşımı şu haber vasıtasıyla tespit edilebilir:

20 Şu var ki, *el-Câmi'us-sahîh*'te başka bab başlıklarında "Câhiliye davası" ve "Câhiliye işi" tabirlerinin kullanıldığı da vakidir. Bu ifadeler ise câhiliye kavramının yeri geldiğinde zihniyet anlamıyla ele alındığını da gösterir (Buhârî, İman 22, Cenâiz 19, Menâkib 1).

21 Kirmânî (*el-Kevâkib*, XV, 65) ve Aynî'ye (*Umde*, XVI, 289) göre Câhiliye "Hz. İsa'dan Resûlullah'a kadar olan fetret dönemidir." Bu tanım genel bir Câhiliye tanımı olarak kabul edilebilir olsa da naklettiği haberlerden hareket edildiğinde Buhârî'nin söz konusu bab başlığında câhiliye terimini bu manada kullandığını düşünmek zordur.

22 İbn Hacer, *Feth*, VII, 533. Nevevî'nin görüşü için bk. *Şerh*, I, 139.

23 Irâkî, *et-Takyid*, s. 324.

İkrime كَأَسَا دَهَاقَا âyetinin ardı ardına sunulan dolu kadehler anlamında geldiğini söylemiş ve İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Ben babamın Câhiliye’de اسقنا كَأَسَا دَهَاقَا / Bize dolu kadehlerle aralıksız sun” dediğini duymuştum (Hadis: 9)

Bu rivayette “Babamın Câhiliye’de ... dediğini duymuştum” ifadesinin nispet edildiği İbn Abbas, hicretten üç sene önce dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla bi’set öncesini idrak etmemesine rağmen “Câhiliye’de duymuştum” ifadesini kullanması, Buhârî’nin de Câhiliye dönemi bi’set ile tamamlanmış bir dönem olarak görmediğini düşündürür. Nitekim Abbas (ö. 32/653) Mekke fethine yakın bir zamanda ailesiyle Medine’ye hicret etmek üzere yola çıkmıştır.²⁴ Bu durumda İbn Abbas’ın “Câhiliye” olarak nitelediği dönem, bi’setten sonra ancak Mekke fethinden önceki döneme tekabül etmektedir.²⁵ İbn Abbas’ın câhiliye terimine yüklediği anlamın Buhârî tarafından da benimsendiğinin ana göstergesi, onun, ilgili habere Câhiliye dönemi başlığı altında yer vermesi, bu bab başlığında bir tartışmaya veya muhalif bir habere işaret etmemesidir.

Musannifin ilgili başlıkta seçtiği hadisler çerçevesinde, câhiliye kavramını İslam öncesi tarihî bir dönem olarak ele aldığına delalet eden bazı hadisler şöyledir:

Aşura, Kureş’in Câhiliye’de oruç tuttuğu bir gündü. (Hadis: 1)

Câhiliye’de bir sel olmuş ve Mekke vadisini doldurmuştu. (Hadis: 3)

Câhiliye’de ilk kez Hâşimoğulları kasâme tatbik etmişti (Hadis: 14)

Câhiliye’de dişi bir maymun ve onun etrafına toplanmış bir grup maymun görmüştüm. (Hadis: 18)

Bu dört hadiste Câhiliye teriminin bir zihniyeti değil tarihsel bir dönemi ifade ettiği açıktır.²⁶ Ayrıca Ebû Hüreyre’den merfû olarak nakledilen “Şairin söylediği en doğru söz Lebîd’in ‘Allah’tan başka her şey batıldır’ sözüdür. Ümeyye b. Ebi’s-Salt ise neredeyse Müslüman olacaktı” (Hadis: 10) hadisi açıkça İslam öncesi dönemin muvahhid şairlerinden söz eder. Bu hadisin Câhiliye günleri başlığı altında verilmesi de Buhârî tarafından Câhiliye’nin tarihî bir dönem olarak ele alındığının bir diğer göstergesidir. Keza Hz. Âişe’nin, Buâs Savaşı’nda Yesrib

24 Zehebi, *Siyer*, III, 333.

25 Bu hususta bk. İbn Hacer, *Feth*, VII, 534. İbn Abbas’ın burada câhiliye kavramını babası Abbas’ın henüz Müslüman olmaması nedeniyle tarihî bir dönem anlamında değil İslam öncesi yaşantı anlamında izafi manada kullanmış olduğu da düşünülebilir. Nitekim İbn Hacer bu kanaati de dile getirmiştir (*Feth*, VII, 537). Hatta Hz. Ömer’in, Câhiliye’de Kâbe’de itikafa girmeyi adadığına dair hadisin (Buhârî, Eymân 29) şerhinde de onun bi’setten sonra ancak henüz Müslüman olmadan önce böyle bir adağı olduğunu vurgulamıştır (*Feth*, XIII, 443). Bu durumda gerek Hz. Ömer gerek Hz. Abbas’a nispetle Câhiliye dönemi bi’setten sonra da devam etmekteydi. İbn Hacer’in bu yorumları esas alındığında Câhiliye babında yer alan İbn Abbas haberi ile Buhârî, Câhiliye’nin birey bazında izafi anlamına vurgu yapmış da olabilir. *el-Câmi’u’s-sahih*’in diğer bablarında câhiliye kavramının kişinin Müslüman olmadan evvelki hayatına işaret eden izafi anlamda kullanıldığı da olmuştur. Bu konuda bk. Buhârî, İ’tikâf 16, Eymân 29.

26 *Sahih-i Buhârî*’nin “Eyyâmü’l-câhiliye” babı dışında câhiliye kavramına yer verilen bazı başlıklarında da kavramın İslam öncesi tarihî dönem anlamında kullanıldığı açıkça anlaşılır. Mesela İslam öncesi döneme ait defineler için “Câhiliye gömüsü” nitelemesi yapılması hakkında bk. Zekât 67.

liderlerinin öldürülmesi ve halkın dağılmasına dair aktardığı bilginin (Hadis: 15) bu bölümde yer alması yine tarihî bir dönem olarak Câhiliye'ye işaret ettiği gibi Câhiliye'nin coğrafi olarak Mekke ve Kureyş kabilesiyle sınırlandırılmadığını da ortaya koymaktadır.

Buâs Savaşı, Allah'ın elçisi için hazırladığı bir merhale idi. Allah Resûlü gönderildiğinde, toplum dağılmış, liderleri ya öldürülmüş ya da yaralanmıştı. Onların İslam'ı kolaylıkla kabul edebilmeleri için Allah, Resûlü'ne bu zemini hazırlamıştı. (Hadis: 15)

Buâs Savaşı'nın bi'setten sonra ve hicretten beş veya altı sene önce gerçekleştiği dikkate alındığında²⁷ bi'set gerçekleşmiş olsa bile henüz İslam'la tanışmayan Yesrib'in, kendi Câhiliye dönemini sürdürmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede fetih nasıl Mekke için Câhiliye ve İslam sınırını oluşturuyorsa hicret de Medine'nin Câhiliye'den İslam'a dönüşümünü ifade eden tarihî olay kabul edilebilir.²⁸

Buhârî'nin câhiliye kavramının İslam öncesi Medine halkı için de kullanıldığına dair bir diğer istidlâli tâbiûnun küçüklerinden Gaylân b. Cerîr'in (ö. 129/746)²⁹ naklettiği şu rivayettir:

Biz Enes b. Mâlik'in yanına gider gelirdik, o da bize ensârdan bahsedip "Senin kavmin falanca gün şöyle şöyle yapmıştı. Senin kavmin filanca gün şöyle şöyle yapmıştı" derdi. (Hadis: 13)

Enes b. Mâlik'in sözlerindeki "falanca gün" ve "filanca gün" ifadeleri, ensârın İslam ve Câhiliye dönemlerine delalet etmektedir.³⁰ Bu rivayet, Câhiliye'nin Mekke ve Kureyş ile sınırlı olmadığına delalet etmesi itibarıyla Câhiliye dönemi babında aktarılmış olmalıdır. Öte yandan Enes'in, anlattığı olaylar kendi şahit oldukları ise bi'setten sonra ve hicretten en fazla dört beş sene öncesine ait olabilir. Bu durumda Buhârî'nin bu haberi bu başlık altında nakletmesi, hicret öncesi Medine'nin bi'set gerçekleşmiş olsa dahi Câhiliye döneminde olduğunu vurgulamak, böylece tarihsel bir dönem olarak Câhiliye sınırlarını belirlemek için aktardığını düşündürmektedir. Musannifin bi'set sonrasında da Câhiliye'nin hüküm sürdüğüne dair nakletmiş olması muhtemel haberlerden biri de babın tek maktû haberi olan Amr b. Meymûn rivayetidir:

Câhiliye döneminde etrafına birçok maymun toplanmış dişi bir maymun görmüştüm. Dişi maymun zina etmişti, diğer maymunlar da onu taşıyorlardı. Ben de o maymunlarla bir olup dişi maymunu taşlamıştım. (Hadis: 18)³¹

27 Bu hususta bk. Çubukçu, "Buâs", s. 340.

28 Buhârî, Hz. Âişe'nin bu hadisini kitabının üç ayrı babında naklederek bu hadisle ensârın faziletine, Câhiliye dönemi olaylarına ve Medine toplumunun peygamberin liderliğinde birleşmeye hazır oluşuna işaret etmiştir (Menâkıbü'l-ensâr I, 27, 46).

29 Gaylân b. Cerîr Yemenli Ezd kabilesindedir. Ensârın da aslı Ezd olduğu için Enes, ona "senin kavmin" demıştır. Biyografisi için bk. Buhârî, *et-Târîh*, VII, 101; Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 130; Zehebi, *Siyer*, V, 239.

30 Buhârî bu haberi ayrıca "Menâkıbü'l-ensâr" bölümünün ilk babında "Enes, ensârın üstün özelliklerini ve İslam uğruna verdikleri mücadeleyi anlatırdı" ziyadesiyle nakletmiştir. Metindeki "falanca ve filanca gün" ifadelerinin İslam ve Câhiliye dönemlerine delalet ettiğine dair bk. İbn Hacer, *Feth*, VII, 541.

31 Bu rivayet Buhârî'nin infirad ettiği haberlerden biridir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) mükellef olmayan bir canlıya

Bu rivayet yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Hacer'e göre Câhiliye'nin Mekke fet-hine kadar devam ettiğine delalet eden haberlerden biridir. Nitekim Amr hicretin 9. se-nesinde Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen'e gelişi ile Müslüman olmuş ve hicri 74. se-nesinde vefat etmiştir.³² Onun bi'set günlerinde veya bi'setten birkaç sene evvel dünyaya gelmiş olması makuldür. Bu durumda anlattığı hadise bi'set ile hicretin 9. senesi arası bir zamana tekabül etmelidir. Böylelikle Buhârî'nin bu rivayeti bu başlık altında naklet-mesi, bi'set sonrası yıllarda Câhiliye'nin devam ettiği tezini delillendirme amacı taşıdığı düşünülebilir. Amr b. Meymûn'un İslam öncesi döneme ait bu hatırasının içeriği, Buhârî için herhangi bir anlam ifade etmiyor gibidir. Amr'ın "zina eden maymun" betimlemesi yahut "recm" yorumu Buhârî için anlam ifade etseydi haberi bu içeriklere uygun bir başka başlıkta tekrar etmesi beklenirdi. Rivayetin "Câhiliye Dönemi" babında nakledil-miş olması Câhiliye'ye dair bir istidlal bağlamında ele alınmasını gerektirir. Nitekim Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), Amr b. Meymûn'un bu hatırasını onun "Ben Câhiliye'de Lât'a tapardım" sözünden sonra aktarmış olması da³³ bazı muhaddislerin bu tür haberlere İslam öncesi döneme ait bilgiler gözüyle baktıklarını, onları dinî ya da fıkhi bir istidlale konu etmediklerini gösterir.

Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babının yine başlarında naklettiği bir hadis, onun Câhi-liye tanımına dair bir başka ipucu verir. Hz. Âişe'den naklettiği bu rivayette, hırsızlıkla suçla-nan ve zorbalığa maruz kalan siyahi bir cariye'nin Medine'ye gelip mescide sığınması kıssası anlatılır. Cariye maruz kaldığı iftira ve zorbalığın, kendisini "küfür beldesinden" kurtaran

zina isnadı ve had tatbikinden söz edilmesi nedeniyle bazı ilim adamlarının bu haberi münker addettiğini ifade edip kıssa doğru ise bu topluluğun cinler olabileceğini ileri sürmüştür (*el-İstiâb*, III, 1206). Humeydi (ö. 488/1095), haberin sadece bazı *Sahih-i Buhârî* nüshalarında olduğunu belirtmiştir. Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkı (ö. 410/1010) ise *Etrâfûs-Sahihayn* adlı eserinde bu rivayetin Buhârî'ye idrac edildiğini söylemiştir. Ancak İbn Hacer bu görüşlere karşı çıkarak bu rivayetin, aralarında Ebû Zer nüshasının da olduğu Firebrîden gelen üç nüshada bulunduğunu, sadece Nesefî nüshasında yer almadığını söyler (*Feth*, VII, 548). Rivayet hadis âlimlerinden Harâitî (ö. 327/939) tarafından da nakledilmiştir (*İ'tilâlül-kulûb*, s. 94, *Mesâviül-ahlâk*, s. 226). Harâitî bu haberi naklettikten sonra isnâdındaki Ali b. Âsım'ın (ö. 201/816) "Bu haberi Husayn b. Abdurrahman'dan başkası nakletmiş olsa reddederdim" dediğini de aktarmıştır. Bu durum rivayetin muhteva bakımından ilim adamlarının kabul etmekte zorlandıkları bir içeriğe sahip olduğunu açıkça ortaya koyar. Haberin Ebû Nuaym tarafından oluşturulan bağlamı, Amr'ın Câhiliye dönemine ve o dönemdeki zihniyetine delalet eden bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Buhârî'nin de Amr'ın bu hadisini bir başka bölümde değil "Câhiliye Dönemi" babında nakletmesi Câhiliye insanı algılarına dair bir istidlal olarak anlaşılabilir. Ancak ilginç olan husus birçok ilim adamının bu bağlamı dikkate almaksızın sanki merfû bir hadismi gibi tevil etme ihtiyacı hissetmeleridir. Mesela Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bu rivayeti, Yahudilerin maymunlara dönüştürülmesi bağlamında nakleder, hatta memsûh topluluğun neslinin İslam öncesi döneme kadar sürdüğüne delil sayar (*Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 332). İbnü't-Tin (ö. 611/1214) de Amr'ın gördüğü maymunların insandan memsûh bir topluluk olabileceğini ileri sürmüştür. İbn Hacer ise bizzat memsûh topluluk olmasa da maymunların memsûh insanlardan bazı şeyler öğrenme ihtimali üzerinde durmuş, hatta Ma'mer b. el-Müsennân'ın (ö. 209/824) *Kitâbü'l-Hayl* adlı eserinden naklen atlarda mevcut kıskançlık duygusuna değinmiş, benzer bir durumun maymununda da olabileceğini belirtmiştir (tüm bu görüşler için bk. *Feth*, VII, 547-9). İslam geleneğinde hayvanlardan memsuh insan toplulukları olup olmadığı konusundaki tartışmalara dair ayrıca bk. Koca, "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam".

32 Ebû Abdullah Amr b. Meymûn el-Evdi hakkında bk. İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 1205-6; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 263; Zehebi, *Siyer*, IV, 158-61; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 119-20.

33 Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, IV, 2047.

Allah'ın hayret verici bir takdiri olduğunu dile getirir (Hadis: 5). Rivayette geçen “küfür beldesi”, İslam'ın hâkim olmadığı bir kabilenin yurdu. Buhârî'nin siyahi cariyenin hikâyesini Câhiliye başlığı altında ele alması haberin metnindeki “küfür beldesi” tanımı nedeniyle olmalıdır.³⁴ Bu olayın yaşandığı dönemde Medine'de İslam hâkimdi, kadın da “küfür beldesinden” İslam beldesine sığınmıştı. Dolayısıyla câhiliye kavramı, sadece bi'set öncesi dönem değil, bi'setten sonra da küfrün hâkim olduğu herhangi bir bölgenin zihniyeti hakkında kullanılabilen bir terim olmaktadır. Her hâlükârda Câhiliye döneminin tarihî sınırlandırması bölgeye ve kişiye göre zafî nitelik taşımaktadır.

Buhârî'nin “Eyyâmü'l-câhiliye” babında naklettiği hadislerin öncelikle Câhiliye döneminin tarihî sınırlarına ve bu sınırların izafiliğine delalet ettiği belirtilebilir. Bunun yanı sıra seçtiği haberlerin bir kısmı İslam ile ilga edilmeyen birtakım kabullere ve uygulamalara işaret ederken bir kısmı da Hz. Peygamber'in ya da sahabenin kökten reddettiği inançlara, ibadetlerle ilgili bazı ritüellere ve sosyal hayatta mevcut değer yargılarına delalet eder. İslam'ın reddetmediği hususlar ilk vahiy ile son vahiy arasındaki süreklilik vurgusunu ortaya koyar. Şu var ki sürekliliğin korunduğu her mesele mutlaka vahye dayanmış olmayabilir. Süreklilik arz eden yapılar bazen olduğu gibi bazen yeni bir formda hayatın içinde var olmaya devam eder. Toplumsal değişim ani ve devrim nitelikli değil sosyal akışkanlık içinde ve zamana yayılmış olarak gerçekleşir. Bu bağlamda “Eyyâmü'l-câhiliye” babının hadisleri, tarihsel sürekliliğe delalet eden ve köklü değişim vurgusu yapan hadisler olmak üzere iki ana başlık altında ele alınabilir.

3. Tarihsel Sürekliliğe Delalet Eden Hadisler

Buhârî'nin, İslam öncesi Arap toplumunun İslam döneminde tümüyle reddedilemeyen yaşantılarına dair naklettiği haberler inançlardan ibadetlere, sosyal ve hukuki hayata dair oldukça geniş bir perspektiften örnekler içerir. Babın tarihsel sürekliliği düşündüren bu hadisleri inançlar, ibadetler, dil unsuru ve hukuki hayat başlıkları altında sunulabilir.

3.1. İnançlar Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

Buhârî'nin “Eyyâmü'l-câhiliye” babında yer verdiği bir haber, Câhiliye döneminde toplumda tevhid inancının varlığına delalet eder. Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen bu hadis şöyledir:

Şairin söylediği en doğru cümle Lebid'in “İyi biliniz ki, Allah'tan başka her şey batıl” sözüdür. Ümeyye b. Ebi's-Salt da neredeyse Müslüman olacaktı. (Hadis: 10)³⁵

34 Buhârî, Medine'ye sığındıktan sonra mescitte yaşamaya başlayan bu cariyenin hikâyesini ayrıca “Kadının Mescitte Uyuması” başlığı altında nakletmiştir (Salât 57).

35 Buhârî bu hadisi ayrıca, ne tür şairlerin caiz olduğuna ve cennet ve cehennem herkesine çok yakın olduğuna dair iki ayrı başlıkta daha delil olarak nakletmiştir (Edeb 90, Rikâk 29).

Bu hadiste dizeleri takdir edilen Lebîd b. Rebîa, Câhiliye ve İslam dönemini idrak etmiş, muallaka sahibi bir şairdir. Hicretin 9. senesinde Müslüman olduktan sonra birkaç beyit dışında şiiri terk ettiği,³⁶ bu haberde kendisine nispet edilen şiiri de henüz Müslüman olmadan önce okuduğu nakledilmiştir.³⁷ Şairin, Allah'tan başka her şeyin batıl olduğunu ifade etmesi, İbn Hacer'e göre, her şeyin fani olduğu, Allah'ın zatı ve sıfatları ile baki olduğu anlamındadır. Allah el-Hak'tır. Cennet, cehennem dâhil diğer varlıkların bekası Allah'ın onları varlık aleminde tutmasına bağlıdır.³⁸ Lebîd'in, Müslüman olmadan evvel söylediği bu dizeler, İslam'ın Allah inancıyla örtüşmekte olup bu nedenle Allah Resûlü tarafından, şairlerin dile getirdiği en doğru sözler olarak takdir edilmiştir. Hadisin ikinci kısmında Müslüman olmaya oldukça yaklaştığı kaydedilen Ümeyye b. Ebi's-Salt ise semavi dinleri bilen, Tevrat ve İncil okuyan, putperestliği reddetmiş bir hanifti. Bifseti idrak etmesine rağmen Müslüman olmamış, hicretin 8. yılında ölmüştü.³⁹ Allah Resûlü'nün bu iki şair hakkındaki sözleri Câhiliye döneminde tevhide dayalı bir Allah inancının var olduğunu gösterir. Buhârî'nin bu haberi Câhiliye başlığı altında ele alışı, Câhiliye dönemini, sadece şirk ile değil aynı zamanda Hz. İbrahim'den beri muhafaza edilmiş olan tevhid inancıyla da tanımlaması olarak yorumlanabilir.

3.2. İbadetler Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

Buhârî'nin Câhiliye dönemi ibadet hayatına dair aktardığı hadisler aşura orucu ve hacla ilgilidir. İki ibadet de Hz. İbrahim'den beri toplumda süregelen ve bilinen ibadetlerdi. Nitekim Buhârî de "Câhiliye Dönemi" babında ilk önce aşura orucu hadisini aktarmıştır:

Hz. Âişe şöyle dedi: Aşura günü Kureyş'in Câhiliye'de oruç tuttuğu bir gündü. Allah Resûlü de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde de bu orucu tuttu, Müslümanların da tutmasını emretti. Ramazan orucu farz kılındığında ise dileyen bu orucu tuttu dileyen tutmadı. (Hadis: 1)⁴⁰

Hadis, Câhiliye'de tutulan aşura orucunun İslam döneminde de devam ettiğine açıkça delalet eder. Allah Resûlü'nün Medine'de Müslümanlara aşura orucunu emretmesi, bu ibadetin ayrıca Hz. Musa ile ilişkilendirilmesine bağlanmıştır.⁴¹ Aşura orucu haberi Câhiliye döneminin geçmiş peygamberlerin şeriatını koruyan bir yönüne delalet etmekte olup İslam tarafından reddedilmemiştir.

Buhârî'nin "Câhiliye dönemi" babında hacla ilgili naklettiği beş rivayetten biri, Câhiliye'de mevcut olup İslam döneminde de sürdürülen hac ritüellerine işaret eder. Hac

36 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1335-8; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 500-4.

37 İbn İshak, *Megâzi*, s. 179; İbn Hişam, *Sîre*, I, 370.

38 İbn Hacer, *Feth*, VII, 538.

39 İbn Kuteybe, *eş-Şîr*, I, 450.

40 Buhârî bu hadisle ayrıca aşura günü Kabe'nin örtülerinin değiştirilmesine, aşura orucunun hükmüne ve Ramazan orucunun farz kılınmasına dair istidlalde bulunmuştur (Hac 47, Savm 1, 69, Tefsir (Bakara Sûresi) 24).

41 Bu hususta bk. Buhârî, Savm 69; Müslim, Sıyâm 127-129; Ebû Dâvud, Savm 65; İbn Mâce, Sıyâm 41.

ibadetindeki sürekliliğe dair nakledilen bu haber Safa ve Merve arasında vadiden hızlıca geçilmesi hususundadır. Buhârî bu hususta İbn Abbas'tan gelen şu haberi aktarmıştır:

Safa ve Merve arasında vadinin ortasında hızlanmak (*hervele*) Peygamber'in sünneti değildir. Câhiliye halkı buradan koşarak geçer ve "Sel basan vadiyi (Bathâ'ı) ancak koşarak geçeriz" derlerdi. (Hadis: 16)

Safa ve Merve tepeleri arasındaki vadide sel suları ve taşlar birikir, Araplar da sa'y esnasında bu kısımdan koşarak geçerlerdi. Nitekim Hz. Peygamber'in de buradan (bugün yeşil ışıklarla belirlenmiş alanda) hızlıca geçtiği nakledilmiş, sahâbeden itibaren hervele sa'yin sünnetlerinden kabul edilmiştir. Bu hususta İbn Abbas'ın "sünnet değildir" sözü konuyla ilgili diğer sahâbilerden farklı bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatinin de daha sonraki dönemlerde fakihler tarafından benimsenmeyen bir görüş olduğu yönünde anlaşılmıştır.⁴² Bir diğer yoruma göre de İbn Abbas, hervelenin sünnet olduğu kanaatindedir. Sözüne başına "f" takdir edilir. Böylelikle onun "أليس" yani "sünnet değil midir?" demeyi kastettiği sonucuna varılır.⁴³ Buhârî'nin "Hac" bölümünde sa'y ile ilgili müstakil bir babda herveleyi tespit eden haberler nakletmesi, onun kanaatine göre de hervelenin sünnet olduğunu gösterir.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Abbas'ın bu sözü sa'y esnasında hervele yapma geleneğinin İslam öncesinde var olduğunu, İslam ile başlamadığını ortaya koyar. Nitekim bu âdeti Hacer'e dayandıran rivayet de yine İbn Abbas'tan gelir.⁴⁵ Bu haberle birlikte aslında Câhiliye döneminin ibadetler alanında Hz. İbrahim zamanından itibaren sürdürülen âdetlerinin İslam ile nefyedilmediği vurgusu bir kez daha yapılmış olmaktadır. Bu âdetler zamanla taş ve su dolu bir vadiden hızlı geçme zorunluluğu gibi fonksiyonel bir anlam taşımaya başlasa da İslam ile ibadetin bir parçası olarak muhafaza edilebilmiştir.

3.3. Süreklilik Göstergesi Olarak Dil Unsuru

Yukarıda câhiliye kavramının izafiliğine dair aktardığımız İbn Abbas'ın "وَكأَسَا دَهَاقَا" ayetini tefsirine dair haber (Hadis: 9) dil unsurundaki sürekliliğe işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu haber Kur'an tefsirinde "Câhiliye dilinden" yararlanmanın meşruiyetini açıkça ortaya koyar. Nitekim tefsirde Câhiliye dilinden ve şiirinden yararlanıldığı vakıası tartışma kabul etmeyecek derecede nettir. Rivayetin "Câhiliye Dönemi" başlığı altında nakledilmesi ise Kur'an-ı Kerim'in Câhiliye Araplarının bildiği dil ve kelimelerle indirildiğine delalet ettiği gibi Câhiliye'nin nefyedilmeyen, bilakis tefsirde delil addedilen unsurlarından birinin de dil olduğuna işaret etme amacı taşıyor olabilir.⁴⁶

42 Kirmânî, *el-Kevâkib*, XV, 74; İbn Hacer, *Feth*, VII, 546; Aynî, *Umdet*, XVI, 298-9; Kastallânî, *İrşâd*, VI, 182.

43 İbn Hübeyre, *el-İfşâh*, III, 124.

44 Buhârî, Hac 80.

45 Buhârî, Ehâdisü'l-enbiyâ 12.

46 Buhârî'nin Câhiliye sosyal hayatında mevcut bazı unsurların İslam sonrasında da devam etmesinde sakınca olmadığını dile getirdiği başka başlıkları da mevcuttur. "Câhiliye'de olan ve İslam'dan sonra da alışverişe devam edilen çarşılar" ve "Câhiliye döneminde hac zamanı ticaret yapılan pazarlarda İslam döneminde hac zamanı ticaret yapılabilmesi" başlıkları tarihsel süreklilik gerçekliğini ortaya koyması bakımından önemlidir (Hac 151, Büyü'ü 35).

3.4. Hukuk Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

“Câhiliye Dönemi” babının hemen ardından gelen, müstakil bir bab gibi görünse de aslında aynı babın bir parçası olan “Câhiliye’de Kasâme” babı, faili meçhul cinayetlerde katil zanlısı olan kişiye ve kabilesine katil suçundan berî olduklarına dair yemin ettirme, yeminden kaçınmaları durumunda diyet talep etme uygulamasını anlatır. Buhârî’nin konuyla ilgili yer verdiği haber, İbn Abbas tarafından nakledilmiş olup Ebû Tâlib’in Hâşimoğullarından bir kişinin öldürülmesi üzerine zanlı kişinin kabilesinden elli kişiye yemin ettirmesi hakkındadır (Hadis: 14). Kasâmenin İslam döneminde nasıl uygulandığı hususu gerek sahâbe gerekse fakihler arasında tartışmalı bir konudur.⁴⁷ Buhârî, kasâme uygulamasına dair “Diyât” bölümünde de müstakil bir başlık açmış ancak bu başlıkta davacıdan şahit, davalıdan yemin isteneceğine dair Eş’as b. Kays (ö. 40/661) hadisini, Muâviye’nin (ö. 60/680) ve Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/720) kasâme ile hükmetmediğine dair rivayetleri nakletmiştir.⁴⁸ Bu istidlallerden hareketle Buhârî’nin nefy kasâmesine olumlu baktığı ve kasâme yoluyla kısas uygulamasını kabul etmediği anlaşılmaktadır.⁴⁹ Onun Câhiliye’de kasâmeye dair naklettiği İbn Abbas rivayetine göre Ebû Tâlib, kabilesinin yeminden kaçınması durumunda katil zanlısının öldürüleceğini söylemiştir. Böylece Buhârî, kasâmenin Câhiliye’de ve İslam’da uygulanma yöntemi arasındaki farka dikkat çekmiş olmakta ve kasâme ile kısas uygulanacağına hükmeden Mâlik b. Enes’e (ö. 179/795) muhalefet etmiş olmaktadır.⁵⁰ Kasâme ile ilgili İbn Abbas hadisi, kasâmenin İslam döneminde de varlığını sürdürdüğüne, kökten reddedilmediğine ancak ıslah edildiğine delalet etmektedir. Kasâmenin sadece Câhiliye’de değil Yahudilik’te de mevcut olması ilahi bir menşee dayandığını söylemeye imkân verir.⁵¹

4. Köklü Değişime Delalet Eden Hadisler

İslami literatürde câhiliye kavramının “Arapların, İslam’dan önce, Allah’ı, peygamberi, dinî hükümleri bilmedikleri, soylarıyla övünüp böbürlendikleri, zorbalık yaptıkları dönem” olarak tanımlandığı dikkate alınır İslam’ın Câhiliye karşısındaki pozisyonunun değişim ağırlıklı olması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Buhârî’nin naklettiği haberlerin önemli bir kısmı da inanca, ibadetlere, sosyal, hukuki ve ekonomik hayata dair değişimlere işaret eder. Bu haberler, değişimin tezahür alanlarına göre şöyle tasnif edilebilir:

4.1. İnançlarda Köklü Değişim

Buhârî’nin naklettiği haberlerden biri Câhiliye döneminde, bazı ilahi sıfatların tabiattaki varlıklara izafe edilmesi suretiyle Allah’a şirk koşulduğunu tespit etmektedir. İbn Abbas’tan nakledilen bu hadis Câhiliye’nin inanç dünyasının kökten reddedilen bir unsuruna delalet eder:

47 Bu konuda bk. Sağlam, “İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi”.

48 Buhârî, Diyât 22.

49 Aynî, *Umde*, XXIV, 57.

50 Mâlik b. Enes’in kanaati için bk. Kasâme 2.

51 Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 427-8.

İbn Abbas şöyle demiştir: "Nesebe sövmek ve ölünün ardından ağıt yakmak Câhiliye hasletlerindedir. Ubeydullah, İbn Abbas'ın söz ettiği üçüncü hasleti hatırlayamadı. Bunun üzerine Süfyân [İbn Uyeyne] şöyle dedi: "Yıldızlardan yağmur dilemenin de Câhiliye âdetlerinden olduğunu söylüyorlar." (Hadis: 19)

Bu rivayet, Buhârî'nin tertibinde, babın son hadisi olup musannif hemen bu rivayetten sonra bi'set babını açmıştır. Muhtevası bakımından Câhiliye anlayışının hayatın farklı saha- larındaki tezahürlerinin bir özetidir. Haberin inançla ilgili bilgi veren kısmı ise Câhiliye'de insanların yıldızlardan yağmur beklemeleridir. Câhiliye Arapları tabiat olaylarını yıldızlarla izah eder, yağın yağmurları, etkisi altında oldukları yıldız takımının ikramı kabul ederlerdi. Onlara göre yağmuru veren de engelleyen de yıldızlardı. Allah'ın tabiat üzerinde kudret ve hakimiyetini sınırlamış, yıldızları mutlak müessir addetmişlerdi.⁵² Nitekim yıldızlara güç izafesi eski çağlardan beri muhtelif topluluklar arasında görülmüştür. Şirk göstergesi olan bu inanç İslam ile kökten reddedilen Câhiliye inançlarından biri olmuştur.

Babın, dikkat çekici bir diğer rivayeti ana konusu itibarıyla Câhiliye dönemi insanların cenaze merasimleri hakkında olsa da onların ölümden sonraki hayata dair inançlarıyla ilgili de bilgi içerir. Hatta haberin râvisi Kasım b. Muhammed'in (ö. 107/725) Hz. Âişe'ye istina- den edindiği kanaat, onun söz konusu cenaze ritüelini inanç düzleminde ele aldığını düşün- dürür. Haber, bu yönden inanç alanında ele alınmaya daha uygundur:

Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekir, cenazenin önünde yürür ve bir cenaze gördüğünde ayağa kalkmazdı. Bu konuda Hz. Âişe'nin şöyle dediğini aktarırdı: "Câhiliye halkı bir ce- naze görünce ayağa kalkar ve iki kez "كنت في أهلک ما أنت" derlerdi. (Hadis: 7)

Cenaze görünce ayağa kalkmanın Câhiliye geleneği olup İslam'la ortadan kaldırıldığı yaklaşımı Hz. Âişe'nin, sahâbenin çoğunluğundan farklı bir kanaat taşıdığı meselelerden bi- ridir.⁵³ Kasım b. Muhammed de bu konuda Hz. Âişe'nin yaklaşımını benimsemiştir. Hz. Âi- şe'ye izafe edilen bu bilgi, Câhiliye dönemi cenaze âdetlerinden birine işaret etse de bir yan- dan bu âdetin itikadi kökenini de ortaya çıkarır. Onların cenazeye gösterdikleri saygının kökeni "كنت في أهلک ما أنت" sözleriyle netleşmektedir. Bu cümleye, ihtiva ettiği "ما" edatının işlevine göre farklı anlamlar verilmiştir. "ما" vasl edatı kabul edilir ise "Sen ailenle nasılsan şimdi de öylesin" anlamına gelir. İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre Câhiliye Arapları ahiret hayatını kabul etmez, ölünün ruhunun bir kuş olup uçacağına, kişi hayırlı biri ise ruhunun faydalı, değilse de zararlı kuşlardan birine dönüşeceğine inanırlardı. Bu cümleler, ölü için "Ailenle nasılsan şimdi de öyle ol" anlamında bir temenni ve dua olarak da yorumlanabil- miştir. Metinde yer alan "iki kez/ مرتين" kelimesi de ölüye hitaben söylenen cümleye dâhil edi- lirse o zaman "Sen ailenle beraberdin ama ikinci kez hayata gelecek değilsin" anlamı ortaya

52 Bu hususta bk. Buhârî, İstiskâ 38; Müslim, İman 72, 126. Ayrıca bk. İbn Battal, Şerh, III, 28.

53 Nitekim Hz. Peygamber'in cenaze için ayağa kalktığı Ebû Saïd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Âmir b. Rebîa gibi birçok sahâbiden nakledilmiştir. Hz. Ali'den nakledilen haber ise cenaze için kalkma uygulamasının daha sonra nesh edildiği istikametindedir. Bu hususta bk. Zerkeşi, Hz. Âişe'nin Sahabe Yöneltiği Eleştiriler, s. 146.

çıkâr.⁵⁴ Her hâlükârda bu cümleler onların ahirete inanmadıklarını gösterir. Ölüm sonrası onlar için ya tam bir yok oluş ya da ruhun bir kuş türüne reenkarnasyonundan ibaretti. Hz. Âişe, bu nedenle, cenaze için ayağa kalkmanın Câhiliye dönemine ait ve İslam'ın ahiret inancı ile çelişen bir uygulama olduğunu düşünmüştür.

Buhârî, bu rivayeti Câhiliye başlığı altında nakletmiş ancak cenaze için ayağa kalkmanın hükmüne dair bablarda tekrar etmemiştir. Bilakis onun “Cenâiz” bölümünde ardı ardına açtığı başlıklarda cenaze omuzlardan indirilene kadar oturmamayı müstehap addettiği görülür.⁵⁵ Bu haberi Câhiliye bölümünde nakletmekle dikkat çektiği husus, Câhiliye'ye ait bir uygulamanın itikadi bir sapkınlıkla bağlantılı görülmesi hâlinde ashâb ve tâbiûn tarafından tereddütsüz reddedilmesi olabilir. Öte yandan haber hem Câhiliye insanının ahireti inkâr etmesine ve cenaze merasimlerine dair bilgi içerdiği için “Câhiliye Dönemi” babında yer edinmiş olmalıdır. Ancak Câhiliye'de mevcut olan cenaze için ayağa kalkma ritüelinin İslam döneminde sürdürüldüğüne dair de kanaatler olduğu dikkate alınırsa bu rivayet Câhiliye'den İslam'a dönüşüm sürecinde sosyal yaşamdaki sürekliliğe dair bir istidlal olarak da düşünülebilir.

4.2. İbadetlerde Köklü Değişim

Hac, Hz. İbrahim'den beri kesintiye uğramadan varlığını sürdürmüş bir ibadetti. Haccın Zilhicce ayında yapılması, tavaf, sa'y ve ihram İslam'dan önce de Arapların bildiği ve uyguladığı rükünlerdi. Ancak Câhiliye'de bu rükünlerin bir kısmı önemli ölçüde değiştirilmiş, hedefinden saptırılmıştı. İslam ile yeri ve zamanı geldikçe muharref unsurlar reddedilmiş, ibadete bazı alanlarda yeni bir form getirilmiştir. Hac ibadetinde gerçekleşen köklü değişime dair şu hadisin nakledildiğini görmekteyiz:

İbn Abbas şöyle demiştir: Onlar Hac aylarında umre yapmayı sapkınlık (*fücür*) sayar, Muharrem ayını Safer ayı kabul ederlerdi. “Develer yorgunluğunu atıp yaraları geçer, hacıların ayak izleri yoldan silinir giderse artık isteyene umre helal olur” derlerdi. Hz. Peygamber ve ashâbı Zilhicce ayının 4'ünde sadece hacca niyet ederek Medine'den yola çıktıklarında Allah Resûlü onlara umreye de niyet etmelerini emretti. Ashâb umre ile hac arasında ihram yasaklarının hepsinin kalkıp kalkmayacağını sordu. Allah Resûlü tüm ihram yasaklarının kalkacağını belirtti. (Hadis: 2)⁵⁶

Bu hadis İslam ile değişen iki Câhiliye uygulamasına işaret eder. Bunların ilki, hac zamanı umre yapmanın sapkınlık ve günah addedilmesidir. İlim adamları söz konusu rivayetin şerhinde, Kureyş'in bu inancını aslı olmayan batıl bir hüküm olarak nitelemekle yetinmişlerdir.⁵⁷ Ancak Kureyş'in, bu yasaklama ile insanların haram aylar dışında da Kâbe'ye gelmelerini ve böylece bölgede özellikle ekonomik bir hareketliliği hedeflediği düşünülebilir.

54 İbn Hacer, *Feth*, VII, 537.

55 Buhârî, Cenâiz 46-49. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Feth*, III, 530-6.

56 Buhârî bu rivayeti ayrıca kıran ve temettü haccına delil olarak nakletmiştir (Hac 34).

57 İbn Hacer, *Feth*, IV, 213, Aynî, *Umde*, IX, 199; Kastallânî, *İrşâd*, III, 130.

Hac aylarında umreye müsaade edilmesi hâlinde insanlar sair vakitlerde yolculuk meşak-katine ve risklerine katlanmayacak hac zamanı umre de yapacaklar, diğer aylarda ise Kâbe boş kalacaktı. Kureyş'in ileri gelenlerinin, Kâbe'nin boş kalmasının, Mekke şehrini siyasî ve ekonomik olarak zayıflatacağı endişesiyle hac ayları dışındaki hareketliliği sürdürmek adına haram aylarda umre ibadetini sapkınlık olarak nitelendirmiş olması muhtemeldir.⁵⁸ Riva-yet hem hac ve umre ibadetlerinin toplumda İslam öncesinde varlık gösterdiğine hem de Kâbe hizmetlerini yürütenlerce ortaya atılan keyfi uygulamalarla mahiyet değiştirdiğine de-lalet etmektedir. Keza aynı hadis her sene hac ayında karar verilen nesî uygulamasından da bahseder. Kur'an'ın "*Haram ayları ertelemek küfürde daha da ileri gitmektir*"⁵⁹ ayeti ile red-dettiği nesî, takvime müdahalede bulunmak anlamına gelir. Onlar nesî yaparak hac ayların-dan olan Muharrem'i erteler, Safer'i takdim eder, Safer'den sonra ayları tekrar Muharrem ve Safer olarak sayıp ay sayısını on üçe çıkarır ve takvimi değiştirirlerdi. Böylelikle haram ay-larda savaşılabilmeye kapı aralamış olurlardı. Zira saldırı ve yağmacılık da onların başlıca ge-çim kaynaklarındandı.⁶⁰ Bu hadis haram ay kavramının, hac ve umre ibadetlerinin İslam öncesi toplumda ne anlam ifade ettiğine ve İslam dönemi ile bu kabul ve uygulamaların ne ölçüde bırakılıp ne ölçüde terk edildiğine delalet ederek bir Câhiliye dönemi perspektifi ve-rir. İslam ile umre ibadeti belirli aylara hapsedilmemiş, senenin her zamanı umre yapmaya olanak sağlanmıştı.

Buhârî'nin Câhiliye'de hac ibadetinde yapılan köklü değişimlere dair naklettiği bir diğer hadis hac esnasında konuşmamaya niyet ederek suskun ve sessiz haccetme geleneğinin red-dilmesiyle ilgilidir. Bu hususta Hz. Ebû Bekir'e izafe edilen haber şöyledir:

Ebû Bekir, Ahmes'ten Zeyneb adlı bir kadını ziyarete geldi. Kadının hiç konuşmadığını görünce "Neler oluyor? Neden konuşmuyor?" diye sordu. Kadının konuşmadan haccet-meyi adadığını söylediler. Hz. Ebû Bekir kadına "Konuş, bu yaptığın Câhiliye amellerin-den biridir ve helal değildir" dedi. (Hadis: 4)⁶¹

58 Benzer bir yorum için bk. Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 176; İbnü'l-Useymin, *Şerh*, s. 93.

59 9/et-Tevbe: 37.

60 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XX, 453.

61 Haberin devamında diyalogun şöyle devam ettiği nakledilmiştir: "Kadın, Ebû Bekir'e 'Allah'ın bize Câhiliye'den sonra gönderdiği salah [*el-emru's-sâlih*] üzere kalabilmemiz neye bağlıdır?' diye sordu. Ebû Bekir "Liderlerinizin istikametine bağlıdır" dedi. Kadın "Liderler kim ola ki?" diye sorunca Hz. Ebû Bekir "Senin kabilenin saygın liderleri yok mu? Hani bir şey emrettiklerinde diğer insanların kendilerine itaat ettiği kişiler!" diye cevap verdi. Kadının "Evet, var" demesi üzerine de "İşte liderler, insanları yöneten kimselerdir" dedi." Hadisteki "el-emru's-sâlih" ifadesini hadis şârihleri, hidayet, istikamet, adalet, hukukun üstünlüğü, mazluma destek ve her şeyin hak ettiği gibi yerli yerinde olması anlamında açıklamış, ayrıca kavramın doğrudan İslam dini anlamına geldiğini ifade etmişlerdir (Kirmânî, *Kevâkib*, XV, 67; İbn Hacer, *Feth*, VII, 536; Aynî, *Umde*, XVI, 291; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XX, 455; Fettenî, *Mecma'*, I, 87). Bu haberle, Câhiliye'nin hukuksuzluk, zulüm, sapkınlık ve fesat anlamıyla İslam'ın tam karşısında konumlandırıldığı görülür. Ancak rivayetten anlaşıldığı üzere İslam ya da Câhiliye zihniyetinin hâkim olmasındaki ana etken toplumu yönlendiren kişilerdir. Hz. Ebû Bekir'e izafe edilen bu tespit toplum içinde lider konumunda olan, sözü dinlenen, saygın kimselerin etki gücünü ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Hatta fakih ve muhaddis Abbâsî veziri İbn Hübeyre (ö. 560/1165), Hz. Ebû Bekir'in bu sözünden hareketle fesadın ortaya çıkması hâlinde kınanması gereken kişilerin liderler olduğunu ifade etmiştir (*İfsâh*, I, 96). Bu rivayetten hareketle, câhiliye kavramının siyasî erk ile bağlantılı hukuki ve sosyal bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Buhârî'nin bu haberi

Hadis, sükûtun İslam öncesinde ibadet olarak kabul edildiğine ve susma adağının varlığına delalet eder. Nitekim Hz. Meryem'in susma orucu tuttuğu bilinmektedir.⁶² Hz. Ebû Bekir'in "Câhiliye ameli" olarak tanımladığı bu adak Araplara İsrailoğulları vasıtasıyla intikal etmiş olabilir. Susmanın ibadet ve adak olmaması son peygamberin "iyi ve temiz şeyleri helal kılması, insanların üzerinden ağırlıkları ve yükleri kaldırması"⁶³ ile izah edilebilir. Böylece Buhârî, bu hadisi aktararak Câhiliye'nin ibadet hayatındaki zorlama ve mübalağaların ortaya koymuş olmaktadır.

İbnü't-Tîn (ö. 611/1214) bu rivayette yer alan "ahmes" ifadesini Becile kabilesinin Ahmes kolu anlamında değil, "hums" teriminin çoğulu olarak "ahmes" anlamında yorumlar. Hums, Kureyş başta olmak üzere Mekke'de ikamet edip Kâbe hizmetleriyle meşgul oldukları için kendilerini imtiyazlı addeden kabileler hakkında kullanılan bir tabirdi. Ahmes'in hac ritüelleri, Mekke'de ikamet etmeyenlere kıyasla farklılıklar arz ederdi. Zeyneb isimli bu kadının hac esnasında konuşmaması da Ahmes'e özgü bir hac ritüeli olabilir.⁶⁴ Bu durumda Buhârî'nin, Câhiliye dönemindeki Ahmesîlik imtiyazına dair bilgi veren bir haber naklettiği söylenebilir. Nitekim Ahmes'in kendi çıkarları doğrultusunda ürettikleri bazı hac gelenekleri Kur'anda da reddedilmiştir.⁶⁵ Ancak İbn Hacer, İbnü't-Tîn'in bu yorumunu zayıf bulmaktadır.⁶⁶

Câhiliye döneminin hac ibadetinde var olan zorluklardan biri de güneş doğmadan Müzdelife'den ayrılamamaktı. Hz. Ömer, Allah Resûlü'nün bu geleneğe muhalefet ettiğini şöyle bildirmiştir:

Müşrikler güneş Sebir Dağı üzerine doğmadan Müzdelife'den ayrılmazlardı. Ancak Allah Resûlü onlara muhalefet etti ve güneş doğmadan Müzdelife'den Mina'ya doğru yola çıktı. (Hadis: 8)⁶⁷

Buhârî'nin aktardığı bu haber Müzdelife'de konaklama ve oradan Mina'ya hareket etme rükünlerinin İslam öncesinde de haccın rükünleri arasında yer aldığına delalet ettiği gibi bu rükünlerdeki değişikliklere de işaret eder. Müşrikler, Müzdelife'de güneş doğuncaya kadar bekledikleri süre zarfında atalarını överek vakit geçirirlerdi.⁶⁸ Oysa atalarla övünme geleneği İslam'la birlikte kökten reddedilmiştir.⁶⁹ Allah Resûlü'nün gün doğumunu beklemeden sabah namazını kılıp Müzdelife'den yola çıkarak öncelikle bu âdetin tatbik edilmesine fırsat vermemiştir.

Hz. Ebû Bekir'in istikamet üzere olan yöneticilerle salahın devam edeceğini vurgulamak ve böylece siyasi erk ve Câhiliye bağlantısı kurma için mi yoksa haberin baş kısmında yer alan "Câhiliye'de susmayı adayarak hacetmek" âdetine değinmek için naklettiği tartışmaya açıktır.

62 19/Meryem: 26.

63 7/el-A'râf: 157.

64 Hums ve Ahmesîlik hakkında bk. Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 148-9; Uslu, "Hums", s. 364-5; Aydın, *Hadislerde Sosyal Gerçeklik*, s. 39-43.

65 2/el-Bakara: 188-189; 7/el-A'râf: 28, 31.

66 İbn Hacer, *Feth*, VII, 534.

67 Buhârî bu hadisi ayrıca Müzdelife'den ayrılma zamanına dair nakletmiştir (Hac 101).

68 Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 151.

69 Ebû Dâvud, Edeb 119; Tirmizî, Menâkıb 75.

Öte yandan onun Müzdelife'den erken ayrılarak ibadeti kolaylaştırmayı amaçlamış olması da mümkündür. Nitekim kadın ve çocukların sabah namazından önce Müzdelife'den ayrılmasına izin verdiği de bilinmektedir.⁷⁰ Böylece Minâ'da şeytan taşlama daha erken vakte çekilmiş, kadın ve çocuklar başta olmak üzere hac herkes için kolaylaştırılmış olmaktadır.

Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babında naklettiği ibadetler alanıyla ilgili bir diğer haber Kâbe'ye dâhil kabul edilen hicr kısmıyla ilgilidir. Bu konuda İbn Abbas'ın şu sözünü nakletmiştir:

Ey insanlar, söyleyeceklerimi iyice dinleyin. İyice dinleyin ki "İbn Abbas şöyle dedi, İbn Abbas şöyle dedi" diye eksik nakletmeyin. Kâbe'yi tavaf eden, hicrin arkasından tavaf etsin. Bu kısma "hatîm" demeyin. Câhiliye insanı yemin ettiğinde kamçısını, terliğini ya da yayını buraya atarak yemin ederdi. (Hadis: 17)

İbn Abbas bu sözleriyle hicrin artık "hatîm" olarak anılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu kısmın Câhiliye'de "hatîm" olarak isimlendirilmesi, "eşyaların atıldığı yer" olması nedeniyledir. Kişisel eşyaların Kâbe'nin alçak duvarından hicre atılması yemin etme ifade-siydi. İbn Abbas bu sembolik hareketin Câhiliye âdeti olduğu, İslam döneminde sürmediği, dolayısıyla "hatîm" isimlendirmesinin bu âdete dayandığı için artık terk edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁷¹ Bu rivayet tavaf ve yeminle ilgili İslam'ın yeniden düzenlediği ibadetlere dair bilgi içermesi nedeniyle ibadetler başlığı altında ele alınmaya uygundur. Buhârî bu hadisi, "hatîm" isminin Câhiliye âdetlerine dayalı bir isimlendirme olduğuna vurgu yapmak ya da kişisel eşyaları hicre atmanın, Câhiliye'de yemin sembolü olduğuna dair bilgi vermek için Câhiliye babında nakletmiş olmalıdır.

4.3. Sosyal Yaşamda Köklü Değişim

"Eyyâmü'l-câhiliyye" babında İslam öncesi dönemin sosyal yaşantısında yer alıp da İslam ile kökten reddedilen âdetlere dair aktarılan haberlerden ilki, atalar adına yemin etmek hakkındadır. Allah Resûlü'nün, Allah'tan başkası adına yemin etmeyi yasakladığına dair hadisini nakleden İbn Ömer, hadise şu bilgiyi eklemiştir: "Kureyş, ataları adına yemin ederdi." (Hadis: 6)⁷² Aslında atalar adına yemin etme âdetinin yasaklanması ve sadece Allah adına yemin etmeye izin verilmesi tevhid inancıyla ilgili bir konudur. Ancak İslam öncesinde Kureyş'in ataları adına yemin etmeleri, ataları yüceltme ve kabile taassubunun bir ürünüydü. Nitekim onların, Kur'an-ı Kerim'de "Câhiliye taassubu" kavramı ile ifade edilen⁷³ tutuculuk, kibir gibi tavırlarının arka planında atalarını ve atalarının yaşamını yüceltmeleri vardı.⁷⁴

70 Bu hususta bk. Buhârî, Hac 99; Müslim, Hac 293-304.

71 İbn Hacer, *Feth*, VII, 546-7; Molla Gürâni, *el-Kevser*, VII, 51.

72 Buhârî bu hadisi ayrıca, sadece Allah adına yemin etmenin caiz olduğu, Allah'ın isimleri ile dua edilebileceği, sadece Allah adına yemin ettirebileceğine dair konu başlıklarında delil olarak nakletmiştir (Eymân 4; Şehâdât 27; Tevhid 13).

73 48/el-Fetih: 26.

74 Toplumların peygamberlere karşı çıkışının atalarının dinini yüceltmeye dayalı olduğuna dair bk. 2/el-Bakara: 170; 5/el-Mâide:104; 7/el-A'râf: 28; 10/Yûnus: 78; 21/el-Enbiyâ: 53; 26/eş-Şuarâ: 74; 31/Lokman: 21; 43/ez-Zuhuruf: 22, 23.

Dolayısıyla bu hadisi aktararak Buhârî, Câhiliye'nin İslam tarafından onaylanmayan ve değiştirilen bir yönüne işaret etmiş olmaktadır. Reddedilen ve İslam karşısında “öteki” olan bu vasıf değişime kapalı, tutucu, kibirli, kabileci bir zihniyetle ataları yüceltmek hatta adlarına yemin ederek onları bir nevi tanrılaştırmaktır. Kendi kabilesini ve atalarını olabildiğince yücelten Câhiliye insanı, başkalarının kökenini küçümser, reddederdi. Nitekim Câhiliye taassubunun kendisinden başkasını aşağılayıcı tavrı yine “Eyyâmü'l-câhiliye” babında İbn Abbas'tan nakledilen şu hadiste açıkça ifade edilmiştir: “Nesebe dil uzatmak ve ölüye ağıt yakmak Câhiliye özelliklerindendi.” (Hadis: 19)

Câhiliye insanının nesebe sövmeleri ırkçı tutumlarını ve insan onurunu hiçe saydıklarını ortaya koyarken ölünün ardından ağıtlar yakmaları kendi yakınlarını abartılı bir biçimde yüceltmelerinin yansımasıdır. İki tutum Câhiliye taassubu kapsamında ele alınabilir. Hadis metninde yer alan “الطعن” kelimesi kötüleme, dil uzatma, kusurlu bulma anlamlarına gelir.⁷⁵ Nitekim nesebe dil uzatmanın ve ölüye ağıt yakmanın “küfür” olarak nitelendirildiği başka hadisler de dikkate alındığında⁷⁶ İslam inancının “öteki” anlamında sayılacak başlıca Câhiliye nitelikleri arasında âdeti bu iki davranışın sembolleştiği ifade edilebilir. Birbirinden uzak gibi görünen bu iki âdetin toplumsal kabuller bağlamında ortak bir temele dayandığı söylenebilir. Zira ağıt yakılarak, ölen kişi için “sahibi var” mesajı verilir ve bu mesaj asabiyetle bağlantılıdır. Acı ve çaresizlik karşısında dayanışmayı, gruplaşmayı, sıkı ve birincil ilişkiler oluşturmayı sağlar. Ağıt neredeyse herkesin birbirini tanıdığı, kan ya da evlilik bağıyla birbirine bağlandığı, benzerliklerle mekanik dayanışma oluşturmuş toplumlarda görülür.⁷⁷ Nitekim İslam öncesi dönemde asabiyet tamamen kabile ve kan bağına dayanmaktaydı. Dolayısıyla ağıt sadece ölüm karşısında Allah'a isyanla ilintili bir Câhiliye düşüncesinden ibaret değildi. Kabileciliği destekleyen sosyal bir ritüeldi. Kabilecilik bir yönden dayanışma ve kolektif bilinç oluştursa da kendisi dışındakileri söven, küçümseyen ve kendi cemaatini yücelterek öven bir sosyal yapılaşmaydı. Allah Resûlü'nün Medine'ye hicret etmesinden muâhât uygulamasına, Yahudilerle gerçekleştirdiği sözleşmeye kadar attığı adımlar, önemli ölçüde kabilecilikle mücadele hedefini gütmekteydi. Keza Allah Resûlü'nün, asabiyeti “habis/iğrenç” veya “müntin/kokuşmuş” olarak nitelemesi oldukça net ve sert bir karşı duruş ifadesidir.⁷⁸

Câhiliye döneminin sosyal yaşantısına dair bilgi veren haberlerden biri de nesî uygulamasına dairdir. Buhârî'nin bu bilgiyi aktardığı rivayetin asıl konusu hac aylarında umreyi bir nevi fücur addetmelerine dair yukarıda ele aldığımız İbn Abbas hadisidir (Hadis: 2). Haram aylara müdahale etmeleri kabilecilik ve kan davaları uğruna savaşılabilmelerinin önündeki

75 Fettehî, *Mecma'*, III, 447.

76 Müslim, İman 121; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 377. Buhârî'nin ağıt yakmayı “Câhiliye çağırısı” olarak tanımlamasına dair bk. Cenâiz 39.

77 Bu hususta bk. Ok, “Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt”, s. 74-5. Niyahanın yasaklanması ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak ayrıca bk. Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azab Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım’.

78 Buhârî, Menâkıb 9, Tefsir (el-Münafikûn) 6-8; Müslim, Birr 63-64.

engelleri kaldırmak içindi. Nesî uygulamasının bir diğer nedeni de hac aylarını sabitlemek, senenin sıcak günlerine gelmesine engel olmaktı. Böylece insanlar sıcak nedeniyle hacce gitmekten, dolaylı olarak da hac mevsiminde ticarettten uzak kalmayacaklardı.⁷⁹ Ekonomik refahın ve kabileciliğin dinî değerlerin önüne geçirilmesi Câhiliye zihniyetinin değerler dünyasını ortaya koyar. Nesî, Kinâne kabilesinin uhdesindeydi. Nesî ilan eden kişiye asla itiraz edilmezdi.⁸⁰ Bu tutum da kabile liderlerinin toplum üzerindeki gücünü ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Liderler, Hz. İbrahim'den beri devam edegelen haram aylarda ateşkesin zaruri olması hükmünü keyfi olarak iptal etme konusunda topluma boyun eğdirmişlerdi. Bu tablo Câhiliye toplumunun sosyal katmanlarına dair bilgi verdiği gibi hukuki hayatının zeminini ortaya koyması bakımından da anlamlıdır.

4.4. Hukuk ve Ekonomide Köklü Değişim

Câhiliye dönemine dair Buhârî'nin naklettiği haberlerden yukarıda söz ettiğimiz nesî riwayeti, toplumda hukukun teşekkül zeminini ortaya koyması bakımından bu başlık altında da yeniden ele alınabilir. Zira Kur'an-ı Kerim'de nesî yapmanın "küfürde ileri gitmek" olarak tanımlanması Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal saymaları nedeniyledir.⁸¹ Onlar helal ve haram ahkâmının tespitiinde ilahi hükümlere tabi olmak yerine günübürlük hesaplara, kabile çıkarlarına göre hareket ederlerdi. Dolayısıyla meşruiyet, hak ve adalet yerine kabile liderlerinin çıkar ve talepleri doğrultusunda belirlenirdi.

Hukukun keyfi olarak belirlendiği bir toplumda ayrıca bir köle sınıfının olması, beraberinde birçok problemi daha doğurmaktaydı. Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babının hemen başlarında naklettiği, bizim de bu makalenin ilk kısmında Câhiliye tanımı kapsamında değindiğimiz siyahi cariyeye olayı da bu başlık altında tekrar ele alınabilir (Hadis: 5). Zira olay, Câhiliye toplumundaki zorbalığa, hukuki ayrımcılığa, delilsiz suç isnadına ve köleleri potansiyel olarak suçlu addetmeye dair pek çok öge içerir. Siyahi cariyeye, kayıp bir kırmızı kemer nedeniyle hırsız ilan edilmiş, herkesin içinde mahrem yerleri dâhil üst aramasına maruz bırakılmıştır. İbn Hacer'e ve Aynî'ye (ö. 855/1451) göre, Buhârî'nin bu hadisi "Câhiliye Dönemi" babında nakletmesi, Câhiliye toplumunun söz ve eylemlerindeki zorbalığına delalet etmesinden dolayıdır.⁸² Dolayısıyla hukuki bir sürecin takibindeki delilsiz suç isnadı, zorbalık gibi unsurların, İslam'ın kökten reddettiği Câhiliye uygulamaları arasında olduğu açıktır.

Buhârî, "Câhiliye Dönemi" babında İslam öncesi dönemin yaygın kazanç yollarından biri olan kehanetle ilgili Hz. Âişe'den bir haber nakletmiştir:

79 Nesî uygulaması hakkında detaylı bilgi için bk. Fayda, "Nesî", s. 578-9; Kayhan, "Son Zaman Ayarı-II".

80 İbnü'l-Cevzî, *Keşf*, II, 6; İbnü'l-Mulakkın, *et-Tavdîh*, XX, 453.

81 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 139; Beyzâvî, *Envâr*, III, 80; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 132; Ebü's-Suûd, *İrşâd*, IV, 64; Reşid Rıza, *Tefsîr*, X, 362.

82 İbn Hacer, *Feth*, VII, 536; Aynî, *Umde*, XVI, 291.

Ebû Bekir'in bir kölesi vardı. Kazancını getirir ve bir kısmını Ebû Bekir'e verirdi. Bu köle bir gün yine Ebû Bekir'e bir şeyler getirdi. Ebû Bekir onun getirdiklerini yedikten sonra köle ona "Ne yediğini biliyor musun?" diye sordu. Ebû Bekir "Nedir?" deyince köle "Câhiliye'de birisi için hiç anlamadığım hâlde kehanette bulunmuş ve onu aldatmışım. O kişi benimle karşılaştı ve bana bu kehanetim için ödeme yaptı. İşte senin yediğinin kaynağı da o ödemedir." Ebû Bekir bunu duyunca derhal elini boğazına doğru soktu ve tüm yediklerini çıkardı. (Hadis: 11)

Bu rivayet Câhiliye döneminde mevcut olan kâhinlik mesleğinin İslam ile kaldırıldığına ve kehanetten kazanılan ücretin haramlığına delalet eder. Nitekim kehanetten kazanılan paranın haram olduğuna delalet eden merfû hadisler de vardır.⁸³ Bu olayda Câhiliye zihniyetinin haram kazanç yollarından biri olan kehanete işaret edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in kehanetten kazanılan ücretle kendisine sunulan yemeği kusması, Câhiliye'de meşru sayılan bu kazanç yolunun İslam ile kökten reddedildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Câhiliye dönemi ticari hayatında var olmasına rağmen İslam ile kaldırılan uygulamalardan biri de sonu bilinmeyen ve haksız kazanca yol açacak şekilde kapalı olan (*garar*) akitlerdir. Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babında yer verdiği İbn Ömer rivayeti şöyledir:

Câhiliye dönemi halkı "habelü'l-habele" diye adlandırdıkları etleri satardı. "Habelü'l-habele" gebe devenin dişi doğurması, doğan dişi devenin doğuracağı devenin etinin satılmasıydı. Hz. Peygamber bu satışı yasakladı. (Hadis: 12)⁸⁴

İbn Ömer'in bahsettiği bu satış akdi elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen bir ürünün satılmasıydı. Buhârî, bu haberi "Câhiliye Dönemi" babında naklederek dönemin ticari ahlakına ve İslam ile kaldırılan akitlerine dair bir perspektif sunmuş olmaktadır.

Sonuç

Câhiliye, İslami ilimlerin anahtar kavramlarından biri olageldiği gibi günümüzde de sosyal bilimler alanında muhtelif çalışmalara ve yaklaşımlara konu olmuştur. Özellikle İslam öncesi dönemi tarif etmesi bakımından sosyal değişimin nitelikleri bağlamında dikkat çeken bir kavramdır. Câhiliyenin her yönden İslam'ın "öteki"si olduğu, reddedilen olumsuz bir mana mı taşıdığı yoksa önceki peygamberlerin şeriatından izler barındıran bir dönem mi olduğu, İslam'ın Câhiliye dönemine ait her tatbikatı reddedip etmediği soruları hem dinî ilimler hem sosyal bilimler açısından önem taşır. Bu çalışmada, mezkûr sorular Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde yer alan "Eyyâmü'l-câhiliye" başlığından hareketle cevaplanmaya çalışılmıştır.

83 Buhârî, Büyü' 113; Müslim, Müsâkât 39; Ebû Dâvud, Büyü' 41; Tirmizî, Büyü' 46; Nesâî, Büyü' 91; İbn Mâce, Ticârât 9.

84 Buhârî bu hadisi ayrıca caiz olmayan satış akitleri bağlamında nakletmiştir (Büyü' 61, Selem 8).

Buhârî öncesi hadis musannefatında câhiliye kavramı sadece ahkâmla ilgili bazı bab başlıklarında yer almıştır. Bir dönem tasviri niteliğinde ve siyer babları içinde bir "Câhiliye Dönemi" başlığı oluşturma tavrı öyle anlaşılıyor ki bir hadisçi olarak Buhârî'ye özgüdür. Bu tasnif, onun câmi nitelikli bir eser derleme hedefiyle ilgili olduğu gibi çok yönlü bir ilim adamı olmasından da bağımsız düşünülemez.

"Eyyâmü'l-câhiliye" babı, *Sahîh-i Buhârî*'de "Menâkıbü'l-ensâr" bölümünün içinde, "Bî'set" babından önce yer almıştır. Buhârî bu başlık altında Câhiliye dönemini inanç, ibadetler, sosyal ve hukuki hayat bakımından tarif eden 19 haber derlemiştir. Bu haberlerin 5'i merfû, 13'ü mevkûf, 1'i maktûdur. 19 haber içinde *el-Câmi'ûs-sahîh*'e nispeti tartışmalı olan sadece bir rivayet vardır. Bir hadis muallak, geri kalan rivayetler muttasıl nakledilmiştir. Buhârî "Eyyâmü'l-câhiliye" babında olumlu ve olumsuz özellikleriyle İslam öncesi tarihî bir süreci tasvir niteliğindeki haberleri seçmiştir. Nitekim ilgili babı, siyerle ilgili başlıklar arasında oluşturmak suretiyle tarihsel içeriği öne çıkardığını da göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte *el-Câmi'ûs-sahîh*'in tamamında yapılan taramada câhiliye kavramının bir döneme hapsedilmeyip bir zihniyete delalet eden anlamıyla ilgili hadislere ve bazı bab başlıklarına da rastlanır. Bu durum câhiliye kavramının çok katmanlı anlamına işaret eder.

Buhârî'nin "Eyyâmü'l-câhiliye" babında seçtiği hadislerden anlaşıldığı üzere ona göre, bu dönem bî'set ile sona ermemekte, kişiye ve bölgeye özgü izafi bir anlam da taşır. Mesela Medine İslam döneminde iken Mekke fethe kadar Câhiliye dönemini yaşamaya devam etmiştir. Keza sahâbe veya tâbiün, bî'set gerçekleşmiş olsa bile İslam'a girmeden önceki yaşantılarından "Câhiliye" olarak bahsetmişlerdir. Dolayısıyla Câhiliye tarihî bir dönem olarak da çok katmanlı ve izafi anlamlar taşıyan bir kavram niteliğindedir.

Buhârî, Câhiliye'nin olumlu ve olumsuz özelliklerini anlatan rivayetler seçip nakletmiştir. Naklettiği haberlerde Câhiliye'de tevhid inancının, aşura orucunun varlığı dile getirilmektedir. Öte yandan babın rivayetlerine bakılırsa sa'y esnasında hervele yapmak, cenaze için ayağa kalkmak, faili meçhul cinayetlerde kasâme uygulamasına gitmek gibi hem ibadetlere hem sosyal ve hukuki hayata dair birçok unsur Câhiliye'de mevcuttu. Ama bir ritüelin Câhiliye'de mevcut olması, İslam döneminde mutlaka kaldırılmasını gerektirmemişti. Daha da önemlisi Kur'an tefsirinde dahi Câhiliye sözlerinden yararlanmak, kabul edilegelmiş bir yöntemdi, meşruiyeti tartışma konusu olmamıştı. Musannifin bu istikamette naklettiği haberler, Câhiliye'nin her yönden reddedilmediğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık nesî tatbiki, hac aylarında umre yapmanın yasak olması, atalar adına yemin etmek, ölünün arkasından ağıtlar yakmak, haksız kazanca sebep olacak alışverişler, yıldızlardan yağmur dilemek, nesebe sövmek gibi Câhiliye döneminin inanç, âdet ve ibadetleri İslam ile kökten reddedilmiştir. Dolayısıyla Buhârî'nin perspektifiyle bakıldığında İslam'ın hâkim kılınma sürecinde Câhiliye'nin, her yönden İslam'ın "öteki"si addedilmediğini, değişim sürecinde tarihsel sürekliliğin korunduğu alanların hiç de az olmadığı söylenebilir. Ancak Müslümanların zihninde Câhiliye daha ziyade kökten reddedilen söz ve eylemleri ile karşılık bulmuştur. Bu

çerçeve de “Eyyâmü’l-câhiliye” babının içerdiği hadisler bağlamında yapılan bu çalışma sosyal bilimler alanında toplumsal değişim konularında çalışmak isteyen araştırmacılar için Câhiliye’den İslam’a geçiş süreci ile ilgili dikkat çekici bir hadis seçkisi sunmuş olmaktadır.

Sahîh-i Buhârî, asırlardır bab başlığı ve hadis ilişkisi bağlamında muhtelif çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalar musannifin istidlal ve istinbat yöntemlerini ortaya çıkardığı gibi çoğu defa eserin sahip olduğu haklı şöhreti de izah etmiştir. Öte yandan musannifin bazı hadisleri neden bazı başlıklarda aktardığı hatta eserine neden aldığı tartışmaları da her zaman güncelliğini korumuştur. Bu nedenle *Sahîh-i Buhârî* hadislerinin gerek eser içindeki gerek bab başlığı altındaki işlevine dair yeni çalışmalara hâlen ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tür çalışmalar hem *el-Câmi’us-sahîh*e İslam geleneğinde atfedilen değeri anlamaya katkı sağlayacak hem de eserin net anlaşılmasını yönlerini gün yüzüne çıkaracaktır.

Ek: Sahîh-i Buhârî, Câhiliye Babı Hadisleri

بَابُ أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ

1 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «كَانَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمًا تَصُومُهُ قُرَيْشٌ، فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُهُ، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ صَامَهُ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ، فَلَمَّا نَزَلَ رَمَضَانَ كَانَ مَنْ شَاءَ صَامَهُ، وَمَنْ شَاءَ لَا يَصُومُهُ»

2 - حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانُوا يَرُونَ أَنَّ الْعُمْرَةَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْفُجُورِ فِي الْأَرْضِ، وَكَانُوا يُسْمُونَ الْمُحَرَّمَ صَفْرًا، وَيَقُولُونَ: إِذَا بَرَا الدَّبْرُ، وَعَمَّا الْأَنْزُ، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اغْتَمَرُ، قَالَ: «فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ رَابِعَةَ مَهْلِينَ بِالْحَجِّ، وَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْجَلِّ قَالَ: «الْجَلُّ كُلُّهُ»

3 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: كَانَ عَمْرُو يَقُولُ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: «جَاءَ سَيْلٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكَسَا مَا بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ» - قَالَ سُفْيَانُ وَيَقُولُ: إِنَّ هَذَا لَحَدِيثٌ لَهُ شَأْنٌ

4 - حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ بِيَانِ أَبِي بَشْرٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ أَحْمَسَ يُقَالُ لَهَا رَيْبٌ، فَرَاهَا لَا تَكَلِّمُ، فَقَالَ: «مَا لَهَا لَا تَكَلِّمُ؟» قَالُوا: حَجَّتْ مُضْمَتَهُ، قَالَ لَهَا: «تَكَلِّمِي، فَإِنَّ هَذَا لَا يَجِلُّ، هَذَا مِنْ عَمَلِ الْجَاهِلِيَّةِ»، فَتَكَلَّمْتُ، فَقَالَتْ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: «امْرُؤٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ»، قَالَتْ: أَيُّ الْمُهَاجِرِينَ؟ قَالَ: «مِنْ قُرَيْشٍ»، قَالَتْ: مِنْ أَيِّ قُرَيْشٍ أَنْتَ؟ قَالَ: «إِنَّكَ لَسْتُوَلٌ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ»، قَالَتْ: مَا بَقَاؤُنَا عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الصَّالِحِ الَّذِي جَاءَ اللَّهُ بِهِ بَعْدَ الْجَاهِلِيَّةِ؟ قَالَ: «بَقَاؤُكُمْ عَلَيْهِ مَا اسْتَقَامَتْ بِكُمْ أَيْمَتُكُمْ»، قَالَتْ: وَمَا الْأَيْمَةُ؟ قَالَ: «أَمَا كَانَ لِقَوْمِكَ زُءُوسٌ وَأَشْرَافٌ، يَأْمُرُونَهُمْ فَيَطِيعُونَهُمْ؟» قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: «فَهُمْ أَوْلَتْكَ عَلَى النَّاسِ»

5- حَدَّثَنِي فُرُوقُ بْنُ أَبِي الْمَعْرَاءِ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «اسْلَمْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ لِبَغِضِ الْعَرَبِ وَكَانَ لَهَا حَفْشٌ فِي الْمَسْجِدِ، قَالَتْ: فَكَانَتْ تَأْتِينَا فَتَحَدِّثُ عِنْدَنَا، فَإِذَا فَرَعَتْ مِنْ حَدِيثِهَا قَالَتْ: وَيَوْمَ الْوِشَاحِ مِنْ تَعَاجِبِ رَبِّنَا، ... أَلَا إِنَّهُ مِنْ بَلَدَةِ الْكُفْرِ أَنْجَانِي فَلَمَّا أَكْثَرْتُ، قَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: وَمَا يَوْمَ الْوِشَاحِ؟ قَالَتْ: خَرَجْتُ جُورِيَّةً لِبَغِضِ أَهْلِي، وَعَلَيْهَا وَشَاحٌ مِنْ أَدَمَ، فَسَقَطَ مِنْهَا، فَانْحَطَّتْ عَلَيْهِ الْحَدِيَا، وَهِيَ تَحْسِبُهُ لَحْمًا، فَأَخَذَتْهُ فَاتَّهَمُونِي بِهِ فَعَذَّبُونِي، حَتَّى بَلَغَ مِنْ أَمْرِي أَنَّهُمْ طَلَبُوا فِي قَبْلِي، فَبَيْنَا هُمْ حَوْلِي وَأَنَا فِي كَرْبِي، إِذْ أَقْبَلَتِ الْحَدِيَا حَتَّى وَازَتْ بِرُءُوسِنَا، ثُمَّ أَلْقَتْهُ، فَأَخَذُوهُ، فَقُلْتُ لَهُمْ: هَذَا الَّذِي اتَّهَمْتُمُونِي بِهِ وَأَنَا مِنْهُ بَرِيئَةٌ»

6 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الْأَمْرُ مَنْ كَانَ خَالِفًا فَلَا يَخْلِفُ إِلَّا بِاللَّهِ»، فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَخْلِفُ بِأَبَائِهَا، فَقَالَ: «لَا تَخْلِفُوا بِأَبَائِكُمْ»

7 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو، أَنَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ، حَدَّثَهُ: أَنَّ الْقَاسِمَ كَانَ يَمْسِي بَيْنَ يَدَيِ الْجَنَارَةِ وَلَا يَقُومُ لَهَا، وَيُحْبِرُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُومُونَ لَهَا يَقُولُونَ إِذَا رَأَوْهَا: كُنْتُ فِي أَهْلِكَ مَا أَنْتَ مَرَّتَيْنِ»

8 - حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَمْرُو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: قَالَ عَمْرُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ الْمَشْرُكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ مِنْ جَمْعٍ، حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ عَلَى نَبِيرٍ، فَخَالَفَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقَاضَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ»

9 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي أُسَامَةَ: حَدَّثَكُمْ يَحْيَى بْنُ الْمُهَلَّبِ، حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ: {وَكَأَسَا دِهَاقًا} قَالَ: «مَلَأَى مُتَّبَاعُهُ قَالَ: وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: «اسْقِنَا كَأَسَا دِهَاقًا»

10 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَصْدُقُ كَلِمَةً قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةً لَبِيدٌ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ ... وَكَأَدَ أُمِّيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسَلِّمَ

11 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي أَحْمَدُ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: "كَانَ لِأَبِي بَكْرٍ غُلَامٌ يُخْرِجُ لَهُ الْحَرَاجَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يَأْكُلُ مِنْ حَرَاجِهِ، فَبَجَاءَ يَوْمًا بِشَيْءٍ فَأَكَلَ مِنْهُ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ الْغُلَامُ: أَتَدْرِي مَا هَذَا؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: كُنْتُ تَكْهَتُ لِلنَّاسِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَا أَحْسَسُ الْكِهَانَةَ، إِلَّا أَتَيْتُ خَدْعَتَهُ، فَلَقَيْتَنِي فَأَعْطَانِي بِذَلِكَ، فَهَذَا الَّذِي أَكَلْتُ مِنْهُ، فَأَدْخَلَ أَبُو بَكْرٍ يَدَهُ، فَقَاءَ كُلَّ شَيْءٍ فِي بَطْنِهِ"

12 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَّبِعُونَ لِحُومِ الْجَزُورِ إِلَى حَبْلِ الْحَبَلَةِ، قَالَ: وَحَبْلُ الْحَبَلَةِ أَنْ تَنْتِجَ النَّاقَةُ مَا فِي بَطْنِهَا، ثُمَّ تَحْمِلُ اللَّيْثِي تَجِدُهَا، فَتَهَاهُمُ اللَّيْثِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ

13 - حَدَّثَنَا أَبُو الثُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ، قَالَ غَبْلَانُ بْنُ جَرِيرٍ: كُنَّا نَأْتِي أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، فَيَحْدِثُنَا عَنِ الْأَنْصَارِ، "وَكَانَ يَقُولُ لِي: فَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا"

بَابُ الْقَسَامَةِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

14 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا قَطَنُ أَبُو الْهَيْثَمِ، حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْمَدَنِيُّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "إِنَّ أَوَّلَ قَسَامَةٍ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَفَيْتَا بَنِي هَاشِمٍ، كَانَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، اسْتَأْجَرَ رَجُلًا مِنْ فُرَيْشٍ مِنْ فَيْحِذٍ أُخْرَى، فَانْطَلَقَ مَعَهُ فِي إِبِلِهِ، فَمَرَّ رَجُلٌ بِهِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، قَدِ انْقَطَعَتْ غَزْوَةُ جَوْلِقِهِ، فَقَالَ: أَغْنَيْتَنِي بِعَقَالٍ أَشَدَّ بِهِ غَزْوَةَ جَوْلِقِي، لَا تَنْفِرُ الْإِبِلُ، فَأَعْطَاهُ عَقَالًا فَشَدَّ بِهِ غَزْوَةَ جَوْلِقِهِ، فَلَمَّا نَزَلُوا عَقَلْتُ الْإِبِلَ إِلَّا بَعِيرًا وَاحِدًا، فَقَالَ الَّذِي اسْتَأْجَرَهُ: مَا شَأْنُ هَذَا الْبَعِيرِ لَمْ يُعْقَلْ مِنْ بَيْنِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: لَيْسَ لَهُ عِقَالٌ، قَالَ: فَأَيْنَ عِقَالُهُ؟ قَالَ: فَحَذَفَهُ بَعْضًا كَانَ فِيهَا أَجْلُهُ، فَمَرَّ بِهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَتَشْهَدُ الْمَوْسِمَ؟ قَالَ: مَا أَشْهَدُ، وَرُبَّمَا شَهِدْتُهُ، قَالَ: هَلْ أَنْتَ مُبْلَغٌ عَنِّي رَسُولًا مَرَّةً مِنَ الدَّهْرِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَكَتَبَ إِذَا أَنْتَ شَهِدْتَ الْمَوْسِمَ فَنَادِ: يَا آلَ فُرَيْشٍ، فَإِذَا أَجَابُوكَ فَنَادِ: يَا آلَ بَنِي هَاشِمٍ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَسَلْ عَنْ أَبِي طَالِبٍ فَأَخْبِرْهُ: أَنْ فُلَانًا قَتَلَنِي فِي عِقَالٍ، وَمَاتَ الْمُسْتَأْجِرُ، فَلَمَّا قَدِمَ الَّذِي اسْتَأْجَرَهُ، أَتَاهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ: مَا فَعَلَ صَاحِبُنَا؟ قَالَ: مَرَضَ، فَأَحْسَنْتُ الْقِيَامَ عَلَيْهِ، فَوَلِيْتُ دَفْنَهُ، قَالَ: قَدْ كَانَ أَهْلُ ذَلِكَ مِنْكَ، فَمَكْتُ حِينًا، ثُمَّ إِنَّ الرَّجُلَ الَّذِي أَوْصَى إِلَيْهِ أَنْ يُبْلَغَ عَنْهُ وَافَى الْمَوْسِمَ، فَقَالَ: يَا آلَ فُرَيْشٍ، قَالُوا: هَذِهِ فُرَيْشٌ، قَالَ: يَا آلَ بَنِي هَاشِمٍ؟ قَالُوا: هَذِهِ بَنُو هَاشِمٍ، قَالَ: أَيْنَ أَبُو طَالِبٍ؟ قَالُوا: هَذَا أَبُو طَالِبٍ، قَالَ: أَمْرِنِي فُلَانٌ أَنْ أُبْلِغَكَ رَسُولًا، أَنْ فُلَانًا قَتَلَهُ فِي عِقَالٍ. فَأَتَاهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ لَهُ: اخْتَرِ مِنِّي إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِنْ شِئْتَ أَنْ تُؤَدِّيَ مِائَةَ مِنَ الْإِبِلِ فَإِنَّكَ قَتَلْتَ صَاحِبَنَا، وَإِنْ شِئْتَ خَلَفَ خَمْسُونَ مِنْ قَوْمِكَ إِنَّكَ لَمْ تَقْتُلْهُ، فَإِنْ أَتَيْتَ قَتَلْنَاكَ بِهِ، فَأَتَى قَوْمَهُ فَقَالُوا: نَخْلِفُ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، كَانَتْ تَحْتُ رَجُلٍ مِنْهُمْ، قَدْ وَلَدَتْ لَهُ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا طَالِبٍ، أَحِبُّ أَنْ تُجِيزَ ابْنِي هَذَا بِرَجُلٍ مِنَ الْخَمْسِينَ، وَلَا تُضَيِّرَ يَمِينَهُ حَيْثُ تُضَيِّرُ الْأَيْمَانَ، فَفَعَلَ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَرَدْتَ خَمْسِينَ رَجُلًا أَنْ يَخْلِفُوا مَكَانَ مِائَةِ مِنَ الْإِبِلِ، يُصِيبُ كُلُّ رَجُلٍ بَعِيرَانِ، فَاقْبَلْهُمَا عَنِّي وَلَا تُضَيِّرَ يَمِينِي حَيْثُ تُضَيِّرُ الْأَيْمَانَ، فَقَبِلَهُمَا، وَجَاءَ ثَمَانِيَّةً وَأَرْبَعُونَ فَخَلَفُوا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا حَالَ الْحَوْلِ، وَمِنَ الثَّمَانِيَّةِ وَأَرْبَعِينَ عَيْنٌ تَطْرُقُ

15 - حَدَّثَنِي عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «كَانَ يَوْمٌ بَعَثَ يَوْمًا قَدَّمَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ افْتَرَقَ مَلُؤُهُمْ، وَقَتَلَتْ سَرَوَاتُهُمْ وَجَرَّحُوا، قَدَّمَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ»

16 - وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَّجِ، أَنَّ كُرَيْبًا، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "لَيْسَ السَّعْيُ بِبَطْنِ الْوَادِي بَيْنَ الصَّفَا، وَالْمَرْوَةِ سُنَّةً، إِنَّمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَسْعَوْنَهَا وَيَقُولُونَ: لَا نُحِبُّ الْبَطْحَاءَ إِلَّا شُدًّا"

17 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، أَخْبَرَنَا مُطَرِّفٌ، سَمِعْتُ أَبَا السَّمْعَرِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مِنِّي مَا أَقُولُ لَكُمْ، وَأَسْمِعُونِي مَا تَقُولُونَ، وَلَا تَذْهَبُوا فَتَقُولُوا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلْيَطِّفْ مِنْ وَرَاءِ الْحَجْرِ، وَلَا تَقُولُوا الْحَطِيمُ فَإِنَّ الرَّجُلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ يَخْلِفُ فَيَلْقِي سَوْطَهُ أَوْ نَعْلَهُ أَوْ قَوْسَهُ»

18 - حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ حُضَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قِرْدَةً اجْتَمَعَ عَلَيْهَا قِرْدَةٌ، قَدْ زُنْتُ، فَرَجَمُوهَا، فَرَجَمْتُهَا مَعَهُمْ»

19 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «خِلَالٌ مِنْ خِلَالِ الْجَاهِلِيَّةِ الطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ وَالْبِيَاحَةِ» وَنِسْبِي الثَّالِثَةُ، قَالَ سُفْيَانُ وَيَقُولُونَ إِنَّهَا الْإِسْتِشْقَاءُ بِالْأَنْوَاءِ

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî). I-XI, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. I-VI, Kahire: el-Matbaa el-Meymeniyeye, 1313.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Arı, Mehmet Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İstem*, 2004, II, sy. 4, s. 175-190.
- Âşıkutlu, Emin. "'Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azab Edilir' Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, II, sy. 31, s. 33-66.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan, 1996.
- Aydın, Fatma. *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (doktora tezi, 2015). Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Beyzâvî, Kadı Ebû Saîd Nâsiruddin Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil* (nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı). I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-sahih* I-VIII, Riyad: Dâru İsbiliye, ts. ----- *et-Târihu'l-kebir*. I-VIII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, ts.
- Bilgin, Vejdî. "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XIV, sy. 1, s. 123-142.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *DİA*, VI, 340.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî. *el-Müsned*. I-III, Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436/2015.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli). I-VII, Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe* (nşr. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî). I-VI, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebüsşuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selim*. I-IX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Gassânî. *Ahbâru Mekkê ve mâ câe fiha mine'l-eser* (nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas). I-II, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *DİA*, VII, 17-9. ----- "Nesî". *DİA*, XXXII, 578-9.
- el-Fettenî, Cemâlüddin Muhammed b. Tâhir el-Hindî. *Mecma'u bihârî'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifil-ahbâr*. I-V, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1387/1967.
- Göle, Nilüfer. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "Câhiliyenin Kültürel Kodları". *Milel Nihal*, 2016, XIII, sy. 1, s. 8-27.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî). I-VIII, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. *İ'tilâlü'l-kulûb* (nşr. Hamdi Demirtaş). Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1421/2000. ----- *Mesâviü'l-ahlâk ve mezmûmühâ* (nşr. Mustafa b. Ebi'n-Nasr eş-Şelbî). Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.

- Ignaz, Goldziher. *Muslim Studies* (trc. C.R. Barber – S.M. Stern). I-II, London 1967.
- el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahîm b. el-Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman). Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man In the Quran Semantics of the Quranic Weltenschaung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri Kitâbi'l-azîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim). I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Yusuf Kemal el-Hût). I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Fûrek, Ebü Bekir Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî en-Neysâbüri. *Tefsîru İbn Fûrek min evveli sûreti'l-Ahzâb ilâ âhiri sûreti Gâfir* (nşr. Âtîf b. Kâmil b. Sâlih Buhârî) (yüksek lisans tezi, 1430/2009). I-III, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz). I-XV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Saka). I-II, Mısır, 1375/1955.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddin Yahya b. Muhammed eş-Şeybânî ed-Dürî. *el-İfsâh an meâni's-sihâh* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed). I-VIII, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417/1996.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *eş-Şi'r ve's-suarâ*. I-II, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin). I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah el-Me'âfirî el-İşbili. *Ahkâmü'l-Kur'an*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn* (nşr. Ali Huseyn el-Bevvâb). I-IV, Riyad: Dâru'l-Vatan, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcüd). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1414/1995.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddün Mübârek b. Ahmed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garibi'l-hadis* (nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî). I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1979.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sırâcüddin Ömer b. Ali. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i-sahih* (nşr. Heyet). I-XXXVI, Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu hadisi Câbir radiyallahu anh fi sıfati hacceti'n-nebî*. Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1424.
- İnan, Ahmet. "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma". *Dini Araştırmalar*, 2002, V, sy. 13, s. 7-26.
- el-Kastallâni, Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-X, Mısır: Emiriyye, 1323.
- Kayhan, Veli. "Son Zaman Ayarı-II: "Nesi" Ya da Haram Aylara Müdâhale". *Bilimnâme*, 2015, XXVIII, sy. 1, s. 9-25.
- el-Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Koca, Suat. "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahûdiler Olabileceğine Dair Bir *Sahîhayn* Rivâyetinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sy. 59, s. 1-64.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Hâşim Semîr). I-XX, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Kutub, Seyyid. *Meâlim fi't-tarîk*. Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî). Kahire: Daru'l-Hadis, 1426/2005.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannefi* içinde) (nşr. Habiburrahman el-A'zamî). X-XI, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail. *el-Kevseru'l-câri ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî* (nşr. Ahmed İzzü İnâyet). I-XI, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *es-Sahîh*. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1419.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde). I-VIII, Halep: Mektebü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevil* (nşr. Yusuf Ali Büdeyvi). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Ok, Betül. "Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt", III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I*. İstanbul 2014, s. 67-77
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. I-XII, Mısır 1990.
- Sağlam, Hadi. "İslam Hukuku Tarihinde Faili Mechul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, III, sy. 2, s. 485-531.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: DİB, 1991.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Tatar, Burhaneddin. "Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel Nihal*, 2016, XII, s. 29-42.
- T.H. Weir. "Câhiliye". *İA*, III, 11-2.

- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Fuâd Abdülbâki). I-V, Mısır 1395/1975.
- Tülücü, Süleyman. "Câhiliye" Kelimesinin Mânâ ve Menşei". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sy. 4, s. 279-285.
- Uslu, Receb. "Hums". *DİA*, XVIII, 364-5.
- Vatandaş, Celalettin. "Yol Ayrımında İnsan (İslam-Câhiliye), *Câhiliyeden İslam Toplumuna Sahabe Nesli*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 11-66.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübela* (nşr. Şuayb el-Arnaut – Hüseyin el-Esed). I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (trc. Bünyamin Erul). Ankara: Kitâbiyât, 2002.