

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ABBÂSÎ SARAYINDA HADİMLAR VE KAYNELER
(232-320/847-932)

Enes Ensar ERBAY

2502180771

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Halil İbrahim HANÇABAY

İSTANBUL - 2023

ÖZ

ABBÂSÎ SARAYINDA HADIMLAR VE KAYNELER

(232-320/847-932)

ENES ENSAR ERBAY

Kölelik, dünya tarihinde olduğu gibi İslâm tarihinde de oldukça belirgin bir konuma ve kayda değer bir etkiye sahiptir. 3. (9) ve 4. (10) yüzyıllarda Abbâsî sarayında istihdam edilen ve saray köleliği içerisinde yer alan hadımlar ve kayneler (şarkıcı-şâire câriyeler), çok yönlü bir incelemenin konusu olmayı hak etmektedir. Zira Halife Mütevekkil (232-247/847-861) ve Halife Muktedir'in (295-320/908-932) hilâfet yıllarını kapsayan zaman diliminde hadımlar, saray içerisinde daha etkin bir şekilde istihdam edilmişlerdir. Kayneler ise Mütevekkil dönemi itibariyle ciddi bir yükselişe geçmiş, bununla birlikte Muktedir devrine gelindiğinde ise saray hayatındaki görünürlükleri azalmıştır. Her iki durumun oluşmasını sağlayan temel gerekçeler, metinde tartışma konusu edilmiştir. Hilâfet merkezi Bağdat'a, özelde hadım ve kaynelerin, genelde ise tüm kölelerin taşınması; esir alımı, hediye ve ticarî yollarla gerçekleştirilmiştir. Köle temininin bu üç temel unsuru, saraydaki köle varlığını şekillendirmiştir. Özellikle Mütevekkil ve Muktedir dönemlerinde bu varlık, belirgin bir sayıya ulaşmıştır. Söz konusu sayının artışı, onların dönem kaynaklarında da görünür olmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda hadımlar, bedensel özellikleri nedeniyle kaynaklarda çeşitli eleştiri ve ayıplamaların konusu olmuşlar, bunun yanında ahlâkî ve duygusal karakterleri üzerinden tasvir edilmişlerdir. Onlar, halifeye olan yakınlıkları, saray içi ve dışıyla iletişimi sağlamaları, bürokratik girişimleri, üstlendikleri kurumsal vazifeleri ve meclislerdeki rolleriyle diğer kölelerden ayrılmaktadırlar. İcra ettikleri sanat bakımından toplumun üst tabakasına hitap eden kayneler de kaynaklarda olumlu ve olumsuz nitelermelerin odağında kalmışlar; sanat becerileri, etkileyicilikleri ve -bu etki kaynaklı- tehlikeli bir konum taşıdıkları yönünde metinlere kaydedilmişlerdir. Onlar, yoğun ve ciddi bir eğitim sürecinden geçmişler, üst tabakaya mensup olduklarını giyimlerinde de göstermişler, özellikle meclislerdeki rolleriyle saray içi varlıklarını pekiştirmişlerdir. Bu çalışma, Halife Mütevekkil'in halifeliğinin başlangıcından Halife Muktedir döneminin sonuna kadar olan süreçte saraydaki

hadımların ve kaynelerin Abbâsî topraklarına getirilişini, dönem kaynaklarında nasıl aktarıldıklarını ve her iki kölelik türünün saray içi varlık biçimlerini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsî, Kölelik, Hadım, Kayne.



ABSTRACT
EUNUCHS AND QAYNAS IN THE ABBASID COURT
(232-320/847-932)

ENES ENSAR ERBAY

Slavery has held a significant place and made a noteworthy impact on Islamic and global history. During the 3rd (9th) and 4th (10th) centuries, the eunuchs and qaynas (singer-poet concubines) who served at the Abbasid court and were part of court slavery, warrant a comprehensive investigation. During the reigns of Caliph al-Mutawakkil (232-247/847-861) and Caliph al-Muqtadir (295-320/908-932), eunuchs were used more efficiently in the palace. The qaynas, on the other hand, began a serious rise in the period of Mutawakkil, but their visibility in the palace life decreased in the period of Muqtadir. The text discusses the reasons behind two situations. The transportation of eunuchs and qaynas, as well as all slaves, to Baghdad - the centre of the caliphate - was accomplished by buying slaves, giving gifts, and using commercial methods. These three key factors influenced the number of slaves present in the palace. Particularly during the reigns of Mutawakkil and Muqtadir, their presence grew substantially. This rise in numbers made them more noticeable in the sources of that era. In this respect eunuchs faced criticism and condemnation in historical sources due to their physical traits. However, they were also depicted by their moral and emotional traits. Compared to other slaves, they were close to the caliph, had communication skills both inside and outside the court, and performed administrative duties along with roles in assemblies. The qaynas were skilled artists who performed for the upper class. They received both positive and negative characterisations in historical sources. Sources noted their artistic abilities and impressiveness, but also highlighted their dangerous position. They received thorough education, demonstrated their membership in the upper class through their attire, and solidified their presence in the court, primarily through their participation in assemblies. This study examines the arrival of eunuchs and qaynas to Abbasid territories during the rule of Caliph al-Mutawakkil till the end of Caliph al-Muqtadir's reign. It also focuses on how they

were depicted in historical sources, and the ways in which both types of slavery existed within the court.

Keywords: Islamic History, Abbasid, Slavery, Eunuch, Qayna.



ÖNSÖZ

Abbâsîler (132-656/750-1258), İslâm tarihinde kurumsallaşma sürecinin belirgin sûrette hissedildiği bir dönemi yansıtmaktadır. Söz konusu müesseseleşme, saray içerisindeki işleyişin de önemli ölçüde değişim ve dönüşümüne şahit olması münasebetiyle önemlidir. Sarayın idarî sisteminin işleyişinde başat bir etkiye sahip olan bu kurumsallaşmanın hem özne hem de nesnesi konumunda olan köleler, aynı zamanda Abbâsî tarihini de şekillendirecek vazifeler üstlenmişlerdir. Köleliğin öne çıkan iki önemli figürü arasında yer alan hadım ve kaynakların saray içi etkinliğine dair kaynaklarda yer alan bilgiler, bir araştırma konusu olmayı hak edecek hacimdedir. Bu doğrultuda hadımların istihbarat ve esir değişimi gibi önemli vazifeleri üstlenmeleri, kaynakların ise üst düzey devlet adamları ve halifelerle meclisler kurarak sanat becerileri üzerinden bir konum oluşturmaları, söz konusu etkinliklerden sadece birkaçı olarak not edilebilir.

İlgili konu, gelişigüzel bir zaman aralığından ziyade, makul ve tutarlı bir dönemlendirmede tartışılmalıdır. Zira hadım ve kaynakların belli bir gaye etrafında sarayda istihdam edildikleri [veya edilmedikleri] ancak bu yolla anlaşılabilir. Bu doğrultuda 232-320/847-932 tarihleri, çalışmanın zaman aralığı olarak belirlenmiştir. Söz konusu devirler, yoğunlaşan kölelik türlerinin tarihî görünürlükleri açısından bir anlam ifade etmektedir. Başlangıç dönemi olarak Halife Mütevekkil (232-247/847-861), hadım istihdamında yeni bir devreye işaret eder. Onun dönemi hadımların askerî, istihbarî ve siyasî alanda yavaş yavaş daha da görünür oldukları bir süreci yansıtmaktadır. Yine kaynaklar da söz konusu devir itibarıyla revaçta ve saray içi eğlence meclislerinde halifenin halef ve seleflerine kıyasla sarayda daha etkindirler. Kaynaklar açısından Mütevekkil devrini anlamlı kılan, onun saray içi eğlenceleri fazlasıyla artırdığı, pek çok köle şarkıcıyı istihdam ettirdiği gerçeğidir. Bu devirde tespit edilen kayne isimlerinin fazlalığı da söz konusu iddiamızı desteklemektedir. Çalışmanın bitiş devri Halife Muktedir (295-320/908-932) dönemine gelindiğinde ise hadımlar çok daha güçlenmiş ve yukarıda zikredilen alanların her birinde etkin pozisyon üstlenmişlerdir. Haremden askerî faaliyetlere, malî işlerden esir değişimine kadar pek çok göreve hadımlar atanmaktadır. Ancak kaynakların tarihî süreç içerisinde saray içerisinde varlıklarının zayıfladığı anlaşılmaktadır. Hadımlara dair kaynaklarda

kaydedilen isimler artarken bu devirde bir istisna hariç kayne ismi tespit edilememiştir. Bu durum kaynakların faaliyetlerinin azaldığını veya sona erdiğini değil, mevcut süreç içerisinde onların tarihî görünürlüklerinin zayıfladığını göstermektedir. Ehl-i Hadîs grupların kayneliğe-şarkıcılığa yönelik sert bir tutum geliştirdiği, çeşitli eserler kaleme alarak bu kölelik türünü eleştirdikleri gözlemlenmiştir. Dahası anlaşılan o ki söz konusu dönemin kötü iktisadî yönetimi, saray içi kayne edinimini de doğrudan etkilemişe benzemektedir. Bu gelişmeler, söz konusu durumun nedenleri arasında zikredilebilir.

Seksen beş yılı kapsayan bir zaman dilimine odaklanan bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, hadım ve kaynakların saraya nasıl getirildiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada esir alımı, hediye ve ticaret olmak üzere üç temel etken ortaya çıkmaktadır. Bu etkenler arasında hiç şüphesiz en belirleyici köle edinim metodu, ticaret olmuştur. Zira ilk iki unsur, sarayın hadım ve kayne talebini karşılayamamaktadır. İkinci bölüm, saraydaki hadımlara odaklanmaktadır. Kaynaklardaki yerleşik algıdan üstlendikleri vazifelere kadar hadımların tarihî konumları bu bölümde incelenmiştir. Burada onların özellikle fiziksel farklılıklarının öne çıktığı, tıbbî ve ruhî durumlarının dönemin bilimsel kayıtları üzerinden irdelendiği tespit edilmiştir. Bunun yanında bir hadımın saray içerisindeki görevleri, çalıştığımız dönem itibarıyla son derece hayatî sorumlulukları barındırmaktadır. Vezir atamalarından üst düzey bürokratların idam edildiği süreçlere kadar onların pek çok inisiyatif aldıkları söylenebilir. Üçüncü bölüm ise yine saray kültürü ve çevresinde şekillenen kayneliği ele almaktadır. Onların evvelâ dönem kaynaklarında tasvir edilmiş biçimleri, akabinde tarihî rolleri bu bölümde tartışılmıştır. Dönem kaynaklarının ısrarla vurguladığı kaynakların temel bazı özellikleri tematik bir plana tabi tutularak tartışılmıştır. Söz konusu özellikler, onların etkileyici, aldatıcı ve çıkar odaklı ilişki kuran kimseler oldukları yönünde yoğunlaşmaktadır. Bu yerleşik algının nedenleri, saray içerisindeki konumlarına etki etmesi münasebetiyle metinde ayrıntılı tartışılmıştır. Ayrıca kaynakların, hünerlerini sergiledikleri temel mekân meclislerdir. Bu çerçevede son başlıkta meclisler ve onların yeteneklerini nasıl sundukları ele alınmıştır.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Evvelâ tezi ayrıntılı bir şekilde okuyarak çok kıymetli değerlendirme ve tavsiyelerde bulunan danışman hocam Doç. Dr. Halil İbrahim Hançabay'a teşekkür ederim. Tez jürisinde bulunan ve değerlendirmeleriyle çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkılar sunan Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz ve Prof. Dr. Saim Yılmaz'a müteşekkir olduğumu belirtmeliyim. Yine tez jürisinde bulunan Prof. Dr. Nurettin Gemici ve Doç. Dr. Hüseyin Sarıkaya'nın yönlendirmeleri de benim için ufuk açıcı oldu. Bu sebeple her ikisine de teşekkür etmek isterim. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Yalçın'ın çalışmanın yazım sürecindeki rehberliği ve tecrübe aktarımı, benim için oldukça kıymetliydi. Kendisine müteşekkirim. Tez konusuna karar vermek amacıyla fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Mehmet Nadir Özdemir'e de şükranlarımı sunuyorum. Dr. Öğr. Üyesi Abdulhamit Dünder ve Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Polatoğlu, çalışmayı oldukça ayrıntılı okudular. Eleştiri, tavsiye ve düşünceleri için kendilerine teşekkür ederim. Çalışmanın ticarî coğrafyasını alâkadar eden hususlarla ilgili Dr. Öğr. Üyesi Erman Şan'la yaptığımız istişareler benim için istifadeliydi. Kendisine müteşekkirim. Prof. Dr. Yunus Cengiz'le Câhiz üzerine gerçekleştirdiğimiz görüşmeler, Câhiz'in metinlerine vukûfiyetimi artıran bir etken oldu. Bu açıdan kendisine şükranlarımı sunuyorum. Yine Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Göksu'nun bir bilim tarihçisi olarak çalışmanın hadımlar bölümünü okuyup ayrıntılı değerlendirmelerde bulunması benim için oldukça faydalı oldu. Kendisine teşekkür ederim. Öğr. Gör. Zübeyt Nalçakan'la bazı Arapça ibareleri tartışıp değerlendirdik. Hocaya azmi dolayısıyla şükranlarımı sunarım. Çalışmanın planı, girişi ve içeriği hakkında çokça konuşup fikrini aldığım dostum Eyyup Elkoca'ya müteşekkirim. Tezin muhteviyatı ve literatür bilgisi hususunda desteklerini esirgemeyen arkadaşlarım Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz, Arş. Gör. Dr. Mahmut Cihat İzgi, Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel ve ağabeyim Mustafa Tekbaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Fransızca metinlerin çözümlenmesinde sağladığı destek dolayısıyla dostum Halil Kaya'ya müteşekkirim. ArcGIS programı üzerinden harita oluşturma hususunda yardımcı olan Mutluhan Kaplan'a teşekkür ederim. Çalışmanın içindekiler bölümünü düzenleyip NodeXL ağ analizi programında görselleri oluşturmama yardım eden kıymetli dostlarım Safa Soylu ve Murat Can'a da minnettarım. Bu süreçte maddî ve manevî desteğini hep hissettiğim kıymetli ağabeyim Derda Kırat'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) yüksek lisans ve doktora safhasındaki araştırmacıları ilmî ve maddî anlamda desteklemek üzere oluşturduğu Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) içerisinde bulunmak benim için büyük bir bahtiyarlıktı. AYP'nin koordinatörü Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'na ve projenin yürütücülüğünü üstlenen İbrahim Köse'ye, ayrıca derslerine iştirak ettiğimiz tüm hocalarımıza burada teşekkürü bir borç bilirim. AYP programı yanı sıra İSAM kütüphanesinin de bu çalışmanın meydana gelmesinde çokça katkıları olmuştur. Yurt içinde bulunmayan ancak tezimde kullanmam gereken pek çok farklı dildeki çalışmayı İSAM kütüphanesi aracılığıyla getirtip inceleme fırsatı buldum. Bu çerçevede başta Hasan Diriarın olmak üzere tüm kütüphane personeline şükranlarımı arz ederim.

Bu zor ve yorucu süreçte beni sürekli destekleyen anne ve babamın hakkını ödeyebilmem mümkün değildir. Cenâb-ı Hak'tan kendilerine hayırlı ve bereketli bir ömür niyaz ediyorum. Doktora yıllarının tahammül edilmesi zorlaşan meşakkatli dönemlerinde dahi beni teşci edip umutlandıran sevgili eşim Büşra'ya, bu süreçte birlikte kitap okuduğumuz ve şu an birinci sınıfa başlamanın heyecanı ile her gün bana sorular soran kızım Sare'ye teşekkür ediyorum, en kalbî hislerimi onlara sunuyorum.

Enes Ensar Erbay

Sakarya/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	ix
TABLO VE ŞEKİLLER.....	xi
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SARAYIN HADİM VE KAYNE TEMİNİ

1. 1. Köle Temin Yolları	42
1. 1. 1. Esir Alma.....	42
1. 1. 2. Hediye	45
1. 1. 3. Ticaret.....	47
1. 2. Köle Temin Merkezleri.....	67
1. 3. Sarayın Hadım ve Kayne İstihdamı	81

İKİNCİ BÖLÜM

SARAY HAYATINDA HADİMLAR

2. 1. Tarihî Görünürlük	93
2. 2. Dönem Kaynaklarındaki Algı	107
2. 2. 1. Fiziksel Betimleme.....	107
2. 2. 2. Ahlâkî ve Duygusal Tasvir.....	126
2. 3. Halifeye Yakınlık.....	132
2. 4. Haber-Bilgi Taşıma.....	143
2. 5. İdarî Etkinlik	159
2. 6. Kurumsal Vazifeler	208
2. 7. Meclis ve Törenlerde Hadımlar	218

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SARAY HAYATINDA KAYNELER

3. 1. Tarihî Görünürlük	229
3. 2. Dönem Kaynaklarındaki Algı	234
3. 2. 1. Hüner ve Câzibe	236
3. 2. 2. Fitne	255
3. 2. 3. Entrika ve Malın Telefi	263
3. 3. Eğitim.....	287
3. 4. Kimliğin İzharı: Giyim ve Şiir	299
3. 5. Kayneler ve Saray Meclisleri	305
3. 5. 1. Arîb el-Me'mûniyye (ö. 277/890-891).....	317
3. 5. 1. 1. Hürlük İddiası	318
3. 5. 1. 2. Hüneri	325
3. 5. 1. 3. Meclislerdeki Konumu	330
3. 5. 2. Şâriye.....	336
3. 5. 2. 1. Hürlük İddiası	337
3. 5. 2. 2. Hüneri	339
3. 5. 2. 3. Meclislerdeki Konumu	340
3. 5. 3. Fadl eş-Şâire (ö. 257/870-871).....	344
3. 5. 3. 1. Zımnî Hürlük İddiası	344
3. 5. 3. 2. Hüneri	345
3. 5. 3. 3. Meclislerdeki Konumu	347
3. 5. 4. Mahbûbe: Hüneri ve Meclislerdeki Konumu	357
3. 5. 5. Şâcî: Hüneri ve Meclislerdeki Konumu	359
SONUÇ.....	361
KAYNAKÇA.....	365
ÖZGEÇMİŞ.....	389

TABLO VE ŞEKİLLER

TABLolar LİSTESİ

Tablo 1: Ele Geçirilen Esir Sayısının Dönemlere Göre Kayıtları	44
Tablo 2: Hediye Olarak Gönderilen Kölelerin Dönemlere Göre Kayıtları	46
Tablo 3: Kaynelerin Nitelik ve Kökenleri	61
Tablo 4: Hadım İsimlerinin Dönemlere Göre Kayıtları	89
Tablo 5: Kayne İsimlerinin Dönemlere Göre Kayıtları	90
Tablo 6: Kaynelere Dair Oluşturulan Eserler.....	232

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Kaynelerin Temin Edildiği İç Merkezler	62
Şekil 2: Batı Coğrafyasından ve Afrika'dan Köle Temininde Önemli Merkezler	79
Şekil 3: Köle Temininde Kuzey ve Doğu Bölgelerindeki Önemli Merkezler.....	80
Şekil 4: Hadım İsimlerinin Dönemlere Göre Dağılımı.....	89
Şekil 5: Kayne İsimlerinin Dönemlere Göre Dağılımı	91
Şekil 6: Baş Hadım Sâfi el-Hüremî'nin Sosyal İlişki Ağı.....	178
Şekil 7: Baş Hadım Müflih el-Esved'in Sosyal İlişki Ağı.....	204

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ç. Ü.	: Çukurova Üniversitesi
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İSTEM	: <i>İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi</i>
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/Vefat
thk.	: Tahkik eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

Konu ve Yöntem

Bu çalışma, Halife Mütevekkil'le (232-247/847-861) başlayıp Halife Muktedir'in (295-320/908-932) halifeliğinin sonuna kadar olan dönemde köleliğin iki temel türüne odaklanmaktadır: hadımlar ve kayneler. İlk bölüm, genelde kölelerin özelde ise hadım ve kaynelerin saraya nasıl getirildiklerine yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde sarayın köle temin yolları, incelemenin temel konusunu oluşturmaktadır. İkinci bölüm, hadımların genel algıdaki yerini ve saray içerisindeki kurumsal varlıklarını sorgulamaktadır. Üçüncü bölüm, benzer bir uygulamayı kayneler üzerinde tecrübe etmektedir.

Çalışmanın hadım ve kaynelere yoğunlaşmasında onlarda ortak olarak görülen şu unsurlar belirleyici olmuştur: Öncelikle köle olmaları, bunun yanında saray içinde (ve bazen dışında) görünür olmaları, diğer yandan iktidar ve yönetim unsurlarıyla kurdukları ilişkinin benzerliği önemli bir etkidir. Bunlara ek olarak her iki kölelik türünün kaynaklarda yer yer aşağılanıp yerilen bir algıda resmedilmeleri de bu doğrultuda önem arz etmektedir. Son olarak onların iletişim içerisinde bulundukları saray ve çevresini etkileyebilecek birtakım özellikleri barındırmaları, iki kölelik türünün sahip oldukları ortak noktalar olarak kaydedilebilir. Zikredilen bu unsurlardan ikincisi olan tarihî görünürlük ifadesi, kaynaklarda hadım ve kaynelerin oldukça yoğun ve aktif bir sûrette yer aldığını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu kavram, onların saray içi ve dışındaki etkinlikleri çerçevesinde bir görünürlük taşıdıklarını açıklamaktadır. Halife ve devlet adamlarıyla kurulan ilişki biçiminde hadımların alınan kararlarda etkin bir rolü olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında kayneler ise sanat ve kabiliyetlerini kullanarak meclisler yoluyla maddî menfaat, şan ve şöhret temin etmişlerdir.

Köle, bağımsız veya dış tesirlerden uzak bir varlık değildir. Bu açıdan edinimleri, fiilleri ve bir toplumda var oluş sebepleri üzerine yoğunlaşmak daha sağlıklı sonuçlar elde etmek için kaçınılmazdır. Bu sorgulamalar, kölenin eylemlerine ve vasıflarına dair bir çıkarım yapılmasında yarar sağlamaktadır. Zira taşıdıkları

nitelikler, onları doğrudan tanımlayıcı argümanlardır. Dolayısıyla bu çalışma, halife çevresindeki nitelikli (*vasîf*) kölelerden olan hadım ve kaynakların saray içerisindeki durumlarını tespit ve tayin etmeyi hedeflemektedir.

Kaynakların hayatlarının tetkik edildiği bölümde, onların Abbâsî sarayıyla bir bağı olmasına dikkat edilmiş ve plan bu çerçevede oluşturulmuştur. Abbâsî toplumunda bazı emir, şâir ve üst tabakadan olan kimselerin de kayne sahibi olduğu bilinmekle birlikte onların hayatları bazı temas noktaları hariç çalışmaya konu edilmemiştir. Zira bu durum, kaynakların saray meclislerindeki konumlarına odaklanmayı zorlaştıracaktır.

Saray dışı hizmetlerde çalıştırılan ve askerî vazifeler üstlenen hadımlar, araştırmanın dışında tutulmuştur. Zira hadımlara dair bu tez, onların saray içi varlıklarının açığa çıkarılmasını öncelemektedir. Saray dışında görevli olan ve askerî hizmetler üstlenen hadımların müstakil bir konu olduğu ve daha farklı problemleri barındırdığı kaydedilmelidir. Öte yandan bu hadımlara, ancak saray içi vaziyete etki ettikleri nispette değinilmiştir. Buradan hareketle Hadım Yazmân (ö. 278/891), Hadım Râgib (ö. 286/899), Hadım Mûnis (ö. 321/933) gibi saray dışı ve askerî hizmetlerde bulunan hadımların faaliyetlerinin ele alınmadığı belirtilmelidir. Zira onlar, saray hadımları içerisinde yer almamaktadır ve faaliyetleri, askerî alanı ilgilendirmektedir.

Çalışma, Mütevekkil'in hilâfete geçişiyle başlayıp Muktedir'in katledilmesiyle son bulmaktadır (232-320/847-932). Bu tarihî sürecin saray içinde istihdam edilen hadım ve kaynaklar için ortak bir tarihî dönemlendirme yer aldığını ifade etmek gerekir. Evvelâ Mütevekkil dönemi ile başlanılmasının sosyal, siyasî, iktisadî ve hatta dinî bazı sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler, saraydaki kölelerin, dolayısıyla hadım ve kaynakların de varlığına doğrudan etki etmektedir. Burada öncelikle saray kültürünün yaygınlaşmasına dair tespitlerimizi sıralamamız gerekmektedir. Bu doğrultuda ilk olarak Mütevekkil devrinde kullanımda olan ve yeni inşa edilen sarayların, akabinde ise Mu'tazid'la beraber Dârülhilâfe saray kompleksi merkezli inşa edilen yapıların söz konusu hadım ve kayne istihdamında belirgin bir etkisinin olduğu düşünülebilir. Yani saray kültürünün gelişimiyle hadımların saray içerisinde nicelik ve nitelik olarak

artışının doğru orantılı olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu artış da tam olarak Mütevekkil ve Muktedir devirlerine denk düşmektedir.

Mütevekkil'in, saray inşası için yaptığı harcamalar göz önünde bulundurulduğunda kendisinin herhangi bir halifeyle kıyaslanamayacağı, ayrıca onun devrinde yirmiye yakın saray yapıldığı araştırmacıların tespitleri ve kaynakların nakilleri arasındadır.¹ Bu durum, ileride görüleceği üzere saraydaki hadım ve kayne istihdamını artıran belirgin bir etken olmuştur. Kaynaklarda zikri geçen hadım ve kayne isimlerinin bu yıllarda öne çıktığı görülmektedir. Temel sebep ise saray sayısının artırılması ve burada kölelerin etkin bir sûrette kullanımı olmalıdır. Mütevekkil sonrası sürecin hilâfet merkezinin yaşadığı siyasî bunalımlar nedeniyle Mu'tazid'a kadar güçlü bir şekilde saray inşasına yönelmediği anlaşılmaktadır. Bu süreçte sadece Halife Mu'tez devrinde bir, Halife Mu'temid devrinde ise iki sarayın inşa edildiği anlaşılmaktadır.² Ancak Mu'tazid'ın yönetimi devraldığı ve siyasî ahvalin olumlu seyrettiği yeni devir, saray inşasında -ve dolayısıyla hadım istihdamında- artış kaydedilen bir süreci yansıtmaktadır. Bu doğrultuda ortaya çıkan Dârülhilâfe, Mu'tazid'ın yaptırmış olduğu saraylarla birlikte yönetim merkezi haline gelmiş, oğulları Müktefi ve Muktedir'in söz konusu yapılara eklemelerde bulunmasıyla büyük bir kompleks halini alarak daimî bir idarî merkez konumunu üstlenmiştir.³ Muktedir devrinde özellikle hadım istihdamında ciddi bir sayıya ulaşılmasının temel sebebi, Mu'tazid döneminde atılan adımların bir neticesi olmalıdır. Söz konusu üç halife devrinde Dârülhilâfe kompleksi içerisinde toplamda beş sarayın inşa edildiği,⁴ bunun bir neticesi olarak da genelde saray içi muvazzaf

¹ Kırkpınar, bu sarayların ismini *Arûs, Bedî, Bereke, Bergüvârâ [Belkûvârâ], Behv, Burc, Bustânü'l-İtâhiyye, Caferî [Mütevekkiliyye], Câmî, Cevsak, Garîb, Kalâid, Lü'lu'e, Mâhûze, Melîh, Muhtâr, Sabîh, Şâh, Şeydân, Tell, Vâhid* olarak tespit etmiştir. Mahmut Kırkpınar, *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü-Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 191-195. Bıyıklı bunlara *Hayr, Muhammediyye (İtâhiyye), Gard, Kasır, Hamrân, Berke, Zû* saraylarını da eklemektedir. Bk. Murat Bıyıklı, *Kuruluşundan Başkentlik Dönemi Sonuna Kadar Sâmerrâ* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 136-146.

² Bıyıklı, *Kuruluşundan Başkentlik Dönemi Sonuna Kadar Sâmerrâ*, 146-150.

³ Saim Yılmaz-Ömer Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 308.

⁴ Bu sarayların isimleri *Süreyyâ, Tâc, Dâriüşşecere, Firdevs, Cevsakulmuhtedes* olarak tespit edilmiştir. Bk. Yılmaz-Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", 293-307.

kölelerin, özelde ise hadımların sayısının arttığı sonucuna ulaşılabilir. Söz konusu iddialara dair sayısal veriler metin içerisinde tartışılmaktadır.

Her ne kadar Halife Vâsık (227-232/842-847) ile başlasa da halifelerin artık sefere çıkmama geleneğinin Mütevekkil’le daimî bir hal alması, Türklerin artan nüfuzunun Mu’tasım (218-227/833-842) ve Vâsık döneminden farklı olarak artık halifeyi de kısıtlaması, hadım ve kayne yapılanmasını da yönlendirmiştir. Zira siyasî gücünü tedricen kaybeden halife, çoğunlukla saraya kapanmıştır. Bu kapanış, saray içi faaliyet ve canlılığın artışı sağlayan bir etken olmuştur. Mütevekkil devrinde hadım ve kayne sayılarındaki söz konusu yükseliş ve buna bağlı olarak gelişen eğlence kültürü, saray harcamalarında belirgin bir boyuta ulaşmıştır. Farmer’a göre Mütevekkil döneminde, önceki halifelerin yönetimlerinden farklı olarak hassaten mûsikîde çok daha ileri bir seviyeye ulaşılmıştır.⁵ Kırkpınar’ın çalışması da mûsikî özelindeki mezkûr iddiayı teyit eder niteliktedir. O, Mütevekkil zamanında mûsikî alanında ciddi bir gelişme yaşandığını, meclislerde köle veya hür pek çok muganninin yer aldığını, bu dönemde mûsikîye dair ilmî eserlerin yazılmaya başlandığını, ayrıca şarkıcı câriyelerin de halifenin sarayında mûsikî icrasında bulunduklarını kaydetmektedir.⁶ Onun dönemindeki bu görüntü, seleflerinden farklı ve daha hissedilir bir portre çizmektedir.

Yukarıda zikredildiği gibi saray inşasının artmasıyla birlikte hadım sayısı da artmıştır. Bu durum kaynaklar nezdinde de kuvvetle muhtemel böyle olmalıdır. Ancak onlar -istihdam edilmelerine rağmen- isimleri artık kaynaklarda görülememektedir. Bunun sebebi aşağıda açıklayacağımız Ehl-i Hadis’in toplumsal hâdiselere yol açan girişimleri olmalıdır. Seleflerinden farklı olarak Mütevekkil döneminde seferlerin azalması, dolayısıyla ganimet ve vergilerin de belli bir oranda düşmesi, haleflerini hem iktisadî hem de siyasî açıdan etkileyecektir. Bunun yanı sıra onun üç nesildir sürdürülen mihneyi sonlandırması, toplumsal ve dinî sahadaki havayı da belirgin oranda değiştirecek, ulema üzerindeki siyasî baskının sona ermesiyle birlikte eğlence kültürüne karşı dinî-siyasî eleştirilere kapı aralayacaktır. Halife Mu’tazîd (279-

⁵ Henry George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac & Co, 1929), 156.

⁶ Mütevekkil dönemi mûsikî gelişmelerine dair değerlendirmeler için bk. Kırkpınar, *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi*, 222-228.

289/892-902) ve oğlu Halife Müktefi'nin (289-295/902-908) hocalığını da yapan İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) gibi Hanbeli âlimlerin müzik dinlemeyi ve icra etmeyi, müzikle ilgili âletleri çalmayı yeren *Zemmü'l-melâhî* türünde eserler yazmaları, adeta bir karşı mihne sürecinin dolaylı olarak başlangıcını oluşturacaktır. Buna Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) içeriğinde mûsikînin gayri meşruluğu gibi başlıkları barındıran *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker* isimli eseri de eklenebilir. Hem kaynelere yönelik ilginin artarak gelişim gösterdiği, hem de İbn Ebü'd-Dünyâ'nın kaleme aldığı müteşerri metinlerin yeni yeni belirginleştiği bu zaman dilimi, açık bir biçimde yeni bir dönemi temsil etmektedir. Örneğin ilerleyen yıllarda Bağdat'ta Hanbelîlerin de içinde bulunduğu toplumsal hâdiselere bakıldığında, bunun şehirdeki müzikle ilgili uygulamalarla doğrudan bir alâkasının olduğu görülmektedir.⁷ Sonuç olarak Mütevekkil devri, bir yandan kaynakların önemli bir yer tuttuğu saray eğlencelerinde belirgin gelişim gösterse de seleflerinin mihnesini bitirerek yeni bir süreci başlatmıştır. Bu da konumuzun omurgasını teşkil eden kaynakların varlığını doğrudan etkilemiştir.

Hadımların saray içerisinde istihdam boyutuna dair değişimin de Mütevekkil devriyle doğrudan bir ilgisi bulunmaktadır. Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Hayevân* isimli eserinde yer alan bilgilere göre hadımlar uzun süre ata binebilmeleri, çok hızlı koşabilmeleri ve iyi ok kullanabilmeleri gibi özellikleriyle Türkleri ve [sürekli isyan hareketlerine katılan] Hâricîleri aşmışlardır. Onların Rumlara [Doğu Roma] karşı düzenlenen seferlerde komutan olarak görev aldıkları, hadım edilmelerinden ötürü Rumlara öfke duydukları ve bu öfke sâikiyle sugûr bölgelerinde cihat hareketlerine katıldıkları⁸ göz önünde bulundurulursa Mütevekkil devrinde kurumsal olarak askerî sahada hizmet için görevlendirildikleri sonucuna ulaşılabilir. Zira Câhiz'in, bu metni Mütevekkil devrinin başlarında kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁹ Onların askerî saha dışında daha pek çok alanda Mütevekkil devri itibarıyla istihdam edildikleri

⁷ Çoğunlukla Muktedir devrinde ortaya çıkan söz konusu toplumsal hâdiselere dair bk. Elizabeth Greene Heilman, *Popular Protest in Medieval Baghdad (295-334 A. H./908-946 A.D.)* (Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 1978), 45, 52, 91, 125, 205.

⁸ İlgili yerler için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1384/1965), 1/124-125, 136, 173, 219.

⁹ Konu hakkında muhakkik Abdüsselâm Hârûn'un değerlendirmeleri için bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 1/24-26 (mukaddime).

söylenir. Öyleyse bu tarih öncesinde de Abbâsî sarayında var olan hadımların Mütevekkil dönemi itibariyle görünürlüklerinin belirgin oranda değişime uğradığı ve artış gösterdiği söylenebilir. Bilindiği üzere Mütevekkil dönemi, devlet içerisinde Türk hâkimiyetinin oldukça güçlü olduğu bir zaman dilimine rast gelmektedir. Halifenin katli ise artık Sâmerâ süreci halifelerinin de Türklerin hâkimiyeti altında yaşadığı bir devrin başlangıcıdır.¹⁰ İleride örnekleri verilecek olan hadımların askerî hizmetlere alınması, mevcut Türk gücünü kırma yolunda teşebbüs olarak değerlendirilebilir.

İlgili devir, hadımlar için çalışmada bir başlangıç noktası olarak tayin edilebilir niteliktedir. Onların askerî hizmetlere alındığına dair çıkarım yapmamızı sağlayan bu durum, ileride pek tabii askerî alan ile sınırlı kalmayacak, özellikle saray içi bürokraside hadımların merkezî konumu güçlenecektir. Nitekim Mütevekkil'in meclislerinde de hadımların etkin olduğu gözlemlenmektedir. Her ne kadar hadımlar Mütevekkil öncesi birtakım idarî faaliyetler üstlenmiş olsalar da bunun Mütevekkil döneminde daha ileri bir boyuta taşındığı, bu doğrultuda metinlere de birtakım bilgilerin yansıdığı ifade edilmelidir. Halifenin hüküm yılları, hadımların istihdamında yeni bir sürece girildiğine dair açık emareler taşımaktadır. Onun istihdam ettirdiği hadım sayısı da seleflerinden önemli ölçüde fazladır. Bunun yanında örneğin askerlik meziyetiyle ortaya çıkan Hadım Yazmân'ın Mütevekkil devrinin önde gelen devlet adamlarından Feth b. Hâkân'ın mevlâsı olması, Ümmüveled Kabiha'nın gulâmı olan Hadım Ebû Suhbe Şakîr'in [Şukayr] Berîd teşkilâtının başında görev icra etmesi, yine bu devirde hadımların diplomatik temaslarda ve halife meclislerinde belirgin bir şekilde görülmeye başlaması, Mütevekkil devrinin -seleflerinden çoğunlukla ayrılan- hususiyetleri arasında yer almaktadır. Onların tarihî görünürlüklerine dair bir fikir sunan bu detaylar, çalışmanın ilgili bölümlerinde ele alınmaktadır. Söz konusu hadım istihdamına dair artış, devlet üzerinde ağırlığı olan Türk baskısına ek olarak Arap ve Fars siyasî gücünü kırmaya yönelik de bir amaç taşıyor olmalıdır. Hadımlar, doğrudan devlete bağlı bir unsur olarak istihdam edilmiş ve bu sayede devlet üzerinde çeşitli güç

¹⁰ Halife Mütevekkil, Türk mevlâlarını saf dışı edecek çeşitli tasarruflarda bulunmuştur. Onun zamanında Araplardan ve diğer milletlerden 12 bin kadar asker toplanmış, hatta bu askerlerin varlığı nedeniyle Türkler maddi sıkıntı içine düşmüştür. Halife Mütevekkil zamanında, Türk askerlerin tümüyle tasfiye edilmeye çalışıldığı bir süreç başlamıştır. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938), 313.

odakları tarafından oluşturulan baskıya karşı konulmuştur. Soyları devam etmeyen köleler olarak hadımlar, devlet için güvenilir ve sadık hizmetlilerdir.

Çalışmanın Halife Muktedir dönemiyle sonlandırılmasının sebeplerini ise şöyle izah etmek mümkündür: Muktedir döneminin bitimiyle birlikte halifeye duyulan saygı, halifenin görkem ve ihtişamı azalmıştır. Zira -Hadım Mûnis'in müdahalesiyle- halifenin katledilmesi, artık halifelik algısı yönünde değişen bir sürecin başlamasına neden olmuştur.¹¹ Muktedir devrinden sonra Abbâsî halifeliğinin yakın bir gelecekte eski gücüne kavuşamadığı bilinmektedir. Bununla irtibatlı olarak Yılmaz'ın, Mûnis'in *emîrû'l-umerâ* gibi hareket ediyor oluşuna dair tespiti,¹² esasen dönemlendirme açısından konunun burada sınırlandırılabilceği hususunda bir imkân tanımaktadır. Mütevekkil'le başlayan Abbâsîlerin ikinci asrı, câriye ve hadımların saray içerisinde çokça görüldüğü bir sürecin de devamı niteliğindedir. Mütevekkil dönemine benzer bir yoğunlukta Muktedir devrinde de ümmüveled ve hadımların ciddi bir nüfuz kazandığı müşahede edilmektedir. Özellikle Muktedir devrinin bitişinden sonra, önceki dönemlere kıyasla Abbâsî sarayındaki hadım ve câriyelerin yoğunluğu, ciddi bir düşüş içerisine girmiştir. Pek çok yönüyle kendine has bir görünüm çizen Muktedir devri, kendisinden sonraki siyasî profilleri şekillendirmesi açısından da yeni bir sürecin başlangıcıdır. İktisadî problemler, Halife Muktedir'in haleflerine bıraktığı en ağır yük olmuştur. Pahalı köleler olan hadımların ve kaynakların, sarayda bir daha bu yoğunluğa ulaşmaları mümkün olmamıştır. Muktedir'den hemen sonra hilâfete gelen Kâhîr'in (320-339/932-950), kaynaklara yönelik yasakları da bu minvalde değerlendirilmelidir. Onun toplumsal anlamda kaynakların faaliyetlerini yasaklayarak şarkı söyleyenleri sürdürdüğü, talebi azaltarak kayne fiyatlarını düşürdüğü bilinmektedir. Şarkıcıları dinlemek hususunda zaaf derecesinde bir bağıllığı olan halifenin, *kayneleri ucuz fiyata satın almak için* bu yasakları koyduğu ifade edilmektedir.¹³ Görüldüğü üzere iktisadî vaziyet, Kâhîr'i arz ve talebi yasaklayarak arz edilen câriyelerin değerini düşürmeye itmiş, bu sayede kaynakları satın alabilmiştir.

¹¹ David Bruce Jay Marmer, *The political culture of the Abbasid court*, 279-324, (A. H.) (Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 1994), 104-105.

¹² Saim Yılmaz, "Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 136.

¹³ Saim Yılmaz, "Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhîr-Billâh (320-322/932-934)", *İSTEM* 12 (2008), 99.

Ortaya çıkan yeni durumun temelinde -Kâhir'in sorunlu kişiliğine ek olarak- Muktedir devrinin ağır ekonomik sonuçları bulunmaktadır. Bunun yanında -Mütevekkil'in temellerini attığı- mevcut geçmişin bir neticesi olarak Kâhir, Kilpatrick'in yorumuna göre sosyal tabanı oldukça güçlenen Hanbelîleri yatıştırmak amacıyla kaynelere yönelik toplumsal bir yasak getirmiştir.¹⁴ Bu durum, Hanbelî ve Ehl-i Hadîs zümrelerin toplum üzerindeki gücünün yadsınamayacak bir seviyeye ulaştığını, halifenin de bu nedenle tedbir almak durumunda kaldığını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında mezkûr devir, Muktedir'le son bulan bir dönemlendirmeye tâbi tutulabilir.

Yukarıdaki değerlendirmelere ek olarak Halife Muktedir'e kadar Abbâsîler'in mûsikîye yönelik tarihî bir geçmişini sunan Farmer, bu süreçten sonraki halifelerden bahsetmeyi gerekli görmez. Zira ona göre gerek siyasî sürecin gerekse mûsikîye taalluk eden özgün dönemin kapıları kapanmıştır.¹⁵ İlginç olan, Muktedir devrinde saray köleliğine yoğun bir yatırımın var olduğu kaynaklarda zikredilse de kayne isimlerinin pek görülmemesidir. Mütevekkil dönemine kıyasla Muktedir devrindeki kaynelerin isimleri oldukça nadirdir. Bu durum, kayne istihdamının devam etmekle birlikte onların tarihî görünürlüğünün azaldığını göstermektedir. Varlıkları devam eden ancak isim olarak artık kim olduklarına dair bilgilerin azaldığı kaynelerin kaynaklardaki bu değişimlerinin sebebi, toplumsal hadiseler ve gruplaşmalar olabilir. Bu da Ehl-i Hadîs-Hanbelî grupların etkinliğiyle açıklanabilir. Zira kaynelerin bu tarihlerde eleştiri saikiyle metinlerde sıkça anıldıklarını söylemek mümkündür.

Hadımlar, devletin varlığıyla özdeş, doğrudan devlete bağlı, sadık birer hizmetkârdırlar. Bu durum, köle olmayan ve büyük ailelere mensup devlet adamlarının hadımların devlete özdeş yapılarıyla denge altına alındıkları, daha açık bir ifadeyle güçlerinin kısıtlanmak istenmesiyle ilgili olmalıdır. Hadımlar, devletin kendisine bağlı olan varlıklarıyla -başta siyasî olmak üzere- pek çok alanda konum edinmişlerdir. Onların devletle kurdukları bu yapısal bağları, kurumların işleyişinde güven ve itimat

¹⁴ Hilary Kilpatrick, *Making the great book of songs*, (London-New York: RouledgeCurzon, 2005), 22. Kilpatrick'in rivayeti dayandığı kaynak için bk. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Seyyid Kûsrevey Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1474/2003), 5/153.

¹⁵ Farmer, *A History of Arabian Music*, 143.

unsurunun teminini sağlamış olmalıdır. Bu sayede önemli siyasî ve kurumsal görevler üstlenmişlerdir. Ancak bir komutan olarak Hadım Mûnis'in doğrudan halifeyi hedef alarak öldürmesi, hadımlığa yüklenen anlamı yıkmış, Muktedir sonrası süreçte hadımların devlet nezdinde görevlendirmeleri azalmış, siyasî ve idarî alanda daha az etki sahibi olmuşlardır. Zira söz konusu özdeş unsur, bizâtihi devletin başındaki gücü hedef almış, bunun neticesi olarak da güven ve itimat yitirilmiştir. Dolayısıyla kurumsal bilinç, hadımların bu yoğun varlıklarını Muktedir sonrasında hafifletmiş, böylece hadım istihdamı askıya alınmıştır. Muktedir döneminin bitişi, artık çok sayıda hadım istihdamının gerekli ve tutarlı olmadığı bir evreyi resmetmektedir. Zira onların saray içi ve dışında fazlaca aktif bir sûrette görev alışları, Halife Muktedir'in Hadım Mûnis tarafından katledilmesiyle farklı bir sürece evrilmiştir. Halifenin, bir hadım tarafından öldürülmesinin tarihte örneği bulunmamaktadır. Bu durum, siyasî ve müesses sonuçları bakımından tez çalışmasında tarihlendirmeye imkân tanımaktadır. Nitekim kronikler de Muktedir sonrası süreci yukarıdaki açıklamalara paralel bir şekilde tasvir etmişlerdir.¹⁶

¹⁶ Öncelikle saraydaki hadım yoğunluğunun ve harem masraflarının kayda değer bir boyuta ulaştığı, hatta bu durumun halifeye ikinci darbede belirleyici bir rol oynadığı ifade edilmelidir. Ordunun başında bulunan Mûnis'in, hadımların ve harem halkının saray masraflarına işaret etmesi, neden oldukları israfı açık bir şekilde dile getirmesi, bu hususta bazı düzenlemeler yapılması gerektiğini halifeye bildirmesi, sürecin varacağı yeri göstermesi açısından önemlidir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/108-110. Diğer yandan esasen yukarıda zikredildiği üzere kaynakların Kâhir döneminde satışının yasaklanması da Muktedir döneminin iktisadî yönetiminin bir sonucudur. Hadım ve kaynakların kaynaklara bu şekilde yansıtılması, Muktedir devri iktisadî ve idarî yönetime dair bazı atıfları hatırlamamızı gerektirmektedir. Daha açık bir ifadeyle, hadım ve kaynakların hem sebep hem de sonuç olarak yer aldığı Muktedir devrinin ekonomi yönetimi, -dönemlendirmeye gerekçe olarak sunulması amacıyla- burada temel bazı atıflar etrafında sunulmalıdır. Halife Muktedir devrinde yönetim, kadınlar, hadımlar ve saray ileri gelenlerinin eline geçmiştir. Devletin hazinesinde biriken mal ve para kötü yönetimden ötürü elden çıkmış, bu mevcut vaziyet ise halifenin kanının dökülmesine yol açmıştır. Mes'ûdî'ye göre onun hilâfetinden sonra artık devlet işleri bozulmuş, hilâfetin esas ve tüzüğü zâil olmuştur. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 328. İbn Miskeveyh'in değerlendirmelerine göre ise Halife Muktedir'in öldürülmesi, hilâfetin kayda değer bir şekilde zayıflamasına neden olmuştur. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/135. *Kitâbü'l-uyûn*'da da Muktedir'in katliyle hilâfetin heybetinin gittiği, yönetimin zayıfladığı ve bu süreçten sonra işlerin fenalaştığı vurgulanmaktadır. Bk. *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî ahbârî'l-hakâik*, thk. Ömer es-Saîdî (Dimaşk: Ma'hedü'l-Fransî, 1972), 4/1:260. Benzer bir vurgu İbnü'l-Esîr'de de görülmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 7/74. Ayrıca Muktedir'in -saraydaki hadım ve harem ileri gelenlerinin etkisine bağlı olarak- uyguladığı israf politikası, devletin ekonomik açıdan güçsüz bir duruma düşmesine neden olmuştur. İbn Miskeveyh, onun yetmiş milyon dinarı israf ettiğini kaydetmektedir. Bu tutarın Hârûnürreşid'in hazinesinde bulunandan da büyük olduğunun ayrıca belirtilmesi, onun zamanında biriktirilen malın oranını göstermesi açısından önemlidir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/135.

Çalışmanın yöntemine dair bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. Öncelikle şüphesiz iki kölelik türünün, kendi içinde ayrışma noktaları da bulunmaktadır. Bu nedenle planda, iki kölelik türü birbirinden ayrı olarak ele alınmıştır. Bununla bağlantılı olarak kaynaklar bölümünde yaptığımız gibi hadımlar bölümünü de biyografi esaslı incelemek isterdik. Ancak kaynaklardaki anlatım bize hadımların saray hayatına denk düşen biyografilerine dair yeterli tarihî veriyi sunmamıştır. Hadımlar bölümünün tematik-konu merkezli ilerlemesinin temel nedeni budur. Diğer yandan kaynaklarda saray içerisindeki hizmetçi, temizlikçi, kapıcı gibi görevlilerin hadım olduğuna dair açık bir işaret belirtilmediği müddetçe bunlar hadım olarak varsayılmamış; yine hadımları betimleyen terimler kullanılmak sûretiyle hadımlığı açık bir şekilde belirtilen tarihî şahsiyetler hadım kabul edilerek incelemeye dâhil edilmiştir. Bunun yanında çalışmada ‘kayne’ kelimesi, söyleyişte bir birliğin sağlanması ve tarihî olarak uyum göstermesi nedeniyle ‘şâire’ ve ‘muganniye’ câriyelerin yerine de kullanılmıştır. Metinde bu durum genelde ‘kayne’ kelimesiyle belirtilmiştir. Başlıklarda ve genel olarak metinde ‘kayne’ ile kastedilen, şarkıcı-şâire câriyelerin tümüdür. Söz konusu kavramlara dair ayrıntılı açıklama, terimler başlığında ele alınmaktadır.

Tezin ilerleyen kısımlarında izah edileceği üzere bir terim olarak ‘hadım’, Arapça kökenli olmakla birlikte aynı zamanda Türkçeleşmiştir. Bu nedenle kelime ‘hâdim’ şeklinde değil, şapkasız biçimde imlâ edilmiştir. Ayrıca yukarıda da örneği görüldüğü gibi hadımların isimlerinin ‘Mûnis el-Hâdim’ veya ‘Mûnisü’l-Hâdim’ şeklindeki Arapça transkripsiyonu yerine Türkçe imlâya uygun biçimi olan ‘Hadım Mûnis’ esas alınmıştır. Türkçe’ye uygunluk yanında bu kullanımın tercih edilmesinin bir diğer nedeni, kişinin hadım vasfına doğrudan atıf yapılmasıdır. Vezirler, hacılar veya kâtipler bu vasıflarıyla anılabildikleri gibi hadım niteliğine sahip kimseler de bu özellikleriyle anılabilirler.

Netice itibarıyla çalışma, 232-320/847-932 yılları arasındaki süreci incelemektedir. Yukarıda yapılan izahlar, söz konusu tarih aralığının anlamlı olduğunu göstermektedir. Köle olarak hadımlar ve kaynaklar, tarihî rolleri, metinlerde algılanış biçimleri, istihdam süreçleri, saray içerisindeki varlıkları ve iktidarla kurdukları ilişkileri çerçevesinde Mütevekkil-Muktedir devirleri arasında hususi bir araştırmaya

konu olacak özellikleri barındırmaktadır. Çalışmanın bilimsel bir araştırma olarak belirlenmesinde bu etkenler belirleyici olmuştur. Tümevarım, çıkarsama, tarihî analiz, sosyal ağ analizi ve haritalandırma gibi yöntemlerin kullanılmasıyla oluşturulan bu tezde, hadım ve kaynelere dair kaynaklarda yerleşik algı unsurları tespit edilerek bunun saray pratiğindeki uygulama alanları kaydedilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle tezin amacı, hadımlar ve kaynelerin Mütevekkil ve Muktedir devri arasındaki tarihî görüntüsünü ortaya koymaktır.

Kaynaklar ve Araştırmalar

Ele aldığımız konuyla ilgili tarihî bilginin nispeten dağınık vaziyette olduğu ifade edilmelidir. Tarihsel süreçte özellikle hadımların bürokratik faaliyetlerine dair aktardığı bilgiler açısından Taberî'nin (ö. 310/923) *Târihü 'l-ümem ve 'l-mülûk* isimli eseri, Muktedir'in hilâfet yıllarının başına kadar yer alan bilgilerin derlendiği temel referansımız olmuştur. Taberî'nin bu geniş çaplı eserinde kaydettiği rivayetlerdeki kapalı kısımların daha iyi anlaşılabilmesi için Ehsan Yar-Shater tarafından editörlüğü yürütülen *The History of al-Tabari* isimli Taberî tercümesinin 34, 36 ve 38. ciltlerinden de ayrıca istifade edilmiştir. Muğlak ifadelerin çözümü ve bazı olayların naklindeki dipnot bilgileri çerçevesinde kullanılan bu çalışmaya ilgili kısımlarda atıf yapılmıştır. Taberî, savaş yoluyla ele geçirilen esirler, hadımların siyasî ve askerî alanlarda üstlendikleri görevler gibi öne çıkan bazı konu başlıklarında yarar sağlayıcı bilgiler sunmuştur. Örneğin savaş yoluyla köle edinimi ve ele geçirilen esirler hususunda en detaylı bilginin onun eserinde yer aldığı söylenebilir.

Tarihçi, edip ve şâir Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946) Mu'tazîd, Müktefî, Muktedir ve Râzî devrinde dört halifenin sarayında nedimlik yapması,¹⁷ yazdığı eserlerde doğrudan görgü şahitliğini yansıtan bilgiler sunmasını sağlamıştır. Halife Müktefî ile saraya giren ve daha sonra Muktedir'in çocuklarının eğitim sorumluluğunu da üstlenen¹⁸ Sûlî'nin sarayda bilgiye erişme anlamında kayda değer bir avantajının olduğu, bu nedenle eserlerinin de doğrudan saray içi bilgiyi yansıttığını ifade etmek

¹⁷ Abdülkerim Özeydin, "Sûlî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 4 Mart 2023).

¹⁸ Ahmet Savran, *Abbâsi Edebiyatında Sûlîler ve Ebû Bekr Es-Sûlî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1995), 92-97.

gerekir. Onun baş hadım¹⁹ Sâfi el-Hüremî hakkındaki nakilleri, benzerine diğer kaynaklarda rastlayamadığımız detaylar sunmaktadır. Örneğin Sûlî'nin gözlemleri sayesinde Sâfi el-Hüremî'nin Halife Muktedir için sadece bir baş hadım değil, aynı zamanda bir eğitici, yol gösterici danışman olduğu metnin içeriğinde yer alan bazı rivayetlerden kolayca anlaşılabilmektedir. Sâfi el-Hüremî'nin henüz çocuk sayılabilecek bir yaşta hilâfete gelen Muktedir'in saray içinde oynadığı oyunlara dahi karıştığı ve bu minvalde yönlendirmelerde bulunduğu²⁰ gözden kaçmamaktadır. Bu meyanda onun Abbâsî tarihine dair kaleme aldığı eserinin günümüze ulaşan bir kısmını teşkil eden *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî ev Târihü'd-devleti'l-Abbâsiyye min sene 295 ilâ sene 315 hicriyye* ve *Ahhârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakî-Lillah Târihü'd-devleti'l-Abbâsiyye min sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min kitâbi'l-evrâk* isimli eserlerinden önemli ölçüde istifade edilmiştir.

Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher* isimli kitabı, hadımlar ve kaynaklar hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan rivayetlerin yer aldığı bir eserdir. Mes'ûdî'nin bu sıralamada konumu farklıdır ve sunduğu bilgi daha fazla çeşitlilik arz etmektedir. O, âdâb türü ile klasik tarih yazımı arasında bir yerde durmaktadır. Hikâye anlatımı, coğrafi bilgi sunumu, seçici bir tarih inşasına yönelmesi, onun belirgin vasıflarındandır. Hadımlar, toplumun sıradışı bir yüzüdür. Kaynaklar çoğunlukla bu sıradışı detayları göz ardı edebilecek yapıda kurgulansa da Mes'ûdî'nin anlatısı böyle değildir. Eserdeki seçici inşa metodu, özellikle hadımlara dair önemli bilgiler sağlamıştır. Genellikle hadımlar, yer yer de kaynaklar hakkında onun eserinin kroniklerdeki eksik parçaları tamamlayıcı mahiyette olduğu ifade edilebilir. Onun rivayetleri, zaman zaman Taberî'de yer alanlarla da mukayese edilebilmiştir. Bu açıdan Mu'tazî devrinde saray mensubu bir hadımın halk tarafından aşağılanması, akabinde aşağılayanların cezalandırılmasına yönelik Mes'ûdî'nin kaydettiği bilgiler, Taberî'yi desteklemekle birlikte rivayeti açıklayıcı niteliktedir.²¹ Onun muhteviyatındaki konuların çeşitliliği, geniş bir yelpazeyi

¹⁹ *Re'sü'l-hadem* olarak metinlerde bulunan ve çok sık geçmeyen bu tabir, saray hadımlarının başında bulunan hadımı belirtmek için kullanılmaktadır.

²⁰ Ebûbekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî* (Bağdâd: Dârü's-Şuun li's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1999), 133.

²¹ Rivayet için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 4/206.

içermekle birlikte yer yer diğer eserlerce de sağlaması yapılabilmektedir. Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh ve'l-işrâf* isimli diğer bir eseri ise hususen hadımların gerçekleştirdikleri bazı diplomatik faaliyetler noktasında kayda değer bilgiler sunmuştur.

Arîb b. Sa'd'ın (ö. 369/979-80) Taberî'nin *Târîh*'i üzerine *Sılatu Târîhi't-Taberî* ismiyle kaleme aldığı zeylinden, çalışmamızın hususen hadımlar bölümünde faydalanılmıştır. Bu eser, tıpkı Taberî gibi olayları yıl esasına göre ele almakla birlikte onun bir devamı olarak 291-320 (903-932) yılları arasını ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde tasvir eder. Eser, son halife olarak ele aldığımız Muktedir devrini detaylandırması yönüyle önem arz etmektedir. Bu çerçevede devrin fetihlerinde ele geçirilen esirler, Muktedir'e yapılan biat ve azilde hadımların rolü, saray içi iletişimde hadımların üstlendikleri roller, göz ardı edilemeyecek önemli tarihî kayıtlar etrafında işlenmektedir. Bunun yanında sarayda bürokratik işleyişin ilerlemesinde eserin kronolojik tasnifinden çokça istifade edilmiş, ilgili yerlerde atıflar yapılmıştır.

İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem* adlı eseri, hadımların bürokratik işleyişteki yeri ve kronolojik bilgi aktarımında işe yarar bir işlev görmüştür. Onun eseri, saray içi hadım etkinliği açısından oldukça işlevsel veriler içermektedir. Bu etkinlik, hadımların halifeye bilgi taşımaları, bürokratik sürece müdahaleleri ve vezir gibi üst düzey devlet görevlileriyle kurdukları ilişkilerde daha belirgindir. Bunun yanında esirleştirme yoluyla köle edinimine dair sunduğu bilgiler de araştırmamız açısından eserin değerini artıran bir etken olmuştur.

Hilâl es-Sâbî (ö. 448/1056), *Rüsûmu Dâri'l-Hilâfe ve el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fî târihi'l-vüzerâ* isimli iki önemli kaynağın müellifidir. İlk kaynak, saray içi hadımların görev dağılımlarını, bürokratik hiyerarşide hadımların yerini ve yine muvazzaf hadımların sayısını sunması açısından çokça atıf yaptığımız bir eserdir. İbn Miskeveyh ve Hilâl es-Sâbî'nin Bağdat'ta ikamet etmeleri, saray ve çevresiyle doğrudan temas halinde olmaları, verdikleri bilgilerin kıymetini daha da artırmıştır. Nitekim Sâbî'nin sunduğu rivayetlerin içeriği, onun devletin bürokratik yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgilere sahip olduğunu göstermektedir.

İlk dönem kaynaklarında çözülemeyen bazı olay örgüleri, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö.

654/1256) *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân* isimli eserleri üzerinden anlaşılabilmiştir. Onların ansiklopedik bir cesamete ulaşan bu eserlerinde pek çok yazın türüne ait bilginin yer aldığı görülmektedir. Bu kaynakların nispeten geç dönem kaynakları arasında yer alması, içerisinde yer alan bazı bilgilerin teyit edilmesini gerektirmiştir. Burada mühim olan, onların kaydettiği bilgilerin Abbâsîlerin çalıştığımız dönemlerinde ele alınan kaynaklar tarafından da teyit ediliyor olmasıdır. Eğer bir olay konu bütünlüğüyle yakın dönem kaynakları tarafından tasdik ediliyorsa İbnü'l-Cevzî gibi geç dönem müelliflerin çizdiği naklin farkının veya bulgularının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Böylece kaynakların sağlamasını yapma imkânı doğmuştur. Örneğin Mu'tazîd'in sarayının harem bölümüne kadar gizlice giren, bir muhafız hadımı yaralayan ve halife dahil saray görevlilerini endişe içerisinde bırakan gizemli şahsın kimliği hakkında kaynaklar herhangi bir açıklamada bulunmazken İbnü'l-Cevzî, bu kimsenin sarayda çalışan hadımlardan biri olduğunu tespit etmiştir.²² Bunun yanında İbnü'l-Cevzî'nin Tenûhî'den uzunca nakillerde bulunduğu da ayrı bir husustur. Bu durum onun sadece tarih kitaplarından değil aynı zamanda âdâb türü eserlerden de yararlandığını göstermektedir.

İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-târih* isimli eseri, hadımların devlet kademesindeki faaliyetlerine dair sunduğu ayrıntılı bilgiler, çalışma için istifade imkânı tanımıştır. İbnü'l-Esîr, kronolojik tasnifiyle Mütevekkil-Muktedir dönemi arası özellikle hadımlarla ilgili tüm bilgilerin teyidini yapabilmemizi sağlamıştır. Ele geçirilen esirler, Muktedir'in sarayındaki hadım yapılanması, saray içi haberleşmede hadım etkinliği, eserden en çok yararlanılan konular arasında zikredilebilir.

Hadımlar ve kaynelerle ilgili bilgilerin çoğunluğunun âdâb türü eserlerde yer aldığını belirtmek gerekir. Klasik tarih yazımından ayrı olarak bu türde, toplumun farklı yüzlerini yansıtan ve genellikle sosyal hayata uyum sağlayan olayların aktarıldığı görülmektedir. Bu tür, Abbâsî dönemi klasik tarih kaynaklarında bulunamayacak çeşitlilikte tipolojiyi barındırmaktadır. Bu durum, müelliflerin eserlerini oluştururken bilinçli olarak tercih ettikleri bir tutum olmalıdır. Gerçeklik

²² Rivayet için bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Nuaym Zerkûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 12/372-373.

kaygısı ağır basan klasik tarih kaynaklarında yer verilmeyen bilgiler, divanlar, hikâye/anlatı unsurları, şarkı mecmuaları, atasözü derlemeleri gibi Arap edebiyatının temel başvuru kaynaklarında görünür kılınmaktadır. Daha açık bir ifadeyle örneğin bir araştırmacı sadece tarih kroniklerindeki aktarımlar üzerinden kayneler hakkında bilgi toplamaya ve bir kompozisyon oluşturmaya çalışsa, -tarihî malzeme eksikliğinden ötürü- eserinin plan bölümünü dahi oluşturamayacaktır. Bu durum araştırmacıyı âdâb türü kaynaklarına yöneltmelidir. Zira klasik tarih kaynaklarının içeriği ekseriyet itibariyle siyasî ve iktisadî detayları barındırmakta, hadım ve -özellikle- kaynelerin toplumsal yüzlerini ihmal etmektedir. Bunun pek çok sebebi olmakla birlikte baskın gerekçenin kroniklerin gerçeklik algısı, içerikleri ve hafifmeşrep hususların naklinin göz ardı edilmesine yönelik bir tercih olmalıdır. Kaynelere yönelik göz ardı edişin ilginç sayılabilecek bir örneğini burada zikretmek gerekir. Taberî, Arîb el-Me'mûniyye'nin şarkıcı câriyesi olduğunu bildiğimiz Bid'a'nın vefatını naklederken ilginç sayılabilecek iki nüans göze çarpmaktadır: Evvelâ müellif, Bid'a'yı Halife Me'mûn'un câriyesi olarak tanıtır. İkinci olarak ise vefat eden bu câriyenin vefat ettiğini şu fiille gündeme getirir: 'هلك' [helâk oldu]. Müellif, daha kibar sayılabilecek 'توفيت' [vefat etti] veya 'ماتت' [öldü] ifadelerini tercih etmemiştir. Taberî'de yapılan taramada 'هلك' fiilinin ekseriyetle olumsuz bir bağlamın uzantısı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu fiilin, her kullanılan kişi için negatif bir anlam içerdiği iddiasında değiliz. Ancak bağlam olarak genel itibariyle olumsuz bir durum/kişi/olay veya algının tasvirinde bu fiilin tercih edildiği söylenebilir. Sözgelimi Yezîd b. Muâviye'nin vefatı için bu fiil kullanılmaktadır.²³ Bu iki mühim detay, klasik tarih kaynaklarında toplumun bazı kesimlerinin resmedilmesinde bir tür tercihte bulunulduğuna dair ihtimalleri güçlendirmektedir. Bu çerçevede âdâb yazınının alternatif tarih yazımı olarak görülmesi gerektiği de açıktır. İlk olarak ise Câhiz'in temel başvuru kaynağımız olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

²³ Bu fiilin tarih itibariyle önemli kişiler hakkında da kullanılıyor olduğu ifade edilmelidir. Ancak fiil, genel olarak olumsuz bir durumu yansıttığında tercih edilmiştir. Bu durumun ayrıca her yerde değil, ekseriyetle geçerli olduğunu kaydetmekte yarar vardır. Yezîd ile ilgili örnek için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-Meârif), 5/487.

Câhiz'in devletin siyasî kararlarına paralel olarak bir yazın faaliyeti yürüttüğü, oluşturduğu metinlerin muhtevâsından tahmin edilebilir. *Kitâbü'l-Hayevân*'ı Vezir İbnü'z-Zeyyât'a (ö. 233/847) takdim ettiği bilinmektedir.²⁴ Hadımların yükselişinin başladığı süreçte Câhiz, gelişen vaziyeti irdelemiş ve sarayla olan irtibatını ilk cildinin hadımlara yoğunlaştığı eseri vasıtasıyla güçlendirmeye çalışmıştır. Yine bu süreçte *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eseri Ahmed b. Ebû Duâd'a (ö. 240/854),²⁵ güç dengeleri değiştiğinde ve Türklerin belirleyici bir mevki işgal ettiği inkâr edilemez bir konuma geldiğinde ise *Menâkibü't-Türk*'ü Halife Mütevekkil'in yakın arkadaşı ve devlet adamı Feth b. Hâkân el-Fârisî'ye (ö. 247/861) sunmuştur. Öyle anlaşıyor ki bu takdimler, sadece sunulan kişiyi değil, takdim edilen eserin muhteviyatının duyurulması yoluyla da bir ittifak ve güç birliği sağlamaktadır. Câhiz'in buradaki amacının, Feth b. Hâkân ve hatta Mütevekkil devri sonrasını da ele almak olduğu anlaşılmaktadır. Halifenin zımmîlere karşı uygulamaları gündem olduğunda ise Câhiz'in bu sefer *er-Reddu ale'n-Nasara* isimli eserini telif ettiği görülmektedir. Montgomery, Câhiz'in, çoğu çalışmasının, okuyucularının aklî melekelerini geliştirmelerini sağlamak amacıyla onlara meydan okuyarak kaleme alınmış diyalektik, entelektüel ve manevî bir soruşturma olduğu üzerinde durmaktadır. Onun kanaati her eserin, döneminin bir ürünü olduğu yönüyle okunması gerektiğidir.²⁶ Câhiz'in yazdığı eserlerin etkisi, hâmileleri tarafından kitapların kendilerine atfedilmesini hırslı bir şekilde isteyecek kadar gerçekçidir. Buna örnek olarak Feth b. Hâkân'ın talebi gösterilebilir.²⁷ Montgomery, Câhiz'in telifleri üzerinden kayda değer bir gelir elde edip mülk sahibi olduğunu doğrulayan rivayetlerin varlığına dikkat çekmektedir.²⁸

²⁴ Mustafa Zeki Terzi, "İbnü'z-Zeyyât, Muhammed b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Mart 2022).

²⁵ James E. Montgomery, "Beeston and the singing-girls", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006), 18.

²⁶ Montgomery, "Beeston and the singing-girls", 19-20.

²⁷ Bk. Olga Pinto, "Feth b. Hâkân" çev. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milanî, *Tarih Dergisi*, 27 (1973), 52-53.

²⁸ James E. Montgomery, *Al-Jahiz: In Praise of Books* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 63.

Pellat'ın da değindiği gibi kuvvetle muhtemel Câhiz, hadımların fiziksel, ahlakî ve entelektüel olarak geçirdikleri dönüşümleri kaydeden ilk yazardır.²⁹ Bu açıdan Câhiz'in eserleri ve gözlemleri, köle çalışmaları yürüten araştırmacılar için göz ardı edilemez. Onun sarayla yakın bir ilişki kurduğu biyografisinden anlaşılmaktadır. Sarayla olan bu yakınlık, hadımları inceleyebilmesine, ayrıca kaynelere dair derin soruşturmalarda bulunabilmesine imkân sağlamıştır. Onun köle pazarlarını gezdiği, hatta köleleri incelediği, metinlerinden anlaşılmaktadır. Câhiz, döneminin iyi bir gözlemcisidir. Hadımlara yönelik betimlemelerinde oldukça rasyoneldir. *Kitâbü'l-Hayevân*'da hadımlara dair aktardığı detaylı bilgiler, hem bir gözlem hem de tıbbî okuma geçmişinin bulunduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda müellifin kaynaklarını tespit edebilmek önem arz etmekle birlikte bir kısmının yazılı olmaktan ziyade, doğrudan tecrübî bir bilgi edinimine dayandığını ifade etmek *el-Hayevân* için yerinde bir tespit olacaktır. Cengiz'in kaydına göre Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserini, 'hayvanların ilginç doğasını göstererek teleolojik kanıtla Tanrı'nın varlığını ispat etmek' amacıyla oluşturmuştur.³⁰ Bu, eserin salt tarihî bir bilgi vermek için kurgulanmadığını tespit etmek açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında kendisinden önceki, özellikle Yunan hekimlerinin eserlerini okuduğu ve kitabında bunları belirgin bir biçimde kullandığı söylenebilir. Hususen Galen, Câhiz için önemli bir kaynaktır.³¹ Câhiz için bir diğer önemli kaynak, Aristo'dur. Vedîa Taha en-Necm, Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*'da Aristo'dan yaptığı nakilleri cümle ve pasaj örnekleriyle ortaya koymuştur. Bu alıntılarda müellif, Aristo'nun eserinden hadımlara kaynaklık eden birkaç farklı noktada yararlanmışır.³²

Câhiz'in *Kitâbü'l-Kıyân* isimli diğer eseri, kaynakların tarihsel varlığını konumlandırmak ve genel olarak nasıl algılandıklarını tespit etmek açısından kıymetli çözümlemeler sunar. Metnin üslup ve dokusundan, yazıldığı süreç içerisinde belli bir amacının olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Her şeyden önce bu kitap, polemik türünde bir eserdir. Ancak klasik tartışma üslubundan uzaktır. O, kaynaklar hakkında

²⁹ CH. Pellat, "Khasi", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/1090.

³⁰ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları: 2015), 22.

³¹ Câhiz'in diğer kaynakları için bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 24-31.

³² Alıntı için bk. Vedîa Taha en-Necm, *Menkûlâtı'l-Câhiz 'an Aristo fî Kitâbi'l-Hayevân* (Kuveyt: el-Munazzametü'l-Arabiyye li'Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1405/1985), 101.

var olduğu anlaşılan bir tartışmanın içerisine girmekle birlikte bunu çeşitli retorik teknikleri kullanarak yapar. Eserin muhtevassından müellifin yaşadığı dönemin tartışma gündemlerinden biri tayin edilebilmektedir. Onun kayneler üzerine ele aldığı bu metin, üst sınıfın uğraşlarının bir değerlendirmesi olarak okunabilir. Eser üzerine pek çok değerlendirme yapılabilecek olsa da burada, müellifin değerlendirmelerinde son derece sahici olduğunu ifade etmek mümkündür. O, eser içerisinde yer alan özneleri teker teker yazı masasına oturtur ve bir karakter inşasına başlar. Bu özneler kayne, mukayyin ve kaynenin aşığıdır. Diğer yandan mûsikînin, şiirin ve bu gibi uğraşların cevazına dair birtakım kabullerin sıralandığı çeşitli izahlar da içerikte yer almaktadır.

İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Tabakâtü's-şuarâ'sı* ve *Divân'ı* çalışmada istifade edilen iki önemli eserdir. Arîb'e ait mektuplaşmaları elinde tuttuğu ve bunları okuduğuna dair rivayet göz önünde bulundurulursa³³ onun meclislerdeki zarif kimseler ve üst tabaka hakkındaki tarihî bilgiye ulaşabilme imkânının kuvvetli olduğu, bunun da esasında saraya mensubiyetinden kaynaklandığı söylenebilir. Halife Mu'tez'in (252-255/866-869) oğlu olan ve başarısız bir darbe girişimiyle bir gün hilâfet makamında kalıp sonrasında idam edilen İbnü'l-Mu'tez'in, bir hanedan mensubu ve aynı zamanda edip olması, üst tabakanın zevklerini, saray adabını çok iyi bilmesi nedeniyle ayrı bir yeri bulunmaktadır. Nitekim eserlerinde zikrettiği bilgiler, mezkûr çevreyi çok iyi tanıdığını göstermektedir. Bu açıdan onun eserlerinde kaynelere yönelik atıflar görülmektedir.

ez-Zarf ve *'z-Zürefâ* (*Kitâbü'l-Müveşşâ*) isimli eseriyle *Veşşâ* (ö. 325/937), zariflerin, zarafet ehli kimselerin özelliklerini sıralamaktadır. Onun üst tabakada yer alan kimselerin vasıflarını sıraladığı bu eserinde kaynelere yönelik tespitleri önemlidir. Kaynelere karşı müteyakkız olunmasını salık vermesi, bu grubun zengin insanları av olarak gördüğü yönündeki tespitleri, esasen şarkıcı câriyelerle meşguliyetin seçkin tabaka/zarifler nezdinde tercih edilmemesi ve ahlâkî bir zaaf olarak algılanması gereken bir uğraş olduğunu vurgulamaya çalıştığını göstermektedir. Onun yüksek tabaka ile çokça vakit geçirdiği, eserinin muhtevassından anlaşılmaktadır. Kaynelere

³³ Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müstazref min ahbâri'l-cevâri*, thk. Selahaddin Müneccid (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976), 38.

yönelik zaman zaman ağır sayılabilecek tasvirler içeren eserinde o, üst tabakayı korumak istediğine dair bir amacının olduğunu okuyucuya hissettirmektedir. Bunun yanında taraflı olduğu, kaynelere karşı üst tabaka ehli kimselerin yanında yer aldığı metnin havasından anlaşılmaktadır. O, bir kaynenin talibini nasıl kandırabileceğini, ne gibi hileler tasarlayabileceğini, bu hilelerden kaçınmak amacıyla kendilerinden uzak durulması gerektiğini eserinde vurgulamaktadır. Veşşâ, Câhiz gibi tarihsel bir çözümleme yapmaktan ziyade genel itibarıyla niteleme ve aktarım taraftarıdır. Bu açıdan eser, belirgin bir önyargının gölgesinde yazıldığı izlenimi sunmaktadır. Müellif, betimleme becerisinden hareketle câriyelerin giyimi hususunda da önemli bilgiler vermektedir.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) konumuzla ilgili çokça atıfta bulunduğumuz ve kaynelerle ilgili geniş bilgiler içeren iki eserini de burada zikretmemiz gerekir. Bu meyanda onun ilk eseri, *Kitâbü'l-Egânî*'dir. *el-Egânî*, 'gerçeklik algısı' bağlamında okuyucu açısından problem olarak algılanabilecek bir içerik barındırdığı yönünde yoruma tâbi tutulabilir. Hususen onun 'okuyucuyu eğlendirmek' amacıyla yazılmış olması,³⁴ muhteviyatındaki gerçekliğin dayandığı tabanın oldukça zayıf olduğu algısını oluşturabilir. Halbuki bir kaynağın 'eğlendirmeye yönelik' yazılmış olması, tarihçi açısından kaynak değeri bağlamında bir değer yitimine neden olmamalıdır. Bu durum herhangi bir eksiklik de arz etmemektedir. Aksine bu gibi kaynaklar, yazılmış oldukları dönemin algısını yansıtması açısından önem arz etmektedirler.³⁵ Öyleyse mezkûr eserin algıyı tespit gayesi çerçevesinde kullanılmasında bir beis bulunmamaktadır. Ayrıca, eserde yer alan rivayetlerin diğer kronikler çerçevesinde de sağlamasının yapılması, genel bir neticeye ulaşmak açısından faydalı olacaktır. Bu açıdan eserdeki rivayet ve aktarım unsurları değerlendirilirken genel olarak şu esaslar izlenmiştir: 1. Aktarılan rivayetlerin diğer tarihî kaynaklardaki konumu irdelenmiştir. 2. Bir kişiyi neden

³⁴ Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 5 Mart 2023).

³⁵ Nitekim Sawa, *el-Egânî*'nin bilgilerin derlenmesi, çapraz sağlama, kaynakların ve râvilerin eleştirel değerlendirilmesi, haberin doğrulanması ve hatalarının tespit edilmesi gibi yöntemler çerçevesinde oluşturulduğu üzerinde durmaktadır. Bk. George D. Sawa, "The Status and Roles of the Secular Musicians in the Kitab al-Aghani (Book of Songs) of Abu al-Faraj al-Isbahani (D. 356 A. H./967 A. D.)", *Asian Music* 17/1 (1985), 70.

övdüğü veya yerdiği üzerinde durularak şahsî değerlendirmelerin tarihî rivayetleri ele almada etkili olup olmadığı göz önünde bulundurulmuştur. 3. Eserdeki rical bilgisi ve rivayetleri alırken kullandığı birtakım aktarım metotlarının sıhhati üzerinde durulmuştur. 4. İsfahânî'nin kaynaklarına odaklanılmıştır. Bu meyanda örneğin İbnü'l-Mu'tez'in öne çıktığı görülmektedir. 5. İsfahânî'nin mezhebî kabulünün rivayet alımındaki etkisi incelenmiştir.

Yukarıdaki esaslar göz önünde bulundurulduğunda *el-Egânî* özelinde birtakım değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Evvelâ İsfahânî'nin, siyasî tercihlerini metne yedirmek sûretiyle bazı aktarımlarda bulunduğu söylenebilir. Örneğin Hz. Ali karşıtı bir tutum takınan ve Halife Mütevekkil'in nedimlerinden olan Ali b. el-Cehm'i genel olarak aşağılayıcı bir karakter içerisinde resmetmektedir. Müfrit olmasa da Şîî olduğu bilinen *el-Egânî* müellifinin bu tasarrufları, Ali b. el-Cehm'in tarihî şahsiyetini tezyif edici bazı detaylar içermektedir. Buna ek olarak onun örneğin Arîb el-Me'mûniyye özelinde kaydını tuttuğu bazı kaynakların yanında yer alarak rivayetleri o şekilde kurguladığı tespit edilmiştir. Bunun yanında bazen 'güvendiğim biri' şeklinde isnad içerisine dahil ettiği ancak kim olduğu bilinmeyen ravi zincirleri oluşturduğu gözlemlenmektedir. Özellikle aktardığı rivayet, kendi tezini destekleyen bir nitelik arz ediyorsa bu, müellifin kullandığı metotlar içerisinde yer almaktadır. İsfahânî, eserinde zikrettiği şarkıcıların dünyasında yaşadığı, o dünyayı eleştirmekten öte oraya yakın olduğu izlenimi vermektedir. Onun kabul ve değerlendirmeleri, kaynaklar arasında bir tercihte bulunmakla ilgilidir. Özellikle Şâriye'ye karşı Arîb'i öne çıkardığı rivayetlerin yoğun bir şekilde zikrediliyor oluşu, onun şarkıcılar arasında -bir aktarıcı da olsa- taraf tuttuğu yönünde çıkarım yapmamızı sağlamaktadır.

İsfahânî'nin odaklandığımız diğer bir eseri *el-İmâü's-şevâir*'dir. İsminden de anlaşılacağı gibi bu eserde müellif, kayne ve şâire câriyelerin yaşam öykülerine, nitelik ve kökenlerine odaklanmaktadır. Bu açıdan önemli bilgiler sunduğunu belirtmemiz gerekir. Onun bu eseri, kaynakların temin edildiği bölgeleri belirlemek açısından oluşturduğumuz tabloda kullanılan temel kaynaklar arasında yer almıştır. Ayrıca eserdeki kayne-şâirelere dair takdim ettiği detaylar son derece mühimdir. Sözelimi bir câriyenin sanatının iyi olması, güzel bir yüze sahip olması, ten rengi veya saç rengi gibi detaylar, onların tercih edilme kriterlerini anlayabilmemiz açısından somut

deliller olarak yer almaktadır. Kilpatrick, eserin muhteviyatına dair seçmiş olduğu rivayet ve biçim düzenlemesi hususunda İsfahânî'yi kabiliyet sahibi olarak nitelemektedir.³⁶ Bu görüşe katılmak mümkündür. Zira istifade imkânı son derece yoğundur. Eserin kapsamı ve içerdiği rivayetlerinden müellifin bilinçli bir yöntem tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda kullandığımız temel kaynaklar arasında Tenûhî'nin (ö. 384/994) eserleri de yer almaktadır. Onun *el-Ferec ba'de's-şidde* ve *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere* isimli kitapları, hem hadımlar hem de kayneler hakkında son derece mühim tarihî bilgiler barındırmaktadır. Tenûhî, gerçekliği kuvvetle muhtemel olan hâdiseleri hikâyeleştirmek sûretiyle okuyucuya takdim eder. Ancak bu takdimde belirgin tasarruflarda bulunmaktadır. Söz gelimi okuyucu sureta Muktedir'in cömertliğine dair bir hikâye okuduğunu düşünebilir ancak aslında Tenûhî aktardığı o hikâyede halifenin israfa varan eli açıklığını kınamaktadır. Bu çerçevede Tenûhî'deki halife profilleri oldukça kullanışlıdır. Eserde bir tarama yapıldığında örneğin Mu'tazîd'ın, son derece kudretli ve devleti idare etmeyi bilen bir halife olarak metinlere yansıtıldığı görülecek, buna karşın oğlu Muktedir'in ise savurgan ve müsrif bir portresine şahit olunacaktır. Tenûhî bu tercihlerinde oldukça bilinçlidir. Kurguladığı hikâyeleri de bu mesajı iletmek amacıyla okuyucuya sunmaktadır. Halife profillerinde ilgi çekici olan, onların hadımlarla kurdukları ilişkilerdir. Tenûhî'nin eserinde kayda değer bir atıf bulan saray hadımları, güçlü bir halife profilinde yansıtılan Mu'tazîd devrinde halifenin sözünü dinleyen, emre âmâde neferler olarak metne işlenirken Muktedir devrine gelindiğinde durum değişmiştir. Artık hadımlar, kadılara söz geçirir olmuş, bürokratik süreci tıkayacak hamleler yapacak konuma yükselerek halifeyi gölgede bırakabilmişlerdir. Kaynakları oldukça kuvvetli olduğu anlaşılan Tenûhî'nin eserinde siyasî eleştiriye sarahaten dile getirememesi, kuvvetle muhtemel hadiseleri hikâyeleştirerek aktarmasında belirleyici parametrelerden olmuştur. Bir tür olarak değil ancak hikâyelerdeki kahramanların profillerindeki benzerlikler açısından *Nişvar* ve *Ferec* ciddi ortak noktalar taşımaktadır.

³⁶ Hilary Kilpatrick, "Women As Poets And Chattels. Abu L-Farag AL-Isbahani's 'Al-Ima' Al-Sawa'ir", *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991), 175.

Tenûhî'nin kaynaklar nezdinde kaydettikleri de benzer bir çabanın ürünüdür. Bu sadette onun öğretici metodu, zikre değerlidir. Tenûhî kaynaklar söz konusu olduğunda açık bir şekilde okuyucuya hikâyeler aracılığıyla vaaz vermektedir. Kaydettiği hikâyelerde kaynaklar ile vakit geçiren âşıkların, -sonunda felaha kavuşsa da- istisnasız her biri acı çekmeleri, malını kaybetmeleri ve çeşitli imtihanlara tâbi olmaları yoluyla tasvir edilmişlerdir. Tüm bu tasvirlerde belirleyici âmil, kaynaklardır. Tenûhî, bir kadı olması münasebetiyle kaynaklar ile vakit geçirmeyi caiz görmemektedir. Kaleme aldığı metin, dinî bir eser olmaması nedeniyle bunu hikâyeleştirip aktarmak, kötü tecrübeler yaşamış kimselerin deneyimlerini ve acılarını okuyucuya hatırlatmak, netice itibarıyla bu fiilden onları caydırmak amacındadır. Kurguladığı metinde kaynaklara yönelik övgü ifadeleri, onların hünerleri aracılığıyla taliplerini etkilemesi, bir tür sihir altına alması gibi ifadelerdir. Esasen bu övgü de bir hedefin başlığı altında sunulmaktadır. Tenûhî, sıkça kaynaklar ile düşüp kalkan, eğlenen zengin kimselerin, malını mülkünü kaybettiği ve acınacak bir hale düştüğü, bu günahından tevbe ettiğinde ise tekrar eski zenginliğine kavuştuğu gibi hikâyeler aktarmakta, okuyucuyu bu açıdan uyarmaktadır. Burada kaynağa yüklenen anlam, temel odak noktasıdır. Kadı kimliğiyle Tenûhî, caiz görmediği bu eylemi sosyolojik gerekçelerle izah yoluna gitmiştir. Aktarılan hikâyelerin temel bağlamı budur.

Şâbüştî'nin (ö. 390/1000) Irak, Musul, Suriye, el-Cezîre ve Mısır bölgelerindeki manastırları inceleyen³⁷ *ed-Diyârât* isimli eseri, mekân-insan ilişkisi kurması yönüyle değerlidir. Burada yer alan manastırların önemli bir kısmını gördüğü anlaşılan müellifin bu mekânlar hakkındaki tespiti, içerisinde yer alan câriyeler hakkında sunduğu bilgiler, gerçekleştirilen mûsikî meclislerine dair tarihî bir anlam çıkarılmasını sağlamaktadır. Öncelikle bu manastırları ileri gelen konumda olan bazı Müslümanların ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan burada yer alan câriyelerin giyimleri hakkında bilgi edinilebilmektedir.

Reşîd b. Zübeyr'in (ö. 563/1167) *Kitâbü'z-zehâir ve't-tuhaf* isimli eseri, halifeye takdim edilen hediyelerin tespitinde kölelerin yerine dair bir çıkarım yapabilme imkânı sunmuştur. Bu kaynak aynı zamanda elçi karşılamalarında hadım

³⁷ Levent Öztürk, “Şâbüştî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 5 Mart 2023).

rolü, saraydaki hadımların adedi, hadımların saray içi üstlendikleri görevler, meclislerde hadımların fonksiyonları üzerine ayrıntılı değerlendirmeler sunmaktadır.

İsfahânî'nin *el-İmâü 'ş-şevâir* eserine benzer bir kitap kaleme alan iki müellif, ilk bölümde kayne teminine dair çıkarım yapmamızı kolaylaştırmış, bunun yanında ileriki bölümlerde öne çıkan kayne-şarkıcı câriyelerin biyografilerine ek bilgiler sunan tasvirler çizmişlerdir. Bunlar İbnü's-Sâî'nin (ö. 674/1276) *Nisâü 'l-hulefâ*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ise *el-Müstazref min ahabâri 'l-cevârî* isimli eserleridir. Bu eserler doğrudan saray veya sarayla ilgili câriyelerin biyografilerini içermesi yönüyle kıymetlidir. Ayrıca câriyelerin yetenek, duygu ve karakterlerini idealize etmesi sebebiyle Bray tarafından maksimalist bir perspektifin ürünü olarak değerlendirilmektedir.³⁸

Çalıştığımız dönemde genelde eğlenceye, özelde ise mûsikî kültürüne yönelik yoğun bir eleştiri ve baş kaldırının oluştuğu, bu meyanda eserlerin yazıldığı belirtilmelidir. Hanbelî ve Ehl-i Hadîs ulemânın teşvik ve çabalarıyla oluşturulan bu eserlerin satranç ve tavla oynanmasına dahi karşı çıktığı, bu kültürü dışlayıcı kitaplar yazdığı söylenebilir.³⁹ İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Zemmü 'l-melâhi*, Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *el-Emru bi 'l-ma 'rûf ve 'n-nehyu 'ani 'l-münker* isimli eserleri bu doğrultuda örnek olarak gösterilebilir. Bu eserler, çoğunluğu mevzu veya zayıf olan hadisleri bir araya toplayarak kayne dinlemeyi, edinimini ve mûsikîyle iştigali güçlü bir şekilde eleştirmiş, ayrıca *fitne* teması altında ele aldıkları bu tarz meşguliyetleri kıyamet alâmeti olarak sunmuşlardır. Eserlerin etkili olduğu, Hanbelî-Ehl-i Hadîs çevrelerin toplumsal protestolarda etkin bir şekilde rol alıp insanları harekete geçirmesinden anlaşılmaktadır. Zira içerisindeki her pasajın Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen bir söze dayanıyor olması, bunun yanında bu sözlerin korkutucu bir tonlamada muhataba aktarılması, etkileyicilik boyutunu güçlendiren temel etkenler arasında sayılabilir.

³⁸ Julia Bray, "Toward an Abbasid History of Emotions: The Case of Slavery", *International Journal Middle East Studies* 49 (2017), 143.

³⁹ Melchert, konuyu Ehl-i Hadîs'in dindarlık anlayışı merkezinde ele almaktadır ve o anlayışın kökenleri oluşturduğunu düşünmektedir. Genel bir değerlendirme için bk. Christopher Melchert, "Ehl-i Hadîs'in Dindarlık Anlayışı", çev. Abdulvahap Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 301-322.

Çalışmamızda kayne ve hadımların tarihsel konumlarını ele alan pek çok modern eserden istifade edilmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak Nasser Saad al-Rasheed'in câriyeler üzerine kaleme aldığı çalışmasına değinmek gereklidir. Yazarın doktora tezi olan *Slave girls under the early Abbasids: A study of the role of slave-women and courtesans in social and literary life in the first two centuries of 'Abbasid caliphate, based on original sources* isimli bu çalışmasından⁴⁰ hassaten, kayne ticareti ve dârü'l-kıyânlar, kaynakların eğitimi ve şiir-sanat becerisi gibi alanlardaki değerlendirmelerinden faydalanılmıştır.

Michael Stigelbauer'in Halife Mütevekkil devri şarkıcılarını çalıştığı *Die Sängerrinnen am Abbasidenhof um die Zeit des Kalifen al-Mutawakkil* isimli doktora tezi⁴¹ burada belirtilmelidir. Onun çalışması, ilk olarak müstakil bir şekilde Mütevekkil devrinin şiir-şarkı becerisi hususunda incelenebileceğini göstermesi açısından manidardır. Zira Mütevekkil devriyle kaynakların önemli bir yükselişe geçtiğine dair tespitleri belirtmiştik. Diğer yandan çalışma, tekrarlayıcı bilgiler içermez, konu üzerine ayrıntılı değerlendirmelerde bulunur. Hususen câriyelerin kökeni ve sosyal statüsü üzerine yorumları, bunun yanında geniş kaynak kullanımıyla dikkate değerdir.

David Ayalon'un eserlerini de bu meyanda zikretmek gerekir. Onun hadım teriminin kastettiği anlamlar, hadımların askerî sahada kullanımları, bunun yanında İslam dünyasında hadım istihdamının nedenleri üzerinde önemli çalışmalar yaptığı ifade edilmelidir. Onun öncelikle "On The Term Khadim In The Sense Of 'Eunuch' In The Early Muslim Sources" isimli makalesi,⁴² akabinde *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs* isimli kitabı,⁴³ son olarak ise *Eunuchs, caliphs and sultans: A study in power relationships* isimli çalışması⁴⁴ zikredilebilir. Ayalon'un

⁴⁰ Nasser Saad al-Rasheed, *Slave girls under the early Abbasids: A study of the role of slave-women and courtesans in social and literary life in the first two centuries of 'Abbasid caliphate, based on original sources* (St. Andrews: University of St. Andrews, Doktora Tezi, 1971).

⁴¹ Michael Stigelbauer, *Die Sängerrinnen am Abbasidenhof um die Zeit des Kalifen al-Mutawakkil* (Viyana: Universität Wien, Doktora Tezi, 1974).

⁴² David Ayalon, "On The Term Khadim In The Sense Of 'Eunuch' In The Early Muslim Sources", *Arabica* 32/3 (Kasım 1985).

⁴³ David Ayalon, *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*, (London: Variorum Reprints, 1988).

⁴⁴ David Ayalon, *Eunuchs, caliphs and sultans: A study in power relationships* (Jerusalem: The Magnes Press, 1999).

çalışmaları, teze kavram farkındalığı katmış, bunun yanında ‘hadım’ terimi üzerine yürüttüğü yoğun tartışmaların izi sürülmüştür. Onun eserlerini hazırlarken geniş bir kaynak taraması yapmış olması, hadımlar açısından kaynakların içerdiği bilgilerin daha iyi anlaşılabilmesini sağlamıştır.

David Bruce Jay Marmer’in Abbâsîlerin siyaset kültürü üzerine kaleme aldığı *The political culture of the Abbasid court, 279-324, (A. H.)* isimli doktora tezi, bürokratik işleyişte hadımların saray içi konumuna dair yorum ve değerlendirmelerinden çokça yararlanılmıştır. Titiz bir inceleme olan bu tez, Abbâsî halifelerinin saray içi ve saray dışı benimsemiş oldukları yönetim anlayışlarını detaylı bir şekilde tetkik etmektedir. Hususen hadımların etkinlikleri ve Marmer’in bunlara dair sıraladığı yorumlar, ilgi çekicidir. Örneğin hadımların hâmi-müvekkil (*patron-client*) ilişkisi çerçevesinde halifeyle bir ilişki geliştirdiklerini tespit eden Marmer’in bu ilişki biçiminin saray içi bürokrasiyi değişime uğrattığı yönündeki iddiaları metinde ele alınmıştır.

Fuad Matthew Caswell’in *The Slave Girls of Baghdad: The Qiyân in the Early Abbasid Era* isimli kaynaklar üzerine kaleme aldığı kitabı,⁴⁵ çalışmamızda başvurulacak bir diğer eserdir. Caswell, İslâm öncesi kültürle bağı iyi kurmuş, kaynakların ticarî bir yönü olduğunu güzel bir şekilde çözümlemiş, meclislerde kaynakların istihdam edilme gerekçelerine dair mâkûl değerlendirmeler ileri sürmüştür.

Nadia Maria El Cheikh’in genellikle hadımlara yönelik tespit ve değerlendirmelerini de burada kaydetmek gerekir. Onun bu meyanda kaleme aldığı “Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir”,⁴⁶ ve “Guarding the harem, protecting the state”,⁴⁷ isimli makalelerinden çoğunlukla istifade edilmiştir. Onun - diğer eserleri de değerlendirildiğinde- özellikle makale türündeki çalışmalarında çokça bilgi tekrarı olduğu söylenebilir. Bunun yanında El Cheikh’in, Marmer’in doktora tezinden çokça etkilenmiş benzediği anlaşılmaktadır. Örneğin hadımların hareme

⁴⁵ Fuad Matthew Caswell, *The slave girls of Baghdad: The Qiyân in the Early Abbasid Era* (London-New York: I. B. Tauris, 2011).

⁴⁶ Nadia Maria El Cheikh, “Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir”, *JESHO* 48/2 (2005), 234-252.

⁴⁷ Nadia Maria El Cheikh, “Guarding the harem, protecting the state”, *Celibate and Childless Men in Power*, ed. Almut Höfert, Matthew M. Mesley, Serena Tolino (London-New York: Routledge, 2018), 65-78.

‘geçiş hakkı’na dair Marmer’da yer alan önemli ve kayda değer tespitler,⁴⁸ El Cheikh’in çalışmalarında da genellikle aynı ifadelerle fazlaca vurgulanmaktadır.⁴⁹

Pökel’in, -ekseriyetle *Kitâbü’l-Hayevân* olmak üzere- Câhiz’in eserlerinde hadımlık olgusunu işlediği doktora tezine dayanan *Der unmännliche Mann, Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ğahiz (gest. 869)* isimli çalışmasından⁵⁰ yararlanılmıştır. Yazarın önemli tespitleri bulunmakla birlikte bağlam dışına çokça çıktığı, bu durumun Câhiz’in hadımlar üzerine neler dediğini anlamayı zorlaştırdığı ifade edilebilir. Ayrıca yine kitapta, Câhiz’in gözlemleri ve diğer İslâm bilginlerinin hadımlar üzerine yazdıklarıyla mukayese edilmemiştir. Bunun yanında -alışlageldik bir Batılı telif tarzı olan- cinsel eğilimler üzerine değerlendirmelerin metnin önemli bir yekûnunu oluşturduğu söylenebilir. Hadımlık şüphesiz cinsî bir operasyonun neticesidir. Ancak tümüyle veya büyük oranda bu alana indirgenmemelidir. Onların toplumsal fonksiyon ve vaziyetlerine dair kaynaklarda yer alan bilgi yığını, cinsî değerlendirme ve muhteviyatla sınırlandırılmayacak kadar çeşitlilik arz etmektedir.

Arap mûsikî tarihi ve *Kitâbü’l-Egânî* üzerine kaleme aldığı eserleriyle George Dimitri Sawa’yı da zikretmemiz gerekir. Çalışmada en çok kullandığımız kaynaklardan biri olan *el-Egânî*’nin daha iyi anlaşılması ve birtakım mûsikî terimlerinin çözümlenmesi hususunda onun eserlerinin kılavuz niteliğinde olduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede yazarın *Musical and Socio-Cultural Anecdotes from Kitab al-Aghani al-Kabir*,⁵¹ *Music performance practice in the early ‘Abbasid era 132-302 AH/750-932 AD*⁵² isimli kitapları ve “The Status and Roles of the Secular Musicians in the Kitab al-Aghani (Book of Songs) of Abu al-Faraj al-Isbahani (D. 356 A. H./967 A. D.)” adlı makalesinden faydalanılmıştır. Yazarın câriyelerin eğitimi,

⁴⁸ Marmer’in tespitleri için bk. Marmer, *The political culture of the Abbasid court*, 12, 13, 20, 21, 72, 73, 185.

⁴⁹ El Cheikh’in yazdığı metinlerden bazıları için bk. El Cheikh, “Guarding the harem, protecting the state”, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, El Cheikh, *Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir*, 235, 237, 238.

⁵⁰ Bk. Hans-Peter Pökel, *Der unmännliche Mann, Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ğahiz (gest. 869)* (Würzburg: Ergon Verlag, 2014).

⁵¹ George Dimitri Sawa, *Musical and Socio-Cultural Anecdotes from Kitab al-Aghani al-Kabir* (Leiden-Boston: Brill, 2018).

⁵² George Dimitri Sawa, *Music performance practice in the early ‘Abbasid era 132-302 AH/750-932 AD* (Wetteren: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989).

müzik meclisleri, Arap mûsikîsine taalluk eden bazı terimlere dair açıklamaları, çalışma için kayda değer bir istifade aracı olmuştur.

Taef El-Azhari'nin içerisinde hadımlara da bir bölüm ayırdığı, *Queens, eunuchs and concubines in Islamic history, 661-1257* isimli kitabı,⁵³ çalışmamızda incelenip iddiaları ele alınmıştır. Onun, hadımları istihdam nedenleri ve politik sahaya giriş süreçlerine dair tespit ve yorumları değerlendirilmiştir.

Cengiz'in Câhiz'in ahlâk düşüncesine dair kaleme aldığı yukarıda atıf yapılan *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* isimli eseri, gerek hadımlar ve gerekse kaynaklar nezdinde önemli bulgular içermektedir. O, Câhiz'in *el-Kıyân* isimli eserini 'bir yönüyle aşk anlatısı, bir yönüyle epistemolojik, ahlâkî ve teolojik güçlü imalar içeren bir metindir/kitaptır' sözleriyle betimlemekte ve netice itibarıyla bu kitabın bir edebî yönünün olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre edebiyatın kullanılmasıyla bütün bu farklı disiplinler bir araya getirilebilmiştir.⁵⁴ Câhiz'in söz konusu çalışmasını neden kaleme aldığına dair bir dizi tartışma yürütülmüştür. Bununla birlikte Cengiz'in yukarıdaki tanımlamaları, eser için en uygun ifadeleri içermektedir.

İğde'nin Hanbelîlik üzerine kaleme aldığı doktora tezine dayanan *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* isimli çalışması,⁵⁵ Mütevekkil'le birlikte yükselişe geçen Ehl-i Hadîs ve Hanbelî ulemânın hususen mûsikî ve kaynaklara yönelik ilmî ve amelî tavırlarına dair çeşitli çıkarımlarda bulunmamıza imkân sağlayan bir niteliği haizdir. Bu eser, Ehl-i Hadîs içerisinde yer alan Hanbelîlerin teorik ve pratik plandaki gündemlerini geniş ve detaylı bir şekilde incelemesi yönüyle önem arz etmektedir. Kitap, mezhebin bir anlamda tarihî seyrini sunması ve üzerine çalıştığımız süreci de kapsayan bir zaman dilimine yoğunlaşması nedeniyle önemlidir.

Yılmaz'ın çalışmaları, siyasî sürece dair yorum ve analizleriyle yol gösterici olmuştur. Onun öncelikle doktora tezine dayanan *Mu'tazîd ve Müktefi Döneminde*

⁵³ Taef El-Azhari, *Queens, eunuchs and concubines in Islamic history, 661-1257* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

⁵⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 22.

⁵⁵ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016).

*Abbâsîler*⁵⁶ isimli eseri, siyasî tarihi ayrıntılı incelemesi yönüyle istifade imkânını artırmıştır. “Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer’in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri”, “Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)” ve “Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer’in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyâsî Etkinliği” isimli makaleleri ise özellikle Muktedir devri ve sonrası saray içini de ilgilendiren siyasî gelişmelerin ele alınıp değerlendirilmesinde önem arz etmektedir. Yazarın Sazak’la birlikte kaleme aldığı “Doğu Bağdat’ta Dârülhilâfe’nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)” isimli makalesinden⁵⁷ ise konunun sınırlandırılmasında istifade edilmiştir.

Hançabay’ın *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1130)* isimli çalışması,⁵⁸ özellikle Muktedir devri yoğun ve girift rivayetlerin çözülmesinde son derece yararlı bir işlev görmüştür. Yazarın iç içe ve karmaşık bir halde bulunan rivayetleri titiz bir şekilde ayıklayarak ilgili vezirlerin dönemlerine göre sunumunu yaptığı ifade edilmelidir. Muktedir devrinde hadımların vezirlerle kurduğu ilişkilerin kronolojik ve yapısal seyri çoğunlukla bu eserden takip edilmiştir.

Türkçe’de Abbâsîler dönemine dair kaleme alınmış doktora tezleri arasında yer alan Mehmet Nadir Özdemir’in eseri,⁵⁹ Mütevekkil öncesi köleliği bir bütün olarak ele almaktadır. Bu çalışmasında yazar, hadımlara ve câriyelere de yer vermektedir. Hadımların Hârûnürreşîd döneminden beri idarî yapılanmada yer aldıklarına dair yazarın kayıtları, bu meyanda kayda değerdir. Yazarın ayrıca “Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî””⁶⁰ ve ““Sakâlîbe’ Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-”⁶¹ isimli makalelerinden de yararlanılmıştır. İlk makale, mevâlî sorununa dair kapsayıcı ve geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Sakâlîbe konusu ise

⁵⁶ Saim Yılmaz, *Mu’tazî ve Müktefî Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006).

⁵⁷ Yılmaz-Sazak, “Doğu Bağdat’ta Dârülhilâfe’nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)”, 285-313.

⁵⁸ Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁵⁹ Mehmet Nadir Özdemir, *İslâm’ın İlk Döneminde Kölelik* (İstanbul: Gökkuş, 2006).

⁶⁰ Mehmet Nadir Özdemir, “Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî””, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019), 281-306.

⁶¹ Mehmet Nadir Özdemir, ““Sakâlîbe’ Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 89-107,

Ayalon'un da çokça tartıştığı bir mesele olması ve coğrafi açıdan nerede yer aldıklarına dair tarihsel problem yönüyle yazarın metinleri bu çerçevede irdelenmiştir.

Kölelik üzerine kaleme alınan bir diğer tez, Erman Şan'ın *Abbâsî Devleti Döneminde Avrasya'yla Gerçekleştirilen Uluslararası Köle Ticareti (750-945)*⁶² isimli eseridir. Bu çalışma, bugün Slav bölgeleri olarak ifade edilen Sakalibe coğrafyasına odaklanması nedeniyle önem arz etmektedir. Eserden, söz konusu bölge üzerinde kaydettiği tespitler ve coğrafi sınırların tayini hususunda faydalanılmıştır.

Bıyıklı'nın Arîb el-Me'mûniyye üzerine kaleme aldığı makalesi⁶³ emek ürünüdür. Ancak *Kitâbü'l-Egânî*'deki rivayetleri genel hatlarıyla sıralayıp zikretmek yerine eserin kurgulanış biçimi ve Arîb el-Me'mûniyye'nin bu kurguda nereye denk düştüğü üzerine daha fazla mesai sarf edilmesi gerekmektedir. Yukarıda ayrıntılarıyla üzerinde durulduğu gibi *el-Egânî* metni, rivayetlerin gelişigüzel alınıp nakledileceği bir eser değildir. Bu açıdan müellifin metnin arkasında güttüğü amaç, rivayetleri dayandığı kişiler ve yine konuları seçiş biçimindeki tercihleri esas alınarak bir kurguya gidilmelidir. Biz çalışmamızda Arîb'i ve diğer kaynakları incelerken bu usûlleri takip ettik. Ayrıca söz konusu makalede literatürde gözden kaçan pek çok araştırma eserini bu çalışmada ele aldık.

Shaun Marmon'un *Eunuchs&Sacred Boundaries in Islamic Society* isimli çalışması,⁶⁴ doğrudan hadımları konu alsa da 13 ve 14. yüzyıllara odaklanması nedeniyle eserden istifade imkânı mümkün olmamıştır.

Çalışmada heyetler tarafından oluşturulan çeşitli ansiklopedilerden de yararlanılmıştır. Bu hususta *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ve *The Encyclopedia of Islam*'ın yeni edisyonlarına söz konusu maddeler üzerinden atıf yapılmıştır.

⁶² Erman Şan, *Abbâsî Devleti Döneminde Avrasya'yla Gerçekleştirilen Uluslararası Köle Ticareti (750-945)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁶³ Murat Bıyıklı, "Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arib El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış", *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (Haziran), 119-144.

⁶⁴ Shaun Marmon, *Eunuchs&Sacred Boundaries in Islamic Society* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995).

Istılâhî Çerçeve

Bu başlıkta hadımlar, kayneler ve benzer terimlerin açıklamaları yapılacak ve mevcut terimlere dair tartışmalara değinilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda açıklanan her terimle ilgili metinlerden bir örnek sunularak kullanıldığı anlam dağarcığı gösterilecektir.

Hadımlarla İlgili Terimler

Hadımlarla ilgili kullanılan terimlerin en başında hasî (خصي) (çoğulu hisyân (خصيان)) gelmektedir. Sözlükte ‘hadım edilmiş, husyeleri çıkarılmış, iğdiş’ gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵ Terimin klasik sözlükler nezdinde taşıdığı bu anlam üzerinde genel olarak bir ittifak olduğu ifade edilebilir. Metinlerdeki kullanımlar da bu görüntüye uyum sağlamaktadır. Hasî teriminin kadınlar bölümünü koruyan kişiyi tarif etmek amacıyla kullanılan Grekçe ‘Eunokhos’ kelimesinden geldiğine dair bir görüş bulunmaktadır. Bu görüşe gerekçe olarak ise Eski Yunan’da saraydaki hadımların, kadınlar bölmesinde görevli olarak çeşitli işler gördüğü bilinmektedir.⁶⁶ Ses benzerliği açısından uyum sağlaması ve eski Yunanların hadımları etkin bir şekilde kullanması gibi saikler çerçevesinde bu iddianın belli bir doğruluk payı bulunabilir.

Câhiz, sadece sağ yumurtalığı olan Hasî et-Tayyân isimli bir kimsenin çocuk sahibi olduğunu kaydetmektedir.⁶⁷ Burada yumurtalıklarından birinin alınmasına (veya olmamasına) rağmen bu kimsenin de hasî olarak anıldığı anlaşılmaktadır. Öyleyse özelde hasî terimi, genelde ise hadımlar için yumurtalıkların tümünün alınmış olması gerekmemektedir. Ayrıca, zekerin de alınmadığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki hadımlığın tıbbî operasyon anlamında birkaç farklı boyutu vardır. Buna ileride değinilecektir. Netice itibarıyla bu terimin, çoğunlukla yumurtaların her ikisinin de alındığı ancak bazen tek yumurtanın da çıkarıldığı durumları belirtmek için

⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, thk. Mîhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 7/200, Ebû’l-Kâsım İsmâil b. Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fi’l-lüga*, nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsin (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994), 4/381, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr Zeyneddin er-Râzî, *Muhtâru’s-sıhah*, nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/1999), 1/92.

⁶⁶ Muhammed Abdullah Abdu Fez’ el-Ma’mûrî-Yûsuf Kâzım Cugayl eş-Şemrî, “el-Hisyân ve’l-mütereccele fi’d-devleti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye âmu 656/1258, dirâse fi evdâihimi’s-siyâsiyye ve’l-ictimâiyye ve’l-fikriyye, *Mecelletü Külliyyeti’t-Terbiyyeti’l-Esâsiyye* 15 (2014), 169.

⁶⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/123.

kullanıldığı ifade edilebilir. Al-Rasheed, hısyân teriminin 3. (9) yüzyılın sonuna doğru kaybolduğunu ve bunun yerine hadım veya üstâz kelimesinin kullanılmaya başlandığı tespitinde bulunmaktadır.⁶⁸ Esasen metinlerden bu durum anlaşılmaktadır. Hadımlığı ifade etmek için hasî teriminin zamanla kullanımının azaldığı, bhusus çalıştığımız dönem itibariyle gözden kaçmamaktadır.

Hadımlara yönelik metinlerde karşılaştığımız terimler arasında yer alan ve aynı zamanda Türkçeleşmiş olan diğer bir kelime hadım (خادم), çoğulu hadem (خدم)'dir. Bu terim, araştırmacılar tarafından mazmunu itibariyle problemli olarak algılanmıştır. Bu durum, mevcut terim üzerine bir dizi tartışmanın yapılmasına da ayrıca neden olmuştur. Kelime anlamı itibariyle hadım teriminin 'hizmetkâr' manasına geldiği bilinmektedir.⁶⁹ Esasen temel tartışma noktası, kelimenin kroniklerde geçtiği yerlerde -hadım anlamının yerine- 'hizmetkâr' olarak kullanıldığına dair ileri sürülen tarihî şüphelerdir. Bu çerçevede terimin hususen 3. (9) yüzyıl sonrası müellifleri tarafından yoğun bir biçimde hadımlık anlamının kastedilerek kullanıyor olmasının, önceki kullanımlarla karıştırılmasına neden olduğu söylenebilir. Bu açıdan Ayalon ve Moussa, hadım terimini tartışmışlardır. Bu tartışmalarda *hadım* kelimesine dair Ayalon'un iddiası, -istisnaları olmakla birlikte- özellikle 3. (9) yüzyıl ve sonrası oluşturulan metinlerde terimin geçtiği çoğu yerde 'iğdiş edilmiş kişi' anlamına geldiği yönündedir. Bu iddiasını ispat sadedinde o, klasik Arap yazınının pek çok türünden örnekler sunmaktadır. Moussa'nın ise Ayalon'a göre daha çekimser ve kapalı bir ifadeyle terimin çoğunlukla bu anlama gelmeyeceğine dair bir görüş belirttiği söylenebilir.⁷⁰

Ayalon'un tespitlerinin vakıya daha uyumlu olduğunu ifade etmekle birlikte burada mezkûr tartışmanın detaylarına girilmeyeceği, onların bulgularına eklemeler ve değerlendirmelerde bulunulacağını belirtmekte yarar vardır. Evvelâ Ayalon'un klasik

⁶⁸ al-Rasheed, *Slave girls under the early Abbasids*, 67.

⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, nşr. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/580.

⁷⁰ İlgili değerlendirme ve tartışma metinleri için bk. Abdallah Cheikh Moussa, "Ġāhiz et les eunuques ou la Confusion du Mēme et de l'Autre", *Arabica*, 29/2 (1982), 184-214, Ayalon, "On The Term Khadim In The Sense Of 'Eunuch' In The Early Muslim Sources", 289-308, Abdallah Cheikh Moussa, "De la synonymie dans les sources arabes anciennes Le cas de "Hadim" et de "Hasiyy", *Arabica* 32/3 (Kasım 1985), 309-322, Ayalon, *Outsiders*, 67-124, Ayalon, *Eunuchs, caliphs and sultans*, 207-300.

metinlerden geniş bir tarama yaparak sunduğu örnekler içerisinde fıkıh ve hadis kaynaklarının çoğunlukla yer almadığını ifade etmek gerekir. Oysa hadım teriminin aynı zamanda -veya çoğunlukla- ‘iğdiş edilmiş kişi’ anlamına gelip gelmediğini sağlıklı bir şekilde tayin edebilmek ve problemi çözebilmek adına bu kaynaklar doğrudan bir netice verebilir. Bu doğrultuda Hanbelîlerin ilk metinleri arasında yer alan *Mesâil*’lerde Ahmed b. Hanbel’e sorulan soru, hadım kelimesinin doğrudan *hasî* (iğdiş edilmiş kimse) anlamına geldiğini göstermektedir. Buna göre Ahmed b. Hanbel’e saray hadımlarından biri gelerek cemaatle namaz kıldıkları esnada hadımlardan birini önlerine geçirerek imam yaptıklarını, bunun caiz olup olmadığını sormuştur. Ahmed b. Hanbel’in, saraydaki cemaatle namaza iştirak etmelerini engelleyen bir durum olması nedeniyle bu şekilde namaz kılınabileceğine dair ruhsat verdiği anlaşılmaktadır.⁷¹ Öncelikle hadımın böyle bir soru sorması, onun ‘iğdiş edilmiş bir kimse’ olduğunu ve hadım edilmiş kimsenin imamlığına dair aklında bir şüphenin bulunduğunu göstermektedir. Diğer yandan rivayetin “Ona bir iğdiş edilmiş kişi (*hasî*) sordu: Hadımlar (*hadem*) olarak biz sarayda cemaatle namaz kılıyor, önümüze [imamlığa] bir hadımı geçiriyoruz” şeklinde nakledildiği görülmektedir.⁷² Bu durumda hadım ve *hasî* terimlerinin eş anlamlı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öyleyse hadım terimi, daha Ahmed b. Hanbel’in hayatta bulunduğu sıralarda ‘iğdiş’ anlamını içermektedir. Bu konuda naklettiğimiz bu tek örnek, hadım kelimesinin ‘iğdiş’ anlamına gelerek kullanıldığını göstermesi açısından yeterlidir. Zira bir kez hadımlar (*hadem*) kelimesinin ilk kez bu asırda açık bir şekilde ‘iğdiş edilmiş kimse’ anlamında kullanılıyor olması, söz konusu anlamın o devirde canlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla kelimenin ‘hadım’ anlamında kullanıldığı bir bağlamın varlığı da açığa çıkmaktadır.

Yukarıdaki tespitleri hatırd tutarak kavramın mefhum ve muhteviyatının bundan çok daha fazla unsuru barındırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Klasik

⁷¹ Mesâil’in bu nüshasının Ebû Dâvûd es-Sicistânî’ye dayandırılıyor olması da oldukça erken bir tarihte hadım teriminin bu anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Mesâil-Rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, nşr. Ebû Muaz Târik b. Avdillâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 71. Diğer yandan hadımların namazda imametinin kerih görüldüğü fıkıh kitaplarının beyanlarından anlaşılmaktadır. Örneğin bk. Ebû Saîd Halef b. Ebû’l-Kâsım İbnü’l-Berâzi’i, *et-Tehzîb fî ihtisâri’l-müdevvene*, nşr. Muhammed Emîn (Dârü’l-Bühûs, 1423/2002), 1/254.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil-Rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, 71.

sözlüklerde bu terimin *hadım edilmiş/husyeleri çıkarılmış* kimse olarak algılandığını belirten bir örnek bulunmamaktadır. Ayalon’u da -bahsi geçtiği üzere- metinlere yönlendiren temel sâik bu olmalıdır. Klasik dönem sözlüklerinde ilgili anlamın barınmamasının birkaç sebebi olabilir. Buna göre *hadım* teriminin bir üst isimlendirme olarak algılanması, köle kimliğinin hizmet etme yönünü ifade etmesi için kullanıldığını belirtmek gerekir. Bunlara ek olarak *hadım* teriminin metinlerde sadece ‘hasî’ (*husyeleri çıkarılmış, iğdiş*) anlamına gelmediği kaydedilmelidir. Fakat üzerine yoğunlaştığımız tarihî aralıkta çoğunlukta olan kullanım onun *iğdiş* anlamına geldiği yönündedir. Ayalon’la olan tartışmalarında Abdullah Cheikh Moussa’nın Taberî’deki şu rivayete yönelik tespiti önemlidir: Halife Emîn (193-198/809-813), Tâhir b. Hüseyin (ö. 207/822) ile savaş içerisinde olduğu için uyuyamamış, hâcibinden gece kendisiyle konuşacağı ve -muhtemelen- meclis kuracağı bir şâir istemiştir. Hâcib, Ebû Nuvas’ı (ö. 198/813[?]) bulmuş, halifenin huzuruna çıkmışlar ve şâir, şu soruya muhatap olmuştur: “Sen kimsin?”. Ebû Nuvas’ın verdiği cevap, yukarıda zikredildiği üzere *hadım* teriminin her zaman ‘husyeleri çıkarılmış, iğdiş’ anlamına gelmediğini göstermektedir. Onun cevabı “Hizmetkârın (خادمك) Hasen b. Hani” olmuştur.⁷³ Görüldüğü üzere *hadım* terimi burada *hizmetkâr* anlamındadır. Ancak metinde bu durum açıkça belirtilmiş, özel ismin ve bir saygı ifadesinin karşılığı olarak *hadım* teriminin kullanıldığı anlaşılmıştır. Metinden, tanınan bir şâir olan Ebû Nuvas’ın *hadım/hasî* olduğu sonucu hiçbir zaman çıkmayacaktır.

Ayalon, *hadım* teriminin metinlerde geçtiği her yerde *hadım edilmiş kişi* anlamı kastedildiğinin yanlış bir çıkarım olduğunu ifade etmektedir. O, bu şekilde mutlak ve kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Ancak *hadım* teriminin geçtiği metinlerin büyük bir çoğunluğunda *hadım edilmiş kimse* anlamı kastedildiğini de eklemektedir.⁷⁴ Yazarın ulaştığı sonucun isabetli olduğu belirtilmelidir. Ancak bu tespiti çeşitli eklemeler yapılmalıdır. Öncelikle yukarıdaki durum siyak ve sibak, özel anlam ifade eden durumlar ve özel isimler gibi çeşitli metin analiz yöntemleriyle çözülebilmektedir. Örneğin *Hadım Mûnis*’in, saray görevlilerinin veya saray içerisinde bir tür kölelik hizmeti güden kimselerin *hadımlığı*nda şüphe yoktur. Bu

⁷³ Metnin geçtiği pasaj için bk. Taberî, *Târîh*, 8/519. Rivayet hakkında Moussa’nın değerlendirmesi için bk. A. Cheikh Moussa, “De la synonymie”, 312.

⁷⁴ Ayalon, “On The Term Khadim”, 308.

durum, rivayetlerin yapısından tespit edilebilmektedir. Diğer yandan hadım ve hasî kavramlarının tek bir anlamı ifade etmek için ayrı ayrı kullanılmalarının nedeni, doğrudan kullanıldığı yerler ve kullanım amaçları ile ilgili olmalıdır. Örneğin statü kazanmış bir biçimde, eylemleriyle veya nitelikleriyle, çoğunlukla saray içerisinde aktarıldıklarında *hadım*; toplum içerisinde, cinsiyetleri veya fizyolojik özelliklerine atıflar yapıldığında ise *hasî* kullanımının tercih edildiğini ifade edebiliriz. Bu açıdan ortak mefhûmun farklı kelimelerle kullanılış nedeninde belirleyici unsurun siyak ve gaye ile ilintili olduğu söylenebilir. Bunlara ek olarak hadım terimi, genel bir başlıktır ve tüm hadımların ifade ve nitelemesinde kullanılabilir.

Metinlerde sık karşılaşılmayan ancak hadımlığın türünü tespit etmede önem arz eden bir kelime olan mecbûb (مجبوب), hadımlığın diğer bir boyutunu ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Buna göre mecbûb, zeker ve yumurtalıklarının tümüyle alındığı kimseleri ifade etmektedir.⁷⁵ Bu doğrultuda onların çoğunlukla harem ve saray içi görevliler oldukları söylenebilir. Hasî'den farkları ise tam olarak hadım edilmeleridir. Mecbûb kelimesini açıklamak adına şu örnek oldukça elverişlidir:

Taberî'de, Halife Mansur'la sarışın hadımı arasında geçen diyalog, *mejbûb* teriminin içeriği hakkında önemli detaylar sunmaktadır. Buna göre Mansur, hadıma “Senin cinsin/ırkın nedir?” diye sormuş, o da Arap olduğu cevabını vermiştir. Bunun üzerine halife “Hangi Araplardansın?” şeklinde bir soru yöneltince hadımın cevabı şu olmuştur: “Hûlân Araplarındam. Yemen’de esir edildim. Düşmanlarımız beni aldı, hadım ettiler (جَبَّيْ) ve köleleştirdiler. Sonra da sizin yanınıza geldim.” Bu cevap üzerine Mansur’un ona şöyle dediği nakledilmektedir: “Sen çok iyi bir gulâmsın. Lâkin saraya, haremimde çalışmak üzere Arap bir kimse giremez. Çık, yolun açık olsun. Nereye istersen git”.⁷⁶ Görüldüğü üzere hadım edilmiş kişi halifeye burada ‘cebbeni’ diyerek mejbûb kelimesinin fiil formunu dile getirmektedir. Onun halifenin haremde ve iç sarayda görevli olduğu, bu nedenle mejbûb hadımlar arasına alındığı anlaşılmaktadır. Hadım burada zeker ve yumurtalıklarının tamamen alındığını, dolayısıyla mejbûb olduğunu ifade etmektedir.

⁷⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 10/272, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fi'l-lüga*, 6/415, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1/249.

⁷⁶ Taberî, *Târîh*, 8/99.

Üzerine yoğunlaşıl原因 süreç içerisinde hadımlığı belirtmek amacıyla metinlerde nadir de olsa karşılaşılan bazı terimleri burada açıklamak ve örnekler vermek yerinde olacaktır. Bu çerçevede hususen *üstâz* teriminin asker hadımlar için kullanıldığını kaydedebiliriz. Hadım Mûnis'e askerlerinin 'üstâz' olarak seslendikleri bilinmektedir.⁷⁷ Üstâzların, hadımların ileri gelenlerinden olduğu Tenûhî'de sarayla ilgili bir hikâyede kaydedilmektedir.⁷⁸ Diğer bir terim olarak 'şeyh' dikkat çekmektedir. Vezir Hâmid b. Abbâs'ın bir savaş gemisi dolusu hadım denizcisi olduğu ve bu geminin güvertesinde bir hadımın (*şeyh*) Kur'an-ı Kerîm okuduğu rivayetlere yansımaktadır.⁷⁹ Bunun yanında kelime anlamı olarak doğrudan mutabık olmasa da hadımların yer yer *gulâm* şeklinde isimlendirildikleri de vakidir. Yukarıda zikredilen Halife Mansur'un mecbûb hadıma yönelik 'Sen çok iyi bir gulâmsın' yönündeki hitabı,⁸⁰ bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Halife Mu'temid'in sarayda bir konunun halli için 'Ya gulâm' diye bağırıp köleleri çağırdığında bu çağrıya cevap olarak hadımların geldiği görülmektedir.⁸¹ Bunun yanında *hüremî* teriminin de harem ve iç sarayla ilgilenen, bu gibi bölgelere girebilen hadımların kullandığı özel bir takı olduğu söylenebilir. Bu durum, sözlük dayanaklı bir açıklamadan ziyade, metinlerin sunum ve tasvirlerinden anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Sâfi el-Hüremî, Nezâr el-Hüremî gibi hadımların varlığı bilinmektedir.

Kaynelerle İlgili Terimler

Şarkıcı ve şâire câriyeleri karşılayan başat terim 'kayne' dir. Kayne (قينة), (çoğulu kıyân (قيان) veya kaynât (قينات)) teriminin *köle*, *şarkıcı*, *süslü kişi*, *sanatkâr kimse* anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bu terimin hususiyetle köleler için kullanıldığı sözlüklerde vurgulanmaktadır. Esasen eril bir ifade olan kayn kelimesinin Araplar nezdinde erkek köle (*abd*), kayne kelimesinin ise kadın köle (*eme*) için kullanıldığına dair bir kabulün varlığını kaynaklar ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda

⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/91.

⁷⁸ Ebû Ali el-Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhadara ve ahhârü'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/185.

⁷⁹ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/43.

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, 8/99.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/106.

şarkı söyleyen veya [henüz] söylememiş kadın kölelere de kayne denildiği kayıtlıdır.⁸² Buradan ayrıca, şarkı söylemeyen şâire câriyelere de kayne denildiği anlaşılmaktadır. Ezherî'nin kayne tanımında oldukça net bir sınırlama vardır. Buna göre o, şayet söylenen şarkı sanat yönüyle ona aitse muganniyeye 'kayne' denildiğini ifade etmektedir. Öyleyse kaydende aynı zamanda belli bir sanat ve müzik üretme becerisi de arandığı burada kaydedilmelidir. O ayrıca, şarkı söyleme işinin hürlerin değil köle statüsünde bulunan kadınların işi olduğunu belirtmektedir.⁸³ Bu durum, İslâm toplumlarında yerleşik ve câri hukukî gelenek gereği hür kadınların -istisnaları hariç- şarkı söyleme gibi bir eylem içerisinde bulunamayacağını ifade etmektedir. Esasen Ezherî'nin kastı budur.

Kelimenin köken itibarıyla Arapça olmadığı, en eski kullanımı Kitâb-ı Mukaddes İbranicesi'nde yer alan 'ağıtçı' anlamına geldiği araştırmacıların bulguları arasındadır. Buna göre terim, ağıt anlamına gelen 'kına' kelimesinden türemiştir. Bu bağlamdan hareketle Caswell, kayne kelimesinin 'ağıtçı' şeklinde bir mânâsının da bulunduğunu, hatta Halife Me'mûn'un hanımı Buran'ın halifeyi övme sadedinde söylediği şiirde bu kelimeyi 'ağıtçı' anlamında kullandığını ifade etmektedir.⁸⁴

Terimin büyük oranda İsrailî gelenekten alınan ve anlatıya dayanan bir geçmişi de bulunmaktadır. Bu çerçevede ismi Kayn (قَيْن), Kâyîn (قايين), Kâyîn (قايين) gibi farklı şekillerde bilinen⁸⁵ Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in de görünüşe göre 'kayne' terimiyle bir ilgisi bulunmaktadır: Anlatıya göre Kayn'ın oğullarından olan Tûbâl, zurnalar, davullar, üdler, tamburlar, telli çalgılar yapmış ve Kayn'ın soyu bunlarla eğlenceye dalmışlardır. Bu sırada Şîs'in soyundan gelen müminlerin dağda bulundukları, bu gibi eylemlerden kaçınarak kendilerini korumaya çalıştıkları ancak aralarından yüz kişinin Kaynoğullarının yaptıkları işleri görünce beğenerek onlara katıldıkları bir anlatı olarak metinlerde yer almaktadır. Onların yanına gidip eğlence ve zevk âlemine kanan, ayrıca

⁸² Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 5/219, Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 9/242-243, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîd fi'l-lüga*, 6/36, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 6/2186, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/352.

⁸³ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 9/242.

⁸⁴ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 169.

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 1/137.

kadınlarıyla da vakit geçirerek ‘sapkınlığa’ düşen bu kimseler, çirkin fiiller işleyen ve şarap içen bir tasvirde sunulmaktadır.⁸⁶ Dikkat edilirse terimin henüz hikâyesinde dahi olumsuz ve kendisinden sakınılması gereken bir imgenin oluşturulduğu anlaşılabacaktır.

Kayne terimi üzerine yoğunlaşan Farmer, bu ismin bağlamına değindikten sonra her ne kadar dipnot vermese de Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin (ö. 685/1286) yukarıdaki müzikal enstrümanları icat edenlerin *Kayn'ın kızları* olduğu yönündeki aktarımına işaret etmektedir.⁸⁷ Ebü'l-Ferec'in bu yönde bir nakli bulunmaktadır ve üstelik o, Arapların şarkıcı köle kadınları ‘kayne’ olarak isimlendirdiğinin de farkında olarak mezkûr kavrama açıklık getirmektedir.⁸⁸ Bu anlatılar çoğunlukla müzisyen kadınlara yönelik yüklenmiş algının hikâye edilmiş bir biçimi olarak görünmektedir. Bu nedenle doğruluğuna dair bir neticeye varmak ve kelimenin menşesine dair ilmî bir çıkarım yapmak zordur.

Veşşâ'ya atıf yaparak kayne kelimesinin süslenmek anlamına gelen ‘tekayyene’ (تَقِين)‘den türemiş olabileceği görüşlerini sıralayan madde yazarı Pellat, Asurca’da ‘kinitu’ olarak ifade edilen kelimenin kuvvetle muhtemel kayne ile bir bağlantısı olduğu üzerinde durmaktadır.⁸⁹ Göz ardı edilemeyecek bu değerlendirmenin kaynağı, Farmer’ın bulgu ve tespitleri olmalıdır. O, Stephen Langdon’un Asur ve İbrani müziği arasında pek çok benzerliğe dair sunduğu örneklerden, bunun Arapça ile bir bağı bulunabileceği sonucuna ulaşmış ve müzik terimlerini kıyaslamak sûretiyle yakın fonetik benzerlikler yakalamıştır.⁹⁰ Bu çerçevede örneğin Asurca’da ‘an, İbranice’de ‘anâh, Arapça’da ise *gînâ* şarkı anlamına gelmektedir.⁹¹ Yazar, Asurca’da

⁸⁶ Taberî, *Târîh*, 1/166.

⁸⁷ Farmer, *A History of Arabian Music*, 7.

⁸⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin ifadeleri şöyledir:

وقيل ان بنات قايين اخترعن آلات الملاهي زامرات بها ولذلك تسمى السريانية اللحن قينة بالكسر وتسمى العرب الأمة المغنية قينة بالفتح

Bk. Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Târîhü muhtasari'd-düvel*, nşr. Antuvân Sâlihânî el- Yesûî (Beyrut: Dârü's-Şark, 1992), 7.

⁸⁹ CH. Pellat, “Kayna”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/820.

⁹⁰ Örneğin Asurca’da Şarru (*Sharru*) kelimesinin Arapça Şair ile yakın benzerliği, Asurca’daki Şiru (*Shiru*) ve İbranice’deki Şir ile, Arapça’daki *şî r’*e denk gelmesi burada örnek olarak gösterilebilir. Bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, XIV, (introduction).

⁹¹ Farmer, *A History of Arabian Music*, XIV, (introduction).

‘kayne’ kelimesinin karşılığının ‘kinitu’ olduğunu ifade etmektedir.⁹² Kayne kelimesi ‘kaynetün’ şeklinde okunursa aradaki ses benzerliği daha iyi anlaşılacaktır. Semitik dillerin müşterek lafızlarda birlik içerisinde olabilme ihtimalinin güçlü konumu göz önünde bulundurularak Farmer’ın konu hakkındaki değerlendirmelerinin oldukça isabetli olduğu ifade edilebilir. Öyleyse kelimenin yüksek ihtimalle semitik geleneğe dayanan bir yönünün olabileceği ihtimalini gündemde tutmak gerekmektedir.

Burada mevcut terim üzerine modern dönem yazarlarından olan Nielson’un tanımının değerlendirmesini yapmak gerekmektedir. Onun ‘her müzisyen câriye, kayne değildir; her kayne de câriye değildir’⁹³ şeklindeki görüşünün hususen ikinci kısmının hatalı olduğunu ifade etmek gereklidir. Nitekim yukarıda sözlüklerde verilen bilgiler, kaynakların köle statüsünde olduklarına dair yeterli maddi argümanı sağlayıcı niteliktedir. Nielson’un cümlesinin ilk kısmında kastedilen, ûdîler gibi belirli bir müzik âleti çalanlar ise onlar tabîî kayne olarak tanımlanamayabilir. Diğer yandan her kayne câriye olmasa da azat edilmiş bir câriyedir. Daha açık bir ifadeyle her kayne, bir kölelik geçmişi taşımaktadır. Bu açıdan kendisi hür olsa bile geçmişinde câriye statüsünde bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak ilişkilerde, yaşam biçiminde ve toplumsal düzen içerisinde işgal ettikleri konumlarında hürlik ve köleliğin kaynakları için belirleyici bir farkı yoktur. Yalıtılmış bir hürlik yaşayan kaynakların esas olarak vasıfları yaşam biçimlerini belirleyici bir değere sahiptir. O da şarkı, şiir ve müzik aleti kullanma gibi becerilerdir. Nielson’un Halife Mehdî’nin kızı Uleyye’yi kayne olarak kabul etmesi,⁹⁴ esasen mevcut terimin işlevinin tam olarak anlaşılabilmesiyle ilgilidir.⁹⁵ Geçmişinde kölelik statüsünde olmayan, hür doğumlu biri, kayne olarak

⁹² Farmer, *A History of Arabian Music*, 3.

⁹³ Lisa Nielson, *Music and musicians in the medieval Islamic world* (London: I. B. Tauris, 2021), 64.

⁹⁴ Nielson, *Music and musicians*, 96. Nielson’un konuyla ilgili diğer müstakil makalesinde hür kadınların kayne olabileceği hususunda ihtimal ve olasılık ifadesi (*might*) kullanması, kanaatinde kesin bir görüş taşımadığı izlenimini uyandırmaktadır. Bk. Lisa Nielson, “Visibility and Performance: Courtesans in the Early Islamicate Courts (661-950 CE)”, *Concubines and Courtesans*, ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain (New York: Oxford University Press, 2017), 79-80.

⁹⁵ Uleyye’nin hayatından bahseden ilk ve en mühim kaynak olan *el-Egânî*’de onun ve annesinin muganniye oldukları ifade edilmektedir. Uleyye’nin kayne olarak tanımlandığına dair zımnî veya sarahaten hiçbir atfa rastlamadığımızı eklemeliyiz. Bk. Ebü’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1415/1994), 10/353-369. Buna ek olarak eserde Uleyye’nin isminin geçtiği diğer yerlerde de bu tarz bir tanımlama ile karşılaşmadığı belirtilmelidir.

kabul edilemez. Câhiliye öncesinde dahi kaynelerin köleler içerisinde seçildiği bilinen bir husustur. Benzer bir tanımlama yanlışlığı Myrne'nin eserinde de görülmektedir. O, kayne kelimesinin 'köle olsun ya da olmasın' her profesyonel kadın şarkıcıyı tanımlamak için kullanıldığını ileri sürmektedir.⁹⁶ Halbuki kayneliğin kölelikle doğrudan ilişkili olduğu, sözlüklerin ve tarihî verilerin beyanlarıyla ortadadır. O ayrıca, kölelik bildiren *eme* (veya çoğulu *imâ*) tabirinin metinlerde kullanılmadığını eklemektedir.⁹⁷ Öncelikle kaynelerin köleliğini vurgulamak için 'kayne' teriminin kullanılıyor oluşu yeterlidir. İkinci bir terimin kullanılması gerekmemektedir. Zira mezkûr metinler onların şarkı-şiir becerilerine odaklanmaktadır. Diğer yandan onlar için yukarıda kaydedildiği gibi sözlüklerin ve ayrıca metinlerin kölelik statülerini açıkça bildiren *eme* ve *câriye* gibi ifadeleri kullandıkları bilinmektedir. Örneğin çalıştığımız tarihî sürecin en öne çıkan kaynelerinden Arîb el-Me'mûniyye'nin, Halife Me'mûn'un câriyesi olduğu zikredilmektedir.⁹⁸ Kayneler hakkında müstakil bir çalışma kaleme alan Esed de şarkıcı kadın köleler (*emetü 'l-muganniye*) için kullanılan en bilindik terimin 'kayne' olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Sözlüklerin ve metinlerin, onların köleliğine dair belirgin atıfları, bu konuda herhangi bir muğlak alan bırakmamaktadır.

Muganniye (مغنية) (çoğulu muganniyât (مغنيات)) terimi, 'şarkı söyleyen kişi' anlamına gelmekte ve kayne ile keskin bir farkı bulunmamaktadır. Bu nedenle esasen sözlüklerde aynı yerlerde ve iç içe anıldıkları söylenebilir. Muganniye terimi, çoğunlukla kayneyi tanımlayıcı bir özelliğe sahiptir. Bu doğrultuda halk arasında kaynenin muganniye olarak bilindiği,¹⁰⁰ şarkı söyleyen kayneye (*el-kaynetü 's-sâdihe*) muganniye denildiği,¹⁰¹ ve genel olarak bu terimin kayneyi tanımlamada ve benzerlik kurmada kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰²

⁹⁶ Pernilla Myrne, *Narrative, gender and authority in Abbasid literature on women* (Göteborg: Orientalia Et Africana Gothoburgensia, 2010), 61.

⁹⁷ Myrne, *Narrative, gender and authority*, 215.

⁹⁸ Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1375/1956), 425.

⁹⁹ Nâsirüddîn el-Esed, *el-Kıyân ve 'l-gınâ fi 'l-asri 'l-câhilî* (Kâhire: Darü'l-Meârif, 1969), 25.

¹⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü 'l-ayn*, 5/219, İbn Düreyd, *Cemheretü 'l-lüga*, 2/980, Ezherî, *Tehzîbü 'l-lüga*, 9/242.

¹⁰¹ Ezherî, *Tehzîbü 'l-lüga*, 4/135.

¹⁰² Genel örnekler için bk. İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 13/351-352.

Müvellede (مولدة) terimi, aslen Arap olmayan ancak Araplar içerisinde doğan, yetişen ve büyüyen câriyeleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Esasen terimin, köken itibariyle Araplara ait olmayan bir hususu tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu terimin kaynaklar ve muganniyeler için son derece önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira kaynakların ekseriyeti, -Arapça'ya aşina olmaları nedeniyle müvellede câriyeler arasından alınarak yetiştirilmekte ve çeşitli eğitimlere tâbi tutulmaktadır.¹⁰³

Kaynelikle paralel olarak câriye, vasîfe, sâzice gibi diğer terimlerin varlığı da bilinmektedir. Genel bir kavram olan câriye kelimesi muhteviyat itibariyle tam olarak kadın köleleri kapsamaktadır. Bu açıdan tek başına kayneliğe dair bir anlam taşımamaktadır. Ancak şarkıcı câriye (câriye muganniye) şeklinde bir terkip olarak kullanıldığında konuyla ilgili bir anlam kazanmaktadır. Vasîfe ise, nitelikli kadın köleyi ifade etmektedir.¹⁰⁴ Bu açıdan kaynakları içerdiği söylenebilir. Sâzice, henüz eğitim görmemiş ve bülûğa ermemiş köleyi açıklamak için kullanılmaktadır.¹⁰⁵ Bu terim, kaynakların eğitim öncesi dönemlerine uyum sağlaması açısından tanımlamaya mutabık düşmektedir. Örneğin Mahbûbe için bu kavram kullanılmaktadır.¹⁰⁶ Tüm bu kayıtlara ek olarak konu ve yöntem başlığında da zikredildiği üzere tarihî rollerinin ortak pek çok özelliği barındırması nedeniyle biz çalışmamızda söz konusu unsurların hepsini 'kayne' olarak isimlendirmeyi tercih ettik. Metin içerisinde de genel itibariyle bu şekilde kullandık.

Diğer Terimler

Kayne ve hadımlarla ilgili terimler haricinde şüphesiz tezin kölelik boyutunu ilgilendiren diğer kavramlar da bulunmaktadır. Bu çerçevede "abd/abîd",¹⁰⁷ "rakîk",¹⁰⁸

¹⁰³ Terimin açıklaması için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/71, Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 14/61.

¹⁰⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 7/162, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, 8/197.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/197.

¹⁰⁶ Bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 159.

¹⁰⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 5/219.

¹⁰⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/48, İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, 1/600.

“mevlâ/mevâlî”¹⁰⁹ ve “mamlûk/memâlik”¹¹⁰ terimleri kişilerin köleliğini, alınıp satıldığını belirten bir işleve sahiptir. Bu terimler, kölelik türü, becerisi, niteliği veya değeri hakkında herhangi bir açıklama sunmamakla birlikte kişilerin köleliklerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca kaynak türlerine göre kullanım yerlerinin azalıp çoğaldığını ifade etmekte yarar vardır. Köleliği ifade eden kavramların yanı sıra hususen köle ticareti, kölelerin bölgelere taşınması, bunun yanında eğitilmeleri gibi alanlarda etkin bir süreç yürüten kimseleri tanımlayan birtakım terimler de bulunmaktadır. “Nehhâs” (نخاس) ve “mukayyin” (مقین) gibi terimler, yukarıdaki açıklamaları karşılayan bir özelliğe sahiptir. Evvelâ nehhâs teriminin ‘davarı arkasından dürterek arazide yayılmasını sağlamak’ anlamına gelen ‘nihâse’ masterından türediği kayıtlıdır. Diğer yandan ‘nehasa’ fiilinin ‘ardından giderek gezdirmek/yürütmek’ gibi anlamlar içerdiği de görülmektedir.¹¹¹ Bu kelimeye bir başka yerde ‘sermayedâr, zorba, malı zorla alan’ gibi anlamlara gelen ‘dayzen’in (ضَيْرَئٌ) eş anlamı olduğu yönünde bir karşılığın verildiği anlaşılmaktadır.¹¹² Öyleyse kelimenin köleleri bir yerden alıp diğer bir bölgeye zorla götüren kişileri tanımlamak amacıyla oluşturulduğu yorumu yapılabilir. Zamanla kavramın olgunlaştığı ve artık ‘köle satıcı’larını ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹¹³ Mukayyin kelimesi ise ‘kadınları, gelinleri ziynetlendiren, süsleyen kimse’ anlamına gelen mâşita (ماشطة) kelimesinin eş anlamlısı olarak sunulmaktadır.¹¹⁴ İleride de görüleceği üzere bu terim, zamanla kaynakları eğiten, süsleyen ve onları kayne evlerinde (*dârü’l-kıyân*) çalıştıran kimseler için kullanılacaktır.

¹⁰⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 8/365. Mevlâ teriminin anlam açısından zaman içerisinde değişim arz eden sorunlu bir kavram olduğunu kaydetmek gerekir. Bu terimin değişim, dönüşüm ve kullanımına dair bir değerlendirme için bk. Özdemir, “Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî””, 281-306.

¹¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 2/48.

¹¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 4/200.

¹¹² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 6/20.

¹¹³ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-lüga*, 1/600, İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/228.

¹¹⁴ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-lüga*, 2/980, 3/1290, Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, 9/242, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi’l-lügâ*, 6/36, Cevherî, *es-Sıhah*, 6/2186, İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/351-352.

BİRİNCİ BÖLÜM

SARAYIN HADİM VE KAYNE TEMİNİ

1. 1. Köle Temin Yolları

1. 1. 1. Esir Alma

Kölelerin temin edilmeleri hususunda kaynaklarda ayrıntılı açıklamalar bulunmasa da onların edinim biçimlerine yönelik birtakım ipuçlarının sunulduğunu ifade etmek gerekir. Bu açıdan sarayın köle temininin şüphesiz ilk ve en önemli maddesi, savaş ve akınlardır. Doğrudan siyasî ve askerî gücün etrafında şekillenen bu köle edinim biçimi, düzenlenen akınlar sırasında esirleştirilen yerli halk, din adamları veya askerlerin mevcut hukukî sürece mutabık olarak köleleştirilmesi esasına dayanmaktadır. Üzerine yoğunlaştığımız seksen beş yıllık süreçte akınlarda ele geçirilen esirler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Yıl	Halife	Komutan	Bölge	Esir Miktarı
236 (850-851)	Mütevekkil	Ali b. Yahyâ el-Ermenî	Doğu Roma	20 bin ¹¹⁵
237 (851-852)	Mütevekkil	Boğa eş-Şerâbî	İrmîniyye	Çok sayıda ¹¹⁶
238 (852-853)	Mütevekkil	Boğa eş-Şerâbî	Tiflis	Çok sayıda ¹¹⁷
246 (860-861)	Mütevekkil	Belkâcûr	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹¹⁸
247 (861-862)	Mütevekkil	Ali b. Yahyâ el-Ermenî	Doğu Roma	Çok sayıda ¹¹⁹
251 (865-866)	Müstaîn	Belkâcûr	Doğu Roma	Bir topluluk ¹²⁰
270 (883-884)	Mu'temid	-	Zenc İsyanı	Bin küsur siyahî köle tekrar köleleştirilmiştir ¹²¹

¹¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Ezdî, *Târihü'l-Mevsıl*, thk. Ahmed Abdullah Mahmûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/25. İbnü'l-Cevzî, bu sefer için 3 bin esirin ele geçirildiği kaydını düşmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/237. Ayrıca bk. Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*, thk. Rıdvân Hamu, Muhammed Mu'tez Kerîmüddîn, Fâdî el-Magzî (Dimaşk: er-Risâletü'l-Alemiyye, 1434/2013), 15/37-38.

¹¹⁶ Taberî, *Târih*, 9/188, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/111-112, İbn Miskeveyh sayı vermemekle birlikte 'halk'ın esirleştirildiğini ifade etmektedir. Bunun önemli bir miktar topluluğa karşılık geldiği söylenebilir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/123.

¹¹⁷ Taberî, *Târih*, 9/192-193.

¹¹⁸ Taberî, *Târih*, 9/219. Burada ve aşağıda 'belirtilmemiş' olarak kaydedilen ifadeler, alınan esirlerin sayılarının tam olarak ne kadar olduğuna dair bir kaydın bulunmadığı anlamına gelmektedir.

¹¹⁹ Gerçekleştirilen bu seferde pek çok esir ele geçirilmiş ancak bu esirlerin merkeze götürülürken kar yağışı ve soğuktan ötürü yolda öldükleri kaydedilmektedir. Bk. Muhammed b. Ali el-Azîmî, *Tarihü Haleb* (Dimaşk, 1984), 259.

¹²⁰ Taberî, *Târih*, 9/327.

¹²¹ Taberî, *Târih*, 9/661.

274 Ramazan (888 Ocak- Şubat)	Mu'temid	Hadım Yazmân	Doğu Roma/ Meskeneyn	Belirtilmemiş ¹²²
275 (888-889)	Mu'temid	Hadım Yazmân	Doğu Roma	Çok sayıda ¹²³
280 (893-894)	Mu'tazîd	İsmail b. Ahmed	Türk beldeleri	10 bin civarı ¹²⁴
287 (900)	Mu'tazîd	Komutan Muhammed [Muhammed b. Ebü's-Sâc]	Doğu Roma	100 savaşçı, 60 rahip, papaz ve yardımcıları ¹²⁵
291 (903- 904) ¹²⁶	Müktefî	Gulâm Zûrâfe	Doğu Roma/ Antalya	5 bin civarı ¹²⁷
294 Muharrem (906 Ekim- Kasım)	Müktefî	İbn Kayıglıg ve Rüstem	Doğu Roma/ Salendo	5 bin civarı ¹²⁸
294 (906-907)	Müktefî	İbn Kayıglıg	Doğu Roma	4 bin ¹²⁹
296 Muharrem (908 Eylül- Ekim)	Muktedir	Hadım Mûnis ve Ebü'l-Agar	Doğu Roma/ Malatya	Çok sayıda ¹³⁰
6 Muharrem 297 (25 Eylül 909)	Muktedir	Hadım Mûnis	Doğu Roma	Çok sayıda ¹³¹
297 Şevval (910 Haziran- Temmuz)	Muktedir	Kâsım b. Simâ	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹³²
16 Rebiülevvel 298 (22 Kasım 910)	Muktedir	Kâsım b. Simâ	Doğu Roma	Çok sayıda ¹³³
299 (911-912)	Muktedir	Dimyâna	Doğu Roma/ Kıbrıs	Belirtilmemiş ¹³⁴
301 (913-914)	Muktedir	Ahmed b. Hamdûn	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹³⁵
301 (913-914)	Muktedir	Garîbü'l-Hâl	Doğu Roma	Bin süvari ¹³⁶

¹²² Taberî, *Târîh*, 10/13, Ezdî, *Târihü'l-Mevsıl*, 2/122.

¹²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/351. Bu seferin Abbâsîler'e doğrudan bir ekonomik tesiri olmayabilir. Zira Yazmân'ın Tarsus'ta yarı bağımsız bir statü işgal ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ele geçirilen bu esirlerin dolaylı yollarla Abbâsî sarayına kazandırılmış olabileceği düşünülebilir.

¹²⁴ Taberî, *Târîh*, 10/34, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/362, Gregory Abu'l-Faraj, *The Chronography of Bar Hebraeus (1225-1286)*, çev. Sir Ernest A. Wallis Budge (Amsterdam: Apa-Philo Press, 1976), 1/151.

¹²⁵ Gregory Abu'l-Faraj, *The Chronography*, 1/154.

¹²⁶ İbnü'l-Esîr, bu tarihi 292 (904-905) olarak kaydetmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/423.

¹²⁷ Taberî, *Târîh*, 10/117, Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatu Târihi't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dârü Süveydân, 1387/1967), 11/15.

¹²⁸ Taberî, *Târîh*, 10/130, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 11/22.

¹²⁹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 11/24, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/434.

¹³⁰ Taberî, *Târîh*, 10/143, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/464.

¹³¹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 35.

¹³² Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 36.

¹³³ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir-Billâh*, 126. Bu seferde özellikle Rumların meşhur ve ileri gelenlerinden elli kişinin, üzerlerinde altın ve gümüşten haçlar asılı olmak sûretiyle esir edilerek develer üzerinde taşındığı kaydedilmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 37, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/105.

¹³⁴ Ebûbekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Mâ lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, thk. Hilâl Nâcî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/2000), 79.

¹³⁵ Azîmî, *Târihü Haleb*, 278.

¹³⁶ Azîmî, *Târihü Haleb*, 278.

302 (914-915)	Muktedir	Hadım Bışr	Doğu Roma	2 bin civarı ¹³⁷
305 (917-918)	Muktedir	Cenî es-Safvânî	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹³⁸
306 (918-919)	Muktedir	Sümel	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹³⁹
310 (922-923)	Muktedir	Belirtilmemiş	Doğu Roma	Belirtilmemiş ¹⁴⁰
311 (923-924)	Muktedir	Belirtilmemiş	Doğu Roma	Bin ¹⁴¹
312 (924-925)	Muktedir	Belirtilmemiş	Doğu Roma	Çok sayıda ¹⁴²
314 (927)	Muktedir	Hadım Mûnis	Doğu Roma/Malatya üzerinden	Belirtilmemiş ¹⁴³
319 Rebiülevvel (931 Mart-Nisan)	Muktedir	Sümel	Doğu Roma	3 bin civarı ¹⁴⁴
319 Receb (931 Temmuz-Ağustos)	Muktedir	Sümel	Doğu Roma/ Ammûriyye	136 bin dinar değerinde esir ¹⁴⁵

Tablo 1: Ele Geçirilen Esir Sayısının Dönemlere Göre Kayıtları

Yukarıdaki tablodan hareketle şu tespitler ileri sürülebilir: Öncelikle elde edilen bu esirlerin hepsinin köleleştirildiği söylenemez. Zira esir mübadeleleriyle kimilerinin hür olduğu bilinmektedir. Ancak kayda değer bir bölümü de köleleştirilmiş olmalıdır. Zira hadım ediniminde Doğu Roma'nın önemli bir memba olduğu bilinmektedir. Buna ek olarak yukarıda sefere çıkan ve esir alan her komutanın söz konusu esirlerin hepsini Abbâsî hilâfet merkezine gönderdiği sonucu çıkarılamaz. Zira sefere çıkan komutanların bir kısmının bağımlı veya yarı bağımsız devletler adına gazada bulunduğu bilinmektedir. Yine de kayda değer bir kısmının merkeze getirildiği tahmin edilebilir. Zira merkez, bağımlı devletlerden bu yönde bir vergi de almaktadır. Dikkat edilirse Mütevekkil döneminde esir edinimi belli bir ivme kazanacakken siyasî istikrarsızlık nedeniyle Müstaîn döneminden Mu'temid'in hilâfet yıllarının başlangıcına kadar (251-270/865-884) yaklaşık yirmi yıl boyunca herhangi bir akın gerçekleştirilememiştir. Bu durum hiç şüphesiz devletin köle edinimini doğrudan etkilemiştir. Mu'temid dönemiyle birlikte sürecin istikrar kazandığı, akabinde Mu'tazîd, Müktefî ve nihayetinde Muktedir'le birlikte en fazla esir ediniminin

¹³⁷ Taberî, *Târîh*, 10/150, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/150. Bu seferde esir alınanlar içerisinde ileri gelen komutanlardan 150 kişi de bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/486.

¹³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/498.

¹³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/501.

¹⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/11.

¹⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/16.

¹⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/23.

¹⁴³ Gregory Abu'l-Faraj, *The Chronography*, 1/155.

¹⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/69.

¹⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/69.

sağlandığı anlaşılmaktadır. Mu‘temid döneminin başarıları, doğrudan Emir Muvaffak el-Abbâsî’nin (ö. 278/891) girişimleri neticesindedir. Akabinde Muvaffak’ın oğlu Mu‘tazîd, kendi dönemini iyi idare etmiş, oğulları Müktefi ve Muktedir’e de güçlü bir devlet bırakmıştır. Muktedir devri, en çok esirin ele geçirildiği bir süreci yansıtmaktadır. Bu da evvelâ babası ve ağabeyinden aldığı mirasla açıklanabilir. Ordu komutanlarının pek çoğu babasının gulâmıdır ve bu, ganimetlerin ele geçirilmesinde belirleyici bir etkidir. Sefer düzenlenen ve esir elde edilen bölgenin ekseriyet itibariyle Doğu Roma olması, siyasî yolla köle ediniminin en kolay bu bölgeden sağlandığını göstermesi açısından anlamlıdır. Türk bölgelerinden ele geçirilen esirlerin tabloya kıyasla yalnızca bir kez gerçekleştiği görülmektedir. Bunun nedeni, komutanların önemli bir bölümünün Türk olması ve esasında tüccarların bu bölgelerde aktif faaliyet yürütmeleridir. Tüm bunlara ek olarak hadımlar, Mu‘temid döneminden itibaren bölgelere düzenlenen seferlerde etkin bir konum üstlenmişlerdir. Söz konusu gelişme, onların saray hayatındaki görünürlüklerini de artıracak bir etkidir.

1. 1. 2. Hediye

Çoğunlukla siyasî amaçlar doğrultusunda halifelere hediyeler takdim edildiği ifade edilebilir. Kaynaklar, halifelere sunulan bazı hediyeleri zikretmektedirler. Bu hediyeler içerisinde pek çok kölenin de gönderildiği görülmektedir. Aşağıdaki tablo, gönderilen köleleri kaynaklardan tespit edilebildiği nispette ortaya koymaktadır:

Yıl	Halife	Gönderen	Hediye Edilen Köle Detayı
232 (847)	Mütevekkil	İbn Tâhir [Ubeydullah] (Sâhibbüşşurta)	100 vasîf ve Mahbûbe ¹⁴⁶
-	Mütevekkil	Muhammed b. Ferec er-Rühhecî (Ferec ailesi)	Fadl eş-Şâire ¹⁴⁷
-	Müstâîn	-	Hadım Reyyân ¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ali b. el-Cehm’in aktardığı bilgiye göre İbn Tâhir [Ubeydullah], Halife Mütevekkil’in hilâfete gelişini tebrik etmek amacıyla yüz nitelikli (*vasîf*) köleyle birlikte Mahbûbe’yi hediye etmiştir. Mahbûbe’nin, sahibi olan Tâifli bir adam tarafından eğitilip terbiye edildiği; bu süreçte şiir, şarkı söyleme ve üd çalma gibi becerileri edindiği rivayet edilmektedir. Yeteneği sayesinde Mahbûbe, Mütevekkil’in yanında imtiyâzlı bir yere sahip olmuş ve değer görmüştür. Bk. Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zehab*, 4/101-102. Halife Mütevekkil’e hediye edilen câriyelerin sayısı hususunda bir ihtilâf bulunmaktadır. Mes’ûdî 200 vasîf ve 200 vasîfenin hediye edildiğini ifade ederken İsfahânî bu rakamı 400 câriye olarak kaydetmektedir. İbnü’l-Mu‘tez ise *Divâm*’nda, Halife Mütevekkil’in bin câriyeye sahip olduğunu belirtmektedir. Değerlendirme için bk. al-Rasheed, *Slave girls*, 85-86.

¹⁴⁷ İsfahânî, *el-İmâû’ş-şevâir*, 60.

¹⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Kitâbü’l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof (Saint Petersburg: 1998), 439.

255-269 (869-883)	Mu'temid	Ahmed b. Tolun (Mısır valisi)	Köleler ve pek çok kıymetli hediyeler ¹⁴⁹
279 (892-893)	Mu'tazıd	Humâreveyh b. Ahmed (Mısır valisi)	10 hadım, 20 gulam ve pek çok hediye ¹⁵⁰
280 (893-894)	Mu'tazıd	İsmâil b. Ahmed (Sâmânî hükümdarı)	Hazar ve Türklerden oluşan gulâmlarla birlikte çokça hediye ¹⁵¹
280 (893-894)	Mu'tazıd	Fars bölgesinden	50 gulâm ve hediyeler ¹⁵²
282 (895-896)	Mu'tazıd	İbrâhim b. Ahmed (Ağlebî emiri)	100 hadım-50 câriye ve pek çok hediye ¹⁵³
287 (900)	Mu'tazıd	Humâreveyh b. Ahmed	Siyahî gulamlar ve pek çok hediye ¹⁵⁴
291 (903-904)	Müktefi	Ziyâdetullah b. Abdullah (Ağlebî emiri)	100 hadım-100 câriye ve çeşitli hediyeler ¹⁵⁵
293 (905-906)	Müktefi	Roma Germen Kraliçesi Bertha	Sakalibe'den 20 hadım ve câriye ve pek çok hediye ¹⁵⁶
295 (907-908)	Müktefi	Ziyâdetullah b. Abdullah	100 siyahî ve ak hadım, 150 câriye ve pek çok hediye ¹⁵⁷
298 Rebiülevvel (910 Kasım-Aralık)	Muktedir	Ahmed b. İsmâil (Sâmânî hükümdarı)	120 gulâm ve pek çok hediye ¹⁵⁸

Tablo 2: Hediye Olarak Gönderilen Kölelerin Dönemlere Göre Kayıtları

Halifeye hediye olarak köle sunmak, halifenin hoşnutluğunu kazanmaları nedeniyle bölge valilerinin yönetimlerinde avantaj sağlayacağı bir girişimdir. Bu tarz bir hediye takdimi, halifeye olan minnettarlığın tatmin edici bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir.¹⁵⁹ Bu girişim, aynı zamanda halifelerle yakın temaslar kurmanın da bir tür aracı olarak kullanılmış olmalıdır. Ayrıca sadece valiler değil,

¹⁴⁹ Ahmed b. Tolun, Basra'daki Zenc isyânı şiddetlenince Halife Mu'temid'in hadımı Nihir ile köleler ve antika eşyalar gibi çeşitli hediyelerle birlikte Mısır haracından bir milyon yüz bin dinar göndermiştir. Bu nedenle yukarıdaki tarih aralığı Zenc isyanının tarihi aralığı olarak kaydedilmiştir. Bk. Reşîd b. Zübeyr, *Kitâbü 'z-zehâir ve 't-tuhaf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1959), 37.

¹⁵⁰ Humâreveyh'in elçisi olarak gelen İbnü'l-Cessâs, Halife Mu'tazıd'a içerisinde pek çok hediyeler sunmuştur. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/359, Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 41, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/327. Bu hediyelerin, Mu'tazıd'ın hilâfete gelmesi münasebetiyle gönderildiği kaydedilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 10/30.

¹⁵¹ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 42.

¹⁵² Metinde isim yazmamaktadır. Bu nedenle gönderen kısmına gönderildiği bölge ismi yazılmıştır. Bu kölelerin Halife Mu'tazıd'a binekleri ve silahlarıyla birlikte hediye edildiği kaydedilmektedir. Bk. Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 42.

¹⁵³ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 44.

¹⁵⁴ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 44.

¹⁵⁵ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 47.

¹⁵⁶ Bu hediyeleri getiren elçi, kraliçenin hadımı Hadım Ali'dir. Bk. Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 48-49.

¹⁵⁷ Mes'ûdî, *Mürûcû 'z-zeheb*, 4/231.

¹⁵⁸ Sûlî, *Mâ lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 71. Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 127. Bu kölelerin silahları ve binekleriyle birlikte gönderildiği ayrıca kayıtlıdır. Bk. Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehair ve 't-tuhaf*, 59.

¹⁵⁹ Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women: The Case of the Jawari or the Female Slaves", *Al-Qantara* 28/2 (2007), 390.

bağımlı ya da yarı bağımlı devletler de halifelere çokça hediyeler göndermiştir. Yukarıdaki tablo, civar bölgelere yapılan gaza faaliyetlerinde elde edilen esirlere dair tabloda da görüldüğü gibi hediyelerin özellikle siyasî açıdan güçlü halifeler zamanında sunulduğunu göstermektedir. Bu durum, siyasî gücün hediye alımında da belirleyici bir rolünün olduğunu ifade etmektedir. Hediye kabul eden ile alan kişi arasında bir tür ast-üst ilişkisi bulunduğu düşünülürse, Mütevekkil döneminde görece tesis edilen bu üst siyasî konum, yine Mu‘temid dönemine kadar fetret devrine girmiştir. Mu‘temid döneminin -kardeşi Emir Muvaffak’ın teşebbüsleriyle- yeniden kalkınma hamleleri başarılı olmuş, devlet belli bir istikrar sağlamış, bu sayede civar güç odaklarından hediye takdimleri de devam etmiştir. Kendisine en çok hediye sunulan halife olarak otoriter ve oldukça güçlü bir siyasî profili çizilen Mu‘tazıd, hediye takdimlerinin siyasî güçten bağımsız olmadığını ortaya koymaktadır. Muktedir dönemi ise halifenin idareyi mutlak ve sorunsuz bir sûrette yönetemediği bir sürecin başlangıcı olarak kaydedilebilir. Bu durum, mevcut yönetim sorununun zaafa düşerek hediye alımını da belirgin oranda düşürdüğünü göstermektedir. Bunlara ek olarak hediyelerde gulâm ve hadımın tercih edilmesi, maliyetinden ötürü bu köle türlerine rağbet edildiğinden kaynaklanıyor olmalıdır.

1. 1. 3. Ticaret

Ticaret yoluyla köle ediniminin, hususen sarayda istihdam edilecek hadımların ele geçirilmesinde savaş ve akınlardan daha tesirli bir boyut arz ettiği söylenebilir. Zira yukarıda ele geçirilen esirlere dair sunulan sayılar, devletin -ve genel olarak toplumun- köle ihtiyacını karşılamak açısından son derece yetersizdir. Bu nedenle köle ticaretinin, merkeze köle taşınmasında çok daha etkin olduğu metinlerin örgüsünden de anlaşılmaktadır. Dünder’ın da tespit ettiği gibi hususen 4/10. yüzyılla birlikte Bağdat’ta köle ediniminin en etkin yöntemi ticarettir.¹⁶⁰ Tüccarların kazanımlarını artırmak için edindikleri beceriler, bu çıkarımları doğrulayıcı niteliktedir. Örneğin Arapça, Farsça, Rumca ve daha pek çok dil bilen Yahudi tüccarların (*Rezâniye*) köleler de dahil olmak üzere birçok ticaret metnini Batı’dan Doğu’ya, Doğu’dan Batı’ya götördüklerini İbn Hurdazbih (ö. 300/912-913) bildirmektedir. Batı’dan Doğu’ya

¹⁶⁰ Abdulhamit Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 351.

getirdikleri arasında hadımlar, gulâmlar ve câriyeler ayrıca zikredilmiştir.¹⁶¹ Onların Sakalibe hadımlarını da taşıdıkları İbn Havkal'ın (ö. IV./X. yüzyıl) nakilleri arasındadır.¹⁶² Aslı Farsça 'radhan' kelimesine dayanan ve 'rehber' veya 'yolları bilen' anlamına gelen Rezâniye grubuna değinen Attali, Hindistan'dan İspanya'ya kadar bir ticarî ağ ören bu Yahudi tüccarların hususen Kurtuba, İskenderiye ve Bağdat olmak üzere üç başkent üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir.¹⁶³ Gil'in konu hakkında kaleme aldığı müstakil makalesindeki tanımlama ise daha mâkûl görünmektedir. Buna göre Rezân, Antik dönemden beri bu isimlendirmeye anılan, Irak'ın güneyinde yer alan bir bölgedir. O, iddialarını Bekrî, İbnü'l-Esîr, Süyûtî ve Yâkût el-Hamevî'den sunduğu birtakım delillerle desteklemektedir. Bu müellifler, söz konusu bölgenin Bağdat'ın güneyinde yer aldığına ve oraya bağlı bir köy olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁶⁴ Öyleyse bu Yahudi grubunun bölgelerine nispet edilerek anıldıkları anlaşılmaktadır. Nabhan, söz konusu Yahudi grubunun sayılarının azlığına rağmen İstanbul, İzmir, Halep, Beyrut ve İskenderiye gibi şehirlerde olağanüstü biçimde bir ticaret yürüttüğünü, zor zamanlarda ise bu mıntikalarda meskûn bulunan Yahudiler tarafından barındırdıklarını kaydetmektedir. O, yukarıdaki şehirlere eklemeler yaparak Rezâniye grubunun kendilerini birkaç liman bölgesiyle sınırlamadıklarını ayrıca vurgulamaktadır.¹⁶⁵ Rotman'ın görüşü ise onların Kuzeybatı'dan Güneydoğu'ya doğrudan bir ticaret yürütmekten ziyade uzun ve zor yolları kullandıkları yönündedir.¹⁶⁶ Bu yorum, köle, mücevher, değerli kumaşlar gibi taşıdıkları emtiaların değeriyle doğru orantılı olarak bir derece makul görülebilir. Ayalon ise, bu Yahudi

¹⁶¹ Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1889), 153.

¹⁶² Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali İbn Havkal, *Kitâbü sûreti 'l-arz* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1996), 106.

¹⁶³ Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, çev. Berna Güven (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014), 125.

¹⁶⁴ Moshe Gil, The Radhanite Merchants and the Land of Radhan, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3, 314-315.

¹⁶⁵ O, Tudelalı Benjamin'in Rezânî soyundan gelen bir Yahudi olduğunu ve 1165 yılında İspanya'dan ayrılarak üç yüzden fazla şehir gezdiğini kaydetmektedir. Bk. Gary Paul Nabhan, *Cumin, Camels, and Caravans* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2014), 240. Bu durum, söz konusu grubun oturmuş bir ticaret kültürünün olduğunu ve kolaylıkla seyahat edebildiklerini göstermektedir. Benjamin'in seyahatnâme metni için bk. Tudela'lı Benjamin-Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013).

¹⁶⁶ Youval Rotman, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World* (Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 2009), 68.

tüccarların Sakalibe yurdundan getirilen köleleri hadım ettiğinin ‘söylendiğini’ ancak hadım etmeyi icra edenlerin sadece Yahudiler olmadığını, Müslüman tüccarların da hadım etme işlemini öğrenerek uyguladıklarını izah etme gereği hissetmiştir.¹⁶⁷ Burada Yahudi tüccarların hadım köle ticareti yaptıklarının söylentiden ileride belirgin bir gerçeklik taşıdığını belirtmek yeterlidir. Ayrıca onların taşıdığı başat ticaret unsurunun hadım köleler olduğu yönündeki iddialar¹⁶⁸ düşünüldüğünde, edinilen kâr oranının diğer ürünlere kıyasla daha ileride olduğu, dolayısıyla bu yönde bir ticarî uğraşın varlığının somut tarihî verilere dayandığı sonucuna ulaşılabilir.

Köle tüccarlarının şehir içinde müstakil bir mekân edindiği Bağdat’taki yer isimlerinden anlaşılmaktadır: Köle Tacirleri Kapısı (*Bâbü’n-nehhâsîn*) isimli Bağdat’ta bir şehir kapısı olduğunu Ya’kûbî (ö. 292/905’ten sonra) kaydetmektedir.¹⁶⁹ Öyleyse köle tüccarları, mevcut düzen içerisinde oldukça müstakil ve önemli bir yer işgal ediyor olmalıdırlar. Bu kanaatimizi şu rivayet doğrular niteliktedir: Üst tabaka içerisinde yer alan ve aynı zamanda şâirlik yeteneği bulunan köle tüccarı Ahmed b. Hâris el-Bağdâdî’nin (4/10. yüzyıl) 100 bin dinar değerinde kölesinin bulunduğu, bu kölelerin müşterilerinin de çoğunlukla halife ve vezirler olduğu İbnü’l-Mu‘tez’in nakilleri arasındadır.¹⁷⁰ Saray eşrafından olması nedeniyle onun ifadeleri, bu çerçevede önem arz etmektedir. Zira hem edep ehlinin hem de saray çevresindeki üst tabakanın içerisinde yer alan İbnü’l-Mu‘tez, bu tarz bilgilerin doğrudan muhatabı olmalıdır.

Köle ticaretini meslek olarak icra eden kimseler olan nehhâslar, satacakları câriyeleri talipleriyle buluşturmaktadır. Bu meyanda kaydedilenlerden biri, köle tüccarı Ebü’l-Abbâs eş-Şâmî’dir. Onun, şiir veya şarkı söylemeyi bilmeyenleri (*sâzice*) ve muganniye câriyeleri alıp sattığı, şarkıcı câriyeleri müşterilerin önüne çıkararak eğlenmelerini sağladığı ve bu yolla para kazandığı rivayet edilmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁷ Ayalon, *Eunuchs, caliphs and sultans*, 64-65.

¹⁶⁸ Ali İvcân el-Müdâreme, “Neşâtü’l-Yahûdü’r-Râzâniye fî Ticâreti’l-Hısyân Hilâle’l-Asr el-Abbâsî el-Evvel H. 132-232-M.750-847”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb* 80/3 (2020), 325.

¹⁶⁹ Ahmed b. Ebü Ya’kûb İshak b. Ca’fer el-Ya’kûbî, *el-Büldân*, thk. Muhammed Emin Dennâvî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye), 36.

¹⁷⁰ İbnü’l-Mu‘tez, *Tabakâtü’s-şuarâ*, 426.

¹⁷¹ Tenûhî, Şâmî denilen bu adamı *kavvâd* olması yoluyla zımnen eleştirmektedir. Bk. Tenûhî, *Nişvâr*, 1/305.

Yine Harb b. Amr es-Sakafî, Bağdat'ın nehhâslarındandır. Harb'a ait olan bir şarkıcı câriyeyi Bağdat'ın şairleri, kâtipleri ve edebiyat çevreleri dinlemeye gelip ona çokça para bağışlardı.¹⁷² Muhtemelen yukarıdaki pratikler, toplumun belli kesimlerinin dikkatini çekmiş ve köle tüccarları üzerine negatif içerikli bir algının yerleşmesine yardımcı olmuştur. Bu doğrultudaki olumsuz algılar, edebiyat kitaplarına yansımış, onlara müşteri olmamaya dair bir tür söylem üretilmiştir. Bu minvalde nehhâsların elinin değdiği kimselerle yatıp kalkmamak gerektiği yönünde atasözlerin oluştuğu anlaşılmaktadır.¹⁷³ Ediplerden bazıları şöyle demiştir: “Küffar kızlarında hayır yoktur, zira pazarda kendileri için nidâ edilmiş ve [onlara] fâsıkların elleri değmiştir.”¹⁷⁴ Burada bir tür tellallık yapıldığı zikredilen atasözünden anlaşılmaktadır. Öyleyse köle alım satımında münâdilerin de çalıştırıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynelere sahip olan köle tüccarlarının onların yeteneğini sergiledikleri evlerde ziyaretçilerin zamanla artması, kuvvetle muhtemel kayne evlerinin (*dârü'l-kıyân*) oluşmasında etkili olmuştur. Bu çerçevede nehhâsların aynı zamanda kayne evlerini idâre etmelerinin açıklayıcı bir sebebi bulunmaktadır. Al-Rasheed'in kayne evleri üzerine tespitleri değerlidir. Evvelâ bu evlerin ziyaretçileri soylu ve ileri gelen kimselerdir. Diğer yandan bu evlerde ziyaretçilerin görmeye geldiği câriyeler, iyi eğitim almışlardır. Bunlara ek olarak mezkûr evler, zengin müşterileri câriyelerle eğlendirmek için açılmış mekânlar olarak düşünülmelidir. Ne kadar çok soylu bu evlere gelirse nehhâslar da o derece para kazanmaktadır.¹⁷⁵ Bu evlerde ayrıca hafif meşrep konuşmalar, çeşitli şakalar yapılır, şarkı geceleri düzenlenmektedir.¹⁷⁶ Zamanla buralarda evlilik dışı ilişkiler kurulmasına aracılık edildiği Câhiz'in *el-Kıyân*

¹⁷² İsfahânî, *el-Egânî*, 18/422.

¹⁷³ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *ez-Zerâif ve'l-letâif ve'l-yevâkîf fî badi'l-mevâkîf*, thk. Nâsır Muhammedey Muhammed Cân (Kâhire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1430/2009), 249.

¹⁷⁴ Seâlibî, *ez-Zerâif ve'l-letâif*, 249. Bu durum Câhiz'in şu tespitleri çerçevesinde de değerlendirilebilir: Az bir masraf ve hafif bir yük karşılığında güzel bir hizmet ve soyluluk isteyen kişi, hürlerle değil cariyelere meyletmelidir. Diğer yandan cariyelerle evlilik kurmak, Arabın izzeti ve acemin dehasını birleştirmesi açısından çift yönlü bir fayda sağlamaktadır. Bu faydaların zıddı çerçevesinde değerlendirilebilecek kabuller de bulunmaktadır. Bu çerçevede câriyeler pazar ekmeğine; hürler ise ev ekmeğine benzetilmektedir. Bunun yanında câriye ile şakalaşılması, arkasından ağlanmaması, nehhâsların elinde dolaşan câriyelerin yatağa alınmaması yolunda uyarılar bulunmaktadır. Pazarlarda kendileri için nida edilmesi ve fâsıkların ellerinin değmiş olması nedeniyle 'kâfirlerin kızlarında hayır olmadığı' ayrıca eklenmiştir. Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Windsor: Hindawi, 2017), 281.

¹⁷⁵ al-Rasheed, *Slave girls*, 110-111.

¹⁷⁶ al-Rasheed, *Slave girls*, 112.

isimli eserinde yer almaktadır.¹⁷⁷ Kaynakların ayrıntılı bilgiler sunmadığı bu evler, görünüşte nehhâsların kaynakları müşterilerine göstermek maksadıyla açılıp esasında üst tabakanın veya zengin kesimin eğlence için uğradığı bir mekâna dönüşmüş olmalıdır. Resmî makamların bu gibi yerlerden habersiz olmayacağı aşîkârdır. Bununla doğrudan bağlantılı olarak ziyaretçilerin çoğunluğunun (veya hepsinin) üst tabakadan, zenginlerden ve sanat ehlinde olduğunu tahmin etmek güç değildir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 360 (970-971) yılında Bağdat'ın Kerh mahallesinde yaptıkları bir sayıma göre şarkı ve sanat becerisi olan 460 câriye, 120 hürre, 95 gulâm bulunduğunu kaydetmektedir. O, ulaşamadıklarının varlığına da ayrıca işaret etmektedir.¹⁷⁸ Metinde yer alan *hürre* kelimesini burada *azatlı câriyeler* olarak anlamının yararlı olacağı ifade edilmelidir. Sözlüklerin sunduğu anlam da bu yöndedir.¹⁷⁹ Zira İslâm toplumunda yerleşik hukukî uygulama gereği, hür kadınların muganniye olmaları söz konusu değildir. Bunun kısıtlı sayılabilecek istisnalarının bulunma ihtimali olmakla birlikte genel durum, şarkıcılık yapan ve bunu erkeklerin önünde sergileyen kadınların - metinlerin de sunduğu tarihî materyallerle- köle veya azatlı köle statüsünde oldukları yönündedir. Nitekim Mez de 306 (918) yılında Bağdat'taki muganniyelerin ekseriyetinin kölelerden oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁸⁰

Abbâsîlerin ileri gelen mûsikîşinaslarından olan İbrahim el-Mevsîlî (ö. 188/804)¹⁸¹ de esasında bir köle tüccarıdır.¹⁸² İbrâhim el-Mevsîlî'nin açık tenli ve sarışın câriyeleri ilk defa mûsikî alanında eğitmesi, kaynakların değerini daha da artıran bir etken olmuştur.¹⁸³ Onun bu yönde attığı adım, belli bir ticarî yatırımın karşılığı olarak okunmalıdır. Diğer yandan Ebü Dülâme'nin (ö. 161/777-778), bir şiirinde nehhâslığı övdüğü görülmektedir. O, "Eğer hayatını mutlu kılmak istiyorsan, şiirden

¹⁷⁷ al-Rasheed, *Slave girls*, 114.

¹⁷⁸ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn (Windsor: Hindawi, 2019), 378-379.

¹⁷⁹ Hürre, 'azat edilmiş câriye' anlamına gelmektedir. Örnek için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/146.

¹⁸⁰ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul İnsan Yayınları, 2014), 196.

¹⁸¹ Hayatı için bk. Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsîlî (ö. 804)", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 177-193.

¹⁸² Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women", 401.

¹⁸³ Dwight F. Reynolds, "The Qiyân of al-Andalus", *Concubines and Courtesans*, ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain (New York: Oxford University Press, 2017), 102-103.

vazgeçmeli ve köle tüccârı olmaya yönelmelisin” demektedir.¹⁸⁴ Bu övgü, köle tüccarlığının sağladığı kazançla ilgili olmalıdır.

Köleler (*abîd, imâ*), ticaret dilinde sesli/konuşan mal (*el-mâlu'n-nâtık*) olarak isimlendirilmektedir.¹⁸⁵ Müşterinin alacağı kayneyi gözüyle beğenmesi ve herhangi bir dış unsurun tesiri altında kalmaması için satın alınacak câriyenin üzerinde bulunan her türlü değerli eşyalar çıkarılmaktadır. Pazarlık yapmak mümkündür, fiyat hususunda çeşitli istişareler yürütülebilir. Herhangi bir ölçekle fiyatları tayin edilemeyen kaynaklar, güzelliği, göz sağlığı, el becerikliliği ile fiyatlandırılır. Bu belirleme işleminde güzelliğin en temel etken olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Diğer yandan sadece iki gözün kontrol edilmesi, üzerine hüküm verebilmek için yeterli bir işlem değildir. Bu hususta özellikle müşteriler tarafından uzun incelemeler neticesinde bir karara varıldığı, Câhiz'in ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu çerçevede güzelliğin teorik anlamda açıklamasını yapan Câhiz, onu tam ve ölçülü bir beden yapısıyla ilişkilendirmektedir. Boy uzunluğundaki fazlalık, bedenin katımsı yapısı, kemiklerde herhangi bir kırık, gözlerin veya ağzın mutedil olandan büyük oluşu, yaratılıştaki ortalamayışı aşan bir yapı, câriyenin satın alınmasını engelleyen belirleyici âmillere arasında yer almaktadır. Zikredilen tüm bu unsurlardan birinin veya birden fazlasının satın alınacak câriyede var olması, onun noksanlığına delâlet etmektedir.¹⁸⁶

Câhiz'in mutedillik tanımlamasını biraz daha açıklığa kavuşturabilmek amacıyla onun verdiği örnekleri burada not etmek gerektiğini düşünüyoruz. Buna göre kilo, seçimde etkili bir unsurdur. Fazlalık olduğu zaman câriye, mutedilliği aşmış olur. Küçük gözlü birinin iri burunlu, ufak (*nâkıs*) çeneli birinin büyük başlı, büyük ve geniş yüzlü birinin cılız bedenli, büyük gövdeli birinin kısa bacaklı, alını geniş birinin yüz kısmının aşağıda kalması gibi bedensel özellikleri Câhiz, mutedillığe ters unsurlar olarak değerlendirmektedir. Câriyenin kokusu da bu çerçevede ele alınan faktörler arasında yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında satın alınacak câriyenin belli bir fiziki yeterliği sağlaması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında kaynaklarla konuşmak,

¹⁸⁴ al-Rasheed, *Slave girls*, 108.

¹⁸⁵ Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkî, *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre ve guşuşi'l-müdellesin fihâ*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 14.

¹⁸⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, “el-Kıyân”, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964), 2/161-162.

şakalaşmak, onlara kur yapmak ve selamlaşırken tokalaşmak, bu doğrultuda ellerini incelemek, Câhiz'in değerlendirmesine göre helaldir.¹⁸⁷

Bağdatlı hekim İbn Butlân'ın (ö. 458/1066) aktarımlarından onun köledeki kafa şekline varacak kadar ayrıntılı bir inceleme yapılması gerektiğini düşündüğü görülmektedir. Buna göre kölenin kafası *sepet* şeklinde değil, *mum topu* şeklinde olmalıdır. Saçı seyrek ve dağınık olmamalı, ayrıca saçında saçkıran da bulunmamalıdır. Tükürüğü, mukusu bol, çok uyuyan bir tabiatta, gözleri ve diğer duyuları durgun olmamalıdır. Organları titriyorsa bu bir problemdir zira sara hastalığının belirtisidir.¹⁸⁸

İbn Butlân'ın köle satın alımına dair risalesi, kölelerin huy, beceri ve yetenekleri hususunda verdiği bilgiler açısından da göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Evvelâ eserin, mevcut zaman diliminde yaşayan insanlar için köle satın alımında bir rehber niteliği taşıdığını belirtmek gerekir. Bu yolla müellif, sağlıklı köleyi tanımayı, münasebet veya hizmet için çalıştırılacak câriyelerin nasıl anlaşılacağını, sahibine itaat eden ve ahlâkî açıdan kıymetli nitelikler taşıyanların diğerlerinden ayrıldığı hususları fark etme yolunu sağlayacak temel ve pratik bilgiler sunmaktadır. Bu sayede köle satın alacak kişi, arzu ve istekleri veya ihtiyacının karşılığında başarılı bir alışveriş gerçekleştirebilecektir.¹⁸⁹

Câriyelerin çalıştırıldığı sahalar, aşçılık, süt anne ve dadılık, üdilik, rakkâselik, darbuka, ney, kaval, tambure, def gibi müzik âleti çalma şeklinde alanlara ayrılmaktadır. Üdiler, seçilmiş yüz notanın onundan imtihan edilirler. Rakkâselerin vücut ve boy yapısı orta düzeyde, geniş göğüslü, iç organlarının sert ve kuvvetli olması gereklidir. Bütün dans usullerinde, özellikle Şirâziyye dansında becerikli olması gereklidir. Şarkıcı câriyeler, aruzda remel ve hezceden, nahivde nasb edatı ve alâmetlerinden, kâne ve ahavâtuhâ'dan imtihan olunurlar. Ney, kaval ve flüt çalması için siyahî câriyeler seçilir. Zira onlar, müzikteki ahenge yatkındırlar. Tambureciler ise muhtelif şâirlere ait remel şiir bahrinin hafif vezninden sınava tâbi tutulurlar. Şarkı

¹⁸⁷ Câhiz, "el-Kıyân", 2/163.

¹⁸⁸ Ebü'l-Hasen el-Muhtâr b. el-Hasen b. Abdûn İbn Butlân, "Kölelerin Satın Alınması ve Entrikalarla Satışa Sunulması İle İlgili Risâle", *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, çev. Abdulhalik Bakır (Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2004), 1/405.

¹⁸⁹ İbn Butlân, "Risâle", 1/397-398.

söylemek için bir yere çıkacakları zaman tambûreciler, mutlaka müzik âletlerini kontrol ederler.¹⁹⁰

Coğrafya ve tarih âlimi İbnü'l-Mücâvir'in (ö. 630/1233'ten sonra) Aden'deki câriye satışlarına dair aktardığı ayrıntıların mevcut literatürdeki bilgilerle benzeştiği görülmektedir. Bu açıdan köle satımında genel uygulamaların sürekli olduğu, özellikle tüccarın elindeki köleyi satmak için her türlü kurnazlığı ve göz boyamayı icra ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Mücâvir'in aktarımlarına göre satılacak olan câriye buhurlanır, güzel kokular sürülür, belinden bir örtü (*mi'zâr*) ile sarılır ve münâdi câriyeyi alarak pazarda onu satmak için gezdirir. Münâdiyi gören tüccarlar, câriyenin elleri, ayakları, baldırları, kalçaları, göğsü, sırtı dahil vücudunun her bölgesini inceler. Bunun yanında kötürüm veya aksak olmadığını tespit ederler, dil, diş ve saçlarını da ayrıntılı bir şekilde kontrol ederler. Şayet alıcı, câriyeyi beğenirse onu satın alır ve yanında on gün kalır. Bu süreç içerisinde alıcı bir problem yaşarsa, kadı huzurunda câriyenin kusurlarını dile getirerek satışın feshi için görüşürler.¹⁹¹ Bunun yanında Dimaşk halkının birbirini selamlarken sarıkları düşecek derecede aşırı eğilmelerini garip bulan İbn Cübeyr, onların bu tarz alçalmalarını, kaynakların ve satın alınacak câriyelerin alıcıya sunulurken eğilmelerine benzetmiştir.¹⁹²

Kadı ve muhtesib Şeyzerî'nin (ö. 589/1193 [?]) *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe* isimli eseri, köle alım satımı açısından sunduğu bilgiler yönüyle önem arz etmektedir. Bu doğrultuda müellif evvelâ köle satıcısı olan nehhâsın güvenilir, âdil, iffetli ve emanet ehli bir kimse olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun sebebini de insanların câriye ve gulâmlarını onlara teslim etmesi, bu kölelerin nehhâsların evlerinde kalmasıyla açıklamaktadır. Nehhâs, satıcının bilgisi olmadan köle satım işlemini gerçekleştirmemelidir veya satım işlemini gerçekleştirmek isteyen köle sahibi, kölesini nehhâsa getirmelidir. Satılacak olan kölenin isim, nitelik ve özellikleri nehhâs tarafından kaydedilmektedir. Bu yolla kölenin, hür veya çalınmış biri olup olmadığı anlaşılabilir. Câriye satın almak isteyen kimse, onun yüzüne ve ellerine

¹⁹⁰ İbn Butlân, "Risâle", 1/429-432.

¹⁹¹ İbn Muhammed b. Mes'ûd b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Mücâvir, *Târihu'l-mustabsır*, thk. Memdûh Hasen Muhammed (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 1996), 164-165.

¹⁹² Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl), 242.

bakabilir. Bunun yanında evinde beraber kalmak istemesi durumunda nehhâs buna müsaade edemez. Ancak götüreceği yerde kadınlar bulunuyorsa bu durum mümkün görülebilir. Bu şekilde alınacak câriyenin göbeğinin üstü ve diz altında yer alan bütün bedenine bakabilirler. Bu inceleme merhalelerinin hepsi, satış akdinden öncedir. Satış akdinden sonra ise câriyenin tüm bedeni, satın alan kimse tarafından incelenmektedir. Câriyenin yedi yaşından küçük bir çocuğu var ise, ondan ayrılması hukukî değildir. Müslüman bir câriyenin veya erkek kölenin Ehl-i zimmeye satılması da hukukî değildir. Kölelerin bir kusuru tespit edilmişse bu durum müşteriye mutlaka belirtilmelidir. Nehhâsın, sattığı kölelerin kusurlarını veya hastalıklarını bilmesi, bunu [müşteriyle] paylaşması gerekmektedir. Zira herhangi bir kusur veya illet varsa müşteri haberdar edilir. Nehhâsın öncelikle gözetleyeceği durum, kölenin yüzüdür. Şayet yüz rengi sarıya dönük veya boz renginde ise bu durum ciğer, dalak veya mayasılarda bir kusur veya hastalığa işaret etmektedir. Netice itibariyle müşteri durum hakkında bilgilendirilir.¹⁹³

Köle tüccarları, satın alacakları câriyeleri çeşitli imtihanlara tabi tutmuşlardır. Buna göre onlar eğer bir câriyenin Rum asıllı olduğunu düşünüyor ve yakınları da onun ‘müvellede’ olduğunu ifade ediyorlarsa; nehhâslar, söyleyiş biçiminden Arap olmadığını anlaşılabilecek kelimeleri onlara tekrarlatırlardı. Örneğin üç kere ‘Nâime’ ve ‘Şems’ dedirtmek sûretiyle onların, câriyeleri sınıadıkları bilinmektedir.¹⁹⁴ Bu sınamadaki temel gaye, Arapça’ya yatkınlıklarının ölçülmesidir. Kayne olarak yetiştirilecek câriyelerin, müvellede arasından seçilmesine özen gösterildiği söylenebilir. Zira ileri gelen kaynakların neredeyse hepsinin müvellede olduğu göz önünde bulundurulursa, Arapça’yı sonradan öğrenmiş bir câriyenin kayne olma imkânının pek muhtemel olmadığı ifade edilebilir.

Satın almak istediği bir câriye ile konuşan Hamdân, câriyenin bedeninin oldukça sağlıklı, dolgun ve tombulca bir yapıda olduğunu görünce ona, efendisinin kendisine ne yedirdiğini sormuştur. Câriye, sütte pişmiş pirinç, ballı fâlûzec, za’ferân,

¹⁹³ Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî, *Kitâbü nihâyeti’r-rütbe fî talebi’l-hisbe*, thk. Seyyid el-Bâz el-Arînî (Kâhire: Matbaatü’l-lecneti’t-te’lîf, 1365/1946), 84-85.

¹⁹⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423/2002), 1/78.

şeker ve yağ karışımı cevabını vermiştir.¹⁹⁵ Bu durum beslenmenin satın alımda dikkate değer bir yerinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca satın alınacak câriyelerde alıcının tercihlerinin önemli bir yeri bulunduğu kaydedilmelidir. Örneğin şiir söyleme becerisi olan iki câriyeden hangisini satın alacağı hususunda tereddütte kalan Şâir Ebü's-Şibl (ö. 235/850), sırasıyla onlarla ayrı olarak görüşmüş ve ikincisinde karar kılmıştır. Onun görüşmelerde uyguladığı yöntemler göz önünde bulundurulduğunda, bir şairin câriyede aradığı vasıfları anlamamız kolaylaşacaktır. Ebü's-Şibl, ilk görüştüğü câriyeyle önce konuşmuş; akabinde ona örnek bir beyit sunarak benzerini söylemesini istemiş, bundan sonra beraber yemek yemiş ve onun yanından ayrılmıştır. İkinci câriye ile de aynı yöntemleri uygulayan Ebü's-Şibl, şiir kabiliyetinin daha ileride olması nedeniyle görüştüğü bu câriyeyi seçmiştir.¹⁹⁶ Yine bu çerçevede Sâlih b. er-Reşîd'in (ö. 209/824-825) şâire câriye Emel'i satın almak için sahibi olan köle tüccarı Karîn'in yanına gittiği, orada karşılıklı şiir söylemek sûretiyle kendisiyle muhabbet ettiği ve hünerinin farkına varınca Emel'i satın aldığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Satın alınan kaynaklar sanat becerileri üzerinden imtihan edilirlerdi. Ebû Abbâd, Mekkeli bir köle tüccarından aldığı Selmâ el-Yemâmiyye'yi Fadl eş-Şâire'nin (ö. 257/870-871) bir şiirinden imtihan etmiştir. Ona şiiri söylemiş ve devamını getirmesini istemiş, o da bunu yapmıştır.¹⁹⁸

Halifelerin, satın alacakları câriyeler için zaman zaman köle tüccarlarıyla bizâtihi görüştükleri de olmuştur. Yemâmeli bir köle tüccarı, Halife Mütevekkil'e Yemâme müvelledelerinden Reyve ve Zamyâ isminde iki şâire câriye getirmiştir. Halife, ismini sorduğu cariye'den 'Reyve' cevabını alınca ona: 'Sen şâir misin?' diye başka bir soru yöneltmiştir. Câriyenin 'Sahibim böyle iddia ediyor' şeklindeki cevabı üzerine halife ondan, irticalen içerisinde Feth b. Hâkân'dan bahseden bir şiir söylemesini istemiştir. Câriye, orada bulunan Feth b. Hâkân'ı da içine alan bir beyit terennüm etmiş, ardından diğer câriye ona nazire yaparak başka bir şiir okumuştur. Halife, ilk okuyanın satın alınmasını, ikincisinin ise geri gönderilmesini istemiştir.

¹⁹⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve 'l-müânese*, 472.

¹⁹⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 14/386.

¹⁹⁷ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-İmâû 'ş-şevâir*, thk. Celîl el-Atiyye (Beyrut: Dârü'n-Nidâl, 1404/1984), 175-176.

¹⁹⁸ İsfahânî, *el-İmâû 'ş-şevâir*, 109.

Bırakılan câriye bunun sebebini sorunca halife, yüzünde çil olduğu için onu geri çevirdiğini söylemiştir. Halifenin cevabına karşılık irticalen tesirli bir şiir okuyan câriyenin, şiirinin beğenilmesinin ardından satın alınması uygun görülmüştür.¹⁹⁹ Burada kaydedilen çil detayı, kusursuzluğun câriye seçiminde etkili olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki diyalogun bir benzeri, Fadl eş-Şâire'nin, Mütevekkil'in huzuruna getirildiğinde de aktarılmaktadır. Buna göre diyalog şöyledir:

“Mütevekkil: Sen şâire misin?

Fadl: Beni satan ve satın alan kişiler öyle iddia ediyor”.

Bu cevap üzerine Mütevekkil gülmüş ve şiirlerinden okumasını istemiştir. Fadl şiirlerinden okumuş, şiiri beğenen²⁰⁰ Mütevekkil ona 50 bin dirhem verilmesini emretmiştir.²⁰¹ Görünüşte bir diyalog görüntüsü sunan bu konuşma, okuyucuyu yanıltmamalıdır. Zira halife ve şâire burada şu iki hususta uzlaşmaktadır: 1. Dikkat edilirse halifenin sorusuna Fadl'ın verdiği cevap ‘Evet’ değildir. Aksine, kendisi bir şâire olmasına rağmen efendisinin, yani bir köle tüccarının onayını devreye sokarak ‘satın alan ve satan kimselerin’ kanaatinin bu yönde olduğunu belirtmektedir. Caswell'in de vurguladığı gibi²⁰² kaynakların ticarî bir meta olmaları, eğitim ve öğretimlerine yönelik bilinçli ve mütehassıs kişiler tarafından yatırım yapılması, yukarıdaki gibi standart bir cevabın verilmesini sağlayıcı temel etken olmuştur. Köle tüccarı, doğrudan işin içerisinde kendisinin olduğunu, dolayısıyla sunulan bu câriyenin, üzerine emek ve zaman harcanmış olması nedeniyle değerinin o minvalde takdir edilmesi gerektiğini gündeme getirmektedir. Başka örneklerini de gördüğümüz bu standart cevap, câriyeye öğretilen, efendinin bir anlamda dikte ettiği bir takdir/kıymet cümlesi olarak değerlendirilmelidir. Daha açık bir ifadeyle câriye, sahibinin tasdikiyle şâire olduğunu, Arapça'da ve Arap kültüründe de donanımlı olarak yetiştirildiğini halifeye ifade etmektedir. 2. Fadl'dan cevabını alan halife,

¹⁹⁹ İsfahânî, *el-İmâü 'ş-şevâir*, 155-156.

²⁰⁰ Şiirin halifeyi övdüğü ve muhteviyatından ötürü Arîb el-Me'mûniyye'ye bestelettirilerek şarkı formunda okutulduğu ayrıca zikredilmelidir. Bk. İsfahânî, *el-İmâü 'ş-şevâir*, 62.

²⁰¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/199.

²⁰² Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 240-241.

‘Fadl’ın efendisinin iddiasını’ sınava tâbi tutmuştur. Zira halife, cârîyenin sunacağı sanat becerisinin yeterliğine göre karar verecektir. Okuduğu şiir halifeyi övmektedir. Kuvvetle muhtemel bu da bilinçli bir tercihin ürünüdür. Halife memnun kalmış, değerini -köle tüccarının da hedeflediği şekilde- 5 bin dirhem gibi yüksek bir meblağ vererek takdir etmiştir.²⁰³ Diğer yandan Halife Mu‘temid’in satın almayı düşündüğü muganniye cârîye Nebt’i, yukarıdaki sınav temalı rivayetlere uygun olarak öncelikle şarkı söyleme (*gînâ*) ve yazı yazma (*kitâbe*) hususunda imtihan ettiği, akabinde Ali b. Yahya el-Müneccim’in (ö. 275/888-889) de onayıyla onu 30 bin dirheme satın aldığı kayıtlıdır.²⁰⁴ Görüldüğü üzere evvelâ yetenek tespit edilmiş, akabinde test edilmiş, sonrasında takdir edilerek satın alım işlemi gerçekleştirilmiştir.

Şâir Mahmûd el-Verrâk (ö. 240/855), Cinân isimli muganniye cârîyesini 10 bin dirheme satın almak isteyen Halife Mütevekkil’in bu isteğini reddetmiş, şâir vefat edince halife, cârîyeyi onun mirasından bu sefer 5 bin dirheme satın almıştır. Bu cariyeyle konuşmasında halifenin: “Efendine senin için 10 bin dirhem vermiştik ancak [şimdi] 5 bin dirheme satın aldık” dediği, cârîyenin de: “Ey mü’minlerin emiri! Halifeler miraslardaki lezzetleri gözleyip duracaksa, zamanla biz, senin aldığından çok daha ucuza satın alınacağız” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.²⁰⁵ Bu kayıt, halifenin satın almak istediği cârîye hususunda ısrarcı olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar, sarayın ve Bağdat halkının köle teminini sağlayan şehirdeki bir merkezin varlığından bahsetmektedir. Köle pazarı hüviyetinde olduğu anlaşılan ve *Dârü’r-rakîk* olarak isimlendirilen bu mekânda köleler konaklamaktadır.²⁰⁶ Ya‘kûbî, Bağdat’ta şehrin girişindeki surların dehlizlerinde köle evlerinin (*menâzilü gılmân*) olduğunu ifade etmektedir. Buradan içerisinde sadece kölelerin ikâmet ettiği meskenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁷ Kölelerin ikâmet ettiği bu mekân, kuvvetle muhtemel *Dârü’r-rakîk* içerisinde yer almaktadır. Burada ikâmet eden kölelerin peyderpey

²⁰³ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/200.

²⁰⁴ İsfahânî, *el-İmâü’ş-şevâir*, 184.

²⁰⁵ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Abdülmecîd et-Terhînî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1404/1983), 8/110, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed İbn Ebû Avn, *el-Ecvibetü’l-müskite*, thk. Mey Ahmed Yûsuf (Kâhire: Ein For Human And Social Studies, 1996), 177.

²⁰⁶ Ya‘kûbî, *el-Büldân*, 41.

²⁰⁷ Ya‘kûbî, *el-Büldân*, 26.

alıcılara satıldığı, buranın bir anlamda geçici konaklama yeri olduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh de bu yapının varlığını doğrulamaktadır.²⁰⁸ Tenûhî, Bağdat'ta bir köle pazarından²⁰⁹ ve burada ayrıca bir *Dârü'r-rakîk*'in varlığından söz etmektedir.²¹⁰ İki kurumun aynı yerler olduğu veya birbirinin aynı işlevleri gördüğünü söylemek mümkündür. Bunun yanında *Dârü'r-Rakîk*'in bulunduğu mevkinin aynı zamanda köle alım satımının yapıldığı bir çarşı görevini üstlendiği de düşünülebilir. İkinci seçenek daha isabetli görünmektedir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ (ö. 324/935) isimli bir zâtın, köle pazarının (*Sûku'r-rakîk*) hisbe işini üstlendiğini kaydetmektedir.²¹¹ *Dârü'r-rakîk*, şehrin batı yakasında, Tâhirîlerin sarayının yanında bulunmaktadır. Burası aynı zamanda *Şâriu dâri'r-rakîk* olarak da isimlendirilmektedir.²¹² Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Dârü'r-rakîk*'in, kendisinin yaşadığı sürece kadar ayakta kaldığını fakat çoğunlukla harap olduğunu ifade etmektedir. Dicle nehri kenarında bulunan bu yerde uzun yıllar boyunca köle ticareti yapılmıştır.²¹³ Tüm bu bilgiler, aslında *Dârü'r-rakîk*'in çarşı ve konaklama alanını da barındıran bir kompleks olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlamaktadır.

Abbâsîlerin erken dönemine kadar uzanan bu köle evlerinin aktif ve devamlı bir yapı arz ettiği ifade edilebilir. Bunun yanında esasen uzak diyarlardan gelen köleleri yeni sahiplerine (veya ilk sahiplerine) satmak amacıyla bir müddet burada bekletmek için inşa edildiği anlaşılan *Dârü'r-Rakîk*ler, kölelerin konaklamaları açısından geçici bir mahiyet arz etmektedir.²¹⁴ İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffah'ın (ö. 132-136/749-754) huzuruna çıkan Şâir Ebû Nuhayle'yi (ö. 145/762) ödüllendirmek amacıyla ona *Dârü'r-rakîk*'ten istediği bir câriyenin seçip verilmesini emretmesi,²¹⁵ yukarıdaki çıkarımı desteklemektedir. Bağdat'taki bu *Dârü'r-rakîk*'in bir benzeri, Sâmerrâ'da da bulunmaktadır. Bölgedeki yapıda çeşitli yollara bölünen bir köle pazarı, bu pazarın içerisinde kölelere ait odalar ve yine kölelerin satım işleminin

²⁰⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/195.

²⁰⁹ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/87.

²¹⁰ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/265.

²¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/359.

²¹² Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 2/420.

²¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/307.

²¹⁴ Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women", 392.

²¹⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 20/480-481.

gerçekleştirildiği dükkânların olduğu bilinmektedir.²¹⁶ Câhiz'in Bağdat'taki Köle Tüccarları Çarşısı'nda (*Sûkü'n-nehhâsîn*) bulunan siyahî câriyelerden biriyle aralarında mizah içerikli bir diyalogun geçtiği kaydedilmektedir.²¹⁷ Bu çarşı kuvvetle muhtemel *Dârü'r-rakîk*'tir.

İsfahânî'nin *el-İmâü's-şevâir*,²¹⁸ İbnü's-Sâî'nin *Nisâü'l-hulefâ*²¹⁹ ve Süyûtî'nin *el-Müstazref min ahhâri'l-cevâri*²²⁰ isimli eserlerindeki kayne, şarkıcı-şâire câriyelerin biyografileri üzerinden köken, bölge ve nitelikleri tespit edilerek onların tüccarlar ve alıcılar tarafından tercih edilme sebeplerine dair bir örneklem sunmak, kaynelere yönelik talebi anlayabilmek hususunda yarar sağlayacaktır. Aşağıdaki tablo, ilgili eserlerdeki biyografi detayları üzerinden oluşturulmuştur:

Şâire-Şarkıcı Câriye [Kayne]	Köken	Bölge	Nitelikler
İnan (ö. 226/240-241)	Müvellede	Yemâme	Sarışın (<i>safrâ</i>), güzel, tatlı, Abbâsîlerde ileri düzeyde ilk şiir becerisi gösteren câriye, şâire, zarîf
Denânir	Müvellede	Kûfe	Sarışın, yüz olarak insanların en güzeli, şâire, edîp ve fesahat sahibi
Fadl eş-Şâire (ö. 257/870-871)	Müvellede	Basra-Yemâme	Esmer (<i>semrâ</i>), güzel yüzlü (<i>hüsnetü'l-vech</i>), yerinde-ölçülü bir beden, hafifmeşrep (<i>mâcin</i>), edip ve fesahat sahibi, şiir becerisine sahip, zamanındaki kadınların önünde
Tîmâ	Müvellede	Medine	Şirin (<i>melîha</i>), bakire, tatlı ve ölçülü bir yüz, şâire
Seken	Müvellede	Bağdat [?]	Beyaz tenli (<i>beydâ</i>), yüz olarak ve şarkıda güzel, şâire
Fünûn	-	-	Güzel yüz, şâire
Sırf	Müvellede	Basra	Şâire, fesahat sahibi, muganniye, yüz olarak ve şarkıda güzel, kâtip, şarkıda sanat/hüner sahibi, edip
Nesîm	Müvellede	-	Şâire, muganniye
Ârim	Müvellede	Basra	-
Selmâ el-Yemâmiyye	Müvellede [?]	Mekke [?]	-
Murâd	Müvellede	Medine	Sarışın, şiir söyleme becerisi, şiirleri şarkı yapılmıştır, şâire
Müteyyem el-Hişâmiyye	Müvellede	Basra	Sarışın, şâire
Semrâ ve Helenâ	Müvellede	-	Şiir becerisi

²¹⁶ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 61.

²¹⁷ Köle Tüccarları Çarşısı'nda (*Sûkü'n-nehhâsîn*) Câhiz'in, latife yollu bir câriye ile konuştuğu kaydedilmektedir. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 15/353.

²¹⁸ Bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 27-223.

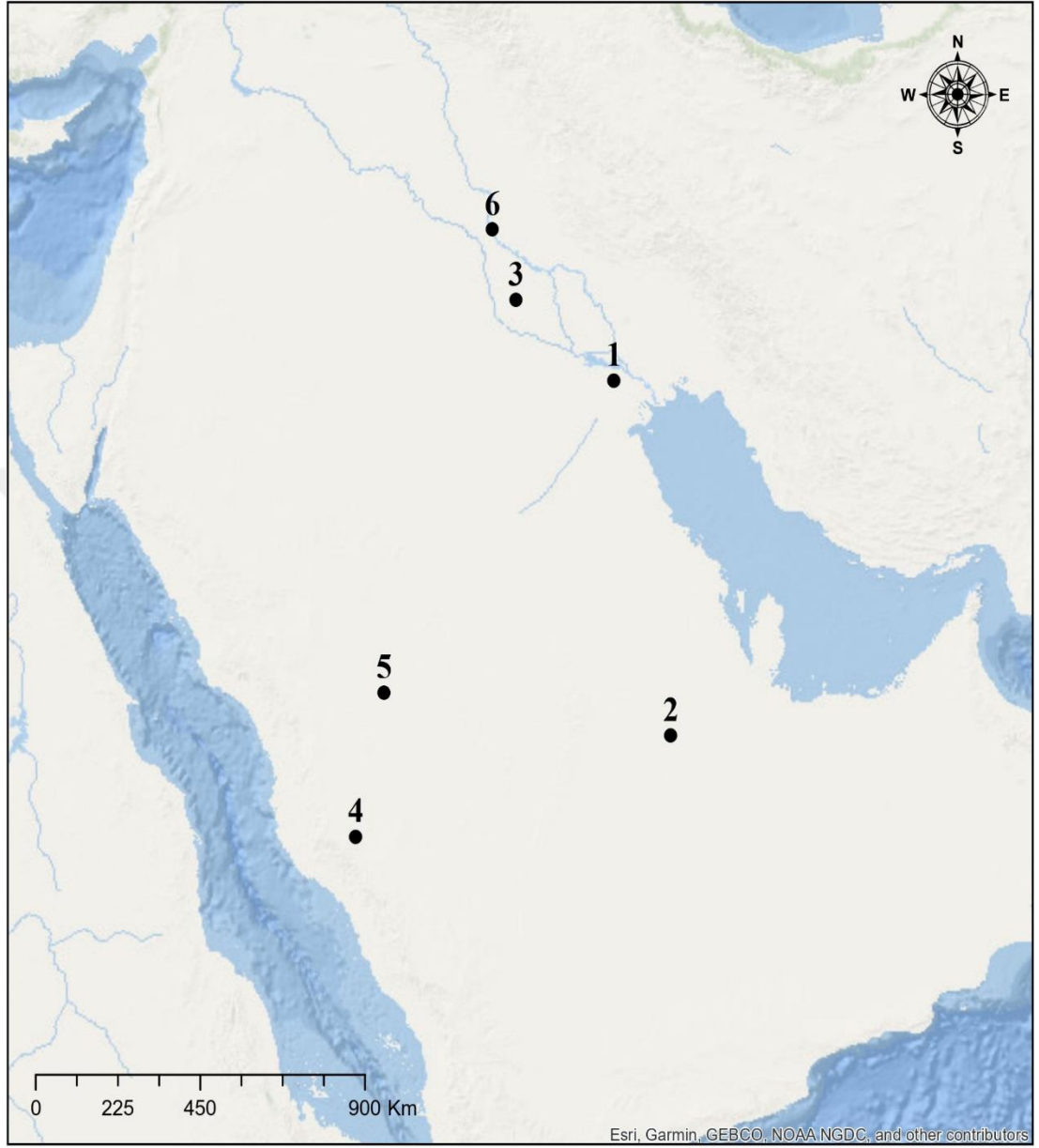
²¹⁹ Bk. Tâcüddîn Ebû Tâlib Ali b. Enceb İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, thk. Mustafa Cevâd (Kâhire: Dârü'l-Meârif), 43-136.

²²⁰ Bk. Süyûtî, *el-Müstazref*, 10-74.

Zalûm	-	-	Şâire, kâtib, muganniye
Arîb el-Me'mûniyye	Müvellede ²²¹	-	Güzel bir yüz, edebiyat, şarkı, şiir, müzik âleti çalma, satranç ve tavla oynama becerileri, zarif, kadınlar içinde üstün bir yere sahip
Âmil	-	-	Yüz güzelliği, şarkı ve şiir becerisi olarak en iyisi
Reyye ve Zamyâ	Müvellede	Medine	-
Mahbûbe	Müvellede	Basra	Şâire, muganniye, yüz olarak ve şarkı söylemede güzel
Benân	-	-	Şâire
Reyye	Müvellede	Yemâme	Sarışın, şirin, tatlı bir yüz
Emel	-	-	Şâire, güzel, zarif, tatlı konuşan
Mesel	Müvellede [?]	Medine	Şâire
Nebt	-	-	Muganniye, şarkı söylemede iyi, hoş, güzel bir yüz, hazır cevap, şâire
Râbia	-	-	Şâire
Sâhib	-	-	Şâire, muganniye
Kâsım	-	-	-
Bid'a el-Kübra	-	-	Zamanının yüz ve şarkı söylemede en güzeli, şiir söyleme becerisi
Mehâ	-	-	Muganniye, şâire, edip
Gülnâr	Müvellede	Kûfe	Şâire, muganniye, tatlı ve hoş, şarkı söylemede iyi
Hansâ	-	-	Muganniye, şâire
Gusn	-	-	Şâire, güzel bir yüz, hafifmeşrep
Ferîde el-Kübrâ	Müvellede	Hicâz	Muganniye, şarkı söylemede iyi bir hüner sahibi
Nâşib el-Mütevekkiliyye	-	-	Sanatında hüner ve becerisi olan bir muganniye
Ferîde es-Suğrâ	-	-	Muganniye, güzel vasıflı
Tatrîf	Müvellede	Basra	Parlak ve güzel bir yüz, eşsiz bir zerafet, şiir söyleme becerisi
Hüzâmî	-	-	Şâire, zarif
Şâriye	Müvellede	Basra	-
Zâife	-	-	Muganniye, şiir söyleme becerisi
Gâdir	-	-	Parlak bir güzellik, yüz ve şarkı söylemede en güzeli
Kalem es-Sâlihiyye	Müvellede	-	Sarışın, tatlı, şarkıda ve âlet çalmada iyi, yetenekli

Tablo 3: Kaynelerin Nitelik ve Kökenleri

²²¹ Arîb el-Me'mûniyye, hür olduğu iddiasındadır. Ancak onun tarihsel olarak müvellede konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu konu ileride tartışılacaktır.



Nr.	Şehir	Nr.	Şehir
1.	Basra	4.	Mekke
2.	Yemâme	5.	Medine
3.	Kûfe	6.	Bağdat

Şekil 1: Kaynelerin Temin Edildiği İç Merkezler

Tablo ve haritadaki veriler evvelâ mevcut süreçte şarkıcı veya şâire olarak istihdam edilecek câriyelerin ekseriyet itibariyle iç kölelerden, İslâm dünyası içinde bulunan *müvelledeler*den temin edildiğini göstermektedir. Bu durum açık bir şekilde dil becerisine dair gereksinimin bir gereği olmalıdır. Çoğunlukla anneden, bazen hem anne hem de baba kaynaklı İslâm toplumu içerisinde köle olarak doğan, bu toplumda yetişen ve büyüyen *müvelledeler*, Arapça'yı duyarak, ana dili gibi öğrenmiş, bu sayede şiir ve şarkı becerilerinde -dili yabancı dil olarak öğrenen kimselerin dezavantajlı durumlarına kapılmadan- belli bir sanatsal yeterliği edinebilmişlerdir. Tabloda dikkat çeken diğer bir husus ise *müvelledelerin* temin edildiği bölgelerdir. Bu çerçevede Basra,²²² Medine, Yemâme ve Kûfe belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Basra bir liman kenti, Yemâme ise Basra Körfezi'ne yakın olan bir bölgede yer almaktadır. Bu bölgelerde döndürülen ticaretin şüphesiz kölelikle de bir ilgisi bulunmalıdır. Öyle anlaşıyor ki gemiler yoluyla elde edilen kölelerin bu bölgeye gönderilmesi, coğrafi yakınlıkları nedeniyle diğer mıntikalara kıyasla daha hızlı gerçekleşmiş olmalıdır. Kûfe ve Medine ise tarihî açıdan kaynakların varlığının bilindiği, etkin olduğu bölgeler içerisinde yer almaktadır. Bu durum, ilgili merkezlerdeki kayne varlığının devam ettiğini göstermektedir. Bunlara ek olarak fiziksel özellikler hususunda dikkat çekici olan, sarışın câriyelerin tercih ediliyor oluşudur. Ayrıca seçilen câriyelerin güzel, hoş sohbet ve çekici olmasının yaptıkları iş nedeniyle önemsendiği tahmin edilebilmektedir. Nitelik açısından Arîb el-Me'mûniyye'nin satranç ve tavla oynadığı ayrıca vurgulanmıştır. Bu durum, kaynenin kıymetini artıran bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Esasen nitelik bölümünde kaynakların özellikleri ne kadar çoksa onların edebî yetkinlik, ekonomik değer ve meclislerde yer alma gibi tercih edilmelerini sağlayan unsurlar arasında da o derece belirleyici oldukları söylenebilir.

Mevcut süreçte bazı kölelik türlerinin alınıp satılmasına dair bir takım ilmî tartışmalar da yaşanmıştır. Hadımların alım satımıyla ilgili olması açısından bu konuya değinmekte söz konusu ticarî kabul ve algıyı anlamak açısından yarar vardır. Bedenlerine uygulanan değişim nedeniyle hadımların bu tartışmada ön plana çıktığı ve bu durumun metinlere yansıdığı görülmüştür. Hadım köle satın alan bir adam

²²² Stigelbauer de Basra, Taif ve Yemâme'ye dikkat çekmektedir. Bk. Stigelbauer, *Die Sängerrinnen*, 86-87.

hakkında sorulan soruya Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), bu gibi bir işten uzak durulmasını daha hoş bulduğu cevabını vermiştir. Akabinde şunu eklemiştir: “Sâlih bir adam [hiç] hadım satın alır mı?”. Ahmed b. Hanbel, bu tarz bir işlemten uzak durulmasına dair gerekçesini de şu şekilde açıklamıştır: “Şâyet insanlar hadım satın almayı bıraksalar onlar [artık] hadım edilmeyecekler”.²²³ Benzer bir kaydı Hanefi fakihî Cessas (ö. 370/981) da eklemektedir. O, Ebû Hanîfe’nin hadım edinmeyi hoş görmediğini ifade ederek insanların hadımlara olan talebi sonlandırılrsa hadım etme işleminin de son bulacağını dile getirmektedir.²²⁴ Her ne kadar Taef el-Azhari, kaynakların hadım sahibi olmayı kınayan veya onları satın almaktan sakındıran herhangi bir yönetici veya hukukçudan söz etmediğini ifade etse de²²⁵ yukarıdaki kayıtların onun bu görüşünü desteklemediği açıktır.²²⁶

Câhiz’in de yukarıdaki nakillerin paralelinde kayda değer bir izah sunduğu görülmektedir. O, bazı *mülhidlerin* veya Müslümanlar içerisinde bulunan *saf akıllı kimselerin* hadım sahibi olmakla ilgili ileri geri konuştuklarını (*taane*), meseleyi tam anlamıyla kavrayamadıklarını dile getirmektedir. Bu kimseler, hadım kölenin sahiplenilmesi hususunda Câhiz’e itiraz edici ve münakaşa içeren sorular yöneltmişlerdir. Buna göre Mukavkıs (ö. 21/642[?]) tarafından Hz. Peygamber’e hediye edilen bir kölenin²²⁷ -hadım olduğu öğrenilmesine rağmen- Hz. Peygamber tarafından sahiplenildiği, Câhiz’in hadım sahibi olan kimseler için ‘hadım satın alanın da hadım etmeyi teşvik edip bu fiili gerçekleştirenler gibi olduğunu ifade etmesine, bir kimseyi hadım etmenin en kötü eylemler arasında yer alıp hadım satın alanların hadım işlemini gerçekleştirenlerden sayıldığına, bu kimselerin vaziyetinin de hırsızlardan alışveriş yapan, kumar oynayan, köpek, koç ve horoz dövüştüren, kendilerini yaralayan ve birbiriyle savaşıyan dalalet ehli iki grubun yaptıklarına benzediğine’ dair vurgularına rağmen yukarıdaki tarihî naklin nasıl izah edilebileceği üzerinde

²²³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Ahkâmü’n-Nisâ*, thk. Amr Abdülmün‘im Selîm (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1423/2002), 48.

²²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Saîd Bektaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Muhammed Hasen Fülâne (Beyrut: Dârü’l-Beşâir, 1431/2010), 8/561.

²²⁵ Taef El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines*, 144-145.

²²⁶ Yukarıdaki kayıtlara ek olarak Câhiz ve Kâdî Abdülcebâr’ın hadım etmeye dair eleştirilerine ileride değinilecektir.

²²⁷ Kaynaklarda Me’bûr el-Kıbtî olarak anılan bu köleye ileride değinilecektir.

durmuşlardır. Onlar ayrıca hadım işlemini gerçekleştiren kişinin, onu satanın ve satın alanın, bu işte işbirlikçiler olduğunu dile getirmişlerdir.²²⁸

Câhiz'in yukarıdaki soru ve nitelemelere karşı detaylı cevaplar verdiği görülmektedir. Evvelâ hediye edilen hadımla ilgili aktarılan hadisin sahih bir isnada sahip olmadığını dile getirerek bu konuda ileri sürülen iddiayı kabul etmediğini peşinen söylemektedir. Ona göre şayet hadis sahih olsa bile, Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen köleyi hadiste 'hadım olduğunu öğrendikten sonra veya önce' mülk edindiğine dair bir bilginin yer almaması nedeniyle buradan da bir sonuç çıkarılamayacaktır. Burada hediyein kabulü, hibe edilen bir malın kabulü olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda -bir yasağın mevcut olmaması nedeniyle- hadımın alınıp satılması uygun görülmüştür. Câhiz, okuyucunun konuya daha iyi odaklanması için bir örneklendirme yapmaktadır. Buna göre hadımın hediye edilmesi, tıpkı bir elbisenin, kokunun, bineğin veya meyvenin hediye edilmesi gibidir. O, mülk edinilmesi haram olan bir şey değildir. Zira o *mal* statüsündedir, istihdam edilmesi iyi ve *güzel*dir. Hadım edilmiş olması, azat edileceği anlamına gelmemektedir. Onun ayrıca hediye olarak kabul edilmesi, bir tür tedbir ve hikmet gereği de olabilir.²²⁹ Câhiz'in konuya dair cevapları, paragrafta özetlendiği şekildedir.

Pökel'in de fark ettiği gibi, Câhiz'in burada sorulan sorulara Hz. Peygamber ve kendi dönemini ayrı değerlendirerek cevapladığı anlaşılmaktadır. Buna göre Câhiz, kendi devri için hadım edinmeyi uygun ve yararlı görmekte ancak Hz. Peygamber devri için aynı düşünceleri taşımamaktadır. Hristiyanları hadım etme işlemi nedeniyle eleştiren ve bunu ses getirici bir biçimde ileri süren, erkeğin bedenine dair bir değişimin doğrudan Kur'an'da yasaklanmış olduğunu düşünen Câhiz'e, Hz. Peygamber'in bir hadımı hediye olarak kabul ettiğine dair tarihî anekdot üzerinden soru yöneltilince durumun onun tarafından mevcut ahlâkî değerlendirmelerin dışına çıkarak yorumlandığı kaydedilmiştir.²³⁰ Bütünüyle haksız olmayan bu yorumlarında Câhiz'e yönelik tespitlerinin tam olarak mevcut değerlendirmeye uyum sağlamadığı söylenebilir. Burada gözden kaçırılan bir detay olduğunu ifade etmek gerekir.

²²⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/163-164.

²²⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/164-165.

²³⁰ Pökel, *Der unmännliche Mann*, 158-159.

Müellifin hadım edinmeyi *güzel* ve *iyi* olarak tanımlaması, kişilerin hadım edilmelerini tasvip ettiği yönüyle değil, istihdam edildiği alanlarda yararlı işler yapabilmeleri nedeniyle *güzel* ve *iyi* oldukları anlamını içermektedir. Câhiz, taşıdığı bir yargıyı dile getirmekten ziyade içerisinde bulunduğu zaman dilimine mutabık düşen uygulamaların yarar boyutunu tartışıyor olmalıdır. Nitekim Moussa da zikredilen pasajda Câhiz'in hadım etmenin yasallığından ziyade muhaliflerinin argümanlarına itiraz ettiğini vurgulamaktadır.²³¹ Bu açıdan onun görüşü esasen sabittir ancak olaylar ve devir farklıdır. Bununla bağlantılı olarak Câhiz, hadım istihdamının *güzel* ve *yararlı* olduğunu, saray kültürünün var olduğu bilinen bir zamanda dile getirmiştir. Harem kurumunun mevcudiyeti düşünüldüğünde hadımların istihdamlarındaki yararın hayli işlevli olduğu burada tespit edilebilir. Diğer yandan dikkat edilirse Câhiz, hadım etme işleminin değil, köle olan hadımın mülk olarak ediniminin caiz olduğunu kaydetmektedir. O, hadım etme işlemini yine caiz görmemekle birlikte bir şekilde köle statüsüne girmiş, akabinde hadım edilmiş olan bu kimselerin alınıp satılmasının yasak olmadığını belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle Câhiz'in Hz. Peygamber dönemine dair tespit ve ifadeleri dinî, kendi yaşadığı zaman dilimine dair gözlem ve bulguları ise tarihî ve tecrübîdir. Tek bir soruya cevap veriyor gibi düşünülen müellif, esasen sosyolojik bir fenomeni geniş hatlarıyla açıklamaya çalışmaktadır.

Her ne kadar hadım teminine dair birtakım çekinceler metinlerde zikredilmiş olsa da pratikteki işleyişin hadımların istihdamına dair olumlu bir seyir izlediği kayıtlı tutulmalıdır. Onların talep edilmelerine paralel olarak değer ve pahalarının oldukça yüksek olduğunu bu çerçevede tahmin etmek zor değildir. Esasen değerlerinin yüksek olmasında daha etkin durum, operasyon sırasında yaşanan can kaybına dair tahminlerdir. Çalıştığımız tarihî aralık içerisinde temel kaynaklarımızda hadım etme işlemi sırasında hayatını kaybeden kölelere dair bir oran veya sayı sunmanın imkân dışı olduğunu belirtmekle birlikte geç dönem eserlerin bu meyanda birtakım açıklamalarda bulunduğu ifade edilebilir. Hogendorn, çeşitli kaynaklardan topladığı verilerde hadım edilen kölelerden %66 ila %75 arasında bir grubun operasyon esnasında hayatını kaybettiği iddiasındadır. Sahra altı Batı ve Orta Afrika bölgelerinde bu rakamın %70-%90'lara vardığı, Doğu Afrika'daki durumun ise yine bu sayıların

²³¹ Abdallah Cheikh Moussa, "Ġāhiz et les eunuques ou la Confusion du Mēme et de l'Autre", 188.

paralelinde olduğu belirtilmektedir. Ancak Hogendorn'un aktardığı başka bir kayıтта Burckhardt'ın Kıptî köyündeki bir manastırda yaptığı gözlemlerine göre bu oran %2-3 çıkmıştır. Başka bir araştırmaya göre ise çıkan sonuç %14 olarak kaydedilmektedir.²³² Bu sayılardan hareketle mutlak ve tarihî yorum imkânı sunan bir neticeye varmak mümkün değildir. Bunun birkaç sebebi bulunmaktadır. İlk olarak söz konusu orana dair klasik dönem kaynaklarının sessizliği, en belirgin unsurdur. İkinci olarak hadım etme işlemine dair uygulanan teknikler bilinmemektedir. Yüzyıllara göre farklılık arz eden bu tekniklerin, hiç şüphesiz erken dönemlerde nispeten daha fazla can kaybına neden olduğu düşünülebilir. Diğer yandan oranlar arasında bu derece fark olması da çok tutarlı durmamaktadır. Tüccarlar, daha fazla para kazanabilmek için hadım edilme işleminde yaşanan olumsuz gelişmeleri abartmış olabilirler.

1. 2. Köle Temin Merkezleri

Bilâdü'r-Rûm [Doğu Roma]

Rum diyarından [Doğu Roma] önemli oranda hadım temin edilmektedir. Bunun bir nedeni, onların dinî sâikler nedeniyle çocuklarını hadım etmeleridir.²³³ İbn Hurdazbih, Rumların meşhur adalarından biri olarak ele aldığı Zeheb Adası'nı, kölelerin hadım edildiği yer olarak zikretmektedir.²³⁴ Muhtemelen hadımlardan olan bir gruba hadım edilme işleminin nasıl olduğuna dair sorduğu soruya Makdisî (ö. 390/1000 civarı), ayrıntılı bir cevap almıştır. Buna göre Rumların erkeklik şehvetinin kendilerine sıkıntı vereceği düşüncesiyle kadınlarla herhangi bir işigali bulunmaması için çocuklarını hadım ettirerek kiliselere kapatmalarıyla hadımlık süreci başlamaktadır. Müslümanlar da gaza faaliyetlerinde ele geçirdikleri bu çocukları alırlar ve söz konusu kiliselerden çıkarırlar. Bu, Rum hadımların hadım edilme ve Müslümanlar tarafından ele geçirilme sürecine dair kısa bir kesittir.²³⁵ İbn Hurdazbih'in nakillerini Kazvînî (ö. 682/1283) de doğrulamaktadır. Buna göre

²³² Değerlendirmeler için bk. Jan Hogendorn, "The Hideous Trade. Economic Aspects of the 'Manufacture' and Sale of Eunuchs", *Paideuma* 45 (1999), 145-148.

²³³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/196.

²³⁴ O ayrıca, Rumların kölelerini (*gulâm*) resmî kayıtlarına (*divan*) kaydettiklerini gözlemlemiştir. Buna göre bir köle, çalıştığı ilk sene 1 dinar, ikinci sene 2 dinar, üçüncü sene üç dinar, 12 seneye kadar her senenin parasını alır, 12 sene sonunda da 12 dinar almaktadır. Bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 112.

²³⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbü ahseni't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* (Leiden: Brill, 1906), 242.

Rumlar, ibadethanelerinde görevlendirmek amacıyla çocuklarını hadım ettirmektedirler. Onların hadım işlemleri, zekere bir zarar vermemektedir. Anlaşıldığına göre ameliyat, sadece husyelerin alınması yoluyla yerine getirilmektedir. Bu işlemde hadımın cinsel istek ve arzusunun kaybolmadığı anlaşılmaktadır. Hadım işleminin gerçekleşmesinin asıl sebebi, ruhban erkeklerin kadınları hamile bırakmalarını engellemektir.²³⁶

Doğu Roma'dan câriyeler ve hadımlar (*hisyân*) getirildiği Câhiz'in de nakilleri arasındadır.²³⁷ Rumların bazıları, çocuklarını hadım ettirerek tapınaklarına adamaktadırlar. Rum hadımlarının korkusuz ve gözü pek oldukları, ok atmayı bildikleri ve surlarla çevrili bölgelerde bulundukları aktarılan rivayetler arasındadır. Bu hadımlar aynı zamanda belli bir zenginliğe de sahiptirler ve -Câhiz'in zamanında- ikâmet ettikleri yer Tarsus olarak kaydedilmektedir.²³⁸ Bunlara ek olarak Kazvî'nin sunduğu şu bilgi, meselenin ticarî yönünü açıklaması açısından oldukça önem arz etmektedir: Rum diyarında her sene, doğu, batı, kuzey ve güney, her coğrafyadan insanların da geldiği bir pazar kurulmaktadır. Doğu mallarını Batıdan gelenler, Kuzey mallarını da Güneyden gelenler buradan satın almaktadır. Bu pazarda Türk ve Rum câriye ve memlûkler de bulunmaktadır.²³⁹ Müslüman tüccarların kurulan bu pazarlardan köle temin edip İslâm topraklarına taşımaları oldukça muhtemeldir.

Bilâdü's-Sakalibe

Konumuna dair yoğun ve geniş tartışmalar yürütülen²⁴⁰ Sakalibe bölgesinin oldukça geniş bir mıntıkayı tanımladığı ve bugün itibarıyla 'Doğu-Orta Avrupa, Balkanlar ve Karadeniz'in kuzeyindeki sahayı'²⁴¹ içerdiği kaydedilmelidir. Bu

²³⁶ Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvî'nî, *Âsârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır), 587.

²³⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *et-Tabassur bi't-ticâre*, thk. Hasan Hasaney Abdülvehhab et-Tûnusî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994), 26.

²³⁸ Câhiz'in hadımlar hakkındaki aktarımları ayrıntılı olarak ileride değerlendirilecektir. Yukarıdaki bilgilerin yer aldığı atıflar için bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 1/124-173, 219.

²³⁹ Kazvî'nî, *Âsârü'l-bilâd*, 531.

²⁴⁰ Bu tartışmalara dair temel bazı metinler için bk. Ayalon, *Outsiders*, 92-122, Özdemir, “‘Sakâlîbe’ Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-”, 89-107, Erman Şan, “Mesleme b. Abdülmelik Tarafından 717 Yılında Fethedilen ‘Medînetü’s- Sakâlîbe’nin Konumuna Dair”, *Prof. Dr. Erdoğan Merçil’e Armağan* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 71-83.

²⁴¹ Söz konusu coğrafyadaki köle ticareti üzerine en yeni bulgular ışığında çalışma hazırlayan Şan'ın bölgenin coğrafi sınırlarına dair tanımlamaları yukarıda kaydedildiği şekildedir. Bk. Erman Şan, *Abbâsî Devleti Döneminde Avrasya'yla Gerçekleştirilen Uluslararası Köle Ticareti (750-945)*

doğrultuda Pökel'in, Sakalibe teriminin etnik anlamda tek bir grubu değil birbirleriyle dil ve kültür bağlamında yakınlıkları bulunan ırkları betimlediği yönündeki tespiti²⁴² yerindedir. Esasen Sakalibe'yi bir coğrafya olarak ele almamızın temel gerekçesi de budur. Bu bölge, hadım temininde önemli bir mıntıka olarak yer almaktadır.²⁴³ Yaşadıkları mekânın çok geniş olduğu bilinen Sakalibe'ye ait kölelerin, iki yoldan İslâm topraklarına girdiği anlaşılmaktadır: 1. Horasanlıların (veya Horasan tüccarlarının) toprakları üzerinden Doğu ticaret yolunun takip edilmesiyle Abbâsî hilâfet merkezine ulaşmaları birinci ticaret rotasını oluşturmaktadır. 2. Bunun yanında Endülüs üzerinden Galiçya, Frenk, Lombard ve Kalabriya gibi mıntikalarla Batı ticaret rotası takip edilerek köleleştirmek sûretiyle temin edildikleri görülmektedir.²⁴⁴

Makdisî, beyaz köleleri ikiye ayırmaktadır. İlki, Sakalibe'dir. Bunlar, Hârizm bölgesinin ileri ve öte bölgelerinde yer almaktadırlar. Endülüs'e taşınır ve orada hadım edilirler. Hadım edilme işleminden sonra Rûm [Doğu Roma], Mısır, Bilâdü's-Şâm ve Akur'a ulaşırlar. Ancak Makdisî, sugûr bölgesinin yıkılıp harap olmasından sonra bu ticarî faaliyetin durduğunu eklemektedir.²⁴⁵ O, ikincisini açıkça metinde belirtmese de metnin akışından diğer beyaz köle türünün Rum beldelerindeki hadımlar olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁶ Ayrıca Sakalibe köleler, halkı Yahudi olan Pechina (*Beccâne*) şehrine götürülüp orada hadım edilmektedirler.²⁴⁷ Tüm bu kayıtlar, Sakalibe bölgesinin oldukça geniş bir araziye kapsadığını ve bu nedenle coğrafyacılardan farklı mıntikaları birbiriyle izah etmek durumunda kaldığını göstermektedir.

Endülüs

İbnü'l-Fakîh (III-IV./IX-X. yüzyıl), tüccarların Endülüslü köleleri Frenk diyarından alıp Antakya'ya, oradan Bağdat ve nihâyetinde Übülle'ye kadar götördüklerini ifade etmektedir.²⁴⁸ Endülüs, hadım Sakalibe'nin, genç Rum, Frenk

(İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 82.

²⁴² Pökel, *Der unmännliche Mann*, 255.

²⁴³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/196.

²⁴⁴ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 106.

²⁴⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242.

²⁴⁶ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242-243.

²⁴⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242.

²⁴⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 540.

kölelerin ve Endülüslü câriyelerin getirildiği yerdir.²⁴⁹ İbnü'l-Fakîh, bu kölelerin nereye getirildiğini metinde belirtmese de bunun Abbâsî yurdu olduğu pekâlâ anlaşılmaktadır. İbn Havkal'a (ö. IV./X. yüzyıl) göre Endülüs toprakları üzerinden Sakalibe'ye ait olan hadımların sevkıyatı gerçekleştirilmektedir.²⁵⁰ Ayrıca Endülüs'ten Horasan'ın ilerisindeki bölgelere kadar câriyeler, Frenk diyarı ve Galiçya'da esir düşmüş köleler (*gılmân*) ve Sakalibe'den hadımlar taşınmaktadır.²⁵¹ Bu durum Endülüs'ten hem güney batı hem de kuzey doğu yönünde ticarî aktivitenin olduğunu göstermektedir. *Frenk diyarı* üzerinden özellikle Sakalibe köle temin edildiği kaynaklar tarafından vurgulanmaktadır.²⁵² Bu kölelerin belli bir kısmı İslâm topraklarına girmeden hadım ediliyor olmalıdır. Bu yargıyı aşağıdaki açıklamalar teyit eder niteliktedir: Sakalibe hadımlarının tümü, bölgeye yakınlıkları nedeniyle Endülüs üzerinden İslâm topraklarına getirilmektedir. Özellikle Yahudi tüccarlar, bu işi üstlenmektedirler. Sakalibe'den olanlar, ele geçirildikleri yerde hadım edilmektedir. Ayrıca bu kölelerin sıhhatlerinin oldukça yerinde olduğu kaydedilmektedir.²⁵³ Makdisî, Endülüs'te hadımın çok olduğunu kaydetmektedir.²⁵⁴ Mevcut zaman diliminde buranın hadım temin edilen bölgeler arasında başat sırada yer aldığı düşünülebilir. Bunun yanında Endülüs'te bulunan hadım ve câriyeler, herhangi bir sanatları veya becerileriyle değil, güzellikleri ve kıymetli oluşları nedeniyle pahalıdır. Bu hadım ve câriyelerin bin dinar değerinde oldukları kaydedilmektedir.²⁵⁵

Habeş-Nûbe

Makdisî, hadımları üç cinse ayırmaktadır: Birincisi, Mısır'a taşınanlardır. Bunlar, hadımların en kıymetlileridir. İkincisi Aden'e götürülen Berberî hadımları olup en kötülerini olarak değerlendirilir. Üçüncüsü ise Habeş diyarı hadımlarıdır.²⁵⁶ Yukarıda zikredilen üç cins hadımın siyahî hadımlar arasında yapılan bir sınıflandırma olarak değerlendirilebilmesi daha isabetli durmaktadır. Zira metnin devamında

²⁴⁹ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, 135.

²⁵⁰ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 95.

²⁵¹ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 106.

²⁵² Abdullah b. Abdülâzîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Adrian van Leeuwen, Andrey Ferre (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 914.

²⁵³ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 106.

²⁵⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 236.

²⁵⁵ Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd*, 503.

²⁵⁶ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242.

Makdisî, beyaz hadımlardan söz açmaktadır. Kuzey Afrika’da bulunan Sale ve Tekrur şehirleri, hadım temin edilen bölgeler arasında yer almaktadır.²⁵⁷ Bunlar muhtemelen ikinci kategoride yer alan Berberî hadımlar arasında değerlendirilebilir. Buna ek olarak Habeş diyarı hadımlarının genel olarak mutedil oldukları ve devamlı bir şekilde bölgeden temin edildikleri bilinmektedir. Bu doğrultuda Cidde limanında, Habeş ülkesinden getirilen kölelerin ticareti yapılmaktadır.²⁵⁸ Öyleyse onlar bölgeleriyle de doğru orantılı olarak güney ticaret rotaları üzerinden temin edilmektedir. Habeş ülkesinden gelen kölelerin buradan İslâm dünyasının çeşitli merkezlerine gönderildiği çıkarımı yapılabilir. Aden’de Habeşli köleler ve hadımların ticareti yapılmaktadır.²⁵⁹ Buna göre kölelerin Habeş diyarı üzerinden deniz yoluyla Aden’e geçtiği, buradan İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine yayıldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bunlara ek olarak Nûbe ülkesindeki Merîse isimli adadan da köle temin edilmektedir.²⁶⁰ Nûbe’nin pek çok bölgeye köle verdiği söylenebilir. Köle ticaretine dair papirüs örneklerini incelediği makalesinde Bruning, Mısır’daki kölelerin ekseriyetinin Nûbeli olduğunu dile getirmektedir.²⁶¹ Bu durum, iki hususta çıkarım yapılmasına imkân sağlamaktadır: 1. Mısır vilâyeti önemli bir Nûbeli köle temin coğrafyasıdır. 2. Mısır, Nûbeli kölelerin getirilmesinde aynı zamanda bir üs olarak konumlanmaktadır. Her iki çıkarım da aynı zamanda geçerli olabilir.

Yusuf Fadl Hasan, Nûbe teriminin de tıpkı Sûdan terimi gibi genel bir anlamda kullanıldığını söylemektedir. İlki Araplara karşı savaşan Hıristiyan Nûbelilerdir. Diğeri ise Nil yöresindeki Sudanlılardır. *Nilotic Sudan* olarak ifade edilen bu halk, Nil yöresinde yaşayan yerlileri tanımlamaktadır. Kölelerin tamamı, Nûbe’nin ötesindeki bölgelerden getirilmektedir. Nûbeliler’in muhtemelen Habeşliler’le benzer olması nedeniyle beğenildiği, hizmetli, câriye, işçi ve asker gibi pek çok alanda çalıştırıldıkları bilinmektedir. Nûbeliler’in *Kusitik* olarak ifade edilen kendilerine özgü dilleri bulunmakla birlikte Habeşlilere çok benzedikleri belirtilmektedir. Onlar, tahmin

²⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-İdrisî, *Nüzhetü’l-müşâtâk fî ihtirâki’l-âfâk* (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1422/2002), 18.

²⁵⁸ İdrisî, *Nüzhetü’l-müşâtâk*, 53.

²⁵⁹ Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsim*, 97.

²⁶⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 5/118.

²⁶¹ Jelle Bruning, “Slave Trade Dynamics in Abbasid Egypt: The Papyrological Evidence”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 63 (2020), 685-686.

edileceği üzere Kızıldeniz yoluyla İslâm dünyasına ulaştırılmaktadırlar.²⁶² Utku, Nûbeli kölelerin ‘Orta Mısır’ın giriş kapısı olan’ Asvan’da toplandığını ve burada hadım edildiklerini kaydetmektedir.²⁶³

Arapların, günümüz kullanımıyla ‘Afrika’daki köle ticareti için bölgeye akın eden muhtemelen ilk tüccarlar olduğu yönünde Hasan’ın tahminleri bulunmaktadır. Bunun yanında köle tüccarlarının yerel ittifaklar üzerinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle tüccarlar, gittikleri bölgelerin yerel iş birlikçileri üzerinden köle temin etmektedirler. Kaçırma ve satın alma gibi köle edinim yollarına ek olarak vergilendirme ve takas usûlü de önemli bir araç olarak göze çarpmaktadır. Örneğin Nûbe’de bölge halkının erzak ihtiyacı karşılığında dört yüz köle temin edilmiştir.²⁶⁴ Alva kralı, halkını köleleştirme hakkını elinde bulundurmaktadır. Burada yaşayan Takunahılar arasında birbirini çeşitli yollarla köleleştirme adeti yerleşiktir. Aynı durum, Habeş diyarında da geçerlidir.²⁶⁵

Şerefüzzaman Tâhir el-Mervezî’nin (ö. 517-518/1124-1125) Habeş diyarına dair anlatılarında Kızıldeniz’in bir kıyısında yaşayan Berberîlerin bölgeye gelen tüccarlarla iş birliği yaparak ele geçirdiği yabancıları hadım ettirdikleri -ve dolayısıyla tüccarlara sattıkları- not edilmektedir.²⁶⁶ Benzer argümanlar Nâsır-ı Hüsrev’de (ö. 465/1073’ten sonra) de yer almaktadır. Köle ticaret yollarındaki akışın devamlılığını ölçmeye ve mevcut bilgilerin sağlamasını yapmaya imkân tanınması nedeniyle onun seyahat notları önemlidir. Nâsır-ı Hüsrev, tüccarların Güney Nûbe’ye boncuk, tarak ve mercan götürerek bunları orada sattıklarını, karşılığında ise Nûbeli siyahî köle, buğday ve darı aldıklarını ifade etmektedir. Mısır’daki kölelerin ekseriyetinin Nûbeli ve Rum olmasının bir nedeni de bu ticarî döngüdür.²⁶⁷ Nûbe bölgesiyle bağlantılı olarak Kızıldeniz’in kıyısında bulunan ‘Îzâb isimli şehre bağlı ovalık ve otlak arazide Bucâhlar [Bûce] isimli bir topluluk yaşamaktadır. Bu topluluğun din ve mezhebi veya

²⁶² Yusuf Fadl Hasan, “Some Aspects of the Arab Slave Trade from the Sudan 7th-19th Century”, *Sudan Notes and Records* 58 (1977), 87.

²⁶³ Nihal Şahin Utku, *Çöl, Gemi ve Tacir: Kızıldeniz* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 346-347.

²⁶⁴ Yusuf Fadl Hasan, “Some Aspects of the Arab Slave Trade”, 87-89.

²⁶⁵ Yusuf Fadl Hasan, “Some Aspects of the Arab Slave Trade”, 89.

²⁶⁶ V. Minorsky, *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India* (London-New York: Routledge, 1942), 62.

²⁶⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, çev. A. Naci Tokmak (İstanbul, Demavend Yayınları, 2020), 73.

inandıkları bir peygamberi, önderi bulunmamaktadır. Şehirden uzakta, hayvancılıkla geçinen, hırsızlık ve yağma yapmayan bu insanların çocuklarını tüccarların alıp Müslümanların yaşadığı şehirlerde köle olarak sattıkları onun kayıtları arasındadır.²⁶⁸

Habeş diyarında yer alan Kezle (کزلة) bölgesi, siyahî ve hadım kölelerin en iyilerinin çıkarıldığı yer olarak tarif edilmektedir. Bölgeye köle edinimi çerçevesinde bir rağbet vardır. Bölge halkının Hristiyan, sahilde yaşayanların ise Müslüman olduğu nakledilmektedir.²⁶⁹ Hediye (هدية), Habeş ülkesinin güneyinde bulunan bir şehirdir. Bu bölgeden de hadım temin edildiği rivayet edilmektedir. Şehrin yakınında bulunan bir köyde hadım edilme işlemi gerçekleştirilmektedir.²⁷⁰

Habeş, Nûbe ve Sûdân bölgelerinden olan kimselerin hadım edilmesinin, onlara hiçbir fayda sağlamadığı anlaşılmaktadır. Câhiz'in bu konudaki deyişi ilginçtir: "Hadım olmak, onlardan [bir şey, yani mezkûr uzvu] alır ve [ancak] onlara hiçbir şey vermez/sağlamaz, onları eksiltir, artırmaz". Onlar, hadımlık tipinin en aşağı sınıfları olarak değerlendirilmektedir. Zira Habeşli bir köle hadım edildiğinde kendini kaybeder, hareket kabiliyeti zayıflar, canlılığı gider, beden olarak ciddi bir bozulmaya uğrar. Onların hadım edildikten sonra küçük ve büyük tuvalet ihtiyaçlarını tutamadıkları kayıtlıdır. Bunun yanında göbeklerinde köleler için beden kusuru olarak algılanan bir düğüm/yumru (*becre*) vardır, nefesleri oldukça kötü kokar; bu ise daha büyük bir kusurdur. Yukarıdakilere ek olarak fıtık, göz yapılarının çirkinliği, çoğunlukla dişsiz olmaları, cüzzamlı olabilmeleri, onların dezavantajlı yönleri olarak ele alınmaktadır.²⁷¹

Yukarıda özellikleri sayılan hadım türleri, kuvvetle muhtemel Câhiz'in bizâtihi gözlemeleme imkânı bulduğu bir alanı yansıtmaktadır. Onun bu tespitleri, hadım edilen kimselerin kusurlarını gündem etmesinin yanı sıra bazı coğrafyalardaki hadımlık uygulamalarının daha az istifade edilen bir görüntü çizdiğini göstermektedir. Bu durum bütünüyle coğrafi bir ayrışmanın sonucu olmalıdır.

²⁶⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 110-111.

²⁶⁹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbu basti'l-arz fi't-tûl ve'l-arz*, thk. Joan Vernet Gines (Tatvan: Ma'hedü Mevlay Hasen, 1958), 30.

²⁷⁰ İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed b. Ömer Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır), 121.

²⁷¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/119.

Bilâdu's-Sûdân-Bilâdü'z-Zenc

Sûdân terimi, siyahî veya koyu renkli köleleri betimlemekle birlikte Nûbe, Bûce ve Zenc bölgelerinden getirilen köleleri de tanımlamaktadır. Anlaşılan o ki mezkûr terim, tarihte fetihlerin ve ticarî faaliyetlerin farklı coğrafyalara doğru genişlemesi neticesinde bir üst başlık olarak kullanılmaktadır. Arap coğrafyacılarının çoğu, sadece siyahîleri ifade etmek amacıyla Sûdân terimini kullanmışlardır. Buna göre Bilâdu's-Sûdan, Kızıldeniz'den, daha geniş ele alacak olursak güney Batı Nûbe'den sahra altı Afrika'ya, oradan da Atlas okyanusuna kadar uzanan bölgedeki siyahîleri tanımlayabilir. Bu çerçevede günümüz tabiriyle Batı, Doğu ve Güney Afrika'da yer alan siyahîlerin yaşadığı bölgelerden getirilen tüm köleler, aslında Bilâdu's-Sûdân'dan getirilmiş kabul edilebilir. Bu durum bizi, Nûbe, Bûce gibi siyahî kölelerin temin edildiği merkezlerin esasen Bilâdu's-Sûdan içerisinde yer aldığı sonucuna götürmektedir. Netice itibariyle Bilâdu's-Sûdan terimi, siyahîlerin yaşadığı bölgeleri tanımlayan şemsiye kavramdır. Bu kabul, Müslümanların Afrikalılar hakkındaki bilgi düzeyinin gelişmesiyle farklılaşmıştır. Öncesinde tüm bölgeyi Bilâdu's-Sûdan olarak kabul eden Müslümanlar, zamanla civarda yaşayanları birbirinden ayırmaya ve Nûbe, Bûce, Zenc, Habeş gibi birbirinden farklı bir sûrette isimlendirmeye başlamışlardır.²⁷²

Sûdân, hadımların getirildiği coğrafyalar arasında yer almaktadır.²⁷³ *Hudûdü'l-âlem*'e göre hadımların çoğu, altın madeninin varlığıyla bilinen Sûdan'dan gelmektedir.²⁷⁴ Bölgede bulunan Zegave topraklarındaki göçebelerin komşuları, bu kimselerin çocuklarını alıp onları kendi bölgelerine getirdikten bir müddet sonra da köle tüccarlarına satmaktadırlar. İdrisî (ö. 560/1165), bu yolla köleleştirilenlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu dile getirmektedir.²⁷⁵ Bunun yanında Sûdan'da yer alan Zevîle şehri, siyahî hadımların çoğunun getirildiği yer olarak işaret edilmektedir.²⁷⁶ Ya'kûbî'nin ifadelerine göre Zevîle şehri sâkinleri, Mirîler, Zegâvîler

²⁷² Yusuf Fadl Hasan, "Some Aspects of the Arab Slave Trade", 86.

²⁷³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/196, İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 95.

²⁷⁴ *Hudûdü'l-âlem mine'l-mağrib ile'l-maşrik*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Kâhire: Dârü's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1419/1999), 147.

²⁷⁵ İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 109-110.

²⁷⁶ Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî, *Kitabü mesâliki'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 44.

ve Mervîler isimli siyahî kabilelerden meydana gelmektedir. Rivayete göre siyahîlerin kralları onları tüccarlara satmaktadır. Bu nedenle onlar da krallarına düşmanlık içerisine girmişlerdir.²⁷⁷ İdrisî, Bilâdü’z-Zenc’e giden tüccarların hurma ile bölge çocuklarını kandırıp kendilerine çektiğini ve onları köleleştirdiklerini zikretmektedir.²⁷⁸

Zenc halkı, Bantu dilinde konuşan Doğu Afrika’lı bir topluluktur. Habeş halkıyla ortak kelimeleri bulunan bu topluluğun, yaşadıkları bölgenin coğrafi konumu nedeniyle devamlı olarak köle temin sistemi içerisinde yer aldıkları vurgulanmalıdır. Afrikalı köleler arasında onların en düşük pozisyonu üstlendikleri ayrıca eklenmektedir. Sahra altı Afrika’ya Araplar, fâtilh kimliğiyle değil; tüccar vasfıyla seyahatler düzenlemişlerdir.²⁷⁹ Bu durum şüphesiz köle ticareti için çok elverişli olan bölgede Arapların etkin bir ticarî faaliyet yürütmelerini sağlamıştır. Bölgede tüccar vasfıyla bulunan Araplar, köleleri ilk elden temin etmemiş, bunun için bölge halkından aracılarla çalışmışlardır. Diğer yandan yönetimi altındaki insanları köleleştiren kralların mevcudiyeti, çeşitli yağma hareketleriyle kabilelerin birbirlerini köleleştirerek satmaları, yoksulluk saikiyle bölgede yaşayan insanların çocuklarını satmaları; bölgeden köle temini hususunda ciddi imkânlar sunmaktadır.²⁸⁰

Mâverâünnehir ve Horasan

Abbâsîlerin Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinden kayda değer sayıda Türk köle ele geçirdiği ifade edilebilir. *Hudûdü’l-âlem*, Fergana’da pek çok Türk köle bulunduğunu kaydetmektedir.²⁸¹ Horasan’da Türk kölelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre tüm dünyada, Türk kölelerin bir benzeri yoktur. Onlara güzellik ve kıymette yaklaşılmadığı ifade edilmektedir. Bir Türk gulâmın değeri 3 bin dinardır.²⁸² Türk bir câriyenin değeri de 3 bin dinara varmaktadır. İbn Havkal, Rum câriyelerden, müvelledelerden veya gulâmlardan herhangi birinin yukarıda zikretmiş olduğu rakamlara ulaşamadığını eklemektedir.²⁸³ Maveraünnehir’in köle temini, civar

²⁷⁷ Ya’kûbî, *el-Büldân*, 183.

²⁷⁸ İdrisî, *Nüzhetü’l-müşâtâk*, 61.

²⁷⁹ Yusuf Fadl Hasan, “Some Aspects of the Arab Slave Trade”, 87.

²⁸⁰ Yusuf Fadl Hasan, “Some Aspects of the Arab Slave Trade”, 88-89.

²⁸¹ *Hudûdü’l-âlem*, 87.

²⁸² İbn Havkal, *Sûretü’l-arz*, 376.

²⁸³ İbn Havkal, *Sûretü’l-arz*, 376-377.

Türk şehirlerinden sağlanmaktadır. Buraya gelen köleler, diğer memleketlere dağıtılmaktadır. Yâkût, onların Doğu'nun en iyi köleleri olduğunu zikretmektedir.²⁸⁴

Mâverâünnehir'deki halk da, çevre bölgelerdeki Türklerden köleler almaktadır.²⁸⁵ Buraya Huttel, Hân, Şakniyye gibi gayrimüslimlerin yaşadığı bölgelerden köleler getirilmektedir.²⁸⁶ Bölgenin diğer önemli bir merkezi olan Buhara'dan Irak'a çeşitli malzemelerle birlikte köle sevkiyatı da yapılmaktadır.²⁸⁷ Buhara ve Herat'ta ayrıca bir köle pazarı bulunmaktadır.²⁸⁸ Bunun yanında Semerkand ise, Maveraünnehir kölelerinin toplandığı bir merkez konumundadır.²⁸⁹ Kölelerin en kıymetlileri Semerkand'da eğitim almış olanlardır.²⁹⁰

Hârizm'de Sakalibe'den çok köle bulunmaktadır.²⁹¹ Bölgeye yakın önemli bir merkez olan Hârizm'de Türk ve Sakalibe köle ticareti yapılmaktadır.²⁹² Bunun yanında Hârizm'de pek çok köle türü bulunmaktadır.²⁹³ Kazvî'nin bu kaydı, köleliğin pek çok farklı türünün burada toplandığı yorumuna imkân tanımaktadır. Diğer yandan Makdisî, İbn Havkal ve Kazvî'nin yukarıdaki nakilleri, Sakalibe'nin aynı zamanda Doğu Avrupa üzerinden bölgeye getirildiğini göstermektedir. Öyleyse Sakalibe'nin, Endülüs ve Doğu Avrupa olmak üzere Batı ve Doğu iki ayrı merkezden İslâm dünyasına taşındığı sonucuna varmak mümkündür.

Horasan'ın merkeze ödemekle yükümlü olduğu haraç içerisinde 1012 baş köle bulunduğu aktarılmaktadır.²⁹⁴ Bu durum, merkezî yönetimin köle temininde vergi unsurunun yerini göstermektedir. Gurlu köleler en fazla Herat ve Sîstan'da [Sicistan] bulunmaktadır. Bunun sebebi de mezkûr bölgelerin Gurlulara komşu olmalarıdır. Bu münasebetle Herat ve Sîstan halkı, Gurluların çocuk ve kadınlarını almak sûretiyle

²⁸⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/46.

²⁸⁵ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 385.

²⁸⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 394.

²⁸⁷ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 404.

²⁸⁸ Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women", 393.

²⁸⁹ İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 498.

²⁹⁰ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 407.

²⁹¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 325.

²⁹² İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 398.

²⁹³ Kazvî, *Âsâru'l-bilâd*, 525.

²⁹⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 340.

köleleştirmektedirler.²⁹⁵ Gûr kölelerinin çoğu, Herat, Sîstan ve bu bölgelerin nahiyelerinde yer almaktadır.²⁹⁶

İskandinavya'da bulunan Abbâsî ve Sâ mânî dirhemleri, Bağdat merkezli hilâfetin ve Mâverâünnehir'de yerleşik Sâ mânîlerin ticarî hareketliliğinin oldukça ileri seviyede olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Orta Asya-Mâverâünnehir bölgesinin hilâfet merkezi Irak'a kıyasla ekonomik olarak çok daha güçlü bir konum arz ettiği, dirhemlerin akış yönü çerçevesinde bir çıkarımla anlaşılabilir. 3. (9.) yüzyılda dirhemler Irak'tan Hazar bölgesine doğru bir yön izlemekteyken 4. (10.) yüzyılın başı itibarıyla Sâ mânîlerin kontrolünde olan bölge üzerinden Bulgar pazarına doğru bir rota çizmektedir.²⁹⁷ Büveyhî hâkimiyeti altında bulunan Abbâsîler'in ve merkezî Irak topraklarının geçirdiği siyasî bunalımlar, ticarî ve iktisadî yapıyı da etkilemiş olmalıdır. Tüm bu ticarî akışın neticesinde köle akışının da bu rotadan etkileneceği muhakkaktır.

Hazar ve Çevresi

Hudûdü'l-âlem, Hazar ve çevresinden edinilen köleler hususunda dikkate değer bilgiler içermektedir. Bu doğrultuda örneğin *Derbendü'l-Hazar*'da civar şehirlerden her cins köle (*rakîk*) bulunmaktadır.²⁹⁸ Azerbaycan ve İrmîniyye'ye Rum, Ermeni, Bencâkî, Hazar ve Sakalibe'den köleler getirilmektedir.²⁹⁹ Müslümanların ellerinde bulunan Hazarlı köleler (*rakîk*), Becenâk şehrinden gelmektedir.³⁰⁰ Zengin bir ülke olan Rences ve Müskit isimli şehirlerden, İslâm beldelerine çok sayıda köle (*rakîk*) akışı sağlanmaktadır.³⁰¹ Hazar ülkesinin geniş ticarî birikimi bulunmaktadır. Buradan İslâm beldelerine öküz, koç ve köleler gönderilir.³⁰² Bunun yanında Bâb (*Bâbü'l-Ebvâb*) isimli Hazar şehrine, civar beldelerden köleler getirilmektedir.³⁰³ Zira burada bir köle pazarı bulunduğu ve Hazar'ın etrafını çevrili olan dağlar üzerinden de

²⁹⁵ İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 468.

²⁹⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 371.

²⁹⁷ Marek Jankowiak, "What Does the Slave Trade in the Saqaliba Tell Us about Early Islamic Slavery?", *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017), 170.

²⁹⁸ *Hudûdü'l-âlem*, 123.

²⁹⁹ *Hudûdü'l-âlem*, 119.

³⁰⁰ *Hudûdü'l-âlem*, 141.

³⁰¹ *Hudûdü'l-âlem*, 143.

³⁰² *Hudûdü'l-âlem*, 143.

³⁰³ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 292.

ticaret yapıldığı anlaşılmaktadır. Çeşitli emirliklerin bulunduğu, verimli bir yapısının olduğu belirtilen Hazar'daki bu dağlar, yerleşim bölgeleri ve kasabalar üzerinden ticarete konu olan pek çok ürünle birlikte köle sevkiyatına imkân sağlamaktadır. Bu doğrultuda hadım edilmiş köleler, muganniye köleler, her yıl Azerbaycan meliklerine taşınmaktadır.³⁰⁴

Erciş gölünde içerisinde kölelerin de bulunduğu bir ticaret gerçekleştirilmektedir.³⁰⁵ Bunun yanında Azerbaycan üzerinden Rey'e pek çok malla birlikte köle akışı sağlanmaktadır.³⁰⁶ Ayrıca Hârizm'e Hazar ve Oğuz Diyarı'ndan (*Bilâdü'l-Guziyye*) köleler taşınmaktadır.³⁰⁷ Bu kölelerin Türk oldukları kuvvetle muhtemeldir. Hazar bölgesinin kuzeyinde yer alan Bâb'a her cins köle getirilmektedir. Bu kölelerin İslâm topraklarına taşındığı anlaşılmaktadır.³⁰⁸ Bunlara ek olarak Tiflis de, köle temininin sağlandığı şehirlerden biridir.³⁰⁹ İbn Hurdazbih, Rus tacirlerin ticâret emtialarını Rum denizi (*Karadeniz*) yoluyla Hazar şehirlerine, oradan da Cürcân denizine, buradan karaya ulaştıklarında ise develer üzerinde Bağdat'a getirdiklerini kaydetmektedir. Bu emtialar içerisinde hiç şüphesiz köleler de bulunmaktadır. Sakalibe hadım kölelerin bu yolculukta Bağdat'a ulaştıkları zikre değerdir.³¹⁰ Hazar'dan köle (*abîd*) ve câriyelerin (*imâ*) getirildiği Câhiz'in de teyit ettiği nakiller arasında yer almaktadır.³¹¹

³⁰⁴ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 298.

³⁰⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 380.

³⁰⁶ İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 681.

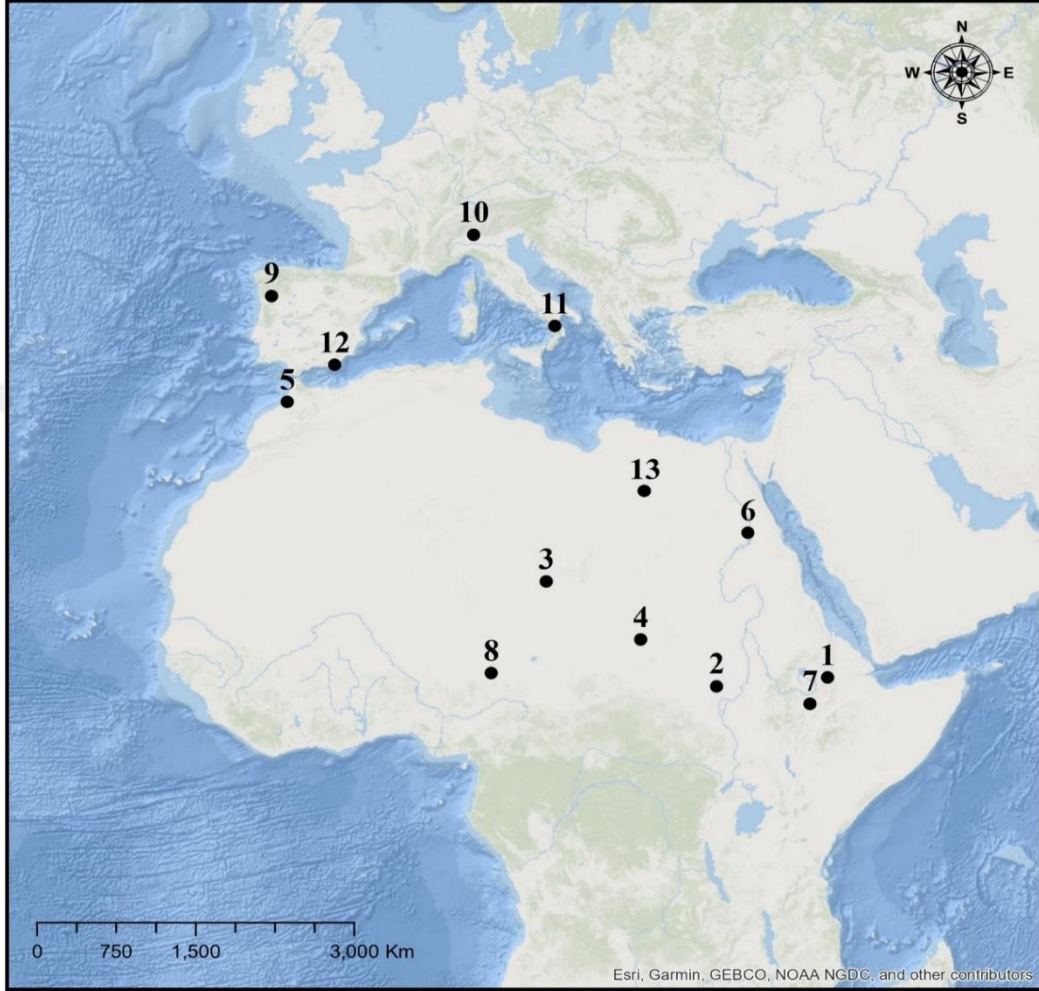
³⁰⁷ İdrisî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 699.

³⁰⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/303.

³⁰⁹ Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd*, 519.

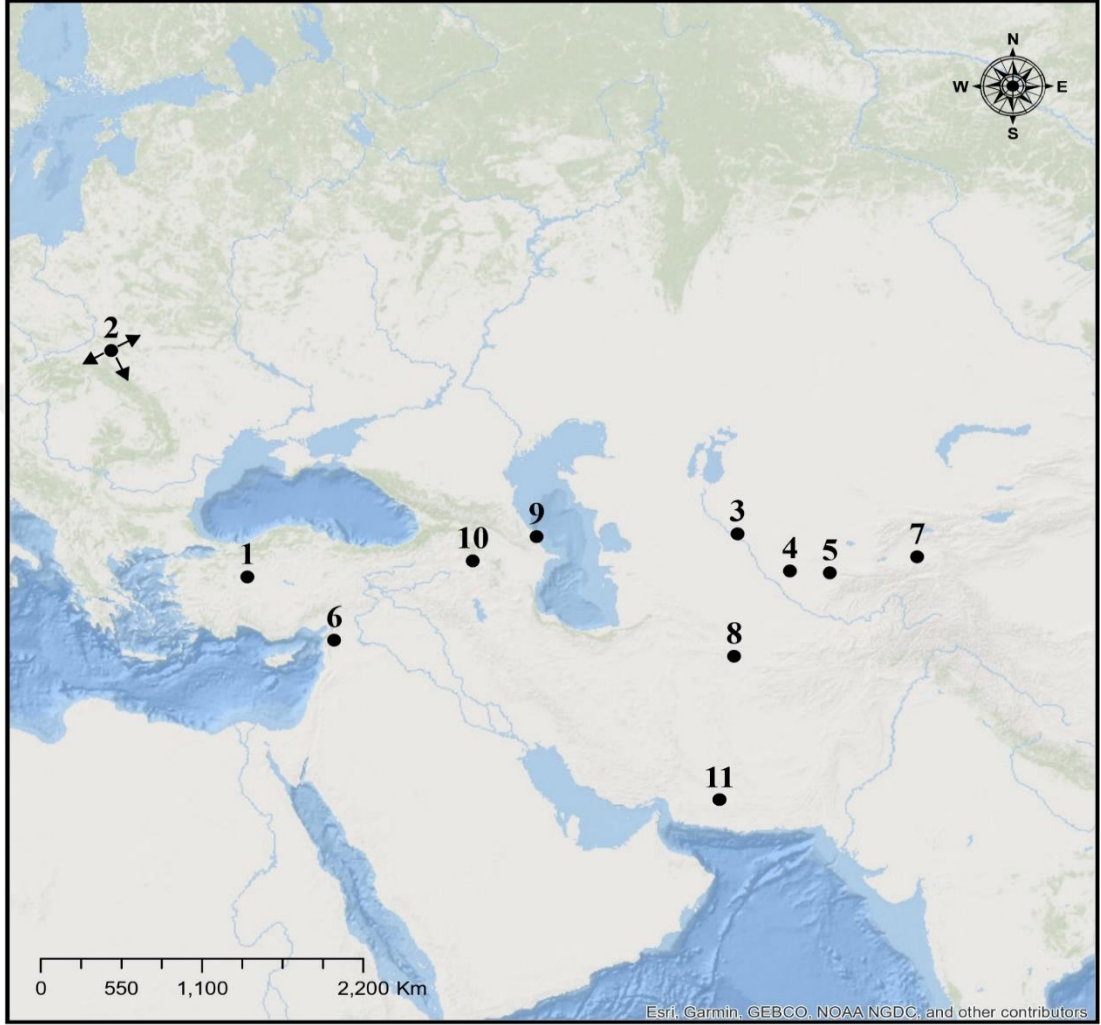
³¹⁰ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 154.

³¹¹ Câhiz, *et-Tabassur bi't-ticâre*, 28.



Nr.	Şehir	Nr.	Şehir
1.	Habeş Diyarı	8.	Zegâve
2.	Nûbe	9.	Galiçya
3.	Zevîle	10.	Lombard
4.	Tekrur	11.	Kalabriya
5.	Sale	12.	Pechina (<i>Beccâne</i>)
6.	Asvân	13.	Mısır
7.	Hediyye		

Şekil 2: Batı Coğrafyasından ve Afrika'dan Köle Temininde Önemli Merkezler



Nr.	Şehir	Nr.	Şehir
1.	Doğu Roma (<i>Bilâdü'r-Rûm</i>)	7.	Fergana
2.	Sakalibe Yurdu (<i>Bilâdü's-Sakalibe</i>)	8.	Herat
3.	Hârizm	9.	Hazar Derbenti
4.	Buhara	10.	İrmîniyye
5.	Semerkind	11.	Sistan
6.	Antakya		

Şekil 3: Köle Temininde Kuzey ve Doğu Bölgelerindeki Önemli Merkezler

1. 3. Sarayın Hadım ve Kayne İstihdamı

Babası Mu'tasım ve ağabeyi Vâsık'tan siyasî ve iktisadî açıdan güçlü bir devlet miras alan Mütevekkil'in, hilâfete geldiğinde yaptığı harcamaların seleflerinin birikimi üzerinden değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Onun hilâfet yılları, özelde hadım ve kayneler, genelde ise tüm köleler nezdinde azımsanamayacak meblağların harcandığı bir döneme tekabül etmektedir. Halifenin Sâmerrâ'dan yeni kurduğu Ca'feriyye isimli şehre taşıttığı divanlar arasında *Divânü'l-mevâli ve'l-gilmân* da yer almaktadır.³¹² Buradan hareketle sarayın köleler için ayrıca bir divan oluşturduğu ve kölelere yönelik işlerin buradan takip edildiği ifade edilebilir.

Yukarıdaki açıklamalara örnek olarak halifenin oğlu Ebû Abdullah Muhammed [Mu'tez] için düzenlediği sünnet merasiminde yaptığı harcamalar gösterilebilir. Onun bu törende bin köle azât ettiği, ayrıca bu kölelerin her birine yüz dirhem ve üç değerli elbise verildiği zikredilmektedir.³¹³ Ebû Abdullah'ın oldukça görkemli bir şekilde gerçekleştirilen sünnet merasiminde muganniyelerin de şarkı söylemek sûretiyle yer aldıkları görülmektedir. Arîb ve câriyesi Bid'a (ö. 302/915), Serâb, Şâriye ve câriyeleri, Nedmân, Mün'im, Necle, Türkiyye, Ferîde ve İrfân gibi kayneler, bu kutlamada yer alarak görevlerini icra etmişlerdir.³¹⁴ Reşîd b. Zübeyr (6/12. yüzyıl), Vâfid ve Hadâik'i de bu isimlerin içerisine eklemektedir.³¹⁵ Bu durum, kaynelerin mevcut etkinlikte aktif bir şekilde kullanıldıklarını göstermenin yanı sıra saray içerisinde yer alan kölelerin aynı zamanda halifenin harcamalarında belirli bir yer tuttuğunu göz önüne sermektedir.

Sûlî'nin kaydına göre Halife Mütevekkil'in vefat ettiğinde ardında bıraktığı hadım ve câriyelerinin³¹⁶ sayısı 11 bin'dir. Bunların 6 bin'i hadımdır. Saray içi güvenliği sağlayan asker köleler olarak anlaşılan memlûklerin (*gilmânü'l-memâlik*)

³¹² Ya'kûbî, *el-Büldân*, 68.

³¹³ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*, 115.

³¹⁴ Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof, 530, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şâbüştî, *ed-Diyârât*, thk. Korkis Avvâd (Bağdâd: Matbaatü'l-Meârif, 1386/1966), 154.

³¹⁵ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*, 117.

³¹⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî'nin yukarıdaki rakama da uyum sağlayan Halife Mütevekkil'in 5 bin câriyesi olduğu yönündeki rivayeti sayı açısından isabetli görünmektedir. Ancak halifenin bunların hepsiyle münasebetinin olduğu yönündeki kayıt mübalağa olarak değerlendirilebilir. Burada müellifin kastı, mezkûr câriyelerin doğrudan halifeye ait olduğu ve statülerinin odalık olarak kayıtlı bulunduğu olmalıdır. Bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 15/230.

sayısı ise 8 bini bulmaktadır.³¹⁷ Ayrıca satın alınacak yeni köleler için de hazinede 100 bin dirhemlik bir pay ayrıldığı görülmektedir.³¹⁸ Bunun yanında bu rivayetten sadece saray içi köle statüsünde bulunanların sayısının 20 bine vardığı anlaşılmaktadır. Bu, oldukça ileri bir sayı olarak değerlendirilebilir. Bir edebî kaynak olan Bin Bir Gece Masalları'nda Halife Mütevekkil'in 4 bin câriyesi (*sürriyye*) olduğu üzerinde durulmaktadır. Bunların yarısı Rum kökenli, diğer yarısı da müvelled ve Habeşlilerden oluşmaktadır.³¹⁹ Halifenin câriye sayılarındaki çokluğa bir edebiyat kaynağı olan Bin Bir Gece'de değinilmesi, mevcut saptamanın sayısal olarak olmasa da tarihî açıdan Mütevekkil'in câriyelerinin çokluğuna dair bir algının varlığına işaret etmektedir. Esasen saray meclislerinde düzenlenen eğlencelerde kayne ve hadımların varlıklarına sıklıkla işaret edilmesi, onun döneminde kayda değer bir artışın yaşandığını gösterir niteliktedir. Bu durum da hiç şüphesiz mevcut sayılara yansımış olmalıdır.

Mütevekkil sonrası oluşan siyasî kargaşa ortamı, başta hadım ve kayneler olmak üzere saray kölelerinin varlığı hakkında Halife Mühtedî'ye (255-256/869-870) kadar bir fikir yürütmemize imkân tanımamaktadır. Halife Mu'tez'in (252-255/866-869) katledilip Mühtedî'nin hilâfete getirilmesi, mevcut süreçte hususen iktisadî sıkıntıların başat rol oynadığını, bununla bağlantılı olarak saray içi hadım ve kayne istihdamının artırılmadığını ortaya koymaktadır. Yeni Halife Mühtedî'nin "Ben, her sene câriyeleri, hadımları ve bunlar gibiler için on binlerce dinar harcayan bir anneye [Kabîha] ihtiyaç duymuyorum. Nefsim ve çocuklarım için yeterli olan gıdadan başka bir şey talep etmiyorum"³²⁰ sözü, Mu'tez sonrası geline ekonomik vaziyetin bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bu açıklamasıyla halife, selefi Mu'tez'e benzemeyeceği üzerine bir anlamda bürokrasiye söz vermektedir. Mühtedî, burada kendisinden önce halife olan Mu'tez'in annesi Kabîha'ya işaret etmektedir. Kabîha'nın masraf ve harcamalarının çokluğu bilinmektedir. O da kendisinin böyle bir anneye sahip olmadığını dile getirerek iktisadî yönetimin düzgün ilerleyeceğine dair söz vermektedir. Devamında aldığı tasarruflar da onun dindar şahsiyetine ek olarak ekonomik göstergelerin yönlendirmesi üzerinden okunmalıdır. Mühtedî, sarayda şarap

³¹⁷ Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof, 469.

³¹⁸ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*, 218-220.

³¹⁹ *Elf leyle ve leyle* (Windsor: Hindâvî, 2022), 3/127.

³²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/203.

içmeyi ve şarkıcı câriyelerle eğlenmeyi yasaklamış,³²¹ Sâmerâ'da bulunan kaynakların ve ayrıca erkek şarkıcıların şehirden çıkartılarak Bağdat'a sürülmesini emretmiş, içki tüketimini engellemiş, bunun yanında pahalı zevkler arasında yer alan saraydaki yırtıcı hayvanları öldürmüş ve saray eğlencelerini iptal ettirmiştir.³²² Onun bu tasarrufları, kaynakların saraydan çıkartılmasını beraberinde getirmiştir.³²³ Bu tasarruflar, Mühtedî'nin dindar şahsiyeti ile doğrudan ilgili olduğu yönünde bir değerlendirmeye tâbi tutulabilirse de kanaatimiz, temel belirleyici unsurun iktisadî vaziyet olduğudur. Nitekim Golole'nin tespitlerinden de hareketle esasen Mütevekkil sonrası Muntasır ve Mu'temid dönemi arasında iktisadî vaziyetin ciddi bir buhran içerisinde olduğu söylenebilir.³²⁴

Mühtedî'nin katliyle hilâfete gelen Mu'temid'in, sarayda eğlence ve meclislerini kurmaya istekli bir karakteri olsa da otoritesinin kardeşi Emir Muvaffak tarafından baskılanması,³²⁵ emri altındaki câriyelerin dahi elinden alınmasına yol açmıştır.³²⁶ Muvaffak'ın önemli komutanlarından olan Müflih'in,³²⁷ halifenin câriyesi Hezâr'ı ve hadımı Bedr el-Cülnâr'ı kendisi için istediği, halifenin bu isteğe oldukça öfkelenildiği ve "Köleler, efendilerine böyle [de] yapıyor. Câriye ve gilmânlarını gasp ediyorlar" diyerek yakındığı, ancak Ebu Sâlih [Müflih] gibilerin talebinin geri çevrilmeyeceği için Hezâr'ı tüm kıymetli eşyalarıyla birlikte ona gönderdiği, bunun yanında Bedr'e yönelik isteğini kabul etmediği Şâbüştî'nin rivayetleri arasındadır. Zenc isyanını bastırmak için harekete geçen Müflih'in, durumu kendisine bildiren

³²¹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/148.

³²² Taberî, *Târîh*, 9/406, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/224.

³²³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/148.

³²⁴ Adan Jarso Golole, *Bağdat: Büveyhîler'in Eline Düşerken (279-334/892-945)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 179.

³²⁵ Halife Mu'temid'in yönetiminde herhangi bir etkisinin olmadığı, her işe kardeşi Muvaffak'ın nezaret ettiği, onun ise karar verilen işlere imza atmamakla görevlendirildiği, bu çerçevede edinilen malların da kendisine getirilmediği bilinmektedir. Bu durumdan çok sıkılan halifenin Ahmed b. Tolun ile anlaşarak Mısır'a gitmek için yola çıktığı görülmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/328. Konu hakkında bir değerlendirme için bk. Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 50-51.

³²⁶ Mu'temid'in henüz halife olmadığı süreçte de maddi anlamda kısıtlandığı söylenebilir. Onun Şâriye'nin câriyesi olan Şerre ismindeki câriye ile bir gönül ilişkisinin bulunduğu, onu satın almak istediği halde alamadığı, Mu'tez'in annesinin [Kabîha] onun adına Şâriye'den 10 bin dinara Şerre'yi satın aldığı kaydedilmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 16/277.

³²⁷ Şâbüştî metninin muhakkiki Korkis Avvâd, buradaki komutan Müflih'i, Halife Muktedir devrinin baş hadımlarından olan Müflih el-Esved ile karıştırmıştır. Verdiği dipnotta onun burada zikredilen Müflih'i hadım olarak tanımladığı görülmektedir. Oysa bu tespit hatalıdır. Zira Müflih, metinde de zikredildiği gibi Zenc isyanında öldürülmüştür. Ancak Müflih el-Esved, Muktedir devrinde yaşamaktadır.

İshâk'a verdiği cevap, savaştan döndüğü zaman halife istese de istemese de Bedr'i de ondan alacağı yönündedir. Ancak onun savaşta öldüğü kaydedilmektedir.³²⁸ Görünürde bir halife olan Mu'temid, kardeşi Muvaffak'ın siyasî gölgesi altında saray içerisinde hazineyi dahi yönetmekten alıkonulmuş, bu nedenle istediği harcamaları yerine getirememiştir. Örneğin onun Arîb el-Me'mûniyye'ye ihsan etmek amacıyla hazineden 300 dinar talep ettiği halde bu meblağın kendisine verilmediği ve halifenin ağlayarak bu durumdan yakındığı zikredilmektedir.³²⁹ Bu durum, Zenc isyanıyla uğraşan devletin ileri gelenlerinin halifenin harcamalarını da önemli ölçüde kısıtladığını gösterebilir. Onun hilâfet yılları, saraydaki hadım ve kaynelerin sayısal ve ekonomik karşılığına dair yorumlama imkânı bulabileceğimiz rivayetler içermemektedir.

Halife Mu'tazid'la birlikte özellikle sarayda hadım sayısının arttığı ifade edilebilir. Zira o, babası Emir Muvaffak'ın siyasî ve kurumsal çabaları, bunun yanında kendi becerileriyle devleti mevcut durağanlıktan kurtarmış, köle edinimine dair maddî kaynak imkânlarını çoğaltmıştır. Bu çerçevede onun ve halefi olan iki oğlunun dönemlerinde sarayın sahip olduğu köle sayısında bir artışın olacağı görülecektir. Yukarıdaki ifadeler çerçevesinde Hilâl es-Sâbî'nin kayıtları önem arz etmektedir. O, 20 bin saray gulâmının Halife Müktefî'yi koruduğunu, bunlara ek olarak 10 bin siyahî ve Sakalibe'den hadımın sarayda görevli olduğunu zikretmektedir. Muktedir devrinde ise hadım sayısı 11 bine yükselmiştir. Bunlardan 7 bini siyahî, 4 bini ise ak hadım, Sakalibe'dendir. Yine saray içerisinde 4 bin hür ve memlûk çalışan kadının varlığından söz edilmektedir. Bunlara ek olarak sayısı binleri bulduğu söylenen Hüceriyye³³⁰ gulâmları da saray içerisinde. Sarayı korumakla görevli Mesâffiyye³³¹ yayalarının

³²⁸ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 102.

³²⁹ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 101.

³³⁰ Kennedy, saray içerisinde konumlandırılan bu askerî birliğin, saray odacılarında (*hücre*) ikamet etmeleri nedeniyle bu şekilde anıldıklarını kaydetmektedir. Bu grup, sarayda hadım eğitmenlerin (*el-hudumü'l-üstâzîn*) gözetimi altındadır ve onların izni olmaksızın dışarıya çıkmaları veya ata binmeleri yasaktır. Bk. Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State* (London-New York: Routledge, 2001), 157. Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda Hüceriyye birliklerinin doğrudan saray içi hadım gücü tarafından etkinleştirildiği anlaşılabılır.

³³¹ Kennedy, bu birliğin törenlerde 'saf şeklinde dizilmiş olmalarından' ötürü bu şekilde anıldığını kaydederek onların sarayın korumasından sorumlu olduklarının altını çizmektedir. Mesâffiyye'nin iki temel gruba ayrıldığı onun kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bunlar Cennâbî ve Basralılardan oluşan beyaz ilk grubu oluşturmaktadır. Müflihiye, Deylemî, Taberî ve Megâribî komutanların kapı

bir nöbetteki sayılarının 5 bin olduğu, bunun yanında 400 muhafızın da bir nöbette görev aldığı görülmektedir. Ayrıca saray içi görevlilerin sayısı 800'dür. Şehrin güvenlik işlerinden (*şihne*) sorumlu Nazûk'un emri altında süvari ve yayalardan oluşan toplamda 14 bin asker bulunmaktadır.³³²

Hilâfet Sarayı'ndaki Hizmetçi ve Hadımların Sayısı isimli başlık altında Tenûhî, Halife Muktedir devrinde artan hadım sayısına dair çarpıcı bilgiler sunmaktadır. Buna göre sarayda, Sakalibe, Rûm ve siyahîlere ek olarak 11 bin hadım edilmiş görevli (*hasî*) bulunmaktadır. Hadımlar haricinde askerî (*hüceriyye*) ve hizmet alanında (*hevâşî*) çalıştırılan çeşitli kölelerin/hizmetlilerin olduğu da ayrıca not edilmelidir. Örneğin Halife Mütevekkil'in bir günlük nöbetçi muhafızlarının sayısının 4 bin olduğu zikredilmektedir.³³³ *Halife Muktedir Günlerinde Hilâfet Ordusunun Sayısı* isimli başlık altında ise, ordu mensubu unsurları saydıktan sonra sarayın korunması için 10 bin hadımın muvazzaf olduğu belirtilmektedir.³³⁴ Halife Muktedir devrinde saraydaki [Sakalibe, Rûm ve siyahîlere ek olarak] hadımların sayısının 11 bine ulaştığını kaydeden diğer bir müellif, -rivayeti Tenûhî'den aldığı anlaşılan- Hatib el-Bağdâdî'dir (ö. 463/1071). Bu sayının abartı olmadığını, bunun yanında 'hadım' tabiriyle kastedilenin hizmetçi değil, doğrudan 'iğdiş edilmiş kişi' olarak algılanması gerektiğini ifade etmek gerekir. Zira metnin devamında *el-hevâşî mine'l-fühûl* şeklinde erkek hizmetçilere değinilmesi,³³⁵ yukarıda zikredilenlerin sıradan erkek hizmetçi olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Hadımların görevleri de dikkate

hizmetinde (*ale'l-ebvâb*) bulunanlar da ikinci grubu oluşturmaktadır. Bk. Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, 157.

³³² Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsûmu Dâri'l-Hilâfe*, thk. Mihâil Avvâd (Beyrut: Dârü'r-Râid li'l-Arabî), 8-9. Yılmaz ve Sazak'ın tespitlerinden hareketle Tâc Sarayı'nın Dârülhilâfe kompleksi içerisine inşa edilmesiyle birlikte saraydaki görevli sayısının artış sağladığı ve bunun hadım sayısını da etkilediği söylenebilir. Bk. Yılmaz-Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", 299.

³³³ Muhakkik notundan, bu sayının yirmi dört saatlik bir nöbet için olduğu, iki nöbet olması halinde istihdam edilen nöbetçi muhafız sayısının en az 8 bin olacağı anlaşılmaktadır. Bk. Tenûhî, *Nişvâr*, 5/48. İbnü'l-Cevzî'nin de 11 bin sayısını onadığı ifade edilmelidir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/64. Yine İbnü't-Tıktaka da Muktedir'in sarayında siyahî ve Rum 11 bin hadım istihdam edildiğini belirtmektedir. Bk. Muhammed b. Ali b. Tabataba İbnü't-Tıktaka, *el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır), 260. Yılmaz ve Sazak'ın tespitlerinden hareketle Dârüşşecere'nin Dârülhilâfe kompleksine eklenmesiyle hadımlar da dâhil olmak üzere saraydaki görevli sayısının arttığı söylenebilir. Bk. Yılmaz-Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", 304.

³³⁴ Tenûhî, *Nişvâr*, 8/182.

³³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 1/417.

alındığında onların sarayın sayıca baskın grubunu oluşturduğu söylenebilir. Diğer yandan saraydaki hür ve köle statüsünde bulunan kadınların sayısı 4 bin iken hadımların sayısının 11 bin olması, kadınların hadımlara kıyasla yerine getirecekleri işlerin nispeten daha az olduğunu gösterebilir. Bunun yanında hadımların sarayın tüm bileşenleri üzerine görev dağılımlarında yer aldığını, gizli ve açık hiyerarşik bir çalışmayla hükümdarın içeride ve dışarıda işlerini üstlenmeleri ve yeni görevli köleleri yetiştirmeleri gibi hususlarla açıklanabilir.³³⁶

Hadım ve saraylı kölelerin bu kabarık sayıları, haliyle önemli bir maddi yükü de beraberinde getirmektedir. Halife Muktedir döneminde saraydaki hadım, hizmetçi ve gulâm köleler için her yıl harcanan miktarın 1 milyon dinar olduğu İbn Miskeveyh'in rivayetleri arasındadır.³³⁷ Bu dönemde hadımların aylık 120 dinar maaş aldıkları görülmektedir.³³⁸ Bu maaş, kuvvetle muhtemel üst seviyeden olmayan hadımların maaşlarını yansıtmaktadır. Vezir Ali b. İsâ'nın (ö. 334/946) hazırladığı bütçe raporuna göre Seyyide Şagab'ın (ö. 321/933), emirlerin, harem halkının ve hadımların aylık toplam masrafının 61 bin 930 dinar, yıllık masrafının ise 743 bin 196 dinar olduğu ifade edilmektedir.³³⁹ Bu miktar, toplam harcamanın üçte birine yakındır. Yukarıdaki istihdam ve gider fazlalığına halifenin israf politikası da eklenince, iktisadî kriz kaçınılmaz olmuştur. Örneğin 911 (298-299) yılında Halife Muktedir, saray içerisindeki şarkıcı câriyelere 100 bin dinar dağıtmıştır.³⁴⁰ Ancak bu yük, devletin taşıyamayacağı bir miktara yükselmiştir. 314 (926-927) yılında içlerinde şarkıcıların da olduğu bir grubun maaşları, Ali b. İsâ'nın tasarruf politikası doğrultusunda kesilmiştir.³⁴¹ Mûnis el-Muzaffer ve askerleri, Muktedir'in israfının farkında oldukları için, özellikle hadımların saraydan çıkarılması, harem halkına da çeki düzen verilmesini istemişlerdir.³⁴² Bu istek, saraydaki hadım, köle ve israfın ekonomiyi etkileyecek derecede büyük olduğunu göstermektedir.

³³⁶ Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans*, 17.

³³⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/137.

³³⁸ Ebü'l-Hasen Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fî târihi'l-vüzerâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc (Mektebetü'l-A'yân, 1958), 21.

³³⁹ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 22.

³⁴⁰ Gregory Abu'l-Faraj, *The Chronography*, 1/155.

³⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/28.

³⁴² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/108-109. Mûnis, ordusunun, saraydaki hadım ve haremelerin yönetim işlerini yönlendirmelerini eleştirdiğini, bu nedenle hadımların saraydan çıkarılması talebini

Muktedir döneminin aşırı harcamaları, halefinin uygulamalarını doğrudan etkileyen bir unsur olmuştur. Bu doğrultuda Halife Kâhîr'in içki, nebîz içmeyi ve kaynakların faaliyetlerini haram sayarak yasakladığı, köle veya hür, kadın ve erkeklerden şarkı söyleyen her kim varsa tutuklattığı, bazılarını Basra'ya, bazılarını ise Kûfe'ye sürdüğü rivayet edilmektedir. Bu gibi yasakları koymasına rağmen kendisinin içkiye müptela olduğu, ayrıca şarkı dinlediği ve câriyelerden hoşuna gideni seçtiği bilinmektedir.³⁴³ Halife Kâhîr'in kaynakları saraydan uzaklaştırması, doğrudan iktisadî ve ayrıca dinî bir sebebi bulunmaktadır. Bilindiği üzere Muktedir döneminde devlet, ciddi bir bölümü eğlence kaynaklı harcamalar yoluyla iktisadî açıdan oldukça yıpranmıştır. Dolayısıyla Kâhîr'in, maddi yönden güçsüz bir durumda olan devletin kaynakları daha ucuza satın alabilmek için bu yönde bir karar verdiği anlaşılmaktadır.³⁴⁴ Anlaşılan o ki Kâhîr, önce piyasa arzını keserek kaynakların mevcut değerini azaltmış, bu sayede değeri azalan kaynakları sonra satın almıştır. Devletin malî krizden ötürü câriye satın alamayacak bir bütçede olduğu yönündeki kanaatimiz, Sülef Hasan'ın tespitleriyle de desteklenmektedir. O da aynı duruma işaret ederek Kâhîr döneminde maaşların dahi ödenemediği bir süreç içerisinde bulunuyor olmanın köle edinimini engellediğini ifade etmektedir.³⁴⁵ Bunun temel gerekçesi ise, Muktedir devrindeki israf politikası ve iktisadî açıdan devletin kötü yönetilmesidir.

Yukarıdaki sayısal kayıtların, hadımlar ve kaynaklar nezdinde metinlere yansıyan bir karşılığı da bulunmaktadır. Aşağıdaki tablolarda, kroniklerde isimleri tespit edilebilen hadımlar, kaynaklar, görev aldıkları ve yaşadıkları dönemlere göre sınıflandırılmıştır.

Dönem	Hadım	Görevi
	Şefî'	Meclisler
	Şüneyf	Esir Mübadelesi
	Mesrûr	Esir Mübadelesi

halifeye bildirmiştir. Halife Muktedir ise harem ve hadımları hakkında söylenenlerin gerçekçi olmadığını dile getiren cevaplar vermiştir. Bk. Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihi't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dârü Süveydân, 1387/1967), 259.

³⁴³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/153. Halife Kâhîr-Billâh, nebîz içmeyi ve şarabın yanında şarkıcı câriyeleri de (*kıyân*) saraydan menetmiştir. Bunun yanında şarkıcılarda kadın erkek hür ve kölelerin hepsi tutuklanmıştır. Çocukluk çağındaki câriyeler de satılmak için nehhâslara verilmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/317-318.

³⁴⁴ Saim Yılmaz, "Abbâsîlerin Siyâsî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhîr-Billâh", 99.

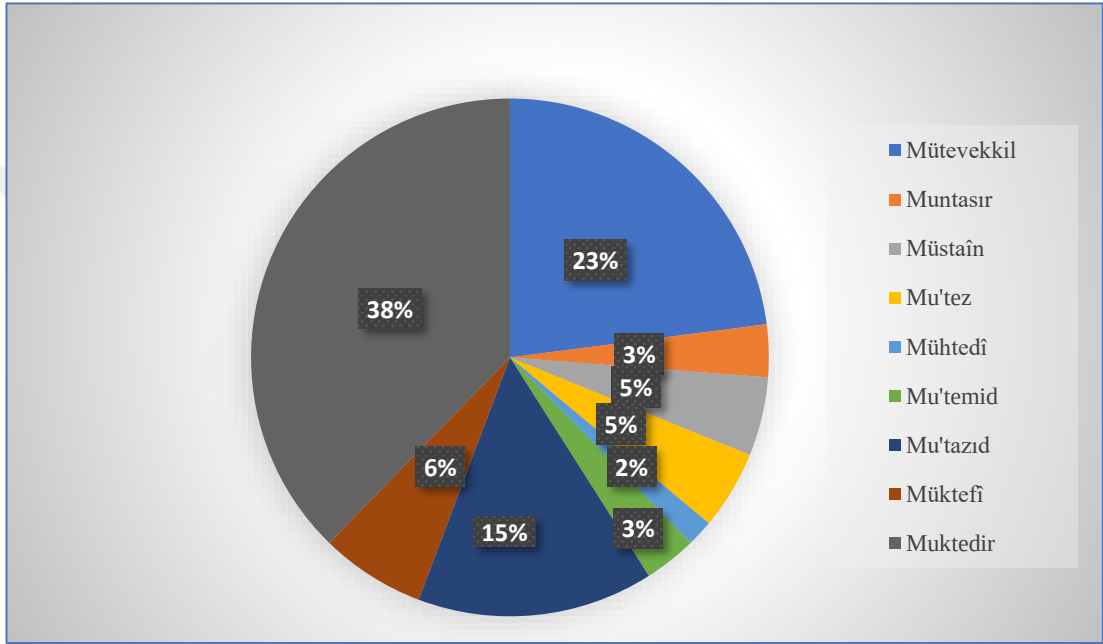
³⁴⁵ Sülâf Faydullah Hasan, *Devrü'l-cevâri ve'l-kahramânât fî dâri'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye* (Bağdâd: Dâr ve Mektebetü Adnân, 2013), 132.

Mütevekkil	Sa'd el-İtâhî	Güvenlik-Yönetim
	Beydûn	Halifeye Yakınlık
	Meserre b. Abdullah	-
	Muhammed b. A'lâ	Haberleşme
	Kırkas	-
	Sâbit	-
	Bezi'	-
	Cennî	-
	Ferec es-Sagîr	Meclisler
	Mûnis	Meclisler
	Ebû Îsâ Mârid el-Muhrizî	Meclisler
Muntasır	Yüsr	Halifeye Yakınlık
	Sâlih	Harem
Müstaîn	Rızk	-
	Şâhek	Harem-Hazine-Devlet Yönetimi
	Reyyân	-
Müstaîn-Mu'tez-Mu'tazid	Râgib	Asker
Mu'tez	Sîmâ	Haber Taşıma
	Şakîr	Berîd
Mühtedî	Kâfûr	Harem
Mu'temid- Mu'tazid-Muktedir	Reşîk el-Hüremî	Harem vd.
Mu'temid	Yazmân	Asker
	Nihîr	Halifeye Yakınlık
Mu'tazid	Garib b. Abdullah	-
	Yûnus	-
	Necâh el-Hüremî	Harem, elçilik
	Yümn	Asker-Yönetim
	Sandal el-Müzâhimî el-Esved	Asker
Mu'tazid-Müktefî	Hüseyn	Berîd
Müktefî-Muktedir	Bîşr	Hizânetü'l-Kisve
Mu'tazid-Müktefî-Muktedir	Mûnis	Asker
	Sâfi el-Hüremî	Asker-Halifeye Yakınlık-Bürokrasi
	Yânis	Asker
Muktedir	Nesîm	Haberleşme
	Müflîh el-Esved	Halifeye Yakınlık-Bürokrasi
	Mâzic	-
	Fülfül el-Esved	-
	Şakîr	-
	Şakîk	Seyyide Şagab'ın hadımı
	Râik	Seyyide Şagab'ın hadımı
	Şefî' el-Lü'lü'î	Berîd vd.
	Şefî' el-Muktedirî	Haberleşme ve Halifeye Yakınlık
	Nezîr el-Hüremî	Harem, hapis vd.
	Bedr el-Hüremî	Harem vd.
	Yümn el-Hilâlî	Devlet Yönetimi
	Büşrî	Haberleşme
	Mürşid	Haberleşme
	Kasîm	Seyyide Şagab'ın hadımı
	Fâik el-Hüremî	Harem
	Mâhir	Haberleşme

	Sümel	Asker
	Tikin	-
	Kunbûc	Vali
	Sürûr	-
	Mûsâ	Vali

Tablo 4: Hadım İsimlerinin Dönemlere Göre Kayıtları

Yukarıdaki sınıflandırmadan hareketle, aşağıdaki gibi bir grafik oluşturulabilir:



Şekil 4: Hadım İsimlerinin Dönemlere Göre Dağılımı

Tablodaki bilgiler ve grafikteki veriler değerlendirildiğinde, hadımların çoğunlukla Mütevekkil ve Muktedir döneminde yoğunlaştığı ifade edilmelidir. Anlaşılan o ki sayılar ne kadar çok ise isimleri tespit edilebilen hadımlar da o derece fazlalaşmıştır. Bu da tarihî görünürlüğü etkileyen önemli bir faktör olmuştur. Diğer yandan yine isimlerdeki görünürlük, siyasî istikrarsızlık dönemlerinde azalmıştır. Bu çerçevede Muntasır-Mu'temid dönemi arası hadım isimlerinin belirgin oranda azaldığı, Mu'tazıd'la birlikte ise bir ivme yakaladığı söylenebilir. Anlaşılan o ki bu durum siyasî-ekonomik sürecin saraydaki hadım varlığına doğrudan tesir ettiğini göstermektedir. Ayrıca yukarıda Mühtedi'nin saraydan masraf gerektirecek uygulamaları azalttığı kaydedilmişti. Dikkat edilirse onun dönemine ait sadece bir hadım ismi tespit edilebilmiştir. O da zaruri bir ihtiyaç olduğu anlaşılan harem hizmetleri ile ilgilidir. Mu'temid dönemi ise Zenc isyanının en şiddetli bir zaman dilimini içermektedir. Bu durum, hadım sayısına yansımış olmalıdır. İsyân atlatılınca

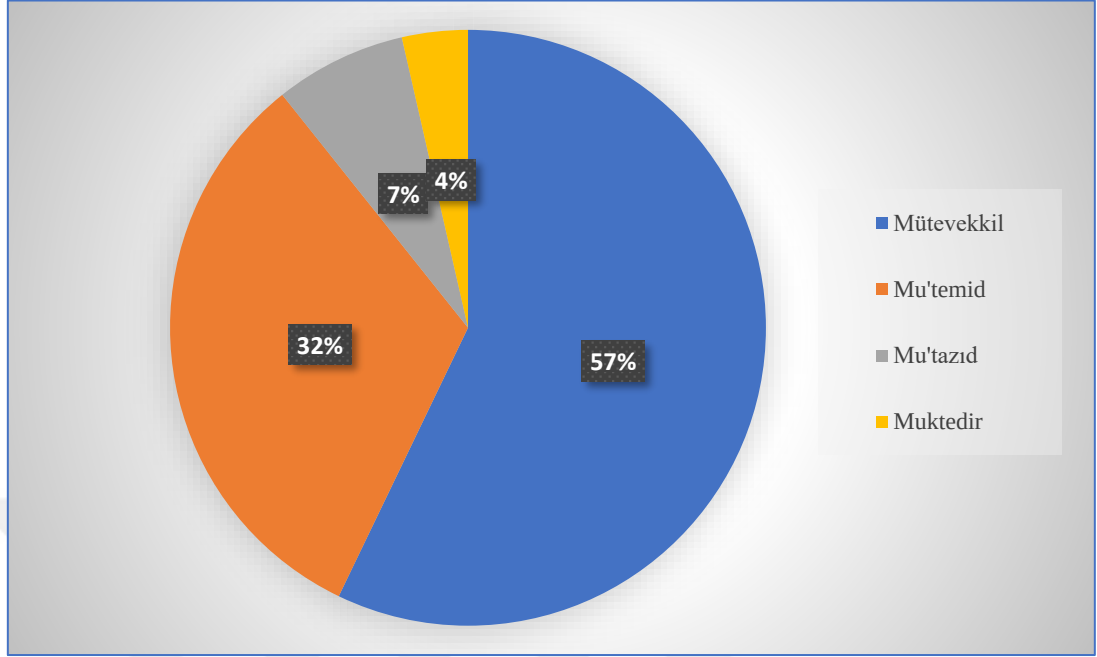
Mu‘tazıd’la birlikte artık istihdam edilen hadım unsurlarının ciddi bir ivme kazandığı söylenebilir. Bu durum Muktedir devriyle birlikte en ileri noktaya ulaşmıştır. Muktedir devri, geçmişin mirasının iktisadî bilinçsizlikle doğru orantılı olarak tüketildiği, bunun doğrudan hadım teminine de etki ettiği bir süreci yansıtmaktadır. Muktedir sonrası devletin bir daha düzelemeyecek bir malî krize girişinin temel nedenlerinden biri de bu olmalıdır.

Kaynaklarda yer aldığı dönemlere dair isimlerini tespit edebildiğimiz kayneler ve şarkıcı-şâire cariyelere ait tablo ise şu şekilde sunulabilir:

Dönem	Kayne
Vâsık-Mütevekkil	Ferîde
	Benân
	Milh el-Attare
	Necle
	Nedmân
	Nasîb
	Mün‘im
	Serâb
	Türkiyye
	Vâfid
	Hadâik
	Mahbûbe
Emin-Mu‘temid	Arîb el-Me’mûniyye
Mu‘tasım-Mu‘temid	Şâriye
Mütevekkil-Mu‘temid	Fadl eş-Şâire
	Tuhfe
	Mihricân
	Mutrib
	Kameriyye
	İrfân
Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir [Mu‘tazıd Dönemi]	Şacî
Mütevekkil-Muktedir	Bid‘a el-Kübra

Tablo 5: Kayne İsimlerinin Dönemlere Göre Kayıtları

Yukarıdaki sınıflandırmadan hareketle aşağıdaki gibi bir grafik oluşturulabilir:



Şekil 5: Kayne İsimlerinin Dönemlere Göre Dağılımı

Kaynaklarda kaynakların yer aldığı dönemler özelinde kendilerine atıf yapılan devirlerin bu şekilde bir görünüm arz ettiği ifade edilebilir. Özellikle Muktedir devri için aktarılan ve harcama kaydı olarak not edilen detaylar, yukarıdaki tabloda isimler nezdinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkması gerekirdi. Ancak her ne kadar kaynaklara dair bahislerin yer aldığı edebî eserlerde Muktedir devrine çokça atıfta bulunulsa da kayne isimlerinin görünürlükten uzak olduğu söylenmelidir. Şüphesiz Muktedir devri de kaynakların yoğun bir şekilde istihdam edildiği bir zaman dilimi olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte isim tespit edemememizin sebebine dair bir tahmin yürütmek gerekmektedir. Kanaatimizce bu durum, kayne, şarkıcı-şâire câriyelerin toplumsal görünürlüklerinin fark edilebilir bir şekilde azaldığını resmetmektedir. Daha açık bir ifadeyle onların toplumsal varlıklarının kaynaklar nezdinde -kuvvetle muhtemel bir sosyal etkiye bağlı olarak- flulaştırıldığı, başka bir ifadeyle gölgelendiği dikkatten kaçmamaktadır. Kaynakların onun devri için yoğun bir harcama dokümanı sunduğu, saray köleleri ve harem üzerine kayda değer bir harcırahın çıkarıldığı bilinmesine rağmen Muktedir'in saray meclislerinde kaynakların isimlerine rastlanılamaması, burada bilinçli bir yönlendirmenin varlığını ima etmektedir. Bu durum, Mütevekkil dönemine kıyasla özellikle Mu'tazıd devrinden sonra saray harcamalarının önemli ölçüde kısıtlandığını ortaya koysa da bunun yanında daha başka belirleyicilerin varlığı da söz konusu olmalıdır. Kaynakların tarihî

görünürlüğünü etkileyen bu belirleyicilerde dinî grupların etkin olduğu kuvvetli bir tahmin olarak yürütülebilir. Bu doğrultuda mevcut zaman dilimi içerisinde Hanbelîlerin toplumsal etkinliğinin gözle görülür bir hal aldığı bilinmektedir.³⁴⁶ Bu durumun bir şekilde kaynakların isimlerinin kroniklerdeki görünürlüğünü etkileyen bir âmil olduğu varsayımında bulunmak mümkündür. Yukarıdaki grafik ve tablo, kayne, şarkıcı-şâire câriyelerin varlıklarını değil, metinlerdeki görünürlüklerini yansıtmaktadır. İsimler nezdindeki bu görünürlüğün saraydaki sanatçı câriyelerin adediyle bir paralelliği olsa da örneğin Muktedir devri için durum biraz daha farklılık arz ediyor denilebilir.

³⁴⁶ İleride izahı yapılacak olan Hanbelîler'in etkinliği için bk. Heilman, *Popular Protest in Medieval Baghdad*, 45, 52, 91, 125, 205, Muhyettin İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* 156-171.

İKİNCİ BÖLÜM

SARAY HAYATINDA HADIMLAR

2. 1. Tarihî Görünürlük

Hadımlık müessesesinin Abbâsîler dönemindeki tarihsel varlığı, ele alınan süreçteki yapısının hangi kurumsal unsurla irtibatlandırılabilirliği ve onların -hususen sarayda- niçin istihdam edildikleri, mevcut başlığın temel odak noktalarıdır. Üç temel içerik etrafında oluşturulan bu başlığın hadımların tarihî görünürlüğünü yansıtmaya gayesinde olduğu ifade edilmelidir.

Câhiz, hadım etme işlemini başlatanların Rumlar olduğu iddiasındadır.³⁴⁷ Ancak hadımlığın tarihî açıdan çok daha eskilere dayandığı ifade edilmelidir. Söz konusu müessesenin tarihsel olarak ilk çıkış noktasını tam ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kadar ortaya çıkışındaki temel sebep ve dinamiklerin neler olduğunu belirlemek de önemlidir. Çelik, Eski Mezopotamya uygarlıklarında hadımlığın bir müessese olarak haremle birlikte gelişim arz ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre savaş esirlerinin hadım edildikten sonra haremden çalıştırıldığı yönünde bir tarihî gerçekliğin hesaba katılması gerekmektedir. Onun Sümerce'den hadım etmeye dair sunduğu birtakım kelime örnekleri,³⁴⁸ kurumsal anlamda olmasa da uygulama olarak hadım etme işleminin Asur döneminden daha eskiye gidebileceği yönünde bir tahminde bulunma imkânı sağlamaktadır. Ancak kurumsal açıdan hadımlığın Asurlar döneminde belirginleştiği, bu dönemde saray görevlileri arasında *ša rēši* ve *ša rēš šarri* olarak anılan kimselerin yüksek ihtimalle hadım olabileceği, bu kişilerin hadımların fizyolojik özellikleriyle örtüşen “sakalsız”, “şişkin karınlı”, “tombul yanaklı”, “uçları toplu ve örgülü saçlı” olarak tasvir edildikleri söylenebilir.³⁴⁹ Yukarıdaki nakiller çerçevesinde hadımlığın İslâm öncesinde ilk görüldüğü siyasî oluşum olarak Sâmi bir geleneğe mensup olan Asurlarla, yine aynı geleneğin müntesibi konumunda bulunan Arapların hadımları sarayda kullanma gerekçeleri bazı benzerlikler barındırmaktadır. Özellikle harem kurumunun varlığı, burada başat bir belirleyicilik arz etmektedir.

³⁴⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/124.

³⁴⁸ Hüsrem Çelik, *Eski Mezopotamya ve Anadolu Toplumlarında Harem ve Hadımlık Müessesesi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 187-188.

³⁴⁹ Çelik, *Harem ve Hadımlık Müessesesi*, 191.

Çelik, hadımlık ve harem yapılarının ilerleyişinin temelinde Sâmi toplumlarının olduğu kanaatindedir. Ayrıca M.Ö. 1500-1000 yıllarına tekabül eden tarihlerde Orta Asur Devleti Dönemi'ne ait kurumsal hadımlığın ilk izleri görülebilmektedir.³⁵⁰

Hadımlık olgusunun tarih boyu devam ettiği ve köleler üzerinden ticaretin konusu olduğu düşünülürse Câhiliye Araplarının hadımlara dair bilgilerinin olduğu söylenebilir. Ancak Cahiliye dönemi için hadımlar hakkında tarihî bilginin kısıtlı olduğunu ifade etmek gereklidir. Bu doğrultuda Cevâd Ali (ö. 1907-1987), Câhiliye'de büyük evlerin/sarayların su ve yemek temini, hayvanların bakımı, misafirlerin karşılanması, onlara içecekler sunulması gibi çeşitli ev içi hizmetlerde çalıştırmak üzere hadımlara ihtiyaç duyulduğunu kaydetmektedir. Bunun yanında mahremiyet anlayışından ötürü kadınlara yönelik işlerde de hadımların istihdam edildikleri anlaşılmaktadır.³⁵¹ Yine bu devre denk düşen bir tarihî süreçte Lahmîler'in son hükümdarı Nu'mân b. Münzir'in (ö. 602'den sonra) kendi eğlence meclisinde yer alan nedimlerinden bazılarını hadım ettirdiği bilinmektedir.³⁵² Bu kimselerin sarayda kadınların da olduğu bölmelere girmelerinden ötürü Nu'man'ın herhangi bir arızî durumdan emin olmak için bu işlemi gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber devrinde yaşayan bazı hadımların isimleri bilinmektedir. Örneğin Mısır Hükümdarı Mukavkıs tarafından Mâriye ile birlikte hediye edilen Me'bûr el-Kıbtî'nin³⁵³ hadım olduğu kaydedilebilir. O, Hiz. Peygamber'in hanımı

³⁵⁰ Hüsrem Çelik, *Harem ve hadımlık müessesesi*, 198, 217-228. Ayrıca M.Ö. 2000 yılında yaşamış olan Asur kraliçesi Şamiram'ın (Semiramis), ilk hadımlık uygulamasını gerçekleştirdiği yönünde bir iddia (al-Rasheed, *Slave girls*, 64) bulunsada bunun tarihî gerçeklikten ziyade bir efsane olarak okunması gerekmektedir. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Emre Erten, "Antik Yazarlarda Bir Assur Kraliçesi: Semiramis", *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 66-116. Cornelius, Sami gelenekte sakalın asaletin, olgunluğun ve erkekliğin sembolü olduğunu vurgulayarak Asur sanat eserlerinde yer alan sakalsız memurların hadım kimseler olma ihtimalini yüksek görmektedir. Bk. Sakkie Cornelius, "Eunuchs"? The Ancient Background of Eunouchos in the Septuagint", *Septuagint and Reception*, ed. Johann Cook (Leiden-Boston: Brill, 2009), 329. Gelder de sakalın Arap geleneğinde erkeği kadın, çocuk ve hadımdan ayıran bir işlevinin olduğuna değinmektedir. Bk. Geert Jan van Gelder, "Rebartative Beards in Classical Arabic Literature", *al-Masaq* 30/1 (2018), 60.

³⁵¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi 'l-Arab kable 'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 9/33-34.

³⁵² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/45.

³⁵³ Onun 'mecnûb' hadımlardan olduğu anlaşılmaktadır. Müslim'de yer alan bir rivayette onun dış görünüşü itibarıyla erkek olması ve Mâriye'nin yanına girip çıkması nedeniyle insanlar tarafından durumun yanlış anlaşıldığı, bunun neticesinde Hiz. Peygamber'in Hiz. Ali'yi göndererek onu öldürmesini emrettiği, Hiz. Ali'nin onu öldürecekği esnada hadım olduğunu anladığı ve bu nedenle öldürmediği zikredilmektedir. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed İbn İshak, *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve 'l-megâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1398/1978), 271, Ebû Abdullah Muhammed

(ümmüveledi) olan Mâriye'nin (ö. 16/637) yanına hadım olduğu için herhangi bir engel olmadan girip çıkabilmektedir.³⁵⁴ Buna ek olarak zikredilen hadımlar arasında İslâm tebliğine ulaşan ve Müslüman olan Alkame el-Hasî'nin varlığından da bahsedilmektedir.³⁵⁵ Diğer bir hadım, aynı zamanda hadis râvisi olan ve Hz. Peygamber devrine yetişen Ebû Meryem el-Hasî'dir.³⁵⁶ Esasen Hz. Peygamber, hadım etme işlemini yasaklamıştır. Bu konuda aktarılan bir hadiste sahâbeden bazılarının gazada olduğu bir sırada kendilerini hadım etmek istedikleri ancak Hz. Peygamber'in onları bu işten menettiği kaydedilmektedir.³⁵⁷

İslâm toplumunda hadımların yaygınlaşması saray hayatına geçişle başlamıştır. Söz konusu durum, Muâviye b. Ebû Süfyan'ın (41-60/661-680) bu yöndeki tasarrufları neticesinde mümkün olmuştur. Sarayda ilk hadım istihdam eden halifenin Muâviye olduğu söylenmektedir.³⁵⁸ Bu süreçten sonra kullanılan hadım sayısının tedricî olarak artış gösterdiği söylenebilir. Bunun yanında Taberî'nin nakilleri, Abdülmelik b. Mervan dönemi çerçevesinde hadımlar hakkında kayda değer veriler barındırmaktadır. Abdülmelik ve ondan sonra gelen halifelerin hadımları kullanma biçimlerinde onların alelade bir işin yerine getirilmesi, kadınlarla olan iletişimin gerçekleştirilmesi, ayrıca efendilerinin yanında iletişimi sağlayan kimseler olarak tasvir edildikleri görülmektedir.³⁵⁹ Ancak Abbâsîler dönemine kıyasla bu süreçte hadımların tarihsel etkinliğinin metinlere daha az yansıdığı ifade edilmelidir.

b. Sa'd el-Meni' el-Kâtib, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 10/204, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhü Müslim* (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014), "Tevbe", 7123, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 2/87.

³⁵⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal* 9/34.

³⁵⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 18/36.

³⁵⁶ el-Ma'mûrî-Şemrî, "el-Hisyân ve'l-mütereccile", 172-173.

³⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'ü'l-müsnedü's-sahîhü'l-muhtasar*, nşr. Muhammed Zühayr en-Nâsır (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Nikâh", 67 (5071). İslâm hâkimiyeti altında bulunan hadımların diğer medeniyetlerdeki hadımlarla arasında önemli bir fark, İslâm toprakları içerisindeki hadımların köle statüsünde olmalarıdır. Diğer medeniyet örneklerinde hadımların hür oldukları görülmektedir. Şüphesiz bu durumun temel nedeni, hadım etme işleminin bizâtihi Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olmasıdır. El-Azhari'nin bu çerçevedeki yorumu makuldür. Bk. El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines*, 144.

³⁵⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-Askerî, *el-Evâil*, nşr. Muhammed Reşid el-Vekîl (Tanta: Dârü'l-Beşîr, 1408), 247.

³⁵⁹ Bk. Taberî, *Târîh*, 6/391, 6/497, 7/124, 7/129, 7/143, 7/165, 7/201-202, 7/277, 7/241, 7/247, 7/283.

Ayalon'un ilk dönem Abbâsîlere odaklandığı makalelerinde,³⁶⁰ Seffâh ve Mansûr devirlerinde hadımların saray hayatında istihdam ettirildikleri görülmektedir. Bununla birlikte Hârûnürreşîd devrinde ise harem, saray ve kurumsal hizmetlerde hadım varlığının belirgin düzeyde bir artış yaşadığı söylenebilir. Yine Özdemir'in tespitleri, Abbâsîler'in henüz ilk yıllarında, Halife Mansur devrinde sarayda hadım istihdamının kayda değer bir artış gösterdiğini ispatlar niteliktedir. Bununla birlikte o, Sellâm el-Ebraş ve Hadım Anber olarak isimlendirilen muvazzaf hadımların isimlerini kaydetmektedir. Onun ayrıca, bu dönemden itibaren 'hizmetçi' olarak anılan kimselerin hadım olduklarına dair kaydı da dikkate değerdir.³⁶¹ Bu süreçte harem, devlet işleyişi ve siyasî sahada hadımların kullanıldığı, özellikle Hârûnürreşîd ve Emin zamanında harem, yanı sıra siyasî ve idarî pozisyonların hadımlar eliyle tesis edilmeye başlandığı kaydedilmelidir.³⁶² Hadımlar üzerinden kurgulanan kurumsal süreç, Mütevekkil dönemine kadar genel itibariyle onların pek çok görevi üstlendiği ve artık yapısal olarak bir merhale kat ettiği yönündedir. Ancak Mütevekkil döneminin ayrı hususiyetleri bulunmaktadır. Önceki halifeler döneminde siyasî gücü azalmamış olan halifeliliğin özellikle Türklerin hâkimiyetiyle birlikte ciddi bir baskı yaşadığı söylenebilir. Bu durum onu, siyasî önlemler almakla birlikte haremde daha fazla vakit geçirmeye itmiş olmalıdır. Kaynakların Mütevekkil dönemiyle ilgili seleflerine kıyasla hadımların eğlence meclislerindeki konumu ve devlet işlerinde görevlendirilmesine yönelik daha fazla bilgi aktarması, yukarıdaki tespitimizi açıklamaktadır.

Halife Mütevekkil-Halife Muktedir dönemlerini (232-320/847-932) kapsayan süreç içerisinde hadımların saray hayatındaki tarihî görünürlüğünün artmasında etkili olan durumların varlığına işaret etmek gerekmektedir. El-Azhari, hadımların Mu'temid devrine kadar politik sahadan dışlandığını ifade etse de³⁶³ -gerek saray içi gerekse saray dışı tespit edilen bazı uygulamalar- durumun tam olarak böyle olmadığını göstermektedir. Esasen saray, siyasî icra merkezidir. Bu açıdan halifenin en yakınında bulunan hadımların özellikle saray içi faaliyetlerde etkin oldukları söylenebilir. Halife Mütevekkil'in hilâfet yıllarından itibaren hadımların, bürokratik

³⁶⁰ Bk. Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans*, 80-95.

³⁶¹ Özdemir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik*, 117.

³⁶² Özdemir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik*, 118-122.

³⁶³ El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines*, 158.

ve askerî süreçlerde artık görünür oldukları kaynakların sunduğu bilgiler doğrultusunda tespit edilmiştir. Bu çerçevede -giriş bölümünde değinildiği üzere- Mütevekkil döneminin konumuz açısından ayrı bir hususiyeti bulunmaktadır. Onun hilâfet yılları, tedricî olarak hadımların saray hayatında etkinliğinin artırıldığı bir zaman diliminin başlangıcı olarak belirmektedir. Onun döneminde yapılan ve sonrasında Mu'temid devrinde Emir Muvaffak tarafından alınan kararlar, saraydaki hadımların varlığını ve tesirini doğrudan etkileyici faktörler arasındadır. Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde Mütevekkil devrinde hadımların yükselişe geçtiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda söz konusu hadım varlığının artışına dair nakilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde hadımların, onun metnini yazdığı dönemde Tarsus ve Adana'daki sugûr bölgelerinde Doğu Roma'ya (*Rûm*) karşı savaş halinde oldukları bilinmektedir. Kökenleri Doğu Romalı olduğu anlaşılan bu hadımların, kendilerini hadım etmeleri nedeniyle Doğu Romalılara öfke dolu oldukları dikkat çekmektedir.³⁶⁴ Hadımların, Doğu Romalı düşmanlarına karşı cihada çıkmak hususunda istekli oldukları ve binicilikte Türkleri aştıkları da ayrıca Câhiz'in ifadeleri arasındadır.³⁶⁵ Câhiz'in sunduğu bilgiler etrafında burada Müslümanların safında savaşan hadımların Doğu Roma'ya öfke duymasının temel gerekçesi, şu şekilde anlaşılabilir: Köleleri hadım edenler Doğu Romalılardır. Hadımlar, bu hadım etme işlemine duydukları öfke nedeniyle Doğu Roma'ya karşı girişilen seferlere katılmaktadırlar. Yukarıda da değinildiği üzere hadım etme âdetini Doğu Romalıların başlattığına dair yaygın bir kabulü benimsemiş görünmektedirler. Câhiz, her iki duruma da eserinde atıf yapmaktadır. Ayrıca Câhiz'in ifadelerinden hareketle, bu hadımların önemli bir bölümünün Doğu Roma kökenli oldukları neticesine ulaşmak mümkündür.

el-Hayevân metninin muhakkiki Abdüsselâm Hârûn'un yaptığı tetkiklerden, Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserini ömrünün son yirmi iki yılını felç olarak geçirdiği süreçte yazdığı anlaşılmaktadır.³⁶⁶ Kitabı Vâsık'ın ve Mütevekkil'in veziri

³⁶⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/124-125.

³⁶⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/136, 173, 219.

³⁶⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/25-26 (mukaddime).

İbnü’z-Zeyyât’a ithaf ettiğine, mukabilinde 5 bin dinar aldığına dair rivayetler de³⁶⁷ göz önünde bulundurulduğunda, *Kitâbü'l-Hayevân*’ın Vâsık döneminin sonu, Mütevekkil’in hilâfet sürecinin başlarına denk gelen bir süreçte kaleme alındığı söylenebilir. Hadımlara dair bölüm de eserin birinci cildinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu bölüm, ilk olarak kaleme alınan pasajlar içerisinde bulunması münasebetiyle Halife Mütevekkil döneminin başlangıç süreciyle doğrudan uyumaktadır. Nitekim bölümün içeriği de ilk olarak kaleme alındığına dair çeşitli emareler taşımaktadır.³⁶⁸ Öyleyse hadımlar, daha Mütevekkil döneminin başlarından itibaren savaflara iştirak etmişler, bu amaçlar doğrusunda istihdam edilmişlerdir. Câhiz’in Mütevekkil döneminde nüfuzlu olduklarını bildiği Türklere karşı yaptığı bu hususi atıf, burada bilinçli bir tercihin perde arkasında etkin olduğu izlenimini uyanmaktadır. Devlet, askerî becerilerinin farkına vardığı hadımları mevcut ve câri Türk gücüne karşı alternatif bir grup oluşturmak istemiş olabilir. Ancak konumuz, hadımların tarihî görünürlüğünü doğrudan etkileyen faktörler olması münasebetiyle şunu ifade etmek yeterlidir: Abbâsî Sarayı’nda çoğunlukla saray içi görev üstlenen hadımlar, Mütevekkil döneminin başlarından itibaren askerî becerileri arttırılarak istihdam edilmeye başlanmış ve akabindeki süreçte, hususen bürokraside etkin bir konum üstlenmiş olmalıdırlar.³⁶⁹

2. Doğu Roma’ya karşı pek çok sefer düzenleyen Hadım Yazmân’ın, Mütevekkil’in yakınında bulunan devlet adamlarından olan Feth b. Hâkân’ın (ö. 247/861) mevlâsı olduğu bilinmektedir. Yazmân gibi asker bir hadımın, Mütevekkil devrinde yaşamış olan bir devlet adamının kölesi olması, bu devirde hadımlığın yapısına dair bir değişimin olduğunu gösterir niteliktedir. Kaynaklarda daha önce askerlik faaliyeti yürütmüş bir hadım yok denecek kadar az iken Yazmân’ın bir anda

³⁶⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/24-26 (mukaddime).

³⁶⁸ Kitabın tasnifi, ilk bölümün öncelikli olmasını gerekli kılmaktadır. Aslında burada önemli olan, Câhiz’in kitabı ne zaman yazmaya başladığıdır. Kitabın ne zaman yazıldığını net olarak bildiğimiz ve bu bilgiler de tarihî akışla örtüştüğü için hadımlığın yapısına dair bir şeylerin değiştiğini anlayabiliyoruz.

³⁶⁹ Hadımların askerî alanda görevlendirilmelerinin Mütevekkil’le başladığı iddiasında değiliz. Nitekim Hârûnürreşid döneminde Tarsus’un yönetiminin Hadım Ebû Süleym Ferec et-Türkî isminde bir hadıma verildiği kaydedilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/234. Ancak onların saray dışı da dahil olmak üzere istihdam oranındaki yükseliş, tespit edebildiğimiz kadarıyla Mütevekkil dönemiyle başlamaktadır. Bu durum sayısal varlıkları çerçevesinde de önceki bölümde gösterilmiştir.

ortaya çıkması, Mütevekkil devrini anlamlı kılmaktadır. Bu durum, hadımların bu süreçte gaza faaliyetlerinde aktif olarak yer aldıklarına dair güzel bir örnektir. Kevkeb Kalesi³⁷⁰ mevkiinde, Hristiyan topraklarında gazilik sıfatıyla bulunan Hadım Yazmân, 278 (891) yılında şehit düştüğü bölgeden Tarsus'a taşınmış ve oraya defnedilmiştir. Onun kara ve denizde cihada düşkün olduğu, ayrıca kendisiyle birlikte çarpışan, *örneği görülmemiş* bir mücâhid grubunun bulunduğu, bu grubun düşman üzerinde ciddi bir tesir bıraktığı Mes'ûdî'nin nakilleri arasındadır.³⁷¹ Yazmân'ın bu icraatları, Câhiz'in yukarıdaki ifadelerini onayıcı niteliktedir.

3. Nasr b. el-Ezher eş-Şîi'nin Safer 246 (Nisan-Mayıs 860) tarihinde Halife Mütevekkil'in görevlendirmesiyle Doğu Roma imparatoruyla görüşmek için Kostantiniye'ye gittiği, imparatorun huzurunda ona Hadım Mesrûr'un tercüman olduğu kaydedilmektedir.³⁷² Yukarıda hadımların Rum kökenli olduğu ve bu nedenle Doğu Roma'ya öfke duydukları Câhiz'in eseri üzerinden nakledilmişti. Mütevekkil döneminde Mesrûr'un doğrudan tercüman olarak görevlendirilmesi, bu devirde hadımların askerî-bürokratik etkilerinin arttığını göstermektedir. Zira ileriki süreçte de bunun izleri sürülebilmektedir. Örneğin Halife Müstaîn, Doğu Roma'da imal edilen bir ürünü alması için Rumca bilen bir hadımını o ürünü isteme nedenine dair açıklayıcı bir mektupla birlikte Doğu Roma imparatoruna göndermiştir. Hadım, Doğu Roma'da iyi karşılanmış ve istenilen üründen fazlaca satın almıştır.³⁷³ Diğer bir örnek olarak Rum kökenli hadımlarından birinin Halife Mu'tazîd'ın yanına mahrem bir hususta görüşmek için girdiği, bu sırada halifenin huzurunda filozof ve mütercim Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288/901) bulunması nedeniyle hadımın halifeyle Rumca konuşmaya başladığı kaydedilmektedir.³⁷⁴ Bu rivayette hadımın bilinçli bir şekilde halifeyle Rumca konuştuğu anlaşılmaktadır. Mu'tazîd, -kuvvetle muhtemel annesinden ötürü-

³⁷⁰ Taberiye şehrindeki Matal dağı üzerinde bulunan bu kalenin korunaklı ve sağlam olduğu Yâkût el-Hamevî'nin kayıtları arasındadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/494.

³⁷¹ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/171. Yazmân'ın mevlâlığına dair atıf, Ezdî'nin de kayıtları arasındadır. Bk. Ezdî, *Târihü'l-Mevsil*, 2/110.

³⁷² Taberî, *Târih*, 9/219-220.

³⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medinî el-Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tolun*, thk. Muhammed Kürd Ali (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye), 36-37.

³⁷⁴ Rivayetin devamında Sâbit'in huzurdan çıktığı, halifenin Sabit'e aralarındaki konuşma bitmeden neden çıktığını sorduğunda onun, iyi derecede Rumca bildiğini ve halifenin özeline vâkıf olmaktan sakınmak için dışarı çıktığını söylediği zikredilmektedir. Bu cevap, Mu'tazîd'ın hoşuna gitmiştir. Bk. Hilâl es-Sâbî, *Rüsûm*, 88-89.

Rumca bilmektedir. Mahrem bir mevzu konuşacakları için hadım halifenin meclisinde Arapça dışında bir dil olan Rumca'yı tercih etmiştir. Hadımın asıl amacı, huzurda bulunan Sâbit b. Kurre'nin ne konuşulduğunu anlamamasıdır. Tüm bunlara ek olarak Halife Muktedir'e gelen Doğu Roma elçilerinin söylediklerini tercüme edenlerden birinin Hadım Mûnis olması,³⁷⁵ Câhiz'in Rum hadımları hususundaki ifadelerini doğrulayıcı niteliktedir.

4. Halife Mütevekkil, 241 (855-856) yılında Bûce bölgesiyle Mısır ve Mekke arasındaki yolun güvenliği için Hadım Sa'd el-Îtâhî'yi atamıştır.³⁷⁶ Bu durum, hadımların güvenlik faaliyetleri için Mütevekkil devrinden beri çalıştırılmaya başlandığını göstermektedir. Buna ek olarak yine Hadım Ebû Suhbe Şakîr'in (ö. 259/872-873), Berîd teşkilâtının başında olduğu kaydedilmektedir. Onun, Mütevekkil'in ümmüveledi Kabiha'nın gulâmı olduğu³⁷⁷ yönündeki bilgi göz önünde bulundurulursa bu devirde hadım kullanımının yaygınlaştığı anlaşılabılır.

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak Mütevekkil dönemi ve sonrasında hadımların, bürokratik ve askerî anlamda daha fazla görünür oldukları sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu çerçevede başta askerî faaliyetler olmak üzere hadımlar, berîd teşkilâtının başında çalışmışlar, esir değişimlerini idâre etmişler ve ayrıca halife meclislerinde çokça görülmüşlerdir. Zikredilen bu görev ve faaliyetlerin tümü, aşağıdaki başlıklarda işlenmektedir.

Mütevekkil'le başlayan tarihî sürecin hadımlığın kurumsal yapısında yeni bir tarihî görünürlük sunmaya başladığı, ilerleyen yıllarda bunun daha da belirginleştiği vurgulanmalıdır. Mütevekkil döneminin, hususen askerî alanda sonraki dönemleri etkilediği görülmektedir. Hadımların, sarayda giderek artan varlıklarının temelinde askerî gayelerin olduğu, bu askerî hedef ve gayelerin saray hayatına hadım varlığı noktasında doğrudan tesir ettiği söylenebilir. Anlaşılan o ki hadımlar, Halife Mütevekil döneminin başlangıcı ile askerî hizmetlerde daha fazla kullanılır olmuşlardır. Ancak onların komutan olarak görev almaları belli bir tecrübeye oluşmuştur. O da Mu'temid-Mu'tazîd dönemine denk düşmektedir. Zira bu dönemde

³⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, 1/424.

³⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/129.

³⁷⁷ Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tolun*, 43.

pek çok hadımın aktif bir sûrette savaş alanına girdiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Netice itibariyle onların tarihî görünürlüğü, Halife Mütevekkil'in hilâfet yıllarının başlangıcı üzerinden bir tarihlendirme imkânı sunmaktadır.

Halife Muktedir devrine gelindiğinde yukarıda zikredilen hadımlarla ilgili kurumsal işleyişinin istiap haddini aştığı ve hadımlığın kullanılış biçiminin müesses işleyişe zarar verdiği söylenebilir. Bu durum şu hayatî aksaklıkları meydana getirmiştir: Sarayda hadım fazlalığı olduğu anlaşılmaktadır. Halife, önceki yıllardan miras aldığı ve onun döneminde artan hadım etkinliğini yaşının oldukça genç olması ve tecrübesizliği nedeniyle yönetememiştir. Diğer bir durum, bu fazlalıkla doğrudan bağlantılı olarak hadımların artık güçsüz ve tecrübesiz olan halifenin açık bıraktığı siyasî alanı kendi faaliyetleriyle kapadıkları, bunun bir sonucu olarak yönetimdeki ağırlıklarının belirginleştiği göze çarpmaktadır. Hadımlar, artık yönetimde söz sahibi olmuşlardır. Son olarak askerî bir misyonu üstlenen ve elinde bulundurduğu güç sebebiyle halife üzerinde baskı kurabilen Hadım Mûnis'in, aralarında oluşan ihtilâf ve problemlerin bir neticesi olarak halifeyle savaşması, bu savaşta halifenin öldürülmesi, tarihî görünürlük açısından önemli bir çıkarım sunmaktadır. Muktedir, devletin bir siyasî çözüm olarak masa üzerine koyduğu hadımların kurbanı olmuş, öyleyse bu çözüm artık işlevselliğini kaybetmiştir.

Üzerine yoğunlaştığımız zaman diliminde hadımlık müessesesinin pek çok devlet tarafından etkin bir sûrette işletildiği ifade edilmelidir. Bu durum, hadımlığın yapısal benzerliğinin, ortak veya ayırık noktalarının neler olduğuna dair bir sorgulamayı gündeme getirmektedir. Bu çerçevede Abbâsîler döneminde mevcut ve işleyen hadımlık kurumunun civar veya komşu ülkelerdeki yapılarına odaklanmak paralel bir tarih incelemesi adına gerekli görülmektedir. Bu doğrultuda evvelâ Çin'deki hadımlık modelinin dikkat çekici olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Süleyman et-Tâcir'in (3/9. yüzyıl) bu doğrultudaki gözlemleri oldukça ilgi çekicidir. Çin'in civar bölgelerinde bulunan Mâbed'de yönetimde hadımların işçi olarak kullanıldığı onun gözlemleri arasındadır. İki yüzden fazla büyük şehri olan Çin'in her şehrinde yöneticilerin yanında hadımlar yer almaktadır. Çin hadımları arasında savaşçılar da bulunmaktadır. Çin'de bir bölgeden diğerine yolculuk etmek isteyen bir kişi, her bölgede bulunan yönetici ve hadımdan bir mektup/belge alır. Bu belge, onun

gerçekleştireceği yolculukta tanınması ve ekonomik güvencesi için gereklidir.³⁷⁸ Sîrâfî'nin (3/9. yüzyıl) notları da hadımların konumlarına dair ayrıntılı sayılabilecek içeriğe sahiptir. O, Çin'de hadımların üst düzey vergi ve hazine memurları/yöneticileri olarak görev aldıklarını kaydetmektedir. Hadımlar, komşu ülkelerden alınan esirlerden veya Çin halkı içerisinde temin edilmektedir. Hadım edilecek çocuklar, ailesinin girişimiyle hükümdara hediye olarak sunulan kimselerden oluşmaktadır. Bu hadımlar, Çin hükümdarının özel işlerini, hazinesini idare etmektedir. Bununla birlikte bölgeye gelen tüccarlarla doğrudan temasa geçerler. Hadımlar, hükümdardan aldığı güçle saygı duyulan ve hürmet gösterilen bir kimlik elde etmişlerdir. Bu durum, hükümdarın atlı birliklerinin geçişi sırasında hadıma verilen geçiş üstünlüğü ve mevkiden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Onlar, halkın içerisinde birlikte seyrederken halktan kimsenin kendilerine uzunca bakmasına ve herhangi bir konuşmaya tutmasına müsaade edilmemektedir.³⁷⁹ Bu açıdan Çin hadımlarının bir kısmının, üst tabaka içerisinde, oldukça güçlü bir konuma sahip olduğu ifade edilebilir.

Sîrâfî'nin notlarını Mes'ûdî teyit etmektedir. Buna göre Çin ve Rum halklarında çocuklarını hadım ettirme âdeti yaygındır.³⁸⁰ Esasen hadımların ciddi bir istihdam alanı elde etmelerinde önemli bir etken, mirasçı bırakmamaları nedeniyle iktidar için herhangi bir tehlike veya tehdit arz etmiyor oluşlarıdır.³⁸¹ Bu durum, onların istihdam gerekçeleri arasında başat unsurlar arasında yer alıyor olmalıdır. Çin'deki hadımlar ayrıca giyimleri yönüyle de ayrıcalıklıdır. Onlar, fiyatları pahalı olan ve Arap bölgelerine ticareti yapılmayan elbiseler giymektedirler. Giydikleri elbiselerin ipekten olduğu zikredilmektedir. Sîrâfî, Çin'deki bir tüccarın beş kat kaba (*akbiye*)³⁸² giyinmiş olan bir hadımla karşılaştığını nakletmektedir.³⁸³ Bu durum, maddi açıdan da önemli bir gelirlerinin olduğu çıkarımını güçlendirmektedir. Onların mala el koyma gibi tasarrufları da bulunmaktadır. Sîrâfî, Horasanlı tüccar bir adamla

³⁷⁸ Süleyman et-Tâcir, *Acâibü'd-dünyâ ve kıyâsü'l-büldân*, thk. Seyf Şahin el-Merihî (Merkezü Ziyâd li't-Turâs ve't-Târîh, 1426/2005), 48-53.

³⁷⁹ Ebû Zeyd Hasen Sîrâfî, *Rihletü Sîrâfî*, thk. Abdullah el-Habeşî (Abu Dabi: el-Mecma' es-Sekâfî, 1999), 58-59.

³⁸⁰ Mes'ûdî, *Mürücû'z-zehab*, 4/196.

³⁸¹ Olivier de Marliave, *Hadımların Dünyası*, çev. Yasemin Kayacan (İstanbul: Doğan Kitap, 2015), 34.

³⁸² Söz konusu giysi hakkında geniş bilgi için bk. Dünder, 4/10. *Yüzyılda Bağdat*, 433.

³⁸³ Ebû Zeyd Sîrâfî, *Rihletü Sîrâfî*, 59.

Çin hükümdarının hadımı arasında mallar arasında çıkan bir anlaşmazlığa değinmektedir. Bu anlaşmazlık neticesinde hadım, tüccarın bütün mallarına el koymuştur. Tüccarın hükümdarla görüşmesi yönünde girişimleri neticesinde hadım cezalandırılarak yetkileri elinden alınmıştır.³⁸⁴

Marliave, Çin özelinde hadımların kudretinin, hükümdarın güçsüzlüğüyle doğru orantılı olduğunu belirtmektedir.³⁸⁵ İleride görüleceği üzere Halife Muktedir dönemi hadım etkinliğinin yapısı düşünüldüğünde bunun Abbâsîler için de doğruluk payı taşıdığı söylenebilir. Marliave, hükümdarın çok sayıda hadım, hizmetkâr ve câriye bulundurmasını, bu sayının onun kudretinin ölçüsüzlüğünü temsil ettiği şeklinde değerlendirmektedir.³⁸⁶ Çin'deki hadım profili ile klasik dönem İslâm dünyasındaki görüntünün benzer yönleri bulunmaktadır. Hususen ahlâkî ve duygusal tasvir bağlamında onların komplo kurmak, çok içki tüketmek, kavgacı bir karaktere sahip olmak ve horoz dövüştürmek gibi huy ve uğraşları olduğu nakledilen temel davranış biçimleri arasındadır.³⁸⁷ Kurnaz siyaset becerisi, kavgacı sayılabilecek bir yapı ve horoz dövüştürüp güvercinlerle oynamak, -ileride zikredileceği üzere- Abbâsî dönemi hadımlarının da ortak özellikleri arasında zikredilebilir.

Abbâsîlerin doğrudan etkileşim halinde olduğu ve hadımların çokça bulunduğu bir diğer coğrafya Doğu Roma'dır. 'Rumların hadımlığı' (*Hisâü'r-Rûm*) başlığı altında Câhiz, Rumların çocuklarını ibadethanelerinde muhafız/hizmetkâr (*sâdin*) olmaları amacıyla dinî gayeler doğrultusunda hadım ettirdiğini kaydetmektedir. Ancak bu hadım etme biçiminin tam hadımlık olmadığına altını çizmekte yarar vardır. Câhiz'in ifadelerine göre onlar, sadece ibadethanelerinde bulunan rahibe ve kadınların hamile kalmamaları için bu şekilde bir önlem almışlardır. Bunun yanında hadım edilen

³⁸⁴ Ebû Zeyd Sîrâfî, *Rihletü Sîrâfî*, 72-74. Çin'deki hadımlık uygulamalarına dair yukarıda aktarılan tüm detaylara benzer bazı kayıtlar için ayrıca bk. Minorsky, *Sharaf al-Zaman*, 26-27, 31. Çin hadımlarının görünüş ve karakteristik hususiyetleri için bk. Feyza Görez, *Çin Tarihinde Hadım Olgusu ve Hadımların Hanedanlık Yönetim Sistemindeki Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 68-72.

³⁸⁵ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 44.

³⁸⁶ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 81.

³⁸⁷ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 41.

bu insanların -normal erkekler gibi olmasa da- belli ölçüde şehvî yetilerinin devamı sağlanmıştır.³⁸⁸

Doğu Roma'ya esir düşen Hârûn b. Yahya'nın (4./10. yüzyıl)³⁸⁹ müşahedelerini aktaran İbn Rüste, onun tasvirleri çerçevesinde kayda değer bilgiler sunmaktadır. Buna göre Doğu Roma imparatorunun büyük kiliseyi ziyaretinde on bin hadım, üzerlerinde açık mavi saf ipekten bir giysi, ellerinde altın işlemeli bir baltayla (*tabarzîn*) imparatorun geçeceği yolun üzerinde beklemektedir. Ayrıca onların ilerisinde ise üzerlerinde Horasan işi beyaz bir giysi olan beş bin hadım (*hasî*) ellerinde altın işlemeli bir haçla ayakta durmaktadır.³⁹⁰ Anlaşılan o ki hadımlar resmî törenlerde oldukça aktiftir. Bunun yanında tıpkı Abbâsîlerde olduğu gibi askerlik/komutanlık görevlerini de icra etmektedirler.³⁹¹ Doğu Roma'da hadımların şef, oda hizmetçisi, kılıç taşıyıcısı, hazinedar, mabeyinci ve idarî sorumlu olduğu görülmektedir.³⁹² Yine aynı görevlendirmelerin benzeri veya ufak farklılıklar arz eden yapısı, incelediğimiz süreçteki Abbâsî saray hayatında yer almaktadır. Bunun yanında onların hükümdarın kapısının bekçiliğini yaparak geçişleri kontrol ettikleri, hatta hukukî birtakım sorumluluklar üstlendikleri not edilmektedir.³⁹³ Herrin'in tespitlerinden hareketle Doğu Roma hadım tipinin geniş görev ve yetkilendirmelerle donatıldığını söylemek mümkündür. Abbâsî sarayıyla benzerlik arz eden görev tanımlarının imparator ve imparatoriçeye hizmet, hanedanın mensubu kadınları muhafaza etmek ve saray teşrifatıyla ilgilenmek olduğu söylenebilir. Varlıklı bir konumu elinde tutan bu sadık hadımların orduları idare ettikleri, uzun yıllar yaşadıkları, bunun yanında haber taşıdıkları, özel sekreter ve aracı gibi roller üstlendikleri de ortak temalar olarak metinlerde yer almaktadır. Bu temalar haricinde onların keşif olarak din adamı hüviyetinde görevlendirildikleri, -kuvvetle muhtemel seslerinin tizliğinden ötürü-

³⁸⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/124. Bu hadım etme biçiminde zekerin alınmadığı anlaşılmaktadır. Bk. el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 587. Zambako Paşa'nın ayrıntılı incelemelerinden bu şekilde hadım edilenlerin *spadonlar* olarak isimlendirildiği ve Roma tipi hadımlarında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Le Dr. Démétrius A. Zambacho Pacha, *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis* (Paris: Masson et Cie, 1911), 96-97.

³⁸⁹ Hayatı hakkında bilgi için bk. M. İzzedin, "Harun b. Yahya", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1997), 3/232.

³⁹⁰ Ebû Ali Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *el-A'lâkü'n-nefise*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 1892), 124.

³⁹¹ Marliave, *Hadımların dünyası*, 133.

³⁹² Marliave, *Hadımların dünyası*, 132.

³⁹³ Nadia Maria El Cheikh, "Guarding the harem, protecting the state", 66-67.

kilise korolarında yer edindikleri, sanat hâmilğinde bulundukları ayrıca ifade edilmektedir.³⁹⁴

Tougher'in tespitlerine göre imparatorun kâhyalığını yapmak, düzenlenen ziyafetlerin koordine ve idaresi, imparatorun yanında bulunmak ve askerî görevler üstlenmek, Doğu Roma hadımlarının önde gelen faaliyetleri arasında yer almaktadır. Onların toplum tarafından aşağılandığı, şehvet düşkününü olarak görüldüğü, kendilerine yönelik bazı tarihî şahsiyetlerce öfke duyulduğuna dair nakillere de rastlanmaktadır.³⁹⁵ Cinsel yönden aşırı tutumları, hırslı yapıları, mala düşkünlükleri, açgözlülükleri, duygularını kontrol edememeleri, depresif karakterleri, uzun ömürlü olmaları, bencil olmaları, ahlâkî açıdan ve bedenlen zayıf oldukları yönündeki tanımlamaların varlığı da göze çarpmaktadır.³⁹⁶ Bu nitelemeler -ileride de görüleceği üzere- Abbâsî hadımlarına yönelik çeşitli değerlendirmelerle göz ardı edilemeyecek bir benzerlik arz etmektedir ve bu çerçevede onların Abbâsî hadım tipiyle ortak bazı özellikler taşıdıkları söylenebilir.

Mevcut tarihî aralıkta Abbâsîlerin etkileşim içerisinde olduğu uzak ve yakın pek çok siyasî yapıda hadımlar etkindir. Bu doğrultuda örneğin Roma Germen İmparatorluğu Kraliçesi Bertha'nın Halife Müktefi'ye Ali isminde bir hadımını elçi olarak göndererek siyasî ittifak ve evlilik talebinde bulunduğunu kaynaklar iddia etmektedir.³⁹⁷ Diğer yandan İbn Fadlan'ın nakillerine göre Hazar ülkesi sarayında bulunan hadım, hükümdarın odalık câriyeleri ile olan ilişkilerini tanzim etmektedir.

³⁹⁴ Judith Herrin, *Bizans: Bir Ortaçağ İmparatorluğunun Şaşırtıcı Yaşamı*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 223-234.

³⁹⁵ Shaun F. Tougher, "Byzantine Eunuchs: An Overview, With Special Reference to Their Creation and Origin", *Women, Men and Eunuchs, Gender in Byzantium*, ed. Liz James (London and New York: Routledge, 2008), 168-175. Tougher'in benzer ve daha geniş kayıtları için bk. Shaun Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society* (London-New York: Routledge, 2009), 96-119.

³⁹⁶ Kathryn M. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2003), 36-37.

³⁹⁷ Konu oldukça muğlak ve tartışmaya açıktır. Bu açıdan ilgili inceleme ve atıflar için bk. Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve 't-tuhaf*, 49-58, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife), 30, Ebû Bekr Muhammed ve Ebû Osmân Saîd İbney Hâşim Hâlidîyyân, *Kitâbü 't-tuhaf ve 'l-hedâyâ*, nşr. Sâmî ed-Dehân (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1956), 165-168, Muhammed Hamidullah, "Kitab al-zaxair va 'l-tuhaf ve Abbasiler devrinde Bagdad-Roma münasebetleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 113-145, Ann Chirstys, "The queen of the Franks offers gifts to the caliph al-Muktafi", *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, ed. Wendy Davies, Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 149-170.

Bu iş, onun görevlerinden biridir.³⁹⁸ Bunun yanında Çin'e yakın bir bölge olan Hoten'de de kralın tüm işlerinde hadımlar (*hısyân*) görevlidir.³⁹⁹ Öyle anlaşıyor ki esasen mevcut coğrafya, o gün itibarıyla hadımlık müessesesine hiç de yabancı değildir.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında Abbâsî sarayı özelinde hadımların saray içi ve dışında etkin bir sûrette kullanılma gerekçelerine dair tespitlerimiz şöyledir: 1. Harplerde sağladıkları başarılar nedeniyle etkin bir güç oluşturma arzusu, belirgin bir sebep olarak değerlendirilebilir. Vâsık dönemi sonu, Mütevekkil devrinin başlarında uygulamaya konulduğu anlaşılmaktadır. 2. Hadımlar, yapıları gereği efendilerine sâdıktırlar. Bu durum onların aslında soylarının devam etmemesiyle doğrudan ilgili olmalıdır. İstihdam edilmelerinde temel gerekçelerden biri de budur. Onların soylarının devam etmemesi, aynı zamanda devleti tehdit edecek bir hanedan oluşturmamalarını da beraberinde getiren bir avantajdır. 3. Hadım karakteri, belli bir gaye etrafında kullanıma sunulmaktadır ve esasında sunîdir. Bu açıdan onların, saray içinde kullanıldıkları alanlar dışında toplumsal bir karşılıkları (veya sosyalleşme gösterecekleri bir bölge) bulunmamaktadır. Bu da doğrudan onların cinsî hususiyetleriyle alâkalıdır. 4. Genelde köle, özelde hadım köle sahibi olmak, saraylılığın bir tür nişanesi gibi değerlendirilmektedir. Bu durum bir övünme kaynağıdır. Ancak devletler nezdinde karşılığı bulunan bir tarafı da vardır. Zira mevcut zaman aralığında civar siyasî yapıların her birinde hadımlar, etkin bir şekilde varlık göstermektedirler. 5. Hadımlar vefat ettiğinde, ardında bıraktıkları malların hepsi devlete kalmaktadır. Diğer köle tiplerinden farklı olarak onların özellikle soylarının devam etmemesi, yaşadıkları süreçte edindikleri malları bırakacak kimseleri olmaması nedeniyle malın devlete transferini zorunlu kılmıştır. Bu durum devlet için şüphesiz çok elverişli ve kârlıdır. Aşağıda bu çerçevede zikredilen pek çok örnek bulunmaktadır. 6. Ayalon'un tespitlerinde iki büyük ve önemli etken, İslâm geleneğindeki hadımların yapısını şekillendiren belirleyici unsurlarından sayılmıştır. Bu iki unsur, aynı zamanda gerekçe olarak sıralanabilir: Harem ve yerleşik bir kölelik

³⁹⁸ Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid, *Risâletü Ibn Fadlân*, thk. Sâmî ed-Dehân (Dımaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1379/1960), 171.

³⁹⁹ *Hudûdü'l-âlem*, 52.

kurumunun varlığı.⁴⁰⁰ 7. El Cheikh'in, hadımların sarayda mevcut değerinin belirginleşmesini sağlayan temel unsurlardan biri olarak Abbâsî sarayındaki tören uygulamalarını ileri sürdüğü görülmektedir.⁴⁰¹ El-Azhari'nin tespitleri de ek maddeler olarak ifade edilebilir: 8. Hadımlar 'hareket serbestisine' sahiptir ve bu durum onların avantajıdır. Onlar herhangi bir cinsiyetin sınırları içerisinde kalmadığı için hareket alanları geniştir. 9. Erken hadım edilme dolayısıyla fiziksel olarak gelişmiş ve zor görevlere karşı dayanıklıdırlar. Bu nedenle birkaç kez alınıp satılabilirler. Bu da onların tercih edilmesinde elverişli bir gerekçedir.⁴⁰² El-Azhari, sekizinci madde hususunda isabetlidir. Zira hadımların halifeye her daim yakın oldukları, halifeyle birlikte hareme ait bölgeleri gezebildikleri ilerdeki konu içeriklerinde işlenmektedir. Yukarıda zikredilen gerekçelerden her biri, aşağıdaki bölüm başlıklarında somut örnekler üzerinden incelenecektir.

2. 2. Dönem Kaynaklarındaki Algı

2. 2. 1. Fiziksel Betimleme

Kaynakların hadımlar özelinde okuyucuya sunduğu bilgilerin önemli bir bölümü, onların fiziksel ve ahlâkî yapılarına yönelik tanımlar ve tasvirlerden oluşmaktadır. Hassaten fiziksel karakterlerinin önemseniyor olması, yüksek olasılıkla onların dış müdahaleyle farklı bir görünüme kavuşturulan bedenlerinin dikkat çekici ve az bilinmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Evvelâ bu dikkat çekiciliğin onların algılanışında doğrudan bir payı bulunduğu ifade edilmelidir. Algı, belli bir betimlemeyi zorunlu kılmış, çeşitli örnek ve benzetme yöntemleriyle müellifler hadım prototipini resmetmişlerdir. Fiziksel ve ahlâkî özelliklerin kaynaklara yansıtılması, tarihsel bir hadım profilinin şekillendirilmesine imkân tanımaktadır. Hadım edilecek köleler için fiziksel betimleme ve tasvirlerin başlangıç noktasını onlara yönelik gerçekleştirilen tıbbî müdahale unsurları oluşturmaktadır. Bu açıdan bir kölenin henüz hadım edilme aşamasından tecrübeli bir hadım olduğu son sürece kadar geçirdiği fiziksel evrelerin tespiti ve üzerinde durulması, bedensel değişimin seyrini görebilmek

⁴⁰⁰ Ayalon, *Outsiders*, 68.

⁴⁰¹ Nadia Maria El Cheikh, "Guarding the harem, protecting the state", 67.

⁴⁰² Taef el-Azhari, *Queens, eunuchs and concubines*, 144.

adına yararlıdır. Hadım edilecek kölenin geçtiği işlemler hakkında müellifler, önemli sayılabilecek detaylar sunmaktadır:

Hadım ediliş yöntemlerinde ihtilâf olmakla birlikte Makdisî'nin aktardığına göre hadım edilecek çocuğun tek seferde zeker ve yumurtalıkları alınabilmektedir. Yumurtalıklar alınmakta, akabinde zeker yerine -muhtemelen küçük bir boru şeklinde ve sıvının çıkmasını sağlayan- bir tahta parçası konularak zeker tamamen çıkarılmaktadır.⁴⁰³ Ameliyatların nasıl gerçekleştiği ayrıntılı aktarılmassa da kaynakların sunumlarından çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Makdisî'ye ait aşağıda özetlenen pasaj, çıkarım yapmamızı destekleyici niteliktedir:

Makdisî, hadım edilme işlemi hakkındaki bilgisini daha da genişletmek amacıyla aynı zamanda ilim ehlinde biri olan hadım Ureyb'e bu hususta danışmıştır. O, hadımların fikhî hakları hususunda birtakım ihtilâflar olduğunu dile getirerek Ebû Hanîfe'nin hadımlar için *firâş*⁴⁰⁴ hakkına sahip oldukları, dolayısıyla hanımlarının doğurduklarının kendilerine ait addedilebileceği görüşünde olduğunu, bu konu hakkında -bir hadım olarak- ne düşündüğünü sormuştur. Ebû Hanîfe'yi haklı bulan Ureyb, hadımlara yönelik gerçekleştirilen tıbbî operasyonlarda göz ardı edilemeyecek bir bilgi sunmaktadır: Buna göre o, hadım edilme zamanı gelip de testis torbası yarıldığında, yumurtalardan birinin çocuğun korkusundan ötürü karın kısmına doğru yükselebildiğini, operasyonu gerçekleştiren kişinin bu yumurtayı bulup almak için uğraştığı halde alamadığını, dolayısıyla çocukta erkeklik yetisinin devam edebileceği yönünde bir ihtimalin bulunduğunu dile getirmiştir. Buna göre şayet korku anında yukarı çıkan ve alınamayan yumurta solda bulunan yumurta ise, hadımın şehvet ve hatta meni bırakma gücü devam eder; sağdaki ise, hadımın sakalları çıkar.⁴⁰⁵ Hadımın *firâş* hakkının tanındığı ve dolayısıyla çocuğun kendisine ait olabileceği

⁴⁰³ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242.

⁴⁰⁴ Lügat itibarıyla 'yatak, döşek' anlamlarına gelen bu terim, bir kadının ancak sahibi olan bir şahıs için doğurabilir olmasını tanımlamaktadır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 146-147. Dolayısıyla söz konusu terim, evli hadımların çocuk sahibi olabileceği yönünde bir hakka sahip olduklarını göstermektedir.

⁴⁰⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 242-243. Makdisî'nin kaydettiği bu bilgi, kuvvetle muhtemel Antik Yunan'da sağ tarafın eril, sol tarafın ise dişillik temsil etmesiyle ilgilidir. Konu hakkında bir makale için bk. G. E. R. Lloyd, "Right and Left in Greek Philosophy", *The Journal of Hellenic Studies* 82 (1962), 56-66.

düşünülyorsa bu durum, bazı hadım etme türlerinde zekerin alınmadığını göstermektedir.

Makdisî, Ureyb ile aralarında geçen bu muhavereyi Nişâbur'da Ebû Saîd el-Cûrî'ye aktarmış, ondan bu açıklamayı doğru bulduğunu ve kendisinin yumurtalıklarından biri küçük olduğu için bu durumun sakallarının seyrek çıkmasına neden olduğu cevabını almıştır.⁴⁰⁶ Buradan, zeker ve testisleri alınarak tam hadım edilen kişilerin sakallarının çıkmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Halife Muktedir'in, Komutan Hadım Mûnis'i sarayına öldürmek için çağırdığına dair söylentiler çıkması üzerine Mûnis'in askerlerinin onu şu şekilde desteklediği kaydedilmektedir: "Sakalın çıkana kadar senin yanında savaşıcağız Ey Üstâz!"⁴⁰⁷ Onların bu tezahüratı, hadım olduğu bilinen Mûnis'in sakallarının çıkmadığı, fizyolojik olarak hiç çıkmayacağı, dolayısıyla askerlerin desteğinin daimî olduğunu ifade etmektedir. Onlar bu tezahüratlarıyla, komutanları olan Mûnis'in yanından ayrılamayacaklarını dile getirmişlerdir.

Yukarıdaki detaylara ek olarak hadım edilen kişinin bevl ettiği yere kurşundan bir tıkaç konulduğu, yenice hadım edilen kişinin bevl vaktinde onu çıkarmak sûretiyle ihtiyacını gördüğü eklenmektedir. Bu tıkaç, bevl yolu kapanmaması için hadım iyileşene kadar ilgili bölgede tutulmaktadır.⁴⁰⁸

Câhiz'in değerlendirmeleri de bu çerçevede kayda değerdir. Onun kayıtlarından hadım edilecek kimseler için sivri/keskin (*mürhefa*), kızgın (*muhamât*) ve kesici (*kâtia*) bir demir parçasının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hadım etme işlemi ise yumurtalığın çekilmesiyle gerçekleştirilir. Bu doğrultuda keskin, kızgın ve kesici demir, yumurtalıkların köküne (*urûk*) doğru vurulur. Böylece testis torbası alınmış olur.⁴⁰⁹ Câhiz'in kaydettiği diğer bir hadım etme şekli, davarlarda (*behâim*) uygulandığını ifade ettiği *vicâ* olarak isimlendirilen yöntemdir. Buna göre husyeler,

⁴⁰⁶ Makdisî, *Ahsenü 't-tekâsim*, 242-243.

⁴⁰⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 5/91, *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:232, Hemedânî, *Tekmile*, 251, İbnü 'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/261.

⁴⁰⁸ Makdisî, *Ahsenü 't-tekâsim*, 243.

⁴⁰⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/130-131.

yumurtalar düşene kadar zekerin bağıntı yerindeki kökünden sıkı bir şekilde bağlanır. Netice itibariyle yumurtalıklar düşer ve hadım etme işlemi gerçekleştirilir.⁴¹⁰

Hadım edilme işlemi sırasında zeker ve yumurtalıkların tamamen çıkarılırken hadım edilen kişinin ani bir korkuya kapılması, yumurtalıklardan birinin kolayca alınamayacak bir bölgeye doğru sıçramasına neden olmaktadır. Bu da hadım işlemi uygulanan kişi için ciddi bir eziyete dönüşmektedir. Zira söz konusu bölgeden başka bir yere sıçrayan yumurtalığın geri getirilmesi, ancak uzun bir tedaviyle mümkün olabilmektedir. Bu durum, ölümcül riskleri barındırmaktadır. *Mecbûb* veya bir yumurtası olan kişi (*zâ beyda vâhide*), tedavi sonrasında -metinden anlaşıldığına göre yumurtalığın yukarıya kaçması nedeniyle- ne kadın ne erkek ne de tam hadım olarak görülür. O, sakalı çıkanlar arasında değerlendirilir. İnsanların haremi sayılan özel dairelerinde tutulmaz. Diğer hadımlar gibi rahat ve bereketli bir yaşayış içerisinde olamaz.⁴¹¹ Câhiz'in kurduğu metinden anladığımız, onların erkekliğinin devam etmesi hususunda 'şüpheli' olarak algılandıkları ve tam bir hadım olarak kabul edilmemelerinin temel nedeni ise hadım edilme işlemi sırasında korku kaynaklı yumurtalığın mevcut bölgeden sıçraması/kaçması olmalıdır. İlginç olan, bu problem çözülse ve hadımlar iyileşmiş olsa dahi onlar üzerindeki şüphenin devam etmesidir.

Câhiz, *Hadımların ve Benzerlerinin Güzelliklerinin Zikri* ismini verdiği başlıkta, hadımların toplumsal konumlarına dair önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Toplumda evlilik kuran hadımların da Câhiz'in beyanları doğrultusunda varlığı kabul edilmektedir. Hadımların evlendikleri,⁴¹² câriye edindikleri, hususen kadınlara tutkuyla bağlı oldukları bilinmektedir.⁴¹³ Bu tutkuyla bağlantılı olarak bazı hadımların, münasebet kurup ihtilam olabildikleri; ilgili bölgeden az, farklı kokuda, seyrek ve ince

⁴¹⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/130.

⁴¹¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/129-130. Zambako Paşa, bu tür hadımlık biçimini gözlemlediğini kaydetmektedir. 'Cryptorchides' olarak tanımlanan bu hadımlık türünün kusurlu hadımlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Onlar, diğer hadımlardan farklı özellikler arz etmektedir. Daha doğrusu hadımların ortak bazı özelliklerinin onlarda yer almadığı söylenebilir. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 147-151.

⁴¹² *el-Egânî* müellifi, Arîb el-Me'mûniyye'nin, hadım Sâlih el-Münzirî ile gizlice evlendiğini nakletmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/51.

⁴¹³ Mevcut tutku şu beyitlerle eleştiriye konu olmuştur:

"Hasî, zâni değil midir?

Silahsız gâzi değil midir?"

Bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-muhadara*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (ed-Dârü'l-Arabiyye, 1401/1981), 224.

bir sıvı geldiği kaydedilmektedir.⁴¹⁴ Eş sahibi hadımların varlığı, Kadı Şerîk b. Abdullah'ın (ö. 177/794) *garip* bulduğu durumlar içerisinde yer almaktadır.⁴¹⁵ İbnü'r-Rûmî'den (ö. 283/896) nakledilen bir şiirde onun, hadımların evlilik kurmasına yönelik talepleriyle alay ettiği görülmektedir.⁴¹⁶ Muhtemelen bu ifadeler, yaygın olmamakla birlikte toplumda karşılığı olan bir vâkıa arz etmektedir. Ayrıca uzvun büyük bir kısmı alınmış olsa da bazılarında kadınlara yönelik arzunun devam ettiği anlaşılmaktadır. Bunlara ek olarak hadım edilmiş bazı kimselerin zekerlerinin alınmamış olma durumu da ihtimaller arasında değerlendirilebilir. Zira bu da bir tür hadım etme metodudur.

Hadımlara dair kaynaklarda yer alan ve fiziksel betimleme başlığına uygun düşen tasvirleri daha da netleştirmek açısından burada fıkıh metinlerine yer vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Onların hususen nikâh ve evlenmelerine dair fıkıh kitaplarında pasajlar açılmıştır. Bu durum, evlenmelerinin tarihsel bir gerçekliğe denk düştüğü düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Çalıştığımız tarihî döneme paralel ve yakın süreçlerde yazılmış fıkıh kitaplarında konuyla ilgili birtakım örnekler bulunmaktadır. Her ne kadar onların fiziksel yetersizlikleri gündem edilmiş olsa da yapılarının algılanış biçimleri üzerinden oluşturulan metinlerin, hadımları bir erkek gibi kabul ettiği ve o meyanda hüküm verdiği görülmektedir. Bu çerçevede onların, kadınların ve hatta kadın sahibelerinin saçlarını görmelerine ruhsat verilmediği, kadınların yanına yalnızken girmelerinin uygun görülmediği,⁴¹⁷ şayet cimaya güç

⁴¹⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/166-167. Câhiz'in bu gözlemine ek olarak Humâreveyh'in Dimaşk'ta, yatağında öldürülmesiyle ilgili rivayet, hadımların bir kısmının münâsebet kurabilme yetisine sahip olduklarına dair bir çıkarım yapılmasını sağlamaktadır. Buna göre Humâreveyh'e, Mısır'daki sarayında bulunan câriyelerin hadımlarıyla yakınlaştıkları haberi ulaşmış, bunun üzerine o da bu bilgiyi teyit için sorgulamak üzere bir câriye grubunun kendisine gönderilmesini istemiştir. Vaziyetin ortaya çıkacağını hisseden hadımlar, çözümü onu gece vakti yatağında öldürmekte bulmuştur. Akabinde ise kaçmışlardır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/383. Zambako Paşa'nın gözlemlerinden de hadımların bu tarz münasebetlerinin mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. O, bu nedenle haremde hadımların varlığının her zaman risksiz bir durum arz etmediğini dile getirmektedir. Bk. Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 116, 123-124. Millant'ın kayıtları da bu görüşü onamaktadır. Bk. Richard Millant, *Les eunuques a travers les ages* (Paris: Vigot Frères, 1908), 288-289.

⁴¹⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/140.

⁴¹⁶ Bu alay, şüphesiz onların fizyolojik yapılarıyla ilgilidir. İbnü'r-Rûmî, hadımla gönül ilişkisi kuran kişinin korkusunu, denizcinin gemi gönderini kaybetme korkusuna benzetmektedir. Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl el-Askerî, *Divânü'l-Meânî* (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb), 1/207-208.

⁴¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmü'n-Nisâ*, 41, 42, 46-47.

yetirebiliyorlarsa hadd-i kazfın kendilerine uygulanabileceği⁴¹⁸ onlar hakkında ilk dönem Hanbelî ulemâsının kayıtları arasında yer almaktadır.

Mâlikî fakihi İbnü'l-Cellâb (ö. 378/988), evlilik kuran, halvet olan ve akabinde talâkta bulunan bir hadımın (*hasî* veya *mecbûb*) mehrin tamamını ödemekle mükellef olduğunu kaydetmektedir.⁴¹⁹ Ancak onlara liân⁴²⁰ hakkının verilmediği görülmektedir.⁴²¹ Bunun yanında hadımlara hadd-i kazf⁴²² cezası da uygulanmamaktadır.⁴²³ Hadımların nikâhının caiz görüldüğü⁴²⁴ ancak eşlerinin talak taleplerinin kabul edilebileceği,⁴²⁵ yine evlilikle ilgili kâideler arasında yer almaktadır. En az yukarıdaki nakiller kadar dikkat çekici olan bir anekdotta İbn Ebû Hâtım (ö. 327/938), doğrudan İmam Şâfiî'nin hayatından bir örnek sunmaktadır. Buna göre hadımlara (*hısyân*) sahip olduğu ifade edilen imamın, bu hadımlardan biri bülüğ çağına yaklaştığında onun kadınların yanına yaklaşmasına izin vermeyerek bunun yerine - henüz bülüğ yaşına gelmemiş- başka bir hadım satın aldığı belirtilmektedir.⁴²⁶ Bu örnek, oldukça erken dönemden itibaren hadımların fikhî yazındaki algılanış biçimlerinin saraydaki kullanımlarıyla çok örtüşmediğini göstermesi açısından anlamlıdır. Daha açık bir ifadeyle hukukî olarak hadımların [mecbûb da olsa] erkek olarak algılandığı ve buna göre düzenlemelere gidildiği görülmektedir. Ancak bir erkek olarak kabul edilmelerine rağmen sarayda, harem içerisinde, dolayısıyla kadınların olduğu ortamlarda çalıştırıldıkları, bu durumun ise metinlerde yazılı olanlarla çok da uyuşmadığı söylenebilir.

⁴¹⁸ Ebû Ya'kûb İshak b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002), 7/3668.

⁴¹⁹ Ebû'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb, *et-Tefri' fi fikhî'l-İmâm Mâlik b. Enes*, nşr. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/414.

⁴²⁰ Sözlükte 'lanetleşmek' anlamına gelen bu kelime, kocanın karısına zina isnadında bulunması akabinde hâkim huzurunda yeminler etmelerine verilen bir terimi tanımlamaktadır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 327. Hadıma bu hakkın verilmemesi, mevcut uzvun yoksunluğundan ötürü olmalıdır.

⁴²¹ İbnü'l-Cellâb, *et-Tefri'*, 2/43.

⁴²² İffetli bir Müslüman kimseye zina isnadında bulunanlara uygulanan cezadır. Hürler seksen, köleler ise kırk celde cezasına muhatap olur. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 167.

⁴²³ İbnü'l-Cellâb, *et-Tefri'*, 2/217.

⁴²⁴ İbnü'l-Berâzi'i, *et-Tehzib*, 2/167.

⁴²⁵ İbnü'l-Berâzi'i, *et-Tehzib*, 2/433.

⁴²⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebû Hâtım er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuh*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 207.

Kazvî'nin, hadımlara yönelik fikhî hükümlere dair eserinde açtığı başlık, hadımlığın fizyolojik biçimine dair önemli ayrıntılar sunmaktadır. O, husyeleri ve zekeri alınmış da olsa kadınların onların yanında tesettürsüz olarak bulunmalarını câiz görmemektedir. Kazvî, bunun gerekçesini de herhangi bir fitne endişesiyle açıklamaktadır. O, hadımların duygusal yoksunluğunun aksülamele temel teşkil edebileceğini ifade etmek istemektedir. Onların, husyeleri bırakılıp sadece zekeri alındığında ihtilam oldukları bilinmektedir. Ancak zeker ve husyeleri tam olarak alınan hadım, küçük yaşta iken bu işleme tâbi olmuş ise kadının onun yanında tesettürsüz çıkması câiz, işlem büyük yaşta gerçekleştirilmişse câiz değildir. Bunun yanında zekerleri alınmamış hadımların, kadınların yanına girmeleri ve onlara bakmaları câiz değildir.⁴²⁷ Mecbûb olsun veya olmasın hadımın kadınlara bakması câiz değildir.⁴²⁸

Hadımların fizyolojik özelliklerini konu edinen yukarıdaki tüm tarihî detaylar, onların fiziksel durumlarının metinlere yansıyan algıları olması ve bu algıların tarihî bir karşılığa denk düşmesi nedeniyle önemlidir. Anlaşılan o ki, birkaç farklı hadım türü bulunmaktadır. Evvelâ, yumurtalıkların alınıp zekerin bırakıldığı, ikinci olarak yumurtalıklardan -kazaen- sadece birinin alındığı ve son olarak zeker ve testisler dahil olmak üzere hepsinin uygulama sırasında mevcut bölgeden çıkarıldığı şeklinde toplamda üç ayrı hadım işleminin varlığı göz önünde bulundurulmalıdır.⁴²⁹

Mevcut uygulamalara tâbi tutulan ve artık hadım olan kölelerin, vücutlarında gözle görülebilir ve dikkat çekici değişimler meydana gelmektedir. Buna göre onlar, fiziksel olarak hızlı bir değişim ve başkalaşmaya uğrarlar.⁴³⁰ Mezkûr değişim ve başkalaşmalar şu şekilde betimlenmektedir:

⁴²⁷ Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvî, *Müfîdû'l-ulûm ve mübîdû'l-hümûm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 116-117.

⁴²⁸ Kazvî, *Müfîdû'l-ulûm*, 236.

⁴²⁹ Doğu Roma'da yaygın olarak varlığı sürdürülen hadım tipi de üç türdür: İlk olarak *castrati* adı verilen zeker ve skrotumu kesilenler, ikinci olarak zeker bırakılıp sadece yumurtalıkları alınan *spadones*ler ve son olarak yumurtaları ezilen *thlibiae* türündeki hadımlar tespit edilebilmektedir. Bk. Arnold van de Laar, *Bıçak Altında*, çev. Erhan Gürer (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 194.

⁴³⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/106.

Hadım edilen kimsenin kemikleri uzamakta ve genişlemektedir. Ayak uzunluğu, el ve ayak parmaklarında çarpıklık, belirgin değişiklikler arasındadır.⁴³¹ Hadım edilen kişilerin ayaklarında, normalinden fazla bir büyüme gözlemlenmiştir.⁴³² İbn Abdürabbih, yukarıda zikredilenlerin yanı sıra hadımların kan dolaşımının da hızlı aktığını ifade etmektedir.⁴³³ Hadım edilme işlemi gerçekleşikten belli bir müddet sonra hadımların sesleri değişir; öyle ki onları görmeden sadece sesini duyan bir kimse, konuşan kişinin hadım olduğunu anlayabilir. Bu durumun Horasan, Sûdân, Sind ve Habeşlilerden ziyade Sakalibe'den olan hadımlarda daha fazla gözlemlendiği Câhiz'in nakilleri arasındadır.⁴³⁴

Hadım etme işlemi, kişinin taze ve dinç kuvvetini zayıflatır, sinir bağlarını gevşetir, onu kocamış ve yıpranmış bir hale getirir.⁴³⁵ Öyle anlaşıyor ki hadımlar, eklemlerindeki gevşeklik nedeniyle yürüdükleri yolda vücut yapılarına uygun düşmeyen izler bırakmaktadırlar. Bu durum kuvvetle muhtemel yalpalayarak yürümeleri nedeniyle olmalıdır. Hatta, hadım edilen bir kişiyle, kendisinden daha iri yapılı olan erkek kardeşinin yolda bıraktığı adımların izi karşılaştırılsa adımların hadımla uygun düşmediği anlaşılabacaktır. Bu durumun nedeni olarak, onların mezkûr gevşeklik nedeniyle yürürken sağa sola fazlaca eğilmeleri yönünde bir tahminde bulunulabilir. Câhiz'in açıklamasına göre hadımı yürürken yükselten ve ayakta tutan kalça eklemleri ve sinir bağları işlevsiz hale geldiğinde, yere ayak basışı çok daha hafifler. Böylece o da tutunamayan ve kendisini taşıyamayan bir hal alır.⁴³⁶ İbn Kuteybe bunu, sinir eklemlerinin gevşemesiyle açıklamaktadır. Ayrıca bu gevşemenin sonucu olarak parmaklarında eğrilik ve bükülme meydana gelir, zamanla kan çekilir, cilt kırıksık bir vaziyet alır.⁴³⁷

Hadımların hassas, pürüzsüz bir ciltten; saf, ince ten renginden; donuk, sönük, kasılmış ve kamburlaşmış, zayıf bir vücut yapısına doğru fizyolojik değişimleri hızlıca

⁴³¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/106.

⁴³² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/74-75.

⁴³³ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 7/258.

⁴³⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/113.

⁴³⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/115.

⁴³⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/116.

⁴³⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/75.

gerçekleşebilmektedir.⁴³⁸ Ayrıca yüzlerinin soluk olduğu, ‘altına sürülmüş gümüş değnek’ şeklinde tasvir edildikleri kaynaklarda yer almaktadır. Yanaklarındaki allık, hastalandıkları veya yaşları ilerlediğinde kaybolmaktadır.⁴³⁹ ‘Çin işi ayna’ya benzetilen yüzlerindeki solukluğu Câhiz, ‘sanki kılıçlar yüzlerinde parlar gibi’ diyerek betimlemektedir. Onların solukluğunu ifade etmek amacıyla sunduğu diğer örnekler arasında ‘cılalanmış gümüş parçası’, ‘nemli köz’ gibi betimlemeler yer almaktadır. Onların yanaklarının al olduğu da ayrıca kaydedilmektedir.⁴⁴⁰ Muhtemelen bu örnekler, hadımların değerini ileri sürmektedir. Ancak değerlerinin zamanla yıprandığını ima eden bir örnekleme yapıldığı da anlaşılmaktadır.

Hadım etme işlemi gerçekleştirilmeden önce kişinin vücudunun çeşitli yerlerinde kıl bitmediyse hadım edildikten sonra da bir daha bitmediği ancak belirli bölgelerde kıl bittikten sonra hadım edildiyse kasık bölgesi hariç vücudundaki tüm kılların döküldüğü metinlerden anlaşılmaktadır. Bunun yanında hadımların kaş, kirpik ve saçının bu değerlendirmeden bağımsız olduğu belirtilmelidir. Zira Câhiz’in açıklamasına göre bu bölgelerde yer alan tüy ve kıllar, doğumla birlikte var olmaktadır ve hadımlar, erkeklerle (*fühûle*) bu konuda eşittirler.⁴⁴¹ Kişi eğer ergenliğe girmeden/ihtilâm olmadan önce hadım edilirse, vücudunda kıl bitmemektedir lâkin ihtilâm olduktan sonra hadım edilirse kasık kılları hariç vücudundaki kıllar zamanla gider, kaybolur.⁴⁴² Bu doğrultuda tıpkı kadınların saçlarında dökülme olmadığı gibi hadımların da saçlarında ciddi bir dökülme olmaz.⁴⁴³ Ancak bunun bütünüyle aynı olmadığını ifade etmek gerekir. Zira İbn Rifa‘a (ö. 400/1010), kel/dazlak hadımların saç taramaktan müstağni oldukları yönünde bir atasözü aktarmaktadır.⁴⁴⁴ Hekim Ali b.

⁴³⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/106-107, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gilmân”, *Resâilü’l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1384/1964), 2/122.

⁴³⁹ Câhiz, “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gilmân”, 2/123.

⁴⁴⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/107.

⁴⁴¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/114. Vedîa Taha en-Necm, Câhiz’in alıntılacağı bu bilginin Aristo kaynaklı olduğunu eserinde tespit etmiştir. Bk. Vedîa Taha en-Necm *Menkûlâtü’l-Câhiz ‘an Aristo fî Kitâbi’l-Hayevân*, 101.

⁴⁴² Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-müânese*, 164.

⁴⁴³ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/108.

⁴⁴⁴ Ebû’l-Hayr Zeyd b. Abdullah b. Mes‘ûd b. Rifa‘a el-Hâşimî, *el-Emsâl* (Beyrut: Dârü Sa’düddîn), 25. Her ne kadar Câhiz, hadımların saçlarının çıktığını ifade etse de bazı hadımların kel-dazlak olabileceği şiihlere konu olmuştur. Bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânü’l-Meânî*, 1/35. Kayıtlarını büyük oranda Câhiz’den aldığı anlaşılan Beyhakî’nin hadımlar hakkında serdettiği detaylar, zikrettiğimiz bilgilerden belirgin oranda bir farklılık arz etmemektedir. Bu çerçevede onun kıl

Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) gözlemleri de Câhiz'le paraleldir. O, sakal ve kıl üzerine meydana gelen rahatsızlıklara dair açtığı başlıkta bedenlerindeki nemlilik nedeniyle kadınlar ve hadımlarda çok kıl çıkmadığını ifade etmektedir. O, şayet hadımların harareti artar ve bedenlerindeki nemlilik dengelenirse o takdirde bıyıkların ve daha sonra ise sakalların bitebileceğini kaydetmektedir. Ancak eğer kişi çocukken hadım edilmişse çeneye giden nem ve hararet kanallarının tıkanıp kapanmasından ötürü sakallarının çıkması artık imkân haricindedir.⁴⁴⁵

Mes'ûdî, hadımların yavaş ve ağırkanlı olmalarından ötürü koltuk altlarının kötü kokmadığını, bunun da onların bir fazileti sayılabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁶ Ancak bunun tam aksinin, kendisinden önce yaşamış olan Câhiz tarafından ifade edildiği belirtilmelidir. O, hadım edilme işlemiyle birlikte tüm hayvanlarda kötü koku ve koltuk altı kokusunun gittiğini, buna rağmen insan türünde bu kötü kokunun izâle olmadığını kaydetmektedir. Hadım işlemi gerçekleşince hadım olan kişi daha kötü kokar,⁴⁴⁷ bu durum zamanla ileri bir boyuta taşınır ve koku giderek vücudun diğer bölgelerine de yayılır.⁴⁴⁸ Câhiz kokuyla ilgili olarak ayrıca, katranlı/ziftli bir yere hadımın bevletmesi ve temizlemek için su dökmemesi neticesinde oluşan kokunun en kötü kokulardan biri olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁹ Câhiz'in hadımlar hakkındaki yoğun gözlemleri ve onların ikâmet ettiği saray gibi idarî yapıları ziyaret edip orada vakit geçirdiği düşünülürse, onun gözlemlerinin daha isabetli olabileceği tahmini yürütülebilir.

çıkmasının evvelinde hadım edilme işlemi gerçekleştirilirse kıl çıkmadığını ancak sonrasında olursa kıl çıkabileceğini kaydettiği görülmektedir. Beyhakî'nin metni, hadımlar hakkında Câhiz'in kaydettiği bilgilerin kısa bir özeti olarak görülebilir. Bu açıdan bk. İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi* (Beyrut: Dâru Sâdır), 569-571.

⁴⁴⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Sehl Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme fi't-tıb*, thk. Muhammed Zübeyr Sıddıkî (Berlin, 1928), 51.

⁴⁴⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/197.

⁴⁴⁷ Câhiz'in bu iddiası Hadım Hüseyin'e verilen lakapta onanmaktadır. Berîd'in başında olan ve yüksek bir memuriyet görevini idaresinde bulunduran Hadım Hüseyin'in lakabı *Arakû'l-mevt* (ölüm teri) olarak kaynaklara yansımıştır. Bk.: Ebû Ali el-Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, thk. Abbûd eş-Şalcî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 2/77. Bu lakabın, ter kokusunun çok rahatsız edici olması nedeniyle verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî mütercimi Dawid Waines, ilgili terimi tespitle bulunduğumuz anlam doğrultusunda tercüme etmiştir. Onun tercümesi 'Ölüm Teri Kokusu' ([Smelling of the] sweat of death) şeklindedir. Bk. *The History of al-Tabari: The Revolt of the Zanj*, ed. Ehsan Yar-Shater, çev. Dawid Waines (New York: State University of New York Press, 1992), 36/117.

⁴⁴⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/106.

⁴⁴⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/246.

Hadımın organından parça alındıktan sonra şehvetinin arttığı, midesinin genişlediği, cildinin yumuşak bir hal aldığı, saçları hariç vücut kıllarının döküldüğü, anüsünün genişlediği, çokça ağlar bir ruh haline girdiği, gözlemlenen fizyolojik ve rûhî değişimlerden bazılarıdır.⁴⁵⁰ *Hadımın tabiatı ve kötülüğünün açıklanması hakkında* söz başlığı altında Câhiz, mevcut uzvun kendisinden alınmış/iptal edilmiş olmasının, vücut sistemi (*terkîb*) ve yaratılış (*hilkâ*) yönüyle de iptal edilemediğini, sadece buna engelleme getirildiğini, burada uzva yönelik yapılan müdahalenin vücudun diğer bir yönünde farklı bir şekilde tezahür ettiğini vurgulamaktadır.⁴⁵¹ Cinsî gücün kısıtlanması dolayısıyla açığa çıkan bu arızî reaksiyon, diğer bir şehvî güç olarak ifade edebileceğimiz iştahın açılması hususunda kendini göstermektedir. Hadım, kardeşi, annesi veya babasından çok daha iştahlı bir özelliğe bürünmektedir. Tüm bu süreçteki dönüşüm, yukarıda da ifade edildiği gibi cinsî arzudan (*şehvetü'l-menkeh*), iştah/yeme-içme arzusuna (*şehvetü'l-mat'am*) dönüşmüştür.⁴⁵² Bu aksi reaksiyona diğer bir örnek olarak dil âlimi Asmâî (ö. 216/831), hadımları görme yetisi hususunda en kabiliyetli insanlar olarak tavsif eder. Bunun nedeni ise, bir azanın eksikliğinin diğer azalardan birine olumlu bir fazlalık olarak etki etmesidir.⁴⁵³

Onların cinsî durumları ile ilgili sabit bir kabulün olmadığı burada vurgulanmalıdır. Bu durumun iki nedeni olabilir. Öncelikle yukarıda değinildiği gibi birkaç çeşit hadım edilme biçimi bulunmaktadır. Bu çeşitlilik, hadımların fizyolojik olarak ilgili konudaki arzularını tetikleyip köreltebilir. İkinci olarak hadımların tabiatlarına dair özellikleri de farklılık arz edebilir. Bu açıdan cinsî arzu veya körelmelerine dair zikretmiş olduğumuz rivayetler bu iki faktör çerçevesinde değerlendirilmelidir. Örneğin Câhiz, her cinste, hadım edilen canlının daha şişman olduğunu kaydetmektedir. Bunun sebebini ise cima etmemeleriyle açıklamaktadır.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/107.

⁴⁵¹ Câhiz'in *وجه فاضت من وجهه* olarak ifade ettiği bu durum, hadım edilen kişinin uzvunun bir yönüyle kısıtlanmış, bitirilmiş, sona erdirilmiş olmasının, vücudun diğer bir kısmında taşarak reaksiyon vermesini ifade etmektedir. Bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 1/111.

⁴⁵² Câhiz, *el-Hayevân*, 1/111-112.

⁴⁵³ Ali b. Muhammed Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdi (Beyrut: Dârü Sâdır, 1408/1988), 6/142.

⁴⁵⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 7/223. Şâir Ebü'l-Atâhiye'nin siyahî hadımına verdiği öğünün ona yeterli olmadığı, hadımın bu durumu Muhammed b. İsmâ el-Huzeymî'ye şikâyet etmek sûretiyle dile getirdiği, mevcut iştahın açılmasına bir örnek olarak gösterilebilir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 4/271-272.

Ancak yukarıda bu durumun istisnaları, -hadımlık çeşidine göre- değişim arz edebileceği izâh edilmiştir.

Aşağıdaki nakiller, yukarıdaki paragrafın düştüğü kayıtlar çerçevesinde okunmalıdır: Hadımların kadınlara yönelik arzuları, Câhiz tarafından ilginç bir tarihî yorumlama biçimiyle aktarılmaktadır. O, hadımlığın köken ve kaynağını doğrudan Rumlara dayandırmakta ve *merhamet*, *rahmet*, *kalp inceliği* gibi temaları çokça kullandıkları halde hadım etme gibi bir işlemi ortaya çıkarmaları üzerinden onları tenkit etmektedir. O, hadım etmeyi, bir tür *müsle* (işkence) olarak yorumlamakta ve hadım edilen kimselerin, kendilerini hadım eden Rumlara karşı sertliğinin (*kasve*) bir cevap olduğunu kaydetmektedir.⁴⁵⁵ Buna göre hadım edilen -ve artık İslâm topraklarında Müslüman olarak yaşadığı anlaşılan- kimseler, biriktirdikleri nefretle Tarsus ve Adana'daki hudutlarda, Rumlara karşı okçuluk becerilerini kullanarak savaşırlar. Bunun sebebi ise Rumlar tarafından hadım edilmeleridir. Onlar, hadım edilmişliklerine duydukları nefretle Rumlara karşı gazaya çıkarak, pek çok servet ve köle elde etmişlerdir. Her biri, zarar verici (*mudirra*) bir komutan olarak görev almaktadır. Onların bu düşmanlıkları, Câhiz tarafından da onanmakta ve *haklı bir gerekçe* olarak metne yansıtılmaktadır. Tüm bu nefret ve öfke, onların kadınlara ve mala/ticarete duydukları arzuyu açıklamaktadır. Zira hadım edilenler, neyi kaybettiklerinin farkına varmışlardır. Bu ise yine müellife göre ecir/sevap talebi doğrultusunda asil bir haslettir.⁴⁵⁶ Diğer bir yerde Câhiz, insanlar bir konuda ibadete niyet ettiğinde hadımlardan birinin Adana ve Tarsus'ta bulunan ribat bölgelerinde Rumlara karşı harbe çıkacağını karar aldığını, zira onun hadım edilmesine Rumların neden olduğunu dile getirdiğini, hadımların da bu nedenle Rumlara öfkeli olduklarını nakletmektedir.⁴⁵⁷ Hadımlar, Rumlara karşı çıktıkları bu seferleri bir tür ibadet olarak değerlendirmektedirler. Özürlerinden ötürü kadınlara ulaşamamaları nedeniyle onlar, erkeklere de oldukça öfkeli dirler. Onların bu öfkesi, *nimet sahibi* olarak gördükleri

⁴⁵⁵ Benzer bir argümanı Kâdî Abdülcebbar da kullanmaktadır. O, Müslümanların çocuklarını ele geçiren Rumların önemli bir bölümünü hadım edip bir köşeye bıraktıkları, bu çocukların çoğunun öldüğünü kaydetmektedir. Merhamet ehli bir dine mensup olduğunu iddia eden bu kimseleri yaptıkları bu uygulamadan ötürü Kâdî Abdülcebbar'ın eleştirdiği görülmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbîtu delâili'nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, Hüseyin Hansu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 334-335, 1110-1111.

⁴⁵⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/124-125.

⁴⁵⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/173, 219.

erkeklerle haset etmelerini netice vermiştir.⁴⁵⁸ Câhiz, onların evlilik yoluyla münasebet kuramaması nedeniyle haset ederek öfkelenediklerini ifade ederek bu öfkelerini kadınlar üzerinde sergileyemedikleri erkeklikleriyle ilişkilendirmektedir.⁴⁵⁹

Câhiz, hadımların harbe iştirak etme gerekçelerini doğrudan arzularıyla açıklamaktadır. Onlar, Rumlar tarafından alınan uzuvları nedeniyle kadınlarla kuracakları yakınlıklardan menedilmişler, bu durum ise öfkelenmelerine, akabinde ise Rumlara yönelik bir tür cezalandırma ameliyesine dönüşmüştür. Bu durum Câhiz’e göre, cinsî arzunun hadım fizyolojisinde bitmediğine dair bir argüman ve açık bir delil olarak kabul görmektedir.⁴⁶⁰

Fiziksel değişimin bir neticesi olarak hadımlar, insanların en uzun ömürlüleri arasında kabul edilmektedir. Onların, erkeklerin çoğunluğunun yaşam süreleri ile kıyaslandığında çok daha uzun bir ömür yaşadıkları kaydedilmektedir. Katırların, cinsel olarak az birleşmesi gibi onların uzun yaşamasının sırrı da cinsel birleşmenin azlığı, -esasen hadımlarda çoğunlukla münasebetin olmaması ile- açıklanmaktadır.⁴⁶¹ Başka bir yerde bunun sebebi *evlenmemeleri*,⁴⁶² dolayısıyla *nutfе üretmemeleri* ve bu sayede omurgalarının (*aslâb*) kuvvetli olması şeklinde izah edilmektedir.⁴⁶³ Bununla doğrudan bağlantılı olarak örneğin Komutan Hadım Mûnis’in doksan küsur yaşını gördüğü bilinmektedir.⁴⁶⁴

Hadım etme işleminin zekâ üzerinde de bir etkisi olduğuna inanılmaktadır. Sakalibe’den olan ikiz kardeşlerden birinin hadım edilmesiyle hadım edilen kardeş, çeşitli işlerin yürütülmesinde diğerine göre zamanla daha akıllı, güvenilir ve işin ehli

⁴⁵⁸ Câhiz, “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gilmân”, 2/124.

⁴⁵⁹ Câhiz, “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gilmân”, 2/123-124.

⁴⁶⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/136. Hadımın cinsel arzusu hakkında *el-Hayevân*’da yer alan bir kayıt için ayrıca bk. Câhiz, *el-Hayevân*, 1/172-173.

⁴⁶¹ Câhiz, “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gilmân”, 2/124.

⁴⁶² Yukarıda da zikredildiği gibi hadımların evlendiklerine dair kayıtlar bulunmaktadır ve bunların bir kısmı zikredilmiştir. Ancak bunun yaygın bir davranış biçimi olmadığını düşünüyoruz. Bu evliliklerin bir kısmının mahkeme kayıtlarına dahi yansıdığı görülmektedir: Bir kadın, kocası ve bir çocuğuyla birlikte kadiya gelmiştir. Kadının kocası bir hadımdır. Kadı, kocaya çocuğun kendisinden mi olduğunu sormuş, o ise hadım olduğunu, dolayısıyla çocuğun ondan olamayacağı cevabını vermiştir. Bk. Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhü medineti’s-selâm*, 8/554.

⁴⁶³ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/137.

⁴⁶⁴ Saim Yılmaz, “Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer’in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyâsî Etkinliği”, *Dini Araştırmalar* 10/30, 148.

bir konuma gelmiştir.⁴⁶⁵ Burada Sakalibe'den olmanın ayrı bir konumu bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira bu dönüşümü Câhiz, Sakalibe üzerinden yorumlamakta ve ilerideki pasajlarda genişletmektedir. Hadım edilen Sakalibe'ye ait kölelerde meydana gelen değişimlerde *aklın durulaştığı, zekânın keskinleştiği, tabiatın güçlendiği, nefsin harekete geçtiği* gözlemlenmiştir.⁴⁶⁶ Cengiz'e göre Câhiz'in burada cevabını aradığı soru, hadım edilen kişilerin *konuşma ve düşünme doğalarında* da bir değişimin meydana gelip gelmediğidir.⁴⁶⁷ Öyleyse soruya verilecek cevap, -Sakalibe'den olan hadımlar için- bunun zekâ bakımından olumlu bir seyir izlediği yönündedir.

Filozof ve mutasavvıf Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) hadımların fiziksel betimlemesine yönelik zikrettiği hasletler şunlardır: Ciltlerinde yumuşama, kaba etin ve midelerin genişlemesi, bacakların uzaması, vücutların üst bölümünün kısa olması.⁴⁶⁸ O ayrıca erkeklerin otuz iki, kadınların otuz adet dişe sahip olduğunu belirttikten sonra hadımların yirmi sekiz adet dişinin olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁹ Bu bilginin söylenti/doğruluğu teyit edilememiş olduğu, 'يقال' kaydıyla ifade edilmesinden anlaşılmaktadır.

Mevcut fiziksel değişim metinlere eleştiri, kusur, aşağılama gibi temalar etrafında yerleşmiştir. Örneğin hadımların eleştirisine dair "Onu bir mümin doğurmamıştır. O da [özünden ötürü] bir müminin doğmasına vesile olamaz"⁴⁷⁰ şeklinde bir sözün varlığıyla karşılaşılmalıdır. Bu durum, fiziksel algıda belirleyici bir unsurdur. Hadım, Müslüman olmayan bölgelerden, İslâm topraklarının dışından getirilmiştir. Bunun yanında onların çocuğu olmaz. Öyleyse kendisinden bir Müslüman nesil de yetişmez. Hususen sülbünden herhangi bir Müslümanın yetişmemesi nedeniyle hadım, bu atasözünde zımnen bir eleştiriye tâbi tutulmuştur. Yukarıdaki eleştiriyle bağlantılı olarak onların bedenlerine taallûk eden vasıflarının toplum içerisinde de yer yer tenkide konu olduğu gözlemlenmektedir. Bedevî bir

⁴⁶⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/116. Sûlî, Hadım Reşîk el-Mevsâyî'den daha akıllı birini görmediğini ifade etmektedir. Bk. Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1/439.

⁴⁶⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/117.

⁴⁶⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 68.

⁴⁶⁸ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 8/187.

⁴⁶⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, 163.

⁴⁷⁰ Seâlibî, *ez-Zerâif ve'l-letâif*, 276.

kadının hadıma yönelik aşağılaması şu şekildedir: “Sus! Ne erkeğin kararlılığına ne de kadının rikkatine sahipsin”.⁴⁷¹

Yukarıda ne erkek ne de kadın olduğu kabulü üzerinden bir aşağılamanın varlığı, onların cinsiyetlerine dair tartışmaları da gündeme getirmiştir. Katırın eşek veya at olarak kabul edilemeyeceği gibi hadımın da erkek veya kadın olarak tanımlanamayacağı, bu ikisi arasında bir yerde konumlandırılabilceği Câhiz’in değerlendirmeleri arasındadır.⁴⁷² Hadımların cinsiyetsiz olmalarından ötürü *Benî Âdem’in Melâikeleri* olarak isimlendirildikleri nakledilmektedir. Diğer bir deyişte ise hadımlar, gündüzün neferleri, gecenin gelinleridir.⁴⁷³ Hadımların normal bir erkek olarak görülmediği toplumun ileri gelenlerince de kabul edilmiş bir husustur. Zira yöneticilerden olduğu anlaşılan ve metinde ismi geçmeyen kimseler, hadımlarını mahremlerinin yanına getirmekte ve onları kadın mesabesinde düşünmelerini, kadınların onların yanında örtünmelerine gerek olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁷⁴ Burada onların kadın gibi düşünülmesi gerektiğine dair yapılan atıf, kadın olarak algılandıklarını değil, haremlik-selâmlık hususunda bir hadımın normal bir erkekten çekinildiği/haram görüldüğü gibi algılanmamasını, tıpkı kadının kadına olan fikhî esnekliği üzerinden anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir.

Mecbûb ve *meslûb* arasındaki farkı açıklarken hadımların kadınlarla erkek, erkeklerle ise kadın olduğuna dair görüşü Mes‘ûdî reddetmekte ve uzuv eksikliğinin veya sakallarının çıkmıyor oluşunun onları başka bir cinsiyet grubuna katmadığını, onların erkek olduğunu dile getirmektedir. Kadınlara benzediklerini söyleyenleri ise *Allah’ın fiillerinde değişime gittiği* iddiasını dile getirmekle suçlamaktadır. Zira hadımlar, kadın değil erkek olarak yaratılmışlardır.⁴⁷⁵ Bunlara ek olarak kadınların, (cinsî güç taşıma ihtimali bulunan) hadımlara yaklaşımları engellenmiştir. Gerekçe olarak ise onların kendilerine haram kılındığı kaydedilmektedir. Câhiz’in gözlemlerine

⁴⁷¹ Teyhîdî, *el-Besâir ve’z-zehâir*, 8/171.

⁴⁷² Câhiz, “Mufaharetü’l-cevâri ve’l-gılmân”, 2/124.

⁴⁷³ Seâlibî, *ez-Zerâif ve’l-letâif*, 274.

⁴⁷⁴ Câhiz, “Mufaharetü’l-cevâri ve’l-gılmân”, 2/125.

⁴⁷⁵ Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-zeheb*, 4/197.

göre onların iki temel câzibe unsuru söz konusudur: Yasaklanan şeye yönelik hırsın câzibesi ve emniyet/güven duygusunun sağladığı câzibe.⁴⁷⁶

Bin Bir Gece Masalları'nda hadımlara yönelik algının, üzerine yoğunlaştığımız sürece dair izler taşıdığı ifade edilebilir. 36-39. geceleri içeren metinlerde yer alan Tüccar Eyyüb, oğlu Gânim ve kızı Fitne'nin hikâyesinde, üç siyahî hadım kölenin nasıl hadım olduklarına dair kendi ağızlarından aktardıkları anlatılır, bu çerçevede kayda değer detaylar sunmaktadır. Buna göre Sevâb isimli köle, efendisinin kızıyla münâsebette bulunduğu için ceza olarak hadım edilmiştir. Her sene bir yalan söylemek gibi bir 'kusuru' olan Kâfûr isimli kölenin hadım edilme nedeni, büyük bir tüccar olduğu anlaşılan efendisinin öldüğünü söyleyip hane ve şehir halkını galeyana getirmesidir. Behîn isimli diğer köle ise, seyyidesi ile münâsebette bulunması nedeniyle yine ceza olarak hadım edildiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁷ Dikkat edilirse hadımlık veya hadım etme işlemi, bir kabahatin neticesi olarak tasvir edilmektedir. Bu kabahatlerin her biri, aynı zamanda kusurdur. Anlaşılan o ki hadım etme işlemi burada kusurun cezası olarak görülmekle birlikte metinlerde daha genel, hadımlığın da bir kusur olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Aşağılama temasına güzel bir örnek olması açısından Taberî ve Mes'ûdî'de yer alan şu rivayet önem arz etmektedir: Halife Mu'tazîd'ın hilâfet yıllarında, 3 Cemâziyelevvel 284 (8 Haziran 897) Çarşamba günü, Nevruz gecesini kutlaması için ateş yakılmamasına ve Nevruz günü su dökülmemesine dair sokak ve pazarlarda devlet görevlileri tarafından bir çağrı yapılmıştır. Perşembe günü aynı çağrı tekrarlanmış, Cuma gününün akşamı ise şehrin Doğu yakasındaki Sahibüşşurta Saîd b. Yeksîn'in kapısında halifenin bir tür gelenek olarak insanların ateş yakmalarına ve su dökmelerine izin verdiği duyurulmuştur. Ancak halktan bazılarının köprüde bulunan şurta birliklerinin üzerine su dökmek sûretiyle haddi aştığı kaydedilmektedir.⁴⁷⁸ Bu sırada meydana gelen olay, toplumun hadımlara karşı algısına dair bir parça bilgi sunmaktadır:

⁴⁷⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/167.

⁴⁷⁷ *Elf leyle ve leyle*, 1/256-267.

⁴⁷⁸ Taberî, *Târîh*, 10/53.

Nevruz kutlamalarıyla bağlantılı olarak aynı Cuma akşamı halktan bazı kimseler kargaşa çıkarmış ve o sırada yanlarından geçtiği anlaşılan siyahî bir hadıma (*hâdimu's-sevd*) içlerinden biri 'Ey Özürlü' (يا عقیق)⁴⁷⁹ diyerek hakaret etmiştir. Bu aşağılayıcı hitap şeklinin hadımları çokça kızdırdığının farkında oldukları Taberî'nin rivayetleri arasındadır. Buna göre siyahî hadımın Doğu yakasındaki köprüden geçme sebebi, Halife Mu'tazid'in mektubunu Nedim İbn Hamdûn'a ulaştırmaktır. Kendisine edilen hakareti duyunca hadım, adama mukabil bir sûrette cevap vermiş ve ayrıca onu kırbaçlamıştır. Bunu gören topluluk, hadımın üzerine yürümüş ve onu bineğinden alaşağı ederek darp etmişlerdir. Bu sırada halifenin mektubu da kaybolmuştur. Saraya doğru dönen hadım, karşılaştığı muameleyi halifeye haber vermiş, haberi alan Mu'tazid, diğer bir hadım Tarîf el-Mahledî'ye, bu işe karışan herkesi tutuklayarak kırbaçlaması emrini vermiştir. Cumartesi günü Tarîf, darp edilen siyahî hadımın da yer aldığı bir grup süvari ve yaya birliğiyle olaya karışan kimseleri bulmak amacıyla Babü't-Tâk'a gitmiş; burada toplamda on iki kişiyi tutuklamıştır. Doğu yakasında yer alan Şurta birliğinde bu kimseler kırbaçlanmış, akabinde develere bindirilmiş, 'Bu, halifenin hadımlarıyla alay edenlerin cezasıdır' ve 'Ey Özürlü!' gibi hitaplar eşliğinde aşağılanmışlardır.⁴⁸⁰

Aynı olayın Mes'ûdî'de biraz daha kısaltılarak aktarıldığı görülmektedir. Buna göre farklı bir tarih olarak belirtilen 283'te (896), Bağdat halkı ve siyahî hadımlar arasında çıkan anlaşmazlık, küçük bir siyasî krize neden olmuştur. Bağdat halkının hadımlara karşı "Ey özürlü (*akîk*); su dök ve un dök, bre itaatsiz (*âk*), be hey uzun bacak (*tavîlü's-sâk*)"⁴⁸¹ diyerek hakaret etmeleri ve mezkûr hadımın saraylı olması, halktan bu işe katılanların kırbaç cezasına çarptırılmalarına neden olmuştur.

⁴⁷⁹ 'Özürlü' olarak çevirdiğimiz bu kelimenin anlamı üzerine odaklanan Taberî mütercimi Franz Rosenthal, bunun hadımların cinsî durumlarından kaynaklı bir tür aşağılama, dokundurma olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, *akîk* (عقیق) teriminin anlamının açık olmadığı kanaatindedir. Bu çerçevede onun ihtimalleri değerlendirdiği görülmektedir. 'Asi çocuk' anlamına pek ihtimal vermeyen Rosenthal'ın 'yakut' (koyu kırmızı) gibi doğrudan anlamlarla hadım edilmenin fiziksel bozulmaya olan etkisini ifade etmek için kullanılmış olabileceğine dikkat çekmektedir. Onun için diğer bir ihtimal ise 'akîk' kelimesinin hadımın ismi olabileceğidir. Bk. *The History of al-Tabari: The Return of the Caliphate to Baghdad*, ed. Ehsan Yar-Shater, çev. Franz Rosenthal (New York: State University of New York Press, 1985), 38/45.

⁴⁸⁰ Taberî, *Târîh*, 10/53-54.

⁴⁸¹ Burada 'uzun bacak' tabiriyle esasen hadımların fizyolojik özelliklerine bir çağrışım yapılmaktadır. Anlaşılan o ki toplum, hadımların fiziksel özelliklerinin farkında ve bunu bir tahkir vasıtası olarak kullanmaktadır.

Mes‘ûdî’de, saray hadımlarının toplanarak durumu halifeye bir tür şikâyet olarak arz ettikleri ayrıca zikredilmektedir. Öyle görünüyor ki hadımların siyasî gücü, halkın gücünü bastırılmış ve Halife Mu‘tazıd’ın emriyle olayla ilgili her kim varsa toplanarak kırbaçlanmak sûretiyle cezalandırılmış, bu da devamındaki bir kargaşanın zuhuruna neden olmuştur.⁴⁸²

Yukarıdaki rivayette dikkat çekici olan birkaç hususu ifade etmekte yarar vardır: Öncelikle halkın hadımlara alenî bir şekilde hakaret etmesine dair metinlerde rast gelinen ilk rivayet olması dolayısıyla bu durum, hadımların görünürlüğünün bu yıllarda daha da açığa çıktığını göstermektedir. Anlaşılan o ki, Câhiz’in yukarıda sefere çıktıklarını söylediği hadımlar, mevcut yıllarda artık daha da gün yüzündedir. Diğer yandan zikredilen hakaretlerin, onların algılanma biçimlerine dair önemli sayılabilecek bir tasvir çizdiği söylenebilir. Halk, -yukarıda da zikredildiği üzere- fizyolojik olarak *uzun bacaklı* olan hadımı bir tür engelli olarak yorumlamaktadır. Bu durum hadımların belirgin fiziksel farklılıklarının mevcut toplumsal algıdaki yansıması olarak okunmalıdır.

Klasik dönemde eser kaleme almış Câhiz ve diğer müelliflerin hadımlar hakkındaki gözlem ve nakilleri okunduğunda onların hususî bir garaz içerisinde bulundukları düşünülebilir. Bu şüpheyi izâle edebilmek için Câhiz’in ve diğer müelliflerin nakillerinin sağlaması yapılmalıdır. Bu da hadımlar üzerine gözlemler ve bilimsel araştırmalar yapan seyyah ve doktorların bulgu ve çıkarımlarında gizlidir. Modern dönemde hadımlar üzerine yapılan bilimsel incelemeler, klasik kaynakların onların fizyolojik durumları hakkındaki ifadelerini teyit eder niteliktedir. Bu doğrultuda Doktor Dimitri Zambako Paşa’nın hadımlar üzerindeki bulguları önem arz eder. O, ergenlik dönemi öncesinde hadım edilen çocuklara dair gözlemlerinde onların vücutlarındaki orantısızlığa dikkat çekmektedir. Bu ölçüsüzlüğe örnek olarak süvari bir hadımın midilli cins bir ata bindiği vakit –bacaklarının orantısız uzunluğundan ötürü- ayaklarının yere degeceği kaydedilmektedir. Onların normal boyuttan uzun olan el ve kollarının dizlerine ulaştığı ve hatta geçtiği yine gözlemler arasındadır. Ayrıca ayak parmaklarında incelik, kafatasında küçüklük, bedenin şişman bir yapıda olması,

⁴⁸² Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 4/206.

göğüs büyüklüğü, kas yapılarının zayıf olduğu, kafatasının da küçük kaldığı tespit edilmiştir.⁴⁸³ Yapılan diğer gözlemlerde onların vücutlarında önemli miktarda yağ biriktiği, obez oldukları, etlerinin sarkık/gevşek, çocuksu/kadınsı bir sese sahip olma gibi özellikler zikredilmektedir.⁴⁸⁴

Fiziksel dönüşüm ve değişimlere dair Doktor Richard Millant'ın bulgu ve tespitlerini de eklemeliyiz. Millant, Yunan filozof ve doktorların yüzyıllardır hadım etme ve sonraki değişim süreci hakkında söyledikleri her şeyin, kitabını yazdığı gün itibariyle de geçerli olduğunun üstünde durmaktadır.⁴⁸⁵ Onun gözlemlerinden de hadım edilme işlemi sonrası uzuvların normal üstü bir uzunluğa eriştiği anlaşılmaktadır. Bu durum ayrıca kölenin ait olduğu ırka göre de değişim arz etmektedir. Onun gözlemlerinde ortalamadan altı-on santim daha uzun uzuvlar, sakal, kasık ve koltuk altı kıllarında eksiklik, ellerde incelik, griye dönük bir renkte ten rengi, tiz bir ses, gluteal bölgede anormal bir gelişim tespit edilmiştir.⁴⁸⁶

Hadımlar hakkındaki geniş araştırmasında Marliave de bu değişime değinmiştir. Hadım edilen kimselerde idrar torbasında oluşan iltihap kaynaklı etrafa kötü bir kötü yayıldığı⁴⁸⁷ burada belirtilmelidir. Yukarıda hadımların kokusu hususunda Câhiz ve Mes'ûdî arasında çelişki gibi duran bir bilgi farkı, bu saikle çözülmüş olmaktadır. Diğer yandan kamburluk, kemik erimesi ve eğriliği, göğüs genişlemesi, ses incilmesi gibi durumlar, hadımların bedensel değişimleri arasında gözlemlenmiştir.⁴⁸⁸ Câhiz'in yukarıda vurguladığı gibi hadımların yaşam süresinde normale göre ciddi bir uzunluk söz konusudur. Marliave, doktorların bu hususta bir fikir birliği içinde olduğunun altını çizer.⁴⁸⁹ Ergenlikten önce hadım edilenlerin boylarının ortalamanın üzerinde gelişim gösterdiği, bunun da esasında kemik bozukluğuyla ilgili bir vâkıa olduğu kabul edilmektedir.⁴⁹⁰

⁴⁸³ Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 105-106.

⁴⁸⁴ Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 109-110.

⁴⁸⁵ Richard Millant, *Les eunuques*, 271.

⁴⁸⁶ Richard Millant, *Les eunuques*, 274-278.

⁴⁸⁷ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 32.

⁴⁸⁸ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 33-34.

⁴⁸⁹ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 109.

⁴⁹⁰ Marliave, *Hadımların Dünyası*, 158. Bu konuda klasik kaynakların kayıtlarını onayan çok sayıda modern bilimsel çalışma bulunmaktadır. Burada mezkûr sağlamaya dair birtakım örnekler sıralanmıştır. Daha detaylı yoğunlaşma için dipnotlardaki eserlere bakılabilir. Marliave'nin

2. 2. 2. Ahlâkî ve Duygusal Tasvir

Rivayetlerde duygu dünyalarının ve ahlâkî karakterlerinin çoğunlukla kendilerini düşünen, çıkarına odaklanmış ve hırslı sayılabilecek bir karakter taşıdığı yönünde tasvir edilen hadımların tam anlamıyla profillerinin birbirleriyle eşdeğer olmadığının altı çizilmelidir. Daha açık bir ifadeyle hadımların duygu dünyalarına dair sunulan anlatıların tümünün onların hadımlıktan kaynaklanan karakterleri değil de tabîî huyları olabileceği mümkündür. Ancak yine de ortak bazı ahlâkî-duygusal karakter kodlarının metinlerde yer edindiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan onlar hakkında resmedilen tasvirlerde genellikle ortak temalara yoğunlaşmaya ve bu temalar mümkünse farklı rivayetlerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Câhiz, hadımların huy ve davranış biçimlerini sıklıkla çocuk ve kadınların tabiatlarıyla ilişkilendirmektedir. Onların kimi zaman boş ve beyhude işlerle (*abes*) oyalanmaları, ayrıca kuşlarla oynamaları, yemek yerken kötü bir hal almaları ve o esnada cimri ve hasis tavırları, öncelikle çocukların, ayrıca kadınların tabiatlarıyla ilişkilendirilmiştir. Hızlı bir biçimde öfkelenip yatışmaları da çocuk ve kadın karakteriyle özdeş bir görünümde sunulmuştur. Dedikoduyu sevmeleri,⁴⁹¹ kendilerine emanet edilen sırları tutmak konusunda çok başarılı olamadıkları da bir başka benzerlik noktası olarak yorumlanan hususiyetlerdir. Süpürme, sulama, atma, fırlatma, yayma, serme ve hizmet etmede gösterdikleri sabır gibi [günlük ev işlerini ilgilendiren ve çoğunlukla kadınların yaptığı] uğraşlar konusunda ise onlar, kadınlara

araştırmasından hareketle asıl nüshalarına ulaştığımız bazı bilimsel çalışmalar, klasik Arapça kaynakların hadımlar hakkındaki gözlemlerini onayıcı niteliktedir. Bu doğrultuda Osmanlı hadımlarına dair birtakım incelemeler için yukarıda atıf yapılan Zambako Paşa ve Millant'ın eserleri önem arz etmektedir. Bunun yanında Matignon'un Çin hadımları üzerine gözlemleri için bk. Jean-Jacques Matignon, *La Chine hermétique: Superstitions, crime et misère* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1936). İtalya'da müzisyen olarak yetiştirilen hadımların geçirmiş olduğu değişimleri de içeren diğer çalışmalar için ise bk. Sylvie Mamy, *Les grands castrats napolitains à Venise au XVIIIe siècle* (Liège: Mardaga, 1994), Patrick Barbier, *The World of the Castrati: The History of an Extraordinary Operatic Phenomenon*, çev. Margaret Crosland (London: Souvenir, 1996), Patrice Mattant de Biliotti, *Les castrats, essais d'histoire sociale*, (Université Paris-Sorbonne, Doktora Tezi, 1997).

⁴⁹¹ Muktedir devrinde meydana gelen bir hâdise, Câhiz'in dedikodu iddiasını teyit eder niteliktedir. Buna göre Ebûbekir es-Sûlî, halifenin oğlu Râzî ve Hârûn'u eğitmek için görevlendirildiği sırada hadımların bir dedikodu çıkardığını kaydetmektedir. Hadımların iddiaları, Sûlî'nin çocuklara cinsî uzuvlara ait isimleri öğrettiği yönündedir. Durumu haber alan Halife Muktedir, bir tahkikat yaptırmış ve yayılan dedikodunun aslının olmadığı ortaya çıkmıştır. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî ve'l-Müttakî* (Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1403/1983), 25-26.

benzemektedirler.⁴⁹² Hızlı sarhoş eden ve katıksız, saf içkileri tercih ettikleri, bu durumun da kadınlarla ilişkilendirilen benzerlikleriyle ilgili olduğu zikredilmektedir.⁴⁹³ İbn Butlân da hadımların genel karakterinin kadınlara benzediğini ifade etmektedir. O, erbezi olmadan veya erbezleri çok küçük olarak doğan, hadım özelliği taşıyan kimselerin daha kötü huylu olduklarının altını çizer.⁴⁹⁴

Onların, kadın tabiatı çerçevesinde ev işlerine olan sabrının bir benzeri, binicilikte de karşımıza çıkmaktadır. Uzun süre ata binebilmeleri, bu konuda Türkleri dahi aştıkları yönünde bir kanaatin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun yanında ok atmayı, -yukarıda da değinildiği gibi- Rumlar üzerine gazaya çıkmayı, ganimet elde etmeyi çok sevdikleri de bilinmektedir.⁴⁹⁵ Bu durum onlarda sabır yetisiyle birlikte, mal-mülk kazanımı doğrultusunda bir hedef ve arzunun da yerleşik olduğuna dikkat çekmektedir.

Kadın tabiatına ait olduğu düşünülen bir hasletten erkek tabiatına ait olduğu kanaati elde edilen diğer bir haslete [hizmetten savaşıma] bu tür geçişlerde onlar hakkında ilginç olan, herhangi bir tehannüslük/efemine belirtisi göstermemeleridir. Bu konuda iyi bir gözlemci olduğunu iddialı cümlelerle dile getiren Câhiz, pek çok muhannes gördüğünü ancak kesinlikle bir hadımın muhannesleştiğine dair tanıklığının veya haberinin bulunmadığını vurgulamaktadır. O, bu durumu [hadımların muhannes olmasını] engelleyen temel unsurun ne olduğunu bilmediğini de ayrıca belirtmektedir.⁴⁹⁶

Hadımların kuş avladıkları (*dubûk*), güvercinlerle oynadıkları, bunların ise çocukların oyunlarından olduğu bilinmektedir. Müsennâ b. Züheyr'in hadımı Hadîc'in, firaset ehli, bilgin bir kimse olduğu halde güvercinlerle oynadığı nakledilmektedir. Sayıları oldukça az olan Sind'li hadımların güvercin [oynatmayı] sevdiği ve horoz dövüştürdüğü, yine Câhiz'in müşahedeleri arasındadır. O, özelliklerini saydığı bu Sind'li hadımı gördüğünü, yukarıda zikrettiği özelliklerin onun ırkından veya neslinden değil, uzvunun kesilmesinden kaynaklanan bir âdet/uğraş

⁴⁹² Câhiz, *el-Hayevân*, 1/135.

⁴⁹³ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/158-159.

⁴⁹⁴ İbn Butlân, "Risâle", 1/410.

⁴⁹⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/136, 3/161.

⁴⁹⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/136.

olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹⁷ Güvercinlere olan ilgilerinden ötürü hadım kölelerin bazen sert bir biçimde cezalandırıldıkları, hatta bunun ölüme varacak derecede ileriye gittiği rivayet edilmektedir. Hârûnürreşîd'in İrmîniyye vâlilerinden olan Abbâs b. Yezîd b. Cerîr'in, câriyelerinin bulunduğu sofaya girdiğinde orada güvercinler gördüğü, bunların nereden geldiğini sorduğunda ise hadımı tarafından başka bir hadıma -muhtemelen güvercinleri büyütmek için- yardım etmek amacıyla getirildiği cevabını vermişlerdir. Bu durum üzerine Abbâs'ın, hadımın boynunu vurduğu nakledilmektedir.⁴⁹⁸ Burada güvercin yetiştirip onlarla oyun oynayan hadımların bu uğraşının basit bir heves olarak Câhiz tarafından metne yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda da değinildiği gibi onların berîd teşkilâtının doğrudan başında yer aldıkları, haberleşme ve istihbarat faaliyetlerini yönettikleri göz önünde bulundurulursa söz konusu uğraşın yersiz olamayacağı sonucuna varılabilir. İleride de görüleceği üzere haberleşme ve istihbaratta etkin bir konum üstlenen hadımların kuvvetle muhtemel güvercinlere olan ilgileri bu görevlerinden kaynaklanmaktadır.

Onlar, siyasî, iktisadî ve şan-şeref bakımından eksik gördükleri kimseleri ciddi bir şekilde küçümserler, mezkûr vasıflara sahip kimselere yönelik tazimde hizmetlerini görme hususunda da oldukça düşkündürler.⁴⁹⁹ Sarhoş edici içecekleri içmeyi sevdikleri, arzularında aşırıya kaçtıkları ve yine obur oldukları, aktarılan nakiller arasındadır.⁵⁰⁰ Bu çerçevede onların özellikle nebiz içerek gecelediklerinde yataklarını ıslattıkları söylenmektedir.⁵⁰¹ Bunlara ek olarak hadımların, insanların en cimrilерinden olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰² Diğer yandan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, hadımların ahlâkî tasvirine yönelik zikrettiği hasletleri şunlardır: Kalplerinin katılaşması, ahlâklarının kötüleşmesi, merhametlerinin gitmesi. Ayrıca onların hayatlarında üç hususta hoş görülmediklerini belirtir: İlk olarak evlenirler, ortasında zina ederler, sonunda ise kavvadlık yaparlar.⁵⁰³ Dikkat edilirse ahlâkî-duygusal tasvire

⁴⁹⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/118.

⁴⁹⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 3/293.

⁴⁹⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/159.

⁵⁰⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/158.

⁵⁰¹ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/158, Câhiz, "Mufaharetü'l-cevâri ve'l-gilmân", 2/124.

⁵⁰² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Buhalâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 209.

⁵⁰³ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 8/187.

yönelik mevcut tarihî bilgi, çoğunlukla hadımların varlığını kötileyen bir görünüm çizmektedir.

Onların duygu durumları arasında zikredildiği üzere kadınlara ilgi duydukları rivayetlerde yer almaktadır.⁵⁰⁴ Buna göre Şâir Ebû Abdullah el-Cemmâz (ö. 242/857), câriye Tuğyân'ı sevmektedir. Şarkıcı evlerine (*buyûtü'l-mugannîn*) giderken Tuğyan'ın muhafızı olarak yanında bulunan Sinan ismindeki hadım da câriyeye âşıktır ve anlaşılan o ki hadım, şâirin ona yanaşmasını engellemektedir. Bu durum Şâir Cemmâz'ı rahatsız etmiş ve hadımın fizyolojik yapısı ile alay eden hiciv şiirleri kaleme almıştır.⁵⁰⁵

Hadımların bazılarının duygu durumlarını tespit edebilmek amacıyla Sâbî'nin eserinde yer alan bir rivayet dikkat çekicidir: Hokkabazlık yapan Ebü'l-Aceb isminde bir adam, Halife Muktedir'in sarayına girdiği bir gün, has hadımlardan⁵⁰⁶ birinin, bülbülünün ölmesi nedeniyle ağladığını görmüştür. Hokkabaz, hadımın yanına yaklaşp onu diriltebileceğini söylemiş, elbise kolunun yeline koyduğu ölü bülbülü bir süre sonra dirilmiş olarak yerinden çıkarmıştır. Hokkabazın bu numarasını izleyen saraydaki -hadım olduğu anlaşılan- diğer görevliler şaşırmış, durumu Vezir Ali b. Îsâ'ya bildirmişler ve adam huzura çağırılmıştır. Vezir, şayet yaptığı hokkabazlığın hakikatini açıklamazsa boynunu vurduracağı yönünde onu tehdit etmiştir. O da hadımın, bülbülün ölmesi nedeniyle ağladığını daha önce gördüğünü, onunla konuşmadan evvel çarşıya giderek yeni bülbül satın aldığını, onu kolunun içine koyarak hadıma bu numarayı yaptığını itiraf etmiştir.⁵⁰⁷ Bu rivayette ilk dikkat çekici husus, hadımın bülbülünün ölmesi nedeniyle ağlamasıdır. Bu durum onların duygusal karakterini göstermesi açısından kayda değer bir örnektir. Diğeri ise hadımların - özellikle bir has hadımın- hokkabazın numarasını anlamayacak kadar nahif/saf oldukları çerçevesinde bir aktarımın tercih edilmiş olmasıdır. Metinlerde yerleşik algının tespiti hususunda bu rivayetin oldukça mühim bir şablon çizdiği belirtilmelidir.

⁵⁰⁴ Yukarıdaki kayda ek olarak özellikle şâir ve üst tabaka kimselerin hadımlarla vakit geçirmek nezdinde bir uğraşlarının olduğu, *el-Egânî* müellifinin iddiaları arasındadır. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 7/134-156, 15/179, 182, 16/541.

⁵⁰⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/174-175.

⁵⁰⁶ Kaynaklarda genel olarak *havassu'l-hadem/hassu'l-hadem* şeklinde geçen bu tabir, halifenin yakınında bulunan, özel işleriyle ilgilenen hadımları tanımlamak için kullanılmaktadır.

⁵⁰⁷ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 397.

Buna göre mevcut algıda hadımlar, saf ve nahif, kolay kandırılabilen bir özelliği yansıtmaktadır.

Yukarıda kuşun diriltilmesiyle ilgili örneğin bir benzeri Muktedir dönemine ait diğer bir rivayette görülmektedir. Zamanla taraftarı artan ve Bağdat'ta kayda değer bir insan grubuna ulaşan mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) durumunu tetkik etmek için Halife Muktedir, bir hadımını ölü bir kuşla Hallâc'ın yanına göndermiş ve ölüyü dirilttiği söylenen Hallâc'tan, o kuşu diriltmesi istenmiştir. Hallâc'ın kuşu dizlerine koyduğu, üstünü örttüğü ve bir şeyler söylediği, örtüyü kaldırdıktan sonra ise kuşun dirildiği ifade edilmektedir. Hadım, kuşu alıp Muktedir'e götürerek olanları anlatmış, Muktedir durumdan haberdar olduktan sonra Vezir Hâmid b. Abbâs'a (ö. 311/923) danışmış, o da fitne çıkacağı endişesiyle Hallâc'ın katledilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁰⁸ Hallâc-ı Mansûr'un bir grup hadım, hizmetçi ve Hâcib Nasr'ı etkilediği, bu kimselerin, Hallâc'ın ölüyü dirilttiğini, cinlerin de kendisine hizmet ettiğini söyledikleri ayrıca zikredilmektedir.⁵⁰⁹ Bunlara ek olarak İbnü'l-İmrânî, Hallâc hakkında ilginç bir rivayet sunmaktadır: O, Bağdat halkından ve sarayın has hadımlarından (*havassu hademi 'd-dâr*) pek çok kimsenin Hallâc'ın idrar ve necasetini şişelerde sakladıklarını kaydetmektedir.⁵¹⁰ Öyleyse hadımların kandırılması veya nahif bir yapılarının olduğuna dair rivayetlerin belli bir oranda doğruluk payı taşıdığı söylenebilir. Burada en azından bazı hadımların duygusal anlamda kolay manipüle edilebildiği tespitinde bulunmak yeterlidir.

Atasözleri üzerine bir derleme kaleme alan Meydânî (ö. 518/1124), hadımlar hakkında şu atasözünü nakletmektedir: "Hadımın göz yaşından daha hızlı".⁵¹¹ Bu atasözü, yukarıdaki rivayeti nispeten açıklayıcı niteliktedir. Anlaşılan onlar, hızlıca etkilenebilen bir yapıya sahiptirler. Aşağıdaki nakil de bu çıkarımı desteklemektedir:

İbn Hamdûn'un Câhiz'den yaptığı nakil, hadımların kolayca etki altında kalabilen bir yapıları olduğu yönündeki tasviri doğrulamaktadır. Buna göre bir kıssa

⁵⁰⁸ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 82-83, *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:215-216.

⁵⁰⁹ Bir grup gulâm, hadım ve saray görevlisinin ona bağlı olduğu kayıtlıdır. Bk. *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:213. Hemedânî, *Tekmile*, 219.

⁵¹⁰ Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi 'l-hulefâ* (Meşhed: Defter-i Neşr-i Kitâb, 1363), 123.

⁵¹¹ İbâre şöyledir: أسرع من دمة الخصى, bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma' u 'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife), 1/355.

anlatıcısının (kâss) etrafında pek çok insan ve bir grup hadım toplanmış, onu dinlemeye koyulmuşlardır. Câhiz de dinleyiciler arasında bulunmaktadır ve hâdisenin şâhididir. O, insanlara işaret ederek kıssacıyı dinlemelerini sağlamaya çalışmıştır. Câhiz'in kendisi için yaptığı hareketi beğenen kıssacı, onun yanına yaklaşıp şimdi bir hile yapacağını dile getirmiş ve söze başlamıştır: Kıssa anlatıcısı, Hz. Peygamber'den kudsî bir hadis nakletmiştir. Hadisi şu şekilde aktarmıştır: Bana filan filan'dan, o da Nebî'den aktardı, dedi ki: "Alemlerin Rabbi olan Allah şöyle buyurmuştur: 'Kullarımdan hiçbirinden cennette bedelini/karşılığını vermeyeceğim *iki kerîmesini* almadım'". Hadisi aktardıktan sonra kıssacı, burada geçen 'iki kerîme'nin ne olduğunu sormuş, onlar da 'nedir?' diye sorduklarında kıssacı 'iki yumurtalık' (*husyetân*) cevabını vermiştir. Hadımlar, etkileyici hitabetine devam eden ve bu sırada rol icabı göz yaşı dökmeyi de ihmal etmeyen kıssa anlatıcısının konuşmasından etkilenmişler, mendillerini açmış ve onun için kendi aralarında para toplamışlardır.⁵¹² Kıssacı, hadımların en hassas oldukları noktadan onlara yaklaşıp, anlattığı kıssayla onlara yakınlaşmaya çalışmış ve bunu başarmıştır. Hadisenin gerçekleşmiş olup olmayacağı bir tarafa, okuyucu için burada üzerinde durulması gereken başat unsur, hadımların duygusal karakterlerine dair çizilen nahif, kırılgan ve saf halin varlığıdır. Vurgulanan bu algı, kuvvetle muhtemel mevcut konjonktürde hadımlara dair yaygın kullanım alanına sahip bir argüman olmalıdır.

Modern dönem çalışmaları da klasik kaynakları teyit edici birtakım bilgiler sunmaktadır. Zambako Paşa hadımların yalnızca fiziksel değişimleri değil aynı zamanda ahlâkî ve psikolojik dönüşümlerini de incelemiştir. Bu doğrultuda onların ruh durumu olarak canlı bir halleri olmadığı, neşeli bir yapıda bulunmadıkları ilk kaydedilen özellikler arasındadır. Mutsuzluğa ve tembelliğe meyillidirler ve dinç de değildirler. Diğer yandan ahlâkî karakter olarak küstah, korkak, zalim, duygusal ve bencil bir karaktere sahip oldukları da belirtilen diğer özellikler arasındadır.⁵¹³ Onların olumlu özellikleri arasında ise Zambako Paşa, en başta zeki, önemli işleri halledebilme yetisinde olan, sevimli kimseler de tanıdığını ifade etmektedir. Sorumlu oldukları kadınları sıkı bir şekilde korudukları, yetenekli ve iyi diplomat oldukları göz önünde

⁵¹² Ebü'l-Meâli Bahaüddîn İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbâs, Bekr Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 8/262-263.

⁵¹³ Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 111.

bulundurulmalıdır. Hadımların dindar kimselerdir. Zambako Paşa, onların dünyadaki eziyetlerinin âhirette telâfi edileceğine dair bir umut taşıdıklarını kaydeder.⁵¹⁴ Millant ise onların iki yüzlü, akıllarının dar, kalplerinin kuru olduğu, aç gözlü, kibirli gibi vasıflarla anıldıklarını belirtmektedir.⁵¹⁵

Birbiriyle yer yer çelişkili gibi görünen tüm bu kayıtlar irdelendiğinde esasen şunları söylemek mümkündür: 1. Hadımlar hususen fizyolojik anlamda önemli ölçüde ortak özellik taşımakla birlikte yine de yekpare-tek tip olarak vasıflanamazlar. 2. Bazı hadımların fiziksel anlamda güçsüz, bazılarının ise güçlü, kimisinin zeki kimisinin ise akıllı kıt olarak tanımlanmaları, onların ırklarının hadım edilmeye yönelik verdiği tepkimenin bir sonucu olabilir. 3. Söz konusu durumlar, hadım edilme türlerine göre de değişebilir. Temelde tespit edebildiğimiz üç tür hadım etme yönteminden bahsedilmiştir. Bunlar, hadımın fizyolojik-duygusal karakterini etkileyen unsurlar arasında yer alabilir. Farklı tür hadım edilme yöntemine maruz kalan hadımlar, farklı tür özellikler taşıyabilir. 4. Özellikle edebiyat eserlerinin çoğunlukla onların kusur-ayıp veya tenkidine yönelik kaydettiği bazı detaylar, ortalama insan tipinden farklılık arz eden bir grubu tanımlamak için hususi tercih edilmiş bir gayretin neticesi olmalıdır. Hadımlar, normal insanlardan/erkeklerden farklıdır. Onları ancak kendileriyle hemhal-yakın olan kimseler iyice tanıyabilir. Bu yönüyle esasen belirli bir uzmanlık alanı dışında kalan kaynakların hadımlar hakkındaki olumsuzlayıcı nakilleri, mesafeli olunması gereken bilgiler olarak değerlendirilebilir.

2. 3. Halifeye Yakınlık

Hadımların, halifelerin her daim yanı başında oldukları, harem içerisinde dahi tüm işlerini onlar vasıtasıyla idare ettikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hadımların sürekli halifenin yanında bulunmaları, zaman zaman ivedi ve tesirli çözümler getirse de zehirlenme iddiaları, mevcut yakınlığın ihlal edilerek halifenin haremine girilmesi, ileriki süreçlerde ise halife ile dış dünya arasında bir engel durumuna dönüştüğü düşünüldüğünde bunun bazı olumsuz yönleri de içerdiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan halifelerle kurulan bu yakınlık, bir anı-hatıra aktarımını beraberinde

⁵¹⁴ Zambacho Pacha, *Les eunuques*, 112.

⁵¹⁵ Richard Millant, *Les eunuques*, 283.

getirmiştir. Tespit edebildiğimiz hadımlardan birkaçı, halifelerle olan anılarını aktarmıştır.

Hadımlar, halifelerle işaretle anlaşılabilecek bir yakınlık kurmuşlardır. Arazisine bitişik olan başka bir araziye satın almak isteyen ancak buna maddi gücü yetmeyen Ali b. Yahya el-Müneccim, Halife Muntasır'ın (247-248/861-862) huzuruna çıkmıştır. Bu sırada başıyla işarette bulunan halife, hadımına gereken talimatı vermiş, huzurdan ayrılan Ali b. Yahyâ ise evine gittiğinde arazinin halifenin hadımı tarafından kendisi adına satın alındığını öğrenmiştir. Buna göre hadım, halifeden aldığı bir baş hareketiyle iki kese altın vererek ilgili araziye sahibinden satın almıştır.⁵¹⁶

Halife Muntasır'ın 248 (862) yılındaki vefatı ile ilgili hadımlarından biri tarafından zehirlenmek sûretiyle öldürüldüğü, aktarılan rivayetler arasında yer almaktadır. Buna göre halife, işret meclislerinde içkiyi fazla kaçırdığı zaman babasına suikast amacıyla ittifak yaptığı Türkleri kastederek 'Bunlar halife katilleri' demiş, bu durumdan hoşnut olmayan Türkler, halifenin hadımına 30 bin dinar vererek ondan halifeyi zehirlemesini istemişlerdir. Rivayete göre armutu çok seven Muntasır için hadımı, içine zehir akıttığı olgun bir armut hazırlamış ve onu halifeye sunmuştur. Halifenin meyveyi yedikten sonra zehirlendiği ve vefat ettiği kaydedilmektedir.⁵¹⁷ Mes'ûdî de onun zehirlenerek öldürüldüğü görüşündedir.⁵¹⁸ Muntasır'ın ölüm sebeplerine dair pek çok farklı rivayet yer almakla birlikte⁵¹⁹ halifeye yakınlık bağlamında onu zehirleyebilecek yegâne görevlinin hadım olduğunu göstermesi açısından bu rivayet önem arz etmektedir.

Yakınlık gereği hadımlar, halifenin özel giyimine de hâkimdir. Bu çerçevede Halife Mühtedî'nin ibadet ederken yünden beyaz bir cübbe almasını istediği ve bu isteğini kimsenin bilmemesini de hadımına tembih ettiği Sûlî'nin nakilleri arasındadır. Hadımın nakline göre halife, ondan talep ettiği bu yün cübbeyi gece namazı için giymiştir. O, halifeyi -haberi olmadan- yün elbiseyle namaz kılarken görmüştür. Hadım, halifenin onun bu durumu öğrendiğinden haberi olması halinde kendisini

⁵¹⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû 'z-zeheb*, 4/112.

⁵¹⁷ Taberî, *Târîh*, 9/252-253, Ezdî, *Târîhü'l-Mevsıl*, 2/50.

⁵¹⁸ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 314.

⁵¹⁹ Söz konusu rivayetler için bk. Taberî, *Târîh*, 9/251-252.

cezalandıracağını dile getirmektedir.⁵²⁰ Hadımların, halifeye her zaman ulaşabilecek bir uzaklıkta bulunduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Buna, Halife Müktefi'nin sofrasındaki ekmek artıklarını tespit etmeleri için dahi hadımları görevlendirmesi, güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁵²¹ Halife Muktedir'in yazacağı bir mektup veya resmî belgeyi yazarken hokkayı tutmak sûretiyle ona yardımcı oldukları düşünüldüğünde,⁵²² hadımların her daim halifenin yakınında ve emredileni yapmaya hazır bir misyon üstlendikleri anlaşılabilir.

Halife Mu'tazid'in, sarayın belli kısımlarına, örneğin Dârü'l-Haseniyye'ye hadımlardan başka kimseyi almadığı anlaşılmaktadır. Kumandanlar ve asker kölelerin maaşlarını alacakları sırada, saray bahçesinde bekletildikleri, hadımların onların ellerindeki resmî evrakları alıp Mu'tazid'a ulaştırdığı anlaşılmaktadır.⁵²³ Hadımların bu geçiş üstünlüğü, devlet işleyişinde hızlı ve ivedi bir akışın gerçekleşmesini sağlamakla birlikte nadiren arızî birtakım durumların yaşanmasına da neden olmuştur. Fiziksel betimleme bölümünde belirtildiği gibi kadınlara ilgi duyan bazı hadımlar, saray içerisinde birtakım ihlallere yol açmıştır:

Buna göre 12 Şa'ban 284 (14 Eylül 897) Çarşamba veya diğer bir rivayete göre Perşembe günü Süreyya Sarayı'nda elinde kılıçla bir şahıs⁵²⁴ görülmüştür. Bu kimsenin kim olduğunu anlayabilmek amacıyla orada bulunan bir hadım onun yanına gittiğinde adam, elindeki kılıçla hadımın kuşağına vurmuş ve kuşağı koparmıştır. Hadım oradan kaçmış, şahıs ise saray içerisindeki yeşillik alana doğru ilerleyip orada gizlenmiştir. Sonraki günler bu kişi aransa da kimse onu bulamamıştır. Bu kimse, daha sonra birkaç kez tekrar görülmüştür. Mu'tazid'in söz konusu durumdan çekindiği rivayet edilmektedir. Saraya girenin kim olduğu çözülememiş, insanlardan bazıları ilgili kişinin cinlerden olduğunu düşünmeye başlamıştır. Halife, durumu çözebilmek amacıyla sarayın duvarlarına nöbetçiler dikmiş, duvarlar tahkim edilmiş, üzerine

⁵²⁰ Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof, 367.

⁵²¹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/223.

⁵²² Tenûhî, *Nişvâr*, 8/126.

⁵²³ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 17.

⁵²⁴ Taberî mütercimi Rosenthal bu ifadeyi (شخص) hayalet (*specter*) olarak çevirmiştir. Ancak biz bunun şahıs veya karaltı anlamlarına gelebileceğini ifade edebiliriz. Bununla birlikte Rosenthal'ın çevirisi metnin genel akışına uygundur. Bk. *The History of Al-Tabari: The Return of the Caliphate to Baghdad*, 38/65.

kanca atılarak dışarıdan girilmesini engellemek amacıyla korkuluklar yerleştirilmiş, o sırada hapiste bulunan hırsızlar getirilerek konu hakkında görüşleri alınmış, oyuk açılarak veya tırmanarak saraya girmenin mümkün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵²⁵ Tüm bunlara ek olarak 7 Ramazan 284 (8 Ekim 897) Cumartesi günü saraya mecnun ve büyücü kimseler getirilmiş ancak herhangi bir çözüm bulunamamıştır.⁵²⁶

Taberî’de bu şekilde yer alan rivayet, Ezdî (ö. 334/945-946) tarafından da benzer şekilde aktarılmıştır.⁵²⁷ Mes’ûdî’nin rivayetini ise şu şekilde sunmak mümkündür: 283 (896-897) yılında Mu’tazîd’in sarayında hadım ve câriyelerin bir kısmının idam ile, bir kısmının da hapisle cezalandırılmasına neden olan bir hâdisenin yaşandığı kaydedilmektedir. Buna göre sarayda bazen beyaz sakallı, üzerinde ruhban elbisesi olan bir rahip, bazen siyah sakallı ve güzel yüzlü bir genç, bazen de beyaz sakallı tüccar kılığında bir yaşlı olarak muhtelif sûretlerde görünen ve kim olduğu tespit edilemeyen birisi ortaya çıkmıştır. Mezkûr şahıs, sarayda yine elinde kılıçla görüldüğü bir gün, hadımlardan birine saldırmış ve onu öldürmüştür. Kim olduğu bilinemeyen bu kişi hakkında avamdan havasa halk arasında çeşitli söylentiler yayılmıştır. Buna göre bu kişi, halifenin câriyelerinden birini arzulayan hadımlardan biri olarak tahmin edilmiştir. Ancak Mes’ûdî’ye göre bu bir varsayımdır. Mu’tazîd, bu durumdan ürkmüş ve hatta büyücülerden medet ummuştur. Mes’ûdî’nin rivayetinde de olayla ilgili net bir çözüme kavuşulamadığı görülmektedir. Olayın neticesinde hadımlar ve câriyelerden bir grup ölüm cezasına çarptırılmış, diğer bir kısmı da hapsedilmiştir.⁵²⁸

Azîmî’nin (ö. 556/1160-61[?]) kaydında 284 (897) yılında Halife Mu’tazîd’in sarayında çeşitli renkleri kuşanmış olan (*zû elvân*) bir kimsenin görüldüğü, elindeki kılıçla hadımlardan birini öldürdüğü, arandığı halde bulunamadığı zikredilmektedir.⁵²⁹ İbnü’l-Esir’de rivayetle ilgili açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Esasen onun

⁵²⁵ Taberî, *Târîh*, 10/63-64.

⁵²⁶ Taberî, *Târîh*, 10/64.

⁵²⁷ Ezdî, *Târîhü’l-Mevsıl*, 2/150-151.

⁵²⁸ Mes’ûdî, *Mürücü’z-zeheb*, 4/206.

⁵²⁹ Azîmî, *Târîhü Haleb*, 271.

aktardıkları, Taberî'nin bir tekrarı niteliğindedir.⁵³⁰ Ancak İbnü'l-Cevzî, rivayetle ilgili aktardığı bilgilerde halifeyi dahi korkutan bu şahsın kim olduğunu çözüme kavuşturmuştur. Buna göre 284 yılının Şaban (897 Eylül-Ekim) ayında elinde kılıçla dolaşan bir kişinin Süreyya Sarayı'nda görüldüğü, durumu kontrol etmek için giden hadımlardan birine kılıçla saldırdığı, hadımı yaraladığı ve yaralanan hadımın kaçtığı zikredilmektedir. Bu şahıs daha sonra saray bahçesindeki yeşillik alanda gizlenmiş ve kendisinden haber alınamamıştır. Mu'tazî ise bu durumdan oldukça endişelenmiştir. Ebû Yûsuf el-Kazvinî'den rivayette bulunan İbnü'l-Cevzî, bu hâdisenin çözümüne dair açıklamayı nakletmektedir. Buna göre saraya gizlice giren kişinin gizemi, Halife Muktedir'in hilâfet yıllarında çözülmüştür. Bu kişi, hizmetçiler bölmesindeki câriyelere meyli olan bir ak hadımdır (*hâdimü'l-ebîyâz*). Gerçeğinden ayırt edilemeyen takma sakal takıp bazen kılıç, bazen de çeşitli silahları kuşanarak ağaçların arasına girmekte ve istediği zaman sakalını çıkarmaktadır. Câriyelerle konuşup sohbet edebilmek ve onları görebilmek için kılık değiştirerek sarayda gezindiği ifade edilmektedir. Bu hadımın, her renkte sakal taşıdığı bilinmektedir. Saraya sakallı girip görüldüğü vakit gizlenip üstünü çıkarabileceği yeşillik alana geçtiği, orada sakalını ve üstündekileri çıkardığı, kılıcıyla kendisini arayanları aradığı ve bu sayede hiç yakalanmadığı kaydedilmektedir. Bu sayede harem odalarında bulunan istediği herhangi bir câriye ile görüşüp konuşma imkânını elde ettiği anlaşılmaktadır. Bu hadımın Muktedir'in hilâfet yıllarında saraydan ayrılarak Tûs'a gittiği ve ölene kadar da orada ikamet ettiği bilinmektedir. Onun gizemini, onunla konuşan câriyeler açığa çıkarmıştır.⁵³¹

Söz konusu hadise, aslında halifeye yakın olmanın belli bir takım güvenlik önlemlerini aşabilmek noktasında çok zor olmadığını, bu yakınlığın da sınır aşımına neden olan sorunları gündeme getirdiğini göstermektedir. Rivayetlerde saraydan bir hadım olduğu anlaşılan bu kişinin mevcut güvenlik zaafını aşarak saray içerisinde

⁵³⁰ 284 yılının Şa'ban (897 Eylül-Ekim) ayında Halife Mu'tazî'nin sarayında elinde kılıçla gezdiği ileri sürülen gizemli bir adam görülmüştür. Kim olduğunu anlamak için hadımlardan biri adamın yanına gitmiş, elindeki kılıçla yanına gelen hadıma vuran bu kişi sarayın bahçesine girerek gizlenmiştir. Geceyi orada gizlenerek geçirmiş, ertesi gün ise bu kişiden haber alınamamıştır. Halife'nin bu durumdan ürktüğü rivayet edilmektedir. Bu kişinin kim olduğu hususunda pek çok iddia şâyi olmuştur. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/391.

⁵³¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/372-373.

gezdiği anlaşılmaktadır. Saray dışından bir kimsenin içeriye girmesi ihtimal dışı olmamakla birlikte saklanacağı yeri biliyor olması, onun saray içerisinde muvazzaf hadımlardan olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Sarayı iyi bilen köle ve hadımların, saraya rahatça girip çıkabilecek, bunun yanında halifeyi de ürkütecek bir yakınlığa erişebildikleri görülmektedir. Anlaşılan o ki hadım vasfını haiz kölelerin halifeye olan yakınlığı, birtakım güvenlik ihlallerine neden olabilmektedir.

Bir baş hadım olarak Müflih el-Esved, halifenin hoşlanmadığı durumlara vakıf olacak kadar onu tanımakta ve ona yakın bulunmaktadır. O, Vezir Süleyman b. Hasan b. Mahled'in (ö. 332/944) Halife Muktedir'in yanında sâbık ve maktul vezir İbnü'l-Furât'ı (ö. 312/924) çokça anarak hakkında hakaret içerikli konuşmalar yaptığını ifade etmektedir. Müflih, halifenin bu tarz konuşmalardan hoşlanmadığını vezire iletmişse de onun adetini devam ettirdiği, Muktedir'in de konuşma biçimine kızarak onu eleştiren bir şiir terennüm ettiği görülmektedir. Halifenin bu sert tepkisi karşısında Süleyman'ın benzi atmış ve İbnü'l-Furât hakkında konuşmamıştır.⁵³²

Yakınlığın, hadımlara siyasî bir getirisi de olmuştur. Bu çerçevede hususen baş hadımların bazı kazanımlar elde ettiği ifade edilebilir. Mezkûr yakınlığa dair Marmer, hâcibler ve hadımların, halifeyle görüşme ve yönetim merkezine ulaşma işini idare ettiklerini, bunun da onlara doğal olarak politik bir tesir gücü verdiğini kaydetmektedir.⁵³³ El Cheikh'e göre ise hadımlar, halifenin insanlardan uzak bulunma özelliğini iyi kullanmış, aracılıklarını bir konum elde ederek kendilerine iktidar alanı oluşturmuşlardır. Sâmerâ döneminden sonra halkın arasına karışmayan ve dolayısıyla kendisine ulaşılması başlı başına bir problem olan halife ile görüşme hususunda hadım görevliler, halifeden isteği veya beklentisi olanlara aracı olmuşlar; bunun bir sonucu olarak aracılıklarını maddî ve manevî bir güce çevirmişlerdir.⁵³⁴ Bu edinimlere dair değerlendirmeler, bürokrasiyi ilgilendiren başlığın altında zikredilecektir.

Halifeye yakınlık, rivayetlere hatıra aktarıcılığı olarak da yansımış görülmektedir. Muntasır'ın ölümüyle ilgili aktarılan rivayetlerden birinde Hadım Yüsr'ün hatıra aktarıcı olarak sunduğu bilgiler değerlidir. Buna göre halifenin mâlî

⁵³² Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 38, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 75.

⁵³³ Marmer, *The political culture*, 13-14.

⁵³⁴ Nadia Maria El Cheikh, "Servants at the Gate", 240.

işlerinden sorumlu olduğu ifade edilen Yüsr'ün anlatılarında halife, eyvanında uyurken birden uyanmış ve hıçkırarak ağlamaya başlamıştır. Hemen halifenin yanına giden Yüsr, ona ne olduğunu sormuş; Muntasır ise, uykusunda babası Mütevekkil'in rüyasına girdiğini ve ona hilâfetinin çok uzun sürmeyeceğini, kendisine suikast düzenlemiş olmasından ötürü ateşe atılacağını söylediği cevabını vermiştir. Yüsr, onu teselli etmeye çalışsa da halife vefat edinceye kadar ruhen sıkıntı içerisinde olduğunu kaydetmektedir. Babasının katli için Muntasır'ın, fukaha ve ulemâ ile görüştüğü ve onların onayını alarak bu işe atıldığı ayrıca Yüsr'ün nakilleri arasındadır.⁵³⁵

Halifenin korkusuna muhatap olan diğer bir hatıra aktarıcısı olarak Hadım Şâhek, Halife Müstâin'in (248-252/862-866) Bağdat'tan Sâmerrâ'ya getirilişinde yanında bulunduğunu ifade etmektedir. O, Kâtûl sarayına varınca kendilerini büyük bir ordunun karşıladığını, halifenin Şâhek'e dönerek "Ey Şâhek, bu topluluğun lideri kimdir? Şayet liderleri Hâcib Saîd ise ben helak oldum" dediği, Şâhek'in uzaktan gelenleri kontrol ederek grubun liderinin Saîd olduğunu söylediği kayıtlıdır. Saîd'in kararıyla halife hızlı bir şekilde orada katledilmiştir.⁵³⁶ Halife, Saîd'in kendini öldüreceğini bilmektedir. Bu nedenle en yakını olan Şâhek'e korkusunu açmıştır.⁵³⁷

Aktarılan diğer bir hatıradaki halifeye yakınlık daha ayrıntılı görülmektedir: Halife Mu'taz'ın yemek yedikten sonra öğle uykusuna yattığı sırada has hadımlarının yanında beklediği görülmektedir. Hadım, halifenin gece veya gündüz uykusunda -muhtemelen güvenliği için- yanında beklemenin 'görevleri' olduğunu ifade etmektedir. Yine uyuduğu günlerden birinde halife, korkmuş bir şekilde

⁵³⁵ Taberî, *Târîh*, 9/252.

⁵³⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/133.

⁵³⁷ Şâhek'in, efendisi Müstâin katledildikten sonra yeni Halife Mu'tez'e gönderildiği rivayet edilmektedir. Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir, yanında Hadım Şâhek ile birlikte yeni halife olan Mu'tez'e bürde, hükümdarlık değneği (*kadîb*) ve kılıç sunmuştur. Muhammed b. Abdullah b. Tâhir, Şâhek hakkında Mu'tez'e gönderdiği mektupta şunları söylemektedir: "Sana, Resûlullah'ın mirasıyla gelene, zimmetinde olması nedeniyle ona kötülük/hainlik etmemek yaraşır (لجدير أن لا تخفر) (ذمته)". Bk. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/133. Yukarıda bulunan zimmetinde olana kötülük/ihanet etmemeye dair ibârenin doğrudan bir hadis ile ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Ubeydullah, göndermiş olduğu bu mesajla, kendisinden önceki halifenin has hadımlığını yapmış olan Şâhek'e, yeni halife olan Mu'tez tarafından herhangi bir kötülük yapılmamasını istemektedir. Bu nedenle yukarıdaki uyarıyı iletme durumunda kalmış olmalıdır. Bu hadisler, kişinin namaz kılıyor olması nedeniyle artık Allah'ın zimmetinde olduğunu ve onlara kötülük/hıyanette bulunulamayacağını (لا تخفروا الله في ذمته) öğütlemektedir. Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 10/137 (No. 5898), 31/103 (No. 18803), 33/303 (No. 20113).

‘hadımlar, hadımlar’ diyerek bağırması ve bir rüya gördüğünü, derhal gördüğü rüyada kendisine bildirilen konu hakkında işlem yapmalarını onlara emretmiştir.⁵³⁸

Hadım Sâfî el-Hüremî’nin (ö. 298/911), Halife Mu‘tazîd’tan yaptığı hatıra nakillerinde çoğunlukla halifenin küçük oğlu Ca‘fer’in [Halife Muktedir] şahsıyla ilgili detayları vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Bu minvalde ilk olarak onun şu hatırasını dillendirdiği ifade edilebilir:

Buna göre Sâfî, Mu‘tazîd’ın huzurunda bulunduğu sırada, halifenin çokça baktığı bir deftere yine bakmakta olduğunu ve akabinde çocuk yaştaki oğlu Ca‘fer’in [Muktedir] omzuna vurarak şöyle dediğini nakletmektedir: “Bana öyle geliyor ki Fars hükümdarları, fil ve deve üzerinde, burnus (برنس) giydirilmiş bir şekilde senin emrine girecekler”. Muktedir’e biat edildiği gün Sâfî’nin, bu tanıklığını naklederek bunun gerçekleşmesi için dua ettiği rivayet edilmektedir. Dikkat çekici olan, bu hatıranın Fars’taki emir ve hükümdarların dize getirilmesi akabinde nakledilmesidir.⁵³⁹

Sâfî el-Hüremî tarafından nakledilen ikinci hatıra, Halife Mu‘tazîd’la harem dairelerinde gezerken onun o sırada henüz beş yaşındaki Ca‘fer’i görmesi ve hareketlerini izlemesi, akabinde müsrifliğine dair kanaat getirmesiyle ilgilidir. Muktedir’in israf seviyesinde eli açık olduğu çokça zikredilmektedir. Halife Mu‘tazîd, oğlu Ca‘fer’in, annesi Seyyide Şagab’a ait olan harem odalarında, kendi yaşındaki on gulâmla oturarak önünde bulunan gümüş tabaktan o süreçte oldukça pahalı olduğu kaydedilen salkım üzüm yediğini, bu sırada etrafındaki çocuklara da birer birer verdiğini ve salkımı bitirdiğini izlemiştir. Bu durumu izleyen halifenin çok öfkelenildiği, Sâfî’nin bunun sebebini sorması üzerine onun ‘Şâyet ateşin varlığı ve utanılacak bir şey olmasaydı, bu çocuğu öldürürdüm, zira onun katli, ümmetin salâhıdır” şeklinde cevap verdiği zikredilmektedir. Sâfî, halifenin niçin bu şekilde düşündüğünü anlamamış, kendisini uyarmış, bunun üzerine Mu‘tazîd açıklamada bulunmuştur. Buradaki ifadelerin, metnin daha iyi anlaşılabilmesi ve Sâfî’nin bu

⁵³⁸ Rivayete göre Halife Mu‘tazîd’ın rüyasında yaşlı bir adam tarafından haberdar edildiği katil vakası, hadımların görevlendirilmesiyle çözülmüştür. Zengin bir kadını öldürerek ziynet eşyalarını gasp eden bir gemici, halifenin yanında bulunan has hadımlar tarafından yakalanarak huzura getirilmiş ve sorgulanmış; akabinde yine hadımlara boğdurulmuştur. Bu rivayetin, Halife Mu‘tazîd’ın manevî otoritesini güçlendirmek amacına mâtûf oluşturulduğu düşünülebilir. Bk. Tenûhi, *Nişvâr*, 4/125-126.

⁵³⁹ Sûlî, *Kismun min ahbârî’l-Muktedir*, 112, Arîb b. Sa’d, *Sıla*, 37.

hatırayı aktararak amaçladığı şeyin ne olduğunu saptayabilmek için tercüme edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre Mu‘tazîd’ın Sâfî’ye yaptığı açıklama şu şekildedir:

“Bak hele, ben ne dediğimi biliyorum. Ben, işleri idare eden bir adamım. Sert bir bozgundan sonra dünyayı tekrar yoluna koydum. Bil ki insanlar, ölümünden sonra oğlumdan başkasını seçmezler. Onlar, oğlum Ali’yi [Müktefî] tahta oturturlar ancak hastalığı sebebiyle onun ömrünün uzun olacağını düşünmüyorum. Kısa sürede vefat eder. Bundan sonra insanlar oğlumdan başkasını başa geçirmezler. Ancak Ca‘fer’den yaşça daha büyüğünü de bulamayacaklar. Böylece onu, çocukken başa geçirirler. Onda cömertlik tabiatı var. Ki sen de dünyaca pahalı bir meyveyi kendi yediği gibi çocuklara da yedirdiğini, kendi aralarında eşit dağıtım yaptığını gördün. Çocuklardaki bu gibi bir karakter, kadınlarda da bulunur. Kadınların gözetiminde olduğu için, üzümleri pay ettiği gibi [devletin] topladığı malı da bölüştürür, bolluğu saçıp savurur ve harap eder, sugûr gelirlerini ziyan eder, işler yayılıp saçılır, haraç vergileri çıkar gider. Netice itibarıyla Abbâsoğulları’nın mülkünün çöküşüne neden olan vasıtalar devreye girer.”⁵⁴⁰

Yukarıdaki ifadeleri kullanan Halife Mu‘tazîd, kendisine hayır duasında bulunan Sâfî el-Hüremî’ye, bu söylediklerini hatırında tutmasını ayrıca salık vermiştir. Bu sefer anlattığı hatırasını yorumlamaya başlayan Sâfî, aradan zaman geçip Muktedir hilâfete geldiğinde, işlerin aynı Mu‘tazîd’ın tasvir ettiği gibi bir aşamaya geldiğini ikrar etmektedir. Bu sonuca ise resmettiği bir hâdise ile vardığı anlaşılmaktadır. Buna göre o, meclisinde bulunduğu ve çoğunlukla sarhoş olduğunu belirttiği Muktedir’in, yine sarhoş olduğu bir gün, hazinedeki değerli eşyaların getirilmesini emrettiğini zikretmektedir. Halife, içlerinde mücevher veya para olduğu anlaşılan keselerin getirildiğini görünce onları açtırmış ve etrafındaki câriyelere dağıtmıştır. Sâfî, bu vaziyeti görünce Mu‘tazîd’ı hatırlayarak ağladığını ifade etmektedir.⁵⁴¹

Sâfî el-Hüremî tarafından nakledilen üçüncü hatıra, yine israf teması etrafındadır. Buna göre Mu‘tazîd’ın huzurunda bulunduğu bir gün, halifenin koku sürmek istediği, bu nedenle ismini verdiği bir kokunun getirilmesini talep ettiği görülmektedir. Halife, Koku Deposu’nda (*hizânetü’t-tîb*) görevli hadımı çağırarak, depoda bulunan kokuların adedini sormuş, en güzeli olan Vâsık’ın kokusunun getirilmesini istemiştir. Özel bir karışım olan ve çok pahalı olduğu vurgulanan bu kokular (*gâliye*), yine özel bir sunumla halifeye getirilmiş, o beğendiği kokuyu etrafa

⁵⁴⁰ Tenûhî, *Nişvâr*, 1/287-289.

⁵⁴¹ Tenûhî, *Nişvâr*, 1/289.

saçmadan sakalına sürmüş, ayrıca kokunun etrafa saçılmasını hoş görmediğini ifade etmiştir. Akabinde kokular depoya geri götürülmüştür. Halife Müktefî devrinde de aynı şekilde koku talebinde bulunan halifeye galiye getirilmiş, o da tıpkı babası Mu‘tazîd gibi kokudan az bir parça çıkarılmasını emretmiş, üç veya dört miskal çıkarılan gâliyeyi kullanmış ve büyük çoğunluğu kullanılmak üzere depoda kalmıştır. Rivayete devam eden Sâfî el-Hüremî, Muktedir’in hilâfetine gelindiğinde ise durumun ağabeyi Müktefî veya babası Mu‘tazîd’den oldukça farklı olduğunu resmetmektedir. Buna göre câriyelerle bir meclis kuran Muktedir, koku sürünmek istemiş ve gâliyeler getirilmiştir. O, getirilen gâliyelerin hepsini bulunduğu yerden çıkartmış ve meclisinde bulunanlara dağıtmıştır. Vâsık’ın hazırladığı bu en değerli kokular bitince, geride kalanların da getirilmesini emretmiştir. Müktefî’nin süründüğü gâliyenin az bir parçasının kullanıldığını görünce bunun neden böyle olduğunu sormuş, etrafındakiler halifelerin kokuların ‘bitmemesi için’ bu şekilde kullanıldığı cevabını vermiştir. Bunu öğrenen Muktedir’in seleflerini cimrilikle nitelediği Sâfî’nin nakilleri arasındadır. Muktedir, huzurunda bulunan câriyelere kokuları dağıttıkça Sâfî, öfkelenildiğini ve efendisi Mu‘tazîd’in sözlerini hatırladığını zikretmektedir. Tüm değerli kokuların biteceği endişesiyle vaziyete müdahil olan Sâfî el-Hüremî, en değerli kokunun dağıtılmasını engellemeye çalışmıştır. Rivayetin devamından anlaşılan, Sâfî el-Hüremî’nin, Muktedir’e, babası Mu‘tazîd’in kendisi hakkındaki israfa varan cömertliği düşüncesini dile getirdiği, onun da bundan utanmak sûretiyle kokuları meclisten kaldırttığı yönündedir. Muktedir’in hilâfetinden iki yıl geçtikten sonra bu değerli kokuların bittiği, büyük miktarda paralar harcanarak yeni kokular yaptırıldığı rivayet edilmektedir.⁵⁴²

Dördüncü hatıra ise Sâfî el-Hüremî’nin Halife Muktedir’le yaşadığı ve israfa konu olan diğer hâdise olarak belirmektedir. Konu, Halife Müktefî’nin yaptırdığı Bâbü’t-Tâk meydanındaki bir binanın yıkımıyla ilgilidir. Bu yıkım için halife çok para harcamıştır. Durumu fark eden yetkili kimselerin bu yıkımın masrafının bir milyon dinara yaklaşacağını, bu açıdan satılmasının daha mâkûl olacağını halifeye söylemişlerdir. Ancak onun cevabı, bu masrafı pek önemsemediği yönündedir. Halife,

⁵⁴² Tenûhî, *Nişvâr*, 1/289-291.

bu binanın yıkılıp alanın genişlemesiyle Müslümanların faydalanmasının kendisi açısından fiyat ve ürün getirisinden daha kıymetli olduğu cevabını vermiştir.⁵⁴³

Baş hadım Safî el-Hüremî tarafından aktarılan yukarıdaki dört hatıra, tahlil ve tenkide ihtiyaç duymaktadır. Öncelikle ilk hatıranın, Muktedir'in hilâfet yıllarının başında aktarıldığı, bir tür temenni ve dua, hatta teşvik edici ve cesaret verici yönünün olduğu gözden kaçmamaktadır. Sâfi, Muktedir henüz iş başına yeni gelmişken, babasından duyduğu -veya duyduğunu söylediği- bu sözleri bir tür motivasyon için dile getirmiş olmalıdır. Nitekim siyasî birliğin sağlanmış olması, halifenin işlerini de kolaylaştıracak türden gelişmelerdir. İkinci hatıradaki bir ibare dikkat çekicidir. Orada, katlinin ümmetin yararına olduğuna dair bir görüş, rivayetin üretilmiş olabileceği veya halifenin katlini meşrulaştırıcı bir görünüm sunmaktadır. Zira onun katledilerek öldürüldüğü bilinmektedir. İkinci hatıra, Sâfi bunu yaşamış olsun veya olmasın, saraydaki işleyişin norm boyutunu ortaya koymaktadır. Buna göre hususen kadınlarla büyümüş olan, onların ortamında yetişen ve ayrıca müsrif olan halife, mülkün tedricî olarak yitirilmesinin esas sorumlusu olarak görülmektedir. Sâfi, bu içeriği hatıra formunda sunarak aslında sarayda câri olan vaziyeti eleştirmek istiyor olmalıdır. İlginç olan, Halife Mu'tazîd'in, onun kadınların ortamında büyümesine dair tabiatında oluşan müsrifliği gidermek adına herhangi bir teşebbüste bulunmamasıdır. Bu durum, hatıranın sonradan düzenlenmiş olabileceği kanaatini güçlendirmektedir. Sâfi, halifenin ağzından 'Ca'fer'den daha büyük oğlu olmadığı' gerekçesiyle Ca'fer'in hilâfete getirilmesinde bizâtihi baş etki sahibi olan kendisini de aklamaktadır. Daha açık bir ifadeyle Sâfi'nin -ileride değinileceği üzere- Ca'fer'in hilâfete getirilmesinde oldukça etkin bir rol üstlendiği bilinmektedir. Buradaki sorumluluğu üstüne almamak için halifeden aktardığı hatırasında 'Ca'fer'den daha büyük oğlu olmadığı', dolayısıyla onun başa getirilmesinin mâkûl olduğunu zımnen ifade etmektedir. Üçüncü hatıradaki Muktedir'in kendisinden önceki iki halife ile kıyaslandığı ve israfçılığı nedeniyle Sâfi'den utandığı dikkat çekmektedir. Öyleyse Sâfi'nin, halife için aynı zamanda kendisinden utanılacak bir hoca konumunda olduğu, meclislerdeki davranış biçimine

⁵⁴³ Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 52.

müdahale edebilme hakkını da buradan elde ettiği sonucuna ulaşılabilir. Sâfî, halifenin yanında bulunarak resmettiği bu açıkları kapamaya çalışmış olmalıdır.

2. 4. Haber-Bilgi Taşıma

Haber ve bilgi taşıma görevinin birkaç farklı türü bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz haber-bilgi taşıma türlerinin yapısal formları belirtilerek her birine dair örnekler sıralanacaktır. Bu çerçevede halife tarafından devletin farklı katmanlarındaki kimselere gönderilen veya bu kimselerden halifeye gelen bilgi, sıradan, hayatî veya gündelik işlerin idaresi üzerine olabilir. Bu çerçevede haber-bilgi taşıma işi siyasî içerik arz edebilir, mevcut bir aksaklığın çözümüne odaklanabilir veya devletin ivedi işlerliğini sağlamak adına haberleşme mekanizmasını yürütebilir. Bu görevleri üstlenen hadımların hepsi veya çoğunluğu, halifenin saray içinde, etrafında bulundurduğu hadımlarından oluşmaktadır. Ayrıca onların haber aktarmak için icra ettikleri saray dışı faaliyetlerinin, saray içinden bağımsız düşünölemeyeceğini belirtmek gereklidir.

Hilâl es-Sâbî, halifeyle irtibat sağlayan hadımları *resâilî* olarak zikretmektedir.⁵⁴⁴ Resmî haber ulaştırıcıları olan bu hadımların, hususen halife ve diğer devlet görevlileri arasında aldıkları inisiyatif, belirleyici bir rol oynamıştır. Ahvaz'da vergi tahsildarlığı yapan Ömer b. Ferec er-Rühhecî'nin mal kaçırması nedeniyle cezalandırılmasında, Kadı Muhammed b. Mansûr ve hilâfet merkeziyle iletişimi sağlayan hadımın önemli bir rolü olmuştur. Netice itibariyle Rühhecî, Halife Mütevekkil tarafından görevlendirilen hadım aracılığıyla tutuklanmış, boynuna bukağı geçirilmiş, zincire vurulmuş ve merkeze getirilmiş; kadı da taltif edilmiştir.⁵⁴⁵ Vergi tahsildarı, kadı ve halife arasındaki tüm iletişim ve haber ağını koordine edenin, halifenin saray merkezinden görevlendirdiği hadım olduğu anlaşılmaktadır.

Vezir Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân'a (ö. 263/877) Halife Mütevekkil'in öldürüldüğü haberini yine hadımlar vermiştir.⁵⁴⁶ Buna paralel olarak Hadım Sîma'yı İbn Tâhir'e gönderen Halife Mu'tez, ondan Vâsıt'ta, Mansûr b. Nasr b. Hamza'nın

⁵⁴⁴ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 78.

⁵⁴⁵ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/12-13, 17.

⁵⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/139.

yanında bulunan Müstaîn'in, kendisine teslim edilmesini istemiştir.⁵⁴⁷ Hadım burada, önemli bir talebin ileticisi konumundadır. Mu'tez'e, devrik halife Müstaîn'in başını getiren yine bir hadımdır.⁵⁴⁸ Bunun Sîma olma ihtimali güçlüdür.

Hadım, bir eğlence meclisinde de olsa haberi halifeye getirmek durumundadır. Nedim İbn Hamdûn'dan (ö. 309/921-922) yapılan nakilde onun Halife Mu'tazıd'ın meclisinde olduğu sırada hadımın mektupla geldiği, mektupta Fars bölgesinde yer alan Kerec nahiyesinin âmilinin ihmali nedeniyle Deylemlilerden bir grubun hilâfet topraklarına girdiği, halifenin de bu kimselerin tutuklanmasına dair emri onayarak hadıma bunu divana götürmesini, Berîd'in alınan karar hususunda görevlendirilmesini istediği zikredilmektedir.⁵⁴⁹ Bu örnekte talimatların doğrudan hadıma sunulduğu, onun da işlerliği sağlamak adına süreci yönettiği anlaşılmaktadır.

Halife Mu'tazıd ile Tâhirîler arasında irtibatı sağlayan aracı, halifenin hadımıdır.⁵⁵⁰ Yine Mu'tazıd, Hârûn b. Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun (ö. 282/896) ile yapacağı sulh için isteklerini bildirmek üzere hadımını Hârûn'a göndermiştir.⁵⁵¹ Mu'tazıd'ın mevlâsı ve devletin Fars'taki askerî birliklerinin başında bulunan Bedr'in, yeni halife olan Müktefî ile arasında soğukluğun bulunduğu, Müktefî'nin, Bedr'in komutanlarına dedesi Emir Muvaffak'ın hadımını Yânis ile 10 bin dirhem göndererek onları kendi tarafına çekmeye çalıştığı zikredilmektedir. Yânis Ahvaz'a vardığında Bedr'in gönderdiği bir görevli tarafından bu paraya el konulmuştur. Bundan sonra Yânis, Bağdat'a dönmek durumunda kalmıştır.⁵⁵² 307 (919) yılında vezirliğinde işleyen düzenin bozulduğu bir süreçte halifenin isteğiyle Ahvaz'dan Bağdat'a yola çıkan Hâmid b. Abbâs'ın gelişini hızlandırmak için Halife Muktedir'in hadımını Mâhir'i

⁵⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 9/363, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/185.

⁵⁴⁸ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 170.

⁵⁴⁹ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi 'l-hulefâ*, 108-109.

⁵⁵⁰ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/283. Halife'nin, bir sefere çıktığında pek çok gelişmeyi merkezde bıraktığı ileri gelen hadımlarıyla da paylaştığı anlaşılmaktadır. 24 Zilkade 281'de (25 Ocak 895) Halife Mu'tazıd, Musul'a doğru ikinci seferini Hamdân b. Hamdûn üzerine gerçekleştirmiştir. Halife, Hamdân'ın Hâricî isyancılarından Hârûn eş-Şârî'ye meylettiğini ve ona siyaseten destekte bulunduğu haberini aldığı için bu sefere çıkmıştır. Halife'nin bedevi Araplar ve Kürtlerle yaptığı savaş hakkında Kerhü Cüddân'dan -Bağdat'ta olduğu anlaşılan- hadım Necâh el-Hüremî'ye mektup gönderdiği ve genel vaziyetin nasıl ilerlediğine dair ayrıntıları onunla paylaştığı görülmektedir. Bu mektupta o, yukarıda zikredilen unsurlara karşı girdiği savaşta başarılı olduğunu, pek çok ganimet ele geçirdiğini, dolayısıyla başarılı bir seferin gerçekleştiğini merkeze haber vermektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 10/37.

⁵⁵¹ *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:91.

⁵⁵² Taberî, *Târîh*, 10/89-90.

onu karşılamak üzere gönderdiği görülmektedir.⁵⁵³ Bu durum, gelişmelere hız kazandırmak için de hadımların kullanıldığını göstermektedir. Anlaşılan hadımlar, aynı zamanda halifeyle ivedi görüşebilme imkânını sağlamaktadırlar. Bu açıdan bürokrasiyle halife arasındaki bilgi akışının sağlanması mümkün kılınmaktadır. Veki el-Kadı'dan aktarılan rivayette onun malî bir hususta Halife Mu'tazîd'la görüşmesi gerektiği, Hadım Sâfi el-Hüremî'nin yanına giderek halifeyle görüşmesi için ondan ricada bulunduğu, Sâfi'nin de kadıyı halifeyle hızlı bir şekilde görüştüğü kaydedilmektedir.⁵⁵⁴

Saray içi ve dışı istihbaratta hadımların kullanışlı oldukları gözden kaçmamaktadır. Bu kullanışlılık kurumsal bir aşamaya dönüştürülmüş, haberleşme ve istihbârî bilgi aktarımının merkezi olan Berîd'in başına doğrudan hadımlar atanmıştır. Bunun yanında onların muhbir olarak görev icra ettikleri belirtilebilir. *Arakü'l-mevt* olarak tanınan Hadım Hüseyin, Mütevekkil döneminde Mısır berîdinin başındadır.⁵⁵⁵ Hadım Hüseyin, Seâlibî'nin (ö. 429/1038) kaydında Halife Mu'tazîd ve Müktefi döneminde berîd görevlisi olarak yer almaktadır.⁵⁵⁶ Bu durum, Mütevekkil devrinde saray hizmetine girdiği ve devamındaki halifeler boyunca istihdam ettirildiği gibi bir tahmin yürütmeye imkân tanımaktadır. Hadım Ebû Suhbe Şakîr'in [Şukayr], Mısır Berîdi'nin başında olduğu ancak 257 yılının Ramazan (871 Temmuz-Ağustos) ayında Mısır Berîdi'nden azledildiği, onun yerine Ahmed b. Hüseyin el-Ahvâzî'nin getirildiği zikredilmektedir.⁵⁵⁷ 301 (913-914) yılında Hadım Şefî' el-Lü'lü'î berîdin başına getirilmiş ve bunun neticesinde 'Şefî' el-Ekber' olarak isimlendirilmiştir.⁵⁵⁸ Bu

⁵⁵³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/42.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/39-40.

⁵⁵⁵ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/77.

⁵⁵⁶ Ona bu lakabı verenin Halife Müktefi olduğu söylenmektedir. Bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Sîmârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 2009), 182. Arak, halifenin hadımlarından bir hadımdır (*hâdim min hüddâmi's-sultân*) ve Mısır berîdinin başındadır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, 7/572.

⁵⁵⁷ Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhü'l Ya'kûbî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 2/476. Onun aynı zamanda tırâz işlerinden sorumlu olduğu da İbnü'd-Dâye'nin kayıtları arasındadır. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnü'd-Dâye, *Kitâbü'l-Mükâfe'e ve hüsnü'l-ukbâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şakîr (Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1359/1940), 74.

⁵⁵⁸ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 46. İbn Miskeveyh'in rivayetinde Şefî' el-Lü'lü'î'nin, 299 (911-912) yılında Berîd'in başına getirildiği zikredilmektedir. Ona ayrıca vezir, ordu, divan, kadılar ve şurta birlikleri üzerine denetleme yetkisi verildiği görülmektedir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/16. Sûlî ise 301 (913-914) yılında atandığını belirttiği bu görevinden sonra onun Şefî' el-Kebîr olarak

uygulama bir hadımdan diğer bir hadıma aktarılma sûretiyle yürütülmüşe benzemektedir. Berîd'in ve diğer bazı işlerin (*gayruhu mine 'l-a 'mâl*) başında bulunan Şefî' el-Lü'lü'î 312 (924-925) yılında vefat edince bu sefer yerine Hadım Şefî' el-Muktedirî tayin edilmiştir.⁵⁵⁹ Berîd gibi istihbârî faaliyetlerin hadımlara verilmesinin nedeni, onların köle statülerinin ve aile kuramamalarının mevcut görev için avantajlı bir yapıya dönüşmesiyle ilgili olmalıdır. Hadım, doğrudan devletin adamıdır. Bu nedenle oldukça önem arz eden istihbarat bilgilerini kendi menfaatleri için kullanmaları uzak bir ihtimaldir. Bu durum, tercih sebepleri arasında başat unsur olmalıdır. Ayrıca yukarıda onların güvercin yetiştirip onlarla oynamalarına dair bilgi, Câhiz'den aktarılmıştı. Hadımların bu uğraşı, berîd teşkilatında görevlendirilmelerinde etkili olmuş olabilir. Diğer yandan sağlanan haberlerin gizliliği ve içerideki bilgi akışının yoğunluğu, sultan/halife ve hadımlarına arkadaşlık eden kimsenin [saraya] “âmâ girmesi ve dilsiz çıkmasının gerekli olduğuna”⁵⁶⁰ dair bir atasözünün oluşmasını sağlamıştır. Bu minvalde Halife Mu'tazîd dönemine dair sunulan bir örnek, saray içi istihbaratta hadımların önemini göstermektedir:

Vezir Kâsım b. Ubeydullah'ın (ö. 291/904), halifenin kendisi hakkındaki düşüncelerini olumsuz yönde etkileyebileceği ve vezirliği süresince yaptığı faaliyetlere de yine bu doğrultuda etki edebileceği endişesiyle katıldığı oyun ve işret meclislerini gizli tuttuğu bilinmektedir. Bu gizlilik doğrultusunda onun eğlence meclisi kurduğu, kendisinin hususi ilgisinin olduğu bir muganniyenin ve ayrıca başka muganniyelerin de bu mecliste hazır edildiği zikredilmektedir. Onun bu gece meclisinde *şâzkulâ*⁵⁶¹ oynadığı ve kadın elbiselerinden kabul edilen sırma, renkli bir elbise (*musabbiğat*) giydiği, geceyi muganniyelerle, kendisi ve muganniyelerden başka herhangi birinin bulunmadığı bir mecliste, gizlice eğlenmek sûretiyle geçirdiği

isimlendirildiğini ve halife tarafından rütbesinin yükseltildiğini kaydetmektedir. Sûlî, *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir*, 167.

⁵⁵⁹ Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/23.

⁵⁶⁰ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 120.

⁵⁶¹ Kullanım itibarıyla (شاذكلاء) olarak metinlerde yer edinen ve Farsî kökenli olduğu kaydedilen bu oyun-eğlence unsurunun, Abbâsîler döneminde üst tabaka tarafından icra edildiği anlaşılmaktadır. Gül mevsiminde oynandığı kaydedilen bu oyun, Farsça birkaç kelimededen meydana gelmektedir ve 'gül [mevsimindeki] mutlu gün' anlamına geldiği kaydedilmektedir. Değerlendirme için bk. Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 160 (58. muhakkik dipnotu). Daha ayrıntılı bir tahkik için bk. Ahmed Teymur, "Tefsîrü'l-elfâzî'l-Abbâsiyye fî Nişvârî'l-Muhadara" *Mecelle el-Mecma el-İlmî el-Arabî* 7 (1923), 137.

kaydedilmektedir. Ertesi gün mutad olduğu üzere halifenin hizmetinde çalışmış, mesaisini bitireceği vakit halifeyi görmek için huzura çıkmıştır. Halifenin Kâsım'ı gördüğünde, dün gece düzenlediği gizli meclis hakkında şunları söylediği nakledilmektedir: “Kâsım! Dün keşke bizi de davet etseydin de beraber *şâzkulâ* oynasaydık. Ancak sen çekindin. Zira sen ve sevgilin, [kadınlar için olan] sırma, boyalı bir giysi giymiştiniz”.⁵⁶²

Vezir, kurduğu bu gizli eğlence meclisinden kimseye bahsetmediği halde halifenin bundan bir şekilde haberinin olduğunu anladığında, istişare heyetini toplayarak ne yapacağı konusunda onlara danışmıştır.⁵⁶³ Heyetin içerisinde birisi, bu işi çözebileceğini ifade ederek vezirden teminat almıştır. Vezirin mesai heyetinden olduğu ve dolayısıyla saray içerisinde gezinip dolaşabildiği anlaşılan bu kişi, halifenin sarayını, divanların bulunduğu binaları, berîd ve istihbarat odalarını ve en son vezirlik sarayındaki çeşitli bölmeleri gözetlemiş, halifeye haber götürdüğünü düşündüğü kimseyi tespit etmek amacıyla çalışmalara girişmiştir. Yaptığı soruşturma ve gözlemlere devam ederken dördüncü gün, dizleri üzerinde sürünerek yürüyen ve dilenciye andıran genç bir adamın, kapıcıların herhangi bir itirazı olmadan sarayın halk kapısından (*Bâbü'l-âmm*) içeriye girdiğini görmüştür. Bu kişi belli bir müddet kapıcılarla konuşmuş, onlara genel durum hakkında sorular sormuş, dualar etmiş, akabinde divanlara bugün kimin erken gelip girdiği gibi konularda da bilgi almıştır. Bu sırada vezirin soruşturma faaliyetini yürüten sorumlu, onun saray içi haber taşıyan muhbir olduğunu anlamıştır.⁵⁶⁴

Muhbir, kapıcılardan sonra, sırasıyla perde vazifedarlarına (*ashâbü's-sütûr*), hicâbe görevlilerine, mefruşat, içecek, giyim, taş deposuna (*hizâne*), sonrasında köle askerlerin (*gilmân*) bulunduğu bölgeye, daha sonra hadımlar (*hadem*) bölmesine girmiş, her biriyle konuşmuş, onlardan her konu hakkında bilgi almıştır. Genç ve kötürüm adam harem bölümüne ulaşınca kapıda görevli bulunan hadım onu çağırarak, sadaka vermiş ve içeriye giren câriye ve hadımlardan her biri ona edindikleri bilgileri

⁵⁶² Tenûhî, *Nişvâr*, 3/276-277. *el-Ferec*'teki ibarede Halife Mu'tazîd, onunla giydiği kadın elbisesi üzerinden zımnîen alay etmektedir. Bk. Tenûhî, *el-Ferec*, 2/85.

⁵⁶³ *el-Ferec*'te onun istihbarat işlerini yürüten yardımcısına bu işten sorumlu olanın kim olduğunu bulmasını tembih ettiği, başarırca maaşını arttırmak suretiyle mükâfatlandıracağı ancak bu kişiyi bulamazsa onu Uman'a sürmekle tehdit ettiği kayıtlıdır. Bk. Tenûhî, *el-Ferec*, 2/86.

⁵⁶⁴ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/278.

sunmuşlardır. Harem kapısında beklediği bu sırada ona yenice edinilen bilgiler de gelmiştir. Buradan ayrıldığında *Dârü'l-Halve*'ye girmiş, orada bulunan hizmetçi, gulâm, has hadımlar ve küçük gulâmlar onu neşeyle karşılamış, gülüşmüşler ve o da onlara dua etmiştir. Bu sırada Vezir Kâsım b. Ubeydullah'ın mevcut durumu ile ilgili detayları da onlara sormuştur. Onlar, vezirin iki gündür üzgün ve kederli olduğunu, yemediğini, içmediğini ifade etmişlerdir. Buradan ayrıldıktan sonra kâtiplerin olduğu meclise girmiş, burada uzunca durmuş, içerisinde ekmek, tatlı ve yemek olduğu bir zenbille, bunun yanında cepleri de dirhemlerle dolu bir vaziyette buradan çıkmıştır. Vezirin görevlisi olan adam, muhbir olduğunu düşündüğü bu kişinin, zayıf akıllıların konuşurken ağzından kaçıracağı bilgileri, özellikle hadım etkinliğinin yoğun olduğu *Dârü'l-Halve*'ye taşıdığını anlamıştır.⁵⁶⁵

Saraydan çıkarken adamı takip eden vezirin görevlisi, onun Dicle kenarında yer alan Huld Sarayı'nda bir han içerisine girdiğini görmüştür. Kölesinden, onu takip ederek evinin yerini öğrenmesini istemiştir. Köle, evin yerini öğrenmiş, bu sırada adam, kötürüm kişinin bulunduğu yerden çıkmasını beklemiştir. Bu esnada kötürüm adam, şık ve temiz bir elbise, beyaz bir sakal, üzerinde bir taylesan ve başında sarığıyla, sürünerek değil, sağlıklı bir şekilde yürüyerek bulunduğu yerden çıkmıştır. Bu adam, Tâhirîler'in Bağdat'taki sarayına gitmiş,⁵⁶⁶ kendisini karşılayan hadımla herhangi bir konuşma gerçekleştirmeden çıkardığı mektubu teslim etmiştir. Ertesi gün mezkûr adam, yine aynı kötürüm vaziyetiyle saraya gelmiş, *Dârü'l-Halve*'ye girmiştir. Bu sırada onu yine gözlemekte olan vezirin görevlisi, kölesine emrederek onu alıp yanına getirtmiştir. Adam bir hücreye konularak hapsedilmiş, bu sırada vezir gelmiş ve adam konuşturulmuştur. Konuşturulan adam, birkaç aydır Halife Mu'tazıd'ın muhbiri olduğunu, topladığı bilgi ve istihbaratı halifeye ulaştırdığını, onun da Tâhirîler'in sarayında bulunan hadımı bilgilendirdiğini itiraf etmiştir. Anlaşılan o ki kötürüm taklidi yapan ve Hâşimîlerden olduğu kaydedilen bu adam, saray içerisinde gün boyu edindiği bilgileri halifeye bir mektup içerisinde sunmaktadır. Yani hadım,

⁵⁶⁵ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/279.

⁵⁶⁶ *el-Ferec*'teki bilgiye göre Tâhirîler'in sarayının muhafızı olan hadımın sarayının yakınındaki bir diğer saraya girmiştir. Bu konağın Hâşimîler'den bir adama ait olduğu zikredilmektedir. Muhbirin iletişim kurduğu hadımın bu konağa gelip onunla irtibat sağladığı kaydedilmektedir. Bk. Tenûhî, *el-Ferec*, 2/88.

halifeyle muhbir arasında aracıdır.⁵⁶⁷ Hadım, bulunduğu saraydan belli periyotlarla ayrılmaktadır. Daha sonra halifenin yanına giderek aldığı mektubu halifeye ulaştırmaktadır. Bu görevi karşılığında ise muhbire, her ayın başında 30 bin dinar verilmektedir. Vezir, sorguladığı bu adamın kendisine zararı olduğunu düşünerek onu öldürtmüştür.⁵⁶⁸

Nişvâr'daki metin, yukarıdaki şekilde bitmektedir. Ancak *el-Ferec*'te rivayetin devam ettiği görülmektedir. Buna göre adam, vezir tarafından yapılan sorgulamasında Hâşimî olduğunu, Ya'kub Sokağı'nda (*Derbü Ya 'kûb*) Tâhirîler'in sarayının yakınında ikâmet ettiğini, Halife Mu'tazîd'in kendisine her ay 50 dinar ihsanı karşılığında evinden günlük, düzgün kıyafetleriyle çıktığını, Huld Sarayı'na girerek dilenci kılığına büründüğünü ve oradan da bilgi toplamak için halifenin sarayına yöneldiğini kaydetmektedir. Halifenin sarayında işi bittiğinde de aynı şekilde Huld'e geçip kıyafetlerini değiştirerek evine dönmektedir. Tâhirîler'in sarayında bulunan halifenin hadımı, edindiği bilgileri bizzat konağına gelerek kendisinden almaktadır. Adamın aktardığına göre hadımın görevi budur (*mendûb lihaza*).⁵⁶⁹ Muhbirin sırrını açığa çıkaran vezirin görevlisi, adamın sahibi olduğu ve hadımın mütemadiyen bilgi almak için geldiği köşke giderek gizlenmiş ve bilgileri almak için gelen hadımı orada beklemiştir. Gelen hadımı, adamın câriyesi karşılamış ve -tutuklandığı gün- evine hiç uğramadığını hadıma iletmiştir. Bu durumu şüpheyile karşılayan hadım, muhtemelen başına bir durum geldiğini sezmiş ve aynı günün akşamı da bir haber alınamayınca onun öldürülmüş olduğuna hükmetmiştir. Bundan sonra adamın evinde matem tutulur olmuştur. Hadımın, muhbir hakkında ters giden bu gelişmeyi halifeyle paylaştığı anlaşılmaktadır. Zira Halife Mu'tazîd, veziri Kâsım b. Ubeydullah'ı huzurunda bulunduğu bir gün muhbirini serbest bırakması yönünde uyarmış, yanlış bir davranışta

⁵⁶⁷ Bu hadımın, Tâhirîler'in sarayında bulunan hadımlardan olduğu *el-Ferec*'te yer almaktadır. Bk. Tenûhî, *el-Ferec*, 2/90. Ancak onun bilgi taşıma görevi göz önünde bulundurulduğunda Halife Mu'tazîd tarafından ilgili köşkte ikâmet ettirildiği anlaşılmaktadır. Muhbirlik gibi önemli bir görevi icra eden bu hadım, esasen saraya hizmet eden, sarayın hadımı olup belli periyotlarla halifeyle görüşme gerçekleştirmektedir.

⁵⁶⁸ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/282-283.

⁵⁶⁹ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/89-90.

bulunmaması hususunda onu tehdit etmiştir. Halifenin tehdidinden ürken vezirin, muhbiri tutulduğu hapisten çıkardığı anlaşılmaktadır.⁵⁷⁰

Hadımlar, saray içi intizamın sağlanması hususunda da halifeyle iletişim halindedirler. Kâtib ve Şâir Ca'fer b. Verkâ eş-Şeybânî'den (ö. 352/963) yapılan rivayette o, komutan ve emirlerin çocuklarından ileri gelen bazı kimselerle hilâfet sarayında nöbette oldukları sırada görevlerini aksatıp bir hücrede satranç ve tavlâ oynadıklarını ifade etmektedir. Saray içi istihbarattan sorumlu görevlinin bu durumu anlayıp onların haberi olmadan Halife Mu'tazîd'a bildirdiği, ardından halifenin ileri gelen hadımlarından olan bir hadımın gelerek haklarında halife imzasıyla alınmış olan kararı bildirdiği zikredilmektedir. Buna göre onlar, görevlerini boşlamaları nedeniyle 'merhametsiz bir biçimde şamarlanma' cezasına muhatap olmuşlardır. Gereken ceza Hafîf es-Semerkandî tarafından uygulanmıştır. Ca'fer, o gün nöbeti olmadığını kaydetmektedir.⁵⁷¹ Bu gelişmeyi onlara bildiren halifenin has hadımlarından biridir. Kuvvetle muhtemel onları satranç oynarken gören ve halifeye bildiren de bir hadım olmalıdır.

Hadımların istihbarat toplamak için kullanıldığı, oldukça yaygın bir âdet olmalıdır. Buna göre Halife Muktedir'in Şefî' el-Muktediri'yi kendisine haber getirmek hususunda görevlendirdiği rivayet edilmektedir. Hâcib Nasr el-Kûşûrî'nin kâtibi Ebû Abdullah b. Abdu'l-A'lâ'nın rivayetine göre o, İbnü'l-Furat ile olan görüşmesinde vezirin, hadımların istihbarat topladığına dair durumdan haberdar olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İbnü'l-Furat, halifenin has hadımlarından özel bir haber alma grubu oluşturduğunu ve bu sayede her bilginin kendisine ulaşması hususunda bir çaba sarf ettiğini belirtmektedir. O, bu bilgiyi güvendiği bir hadımdan öğrenmiş ve ciddi derecede endişelenmiştir. Halife ayrıca bu hadımları silahlarla donatmış ve kendi güvenliği için gerekli olan tüm önlemleri de almıştır. Bu görüşmeden bir saat sonra İbnü'l-Furat'ın hadımlar eşliğinde halifenin huzuruna götürüldüğü ve akabinde hapsedildiği bilinmektedir.⁵⁷² Marmer'in de tespit ettiği gibi halifenin kullandığı *casus hadım ordusu* bulunmaktadır. Herhangi bir cinsiyet

⁵⁷⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/91.

⁵⁷¹ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 71-72.

⁵⁷² Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 290-291.

ayrımında problem oluşturmayan bu hadımlar, mesajların ulaştırıcısı konumunu üstlenmişlerdir.⁵⁷³ İlk bölümde bahsi geçen hadımların saraydaki sayıları düşünüldüğünde istihbarat hizmeti gören hadımların ciddi bir yekûnu bulduğu ve dolayısıyla bu yorumun büyük oranda doğru olduğu tahmini yürütülebilir.

Anlaşılan o ki hadımlar aracılığıyla istihbarat-muhbirlik faaliyetleri, sadece halifelerin yürüttüğü bir bilgi edinme biçimi değildir. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ İbnü'l-Furât (ö. 291/904), Vezir Ahmed b. Hasîb'in (ö. 265/878-879) babası hakkında suizan ettiği, kötü düşünceler taşıdığı ve malını müsadere etmeyi tasarladığı yönündeki bilgileri, has hadımlardan bir muhbirin kendisine ulaştırdığını söylemektedir.⁵⁷⁴

İstihbaratın kullanımı bazen halife için bir zaafa dönüşebilmektedir. Muktedir devrinde meydana gelen saray dışına istihbarat akışı, halifeyi oldukça zor duruma düşürmüştür. 315 (927) yılında meydana geldiği kaydedilen bu olay, Mûnis el-Muzaffer'e Halife Muktedir'in hadımlarından birinin saray içi istihbarat aktardığını göstermektedir. Buna göre halife, hilâfet sarayı içerisinde yer alan ve Dârü's-Şecere olarak bilinen konakta ileri gelen özel hadımları tarafından zemine bir çukur kazdırmıştır. Mûnis, Doğu Roma seferine çıkmak üzere halifeyle vedalaşmak için geldiğinde bu çukur içine düşecek, bu sırada hadımlar oraya inerek onu boğacaklar ancak çukura düştüğü için öldüğü gösterilecektir. Mûnis'e bu haber ulaşınca o, halifeyle vedalaşmama kararı almış, bu sırada devletin tüm ileri gelen komutan, gulâm ve hizmetçileri ona olan desteklerini ifade etmek amacıyla etrafında toplanmışlardır. Vaziyetin hoş bir görünüm almadığını anlayan Halife Muktedir, bizâtihi kaleme aldığı mektubu Hadım Nesîm eş-Şerâbî ile Mûnis'e göndermiş, mektubun içeriğinde kendi hakkında yayılan bu suikast haberinin aslı astarı olmadığına dair yeminler etmek durumunda kalmıştır. Halifenin ikna çabalarıyla Mûnis'in hilâfet sarayına ulaştığı ve halifeyle vedalaştığı zikredilmektedir.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Marmer, *The political culture*, 16.

⁵⁷⁴ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/108.

⁵⁷⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/90-91, *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:232-233, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/261, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/31.

Yukarıdaki rivayet çerçevesinde iki sonuç üzerinde durulabilir. Buna göre halifelerin etrafında bulunan bazı hadımların, kendilerine karşı kurulacak herhangi bir kumpası engellemek isteyen Mûnis gibi emirlerin istihbarî faaliyetini yürüttüğü anlaşılmaktadır. Rivayetin devamında Halife Muktedir'in alınan istihbarata dair iddiaları yalanlaması, Mûnis'in gözüne girmek isteyen hadımın işgüzarlığı olabilir. Hadım, -herhangi bir gerçekliği olmasa da- aksi ispat edilemeyecek böyle bir iddiayı halifeden daha yetkin ve güçlü gördüğü Mûnis'in güvenini almak için üretmiş olabilir.

Hadımların, özellikle Muktedir devrinde mütemadiyen azledilen vezirlerin sorgulamalarında halifenin gözcüsü olarak yer aldıkları söylenebilir. Bu görevin, onların sorgulama esnasında şahit olduklarını hızlı bir sûrette halifeye iletmelerini sağlamak amacıyla verildiği anlaşılmaktadır. Hadımların sorgulamaları dinleyip gelişmeleri halifelerle paylaştıkları rivayetlerde açık bir şekilde görülmektedir. Onlar aynı zamanda sorgulamalar için gerekli tertip, düzen ve ortamı da sağlamaktadırlar. Örneğin 300 (913) yılında İbn Sevâbe, vezirlikten ilk kez azledilen İbnü'l-Furât'ı konuşturması için Halife Muktedir'in has hadımlarından biri tarafından hilâfet sarayındaki sorgulama meclisine götürülmüştür.⁵⁷⁶ Hadım Bedr el-Hüremî, bu sorgulamada İbn Sevâbe'nin İbnü'l-Furât'a yaptığı işkenceleri halifeye haber vermiş, halife bunlardan rahatsız olup İbnü'l-Furât'ın Kahramâne Zeydân'ın elinde bulunan bazı hücrelere nakledilmesini emretmiştir.⁵⁷⁷

306 (918) yılında Hâmid b. Abbâs Vâsıt'tan Bağdat'a vezirlik için gelince halifenin hadımlarının da içerisinde bulunduğu saray görevlilerinin onu gözetleyerek hâl ve tavırlarını izlediği anlaşılmaktadır. Halifenin sarayında üç gün kalan Hâmid'in insanlarla konuşup güлüştüğü, hafifmeşrep bir davranış biçimini yansıttığı, bu tavırları nedeniyle hadımlar, Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Havârî ve saray görevlileri tarafından vezirliğe kabiliyeti olmadığı yönünde bir kanaat elde edildiği görülmektedir. Halifeye sunulan tasvirden sonra ona, o sırada hapiste tutulan Ali b. İsâ'nın yardımcı olarak atanmasının istendiği, dolayısıyla sağlanan bilgi akışının bir karşılığının olduğu ifade edilmelidir.⁵⁷⁸ Hâmid b. Abbâs'ın vezirliği yürütemeyecek zayıf bir şahsiyet olduğu

⁵⁷⁶ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:165-166.

⁵⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/14.

⁵⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/500.

kanaati güçlenince, o sırada hapiste tutulduğu anlaşılan Ali b. İsbâ'nın [Hâmid'e yardımcı olmak amacıyla] vezirin işleri ve divanlarla görevlendirildiğine dair resmî yazı, Şefî' el-Muktedirî aracılığıyla iletilmiştir.⁵⁷⁹

İbnü'l-Furât'ın, ikinci vezirliğinden azledilmeye giden süreçte hadımların muhbir olarak icra ettikleri görevler dikkat çekicidir. Buna göre İbnü'l-Furât'a, hilâfet sarayından bir ak hadım mektup getirmiştir. Bu mektup Hadım Mûnis'e aittir. İbn Ebû's-Sâc'a karşı seferde olan Mûnis, askerlerinin ailelerine ödenmesi gereken maaşların üç aydır ödenmediğini haber aldığını, bunun yerine getirilmesini istemektedir.⁵⁸⁰ 306 (918) yılında İbnü'l-Furât'ın ikinci kez vezirlikten azlinin⁵⁸¹ akabindeki sorgulanmasında Şefî' el-Lü'lü'î yine hazır bulunmaktadır. Onun görevi, mevcut tartışmalara nezaret etmek ve çıkan sonucu halifeye iletmektir. O, sorgulanacak kişilere de karar vermektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Furât'ı sorgulayan Ebû Ahmed b. Hammâd'ın, İbnü'l-Furât'la karşılıklı atışmalarından ötürü onun İbnü'l-Furât'ın adamlarından olmadığını, dolayısıyla icra ettiği işlere tam olarak hâkim sayılamayacağını, bu nedenle ondan İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin'i (ö. 312/924) sorgulamasını istemiştir.⁵⁸² Yine bu sorgulamada İbnü'l-Furât, Hâmid b. Abbâs'ın kendisini sorguladığı esnada halifenin bir gözcüsü olarak orada bulunan Şefî' el-Lü'lü'î'ye Hâmid'in vezirliğe ehliyeti olmadığını halifeye söylemesini istemiştir. O, Hâmid'in aslında kendisine ödenek olarak sunulan damânından iki milyon dinardan fazla bir meblağı ödememek amacıyla vezirlik talebinde bulunduğunu Şefî'ye ifade etmiştir.⁵⁸³ Şefî' burada, halife ve sâbık vezir arasında bir bilgi taşıyıcısı konumundadır. İbnü'l-Furât'ın ikinci kez sorgulanmasında Muktedir'in sorgulamayı gizli bir şekilde dinlediği anlaşılmaktadır. Halife, Hâmid'in İbnü'l-Furât'a küfürler savurup sakalını yolmaya teşebbüs ettiğini duyduğunda hadımını

⁵⁷⁹ Sûlî, *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir*, 214-215.

⁵⁸⁰ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:194.

⁵⁸¹ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:194.

⁵⁸² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/36-37.

⁵⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/500. 306 (319) yılında İbnü'l-Furât'ın, ikinci vezirliğinden azledilip yeni vezir Hâmid b. Abbâs'ın da bulunduğu bir mecliste sorgulandığı sırada Hâmid'in yetersiz bir vezir olduğunu ve nasıl vezirliğe geldiğini Şefî' el-Lü'lü'î'ye dönerek aktardığı, bunu halifeye yazarak iletmesini ondan rica ettiği kaydedilmektedir. Yine bu mecliste Hâmid'in İbnü'l-Furât'a küfredip sakalını yolmak için elini uzattığını öğrendiğinde, sorgu meclisine bir hadım göndermiş ve İbnü'l-Furât'ı alarak onu hapis tutulduğu yere götürmüştür. Öyleyse halifenin sorgulamalardan kurulan bu bilgi akışı yoluyla anlık haberdar olduğu ve hadımlar sûretiyle ivedi müdahale ettiği ifade edilmelidir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/35-36.

görevlendirerek sâbık vezir İbnü'l-Furât'ın tutulduğu hücreye geri götürülmesini emretmiştir.⁵⁸⁴ Hâmid, sorgulaması için İbnü'l-Furât'ın kendisine teslim edilmesini istediğinde ise Muktedir, onu kendisine 'yanında bir hadımı vekil tutarak' teslim edebileceği cevabını vermiştir. Hâmid, İbnü'l-Furât'ın bunu anladığında sorgulamanın bir fayda vermeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁸⁵ Muktedir'in, İbnü'l-Furât'ın yanında bir hadımı vekil bırakmasının nedeni, onu Hâmid'in işkencesinden korumaktır. Şefi' el-Muktedirî, ikinci vezirliği akabinde azledilmiş olan İbnü'l-Furât hapisteyken halife ile onun arasında irtibat kurmak suretiyle Ali b. İsâ ve Hâmid b. Abbâs'ın yürüteceği toplantıya katılmasını sağlamış; bu sayede toplantıda gerçekleştirilen münazarada İbnü'l-Furât'ın lehine bir kararın alınması mümkün kılınmıştır. Toplantı bittikten sonra Şefi''in kalkarak doğrudan halifenin yanına gitmek sûretiyle karar ve sonuçları bildirdiği, halifeden gelen cevabı da yine heyete iletildiği görülmektedir.⁵⁸⁶

311 (923) yılında bu sefer Hâmid b. Abbâs'ın görevden alınıp İbnü'l-Furât tarafından sorgulanmasında onun yerlerini gizlediği altınlarının nerede olduğunu söylediği, Muktedir'e bu durum ifade edildiğinde onun altınları almak için Şefi''i hemen Vâsıt'taki tarif edilen bölgeye gönderdiği, Şefi''in altınları bulup halifeye getirdiği kaydedilmektedir.⁵⁸⁷ Sâbık Vezir Hâmid b. Abbâs'ın sorgusunda da Şefi' el-Lü'lü'î'nin varlığı görülmektedir. İbnü'l-Furât onun aleyhinde çeşitli kanıtlar getirmiş, onun bunlara herhangi bir karşılık veremediği anlaşıncı sorgulamada hazır bulunan kadılar, kâtipler ve Şefi' el-Lü'lü'î'den resmî yazı almıştır.⁵⁸⁸ Diğer yandan İbnü'l-Furât'ın üçüncü vezirliğinde hususen Karmâtîlerin 312 (924) yılında hac kervanına saldırısından sonra gelişen olaylarda vezir ve oğlu aleyhindeki toplumsal reaksiyon ve saray içi söylentilerin giderek arttığı anlaşılmaktadır. Halife Muktedir'in de bu duruma kayıtsız kalamayarak hadımı Nesîm⁵⁸⁹ vasıtasıyla İbnü'l-Furât'a haber gönderdiği -ve muhtemelen gelişmeler hakkında ondan cevap istediği- kaydedilmektedir. Nesîm,

⁵⁸⁴ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:198.

⁵⁸⁵ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:198.

⁵⁸⁶ *Tenûhî, Nişvâr*, 2/33-36.

⁵⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/57.

⁵⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/56.

⁵⁸⁹ Nesîm b. Abdullah Ebü'l-Hevâ, Halife Muktedir'in hadımı olarak kaydedilmektedir. Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, 15/607. Onun Halife Mu'temid devrinden beri sarayda çalıştırıldığı anlaşılmaktadır. Zira halife, Mısır haracının vergisi için Nesîm'i görevlendirmiştir. Bk. Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tolun*, 72-73.

İbnü'l-Furât'a ilgili haberi ulaştırdıktan sonra onun halifeye uzunca bir mektupla cevap verdiği görülmektedir.⁵⁹⁰

315 (927) yılında sâbık Vezir Ebû'l-Abbâs el-Hasîbî de, hilâfet sarayında iki üstâz [hadım], kumandan ve kadılar huzurunda yeni Vezir Alî b. İsâ tarafından sorgulanmıştır.⁵⁹¹ Ali b. İsâ'nın sâbık vezir Hasîbî'yi sorgulamasında, onun içerisinde Hadım Müflih'in de olduğu saray halkından ileri gelen kimselere bağışladığı hediyelerin toplamda 35 bin dinar ettiği ortaya çıkmıştır.⁵⁹² Bu sorgulamanın bitmesi üzerine sorgu neticesinde elde ettiği kanaati bildiren dilekçeyi Müflih'e teslim etmiş ve onu halifeye arz etmesini istemiştir. O, halifeye söyleyeceklerini de ayrıca Müflih'e tembih etmiştir.⁵⁹³

Hadımların, haber ve bilgi taşıma becerileriyle çıkan kargaşalara halifenin emriyle müdahale ettikleri ayrıca rivayet edilmektedir. 316 (928) yılında Nâzûk (ö. 317/929) ve Hârûn b. Garîb'in (ö. 322/934) adamları arasında meydana gelen ve şiddetlenen savaşı durdurmak için Vezir Ebû Ali b. Mukle'nin yanında Hadım Müflih el-Esved ile birlikte önce Hârûn'a, daha sonra da Nâzûk'a halifenin savaşı durdurmaya dair emrini ilettiği görülmektedir.⁵⁹⁴ Burada Müflih'in bulunması, esasen halifenin emrinin yansıtılması açısından sembolik bir değer taşımaktadır. Bunun bir diğer örneği, vezirliğe atamada görülmektedir. 25 Receb 319 (13 Ağustos 931) Cumartesi günü Mûnis el-Muzaffer'in dahliyle vezirliğe getirilmesi kararlaştırılan Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Muhammed el-Kelvezânî'ye Hadım Müflih el-Esved, halifenin vezirliğe, divanların yönetimine atandığını bildiren resmî yazısıyla giderek durumu bildirmiş ancak onu -muhtemelen Mûnis'in emr-i vâkisinden ötürü- huzura götürmemiş ve hilat töreni için Pazartesi günü hilâfet sarayına gelmesini yeni vezire iletmiştir.⁵⁹⁵

Saray hadımları, saray kadınlarının, hususen kahramâne ve seyyidelerin saray içi ve dışı haber-bilgi ağını da yönetmektedir. Örneğin Halife Mütevekkil'e suikast

⁵⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/69.

⁵⁹¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/86. Burada üstâz kelimesinden kasıt, ileri gelen asker hadımlardır. Bazı hadımlara bu şekilde hitap edildiği bilinmektedir.

⁵⁹² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/88.

⁵⁹³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/88.

⁵⁹⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/107.

⁵⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/120.

düzenlendiği gece, ümmüveled Kabîha tarafından gönderilen kıymetli ve pahalı giysi, Kabiha'nın hadımı aracılığıyla gönderilmiştir.⁵⁹⁶ Muhammed b. Yahya es-Sûlî (ö. 335/947), Hâcib Nasr'ın isteği üzerine Halife Muktedir'e sunmak amacıyla gündüzün güzelliğini anlatan bir şiir yazmıştır. Hâcibin yanından henüz ayrılmamışken Kahramâne Ümmü Mûsâ'nın hadımı gelerek kendisine 5 bin dinar takdim etmiş ve bunun Sûlî'nin şiiri için olduğunu, halifenin bu şiiri çok beğendiğini iletmiştir. Sûlî, hadımın ivediliğine metinde atıfta bulunmaktadır.⁵⁹⁷

Seyyide Şagab'ın tasarrufu ve hadımların aracılığıyla Bağdat'taki bir kumaş tüccarı ve kahramânenin düğününün yapıldığına dair rivayet, saray içi hadım etkinliğinin saray dışıyla kurulan boyutunu göstermektedir. Cârîye ve tüccar arasındaki haber ve iletişim aktarımı tümüyle hadımlar tarafından yürütülmüştür. Buna göre kumaş tüccarı, dükkânında oturduğu bir gün merkep üzerinde kahramâne elbisesi giymiş olan bir cârîye, hadımıyla birlikte tüccarın dükkânına gelmiştir. Tüccarın, güzellik yönüyle daha önce bir benzerini görmediği ve duygusal olarak kendini kaptırdığını ifade ettiği cârîye, birtakım giysilerin siparişini verip gitmiştir. Bir hafta sonra tekrar geldiğinde elbiseler hazırlanıp cârîyeye verilmiş; lâkin tüccar onunla tekrar görüşebilmek için para hususunda bir hileye başvurmuştur. Bu sırada kadının yanında bulunan hadıma ücret teklif ederek kendisine bu hususta yardımcı olmasını rica etmiş; ona cevaben hadım, buna gerek olmadığını, zira cârîyenin onunla aynı duyguları paylaştığı için dükkânına geldiği cevabını vermiştir. Bu süreçte hadımın, cârîye ile tüccar arasında aracı olduğu, aralarında haber getirip götürdüğü görülmektedir. Hadım, belli periyotlarla tüccarın bulunduğu mevkiye gelerek ona haberler getirmektedir. Bu bilgilendirmelerde hadımın cârîye için, onun Seyyide Şagab'ın has *memlûkelerinden* biri olduğunu ve onu ileride kahramâneliğe hazırladığını aktarmıştır. Ayrıca hadım, cârîyenin Seyyide Şagab'a tüccar ile olan gönül bağından ve onunla evlenmek istediğinden bahsettiğini, Şagab'ın ise bu kişiyi görmeden böyle bir şeyi onaylamayacağı cevabını verdiğini iletmiştir. Seyyide'nin

⁵⁹⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/98.

⁵⁹⁷ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 67-68.

tüccârı görmek istemesindeki sebep, câriyesine lâîk olup olmadığını kontrol etmektir. Bunun için tüccârın hile ile saraya girmesini ve kendisine görünmesini istemektedir.⁵⁹⁸

Genç tüccârın elbise sandıklarına saklanmak sûretiyle saraya girmeye çalıştığı nakledilmektedir. Saraya giren tüccâr, hadımlar tarafından gizlice bir odaya alınarak orada bekletilmiş, yanına câriye girmiş ve Seyyide Şagab ile görüşmesi hususunda ona talimatlar aktarmıştır. Seyyide Şagab, yanında iki vasîfe ve mezkûr câriye olduğu halde tüccârın bulunduğu odaya gelmiş, saygıdan ayağa kalkan tüccara oturmasını söylemiştir. Seyyide, tüccârın davranışlarını beğenmiştir. Belli bir zaman sonra câriye, Seyyide'nin evlenmelerine izin verdiğini bildirmiştir. Ertesi gün tüccâr, saraya girdiği gibi yine sandıklara konularak oradan çıkarılmıştır.⁵⁹⁹ Yukarıda bahsi geçen görüşmeden belli bir zaman sonra, içerisinde 3 bin dinar bulunan bir torbayla gelen hadım, bunlarla kendisi için elbise, binek ve hadım almasını ve Tören Günü (*Yevmü'l-Mevkeb*) saraya doğru gelmesini istemiştir. Zira Halife Muktedir, huzurunda evliliklerine muvafakat edecektir. Tüccâr saraya girdiğinde komutanlar, kadılar ve Hâşimîlerin olduğu bir mecliste Muktedir, kadıları ileri çıkararak onların nikâhlarını kıymıştır.⁶⁰⁰ Bu rivayette gerçekleştirilen haber ve iletişim ağını yönetenler büyük oranda hadımlardır.

Bir diğer haber-bilgi aktarımı, hadımların toplumsal gözcüler olarak çalışmaları ve arızî bir durumda bunu halifeye bildirmeleridir. İnsanlar arasında kötü bir kimse olarak bilinen ve katil suçuyla Halife Mu'tazîd tarafından aranan bir Hâşimî, bir şarkıcının câriyesini öldürmüş, katil suçunu gizlemek için ise öldürdüğü bu câriyenin bir bacağını debbağlardan satın aldığı torbaya koyarak Dicle nehrine atmıştır. Kadı Muhassin'in nakline göre Halife Mu'tazîd'in hadımı, Dicle nehrinde olduğu sırada nehre ağ atan balıkçıların bir torba içerisinde bu uzvu bulduklarını halifeye bildirmiştir. Yapılan inceleme sonucunda öldürülen kişinin şarkıcının câriyesi olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine bahsi geçen Hâşimî yakalanmıştır.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/362.

⁵⁹⁹ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/366.

⁶⁰⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/369, *Nişvâr*, 4/190.

⁶⁰¹ Tenûhî, *Nişvâr*, 7/71-73.

Haber-bilgi aktarımının salt haberleşme ve iletişimi sağlamak için de kullanıldığı söylenebilir. Hadımların, sarayda pek çok hizmet ve sıradan işlerde, hususen yer yer önemsiz sayılabilecek günlük durumlarda kullanıldıkları söylenebilir. Halife Mütevekkil'in, yanına şarkıcı ve nedimlerini de alarak Ca'feriye sarayında sabah vaktini geçirmek için yola çıktığı, gemilerin görülebildiği bir mevkide konakladıkları sırada, denizcilerin Sıkbâc⁶⁰² yemeği yaptıkları ve yemeğin kokusunun Mütevekkil'e geldiği, halifenin bu yemekten istediği nakledilmektedir. Bunun üzerine gemiciler, yaptıkları yemeği Mütevekkil'e sunmuş, o da bir ekmek isteyerek şarkıcı ve nedimlerle birlikte yemeği yemiştir. Halife, bu sırada yanında bulunan hadımlarından birine bin dirhem vererek bu parayı yedikleri etli yemeğin ücreti olarak gemicilere iletmesini emretmiştir.⁶⁰³ Burada hadım, halifenin ihsanını ulaştırmak üzere yetkilendirilmiş üst düzey bir nakil aracıdır.

Şâir İbnü'l-Allâf (ö. 318/930[?]), Halife Mu'tazîd'ın meclisinden ayrıldıkları ve istirahat etmeleri için odalara geçtikleri sırada halifenin hadımının gelerek şâirlere halifenin söylediği bir beyti tamamlamalarını istediği, onların da tamamladığı, hadımın aldığı cevabı halifeye götürdüğü ve bu sayede halifenin ihsanına mazhar olduklarını aktarmaktadır.⁶⁰⁴ Diğer bir rivayette İbnü'l-Furat'a -henüz vezir olmadığı bir süreçte- Halife Mu'tazîd'dan haber ulaştırmak amacıyla bir hadımın mektupla geldiği zikredilmektedir. Mektubun içeriğinde halifenin sarayındaki bir câriyeyi, kölelerinden (*gilmân*) biriyle evlendirdiği, ona bin dinar ihsan ettiği ve bu parayla çeyiz almasını emrettiği yazılıdır. Halifenin vezire bu mektubu göndermesinin nedeni, hazineden mezkûr nakdi paranın tarafına iletilmesini istemesidir.⁶⁰⁵ Buna ek olarak *Halife Muktedir'in Cömertlikleri* isimli el-Ferec'te yer alan başka bir anlatıda Ebü'l-Hüseyn b. Meymûn el-Eftas'tan (ö. 330/941-942) nakilde bulunmaktadır. Sevdği ancak Halife Muktedir'in kendi haremi için satın aldığı kayneyi Halife Muktedir, hadımları aracılığıyla ona göndererek hediye etmiştir.⁶⁰⁶ Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi burada da hadım, sadece bir nakil unsurudur.

⁶⁰² Sirke, baharat ve soğandan yapılan bir çeşit et yemeği olduğu anlaşılmaktadır. Bir değerlendirme için bk. Dündar, 4/10. *Yüzyılda Bağdat*, 470-471.

⁶⁰³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/81-82.

⁶⁰⁴ Tenûhî, *Nişvâr*, 4/172-173.

⁶⁰⁵ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 206-207.

⁶⁰⁶ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/309-313.

2. 5. İdarî Etkinlik

Biat-Azil ve Atamalar

Hadımların devletin genel işleyişine taallûk eden her alanda aktif oldukları düşünüldüğünde onların halifelerin tahta çıkması ve hal edilmesi, devlet kademesindeki yüksek memurluklar için atama ve aziller gibi idareyi doğrudan ilgilendiren alanlarda da varlıklarının müşahade edildiği söylenebilir. 252 (866-867) yılında Halife Mu'tez döneminde Hadım Şefî'in yapılacak bir atamaya müdahale eden kişiler arasında yer aldığı görülmektedir. Buna göre Mu'tez'in hocası olan Muhammed b. İmrân ed-Dabbî'nin (3./9. yüzyıl), halifeye sekiz kişiyi kadılık yapması için önerdiği ancak başta Hadım Şefî' olmak üzere ileri gelen bürokratlardan birkaçının bu atamalara onların Kadı İbn Ebû Duâd'ın adamları olmaları ve Râfîzî, Kaderî, Zeydî ve Cehmî görüşler taşımaları nedeniyle karşı çıktıkları zikredilmektedir. Onların bu uyarısı, halife tarafından dikkate alınmış, önerilen bu kişiler Sâmerâ'dan Bağdat'a sürülmüş ve Muhammed b. İmrân da mezâlim hariç diğer görevlerinden azledilmiştir.⁶⁰⁷

Mu'tazîd'a hilâfet için biat edilmesi, hadım gücünün halife seçiminde belirginleştiği ilk örnek olması açısından önem arz etmektedir. Buna göre Mu'tazîd'ın babası Emir Muvaffak'ın hadımları olan Hadım Yânis [Yûnus(?)], Hadım Mûnis ve Hadım Sâfî el-Hüremî, Ebû'l-Abbâs el-Mu'tazîd'ı bulunduğu hapisten çıkararak o sırada ağır hasta olan⁶⁰⁸ Muvaffak'ın yanına götürmüşler, Vezir İsmâil b. Bülbül'ün ve Mu'temîd'den sonra kendisine biat edilmesi planlanan Mufavvad'ın da yer aldığı bir mecliste Mu'tazîd'a hilat giydirilmiştir.⁶⁰⁹ Taberî ise, babasının vefatının akabinde

⁶⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 9/371.

⁶⁰⁸ Muvaffak'ın nikris (gut) hastalığı nöbetine tutulduğu ve görevli hadımların ayaklarına buz koymak sûretiyle soğutarak acısını dindirmeye çalıştığı, bundan sonra ise rahatsızlığın fil hastalığına dönüştüğü, artık yürüyememesi nedeniyle kendisini kırk kişinin yirmişer bir şekilde nöbetleşerek serir üzerinde taşıdığı Taberî'nin kayıtları arasındadır. Bk. Taberî, *Târîh*, 10/20.

⁶⁰⁹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 4/181-182. İbnü'l-Esîr, Mu'tazîd'ı hapisten çıkarmak için gelen gulâmların en önünde Vasîf Müşkir'in olduğunu, Mu'tazîd'ın onu gördüğünde rahatladığını rivayet etmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/361-362. Al-Naqîb bu hâdiseyi Mu'tazîd'ın Muvaffak'tan önüne geçirilmesi şeklinde yorumlasa da durumun tam olarak böyle anlaşılamayacağı, zira ağır hasta olan Muvaffak'ın artık halifelîğe geçmekten ziyade devletin işlerliğini sağlaması gerektiği ifade edilmelidir. İlgili kayıt için bk. Murtaza Hasan al-Naqîb, *The Political and Military Career of Mu'nis al-Muza'ffar at the 'Abbasi Court (296-321/908-933)* (Montreal: McGill University, Department of Islamic Studies, Doktora Tezi, 1969), 33.

23 Safer 278 (6 Haziran 891) Perşembe günü komutanlar ve gulâmlar tarafından Ebü'l-Abbâs'a 'Mu'tazîd' lakabı verilerek -Mufavvad'dan sonra ikinci veliaht olarak- biat edildiğini kaydetmektedir.⁶¹⁰ Mu'tazîd'a biat edilmesiyle ilgili ayrıntılı değerlendirmelerde bulunan Yılmaz'a göre onun devlet üzerinde hâkimiyet kurması, babasının vefatıyla olmuştur. Mu'tazîd'a biat edilmesine taraf olmayan Vezir Ebü's-Sakr İsmâîl b. Bülbül bir dizi önlemler almaya çalışmış ancak bu süreçte Mu'tazîd ve Muvaffak'a bağlı komutanlar ise bu önlem ve girişimleri haber alarak müstakbel halifeyi bulunduğu hapisten çıkarmışlardır. Yukarıda ismi zikredilen bu üç komutan da hadımdır. Yılmaz'ın tespitlerine göre Mu'tazîd'a yapılan biatte pek çok etkenin bir arada toplandığı anlaşılmaktadır: Evvelâ -vezirin isteksizliğine rağmen- komutanlar ve halkın Mu'tazîd'dan yana bir tavır takındığı ve bu amaç doğrultusunda şehirde karışıklık çıkararak vezirin taraftarlarının mallarını yağma ettiği görülmektedir. Bu çerçevede alınan bu siyasî pozisyonun ilk olarak Zenc İsyanı'nın Muvaffak ve Mu'tazîd tarafından bastırılmış olması Yılmaz'a göre önemli bir etkidir. Bunun yanında diğer bir sebep ise Vezir Ebü's-Sakr'a -çoğunlukla iktisadî olmak kaydıyla- duyulan hoşnutsuzluğun bir karşılığının olduğu yönündedir. Süreçle birlikte Mu'tazîd hususen babasının siyasî yetkilerini üstlenerek mevcut gücünü artırmış, 279 (892) yılında ise önünde bir engel olarak gördüğü Mufavvad'ın veliahtlığını iptal ettirmiş, bu sayede Mu'temîd'den sonra halife olarak biat alması sağlanmıştır. Yılmaz, Muvaffak'ın adamlarının Mu'tazîd'ın yanında bulunmuş olmasının hilâfete ulaşmasında kayda değer bir kıymetinin olduğu kanaatinde dir.⁶¹¹ Öyleyse yukarıda da ifade edildiği gibi komutan olarak görev icra eden söz konusu hadımların Mu'tazîd'ın hilâfete gelmesinde öncü bir misyonları olduğu söylenebilir.

Müktefi'ye biatte de -tıpkı babasına olduğu gibi- doğrudan hadımların etkili olduğu aşağıdaki rivayetten de anlaşılmaktadır: Halife Mu'tazîd'ın hastalığının şiddetlenerek vefat edeceği düşünüldüğünde komutanlardan Hadım Yânis, Müşkir ve diğer ileri gelenlerin toplanarak Müktefi'ye biat edilmesi hususunda Vezir Kâsım b. Ubeydullah ile görüşmüşlerdir. Vezir, bu hususta çekincesini dile getirirse de komutanlar onu ikna etmişler ve Müktefi için biat yenilenmiş, diğer ileri çıkan halife

⁶¹⁰ Taberî, *Târîh*, 10/22.

⁶¹¹ Bk. Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, 69-82.

adayları İbnü'l-Mu'tez, İbnü'l-Müeyyed ve Abdülâziz b. el-Mu'temid de biatte hazır bulundurulmuşlardır.⁶¹² Yılmaz, yukarıdaki kaydı İbnü'l-Cevzî'de Mu'tazîd'ın, oğlu Müktefî'ye biat edilmesine dair emrini içeren diğer bir rivayetle⁶¹³ birlikte değerlendirerek Mu'tazîd vefat etmeden Müktefî için biat alındığını ve bu biatın onun ölümünden sonra yenilendiğini ifade etmektedir.⁶¹⁴ Zira Taberî'deki rivayet, Müktefî'ye yapılan biatlerin yenilenmesinden bahsetmektedir.⁶¹⁵ Bu durumda hadımların yukarıdaki rivayette yer almasından anlaşılan, hilâfete efendilerinin [emriyle] soyundan birinin getirilmesini sağlamak olmalıdır. Bu durumun bir tür vazife bilinciyle açıklanması mümkündür.

Muktedir'e yapılan biatte ise hadımların çok daha etkin ve belirleyici olduğu ifade edilebilir. Halife Müktefî 295 yılının Şâban (908 Mayıs-Haziran) ayında hastalığı şiddetlenince Sâfi el-Hüremî'nin, halifenin parmağındaki hilâfet yüzüğünü çıkardığı rivayet edilmektedir.⁶¹⁶ Halifenin hastalığının hafifleyip durumu biraz düzelince Sâfi el-Hüremî, hilâfetin kendisinden sonra kalacağı kimse hakkında halife ile konuşmak istemiştir. O, ileri gelen kimselerin kendisinden sonra hilâfete aday olarak Abdullah b. Mu'tez veya Muhammed b. Mu'temid'i gördüklerini, bu konuda bir söylentinin dolaştığını, şayet uygun görürse bu kimselerin saraya alınarak belli bir müddet gözetim altında tutulmasının isabetli olabileceğine dair düşüncesini halifeye danışmıştır.⁶¹⁷ Halife Müktefî, zikredilen kişilerden herhangi birinin kendi adına biat alıp almadığını sormuş, Sâfi bu soruya almadıkları yönünde cevap vermiştir. Böyle bir biat olmadığına göre halife, bu iki kişiden birine biat edileceğine dair herhangi bir söylentinin de aslının bulunmadığını, onlara bu hususta herhangi bir durumu arz etmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Halifenin bu cevabı, Sûlî tarafından 'hilâfetin, babası Mu'tazîd'ın neslinden çıkmasını istemediği' biçiminde yorumlanmaktadır.⁶¹⁸ Kennedy de halifenin, otoritenin babasının soyundan çıkacağı yönünde bir endişe taşıdığını

⁶¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/410-411.

⁶¹³ Rivayet için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/3.

⁶¹⁴ Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 276-277.

⁶¹⁵ Rivayet için bk. Taberî, *Târih*, 10/87.

⁶¹⁶ Sûlî, *Ma lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 21, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 26.

⁶¹⁷ Bahsi geçen Abbâsî ailesinden olan kimselerin sarayda gözetim altında tutulmasının nedeni, onların Mu'tazîd'ın soyundan gelmemeleri, dolayısıyla halife olmalarının uygun görülmemesidir. Sâfi burada halifeden mevcut isimlerin halife olmalarını engelleyici bir emir beklemektedir.

⁶¹⁸ Sûlî, *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir*, 35-36, Sûlî, *Ma lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 22, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 27.

kaydetmektedir.⁶¹⁹ Bu mümkün ve tutarlı bir kaygıdır. Onun, hilâfeti kardeşi Muktedir'e bırakmak istediği yönünde bir sonuca ulaşmak mümkündür. Öyleyse Sâfi'nin aşağıda zikri geçen ve Muktedir lehine olan girişimleri, onun Müktefi'den - ve kuvvetle muhtemel daha evvelinde Mu'tazîd'dan- aldığı vazifeyle açıklanabilir. Bu görev, hilafetin Mu'tazîd'ın soyundan devam etmesine dair hadım ve gulâmlar tarafından bilinçli bir şekilde yürütülen görevler bütünü olarak tanımlanabilir. Sâbık iki halifenin halefleri hususundaki niyetini bilen Sâfi, Muktedir'in hilâfete gelmesi için doğrudan sürece müdahil olacaktır.

Sâfi el-Hüremî, Marmer'in yorumuna göre Halife Müktefi'nin hastalığından sonra önemli bir politik güce ulaşmıştır.⁶²⁰ Onun özellikle Muktedir'in hilâfete gelmesinde gösterdiği etkinlik, müteakip süreçte hilâfet üzerinde en etkin kişi olmasını sağlamış olmalıdır. Muktedir'e yapılan biatte baş hadım Sâfi el-Hüremî, kaynaklarda birtakım nüanslarla anılmaktadır. Bu çerçevede mezkûr biatın detaylarını ve Sâfi'nin bu hâdiseye müdahale ediş biçimini her kaynağın naklini müstakil olarak ele almak sûretiyle irdelemek gerekmektedir.

Halife Müktefi, 12 Zilkâde 295 (13 Ağustos 908) Cumartesi günü öğle namazı akabinde vefat etmiş ve Pazartesi günü Tâhirî konağına defnedilmiştir. Müktefi'nin vefatından sonra 13 Zilkade (14 Ağustos) Pazar günü Ca'fer'e 'Muktedir-Billâh' lakabıyla biat edilmiştir. Sûlî, Ca'fer'e olan biati, büyük oranda Hadım Sâfi el-Hüremî'nin girişimi olarak aktarmaktadır. Buna göre Sâfi el-Hüremî, Pazar gecesi İbn Tâhir Konağı'na giderek Ca'fer'i oradan almış ve Dicle nehri üzerinden Vezir Abbâs b. Hasan'ın (ö. 296/908) sarayına doğru harekete geçmiştir. Vezirin o sırada Dicle kenarında olduğu anlaşılan *Zâhir* isimli bostanında bulunduğu ve Sâfi'nin Ca'fer'in hilâfeti için gemiyle⁶²¹ geldiğini fark ettiği kaydedilmektedir. Sâfi ve Ca'fer, gemiden inip vezirin sarayına girecekleri sırada vezirin hadımlarının ellerinde mumlarla nehrin kıyısında durarak geminin yavaşmasını bekledikleri kaydedilmektedir. Sâfi el-Hüremî, bu manzarayı görünce şüphelenmiş, bunun bir hile olduğunu düşünmüş ve gemicilere

⁶¹⁹ Hugh Kennedy, "The Reign of al-Muqtadir (295-320/908-32): A History", *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*, ed. Maaike van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy, Letizia Osti (Leiden-Boston: Brill, 2013), 21.

⁶²⁰ Marmer, *The political culture*, 188.

⁶²¹ *et-Tayyâr* (الطيار) olarak kaydedilen bu deniz aracını burada ve metnin devamında 'gemi' olarak çevirmeyi uygun gördük.

bağırarak gemiyi yanaştırmamalarını, burada inilmeyip hilâfet sarayına gidileceği talimatını vermiştir. Daha sonra ise halifeye hilâfet sarayında biat edilmiştir. Sûlî, bu hareketi Sâfî'nin keskin zekâsıyla açıklamaktadır.⁶²²

Arîb b. Sa'd'ın (ö. 369/979-980) kurgusunda Halife Müktefî 13 Zilkade 295 (14 Ağustos 908) Pazar gece vakti vefat ettikten sonra Sâfî el-Hüremî, vakit kaybetmeden Pazar gecesinin bitmesine iki saat kala Tahirîlerin konağında bulunan Ca'fer b. el-Mu'tazîd'ı buradan alarak hilâfet sarayına getirmiştir. O, Dicle üzerinde kayıkla Ca'fer'i saraya götürürken Vezir Abbâs b. Hasan onu fark etmiş ve Ca'fer'e dair niyetini anlamıştır. Sâfî el-Hüremî, Ca'fer'in hilâfete gelmesine engel olabileceği düşüncesiyle onu vezirin Dicle kıyısında bulunan sarayına değil, doğrudan halifenin sarayına götürmüştür. Arîb b. Sa'd da Sâfî'nin keskin zekâsına atıfta bulunmaktadır. Sâfî el-Hüremî tarafından Hasenî Sarayı'na getirilen Ca'fer'e ivedilikle 'Muktedir' lakabıyla biat edildiği anlaşılmaktadır. Alınan bu biatın, Sâfî el-Hüremî ve Fâtik el-Mu'tazîdî'nin 'elleri üzerinden' gerçekleştirildiği ayrıca zikredilmektedir.⁶²³

İbn Miskeveyh'te konuyla ilgili çizilen rivayet, bazı farklılıklar içermektedir. Evvelâ Sâfî'nin Vezir Abbâs b. Hasan tarafından Ca'fer'e biat için görevlendirildiği burada daha belirgindir. Buna göre Halife Müktefî'nin hastalığı şiddetlenip vefat edebileceği endişesi gündeme geldiğinde Vezir Abbâs b. Hasan'ın halifenin vefatından sonra hilâfet makamına kimin getirileceğine dair görüşmeler yaptığı rivayetler arasındadır. Vezir, divan üyeleri Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh (ö. 296/908), Ebû'l-Hasan İbnü'l-Furât ve Ali b. İsâ ile istişare etmiş, özellikle İbnü'l-Furât'ın Ca'fer'i olumlu bir dille önermesi, onu etkilemiştir. Rivayete göre Vezir Abbâs b. Hasan, bu görüşmelerden sonra Ca'fer'in hilâfetine olumlu bakmaya başlamıştır.⁶²⁴ Netice itibariyle Halife Müktefî'nin vefatının akabinde Ca'fer, 12 Zilkade 295 (13 Ağustos 905) Cumartesi gününün son demlerinde vezir tarafından - yaşının küçüklüğü nedeniyle kerhen de olsa- halife adayı olarak takdir (*nasb*) edilmiştir. Akabinde Sâfî'nin, Ca'fer'i Tahirîlerin konağından alarak Dicle üzerinden

⁶²² Sûlî, *Kısmun min ahbâri 'l-Muktedir*, 39-40. Bunun yanında Sâbî'nin kaydında da akıllı hadımların (*ukala el-hadem*) Tâhiri Konağı'na giderek Muktedir'i hilâfete getirdiği kaydedilmektedir. Bk. Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 132.

⁶²³ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 28.

⁶²⁴ *Kitâbü 'l-uyûn*'da aktarılan bilgiler de bu doğrultudadır. Bk. *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:127.

vezirin sarayına getirdiği anlaşılmaktadır. Bu sırada muhtemelen gemiyi yönlendirmek amacıyla vezirin gemicilerinden birinin Sâfî'nin gemisine girmek isteği, onun tarafından agresif bir tutumla karşılanmış ve “Eğer buraya girersen başını vururum” diyerek gemiciyi püskürtmüştür. Sâfî, Ca‘fer’e edilecek biatten vazgeçildiğini düşünerek vezirin sarayına girmemiş ve hilâfet sarayına yönelmiştir.⁶²⁵

Hemedânî'nin (ö. 521/1127) nakline göre Tâhirîlerin konağından Ca‘fer’i alarak geri dönen Sâfî el-Hüremî, Vezir Abbâs b. Hasan’ın Dicle kıyısındaki sarayının önünden geçerken gulâmların Ca‘fer’in konağa girişi için seslenmesini vezirin Ca‘fer hakkındaki görüşünü değiştirmesi olarak yorumlamış, bunun üzerine kayığı idare edenlere kılıcını çekerek hilâfet sarayından başka bir yere yönelmemesi hususunda onları korkutmuş ve yönünü doğrudan merkez saraya çevirmiştir.⁶²⁶ İbnü'l-İmrânî (ö. 580/1184-1185), Muktedir’in hilâfete getirilmesinde tasarruf sahibi olarak Sâfî el-Hüremî’ye işaret etmekte ve onun hızlıca hareket ederek bu işi gerçekleştirdiğini kaydetmektedir. O Dicle üzerinde seyrederken karşılayanlar arasında vezir de bulunmasına rağmen bir hile olduğu düşüncesiyle vezirin sarayına inmeyi tercih etmemiş ve hilâfet sarayına yönelmiştir. Sarayda vezir ve komutanların da katıldığı bir biat töreni düzenlenmiştir.⁶²⁷

İbnü'l-Esîr'deki rivayetler, *Tecâribü'l-ümem*'le benzerlik taşımaktadır. Halife Müktefî vefat edince vezir, divanında ileri gelen kişilerle halifenin kim olacağı hususunda istişare etmiştir. O, Ca‘fer seçeneğini yaptığı istişareler neticesinde sıcak bulmuştur. Bunda, Müktefî'nin Ca‘fer'in hilâfete gelmesine yönelik tavrı da söz konusudur. Akabinde Sâfî el-Hüremî'yi o sırada Tâhirîlerin şehrin batı yakasındaki konağında ikâmet eden Ca‘fer’i bulunduğu yerden alarak getirmesi için görevlendirmiştir. Sâfî el-Hüremî, gemi vasıtasıyla Ca‘fer’i bulunduğu yerden almış, dönüş yolunda vezirin konağının karşısına doğru gelmiştir. Anlaşılan o ki Ca‘fer, vezirin konağına götürülecek ve orada kendisine biat edilecekti. Ancak Sâfî el-Hüremî, vezirin konağının karşısında durduğunda onun gulâmlarının kendisine seslendiğini görmüş, onların bu seslenişini vezirin Ca‘fer’i hilâfete getirme

⁶²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/3.

⁶²⁶ Hemedânî, *Tekmile*, 191.

⁶²⁷ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, 118.

düşüncesinden vazgeçtiği ve Ca'fer'in tutuklanacağı yönünde yorumlamıştır. Sâfi, hızlı bir kararla geminin rotasını hilâfet sarayına döndürmüştür. O, hilâfet sarayında ileri gelen diğer hadımların da bulunduğu bir mecliste Muktedir-Billâh olarak lakabını verdiği Ca'fer'e biat almıştır.⁶²⁸

Kaynakların yukarıdaki aktarımlarından hareketle öncelikle Sâfi el-Hüremî'nin Vezir Abbâs b. Hasan tarafından mı yoksa kendi inisiyatifi ile mi Tâhirilerin konağına gittiğine bir açıklama getirilmelidir. Bu durumun Abbâsî devlet teamülleri hesaba katıldığında vezirden bağımsız olamayacağı söylenebilir. Rivayetlerin bunu desteklediği de açıktır. Ancak Sâfi, yeni halifeyi bulunduğu konaktan getirmekle görevli sıradan bir elçi olarak algılanmamalıdır. Zira o, vezirin tasarrufunun aksine hareket edebilecek bir konumdadır. Mu'tazid'ın emirlik döneminden beri devletin yapılanmasında yer alan Sâfi, evvelâ askerî, akabinde bürokratik gücü elinde bulundurmaktadır. Muvaffak'la askerî, Mu'tazid ve Müktefi ile de siyasî-bürokratik bir tecrübe kazandığı ve zamanla saray içerisinde nüfuzu arttığı anlaşılan Sâfi, Mu'tazid'ın emrine karşı dahi inisiyatif alabilen,⁶²⁹ Müktefi'nin hilâfet mührünü parmağından çıkarıp yeni halife için çalışmalara başlayan, komutanların kendisine azamî saygı gösterdiği bir kimsedir.⁶³⁰ Diğer yandan Sûlî'nin kendisini bizâtihi tanıdığı ve devlet idaresindeki becerisini sıklıkla zikrettiği Sâfi el-Hüremî'nin zekâsına dair övgüsü, vezirin Ca'fer'i gerçekten hilâfete getirmekten vazgeçtiğine dair önemli bir karinedir. Zira vezir, henüz çocuk olan Ca'fer'in hilâfetini kerhen kabul etmiştir. Bu doğrultuda Müktefi'den 'babasının soyundan mülkün gitmemesi' yönünde görev aldığı anlaşılan Sâfi'den ve diğer hadımlardan bir anlamda çekinerek

⁶²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/439.

⁶²⁹ Halife Mu'tazid, vefat edeceği sırada Sâfi el-Hüremî'ye, ima ve işaret yoluyla Amr b. Leys es-Saffâr'ın öldürülmesini emretmiştir. Bu işaretlerde 'tek gözlü' olarak tanımlanan Amr'ın öldürülmesi için halifenin elini boynuna ve gözüne götürdüğü kaydedilmektedir. Sâfi, halifenin ölüm döşeğinde olduğunu anlaması nedeniyle bu emri yerine getirmemiştir. Müktefi Bağdat'a geldiğinde, Vezir Kâsım b. Ubeydullah'a Amr'ın hayatta olup olmadığını sormuş, olumlu cevap alınca da buna sevinmiştir. Zira Müktefi'nin, Rey'de bulunduğu süreçte Amr'dan çok iyilik gördüğü, ona iyi muâmelede bulunmak istediği zikredilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 10/88, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/398, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/412. Sâfi'nin, ölüm döşeğinde olan Mu'tazid'ın bu emrini yerine getirmemesi kuvvetle muhtemel yeni Halife Müktefi'nin Amr hakkındaki yukarıdaki kanaati olmalıdır. Anlaşılan o ki Sâfi, bu durumun bilincine varınca herhangi bir mesuliyet almamak için Amr'ın öldürülmesine yanaşmamıştır. Onun görüldüğü üzere yeri geldiğinde Mu'tazid gibi sert bir halifeye karşı bile inisiyatif alabildiği anlaşılmaktadır.

⁶³⁰ Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 129.

durumu kabul etmiş olabilir. Muhtemelen Sâfi, vezirin adamlarının değil de vezirin kendisinin yeni halifeyi gemiden inişte karşılamasını beklemiştir. Vezir gelmeyince bunun bir tuzak olabileceğini öngörmüştür. Sâfi'nin, gemiye girmek isteyen vezirin gemicisine kılıcını çekmesi, Ca'fer'i hilâfete getirmekteki kararlılığını göstermektedir. O, bir sorumluluk duygusuyla hareket etmiş olmalıdır. Bunun kaynağında ise en başta Mu'tazîd'in, akabinde oğlu Muktefi'nin hadımı olarak hareket etmesi bulunmaktadır.

Biat meselesiyle ilgili olarak zikredilmesi gereken bir diğer husus, Ca'fer'e, Sâfi ve Fâtik el-Mu'tazîdî üzerinden biat edilmesidir. Sürecin bu şekilde gerçekleşmesinin gayet anlamlı olduğu belirtilmelidir. Zira her ikisi de Mu'tazîd'in gulâmıdır. Ca'fer, babasının kölelerinin koruması altına alınmıştır. Onların elleri üzerinden biat işleminin gerçekleştirilmesi kuvvetle muhtemel bu korumanın bir tür işaretidir. Diğer yandan, henüz on üç yaşındaki Ca'fer'e 'Muktedir' lakabını kimin verdiği bilinmemektedir. Ancak onun hadım Sâfi el-Hüremî tarafından vezirin yanından alınıp özellikle ileri gelen saray görevlileri huzurunda hızlıca biat edildiği düşünülürse bunun Sâfi'den bağımsız olamayacağı söylenebilir. Burada, Ca'fer'in çocuk yaşta hilâfete getirilen ilk halife olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Onlar, bir çocuğun hilâfete getirilmesinde gerek dinî çevrelerde gerekse devlet adamları tarafından kabulü zor bir vaziyet olduğunun pekâlâ farkındadırlar.⁶³¹ Bu nedenle mezkûr lakabın [Muktedir] bilinçli olarak tercih edildiği söylenmelidir. Yeni halife çocuktur ancak 'iktidar sahibi'dir. Bu, saray vazifedârlarının bilinçli bir tercihidir. Bu sayede çocukluktaki acziyete dair yerleşik algı bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Arslan'ın biat sürecini Sûlî (ö. 335/946), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) eserleri üzerinden özetleyerek sunduğu ve herhangi bir yorumda bulunmadığı görülmektedir.⁶³² Sâfi'nin Mu'tazîd'in yakın arkadaşı, Muktedir'in ise koruyucusu olarak var olduğuna dair Marmer'in tespiti⁶³³ ise bu bağlamda yerindedir. Yine aynı müellife göre Sâfi el-Hüremî ve Fâtik el-Mu'tazîdî sayesinde Muktedir, hilâfet makamına gelmiştir. Marmer'e göre Sâfi ve Fâtik, Vezir

⁶³¹ Nitekim bunun için çeşitli retorik ve izahlar üretmek durumunda kalmışlardır. Konu üzerine bir çalışma için bk. Letizia Osti, "The Wisdom of Youth: Legitimising the Caliph al-Muqtadir", *Al-Masaq* 19/1 (2007), 17-27.

⁶³² İhsan Arslan, *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Okur Akademi, 2014), 52.

⁶³³ Marmer, *The political culture*, 44.

Abbâs'ın mevcudiyetine rağmen törene katılanlar içerisinde öne çıkmaktadır. Zira onların halife üzerinde ciddi bir etki ve destekleri bulunmaktadır.⁶³⁴ Halife olmadan önce Muktedir'in himâye ve refakat sorumluluğunu Halife Mu'tazîd'in en güvendiği hadımını Sâfî el-Hüremî'nin üstlendiği Bowen'ın da tespitleri arasındadır.⁶³⁵ Bu çıkarım, esasen hilâfetin Muktedir'e tevdi edildiği sürecin de Mu'tazîd (ve sonra Müktefî) tarafından baş hadımını Sâfî'ye görev olarak verildiği yorumuna imkân tanımaktadır. Bu çerçevede özellikle Muktedir'in hilâfete getiriliş sürecinin, planlı ve hesaplanmış bir akış içerisinde idare edildiği sonucuna varılabilir. Ancak saraydaki kurumsal yapının Sâfî ve Fâtik'ten ibaret olduğu kanısına kapılmak hatalıdır. Muktedir, yakın geçmişte dedesi Emir Muvaffak, babası Mu'tazîd ve ağabeyi Müktefî'nin hadım/köleliğe yaptıkları yatırımın tüm gücüyle hazır bulunduğu evrede hilâfete gelmiş/getirilmiştir. Esasında bu durum, zikredilen seleflerinin destekçileriyle bürokratların saray içi taleplerinin bir nevi rekabeti olarak okunabilir. Muktedir dönemi de genel itibarıyla bu yarış, çekişme ve rekabetin zayıf halife profili etrafında şekillendiği bir süreci yansıtacaktır. Tüm bunlara ek olarak Sâfî el-Hüremî'nin Muktedir'deki ısrarının, kendi istikbali çerçevesinde de bir anlam taşıdığı ifade edilebilir. Nitekim ölümüne kadar devlet işlerini elinde tuttuğu görülmektedir.

Halife Muktedir'e yapılan biatın hususen ileri gelen devlet adamlarını tatmin etmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Muktedir'in hilâfete gelişi üzerinden henüz çok geçmeden ileri gelen kumandan, kadı ve kâtipler, henüz hilâfetinin dördüncü ayında,⁶³⁶ İbnü'l-Mu'tez'i halife tayin ederek bir darbeye teşebbüs etmişlerdir.⁶³⁷ Bu darbeyi düzenleyenlerin gerekçesi, halifenin çocuk olmasıdır.⁶³⁸ Bu çalkantılı süreçte hadımlar, etkin ve tesirli işler yürütmüşlerdir. 19 Rebiülevvel 296 (16 Aralık 908) Cumartesi⁶³⁹ günü meydana gelen darbe girişiminin önde gelenleri arasında Kâtib

⁶³⁴ Marmer, *The political culture*, 53.

⁶³⁵ Harold Bowen, *The life and Times of 'Ali Ibn 'Isa 'The Good Vizier'* (London: Cambridge University Press, 1927), 88.

⁶³⁶ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 326.

⁶³⁷ Bu doğrultuda tasarlanan ancak yürürlük aşamasına giremeyen diğer bir plan, İbnü'l-Mu'temid'e biat etme fikridir. İbnü'l-Mu'temid'in bir mecliste İbn Amraveyh'e sinirlenmesi akabinde felç geçirmesi, İbnü'l-Mu'tez'in yegâne alternatif olarak gündeme konulduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Mu'temid ile ilgili bilgi için bk. Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 35, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/4.

⁶³⁸ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, 118.

⁶³⁹ 20 Rebiülevvel 296 (17 Aralık 908) tarihi de zikredilmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 31.

Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh⁶⁴⁰ ve Kadı Ebü'l-Müsennâ Ahmed b. Ya'kûb zikredilmektedir.⁶⁴¹ Onların bu planına Vezir Abbâs b. Hasan başlarda katılmış olsa da onun Muktedir'le kurduğu ilişkinin olumlu seyretmesinin ardından darbe fikrinden vazgeçtiği kayıtlıdır. Vezirin bu kararı, Bedr el-A'cemî, Hüseyin b. Hamdân ve Vasîf b. Süvertekin tarafından saraya karşı düzenlenen bir saldırıda öldürülmesine neden olmuştur. Ertesi gün, Muktedir hal edilerek İbnü'l-Mu'tez'e 'Râzi-Billâh'⁶⁴² lakabıyla biat edilmiştir.⁶⁴³

Darbe günü Fâtik el-Mu'tazî de katledilmiş ve Hüseyin b. Hamdân, Bedr el-A'cemî ve Vasîf Süvertekin gibi ileri gelen komutanlar, 20 Rebiülevvel 296'da (17 Aralık 908) İbnü'l-Mu'tez'e biat etmiştir. Komutanlardan Hüseyin b. Hamdân'ın (ö. 306/918) Halife Muktedir'i öldürmekle görevli olduğu, top oynadığı esnada Fâtik ve vezirin öldürüldüğü haberini alan halifenin hemen atına atlayarak sarayına doğru kaçtığı ve kapıları kilitlediği, Hüseyin'in de bu amacını yerine getiremediği zikredilmektedir.⁶⁴⁴ İlginç olan Hüseyin'in, halifeyi öldürmediği halde İbnü'l-Mu'tez'e haber göndererek işlerin hallolduğunu ifade etmesidir.⁶⁴⁵

Sûlî'nin nakillerinde hususen Sâfi el-Hüremî'nin halife nezdinde aldığı önlemler daha iyi anlaşılmaktadır. Muktedir'e yönelik düzenlenen bu darbe teşebbüsünün haberi Sâfi el-Hüremî'ye ulaşınca onun Muktedir'i, hızlıca saraydaki yarış meydanı üzerinden Hasenî Sarayı'na sağ salim götürdüğü görülmektedir.⁶⁴⁶

⁶⁴⁰ Yeni halifenin veziri olarak Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh tayin edilmiştir. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 31-32.

⁶⁴¹ Rivayetlerde bu darbeyi tertip edenlerin başında zikredilen kimseler Vezir Abbâs b. Hasan, Kâtip Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh, Kadı Ebü'l-Müsennâ Ahmed b. Ya'kûb, Komutan Hüseyin b. Hamdân, Bedr el-A'cemî ve Vasîf b. Süvertekin olarak gösterilmektedir. Ancak bu sırada Muktedir'le iyi ilişkiler geliştirdiğini fark eden Vezir Abbâs b. Hasan, bu karardan caymış ve halifeye darbe teşebbüsünün haberini vermiştir. Onun karardan geri döndüğünü anlamış olmaları, ittifak halinde bulunduğu darbe kurulu tarafından başlatılan faaliyette onun da öldürülmesine neden olmuştur. Bk. Ezdî, *Târîhü'l-Mevsil*, 2/180, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/441. İbn Miskeveyh'in metin örgüsünden, Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh ve Hüseyin b. Hamdân tarafından planlanan bu darbeye Vezir Abbâs b. Hasan'ın hiç müdahil olmadığı anlaşılmaktadır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/4-5.

⁶⁴² Kaynaklar bu lakabı farklı isimlerle sunmaktadırlar. Arîb ve İbnü'l-İmrânî, 'Muntasîf-Billâh' lakabının verildiğini kaydetmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 31-32, İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, 120. Bu lakap, 'el-Murtaza-Billâh' olarak da kaydedilmektedir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/5. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/441-442.

⁶⁴³ Taberî, *Târîh*, 10/140-141.

⁶⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/4-5. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/441.

⁶⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/4-5.

⁶⁴⁶ Sûlî, *Kismun min ahbâri'l-Muktedir*, 55, İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, 119.

Vezir Abbâs b. Hasan öldürüldüğünde Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh, halife olarak kendisine biat edilmek istenilen İbnü'l-Mu'tez'i bulunduğu saraydan alarak Dicle kollarından Surât kanalının kıyısında bulunan İbrâhîm b. Ahmed el-Mâzerâî'nin (ö. 313/925) sarayına götürmüştür. Buraya komutanlar ve Sahibüşşurta İbn Amreveyh de gelmiştir. Önemli görevler üstlenen üst düzey devlet adamlarının Mâzerâî'nin evinde İbnü'l-Mu'tez'e biat meclisinde hazır bulundukları görülmektedir.⁶⁴⁷ İbnü'l-Mu'tez'e biat eden ileri gelen tüm devlet görevlilerinin kadı huzurunda yemin ettiği ve hilâfet işinin artık tamamlandığına kanaat getirdikleri söylenmektedir.⁶⁴⁸ Vezirin Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh, divan işlerinden sorumlunun Ali b. Îsâ, zimâm divanlarının da Muhammed b. Abdûn'da olduğu bu yeni bürokratik işleyişte, yeni halife adına bölgelere mektuplar gönderilmiştir.⁶⁴⁹

Darbe kurulunun Halife Muktedir'e hilâfet sarayından ayrılarak halife olmadan evvel ikâmet ettiği Tâhirilerin sarayına intikal etmesini söylediği, onun da bu talebe olumlu karşılık verdiği ancak kendilerinden bir gecelik mühlet istediği nakledilmektedir.⁶⁵⁰ Kuvvetle muhtemel Muktedir, özellikle hadımların aktif olduğu ve çoğunluğu hadım-gulâmlardan oluşan saray içi köle gücünün yönlendirmesiyle mevcut darbeye karşılık verilebileceği yönünde uyarılmış, bu nedenle mühlet istemesi yönünde teşvik edilmiş olmalıdır. Zira mevcut darbenin akabinde yaşanan gelişmeler, hadım-gulâm iş birliğiyle açığa çıkan saray içi gücün belli bir hazırlık yaptığını çağrıştırmaktadır. Hazırlıkların sabaha kadar tamamlandığı, sarayı komutan olarak teslim almaya çalışan Hüseyin b. Hamdân'a verilen karşılıklıta kendini göstermektedir. Saray hadımları, gulâmlar, yaya birlikler ertesi gün erken bir vakitte saraya gelen Hüseyin'e karşı öğle vakti sonrasına kadar direnmişlerdir.⁶⁵¹ Hüseyin, muhtemelen

⁶⁴⁷ Bu kimseleri Sûlî şöyle zikreder: Muhammed b. Dâvûd, İbn Amreveyh, Müktefi'nin gulâmı Yümn, Vasîf b. Süvertekin, İbn Keştemûr, Nizâr b. Muhammed, Tâhir b. Ali, Müktefi'nin gulâmı Aliüddîn, Hüseyin b. Hamdân, İbn Kayılgı, Kâsım b. Sîmâ ve diğer ileri gelen devlet adamları bu toplantıda hazır bulunmaktadır. Bk. Sûlî, *Kısmun min ahhâri Muktedir-Billâh*, 65.

⁶⁴⁸ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 32.

⁶⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/5. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/441-442.

⁶⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/441-442.

⁶⁵¹ Taberî, *Târîh*, 10/140-141. Muktedir'in sarayında çatışmaların meydana geldiği anlaşılmaktadır. Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn (ö. 306/918) ile Muktedir'in sarayının gulâmları arasında sabah vaktinden gün ortasına değin şiddetli çarpışmalar yaşanmıştır. Hâcib Sevsen, Halife'nin yanında yer almış ve onu korumuş, İbnü'l-Mu'tez destekçilerine karşı gulâmları takviye etmiştir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 32.

saraydan aldığı güçlü tepkinin değişmeyeceğini hissederek kuşatmayı kaldırmış ve Bağdat'ı o gece ailesiyle birlikte terk ederek Musul'a gitmiştir.⁶⁵²

Bu süreçte üç önemli köle figürünün ileriye çıktığı görülmektedir. Bu üç figürden ikisi Sâfî el-Hüremî ve Mûnis,⁶⁵³ hadımdır. Baş hadım Sâfî el-Hüremî, o süreçte sarayda bulunan Mûnis gibi hadımlar, ek olarak Mûnis el-Hâzin ve Hüceriyye gulâmları gibi köleler ise darbe planına karşı kendilerini hazırlamış ve tahkim etmişlerdir.⁶⁵⁴ Bu durum, baş hadım Sâfî'nin bir dizi önlemler aldığını göstermektedir. Mûnis'in karşı saldırıya geçmesi de bu plan ve stratejinin bir ürünüdür. Muktedir'in iktidardan edilmeye çalışıldığı ve çoğunluğun kendilerinin karşısında olduğu bir vakitte onlar, halifenin yanında durmuşlar, onu savunmuşlardır. Bu çerçevede Hadım Mûnis köle askerleri (*gulâm*) kayıklara (*şezevât*) bindirip Dicle'de bir asker gücü meydana getirmiş, bu güçle İbnü'l-Mu'tez ve vezir ilan edilen Muhammed b. Dâvûd'un bulunduğu konağa gelince onlara saldırarak ok yağmuruna tutmuştur. Konak içerisinde bulunan, asker, komutan, kâtip ve devlet adamlarından oluşan ileri gelen İbnü'l-Mu'tez destekçilerinin ise bu durumdan korkarak dağıldıkları ve kaçtıkları rivayet edilmektedir. Mezkûr süreçte saray içi askerî birliği idare eden hadımların bu darbenin püskürtülmesinde başat rolü olduğu anlaşılmaktadır. Zira zikredilen birkaç ismin başında Hadım Mûnis, Mûnis el-Hâzin, Garîbü'l-Hâl ve saray hizmetçileri gelmektedir. Onlar, sarayı koruyacakları konusunda bir görüş birliğine varmışlar, halifeden aldıkları silah levazımatı desteğiyle İbnü'l-Mu'tez'in bulunduğu Muharrim Sarayı'na kayıklar vasıtasıyla ulaşmışlardır. İbnü'l-Mu'tez'in yanındakiler, halifenin etrafındakilerin çokluğunu görünce ürküp kaçmışlardır. Akabindeki süreçte halife olarak kendisine biat edilen İbnü'l-Mu'tez'in yalnız kaldığı ve İbnü'l-Cessâs'ın evine sığınmak durumunda kaldığı görülmektedir.⁶⁵⁵

⁶⁵² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/5, *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:133, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/442.

⁶⁵³ Mûnis bu süreçte saray dışı hizmetlerde görevli değildir ve saray içi askeri kanadı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bu başarılı görevi sonrası halife tarafından taltif edilmiş, Bağdat ve bağlantılı bölgelerin şurtası olarak atanmıştır. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 33. Yılmaz, Mûnis'in, darbe girişimini engelleyen kimselerden biri olarak Halife Muktedir'e yirmi beş yıllık hilâfetin yeniden elde edilmesini sağlayanlar arasında bulunduğunu kaydetmektedir. Bk. Yılmaz, "Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyasi Etkinliği", 125.

⁶⁵⁴ Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 67, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 256.

⁶⁵⁵ Bk. Taberî, *Târîh*, 10/140-141, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/5, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/442.

Saray güçlerinin ve hadımların organize ettiği bu karşı saldırı, yeni halife adayı olarak beliren İbnü'l-Mu'tez'in de bulunduğu yerden kaçmasına neden olmuş, akabinde destekçileri af dileyerek Muktedir'in etrafında toplanmak durumunda kalmıştır. Bu gelişmelerden sonra Muktedir destekçilerinin güçlenmeye başladığı anlaşılmış, İbnü'l-Mu'tez taraftarlarının kimisi kaçmış, gizlenmiş veya öldürülmüş, Muhammed b. Dâvûd ve Abbâs b. Hasan'ın evleri yağma edilmiş, meşru halifeye başkaldırmanın karşılığı olarak İbnü'l-Mu'tez ise öldürülmüştür. Onunla beraber bir grubun ve Kadı Ahmed b. Ya'kûb'un da öldürüldüğü kaydedilmektedir.⁶⁵⁶ Sâbî, Muktedir'e yapılan darbe girişiminde Allah'ın, hadımları, Mesâffiyeye ve Hüceriyye gulâmlarını muvaffak kıldığını, bu zaferin Sâfî sayesinde kazanıldığını kaydetmektedir.⁶⁵⁷ Sâfî el-Hüremî, Mûnis ve sarayda yerleşik hadım ve gulâm grubunun mevcut sürecin sonuçlanmasını sağlayacak tedbirler aldığı ve bunu takip ettiği söylenebilir. Bu çerçevede darbeye iştirak eden pek çok kimsenin cezalandırıldığı görülmektedir. Bunlar, saray ileri gelenlerinin icraatları arasında sayılmalıdır.⁶⁵⁸

Darbe püskürtülmüş olmasına rağmen Sâfî el-Hüremî'nin ismi, darbe sonrası durumla ilgili olarak çokça zikredilmektedir. Esasen onun, affedilecek veya

⁶⁵⁶ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 32. Bir sebzecide saklanmak durumunda kalan Ali b. İsâ ve Muhammed b. Abdûn, Muktedir'in hadımları tarafından teslim alınıp saraya götürülmüşlerdir. Vasîf b. Süvertakîn, Hotarmış, Yümn, Fâtik ve İbnü'l-Mu'tez'e biat için toplanan Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, Kadı Ebû'l-Müsennâ Ahmed b. Ya'kûb, Kadı Muhammed b. Halef b. Veki' tutuklanmış ve Mûnis el-Hazin'e teslim edilmiştir. Ali b. İsâ, Muhammed b. Abdûn, Kadı Ebû Ömer ve Kadı Muhammed b. Halef hariç diğerleri öldürülmüştür. Bk. Sûlî, *Kısmun min ahhâri 'l-Muktedir*, 99, İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 5/6, *Kitâbu 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 4/1:134. Kadı el-Müsennâ Ahmed b. Ya'kûb, çocuk olması nedeniyle Muktedir'e biat etmediği için öldürülmüştür. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/443. Muhammed b. Abdûn'un, darbe sonrası Ahvaz'a gönderildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca halife, onun yanında muhafız olarak bir hadımı görevlendirmiştir. Bu hadım onun herhangi bir kimseye yazışmasına engel olmuştur. Bk. Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 29.

⁶⁵⁷ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 100-101.

⁶⁵⁸ Buna göre İbnü'l-Cessâs'ın hadımı Sevsen, İbnü'l-Mu'tez'in, efendisinin konağında saklandığını haber vermiştir. Bu durum üzerine Sâfî'nin ivedi hareket ettiği gözlenmektedir. Bu çerçevede konağın kuşatıldığı, saraya götürülen İbnü'l-Mu'tez'in orada bir gece hapsedildiği, akabinde öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 5/6, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/443-444. Bu durum ayrıca İbnü'l-Cessâs'ın önemli miktarda malının müsadere edilmesine neden olmuştur. İbnü'l-Mu'tez'in veziri konumuna getirilen Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh, saklandığı yerden çıkarılarak öldürülmüş, darbecilere destek verdiği anlaşılan Ali b. İsâ da Vâsıt'a sürülmüştür. Onun İbnü'l-Furât'tan Mekke'ye gitmek için izin istediği ve kendisine izin verildiği kaydedilmelidir. İbnü'l-Esîr'in rivayetlerinde Kadı Ebû Ömer'in 100 bin dinarının müsadere edildiği, Hüseyin b. Hamdân, İbrahim b. Kayıglı, İbn Amraveyh ve diğer kimselerin bir dizi hâdiseden sonra affedildiği zikredilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/443-444.

cezalandırılacak olanlara da müdahale ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin tüccar Hüseyin b. Abdullah İbnü'l-Cessâs el-Cevherî'nin (ö. 315/927-928) hadımının [Sevsen] İbnü'l-Mu'tez hâdisesi dolayısıyla adının çıktığı, durum Sâfi el-Hüremî'ye ulaştığında hadımın ve İbnü'l-Cessâs'ın tutuklandığı zikredilmektedir. Bu sırada İbnü'l-Cessâs'ın malları müsadere edilmiştir.⁶⁵⁹ Diğer yandan İbnü'l-Mu'tez'i halife ilan ederek Muktedir'e karşı bir iç darbe planlayan Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh'ın, darbe başarısız olduktan sonra gizlendiği, halifeden affını talep etmek amacıyla İbnü'l-Furat'la iletişime geçtiğinde, onun 'Sâfi el-Hüremî'nin düşmanlığına maruz kaldığı' yönünde uyarıldığı görülmektedir.⁶⁶⁰ Sâfi el-Hüremî'nin saray içi siyasî ağırlığını göstermesi açısından bu durum önem arz etmektedir.

Yukarıdaki nakillere ek olarak Muhammed b. Dâvûd'un öldürülmesi hususunda İbn Miskeveyh bir detay sunmaktadır. Buna göre darbe sonrası süreçte Sâfi el-Hüremî, çeşitli ittifaklar kurmak sûretiyle cezalandırmalara müdahale etmiştir. Darbenin planlayıcısı olarak ismi sıklıkla zikredilen Muhammed b. Dâvûd'a Sâfi ve Hâcib Sevsen'in düşman oldukları, onların, darbe planlayıcısı olan Muhammed'in saklandığı yerden çıkarılıp öldürülmesi için bir dizi uğraş içerisine girdikleri görülmektedir. Buna göre onlar, Halife Muktedir'i Muhammed b. Dâvûd konusunda kışkırtmışlar ve Ali b. Hüseyin el-Kunnâî'nin onun yerini bildiğini halifeye haber vermişlerdir. Böylece Kunnâî tutuklanarak Muhammed b. Dâvûd'un yerini söylemesi hususunda baskılanmış, üstelik ölümle tehdit edilmiştir. Kunnâî'nin arada iki kadın vasıta tutmak sûretiyle Muhammed b. Dâvûd'la görüştüğü sorguda ortaya çıkarılmıştır. Kunnâî, Muhammed b. Dâvûd'a ulaşmak ve dolayısıyla ölümden kurtulmak amacıyla yaptığı planda Muhammed b. Dâvûd'a kendisi için kurtuluş imkânı bularak Sevsen ile anlaştığını, mektuplaşarak bu işi çözemeyeceğini, görüşmeleri ve gizlendiği yeri kendisine söylemesi gerektiğini mektup yoluyla haber vermiştir. Gelen cevapta Muhammed b. Dâvûd, zikrettiği gece mezkûr meseleyi konuşmak için yanına geleceğini ifade etmektedir. Bu cevap aynı zamanda Sevsen ve Sâfi'ye de okunmuş, onlar da gelmeyi taahhüt ettiği gece Muhammed b. Dâvûd'u yakalamak için girişimlerde bulunmuşlardır. Muhammed b. Dâvûd, belirlenen gece

⁶⁵⁹ Hemedânî, *Tekmile*, 193.

⁶⁶⁰ Hemedânî, *Tekmile*, 193.

görüşmek için gizlendiği yerden çıktığında yakalanmış ve Mûnis el-Hâzin'e teslim edilmiştir. Onun, Mûnis tarafından öldürülerek cesedinin yola atıldığı, daha sonra ailesi tarafından defnedildiği kaydedilmektedir.⁶⁶¹ Görüldüğü üzere Sâfi, Muktedir karşıtlarını bertaraf etmede oldukça kararlıdır.

Süreç, Muktedir'in saray içi gulâm-hadım ileri gelenleri tarafından başarıyla idare edilmiştir. Netice itibariyle saray hadımlarının başını çektiği bir karşı duruşun varlığıyla karşılaşmaktadır. Burada, hadımların neden Muktedir'in yanında yer aldıklarını açıklamakta yarar vardır. Anlaşılan o ki hadımlar, henüz tecrübesiz ve çocuk yaşta olan bir halifenin idare edilmesinin daha elverişli ve kolay olduğunu varsaymışlardır. Diğer yandan Mu'tazid döneminden beri kendilerine bırakılan vazife, mülkün Mu'tazid'in çocuklarına bırakılması yönündedir. Bu vazifenin bilincinde olan, ayrıca Mu'tazid'a sadakatle bağlı bulunan ileri gelen hadımlar, Muktedir'i desteklemeyi sürdürmüşlerdir. Bu doğrultuda etkili olan bir diğer husus da kendi istikballeridir. Muktedir'in destekçileri olarak sarayda kıdemli mevkileri işgal etmektedirler. Bu mevkiler ancak Muktedir iktidarda bulunduğu sürece kullanılabilir olması nedeniyle üst düzey saray görevlileri, halife için çalışmayı bir zorunluluk olarak görmüş olmalıdırlar.

Diğer yandan Marmer'in yorumları kıymetlidir. O, Sâfi el-Hüremî'yi bir koruyucu olarak görmektedir ve Muktedir'in halifelliğini sağlamlaştırmak yolunda girişilen faaliyetleri idare ettiğini kaydetmektedir. Muktedir'in destekçileri olan bürokraside etkin kimseler, öncelikle saraya yönelik yapılacak herhangi bir saldırıya karşı önlem almış, akabinde bir iç ittifak kurmuşlardır.⁶⁶² Bu darbe neticesinde esasen halifeyle hadımlar arasında hami-müvekkil (*patron-client*) ilişkisi güçlenmiş, bürokratik kanalın önü kapatılmıştır.⁶⁶³ Burada Marmer'in önü kapatılan bürokratik kanaldan kastının sivil bürokrasi olduğu anlaşılmaktadır. Sivil bürokrasi kapatılmaktan ziyade kısıtlanmıştır. Saray hadımları ve harem halkı özelinde saray içi bürokratik işleyiş kısaç altına alınmıştır. Bunun doğrudan Emir Muvaffak sonrası Mu'tazid'la güçlenen saray yatırımıyla bir ilişkisi vardır. Nitekim darbe de

⁶⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/7.

⁶⁶² Marmer, *The political culture*, 57.

⁶⁶³ Marmer, *The political culture*, 59.

püskürtüldükten sonra artık devlette tam anlamıyla işleri idare edenin Sâfi el-Hüremî olduğu açıktır. Onun 298 (311) yılındaki vefatına kadar Muktedir'in sarayında hâmi ve hâkim bir yönetici olarak varlık gösterdiği ifade edilmelidir.

Muktedir'e biat ve darbenin püskürtülmesi sonrasında Sâfi'nin bu yükselişine değinmek gerekmektedir. Muktedir hilâfete geldiğinde Sâfi'nin talepleri doğrultusunda nüfuzlu kişilerin merkezden uzaklaştırıldığı görülmektedir. Bunların başında Hadım Mûnis gelmektedir. Sâfi, hilâfet merkezinde işleri iyi koordine edebilmek ve kendisine herhangi bir siyasî gücün müdahalesine imkân tanımamak için Halife Muktedir'le konuşarak onun Bağdat civarından uzaklaşmasını, Doğu Roma'ya [Bizans] karşı düzenlenen yaz seferine tayin edilmesini sağlamıştır. Vezir İbnü'l-Furât'ın da onun bu talebini desteklediği görülmektedir.⁶⁶⁴ Bu sırada o, Mûnis'le ilişkilerini iyi tutmuş ancak saray içi idarede ona herhangi bir söz hakkı tanınmasının da önüne geçmiştir. Bu çerçevede onun Hadım Mûnis'e saraydan haber taşıdığı ve görünüşte onunla dostluğunu iyi tutmaya çalıştığı söylenebilir. Onun Mûnis'e yaptığı nasihatlerde, hilâfet merkezinden uzak durmasını önerdiği görülmektedir. Bunun nedeni ise, Mûnis tarafından herhangi bir baskıya maruz kalmak istememesidir. Ayrıca Mûnis'i işlerine karıştırmamak için bu şekilde bir yöntem izlediği ifade edilmektedir. Vefatının akabinde Mûnis'in otoritesinin güçlenip siyasî duruma tam anlamıyla nüfuz ettiği⁶⁶⁵ göz önünde bulundurulursa Sâfi'nin doldurmuş olduğu boşluğun büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır. Burada Sâfi'nin Mûnis üzerinde kurduğu ağırlığın onun askerî yönüyle de doğrudan ilgili olduğunu kaydetmekte yarar vardır. Sâfi, Emir Muvaffak'ın devletin emrine alıp yetiştirdiği ileri gelen asker hadımlardandır. Bu çerçevede o, önde gelen komutanlardandır. Komutanların kendisine duydukları hürmet dolayısıyla onun önünden ve yaya yürüdükleri, Sâfi'nin gözüne girmeye çalıştıkları Sûlî'nin ifadeleri

⁶⁶⁴ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 102. Sâfi el-Hüremî'nin, Hadım Mûnis'ten rahatsız olduğu, üzerinde baskısını hissettiği, bu nedenle Bağdat'a yakın olmayan bir yere gönderilmesi için Vezir İbnü'l-Furât'la birlikte çalıştığı ve 15 Şâban 296'ta (9 Mayıs 909) onun büyük bir orduyla, sugûr bölgesi olan Tarsus'a, Doğu Roma'ya yapılan seferleri koordine etmek için gönderildiği rivayet edilmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 34. Bu durum, esasen sürgünün farklı bir versiyonu olarak değerlendirilebilir. Bürokratik hamlelerini güçlü bir figür olan Mûnis'in varlığında gerçekleştiremeyecek olan Sâfi ve vezir, onu merkezden uzaklaştırmayı tasarlamış ve bunda başarılı olmuşlardır.

⁶⁶⁵ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 52, Sûlî, *Ma lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 31. Mûnis'in Mekke sürgününden dönmesi, Sâfi'nin vefatı akabinde olmuştur. Bu, tesadüfî değildir. Bk. Nadia Maria El Cheikh, "Guarding the harem, protecting the state", 73.

arasındadır.⁶⁶⁶ Mûnis gibi kendisinden çekinilen bir askerî figüre söz geçirebilmiş olması ordudaki ağırlığından geliyor olmalıdır. Ancak o, Mu‘tazîd’ın hilâfetiyle birlikte askerî hizmeti bırakmış ve saray içi idarede önemli görevler üstlenmiştir.

Sâfi el-Hüremî’nin, vefatına kadar (298/911) devlet idaresinde etkin olduğu yukarıda bahsedilmişti. Onun, halifenin sarayını, haremîni ve Şam sugûrunu idare ettiği,⁶⁶⁷ İbnü’l-Furât’ın kendisine hiçbir meselede muhalefet edemediği Sûlî’nin bizâtihi gözlemleri arasında zikre değerdir. Bu doğrultuda onun toplumsal hareketleri ve büyüyen dinî grupları da takip ettiği anlaşılmaktadır. Sûlî, bu kanaatimizle ilgili ilginç bir bilgi aktarmaktadır. Buna göre Sâfi’nin vefat edeceği sene aldırma istediği birkaç karar bulunmaktadır. Onun, Hz. Hüseyin’in kabrinin ziyaret edilmesini engellemek ve Muâviye’nin minberlerde övülmesini sağlamak istediği rivayet edilmektedir. Bu niyeti anlaşılnca yönetimde söz sahibi kimselerin onu hoş görmediği, talebine Muktedir’in de olumlu bir cevap vermediği görülmektedir. İbnü’l-Furât’ın, onu bu hususta uyarak bir kargaşa ve fitne ortamına müsaade edecek işler yapmaması hususunda uyardığı zikredilmektedir. İbnü’l-Furât, herkesin Sâfi’ye karşı olduğu bir konuda onu sadece uyarmakla yetinmiştir. Sâfi’nin bu süreçte ölüm döşğinde olması, kuvvetle muhtemel bu kararın alınamamasında temel sebeptir. Zira bu düşüncesini açık ettikten belli bir süre sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁶⁸ Anlaşılan o ki Sâfi, yükselen Ehl-i Hadîs-Hanbelî dinî grupların farkına varmış, bu çerçevede bir önlem almak için söz konusu kararı almayı düşünmüştür. Bunun tarihî anlamda bir karşılığı bulunmaktadır ve burada birkaçını ifade etmek konunun anlaşılması açısından yarar sağlayabilir. Öncelikle başarısız bir darbe girişimi gerçekleştiren ve bulunduğu yerden kaçmak zorunda kalan İbnü’l-Mu‘tez’in kaçıışı esnasında bir detay dikkat çekicidir. Onun önünde bağırarak yürüyen köle, Muktedir destekçilerine karşı halktan yardım isteyerek şöyle demektedir: “Ey topluluk! Sünnî

⁶⁶⁶ Sûlî, *Kısmun min ahhâri’l-Muktedir*, 129.

⁶⁶⁷ Sûlî’nin rivayetlerine dayanan bu bilgilerin büyük oranda doğruluk payının olduğunu belirtmekte yarar vardır. Halife henüz yenice hilâfete gelmiş ve yönetimde ciddi anlamda tecrübesizdir. Bu doğrultuda saray içi idarî boşluğun iki dönemden beri yönetim tecrübesi taşıyan Sâfi tarafından doldurulması mümkündür. Sûlî, onun devlete bütünüyle hâkim olduğunu açıkça belirtmektedir. Bk. Sûlî, *Kısmun min ahhâri’l-Muktedir*, 129.

⁶⁶⁸ Sûlî, *Kısmun min ahhâri’l-Muktedir*, 129.

ve Berbehârî⁶⁶⁹ olan şu halifenize yardım edin!”⁶⁷⁰ Bu çağrı, halka yapılmaktadır. Dolayısıyla Hanbelîlerin halk nezdindeki ağırlığı daha henüz Muktedir devrinin başlangıcı itibariyle tarihî bir sabite olarak kendini göstermektedir. Nitekim söz konusu süreç üzerinden çok geçmeden Berbehârî liderliğinde Hanbelîlerin toplumsal hareket kabiliyetlerini kullanan çeşitli tasarruflarda bulunduğu görülmektedir. Tenûhî, “İnsanlar Hanbelîlerden korkularından Hüseyin’e ağıt yakamıyordu” şeklinde ismini verdiği bir anlatısında, Berbehârî’nin Hilb isminde Hz. Hüseyin’e ağıt yakan bir kadının öldürülmesi emrini verdiğini kaydetmektedir.⁶⁷¹ Hususen Kâhir döneminde de pek çok toplumsal hadisenin meydana geldiği bilinmektedir.⁶⁷² Bunun yanında genelde Ehl-i Hadîs, özelde Hanbelîlerin Muâviye’ye hürmet gösterdikleri bilinmektedir.⁶⁷³ Anlaşılan o ki Sâfî bu durumu öncesinden görmüş ve önlem almak istemiştir. O, yükselen ve ciddi bir toplumsal güç haline gelen Hanbelîlerin arızî bir durum oluşturmaması için devlet eliyle bir inisiyatif almak istemiş olmalıdır.

Sâfî’nin vefatı, otorite anlamında Abbâsî devletinde belirgin bir değişimin önünü açmış olmalıdır. Vezir İbnü’l-Furât’ın onun vefatına sevindiği nakledilmektedir. Zira, üzerindeki siyasî ağırlıktan dolayı rahatladığı anlaşılmaktadır. Esasen ölümüyle pek çok kimsenin onu eleştirdiği ve bu doğrultuda sevindikleri görülmektedir.⁶⁷⁴ Yine onun vefatından sonra Hadım Mûnis’in devlet işleyişinde önemli bir rol aldığı ifade edilmelidir.⁶⁷⁵ Siyasî açıdan belli bir kudret sahibi olan

⁶⁶⁹ İğde, Hanbelî Âlim Berbehârî’nin çoğunlukla halkla, Hanbelî mezhep doktrinlerinin kamu hayatına tatbik edilmesiyle ilgilendiğini dikkatlere sunmaktadır. Bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 142.

⁶⁷⁰ Ezdî, *Târîhü’l-Mevsil*, 2/181, İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, 6/442.

⁶⁷¹ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/233.

⁶⁷² İlgili toplumsal hâdiseler için bk. Heilman, *Popular Protest in Medieval Baghdad*, 45, 52, 91, 125, 205.

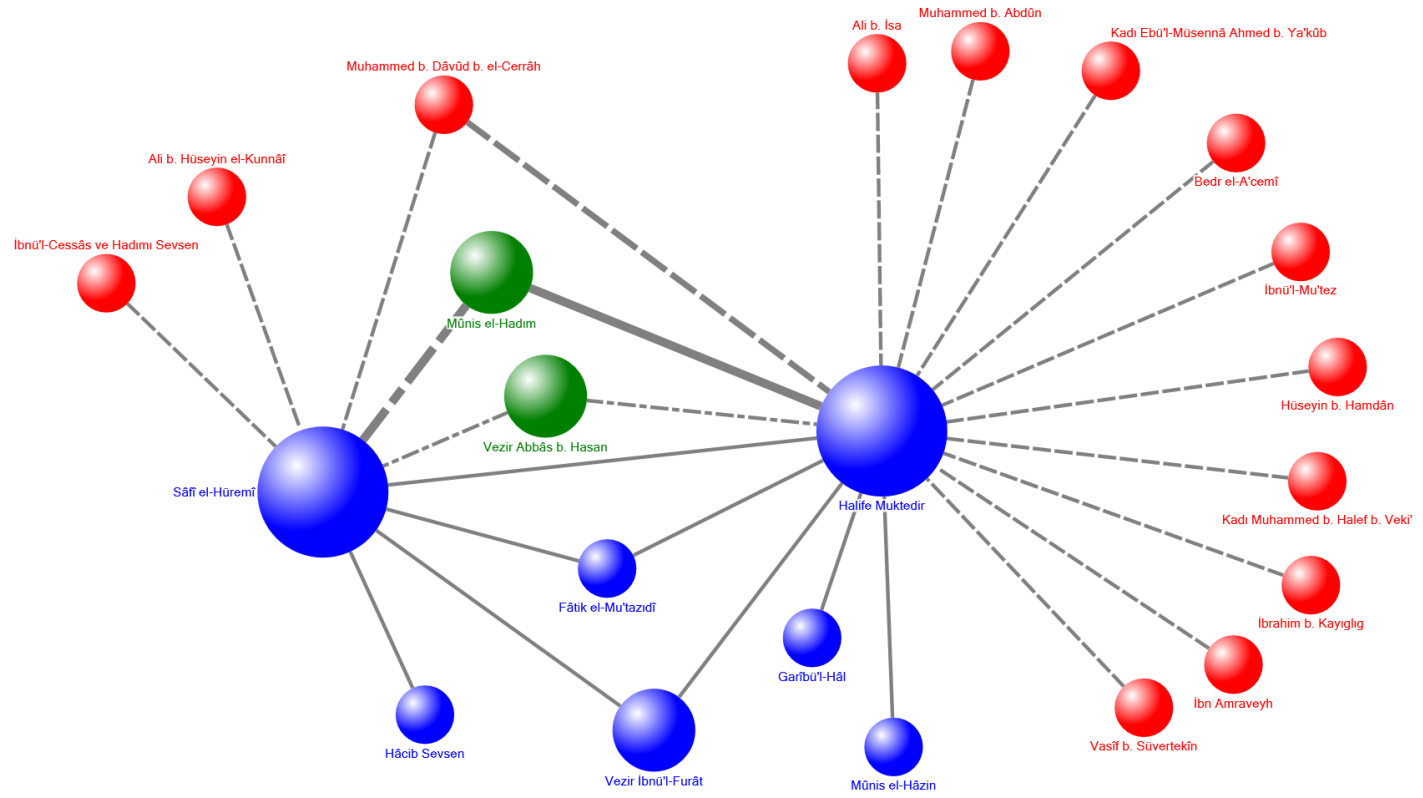
⁶⁷³ Bu kabulün içtimaî hayata da etki ettiği ve su dağıtıcılarının dahi ‘Allah Muâviye’ye rahmet etsin’ diyerek işlerini yaptıkları kaydedilmektedir. Muâviye taraftarlığı, özellikle Hanbelî muhitlerde Şiilere karşı önemli bir karşıt argüman olarak kullanılmıştır. Bk. Muhyettin İğde, *Hanbeliliğin teşekkül süreci*, 168, 192. Hanbelîlerin Muâviye’ye yönelik hürmet ve hassasiyetlerinin Ahmed b. Hanbel ile başlayarak İbn Ebü’d-Dünyâ ve daha sonra Berbehârî’nin metinlerinde görülmeye başlandığı söylenebilir. Ahmed b. Hanbel’in Muâviye aleyhine söz söyleyenlerin ardında namaz kılmayacağına dair görüşü, bunun yanında -tam o yıllara denk düşen bir tarihte- Bağdat’ta ve civar bazı şehirlerde Muâviye taraftarı aşırı bir topluluğun bulunması Koç’un tespitleri arasındadır. Bk. İsa Koç, “Ebü Ya’lâ el-Ferrâ’nın *Tenzîhü Mu’âviye*’si Bağlamında Hanbelî Geleneginin Muâviye’ye Bakışı”, *Eskiye* 48 (Mart 2023), 100-103. Bu gibi tarihî detaylar, Sâfî’nin almak istediği inisiyatifi açıklayıcı argümanlardır.

⁶⁷⁴ Sûlî, *Kısmun min ahhârî’l-Muktedir*, 130-131.

⁶⁷⁵ Sûlî, *Kısmun min ahhârî’l-Muktedir*, 51.

Sâfi'nin vefatıyla saraydaki bürokratik çekişme sürecinin ivme kazandığı söylenebilir. Sâfi'nin saray içi etkileşimi, onun merkeze alındığı bir sosyal ilişki ağında gösterilebilir. Aşağıda Sâfi ve Muktedir merkezli bir sosyal ilişki ağı tasvir edilmiştir.

Söz konusu sosyal ağ, Sâfi ve Muktedir merkezli oluşturulmuş olup Muktedir devrinin ilk üç yılını resmetmektedir. Zira Sâfi bu yıllarda hayattadır. Sâfi ve Halife Muktedir'in evrenleri, ilişki ağının temel odak noktaları olmaları nedeniyle daha büyük olarak tasarlanmıştır. Düz çizgiler olumlu, kesik çizgiler olumsuz, noktalı kesik çizgiler ise nötr veya hem olumlu hem de olumsuz ilişkileri tanımlamaktadır. Diğer yandan renklendirme unsurları çerçevesinde mavi renk Sâfi'nin doğrudan pozitif ilişki kurduğu grupları, yeşil renk dolaylı pozitif ilişkileri, kırmızı renk ise Halife Muktedir nezdinde negatif girişimlerde bulunanları betimlemektedir. Tarafların birbirleriyle kurdukları ayrıntılı ilişkiler ise tabloya alınmamıştır. Zira bu durum müstakil bir makale konusu olabilecek hacmi barındırmaktadır.



Şekil 6: Baş Hadım Sâfi el-Hüremî'nin Sosyal İlişki Ağı

Hadımların saray içi ağırlıkları Muktedir'i hal edilmeye götüren bir başka sürecin başlangıcını teşkil etmektedir. Saray içerisinde bulunan kadın ve hadımların bürokrasideki ağırlıklarının, harcama ve masraflarının oldukça göze battığı, bunun Muktedir'in ikinci kez hal edilmesinin temel gerekçesini oluşturduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh'in 'Nâzûk ve Ebü'l-Heycâ'nın fitnesi' olarak tanımladığı bu olayın 8 Muharrem 317 (21 Şubat 929) Cumartesi günü meydana geldiği kaydedilmektedir. Buna göre Hadım Mûnis, Şemmâsiyye kapısına askerleriyle birlikte ilerlemiş ve ordusunu bölgeye yerleştirmiştir. Ne kadar olduğu belirtilmeyen bir süre sonrasında Nâzûk da gulâmlarıyla birlikte Mûnis'in bulunduğu mekâna doğru hareket etmiş ve onun yanında yer almıştır. Akabinde bu sefer Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân ve diğer komutanlar bulunduğu yerden ayrılarak Şemmâsiyye'ye, Mûnis'in yanına intikal etmiştir. Rivayetin bu kısmına kadar bilinçli bir toplanmanın varlığı gözlemlenmektedir. Bu sırada Halife Muktedir de haberini aldığı bu toplanmaya karşı Hârûn b. Garîb, Ahmed b. Kayıglı, Hüceriyye birlikleri ve Mesâffiyye yayaları ile sarayını takviye etmiştir. Ancak toplanan bu birliklerin önemli bir bölümü çok geçmeden halifenin yanından ayrılarak Mûnis'in ordugâhına katılmışlardır.⁶⁷⁶

Yukarıdaki gelişmeler sonrasında nitelik ve nicelik olarak üstünlüğü elde eden Mûnis'in halifeyle irtibata geçtiği görülmektedir. Halifeye yazdığı mektupta toplanan bu birliklerin bir nevi sözcülüğü ve liderliğini yapan Mûnis el-Muzaffer'in, mektubun içerisinde kaydettiği unsurlar zikre değerlidir. Buna göre ordu, hadımlara ve harem halkına⁶⁷⁷ harcanan, israfa varan ekonomik vaziyetten, onlara mal ve çiftliklerin vakfedilmesinden, yönetim işlerine karışmalarından oldukça rahatsızdır ve bunu kınamaktadır. Problemin çözümü adına halifeden talepleri ise, bu kimselerin saraydan çıkarılıp yönetimden uzaklaştırılmaları ve ellerinde ekonomik güç olarak bulunan her ne var ise alınmasıdır. Halife, kendisine iletilen zımnî tehdit içerikli talebin öneminin ve ulaşabileceği sonuçların nispeten farkına varmış görünmektedir. Bu doğrultuda

⁶⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/108, *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:242. Esasen halifeyle ters düştüğü anlaşılan ileri gelen bazı devlet adamlarının buraya konumlandığı anlaşılmaktadır. Muktedir'in Dinever'den azlettiği Büney b. Nefis'in de mezkûr bölgeye ulaştığı kayıtlıdır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/49.

⁶⁷⁷ Bu ifadeyle büyük oranda Seyyide Şagab ve kahramâneler kastedilmektedir.

onun hususen Mûnis'i ikna etmek için uzunca bir mektup yazdığı görülmektedir.⁶⁷⁸ Ancak o, cevabında tam olarak istenilenleri yerine getirmekten ziyade, bir uzlaşma teklifinden yanadır. Muhtemelen halife, saray hadımlarını ve harem ileri gelenlerini, ordu mensuplarından ziyade kendisi için daha mühim destekçiler olarak görmektedir. Bu doğrultuda askerlerin talebini evvela kaba (*câf*) ve âsi (*bağî*) bir istek olarak tanımlamaktadır. Lâkin isteklerin karşılanmasının gerekli olduğunu düşünerek o, saray hadımları ve harem ileri gelenlerinin ellerinde bulunan bazı iktalara el konulabileceği, kendilerine tanınan birtakım ruhsatların sonlandırılabilceği, araziler yoluyla alınan vergilerin genişletilebileceği, bunun yanında saraydan çıkarılması mümkün olanların çıkarılıp içeride bulunanların devlet işlerine karışmalarının engelleneceğini ifade etmiştir. Ayrıca bu kimselerin tarım arazilerinden hazinenin vergi olarak alması gereken hakkın temin edilmesi için vergi memurları ile görüşeceğini ve artık tüm işleri kendi kanaati ile halledeceğini mektupta bildirmiştir.⁶⁷⁹

Halife ilk icraat olarak saraydan çıkması istenilen diğer bir kişi olan Hârûn b. Garîb'in de 9 Muharrem (22 Şubat) günü Bağdat'ı terk etmesini sağlamıştır.⁶⁸⁰ Halifenin yukarıda yazdığı mektubu hadımlardan ve harem ileri gelenlerinden bağımsız yazıp yazmadığı meçhuldür. Burada dahi onların doğrudan dahli söz konusu olabilir. Bu vaziyette halifenin siyasî işlevine müdahale edebilme ihtimali bulunan hadımların ve harem halkının, büsbütün bürokratik işleyişten ve daha pek çok edinimden bir anda el çektilmesi gerçekçi durmamaktadır. Diğer yandan onun vadettikleri, teknik olarak mümkün görünmemektedir. Zira örneğin hadımlar, devletin bizâtihi bir organı mesabesinde. Her işlerin onlar aracılığıyla halledildiği, tepeden aşağıya her alanda etkin ve tasarruf sahibi oldukları düşünülürse saraydan uzaklaştırılmaları, esasen uzaklaştırıldıklarında müesses nizamın işlerliğinin nasıl devam ettirileceği bir tartışma konusudur. Nitekim devamındaki hâdiselerin gelişiminden ileri gelen komutanların bu açıklamaya ikna olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira 12 Muharrem 317 (21 Şubat 929) Çarşamba günü Mûnis el-Muzaffer ile birlikte

⁶⁷⁸ Mektubun dikkatli ve ölçülü bir dille yazılmış olduğu açıktır. Cevap olarak sunulan mektubun metnini kaydetmese de İsfahânî'nin onun güzel bir dille yazıldığını belirtmesi önemlidir. Bk. Ebû Abdullah Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî, *Târîhü sinî mülûki'l-arz*, thk. Kebîrüddin Ahmed (Kalkûta: Matbaatu Mazharü'l-Acâib, 1866), 182.

⁶⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/108-110.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/49.

diğer tüm ileri gelen komutanların saraya doğru ilerlediği ve Muktedir'in hal edilmesiyle ilgili sürecin başladığı, 15 Muharrem (24 Şubat) Cumartesi günü ise kadı huzurunda halifenin hal edildiği görülmektedir.⁶⁸¹

Konuyla ilgili aktarılan rivayetlerdeki ayrıntılar önem arz etmektedir. Buna göre halifenin yukarıdaki mektubundan sonra Mûnis, Nâzûk ve İbn Hamdân'ın hilâfet sarayına doğru askerleriyle birlikte ilerleyişinde hadımların da içerisinde olduğu hâcibler, saray görevlileri ve hatta Vezir Ali b. Mukle'nin (ö. 328/940) de sarayı terk ettiği görülmektedir.⁶⁸² Onlar, saraya girerek halifeyi tutuklamışlar, halifenin haremینی ve maiyetindeki herkesi saraydan çıkararak Mûnis'in sarayına götürmüşlerdir. Kadı Ebû Ömer'in meclise getirilerek Muktedir'in kendini hal ettiği şahit tutulmuş, ayrıca Muhammed b. Mu'tazid'a 'Kâhir-Billâh' lakabıyla biat etmişlerdir. Burada, içinde hadımların da bulunduğu saray içi grubun halifeye olan etkisine değinmek amacıyla Ebû'l-Heycâ İbn Hamdân'ın Muktedir'in hal edilmesi esnasında halifeye yaptığı konuşma son derece önem arz etmektedir. O, saraydaki kadın ve hadımların kendisini çokça yönlendirip etkilediğini, onu bu hususta çokça uyardığı halde saraydaki kadın ve hadımların sözlerini dinlediğini, bugün hal edilmesindeki temel gerekçenin onların sözüne uymak olduğunu halifeye üzümlere ifade etmiştir. Halife Muktedir'in hal edildiğine dair metin, Kadı Ebû Ömer'e (ö. 320/932) teslim edilmiştir.⁶⁸³

Yeni halife Kâhir'in hilâfeti uzun sürmemiş, Muktedir destekçisi saray gulâmları halifeyi tekrar başa getirmişlerdir.⁶⁸⁴ Olayların geliştiği bu süreçte

⁶⁸¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/110-111.

⁶⁸² *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:244.

⁶⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/50.

⁶⁸⁴ Kâhir'in ancak iki gün hilâfette kalabildiği anlaşılmaktadır. Yeni halife Kâhir'in ilk günü 17 Muharrem Pazartesi'dir. İbnü'l-Esîr, Hilâfet Sarayı önünde halkın ve saray içerisinde pek çok devlet adamının hazır olduğu ancak Mûnis'in buraya gelmediğini kaydetmektedir. Burada gelişen olaylar silsilesinin, Muktedir'i tekrar hilâfete taşıyan bir süreci başlattığı gözlemlenmektedir. Buna göre yeni biatın getirdiği ödeneği ve yıllık maaşı isteyen Mesâffıyye yaya birlikleri, hilâfet sarayına girerek Nâzûk'u ve hadımı Acîb'i öldürmüşler, akabinde Halife Muktedir lehinde sloganlar atmışlardır. Sloganları duyan vezir, hâcib ve diğer görevliler, saraydan kaçmak durumunda kalmışlardır. Diğer yandan bu askerler, Nâzûk ve hadımı Acîb'in başını Dicle nehrinde görülebilecek bir yere asmışlardır. Mesâffıyye birlikleri, Mûnis'in sarayına doğru yönelerek ondan Muktedir'i istemişler, halifeyi tezâhüratlar ve bağırışlarla hilâfet sarayına taşımışlardır. Bu sırada saraydaki hadımların dış bir tehdide karşı sarayın tüm kapılarını kapattığı, Fâik'ten aldıkları emirle Kâhir'i ve İbn Hamdân'ı öldürmeye çalıştıkları görülmektedir. Onlar, Muktedir'in lehine saray içi faaliyet yürütmektedirler. Muktedir saraya geldiğinde hadımlardan biri Ebû'l-Heycâ İbn Hamdân'ın başını halifeye getirmiştir. Halifenin bu duruma çok üzüldüğü kaydedilse de hadımların

hadımların etkinliği de gözden kaçmamaktadır. Buna göre Muktedir'in hilâfetten alınıp yerine Kâhir'in hilâfet sarayına getirildiği süreçte, Kâhir'in yanında bulunan ve onu koruyan Ebü'l-Heycâ'nın, saraydaki birliklerde görevli siyahî gulâmlar eliyle öldürüldüğü, orada bulunan bir hadımın Ebü'l-Heycâ'nın başını alarak uzaklaştığı, tüm bu olaylara şahit olan hadım Büsrî'nin müşahedeleri arasında yer almaktadır. Bu sırada -Mûnis'in evinde bulunan- Muktedir, askerler tarafından tekrar saraya getirilmiş ve hal edilme işlemi geçersiz kılınmıştır. Muktedir'e darbe düzenleyen ve fitnenin kaynağı olarak görülen Ebü'l-Heycâ'nın başını alan hadım, muhtemelen ihsan almak için bu başı halife saraya tekrar geldikten sonra ona sunmayı düşünmüşse de halifenin üzülp onu kimin öldürdüğünü sorması üzerine hadım Müflih el-Esved, başı getiren hadıma kaş göz işareti yaparak gerçeği gizlemesini sağlamış ve bu durumla övünmesini engellemeye çalışmıştır. Zira hadımın bu başı getirerek bir ihsan beklediği metinden anlaşılmaktadır. Ancak halife bu gelişmeye son derece üzüldüğü için burada problem oluşturacak bir karşılık vermenin yerinde olmayacağı Müflih tarafından çözümlenmiştir. Bu doğrultuda hadım, onu kimin öldürdüğünü bilmediğini, karışıklık olduğu için durumu tam olarak çözemediğini ifade etmiştir. Diğer yandan tam bu esnada halifenin yanına başka bir hadımın girerek Kâhir-Billâh'ın yakalandığı haberini vermiştir.⁶⁸⁵ İlginç olan, hadımlar ve harem halkı gerekçe gösterilerek ileri gelen devlet adamları tarafından halifenin hal edilmesi, devamındaki yıllarda icra edilen politikalar üzerinde bir değişime neden olmamıştır.

Muktedir'in katline giden süreçte hadımların etkinliğine dair kayda değer malumatlar bulunmaktadır. 5 Muharrem 319 (28 Ocak 931) tarihinde Mûnis el-Muzaffer'in halifeden doğrudan Hadım Müflih el-Esved'i istediği görülmektedir. Vezir Hüseyin b. Kâsım'ın komutanlardan bir grupla Mûnis'in aleyhine toplantı düzenlediğine dair bir haberin Mûnis'e ulaşması, halifeyle Mûnis'in arasını açmıştır. O, Hadîdî bölgesinden Şemmâsiyye kapısına kadar bir alanda ordusunu yerleştirmiştir. Müflih'in Vezir Hüseyin'le kurduğu ittifakı fark eden Mûnis, halifeden Müflih'in kendisine gönderilmesini istemiştir. Mûnis, Müflih'e yüksek bir görev vererek onu merkezden uzaklaştırmak istemektedir. Onun Müflih'ten vezirle birlikte kendisi

Muktedir'i desteklemek için bu yönde çalıştıkları ifade edilmelidir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/49, 51-52.

⁶⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/111-113, *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:244-248.

aleyhine işler çevirmesi nedeniyle rahatsız olduğunu halifeye bildirmesi, halife tarafından reddedilen bir iddia olarak değerlendirilmiş ve ona bu meyânda bir cevap verilmiştir.⁶⁸⁶ Arîb b. Sa'd, bu olaydan yaklaşık altı ay sonra Recep ayında Mûnis sorununun önemli ölçüde büyüdüğünü, onun Hâcib Yâkût ve oğlu Muhammed b. Yâkût ile ilgili problemi⁶⁸⁷ gündeme getirerek halifeden Bağdat'tan sürülmesini istediğini ifade etmektedir. Bu sırada meydana gelen bir hâdis, Mûnis'in ve adamlarının Müflih ve Şefî'e de oldukça öfkeli olduklarını göstermektedir. Buna göre Mûnis'le görüşmek için Süleyman b. Hasan, Ali b. İsâ, Şefî' ve Müflih, Şemmâsiyye kapısındaki ordugâha gitmişler ancak burada Mûnis'in adamları tarafından hoş karşılanmamışlardır. Rivayete göre bineklerinin yüzleri hırpalanmış, tutuklanmışlar ve askerler onları öldürmek istediklerine dair niyetlerini açık etmişlerdir. Muhammed b. Yâkût'un sürülmesine dair talebi gerçekleşince Mûnis'in onları saldırdığı rivayet edilmektedir.⁶⁸⁸

Bu süreçte Müflih ve Şefî'in ise saray içi hadımlar olarak Mûnis'e karşı askerî gücü temsil eden bir kuvvetten destek alıp ittifak kurmak istedikleri anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Müflih ve Şefî' de içinde olduğu bir grubun Mûnis el-Muzaffer'e muhalefetinden ötürü Hârûn b. Garîb'i halifeyle saraydaki görüşmesinden sonra ziyaret etmişlerdir. Bu durum, Hârûn'un konumunu güçlendirmiştir.⁶⁸⁹ Anlaşılan o ki saray içi bürokrasinin önemli isimleri olan bu iki hadım, dış tehdit unsuru olarak gördükleri Mûnis'e karşı ittifak arayışı içerisine girmiştirler. Onların, Mûnis'le halifenin savaşında bir tür tahrik edici rol oynadığına dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Bu doğrultuda Mûnis'in âsî olmadığını ve savaşmak istemediğini ifade eden mektubu halifeye ulaşınca onun bundan memnun olduğu ancak çevresindeki İbn Raik'in iki oğlu, Yâkût, Müflih ve gibi Mûnis'ten hoşlanmayan diğer kimselerin halifeyi Mûnis konusunda tedirgin edici telkinlerde bulunduğu kaydedilmektedir. Buna göre onlar, Mûnis'in bir hile düşündüğünü, halifeyi öldürmeyi tasarladığını dile getirerek halifeyi Mûnis'le savaşmak konusunda büyük oranda ikna etmişlerdir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/126.

⁶⁸⁷ Söz konusu problem için bk. Arslan, *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsîler*, 396-397, Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 162.

⁶⁸⁸ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 137.

⁶⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/128.

⁶⁹⁰ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 149.

Öyle anlaşıyor ki içerisinde Müflih'in de dahil olduğu bu ekip, Mûnis'ten tam anlamıyla kurtulmak emelindedirler ve bu saikle halifeyi yönlendirmişlerdir.

Halifenin Mûnis'le olan savaşında Hadım Müflih el-Esved ve Şefî' el-Muktedirî'nin ordunun ön saflarında, görünür bir vaziyette yer aldıkları anlaşılmaktadır.⁶⁹¹ Bu süreçte Mûnis'le savaşa çıkan komutanların mektup ve dilekçeler göndermek sûretiyle sürekli halifeyi savaş alanına çağırdıkları görülmektedir. Belli bir süre sonra halifeye mektup gelmiştir. Onun mektubu okuduktan sonra Müflih'i ve Kâtib Ebû İshak el-Karârî'ti çağırarak onlara gizli birtakım hususları aktardığı ifade edilmektedir. Daha sonra tekrar birkaç mektubun gönderildiği anlaşılmaktadır. Mektuplaşmalardan netice alınamamış olunacak ki açık bir yazı (*resâil aleniyye*) sunularak halife savaş meydanına davet edilmiştir. Komutanların halifenin harp meydanına çıkıp askeri cesaretlendirmesine dair talepleri üzerine onun Müflih'le ve isimleri zikredilmeyen diğer adamlarıyla çarpışma alanına doğru ilerlediği rivayet edilmektedir. Netice itibariyle halife, savaş meydanında öldürülmüştür. Hadım Müflih el-Esved ise yanında ileri gelen devlet adamlarıyla Medâin'e gitmiştir.⁶⁹² Burada Müflih'in, halifenin son anına kadar yanında durması, ayrıca yanında olan diğer adamların (*ve men bakiye maah*) isminin zikredilmemesi önemlidir. Bu adamların isimlerinin zikredilmiyor oluşu, muhtemelen tanınmıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum ters okumayla tanınan bürokrat ve ileri gelen devlet adamlarının savaş alanında halifenin yanında olmadığı sonucuna dair bir tahminde bulunmamıza olanak tanımaktadır. İbnü'l-İmrânî'nin Muktedir'in yanında birkaç hadım bulunduğunu ifade etmesi⁶⁹³ savaş esnasında halifenin etrafında sadece hadımların kaldığını düşündürmektedir. Diğer yandan Halife Muktedir'in katledilmesinden sonra Şefî' el-Muktedirî'nin emân talebiyle ortaya çıktığı, onun emânının kabulü için 50 bin dinar biçildiği, bunu ödeyebilmek için [köle olması nedeniyle] satıldığı, tellâlla satım işleminin duyurulduğu, değerinin 75 bin dinara

⁶⁹¹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 150.

⁶⁹² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/134-135.

⁶⁹³ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, 125.

çıkıldığı ve Kelvezânî'nin (ö. 340/951) onu Halife Kâhir adına satın aldığı rivayet edilmektedir.⁶⁹⁴

Dikkat edilirse hadımların bürokratik etkinliklerinin ve saray içi tesir boyutlarının Halife Muktedir devrinde yoğunlaştığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bunun birkaç sebebi bulunmaktadır. Evvelâ en temel unsur, Halife Muktedir'in çocuk yaşta hilâfete gelmesi ve ilerleyen süreçlerde de devleti yönetme becerisini babası ve ağabeyi gibi kabiliyetli bir sûrette gösterememesidir. Onu çocuk yaşta hilâfete gelmesi, bürokratik alanda hadımlara alan açmıştır. Diğer husus, yine onun şahsî tercihiyle ilgilidir. Halife, devlet yönetme biçimini hadımların gölgesinde yapmayı tercih etmiş, kendisini arka plana almıştır. Bu, tecrübesiz halifenin devlet işlerinin akıcı ilerlemesini sağlamak adına tercih ettiği bir opsiyon olmalıdır. Ayrıca halifenin israf derecesine varan cömertliği, hadımların bürokratik etkinliklerini körüklemiştir. Onlar, saray içi pek çok işin kendileri üzerinden yürütüldüğünün bilincinde olarak yukarıda da zikredildiği gibi rüşvet almışlar, bunun bir tür sonucu olarak saray içi etki ve güçleri artmıştır. Son olarak bu durum, esasen Muktedir'in dedesi Emir Muvaffak ve babası Mu'tazîd tarafından dolaylı olarak itildiği bir sonuçtur. Onun etrafındaki hadımların [ve gulâm kölelerin] önemli bir kısmı babası ve dedesi zamanında saray ve çevresine alınmış kimselerdir. Güçlü emir ve halifeler olan babası ve dedesinin döneminde bu hadım ve köleler emirlere itaat dışında bir yol izle(ye)memişler ancak Muktedir devrinde serbestilik kazanmışlardır. Bu durum hiç şüphesiz kendisini saray içi bürokratik gelişmelerde göstermiştir.

Hapisten Kurtarma

Halife Mütevekkil, Şâir Ali b. el-Cehm'i (ö. 249/863) hapsedtiğinde, onun ümmüveled Kabîha'dan Hadım Beydûn aracılığıyla yardım talep ettiği nakledilmektedir. Buna göre hadım, Kabîha'ya giderek ondan başkasının şâire yardım edemeyeceğini ifade etmiş, o Ehl-i Sünnet olduğu için *Râfîzî mezhebine bağlı olan* diğer nedim ve şâirlerin kendisine düşmanlık yaparak hakkında hoş görülme-
yen pek

⁶⁹⁴ Bu olay Hemedânî'de 318 yılı haberleri arasında aktarılsa da Muktedir'in 320 (932) yılında katledildiği bilinmektedir. Her hâlükârda bu tarih, 320 (932)'den sonrasına tekabül etmelidir. Muhtemelen Kâhir'in hilâfetinden belli bir zaman sonra bu işlem gerçekleşmiş olmalıdır. Bk. Hemedânî, *Tekmile*, 11/275.

çok bilgiyi Halife Mütevekkil'e ulaştırdıklarını, bununla amaçlarının Ali b. el-Cehm'in idam edilmesi olduğunu söylemiştir. Kabîha, Beydûn'un isteği üzerine oğlu Mu'tez'i, Halife Mütevekkil'e bir mektupla göndermiştir. Halife, oğlu Mu'tez'i görünce Ali b. el-Cehm'i serbest bırakmak noktasında fidyesinin ne olduğunu sormuş, o da halifeye uzattığı mektubun annesi Kabiha tarafından gönderildiğini ifade etmiştir. Rivayete göre halife mektubu okuyunca gülmüş, akabinde meclisinde bulunan şâir ve nedimlere dönerek: "Ebû Abdullah [Mu'tez], düşmanınızın [Ali b. el-Cehm] fidyesi oldu. Bu, Ali b. el-Cehm'i serbest bırakan mektuptur ve Ebû Abdullah da onun aracısıdır. O, (isteği) geri çevrilmeyenlerdendir" demiştir. Bu gelişmeyi duyduğunda Nedim İbn Hamdûn'un, ümmüveled Kabiha'yı bu durumdan kimin haberdar ettiğini sormuş; orada bulunan Hadım Beydûn, 'Ben' diyerek cevap vermiştir. Nedimin, onu bu inisiyatifinden ötürü eleştirdiği ayrıca kaydedilmektedir.⁶⁹⁵ Halifenin nedimlerinin birbirlerine karşı kurdukları ve Ali b. el-Cehm'in hapsedilmesiyle neticelenen bu çatışma; ümmüveled Kabiha ve Hadım Beydûn'un girişimleriyle çözülmüştür. Ümmüveled ve hadım faktörünün siyaset üzerindeki tesir gücü, saray içi bürokrasinin yönlendirilmesinde etkili bir tasvir çizmiştir.

Vezir İbnü'l-Furât, devlet adamı Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin (ö. 312/924) faaliyetleri ve yönetimle ilgili pek çok sebep doğrultusunda 299 Zilhicce (912 Temmuz-Ağustos) tarihinde tutuklanmıştır.⁶⁹⁶ Onun bu ilk vezirliğinden azlinin akabinde tutulduğu hapiste Kâtib İbn Sevâbe tarafından kendisine işkence edildiği ve zor bir süreç geçirdiği kaydedilmektedir. Onu bu zor durumdan Hadım Bedr el-Hüremî'nin kurtardığı kaydedilmektedir. Buna göre İbnü'l-Furât, sıcak bir günde, oldukça dar bir hücrede tutulmaktadır. Gölgelenmesini sağlayan üzerindeki hasırlar kaldırılmış, bunun yanında altındaki kilimler alınmış, hücrelerdeki kapılar da kilitlenmiş ve güneş altında bekletilmek sûretiyle kendisine eziyet edilmiştir. Bunlara ek olarak, prangaya ve ağır bir zincire vurulmuş, -sıcaktan daha fazla etkilenmesi için- üzerine yün bir elbise geçirilmiştir. Takriben dört saat geçtikten sonra muhafız hadımlar, Bedr el-Hüremî'nin hücrelerinde bulunduğunu, şayet ona durumunu açarsa kendisine yardımını dokunabileceğini ifade etmiş, bunun üzerine İbnü'l-Furât Bedr'e

⁶⁹⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 10/403.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/470.

seslenerek kendisini söz konusu vaziyetten kurtarmasını rica etmiştir. İbnü'l-Furât'ın söylediklerine olumlu karşılık veren Bedr el-Hüremî, muhtemelen halifeyle görüşmüş, ısrarcı bir tutumla İbnü'l-Furât'ın işkenceden kurtarılması için çaba sarf etmiştir. Onun bu uğraşında başarılı olduğu, İbnü'l-Furât'ı evvelâ zincirlerinden kurtardığı, akabinde hamama götürüldüğü, tıraş edildiği ve elbisesinin değiştirildiği, sonunda ise Kahramâne Zeydân'a teslim edilerek daha elverişli koşullarda gözetimde tutulmasına izin verildiği görülmektedir. Bedr'in, saray içi gerçekleştirdiği girişimler sayesinde İbnü'l-Furât'a artık eziyet edilmeyeceği yönünde bir karar çıkarılmıştır.⁶⁹⁷

Vezirlerle İlişkiler

Hadımların vezirler üzerinden kurdukları otoriteye dair rivayetlerin neredeyse tamamı Muktedir dönemine yoğunlaşmaktadır. İbn Miskeveyh, henüz hilâfet yıllarının başında (297/909) Halife Muktedir'in siyasî vaziyet durulunca kadınlarla çokça vakit geçirmeye başlayıp yönetim işlerinden elini çektiğini, bu sürecin bir neticesi olarak harem ehli ve hadımların devlet işlerine hâkim olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca anlaşılan o ki mevcut süreç, İbnü'l-Furât'ın işlere bütünüyle hâkim olarak vezirliğinde keyfi sayılabilecek bir yönetim tarzını benimsemesine neden olmuştur.⁶⁹⁸ Bu yönetim tarzı, vezirin görevden azledilmesine neden olmuştur. Hadımlar, burada da etkindir. Buna göre İbnü'l-Furât, Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin vezir olmak için yaptığı girişimleri görmezden gelmiştir. Bu girişimlerde hadımlar da bürokratik bilgi akışını kesintiye uğratacak birtakım görevler üstlenmişlerdir. Mu'tazîd'ın ümmüveledi Destânbûveyh'in Hâkânî'yi kayırdığı, vezirliği için saray içinde girişimlerde bulunduğu, bunun nedeninin de Hâkânî'nin ümmüvelede 100 bin dinar vermeyi garantilemesinden kaynaklandığı rivayet edilmektedir.⁶⁹⁹ O sırada vezir olan İbnü'l-Furât'ın, Hâkânî'yi bazı divanların başına getirerek vezirlik talebini ortadan kaldırması amacıyla bir girişimde bulunması için uyarıldığı halde onun önlem almadığı anlaşılmaktadır. Hâkânî'nin vezir olmasını sağlayan sebeplerden biri de onun hadımlar vasıtasıyla dindar kimliğini ön plana çıkarmaya çalışmasıdır. Buna göre ona bir dilekçe veya mektup getiren hadımların, vezir yüz rekât namaz kılmadan onunla

⁶⁹⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/51, Rivayetin daha kısa bir sunumu için bk. *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:158, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 120.

⁶⁹⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/9.

⁶⁹⁹ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 287-288.

herhangi bir şekilde konuşmadığı, namazı bitirdiğinde tesbihata dalarak verilen belgeyi uzunca okuduğu, mektubu okuduktan sonra konu hakkında hadımlara cevap verdiği Sûlî'nin kayıtları arasındadır. Kendisini dindar birisi gibi gösteren Vezir Hâkânî'nin, hadımların gözlerini boyadığı anlaşılmaktadır. Onun bu özelliği, tercih edilmesinde etkili olan gerekçeler arasında zikredilmektedir.⁷⁰⁰ Kendisini hadımlara kasten bu şekilde göstermesi, onların haber yayıcılığına dair hünerlerini bilmesiyle ilgili olmalıdır. Bu sayede genel bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Furât'ın ilk vezirliğinin akabindeki tutuklanmasında (4 Zilhicce 299/22 Temmuz 912) saray hadımlarının önemli bir payının olduğu vurgulanmalıdır.⁷⁰¹ Hâcib Nasr'ın kâtibi Ebû Abdullah b. Abdü'l-A'lâ'dan yapılan nakilde onun İbnü'l-Furât'ın tutuklandığı güne şahitlik ettiği ve Nasr'ı korkmuş bir şekilde gördüğü nakledilmektedir. Ebû Abdullah, durumu sorduğunda onun halifeyle ilgili gelişmeler konusunda kendisinden haber aldığı ve güvendiği bir hadımın, has hadımlardan bir grubun toplanarak halifenin etrafını kuşatmak sûretiyle silahlandığı, halifenin ve bahsi geçen bu hadımların bulunduğu saraydaki mecliste perdelerin gerildiği, bunun büyük bir gelişme olduğu cevabını verdiği zikredilmektedir. Bu gelişme üzerinden çok vakit geçmeden İbnü'l-Furât Nasr'ın yanına varmış, beraber vezirlik makamına geçmişler, bu sırada halifeyle vezirin görüşmesi için ilgili görevlendirmeleri sağlamıştır. Halife, İbnü'l-Furât'ın, yanında sadece hadımların bulunması sûretiyle huzuruna girmesine izin vermiştir. Vezir huzura varmak için saray üzerinde ilgili bölmeye girdiğinde yol üzerinde hadım Nezâr el-Hüremî ve Seyyide Şagab'ın hadımları onu tutuklamış, akabinde tutulacağı nezarete götürmüşlerdir. Müşahedesini aktaran Ebû Abdullah, hadımların, İbnü'l-Furât'ın tutuklanmaması ihtimaline karşı Halife Muktedir'i korkuttukları sonucuna varmaktadır.⁷⁰²

Hâkânî'nin, vezirlik öncesinde de hadımlara rüşvet verme yönünde bir siyaset izlediği söylenebilir. Bunun yanında vezirliğinde işlerini iyi yürütebilmek amacıyla

⁷⁰⁰ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 151, Sûlî, *Mâ lem yunşer min ecrâki's-Sûlî*, 85-86, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 40, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 288.

⁷⁰¹ Vezirin ilk görevinden azledilmesinde bedevileri Bağdat'a üzerine saldırıya geçmeleri hususunda yönlendirmesi, yakınlarını en güzel makamlara getirmesi, Hadım Mûnis ile anlaşmazlık yaşaması, Hâkânî'nin faaliyetleri ve mâlî konulardaki fütursuz harcamaların yol açtığı ekonomik krizi gerekçeler arasında zikredilmektedir. Bk. Hançabâ, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 85-86.

⁷⁰² Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 290-291.

harem halkına ve hadımlara rüşvet dağıttığı görülmektedir.⁷⁰³ Onun vezirliğinde bürokratik işleyiş, ciddi bir zafiyet içerisine girmiştir. İbnü'l-Esîr'in nakillerinden, devlete tümüyle hâkim olan vezir ve adamlarının, halifenin tasarruflarını da dolaylı olarak etkilediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen halife, vezirin sorumsuz yönetimi karşısında güç ve denge arayışı olarak yakınlarına sığınmış olmalıdır. Bu çerçevede kadınlar ve hadımlar başat aktör olarak yer almışlardır. Netice itibariyle onların görüşleri ve yönlendirmelerinin etkili olduğu söylenebilir.⁷⁰⁴

İkinci vezirliğinde İbnü'l-Furât,⁷⁰⁵ Hâcib Nasr, Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Havârî ve Hadım Şefî' el-Lü'lü'î'nin kendisine düşmanlık ettiğini ve İbn Ebü's-Sâc'ı isyan etme hususunda teşvik ettiğine dair suçlamalarını öğrendiğinde, Şefî'in ihtiyaçlarının karşılanmasını engellemiş, ayrıca Nasr ve Şefî'i de çoğu işinden el çekirmiştir.⁷⁰⁶ İbnü'l-Furât'ın bu tasarrufunun ileride somut neticeleri olacaktır. Onun bu vezirliği esnasında Vâsıt'ta vergi âmili olan Hâmid b. Abbâs'ın, Seyyide Şagab'ın hadımı Kasîm el-Cevherî ile bir yakınlık kurduğu, ona yumuşak davrandığı, Vâsıt'a, işlerin kontrolü için gittiğinde onu da davet ettiği nakledilmektedir. Hadım Kasîm'in, Hâmid'in yanından döndükten sonra İbnü'l-Furat'ın sıkıntılı bir sürece girdiği rivayet edilmektedir. Zira Hadım Kasîm el-Cevherî, Hâmid b. Abbâs'ın vezir olmasını gündeme getirmiş ve bu da kabul edilmiştir.⁷⁰⁷ Sâbî'nin kaydına göre Kasîm el-Cevherî, Seyyide Şagab'ın Vâsıt'taki arazileriyle ilgilendiği için bu şehirde uzunca kalmıştır. Bu sırada Hâmid b. Abbâs'ın yanına uğradığı ve onunla dostluk kurduğu anlaşılmaktadır. Zamanla onun, Hâmid'in vezirliği için çalıştığı söylenebilir. Durumu Hâcib Nasr ile paylaşmış, ona Hâmid'i övmüş ve anlaşılan belli birtakım rüşvetler de

⁷⁰³ Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 158.

⁷⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/471. Halife Muktedir, Hâkânî'nin kabiliyetsizliğine kanaat getirdikten sonra onu azletmeyi düşünmüş, bunu haber alan vezir, çeşitli girişimlerde bulunarak bu kararı iptal ettirme çabası içine girmiştir. Onun hususen haremden görevli bulunan hadımlara -rüşvet yoluyla- yaltaklandığı ve Mu'tazîd'in ümmüveledine damân verdiği kaydedilmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 42.

⁷⁰⁵ Hançabay'ın tespitlerine göre İbnü'l-Furât, ilk azledilişinden sonra beş yıl hapsedilmiş, akabinde 8 Zilhicce 304 (2 Haziran 917) yılı Pazartesi günü ikinci kez vezir olarak görevlendirilmiştir. Bk. Hançabay, *Abbâsîler döneminde vezirlik*, 101.

⁷⁰⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/29, *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:184. Hemedânî'de, 304 (917) yılında İbnü'l-Furat ve Şefî' el-Muktedir'in İbnü'l-Furat ile aralarında bir düşmanlık ortaya çıktığı kayıtlıdır. Bk. Hemedânî, *Tekmile*, 211.

⁷⁰⁷ Hemedânî, *Tekmile*, 213.

sunmuştur. Bu doğrultuda Kasîm, Hâmid'in cömertliğini konu ederek Hâcib Nasr'ı da yanına çekmiştir. Aynı şekilde Seyyide Şagab ile de bu çerçevede görüşmüştür.⁷⁰⁸

Kasîm'in İbnü'l-Furât'ın ikinci vezirliğinden azledilerek yerine Hâmid'in getirilmesinde tek ve belirleyici âmil olduğu söylenemez. Ancak Seyyide Şagab'ın siyasî konumu nedeniyle önemli bir tesir gücünün bulunduğu kabul edilebilir. Nitekim Hançabay, Nasr'la İbnü'l-Furât arasındaki güven problemi, Hâmid'in taahhütleri ve yaşanan malî kriz dolayısıyla İbnü'l-Furât'ın görevden alındığını ifade etmektedir.⁷⁰⁹ Bu çerçevede 306 (918) yılında Hâmid b. Abbâs'ın Vâsıt'tan çıktığını haber aldığında Halife Muktedir, İbnü'l-Furât, oğlu Muhassin, Mûsâ b. Halef, Îsâ b. Cübeyr, Saîd b. İbrâhîm et-Tüsterî'yi ve İbnü'l-Furât'ın ümmüvelediyle oğlunu tutuklaması için Hadım Şefî' el-Muktedirî ve Hâcib Nasr'ı görevlendirmiştir.⁷¹⁰ İbnü'l-Furât, 27 Cemâziyelevvel 306 (5 Kasım 918) Perşembe günü ikinci vezirliğinden azledilerek tutuklanmıştır.⁷¹¹ İkinci vezirliğinin azlinden sonraki sorgulamada İbnü'l-Furât, Ebû Zünbür'de bulunan malların alınmadığını, sorgulamayı izleyen Şefî' el-Lü'lü'î'ye söylemiş ve onun halifenin güvendiği bir kimse olduğunu, bu malların Ebû Zünbür'den alınması gerektiğini belirtmiştir.⁷¹² Hâmid b. Abbâs vezirliğe geldiğinde, Ali b. Îsâ da onun danışmanı olmuştur. Ali b. Îsâ ile birlikte Hâcib Nasr ve Şefî' el-Muktedirî de Hâmid'in sarayında görevlendirilmiştir.⁷¹³ Şefî''in Hâmid'in sarayında görevlendirilmesinin gerekçesi evvelâ yeni atanan vezirin eksikliğinin tamamlanması, diğer yandan halifenin bir gözcüsü olarak hâdiseleri takip, bürokratik işleyişi tayin, tespit ve takviye etmesidir.

Hadımların halifeye Hâmid'in vezirlik kabiliyeti taşımadığına dair sundukları bilginin tarihsel olarak bir karşılığının bulunduğu söylenebilir. Buna göre 311 (923) yılında Hâmid b. Abbâs'ın vezirlikten azledilmesinde onun hadımların da içerisinde

⁷⁰⁸ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 38.

⁷⁰⁹ Hançabay, *Abbâsîler döneminde vezirlik*, 104-105.

⁷¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/33, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 39. Diğer bir rivayette durum şöyle resmedilmektedir: Hâcib Nasr, Reşîk el-Hüremî ve Şefî' el-Muktedirî vezirin yanına gelerek halifenin kendisiyle görüşmek istediği haberini vermişlerdir. Onlar veziri bulunduğu yerden alıp halifenin yanına götürmüşlerdir. Şefî'in, akabinde tekrar vezirin sarayına döndüğü, saraya kimin girip çıktığını kontrol edip oğlu Muhassin'i de -hilâfet sarayına götürmek için- aldığı görülmektedir. Bk. *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:195.

⁷¹¹ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 39.

⁷¹² Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 107-108.

⁷¹³ Hemedânî, *Tekmile*, 214.

olduğu pek çok saray ileri geleninin maaşını ödemede yetersiz kalması, bu konuda belli bir düzen oturtamaması etkili olmuştur. Bu azilde Ali b. İsâ, divanların idaresinden alınmış ve İbnü'l-Furât üçüncü kez vezirliğe getirilmiştir.⁷¹⁴ Bu yıl Vezir Hâmid b. Abbâs'ın görevinden azledilip zehirlenmek sûretiyle öldürülmesine neden olan olay, Hadım Müflih el-Esved ile yaşadığı bir tartışmanın akabindeki gelişmelerdir. Müflih'in Hâmid'e yönelik kurduğu nahoş sözlere karşılık Hâmid b. Abbâs, onun siyahiliği ve hadımlığını doğrudan hedef alıp aşağılayan şu hakaretle karşılık vermiştir: "Yüz siyahî hadım alıp her birini Müflih olarak isimlendireceğim ve onları gulâmlarıma hediye edeceğim."⁷¹⁵ Müflih'in bu hakareti işittikten sonra Hâmid'e kin tuttuğu ve aleyhine ittifak kurarak çalışmaya başladığı kaydedilmektedir. İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin'e Hâmid ve Müflih arasındaki bu sert tartışma haberi ulaşınca onun Hâmid'in karşısında bir ittifak kurmak için derhal Müflih'in kâtibi ile görüştüğü, kâtibin kendisine vilayetleri ve bunlarla bağlantılı olan malları garanti ettiği anlaşılmaktadır. Aralarında kurulan bu ittifak doğrultusunda esasen Muhassin, Müflih üzerinden halifeye ulaşmaktadır. Bu çerçevede o, Müflih adına halifeye mektup göndermiş, mezkûr mektup içerisinde şayet Hâmid b. Abbâs, Ali b. İsâ, Hâcib Nasr, Şefi' el-Lü'lü'i,⁷¹⁶ İbnü'l-Havârî, Ümmü Mûsâ, kardeşi ve Mâzerâiler kendisine teslim edilirse 7 milyon dinar vermeyi taahhüt etmiştir. Bu durumun ve halifeye ekonomik kötü gidişatla ilgili sunulan diğer bilgilerin Hâmid'i vezirlikten almak noktasında halifeyi ikna ettiği anlaşılmaktadır.⁷¹⁷

⁷¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/12. Bu yılın gelişmeleri arasında yer aldığına göre Ali b. İsâ, içlerinde hadımların da olduğu pek çok saray mensubu ve görevlisinin ödeneklerini geciktirmiş ve bir kısmını kesmiş, bu nedenle kendisine yönelik saray içinde düşmanlık besleyenlerin sayısı artmıştır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/48.

⁷¹⁵ Ezdî, *Târihü'l-Mevsıl*, 2/211, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/49, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/12, Hemedânî, *Tekmile*, 228.

⁷¹⁶ Halifenin hadımının burada hedef olması, Müflih'in Hâmid b. Abbâs aleyhine Muhassin'le kurduğu ittifakın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Bu durum, baş hadım Müflih'in diğer bir önemli hadım olan Şefi''i görmezden gelmesine neden olmuştur. Ancak kayıtlarda Şefi''in herhangi bir yaptırımla karşılaştığına dair bir emare bulunmamaktadır.

⁷¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/49-50. Hâmid'in Müflih'e yönelik kullandığı bu hakaret cümlesi, Hâmid'in ölümüne neden olacak sürecin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Muktedir'e oldukça yakın olduğu bilinen Hadım Müflih'in, bu söze çok içerlediği ve Hâmid'e karşı kin beslediği anlaşılmaktadır. O, İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin ile babasının tekrar vezirliğe gelmesi hususunda ittifak kurmuş ve Halife Muktedir adına yazdığı anlaşılan bir emirnameye oldukça sert ve yüklü miktarı barındıran şu ödemeyi kaleme almıştır: "Vezir (Hâmid b. Abbâs), Ali b. İsâ, İbnü'l-Havârî, Şefi' el-Lü'lü'i, Hâcib Nasr, Kahramâne Ümmü Mûsâ ve Mâzerâiler'den 7 milyon alınarak teslim edilmesi". Bu emirnamenin, Hâmid'in vezirlikten alındıktan sonra geçmişi gündeme

El-Cheikh, Hâmid b. Abbâs'ın Müflih'e yönelik bu hakaretini halifeyle bürokratlar arasında hadımların yürüttüğü aracılığa bağlasa da⁷¹⁸ kanaatimizce durum biraz daha derin ve daha kompleks bir yapı arz etmektedir. Burada Hâmid, Müflih'i iki yönden aşağılamaktadır: Birincisi hadımlığı, ikincisi ise siyahîliğidir. Bu açıdan söz konusu rivayet, onların yürüttüğü işlere duyulan öfkeden ziyade -fiziksel betimleme bölümünde değinildiği gibi- esasen hadımlık özelinde algılanan bir tür kusur veya eksikliğin dışavurumu olarak okunabilir. Diğer yandan Hâmid b. Abbâs'ın aşağılayıcı tavrının Müflih'te derin bir tesir husûle getirmesinin nedeni, doğrudan hakaret içermesinin yanında muhtemelen Müflih'in Hâmid hakkındaki geçmiş bilgisinden de bağımsız değildir. Bu çerçevede Tenûhî'de yer alan bir rivayet, Hâmid'in aşağılayıcı sözünün Müflih'te bıraktığı tesirin daha iyi anlaşılmasını sağlayıcı niteliktedir. Buna göre Hâmid b. Abbâs, vezirliği sırasında Übülle limanına bir savaş gemisiyle (*harrâka*) yanaşmıştır. Geminin içerisindeki denizcilerin hepsinin ak hadımlardan (*hısyânen beyâden*) oluştuğu ifade edilmektedir. Gemi hakkında bilgi sahibi olanlar onun harem gemisi (*harrakatü'l-harem*) olduğunu ve içerisinde bulunan mürettebatın erkeklik sahibi olmasının uygun görülmediği bilgisini aktarmışlardır. Hâdisenin görgü şahidi olduğu anlaşılan Ebü'l-Hüseyin, geminin mürettebatının tümüyle ak hadımlardan oluştuğunu ve başlarında da güneşten korunmak amacıyla gölgelik altı bir mevkide oturan, bu sırada Kur'an okuyan bir 'şeyh'in bulunduğunu kaydetmektedir. Bu şeyh de bir hadımdır.⁷¹⁹ Buna göre Hâmid b. Abbâs'ın pek çok ak hadım köleye sahip olduğu görülmektedir. Bu ön bilginin Müflih'in zihninde var olduğunu veya bir şekilde Hâmid'in pek çok hadım köleye sahip bulunduğuna dair bilgisi olduğu düşünülürse Hâmid'in yukarıda tercüme edilen hakaretâmiz cümlesinin Müflih'te bırakacağı etkinin daha tesirli olacağı sonucu çıkarılabilir.

Sûlî'nin kaydına göre sâbık vezir Hâmid b. Abbâs, tutuklanmaktan korkması nedeniyle gizlendiği bölgeden gizlice Hâcib Nasr'ın makamına çıkmış ve hilâfet sarayında hapsedilmek şartıyla bir milyon dinar ödemeyi kabul ettiğini ifade etmiştir. Bu süreçte Nasr'ın halifeyi durumdan haberdar ettiği, İbnü'l-Furât'ın oğlu

getiren ve bir tür intikam duygusuyla hareket eden Müflih tarafından kaleme alındığına dikkat edilmelidir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/12.

⁷¹⁸ El-Cheikh, "Servants at the gate", 245.

⁷¹⁹ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/43.

Muhassin'in de Hâmid'den haberdar olup Müflih'e onun kendisine teslim edilmesini söylediği, Müflih'in Halife Muktedir ve Seyyide Şagab ile görüşerek onun İbnü'l-Furât'a teslim edilerek sorgulanmasının daha uygun olacağını ısrarlı biçimde dile getirdiği görülmektedir. Netice itibariyle Müflih etkili olmuştur. İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin'in kendisine teslim edilen Hâmid'e çokça eziyetlerde bulunduğu zikredilmektedir.⁷²⁰

Diğer kaynaklar konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Hâmid b. Abbâs'ın vezirlikten azledildiği ve saklandığı, İbnü'l-Furât'ın da üçüncü kez vezir olarak tayin edildiği bir süreçte⁷²¹ sâbık vezirin rahip elbisesi giyerek Hâcib Nasr ile görüşme talebinde bulunduğu görülmektedir. Onun bu görüşme talebinde temel yönlendirici unsur, vezirliği sürecinde yapıp ettikleri dolayısıyla İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin'e teslim edilmeyi değil, hilâfet sarayında gözetim altında tutulma isteğidir. Zira o, Muhassin'in kendisine eziyet edeceğinin farkındadır. Bu nedenle Halife Muktedir ile irtibat kurmak istemektedir. Hâcib Nasr, bu irtibatın sağlanabilmesi için Hadım Müflih el-Esved'i odasına çağırması ve Hâmid'i geçmişteki hatalarından ötürü mazur görmesini ve bu husustaki talebini olumlu karşılamasını ona söylemiştir. Halife Muktedir harem dairelerinde bulunduğu sırada görüşme işlerini yürüten görevli Müflih'tir. Bu durum onun, irtibat için doğrudan bir başvuru aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Hâmid'i dinleyen Müflih, isteğini halifeye öylece bildireceği konusunda bir taahhütte bulunmuştur.⁷²² Ancak onun, Hâmid'in kendisine ettiği hakareti unutmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, Hâmid'in talebinin tam aksi doğrultusunda halifeyle konuşmuş ve sâbık vezirin İbnü'l-Furât ve oğluna teslim edilmesini sağlayıcı

⁷²⁰ Sûlî, *Kısmun min ahhâri 'l-Muktedir*, 233. Muhassin'in Hâmid'i ele geçirmekteki ısrarı, Hâmid'in ona vezirliği döneminde işkencede bulunmasından bağımsız değerlendirilmemelidir. Onun, Hâmid'in vezirliğinde bizâtihi vezir tarafından işkence ve aşağılamaya tâbi tutulduğu rivayetler arasındadır. Bu eziyetlerde Müflih'in ve kâtibi Bısr b. Abdullah en-Nasrânî'nin yine Muhassin'e yardımcı olmak için çalıştığı görülmektedir. Bk. Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 264-266.

⁷²¹ Hançabâ, bu üçüncü tayinin tam tarihini 20 Rebûlâhîr 311 (7 Ağustos 923) olarak kaydetmektedir. Bk. Hançabâ, *Abbâsîler döneminde vezirlik*, 119.

⁷²² Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 43. İbnü'l-Esîr'de, Müflih'in Hâmid'i görünce onunla şu şekilde alay ettiği kayıtlıdır: "Şeref buyurdunuz vezir efendimiz! Her birini 'Müflih' olarak isimlendirdiğiniz siyahî köleleriniz nerede peki?". Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/13-14. Ayrıca Hâcib Nasr'ın vezirlikten azledilmiş olan ve sultanın aleyhine bir vaziyette bulunan, rahip kılığıyla gizlenerek yanına gelen Hâmid b. Abbâs'ı makamına kabul etmesi teamüllere aykırıdır. Bk. Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 77-78. Bu çerçevede düşünüldüğünde Müflih'in mevcut teamülleri aşan biri için halifeyi ikna çabasına dair verdiği söz gerçekçi olmamalıdır.

girişimlerde bulunmuştur. Bu sırada halifenin huzurunda bulunan Seyyide Şagab'ın onun hilâfet sarayında hapsedilerek sorguya çekilmesine yönelik talebini olumlu karşılayarak söze girdiği ancak Müflih'in buna dahi itiraz ederek o halde söylentilerin çoğalması ve mâlî krizin varlığı nedeniyle İbnü'l-Furât'ın sağlıklı bir şekilde çalışamayacağını dile getirdiği zikredilmektedir. Halife Muktedir, Müflih'i haklı bulmuş, netice itibariyle Hâmid'in, İbnü'l-Furât'a teslim edilmesine karar verilmiştir. Gelişen vaziyeti Nasr'a haber veren Müflih'in, üzerindeki rahip elbisesini çıkarmak isteyen Hâmid'e "Efendim bana, onu buraya geldiği elbiseyle göndermemi emretti" diyerek üstünü değiştirmesine de izin vermediği ancak Nasr'ın girişimleriyle bu kıyafetin değiştirildiği görülmektedir. Müflih'in son olarak kâtibini İbnü'l-Furât'a göndermek sûretiyle ona Hâmid'in teslim alındığı müjdesini verdiği zikredilmektedir.⁷²³

Müflih'in Hâmid'le yaşamış olduğu geçmişi unutmaması, sâbık vezirin ölümüne neden olmuştur. Zira Hâmid, sorgulanıp malları ele geçirildikten sonra kendisinden daha fazla mal alınması için Müflih'in makamca yükselttiği Muhassin'e teslim edilmiş, kendisine işkence edilmiş, Bağdat'tan Vâsıt'a gideceği gece yumurtasının içine zehir katılmak sûretiyle Muhassin'in muhafız hadımı tarafından zehirlenmiştir.⁷²⁴ İbnü'l-Esîr'deki kayda göre ise her ne kadar Vezir İbnü'l-Furât, sâbık Vezir Hâmid'e sorguda iyi davranırsa da elindeki bir milyon dinar değerindeki iltizamlar alındıktan sonra kendisine işkence edilmiştir. Netice itibariyle mallarının satılması ve devlete aktarımı için Vâsıt'a gönderilen Hâmid, İbnü'l-Furât tarafından verilen bir emirle zehirlenmiş, akabinde bu yılın (311/923-924) Ramazan (Aralık-Ocak) ayında ölmüştür.⁷²⁵

Müflih daha sonra Muhassin'le kurduğu ittifak gereği onun konumunu güçlendirmiştir. Buna göre Muhassin, tüm divanlara ve işlerin genel idaresine atanmayı babası İbnü'l-Furât'a bir karar olarak yazdırmasını Müflih aracılığıyla halifeden talep etmiştir. Müflih, hadımlık konumu ve halifeye ulaşabilme becerisi yönüyle Halife Muktedir ve İbnü'l-Furât arasındaki bu iletişim ve yazışmayı sağlamış

⁷²³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/54-55.

⁷²⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/57-58.

⁷²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/13-14.

görülmektedir. Her ne kadar İbnü'l-Furât bu duruma alınmış olsa da Müflih'in aracılığı Muhassin için elverişli bir sürecin işlediğini ispat etmektedir. Zira çok geçmeden ona hilat giydirilmiş ve yukarıda zikredilen görevi, resmî olarak onanmıştır.⁷²⁶

311 (923) yılına gelindiğinde Hadım Müflih el-Esved'in varlığının önemli ölçüde belirginleştiği Sûlî'nin kaydıyla anlaşılmaktadır. O, devlet işlerinin idaresinde Müflih'in ve hristiyan kâtibi Ebû Bîşr'in oldukça güçlü bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Bu süreçte Müflih'in, Vezir İbnü'l-Furât ile anlaşarak ordu komutanı Mûnis el-Muzaffer'in Rakka'ya gönderilmesinde etkili olduğu metinden anlaşılmaktadır.⁷²⁷ Bu, Mûnis'in merkezden uzaklaştırılmasının ikinci örneğidir. İlki Hadım Sâfî el-Hüremî eliyle, ikincisi de yine bir baş hadım olan Müflih eliyle gerçekleştirilmiş; ittifak unsuru olarak ise her ikisinde de İbnü'l-Furât seçilmiştir. Ancak Sâfî ve Müflih arasında bürokratik güç olarak belirgin bir farkın varlığına işaret edilmelidir. Öyle anlaşıyor ki Sâfî, bulunduğu dönem itibariyle daha güçlü ve kendinden çekinilen bir figür olarak belirmektedir. Diğer yandan Sâbî, Hadım Müflih el-Esved'in Vezir İbnü'l-Furât üzerinde etkin bir nüfuzu bulunduğunu kaydetmektedir.⁷²⁸ Bu durum, yukarıda ayrıntıları sunulan ittifakın bir neticesidir.

Sâbık Vezir Hâmid b. Abbâs'ın naibliği görevini yürüten Ali b. Îsâ'nın 311 (923) yılında sorgulanmasının akabinde üçüncü vezirliğinde bulunan İbnü'l-Furât'a teslim edildiği, vezirin yaşlı olması nedeniyle herhangi bir rahatsızlık geçirmesinden çekindiği için onu Şefî'e göndermek istediği, bu hususta Muktedir'le yazıştığı ve halifenin onayıyla onu Şefî'e verdiği kaydedilmektedir.⁷²⁹ O, 300 bin dinar ödemeyi kabul ettikten sonra salıverilmiş ve San'a'ya sürgüne gönderilmiştir.⁷³⁰ Ali b. Îsâ'nın, kendisine yüklenen üç yüz bin dinar ödemeye yardımcı olmak münasebetiyle Şefî' el-Lü'lü'î'nin iki bin dinarını kabul etmediği ancak Hârûn b. Garîb, Hâcib Nasr ve Şefî'

⁷²⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/57.

⁷²⁷ Sûlî, *Kısmun min ahbâri'l-Muktedir*, 232.

⁷²⁸ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 235.

⁷²⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/62-63.

⁷³⁰ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 333.

el-Muktedirî'nin yardımlarını kabul ettiği görülmektedir.⁷³¹ Bu, saray içi gruplaşmanın bir sonucu olmalıdır.

311 (923) yılında üçüncü vezirliğinde İbnü'l-Furât'ın, kâtipleri müsâdere edip Hadım Mûnis'i Bağdat'tan uzaklaştırdıktan sonra karşısında siyasî güç olarak Hâcib Nasr ve Şefî' el-Muktedirî'yi gördüğü ve onları tutuklamak için girişimlerde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷³² Halifenin, Nasr'ın tutuklanmasını kabul ettiği ancak Şefî'e izin vermediği zikredilmektedir. Ancak Nasr'ı da Seyyide Şagab ile yaptığı görüşmeler kurtarmıştır.⁷³³ Bu çerçevede Müflih'in Muhassin'le olan sıkı bağı, onun Hâcib Nasr aleyhinde kurulan plana dolaylı olarak yardım etmesine neden olmuştur. Buna göre Hâcib Nasr'ın Muktedir'in meclisinde olmadığı bir zaman diliminde Muhassin, halifeyle görüşmek istemiş, Hadım Müflih de bu isteği yerine getirmiştir. Muhassin, bu görüşme vasıtasıyla Hâcib Nasr'ı halifeye kötülleme fırsatı yakalamıştır. O, Nasr'ın kendisine teslim edilmesi için çaba sarf etmiştir.⁷³⁴

İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin'in -Müflih'le yaptıkları ittifakın da bir neticesi olarak- epey güç kazandıkları bir süreçte yaşanan Karmâtî saldırısı, tüm siyasî dengeleri değiştirmiştir. 22 Muharrem 312 (30 Nisan 924) tarihinde Ebû Tâhir b. Ebû Said el-Cennâbî (ö. 332/944) liderliğinde Karmâtîler, Kûfe-Mekke hac yolun üzerinde bulunan Hebir'de önemli devlet görevlilerinin, saray ileri gelenlerinin ve Seyyide Şagab'ın maiyetinin de içerisinde bulunduğu hac kervanına saldırmışlar, bir kısmını öldürmüş, diğer bir kısmını da esir almışlardır. Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân, Ahmed b. Keşmürd, Nihâr el-Ömerî, Seyyide Şagab'ın amcası Ahmed b. Bedr, hadımı Şefî' ve Fülful, bunun yanında harem halkından ve hadımlardan bir grup esir alınmıştır. Kervandaki pek çok insan susuzluktan ölmüş, az bir kısmı Bağdat'a yürüyerek geri dönebilmiştir. Haber Bağdat'a ulaşınca kadınlar yüzlerine karalar çalarak yollara çıkmış, saçlarını dağıtıp bağırarak ve yüzlerini döverek hâdisenin etkisinden duydukları üzüntüleri dışa vurmuşlardır. Bu yas ve matem hali bir öfke seline dönüşmüş, Bağdat'ta İbnü'l-Furât'a duyulan nefret hisleri artmış ve karışıklıklar had safhaya yükselmiştir. Sâhibüşşurta Nâzûk'a olaylara müdahale etme yetkisi

⁷³¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/62-63, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 326-327.

⁷³² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/65.

⁷³³ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 54.

⁷³⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/66, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 55.

verilince olaylar biraz yatıştırılabilmiştir.⁷³⁵ Bu hâdise, İbnü'l-Furât'ın üçüncü kez vezirlikten alınarak idama götürüleceği sürecin başlangıcını teşkil etmektedir.

İbnü'l-Furât bu son vezirliğinde, Karmâtî hâdisesi sonrası Mûnis'in merkeze geleceğine yönelik haberi duyduğunda istikbali için endişelenmiş ve halifenin has hadımları arasında yer alan Ebü'l-Hevâ künyesiyle tanınan Hadım Nesîm'i huzuruna kabul etmiştir. O, Nesîm'i aracı kılarak halifeyle irtibat kurdurup aleyhine herhangi bir iş çevrilmemesi adına önlem almaya çalışmıştır. Hadım huzura gelince vezir mecliste bulunanlara bir işaret yaparak kalkmalarını emretmiş, görevliler meclisten çıkmışlardır. Sonrasında vezir, sesini alçaltarak Nesîm ile konuşmaya başlamıştır. O, Nesîm'le aralarındaki hukuka dikkat çekerek bunun gözetilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bu çerçevede halifeyle arasında oldukça az irtibat kurabildiğini, bu nedenle ondan sunacağı mektup/risâleyi halifeye ulaştırmasını talep etmiştir. Hadımın cevabı, mektubun içeriğine göre şekilleneceği yönündedir. O, iyi bir muhtevaya sahipse bunu yapacağını söylemiş ancak hoş olmayan bir içerikteyse yerine getirmeyeceğini belirtmiştir. Vezir, sorumluluğu kendisine yükleyebileceğini söyleyerek halifeye ulaştırmasını istediği mesajı ona sunmuştur. Uzun sayılabilecek bu mesajda vezir, halifeye bir anlamda duygu yüklü serzenişte bulunmaktadır ve metnin muhtemel cezalandırmadan sıyrılmak adına tasarlandığı anlaşılmaktadır.⁷³⁶

Vezirin çabalarının kendisini tutuklanmaktan alıkoyamadığı ifade edilmelidir. Karmâtî saldırısı sonrası artan toplumsal baskı nedeniyle 312 yılının Rebiülevvel ayında (Haziran-Temmuz 924) İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin, Muktedir'in huzuruna girmişlerdir. Huzurdan çıktıklarında ise Hâcib Nasr tarafından tutuklanmak yönünde bir teşebbüse girişildiği ancak Hadım Müflih el-Esved'in araya girmesiyle bunun ertelendiği anlaşılmaktadır. Müflih, 'düşmanların sözüyle vezirin azledilmesinin yönetim için tehlikeli ve hatalı, gulâmların arzulayacağı bir iş olacağını' söylemektedir.⁷³⁷ Hüceriyye gulâmları, Müflih aracılığıyla Halife Muktedir'le haberleşmiş ve İbnü'l-Furât ve oğlunun tutuklanmalarına dair taleplerini halifeye

⁷³⁵ Saldırı ile ilgili bk. Sûlî, *Mâ lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 140, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 103, *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:223-224, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 57, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/239-340.

⁷³⁶ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 141-143.

⁷³⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/70.

iletmişlerdir. Müflih burada da İbnü'l-Furât ve Muhassin'den yana bir tavır sergilemektedir. O, bu taifenin sözüyle vezir azletmenin hata olacağını ifade etmiştir. Halife ondan, İbnü'l-Furât'ın salıverilmesini Hâcib Nasr'a iletmesini istemiştir. Gulâmlara da kendilerinden istenileni yerine getirecekleri hususunda olumlu bir cevap verilmiştir. Anlaşılan süreç geçirtilmek istenmektedir. Ancak saray içerisinde gulâmların sesleri yükselmeye ve karışıklık artmaya başlamıştır.⁷³⁸ Gulâmların bu işi arzulaması, yeni vezir geldiğinde maaşların tekrar verilmesiyle ilgili olabilir. Netice itibariyle Müflih'in çabasıyla onların bugün tutuklanmadıkları, en azından tutuklanacakları tarihin ertelendiği anlaşılmaktadır. Ancak ertesi gün ordu komutanı Mûnis el-Muzaffer'in dahliyle İbnü'l-Furât'ın tutuklanarak Şefi' el-Lü'lü'î'ye teslim edildiği anlaşılmaktadır.⁷³⁹

Şefi' el-Lü'lü'î'ye teslim edilen İbnü'l-Furât'a Şefi', Cümel isimli kâtibini göndererek sorgulanmasını istemiştir. O ayrıca İbnü'l-Furât'ın yeni vezir Ebü'l-Kâsım el-Hâkânî'ye teslim edilmemesi için müsadere olarak verebileceği mal miktarının ne kadar olduğunu sormuştur. İbnü'l-Furât, gerekli müsaderenin sağlanabilmesi adına kendisinin yeni vezire teslim edilmemesi hususunda evvela Muktedir'den teminat istediğini ifade etmiş, akabinde ise Cehbez Hârûn ve oğlunda 160 bin kûsur dinar sakladığını, bu malı yeni vezir ve kâtibinden önce müsadere olarak tahsil etmesini, ayrıca halifeyi bu konuda bilgilendirmesini ve mezkûr paranın halifenin kendine ait hazinesine (*beytü mâli'l-hâssa*) taşınmasını, bu sayede vezirin kendi işleri için kullanmasının engellenebileceğini Şefi''den talep etmiştir. Şefi''in önemli sayılabilecek bu haberi ivedi bir sûrette halifeyle paylaştığı, cehbezlerden paranın alınarak özel hazineye aktarıldığı görülmektedir.⁷⁴⁰ Şefi''in bu süreçte İbnü'l-Furât'la halife arasında saray içi bürokrasi trafiği yürüttüğü görülmektedir. O, İbnü'l-Furât'ın yeni vezire teslim edilmeyi değil, halifenin sarayında gözetim altında tutulmak istediğini, şayet bu isteği kabul edilirse saklamış olduğu paraları vermeyi garantilediğini halifeye bildirmiş ancak halife, İbnü'l-Furât yeni vezir Hâkânî'ye teslim edilmezse Mûnis el-Muzaffer, Hâcib Nasr ve Hârûn b. Garîb'in işlerin sağlıklı yürümeyeceği görüşünde olduğunu, ayrıca vezirin İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin'den

⁷³⁸ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 59.

⁷³⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/71, *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:225.

⁷⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/72, Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 140-141.

iki milyon dinar almayı taahhüt ettiği cevabını vermiştir. Şefî‘, kâtibi aracılığıyla İbnü’l-Furât’ı bu gelişmeden haberdar etmiştir.⁷⁴¹ Diğer yandan İbnü’l-Furât’ın üçüncü vezirliğinden azlinin akabindeki sorgulanmasında, kendisine işkencelere izin verdiği hususundaki sorulara, bunların Müflih’in aracılığıyla gerçekleştiği cevabını verdiği görülmektedir.⁷⁴² Müflih’in onun yanında yer almasına rağmen onun zımnen bu suçu Müflih’in üzerine atmaya çalışması ilginçtir. Ayrıca Muhassin, Şefî‘’den halifeye kendisine eman vermesi durumunda çok sayıda mal ve kıymetli eşyayı ona teslim etmeyi taahhüt ettiğini söylemesini istemiştir. Ancak eman verilmeyip sorgulanması için teslim edilirse tek bir habbe bile vermeyeceğini ifade etmiştir. Şefî‘’in bunu halifeye iletmediği kaydedilmektedir.⁷⁴³

Şefî‘ el-Lü’lü’î’nin kâtibi Ebû Ömer b. el-Cemel en-Nasrânî’den yapılan nakilde İbnü’l-Furât’ın üçüncü kez tutuklandığında komutanlar, onun halifeyi kandırıp kendisini affettirebileceği düşüncesiyle hilâfet sarayında tutulmasını uygun görmemişler, bu nedenle Şefî‘ el-Lü’lü’î’ye teslim edilmesi karara bağlanmıştır. İbnü’l-Furât Şefî‘’in Dicle kenarındaki konağında bulunan hücreye götürülmüş, burada merdivenleri çıkarken zorlanmış, kimsenin elinden tutup ona yardımcı olmaması nedeniyle Şefî‘’e dönerek “Benden başkasına da böyle mi muamele ediyorsun?” demek sûretiyle gücendiğini belirtmiştir. Şefî‘ ise “Başkası, Allah’tan daha fazla korkardı” şeklinde cevap vererek onu hücrede tek başına bırakmıştır. Onların ‘başkası’ ile kastettikleri kişinin Ali b. İsâ olduğu belirtilmektedir. Şefî‘’in, İbnü’l-Furât’ın üst tabakadan bir kimse olması nedeniyle kendisine verilen yemeği artırdığı görülmektedir.⁷⁴⁴

İbnü’l-Furât’ın tutuklanarak idam edilmesinde hadımların önemli ölçüde payı olduğu söylenebilir. Mûnis el-Muzaffer, Hâcib Nasr, Nâzûk ve saray içi hadımlardan olan Şefî‘ el-Lü’lü’î ve Şefî‘ el-Muktedirî’nin toplanarak⁷⁴⁵ bir plan tasarladıkları

⁷⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 5/72. Onun daha sonra yapılan tartışmalar neticesinde bazı şartlar altında Şefî‘ el-Lü’lü’î veya güvendiği bir kişinin yanında ikâmet etmesine izin verilmiştir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 5/73.

⁷⁴² İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 5/75.

⁷⁴³ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 80.

⁷⁴⁴ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 139-140.

⁷⁴⁵ Arîb b. Sa’d, bu toplantıyı ‘İleri gelenler toplandı’ kaydıyla sunmaktadır. Bu durum, yukarıda zikredilen ve hepsinin köle ancak ikisinin hadım olduğu bu kimselerin bürokrasideki ağırlıklarını

Sûlî'nin nakilleri arasındadır.⁷⁴⁶ İbnü'l-Furât'ın ve oğlu Muhassin'in müsadere edilip katledilmelerinde saray hadımlarının da içinde bulunduğu bu toplantı etkili olmuştur. Buna göre Nasr, saray içi gulâmlara 'İbnü'l-Furât dördüncü kez vezir yapılmasından razı olmadıklarını, onun öldürülmesi gerektiğini' söyleyerek sûnî bir şekilde ayaklanmalarını sağlamış, istihbaratın (*berîd*) başında bulunan ve halifenin güvenini fazlasıyla kazandığı belirtilen Şefî' el-Lü'lü'î de -esasında bir gerçekliği bulunmayan bu sûnî kalkışmanın- ciddi bir boyuta vardığını halifeye iletmıştır. Muhtemelen olayların ilerlemesinden korkan halife de Nâzûk'a İbnü'l-Furât'la oğlu Muhassin'in idam edilmeleri emrini vermiştir.⁷⁴⁷ İdamın akabinde ise başları, bir sepet içerisinde Şefî' el-Muktedirî tarafından halifeye⁷⁴⁸ veya Şefî' el-Lü'lü'î'ye gönderilmiş, o da bu başları Dicle'ye atmıştır.⁷⁴⁹

Bu süreçte yükselen hadım gücü, vezirin tasarruflarını kısıtlayıcı niteliktedir. Bu çerçevede Şefî' el-Muktedirî'nin İbn Mukle'yi gözettiği, Vezir Abdullah b. Muhammed el-Hâkânî'nin de muhtemelen bu sâikle tutuklanan İbn Mukle'nin salıverilmesini emrettiği anlaşılmaktadır.⁷⁵⁰ 5 Safer 315 (11 Nisan 927) Çarşamba günü ikinci kez vezirliğe getirilen Ali b. İsâ'nın, bu süreçte aldığı malî tedbirlerden hadım Müflih el-Esved'in de etkilendiği görülmektedir. Arîb b. Sa'd, nevbetten sorumlu olduğunu belirttiği Müflih'in maaşının bin dinar düşürüldüğü ve bu değişiklikten sonra bin dinar aldığını kaydetmektedir.⁷⁵¹ Bu tasarruf politikası, saray içi sözlü ve fiili saldırıları netice vermiştir. Örneğin Ali b. İsâ, Halife Muktedir'in huzurundan ayrılıp kayığına binecekken hadımlar ve saray hizmetçileri ona hakaret ederek saldırmışlardır.⁷⁵² Halife yakınında bulunan hadımların, vezire sataşmaları, bu

ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. O, ayrıca burada ismi zikredilenlerin hepsinin İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin'in düşmanı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 105.

⁷⁴⁶ Dikkat edilirse burada sarayda son derece mühim bir konum işgal eden hadım Müflih el-Esved yoktur. Zira o, Hâmid b. Abbâs'a olan düşmanlığından ötürü İbnü'l-Furât ve bahusus oğlu Muhassin'le ittifakta bulunmuştur. Bu nedenle onun İbnü'l-Furât ve oğlu Muhassin'in öldürülmesine dair görüşü hiç şüphesiz olumsuz olacaktır. Bu da yukarıda toplanan ileri gelen devlet adamlarının kabul etmeyeceği bir seçimdir.

⁷⁴⁷ Emirler ve komutanlar Muktedir'e şöyle demiştir: "İbnü'l-Furât'ı ve oğlunu öldürmezsen ileri gelenler seni hal edecek". Bk. *Kitâbu'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:226. İbnü'l-Furât ve oğlunun infazını Nâzûk'un hadımı Acîb'in gerçekleştirdiği kaydedilmektedir. Bk. Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 71.

⁷⁴⁸ Sûlî, *Kısmun min ahabîri'l-Muktedir*, 251.

⁷⁴⁹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 105.

⁷⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/79.

⁷⁵¹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 114.

⁷⁵² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/89.

yakınlıktan aldıkları güçle doğru orantılıdır. Şüphesiz bunun nedeni, onun maaşlara dair aldığı tasarruf önlemleridir. Zira Muktedir'in hilâfetinde aşırı israf nedeniyle ortaya çıkan ekonomik krizin telâfisi için devlet bünyesinde maaş alan pek çok görevlinin maaşlarında kesinti yapıldığı kaydedilmektedir. Onun döneminde hadım, hizmetçi ve mugannilerin maaşlarında da indirimler yapıldığı zikredilmektedir.⁷⁵³ 316 (928) yılında hadımların, harem görevlilerinin ve Muktedir'in annesi Seyyide Şagab'ın maaş ve masraflarının artırılması üzerine Ali b. İsâ, vezirlikten istifa kararı almıştır.⁷⁵⁴

319 (931) yılında saray içi bürokrasinin önde gelen diğer bir hadımını Müflih'in devreye soktuğu bir adamın devletin malî durumuna müdahale ettiği kaydedilmektedir. Hadım Müflih el-Esved'le bir yakınlığı olduğu anlaşılan Ebûbekir b. Karâbe isimli bu zâtın Müflih aracılığıyla halifenin huzuruna kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ebûbekir, vezirlerin yardımcılara ulaşabilen ve onlarla temas kurabilen birisidir. O, vali, damân sahipleri ve ileri gelen devlet görevlilerinden ödemeleri tahsil etmek için halife adına çalışmıştır. Ancak onun bu uğraşı, hesapların karışması ve düzensizliği beraberinde getirmiştir.⁷⁵⁵ Bunun yanında 200 bin dinar borç para bulması nedeniyle onun Vezir Kelvezânî'nin durumunu iyileştirdiği görülmektedir.⁷⁵⁶

319 (931) yılında meydana gelen bir hâdise, hadım Müflih el-Esved'in halifeyle olan ilişkisine ve bunun devlet yönetimine olan tesirine dair çıkarım yapılmasını sağlayan kayda değer ayrıntılar sunmaktadır. Buna göre Kâtib Ebü'l-Kâsım İbnü'z-Zencî, arkadaşı olan Kâtib Hüseyin b. Kâsım'ı (ö. 322/934) vezirlik makamına getirmek için çalıştığını ve bu konuda Danyâlî⁷⁵⁷ olarak anılan bir adamla temas kurduğunu ifade etmektedir. İbnü'z-Zencî, Danyâlî denilen bu zât ile bir yakınlığının olduğunu belirtmektedir. Bu zât, kendisine eski yazı tipiyle kaleme

⁷⁵³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/86.

⁷⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/39. Hançabay'ın kaydına göre vezir, Mûnis'le yakınlık kurması nedeniyle Hâcib Nasr'ın tepkisini çekmiş, 71 yaşına gelmesi nedeniyle de ayrıca bu görevi sürdürmek istemediğini halifeye aktarmıştır. Halifenin görevinde durmasına dair ısrarına rağmen onun istifa etmek istediği zikredilmektedir. Bk. Hançabay, *Abbâsîler döneminde kölelik*, 146-147.

⁷⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/65.

⁷⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/121.

⁷⁵⁷ İbnü'l-Esîr'in metninde Danyâlî'nin *zeki* ve *sahtekâr* bir kimse olarak tanımlandığı görülmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/67-68.

alınmış, Danyâl peygambere ait olduğu kabul edilen bazı tarihî vesikalar ortaya koyacağını, bunların üzerine devlet erbabından kimselerin isimlerini ancak bir araya getirildiğinde manası anlaşılan belirsiz harfler (*hurufu mukattaa*) olarak yazacağını, bu şekilde ilgili kişilerin makam ve mansıplara ulaşacağını ifade etmiştir. Bu yeteneğiyle Danyâlî, Kadı Ebû Ömer, oğlu ve devlet adamlarından ileri gelen kimselerden kayda değer miktarda mal edinmiştir. Danyâlî'nin bu amaçlar doğrultusunda hadım Müflih el-Esved'le de irtibata geçerek onun 'Ca'fer b. Ebû Tâlib'in soyundan olduğunu' muhtemelen bu eski evraklarda okuduğunu söyleyerek Müflih nezdinde önemli bir yer edindiği görülmektedir. Anlaşılan Danyâlî, Müflih'ten de pek çok maddi yarar görmüştür.⁷⁵⁸ İbnü'z-Zencî,⁷⁵⁹ kabiliyetini fark ettiği bu adamdan bu doğrultuda bir talepte bulunmuştur.⁷⁶⁰

Buna göre ondan, yazacağı ve ortaya koyacağı evraklarda kendisinin söylediklerini yazması doğrultusunda bir bölüm açmasını istemiştir. Danyâlî'den olumlu cevap alan İbnü'z-Zencî, vezir olmasını istediği yakın dostu Hüseyin b. Kâsım'ın bazı fiziksel özelliklerini tavsif etmiş ve zikredilen özelliklerdeki kişinin *on ikinci Abbâsî halifesinin veziri olursa idarenin düzeleceği, düşmanlara karşı üstün gelineceği, beldelerin fethedileceği ve âlemin imar edileceği* bilgisini de ayrıca evraka kaydetmiştir.⁷⁶¹ Danyâlî bu bilgiyi, bir araya getireceği evraklardan oluşan ve Danyal peygamber zamanından kalmış izlenimi uyandıran defterin içerisine katmış, defterin iyice eski bir görünüm alması için birkaç gün samanların, birkaç gün pabucun (*huf*) içerisine bırakılarak sarartılıp eskitilmesi, yirmi gün sonra ise eski bir hal alması sağlanmıştır. Defter iyice eskimiş bir görüntüye kavuşunca Danyâlî onu Müflih'e götürmüş, yazılan diğer bilgiler içerisinde Hüseyin b. Kâsım hakkında aktarılan ve gelecekte haber veren İbnü'z-Zencî'nin kaleme aldığı yazıyı da okumuştur. Müflih'in, ilgisini çekmesi nedeniyle ilgili bölümü tekrar okuttuğu, iyice anladıktan

⁷⁵⁸ Üzerinde "Mim, mim, mim. Bundan şu ve şu olur" yazan ve gerçekte hiçbir anlamı olmayan ibareleri eski zamanlardan kalma bir belge olarak Müflih sunduğu ve ondan yüklü miktarda para aldığı zikredilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/67-68.

⁷⁵⁹ İbnü'l-Esîr'in metninde Danyâlî ile irtibata geçen Kâtîp Hüseyin b. Kâsım'ın bizâtihi kendisi olduğu görülmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/67-68.

⁷⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/122-123.

⁷⁶¹ İbnü'l-Esîr'deki ibâre şöyledir: "O, Abbâsoğullarından on sekizinci halifeye vezir olur, işler eliyle istikamet bulur, düşmanlar kahrolur, vezirliğinde dünya imâr edilir". Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/67-68.

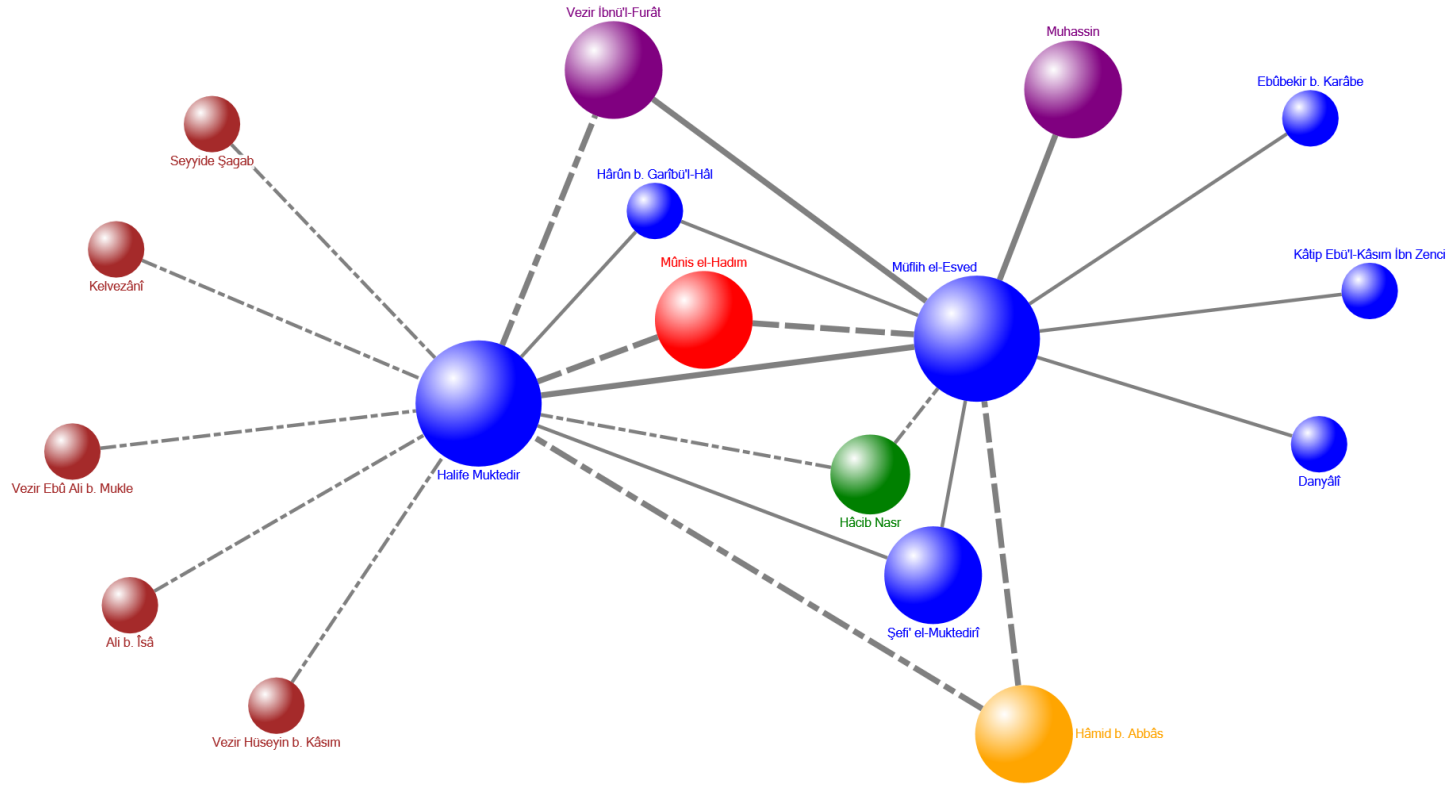
sonra durumu haber vermek için Halife Muktedir'in yanına gittiği zikredilmektedir. Muktedir, defterin getirilmesini istemiş, getirilince burada tavsif edilenin kim olduğunu sormuş, Müflih ise Hüseyin b. Kâsım'ın bu özelliklerde biri olduğu cevabını vermiştir.⁷⁶² Daha sonra halife, Hüseyin'in adamlarından herhangi bir dilekçe gelirse bunu alıp kendisine haber etmesini ve konuyu gizli tutmasını emretmiştir. Akabinde Müflih'in, Hüseyin b. Kâsım'ın vezirliği için çalıştığı ve nihayetinde Hüseyin'in vezir olduğu, Danyâli'nin de bu mahareti için yeni vezir Hüseyin'den çokça ihsan aldığı görülmektedir.⁷⁶³ Hüseyin b. Kâsım, 28 Ramazan 319 (14 Ekim 931) Cuma günü vezir tayin edilmiştir.⁷⁶⁴

Hadımların vezirlerle olan iletişim ve temaslarına dair etkinliklerini göstermek amacıyla burada Müflih'in sosyal ilişki ağını görsel olarak sunmak faydalı olacaktır. Aşağıdaki görsel, Müflih ve Muktedir merkezli oluşturulmuş bir ilişki ağıdır. Bu görselin Müflih'in tüm ilişki ağını resmetmediğini kaydetmekte yarar vardır. Bu ağ, onun Halife Muktedir'le ortak ilişkilerini göstermek için oluşturulmuştur. Müflih ve Halife Muktedir'in evrenleri, ilişki ağının temel odak noktaları olmaları nedeniyle daha büyük olarak tasarlanmıştır. Düz çizgiler olumlu, kesik çizgiler olumsuz, noktalı kesik çizgiler ise nötr veya hem olumlu hem de olumsuz ilişkileri tanımlamaktadır. Tarafların birbirleriyle kurdukları ayrıntılı ilişkiler ise tabloya alınmamıştır. Çizgilerdeki kalınlıklar ise, ilişkinin yoğunluğunu göstermektedir. Söz konusu ilişki ağından da anlaşıldığına göre Müflih, halifeyle doğrudan bir ittifak içerisinde, ayrıca halifenin geliştirdiği ilişki biçimine göre konum almaktadır. Bu bir tür ittifak grubu olarak da tanımlanabilir. Bu çerçevede mavi renklerle boyanan dairelerdeki şahısların dolaylı veya doğrudan bir ittifak kümesinde yer aldıklarını söylemek mümkündür.

⁷⁶² İbnü'l-Esîr'in rivayetinde evrakı alan halifenin içerisindekini okuduktan sonra öptüğü zikredilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/67-68.

⁷⁶³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/123-124.

⁷⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/125. İbnü'l-Esîr'in naklinde Vezir Kelvezânî'nin maaşları ödemekte zorluk yaşaması, 700 bin dinarı halifenin bizâtihi kendisinden talep etmesi, Hüseyin b. Kâsım için vezirlik yolunda bir fırsat olmuştur. O, maaşları ödemek için herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadığını belirtmiş ve ayrıca 1 milyon dinarı da hazineye vereceğini eklemiştir. Sunduğu bu dilekçenin akabinde Hüseyin b. Kâsım'ın vezirliğe tayini gerçekleştirilmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/68.



Şekil 7: Baş Hadım Müflih el-Esved'in Sosyal İlişki Ağı

Kadılar ve Hadımlar

Halife Mu‘tazıd, rivayetlerde genel itibariyle güçlü ve yetkin bir halife imajı çizmektedir. Muktedir devrine yönelik tasarlanan kurgular ise genelde bunun zıddıdır. Kaynaklarda, kadı ve hadımların etkileşimine dair sadece bu iki halife dönemine dair rivayetler tespit edilebilmiştir. Burada, kadıların hadımlarla kurduğu ilişkiler, iki halifenin otoritesi üzerinden incelenmektedir. Buna göre Halife Mu‘tazıd’ın hadımlarından biri, mahkemede Kadı Ebû Muhammed Yûsuf b. Ya‘kûb el-Basrî’nin (ö. 297/910) huzuruna çıkmıştır. Hadım, halifeye olan yakınlığından ve devlet içerisinde edinmiş olduğu yüksek rütbeden ötürü hasmıyla yan yana gelmeye yanaşmamış, bunun üzerine kadı, hadımın bu fiiline çok kızmış ve görevlilerden birinden onu köle taciri Amr b. Ebû Amr’a götürerek satıp ücretini halifeye vermesini istemiştir. Akabinde kadı, hâcibi aracı kılarak onu hasmıyla aynı seviyede oturtmuştur. Hasmıyla zorla da olsa aynı hizada oturan hadım, mahkeme sonrası halifeye giderek durumu anlatmış ve ondan siyasî bir destek beklemiştir. Lâkin halife, kadının yaptığını doğru bulduğunu belirterek şayet satış akdi gerçekleştirilseydi bunu kabul edeceğini de dile getirmiştir. Ona olan yakınlığı, mahkemede verilecek olan hükümde bir tesir oluşturmayacağını ayrıca ifade etmiştir.⁷⁶⁵ Görüldüğü üzere metinde hadım, halifeye olan yakınlığının farkındadır. Bu çerçevede kadı üzerinde bir baskı oluşturmak ve bürokratik üstünlüğünü mahkemede de kullanmak istemiştir. Ancak kadı bunu reddetmiş, hatta onu -köle kimliğinden ötürü- satmakla tehdit edip aşağılamıştır. Daha sonra halifenin yanına varan hadım ondan konunun çözümüne dair bir destek beklediği halde herhangi bir karşılık bulamamış, aksine kadının icraatında doğru olduğu cevabını almıştır. Bu durum hadım için, bürokratik ilişkilerde sınırı aşmama yönünde bir ders almasını sağlamış olmalıdır.

Halife Muktedir dönemine ait olan diğer bir rivayet ise şu şekildedir: Kadı Ebu’l-Hasen Muhammed b. Abdülvâhid el-Hâşimî, Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, Halife Muktedir’in sarayında yaşadıklarına dair bir hatırasını kaydetmektedir. Bu hatıra, saray içinde muvazzaf olan hadımların bürokratik örgütlenme biçimini ortaya koymaktadır. Buna göre Kadı Ebu’l-Hasen ile birlikte halifenin sarayına

⁷⁶⁵ Tenûhî, *Nişvâr*, 1/245.

gittikleri sırada bir grup hadım, Kadı Ebû Ömer’e hitâben ‘Ey zâlim, Ey rüşvetçi!’ gibi hakaretler ve galiz ifadeler kullanmış; buna karşılık kadı, onlara aldırış etmeyerek başını yere eğmek sûretiyle halifenin huzuruna girmiştir. Halifeyle olan görüşmesinden sonra kadı, yine aynı tür hakaretlere muhatap olmuş ve makamına dönmüştür. Aynı günün akşamında makamında bulunan kadı, güzel bir elbise, koku ve beş yüz dinar değerinde kıymetli eşyayı hazırlatarak bunların sabah kendisine hakaretlerde bulunan hadımların başına gönderilmesini istemiştir. Gönderdiği eşyalarla birlikte kadı, bir de baş hadıma iletilmesini istediği bir hususu elçisine açıklamıştır. O, baş hadımın kendisinden istediği hukukî işlemi onaylamasının mümkün olmadığını, aralarında geçen durumu açıklayıcı birtakım izâhlar sunarak baş hadıma iletmiştir. Anlaşılan o ki Kadı’l-kudât Ebû Ömer’in işittiği hakaret içerikli sözlerin kendisine sarf edilmesinin temel nedeni, baş hadımın çözülmesini istediği bir hukukî meseledir. Kadının hadıma gönderdiği bu cevaptan sonra halifeyle görüşmek için kayıkla tekrar saraya geldiğinde ise bu sefer hadımlar sıra halinde dizilerek saygı ve ihtiramlarını göstermişler, halifenin yanına gidene kadar ona ‘iffetli, temiz, güvenilir’ gibi övgü ifadeleri kullanarak eşlik etmişlerdir. Halifenin yanından çıktığında da aynı saygı ve hürmet ifadeleri hadımlar tarafından tekrarlanmıştır.⁷⁶⁶

Kadı Ebû Ömer’in, yanında bulunan ve iki farklı durum karşısında şaşkınlığını koruyan Ebû’l-Hasen Muhammed b. Abdülvâhid’e yönelik açıklaması, hadımların bürokratik mücadele anlayışının izâhı niteliğindedir: Buna göre, hadımlara karşı tek mücadele dayanağı halife olan kadı, onları halifeye şikâyet ettikten sonra hepsinin aleyhine düşmanlık kuracağı, zararına faaliyete girecekleri, halifeyle olan yakın ilişkilerinden (*halavât*) ötürü zamanla kendisine yönelik tavır alınacağını, çeşitli dedikodu ve vesveselerle halifeyi kandırabileceklerini ve uzun vadede bunun kendisi için olumsuz bir sonucu netice verebileceğini ifade etmiştir. Ona yönelik hakaret ve saldırılara girişen hadımların asıl hedeflerinin kendisi olmadığını, esasen bununla reisleri olan baş hadıma itaat ettiklerini ve aslında buna mecbur olduklarını belirtmesi, kadının hadımların siyasî manevralarını çözdüğünü göstermektedir. Zira bu yükten

⁷⁶⁶ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/83-85.

kurtulmak için baş hadımla doğrudan iletişim kanalını açmış ve onunla sulh akdederek tüm hadımların aleyhine olan tavrını tersine çevirmiştir.⁷⁶⁷

Mu‘tazîd dönemi rivayetiyle bu hatıra kıyas kıyaslandığında hiç şüphesiz hadımların iş tutma usullerinde belirgin farkların açığa çıktığı anlaşılabacaktır. Evvelâ burada kadıya yönelik bir baskı kurma eğilimi tekrar görülmektedir. Ancak ilk rivayetin aksine hadımlar, bu tasarruflarında başarılı olmuşlardır. Diğer yandan -yine ilk rivayetin aksine- burada aşağılanan kadı olmuştur. Kadı, baş hadımca görevlendirilen birçok hadım tarafından üstelik halifenin huzuruna girerken çeşitli hakaretlere maruz kalmıştır. İlk rivayette hadımın kadıya yönelik baskı kurma hamlesi oldukça sönüktür ve mahkeme içerisindedir. Ancak bu rivayette kadı, halifenin huzuruna kabul edilirken hakaret ve baskıların muhatabı olmuştur. Bu, bir hadım için oldukça cüretkâr bir hamle olmalıdır. Rivayetin devamında halifenin bu hadiseden herhangi bir şekilde haberdar edilmediği görülmektedir. Esasen halife [Muktedir], yakın çevresi tarafından pasifize edilmiş, bu nedenle kadı söz konusu problemi kendi çözmeye çalışmıştır. Baş hadım, hukukî işlem konusunda amacına ulaşamamış olsa da bürokratik mesafe ve sınırı fazlasıyla aşabilmiştir. Zira onu engelleyici bir müesses nizam bulunmamaktadır. Bunun yanında onu engelleyici bir halife kudreti de söz konusu değildir. Son olarak burada Tenûhî’nin Muktedir eleştirisinde bulunduğu ifade edilebilir. Her iki rivayet de Tenûhî’nin eserinde yer almaktadır ve müellif burada Muktedir’in içine düştüğü vasatın tasvirini sunarak ilk rivayette zımnen Mu‘tazîd’ı över, ikinci rivayette ise yine örtülü bir şekilde Muktedir’i eleştirir. Zira onun da [Tenûhî] bir kadı olduğu unutulmamalıdır. Bunun yanında kendi meslek grubunun en üst mevkiini işgal eden bir görevliye bu tarz muamelenin sergilenmesini sağlayacak siyasî vasatın eleştirisi ancak halifelerin etkin veya sönük portrelerinin tasvirleriyle mümkündür.

Tenûhî’de kaydedilen diğer bir rivayet, yine Muktedir devrinde hadımların bürokratik iç ittifaklar düzenleme yetilerine dair yukarıdaki değerlendirmelerle paralel bir tasvir çizmektedir. Buna göre bazı hadımların, kadı efendinin verdiği hüküm hususunda değişikliğe gitmesi için belli bir ücret (rüşvet) karşılığında aracı oldukları

⁷⁶⁷ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/85.

görülmektedir. Kadı Ebû Ömer, kendisine hizmet eden şehirli (*hadarî*) bir adam vasıtasıyla, iletişim kurmak istediği bir hadımın aslında var olmayan bir davada aracı olarak yer edinmesini sağlamıştır. Rivayete göre kadı, hizmetçilerinden olan bir adamı, metinde ismi zikredilmeyen hadımlardan birine göndererek onun karşısında ağlamasını ve kendisi tarafından verilen hükmü değiştirmesi için aracılık talep ettiğini söylemesini istemiştir. Gerçekliği olmayan hükme göre şehirli adamın kardeşi vefat etmiş, geriye çocuk ve malları kalmıştır. Adam, itibarını devam ettirmek için kardeşinden kalan malları ve çocukları üstüne almak istemekte, bunun için de hadımın aracılığına ihtiyaç duymaktadır. Şayet istediğini yaparsa, gelecek olan maldan kendisine 100 dinar verecektir. Adamı kadı efendinin gönderdiğinden haberi bulunmayan hadım, onun isteğini kabul etmiş ve kadı ile görüşerek adamın isteğinin yerine getirilmesi hususunda ricacı olmuştur. Kadı, hadım ile olan görüşmesinden sonra gerekli imzayı alarak adama teslim etmiştir. Kadı, hadım gittikten sonra yanına giren adamdan imzalı kâğıdı alarak yırtmış ve 100 dinarı adama teslim ederek bunu hadıma ulaştırmasını söylemiştir.⁷⁶⁸

Kadının, hiçbir aslı olmayan bir kurgu ile şehirli adamı hadımın aracılığı için göndermesindeki temel sebep, hadımla bir iletişim ve dostluk kurma isteğidir. Zira rivayetin devamında kadıyla hadımın arkadaş olduğu zikredilmektedir. Kadı, hadımla olan yakınlığının ona pek çok yarar getireceğini öngörmüştür. Bu, bürokratik bir iç ittifakın nasıl kurulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kadı, hadımı gerçekliği olmayan bir davada aracı kılmış, bu sayede onunla iletişim kanalı açmış ve bunu devam ettirmiştir. Bürokraside hadım desteğinin gereğini hisseden kadının bu manevrası, siyasî ikbal düşüncesinin bir tezahürü olarak okunabilir. Diğer yandan hadımların bürokraside rüşvet almak sûretiyle aracılık yapmaları ve bu sayede güç elde etmeleri, hukukî düzene de sirayet etmiş görünmektedir.

2. 6. Kurumsal Vazifeler

Hadımların kapıcı, bekçi, gelir gider hesabı, koku depolarının, elbise odalarının idaresi ve sarayın genel idaresi gibi temel pek çok alanda aktif görev aldıkları söylenebilir. Nitekim bu konuda Sâbi'nin *Rüsûm*'u pek çok bilgi içermektedir. Ancak

⁷⁶⁸ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/87-88.

bu alanlara dair rivayetlerin oldukça az ve bir metin oluşturup tarihsel anlam çıkarmaya imkân tanımadığının altını çizmek gerekir. Bu nedenle söz konusu rivayetler burada değil, bağlamına uygun düşen yerlerde gündem edilmişlerdir. Bunun yanında beytül'mâl/hazine idaresi, harem, hapis/nezaret, infaz/cezalandırma, esir değişimi, müsadere veya malın devlete transferi gibi öne çıkan temel mühim alanlarda hadım istihdamının zamanla artış gösterdiği ifade edilmelidir. Bu doğrultuda haklarında yeterli rivayet ve bilginin olduğu bu kurumsal vazifeler, aşağıda incelemeye tâbi tutulmuştur.

Devletin en hassas alanlarından biri olan kıymetli eşyaların idaresinde hadımlar etkindir. Halife Mütevekkil'in Hadım Bısr'e vermiş olduğu emirlerden, onun hazineyi idare etmekle sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. O, oğlu Mu'tez'in hutbe vermesi şerefine etrafındaki ileri gelen devlet adamı ve komutanlara kıymetli mücevherler dağıtmış; mücevherleri ayarlayıp sunma işini de Bısr'e tevdi etmiştir.⁷⁶⁹ Hadım Yüsr, Halife Muntasır'ın beytülmâlini idare etmektedir.⁷⁷⁰ 248 (862) yılında Müstaîn hilâfete geldiğinde Hadım Şâhek'i saray, mutfak, harem, hazine ve özel işlerle ilgili tüm unsurların başına getirmiş ve onunla birlikte Otamış'ı diğer devlet görevlilerinden üstün tutmuştur.⁷⁷¹ Müstaîn'in, Otamış ve Şâhek'e, hazineye istedikleri gibi tasarruf etme serbestîsi tanıdığı zikredilmektedir.⁷⁷² Öyleyse daha Mütevekkil ve sonrası süreçte hadımların kurumsal olarak yetkilerinin artırıldığı ifade edilebilir. Nitekim aşağıdaki örnekler de bu tespiti doğrulamaktadır. Ayrıca istihdam gerekçelerinde de bahsi geçtiği üzere onların doğrudan devlete ait olmaları, mevcut işin hür veya azatlı bir kimseye değil, doğrudan bir hadıma tevdi edilmesinde etkili olmuştur. Bu durum, hadım istihdamının doğal bir nedeni olarak okunabilir.

Hareme giriş izni verilen hadımların yalnızca tam anlamıyla hadım edilenler olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷³ Bununla *mecbûb* hadımlar kastedilmektedir.

⁷⁶⁹ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve 't-tuhaf*, 119-120.

⁷⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 9/252.

⁷⁷¹ Taberî, *Târîh*, 9/260, Ezdî, *Târihü 'l-Mevsûl*, 2/52, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/151.

⁷⁷² Taberî, *Târîh*, 9/263, İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 4/150-151, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/154. Müstaîn'in 252 (866) yılında hilâfeti bırakacağı ise kesinleştiğinde hadımlarla birlikte kapıcıların halifenin yanında girerek halifelîğe ait mücevherleri ondan aldıkları görülmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 9/345. Bu durum, hazineyi takip eden bir hadım grubunun olduğuna dair bir fikir yürütmeyi mümkün kılmaktadır.

⁷⁷³ Ayalon, *Eunuchs, caliphs and sultans*, 313.

Haremin güvenliği ve sağlıklı işleyişi için bu tedbirin alınması zaruridir. Bu çerçevede örneğin Halife Mühtedî'nin sarayında Hadım Kâfur'un harem bekçisi olduğu bilinmektedir.⁷⁷⁴

Özellikle üst düzey bürokratların gözetim ve hapsinde hadımların etkin bir süreç yürüttüğü söylenebilir. Bu doğrultuda hadımların sarayın hapisanesinde görevli olarak çalıştıkları rivayet edilmektedir.⁷⁷⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed'i [Mu'tazid] bulunduğu hapisten alarak babası Muvaffak'ın yanına götüren de çoğunlukla hadımlardan oluşan bir gruptur.⁷⁷⁶ Vezir Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî, 301 (913) yılında tutuklandığında onunla beraber iki oğlu Abdullah ve Abdülvâhid, Ebü'l-Heysem İbn Sevâbe, Yahyâ b. İbrâhim el-Mâlikî, Hâcib Sâid'in Ahmed ve Muhammed ismindeki iki oğlu, Bünân, Saïd b. Osman en-Neffât da Hadım Nezâr el-Hüremî tarafından gözetim altına alınmıştır.⁷⁷⁷ Bunun yanında 307 (919-920) yılında yakalanan İbn Ebü's-Sâc, Bedr el-Hüremî'ye teslim edilmiştir.⁷⁷⁸ 318 (930) yılında Muktedir'in hilâfet yıllarında Vezir İbn Mukle'nin, Hadım Mürşid'in gözetiminde hapsedildiği görülmektedir.⁷⁷⁹ İbnü'l-Cessâs el-Cevherî'nin, yine Muktedir devrinde saray içerisinde hapiste tutulduğu esnada 'Müjde' diyerek kurtulduğu haberini veren bir hadım görevlidir.⁷⁸⁰ Vezir İbnü'l-Furât'ın tutukluluğuyla da hadımların ilgilendiği, ikinci tutukluluğunda vezirin Bedr el-Hüremî'den yardım istediği yukarıda ayrıntılarıyla zikredilmiştir.⁷⁸¹ 312 (324) yılında son vezirliğinde tutuklanan İbnü'l-Furât'ın Şefî' el-Lü'lü'ye teslim edildiği bahsi geçmiştir.⁷⁸²

Hadımların infaz ve cezalandırma gibi görevleri yürüttüğü de görülmektedir. Halife Vâsık'a olan vefası nedeniyle yeni halife olan Mütevekkil'in huzurunda şarkı söylemek istemeyen Ferîde, eğer şarkı söylemezse halifenin hadımının başına vuracağı yönünde tehdit edilmiştir.⁷⁸³ Halife Mu'temid'in saf ipekten kumaşının

⁷⁷⁴ Taberî, *Târîh*, 9/440, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/235.

⁷⁷⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/51.

⁷⁷⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/156.

⁷⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/17.

⁷⁷⁸ *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik*, 4/1:202-203.

⁷⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/119.

⁷⁸⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/112.

⁷⁸¹ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/48.

⁷⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/19.

⁷⁸³ İsfahânî, *el-Egânî*, 4/339.

yarısının kesilmesi nedeniyle Hadım Nihrir'i çağırttığı ve bunu yapanın derhal bulunup cezalandırılmasını istediği, yapılan incelemeden sonra saray hizmetçilerinden henüz çocuk yaşta olan güzel yüzlü bir gulâmın korku içinde suçunu kabul ettiği anlaşılmıştır. Halife Mu'temid, hırsız olarak değerlendirdiği gulâmın önce elinin kesilmesini istemiş, Hadım Nihrir hükmü infaz edeceği sırada halifenin sinirleri yatışmış ve gulâm affedilmiştir.⁷⁸⁴ Vezir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın, Mütevekkil hilâfete geldikten yaklaşık üç ay sonra katledildiği bilinmektedir. Onun, vezirliği döneminde işkenceyle ölüm için özel bir düzenek kurduğunu, kendisinin de bu düzenek vasıtasıyla öldürüldüğü zikredilmektedir. Buna göre çiviler yerleştirilen bir tandırın içine atılan kimseler, çivilerin vücutlarını kesmesiyle öldürdü. Mütevekkil'in infazla görevli hadımının onu bu düzeneğin içerisine attığı, bu esnada onu kınadığı ve yaptıklarının cezasını çektiğine dair söylendiği görülmektedir.⁷⁸⁵ Mu'tazid'in bodrumlar inşa ederek orada çeşitli işkence odaları kurduğunu ve *hüremî* takısından hadım olduğunu anladığımız Necâh el-Hüremî'yi de başına koyduğu Mes'ûdî'nin nakilleri arasındadır.⁷⁸⁶ Onun bu görevlendirmesi, Hârûnürreşîd döneminde Mesrur'un aldığı görevlere benzemektedir. Yine Hadım Acîb, yanında siyahî bir grup muhafızla birlikte hücrede bulunan Muhassin'in ve babası İbnü'l-Furat'ın boynunu vurdurmuş; akabinde onların başlarını alarak halifeye getirmiştir.⁷⁸⁷ Hadım Nezâr el-Hüremî'ye, Halife Muktedir tarafından huzurunda bulunan bir adamı konuşturmak için sert bir şekilde yüz kırbaç darbesi vurması emredilmiştir. Adam beşinci kırbaç vurulmadan konuşmaya başlamıştır.⁷⁸⁸

Kaynaklarda hadım istihdamına dair çokça rivayetle karşılaştığımız bir diğer alan, esir değişimleridir. Hilâfet sarayından bizâtihi halifenin emriyle esir değişimi için hadımların görevlendirildiği rivayetlerde yer bulmaktadır. 241 (855) yılı olayları içerisinde Hadım Şüneyf'in, Lâmis [Lamos]⁷⁸⁹ nehrinde Doğu Roma İmparatoruyla gerçekleştirilen esir değişiminde emniyetten sorumlu olarak görevlendirildiği

⁷⁸⁴ Tenûhî, *el-Ferec*, 3/131-132.

⁷⁸⁵ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi 'l-hulefâ*, 81.

⁷⁸⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/186.

⁷⁸⁷ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 71.

⁷⁸⁸ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 116.

⁷⁸⁹ Burası, Tarsus sugûrunda yer alan ve Akdeniz'e kıyısı olan bir kasabadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/8.

kaydedilmektedir. Onun, imparatorun talebi akabinde halife tarafından bölgeye hediyelerle gönderildiği, esir değişimi işleminin başarıyla gerçekleştirildiği ifade edilmelidir.⁷⁹⁰ Kronikler, zikredilen bu esir mübadelesi için birtakım ayrıntılar sunmaktadır. Buna göre Doğu Roma Kraliçesi Theodora, Corcis b. Kiryafes'i [Syriac'ın oğlu George]⁷⁹¹ elçi olarak göndererek ellerinde bulunan 20 bin kadar Müslüman esir için değişim talebinde bulunmuştur. Halife Mutevekkil, durumu incelemesi ve gerekli tetkikleri yapması için Şia'dan olduğu belirtilen Nasr b. el-Ezher b. Ferec'i [Doğu Roma'ya] göndermiş ve bu amaç doğrultusunda görüşme gerçekleşmiştir. Bu görüşmenin 241 Şaban (855-856 Aralık-Ocak) ayında meydana geldiği kaydedilmektedir. Nasr'ın ilgili müzâkereyi yapıp bölgeden ayrılmasından sonra Kraliçe Theodora'nın elinde bulunan esirlerden Hristiyanlığa geçmelerini istediği, reddedenlerin ise öldürülmelerini emrettiği rivayet edilmektedir. Kendilerine Hristiyanlığa geçmeleri yönündeki telkinleri reddetmeleri nedeniyle kraliçenin emriyle esirlerin 12 bininin öldürüldüğü nakledilmektedir. Diğer bir görüşe göre hadım Kanikle'nin [çeşitli okuma farklılıkları dolayısıyla Kanikleios veya Theoktistos]⁷⁹² herhangi bir emir almadan kendi dahliyle onları öldürdüğü nakledilir. Bunun yanında Doğu Roma elçisi Corcis'le bu mübadele işlemini gerçekleştiren ise Abbâsî devlet görevlisi Hadım Şüneyf'tir.⁷⁹³ Corcis, esirleri toplamak, bölgeden ayrılmak ve güvenli bir mıntıkaya geçebilmek için 5 Receb 241-23 Şevval 241 (19 Kasım 855-5 Mart 856) tarihleri arasındaki süreçte ateşkes talep etmiştir.⁷⁹⁴

Mübadelenin Rum topraklarında yer alan Lamos nehri üzerinde icra edildiği, Hadım Şüneyf'in bölgeye yüz süvari ve Kadılıkudat Ca'fer b. Abdülvâhid ile geldiği, Corcis'in ise Doğu Roma komutanlarından (*betârîka*) elli kişiyle bölgede hazır bulunduğu, mübadelenin 12 Şevval 241 (23 Şubat 856) Pazar günü yerine getirildiği zikredilmektedir. Buradaki diplomatik çözümle 125 kadın, 785 erkeğin kurtarıldığı

⁷⁹⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/455.

⁷⁹¹ *The History of al-Tabari: Incipient Decline*, ed. Ehsan Yar-Shater, çev. Joel L. Kraemer (New York: State University of New York Press, 1989), 34/138.

⁷⁹² Bu hadımın Doğu Roma'da bilinen bir hadım olan Theoktistos olduğu Taberî mütercimi Kraemer tarafından not edilmektedir. Bk. *The History of Al-Tabari: Incipient Decline*, 34/138.

⁷⁹³ Sûlî'ye göre esir değişimini idare eden Hadım Şefî'dir. Bk. Sûlî, *Kitâbü'l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof, 498.

⁷⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 9/202.

kaydedilmektedir.⁷⁹⁵ Mes'ûdî'de ise bu sayı, 2 bin 200 veya 2 bin erkek ve iki yüz kadın olarak verilmektedir.⁷⁹⁶

Ezdî'nin (ö. 334/945-946) rivayetlerinde 241 (855-856) yılında Kraliçe Theodara'nın 12 bin Müslümanı öldürmesinden sonra Abbâsîler ve Doğu Roma arasında bir esir mübadelesi gerçekleştirilmiştir. Onun Hristiyan olmayı reddedenleri öldürdüğü bu meyanda zikredilmektedir. Halife Mütevekkil, mübadele işlemini gerçekleştirmesi için Hadım Şüneyf'i bölgeye göndermiş, onunla birlikte Kadıkudat Ca'fer b. Abdülvâhid de kendi talebiyle esir değişim bölgesinde hazır bulunmuştur. Esir değişimi, Lâmis nehri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Müslüman erkeklerden 785, kadınlardan 125 kişi burada kurtarılmıştır.⁷⁹⁷ İbnü'l-Cevzî de gerçekleştirilen bu esir mübadelesi için Halife Mütevekkil'in Nasr b. el-Ezher'i göndererek Müslüman esirlerin sayısını tespit ettirdiğini, Nasr'ın esir mübadelesi için bulunduğu bölgeden ayrılmasından sonra Doğu Roma Kraliçesi'nin esirlere Hristiyan olmayı teklif ettiğini, reddedenleri ise öldürttüğünü kaydetmektedir. Onun, 12 bin Müslüman esiri katlettiği anlaşılmaktadır. Erkeklerden 775, kadınlardan ise 125 kişinin mübadelesi sağlanmıştır.⁷⁹⁸

İbnü'l-İbrî'nin *Makhtebhanuth zabhne* isimli Süryânice eserini İngilizce'ye tercüme eden Budge'ün Hadım Şüneyf'i "Neşîf (*Nashif*)" olarak tercüme ettiği görülmektedir. Buna göre 861 (246-247) yılında Halife Mütevekkil'in Neşîf'i [Şüneyf] Kraliçe Theodora'ya gönderdiği ve esir mübadelesi için gerekli görüşmeleri yapmak amacıyla görevlendirdiği zikredilmektedir. Kraliçe, hadımın barış teklifine olumlu yaklaşmış ancak elinde tuttuğu esirlere karşılık kendilerinin 20 bin Hristiyan tutsağı nereden bulacağını sormuştur. Bu durum, Doğu Roma'nın elinde bulunan Müslüman esirlerin sayısının hayli kabarık olduğunu düşündürmektedir. Bunun üzerine Hadım Şüneyf'in kraliçeye yönelik övücü sözleri, 8 bin esirin Müslümanlar tarafından kurtarılmasını sağlamıştır. Kraliçe, diğer 12 bin esirin vaftiz edilerek artık Hristiyan olduklarını, bu nedenle Müslümanlara verilmelerinin mümkün olmadığını

⁷⁹⁵ Taberî, *Târih*, 9/202-203, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/122.

⁷⁹⁶ Mes'ûdî bunu Abbâsîler döneminde gerçekleştirilen dördüncü esir mübadelesi arasında saymaktadır. Onun kayıtlarına göre Hârûnürreşîd devrinde iki, Vâsık devrinde bir hadım tarafından daha esir değişiminin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 160-162.

⁷⁹⁷ Ezdî, *Târihü'l-Mevsıl*, 2/36.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/284.

dile getirmiş ancak Şüneyf kurtardığı 8 bin esirle bölgeden ayrılınca -vaftiz edildiklerini söylediği- diğer 12 bin esirin de Müslümanlarla gitmek istediği görülmüştür. Bunun üzerine kraliçe, onların hepsinin öldürülmesini emretmiştir. Diğer bir nakilde Nikola isimli bir hadımın bu infazı kendi görüşüyle gerçekleştirdiği kaydedilmektedir.⁷⁹⁹ Öyle anlaşıyor ki kraliçe, İslâm'dan dönüp artık Hristiyan olduğunu 'iddia ettiği' bu 12 bin kişiyi -karşılığında alacağı bir esir olmaması nedeniyle- Müslümanlara teslim etmek istememiş, esasen Müslüman olan bu insanları da öldürmüştür. Kraliçenin onları öldürmesinin gerekçesi, gerçekte Hristiyan olmamalarıdır.

Hadım Şüneyf'in görev aldığı diğer bir esir mübadelesi 245 (859) yılına tesadüf etmektedir. Atrubaylis⁸⁰⁰ isimli yaşlı bir elçinin, 25 Safer 245 (1 Haziran 859) yılında, yanında yetmiş yedi Müslüman esirle Halife Mütevekkil'e gelerek getirdiği esirlerin Doğu Roma İmparatoru Michael'den hediye olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. Hadım Şüneyf, esir mübadelesi için gerekli görüşmeleri yapmak amacıyla söz konusu bölgeye intikal etmiş, ondan sonra da Nasr b. el-Ezher Doğu Roma elçisiyle orada görüşmüştür. Görüşme neticesinde bir çözüm bulunamamış olacak ki 246 (860-861) yılına kadar herhangi bir mübadele işlemi gerçekleşmemiştir.⁸⁰¹ Mes'ûdî'nin 246 yılının Safer ayında (860 Nisan-Mayıs) gerçekleştiğini kaydettiği bu mübadelede erkek ve kadın toplamda 2 bin 367 kişi kurtarılmıştır.⁸⁰² Şüneyf'in yer aldığı diğer bir esir mübadelesi 258 (872) yılına tekabül etmektedir. Buna göre Halife Mütevekkil'in mevlâsı Hadım Şüneyf, 258 yılının Ramazan (872 Temmuz-Ağustos) ayında Lamos nehrinde esir değişimi için Doğu Roma ile görüşme gerçekleştirmiştir. Onun bu değişim için Doğu Roma'ya dört aylık bir ateşkes şartı koyduğu görülmektedir.⁸⁰³ 253 (867) yılında Mu'tez'in hilâfetinde Doğu Roma İmparatoru Basil ile bir esir mübadelesi daha gerçekleştirilmiştir. Hadım Şefi'in bu mübadeleyi idare ettiği rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁸⁰⁴ Ayrıca Mu'temid'in hilâfet günlerine denk gelen 258

⁷⁹⁹ Gregory Abu'l-Faraj, *The Chronography*, 1/142.

⁸⁰⁰ Triphylios veya Atrophilos şeklindeki karşılıkları için bk. *The History of Al-Tabari: Incipient Decline*, 34/156.

⁸⁰¹ Taberî, *Târîh*, 9/213.

⁸⁰² Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 162-163.

⁸⁰³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/478.

⁸⁰⁴ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 163.

(871-72) yılında Hadım Şefî'in bir başka esir mübadelesini yürüttüğü görülmektedir.⁸⁰⁵

Uzun bir aradan sonra yine hadımlar tarafından esir mübadelesi gerçekleştirilmiş ve burada Hadım Mûnis'in görevlendirilmiştir. 305 yılının Muharrem (917 Haziran-Temmuz) ayında Doğu Roma'nın esir mübadelesine dair talebine Halife Muktedir olumlu cevap vermiş, bu mübadele olağanüstü yetkiler verdiği Hadım Mûnis tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸⁰⁶ Mes'ûdî, 305 Rebiülâhîr (917 Eylül-Ekim) tarihini vererek Mûnis'le beraber Şam ve Antakya sugûrunun emiri Hadım Büşrî'nin de mübadelede görev aldığını kaydetmektedir. Bu mübadelede Müslümanlardan erkek ve kadın toplamda 3 bin 336 kişi kurtarılmıştır.⁸⁰⁷ Muktedir devrinde gerçekleştirilen diğer bir mübadele, Müflih el-Esved eliyle, 313 yılının Recep (925 Eylül-Ekim) ayında olmuştur. Müflih'e bu işin icrasında Hadım Büşrî ve Hadım Sümel⁸⁰⁸ nezaret etmiştir. Bu mübadelede Müslümanlardan erkek ve kadın toplamda 3 bin 983 kişi kurtarılmıştır.⁸⁰⁹ Müflih'in bir baş hadım olması nedeniyle söz konusu mübadeleyi gerçekleştirmesi kanaatimizce pek tutarlı değildir. Onun daima halifenin yanında bulunarak saray içi duruma nezaret etmesi daha anlaşılır durmaktadır. Bu açıdan mübadeleyi Mûnis'in idare etmiş olabileceği ihtimalini açık tutmak gereklidir.

Yukarıda esir mübadelelerinde görevlendirilen hadımlar arasında Mûnis'in komutan vasfına ek olarak Rumca biliyor olması, bu mübadelelerde bizatihi görevlendirilmesinde etkin bir rol oynamış olmalıdır. Kuvvetle muhtemel Şüneyf ve diğer hadımlar da Rum kökenlidir. Nitekim Câhiz'in yukarıdaki nakilleri, Mutevekkil döneminde artık Rum hadımların devlet nezdinde kurumsal olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu açıdan onların mübadelelere iştirak edip bu işi doğrudan idare etmelerinde belirleyici âmilin, kökenleri ve dilleri olduğu söylenebilir.

Hadımların özellikle Muktedir devrinde çeşitli müsadere işlemlerini yürüttükleri anlaşılmaktadır. 302 (914-915) yılında Şefî' el-Muktedirî, yanına atlı ve

⁸⁰⁵ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 166.

⁸⁰⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/31-32, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/497.

⁸⁰⁷ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 164.

⁸⁰⁸ Kahramâne olan Sümel'le karıştırılmamalıdır. Burada zikredilen Sümel, Dülefilerin hadımı olan ve aldığı görevlerden asker olduğu anlaşılan bir hadımdır. Kendisinin hadım olduğu açık bir şekilde metinde belirtilmektedir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 164.

⁸⁰⁹ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 164.

yaya birliklerden bir grubu alarak Sûku Yahya'da bulunan tüccar Hüseyin b. Abdullah İbnü'l-Cessas'ın sarayına gitmiş ve saray içerisinde bulunan mal, eşya, mobilya, mücevherat, kumaş ve binek hayvanlarına kadar ne varsa devlet adına el koymuştur. El konulan tüm bu mallar, hilâfet sarayına taşınmıştır.⁸¹⁰ Bu müsadere İbnü'l-Cessas'a ait hadımların da alındığı zikredilmektedir.⁸¹¹ 303 (915-916) yılında Fadl b. Yahyâ b. Ferrûhânşâh Kunnâ Manastırı'nda vefat etmiş, Halife Muktedir, Şefî' el-Muktedirî'yi göndererek onun bütün mallarını müsadere etmiştir.⁸¹² Şefî' el-Muktedirî, beraberinde bir grup gulâm ve hadım ile Kunnâ Manastırı'na gitmiş, adamın tereke ve arazilerini hesap etmişlerdir.⁸¹³

Hadımların yüklü miktarda mal, arazi ve para biriktirdiği kaydedilmektedir. Onların özellikle siyasî bir güce ulaşmış olanlarına çeşitli arazilerin tahsis edildiği görülmektedir. Örneğin Hadım Mesrûr'un arazi ve hazineleri, Hadım Kirkas'ın arazisi, Hadım Sâbit'in arazisi ve diğer ileri gelen hadımların arazileri olduğu Ya'kûbî tarafından kaydedilmektedir.⁸¹⁴ Bunların çoğunluğunun Halife Mütevekkil devrinde olduğu söylenebilir. Onların ayrıca müsadere işlerini yürüttüğü, bunun yanında kendileri vefat ettiğinde de mallarının devlet tarafından müsadere edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin 298 (911) yılında Sâfi el-Hüremî rahatsızlanmıştır. Onun bulunduğu konağı gulâmı Îsâ'ya hediye ettiği ve onu tüm işlerinde yetki sahibi yaptığı zikredilmektedir. Çok geçmeden aynı yıl Sâfi vefat etmiştir. Malından 120 bin dinar, 700 adet gümüş ve altın kuşağı İbnü'l-Furat, Halife Muktedir'e göndermiştir. Bu sayede malın devlete yeniden transferi sağlanmıştır. Halife, Sâfi'den boşalan Şam sugûrundaki makama ise dayısı Garîbü'l-Hâl'i atamıştır.⁸¹⁵ Konuyla ilgili Sûlî'nin ifadeleri daha açıktır. Buna göre Sâfi el-Hüremî vefat ettiğinde gulâmı Kâsım, Sâfi el-Hüremî'nin malından vezir İbnü'l-Furât'a aynî olarak 120 bin dinar ve 700 kuşak (*mintaka*) götürmüştür. Sugûrüşşâm'ın Sâfi'nin elinde bulunduğu ifade edilmektedir. Öyleyse buradan da önemli ölçüde bir gelirin geldiği çıkarımı yapılabilir. Onun oldukça zengin olduğu, kölesine bıraktığı mallardan anlaşılmaktadır. Sûlî, Sâfi'nin

⁸¹⁰ Sûlî, *Kısmun min ahbâri 'l-Muktedir*, 170, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 48.

⁸¹¹ Sûlî, *Kısmun min ahbâri 'l-Muktedir*, 170.

⁸¹² Sûlî, *Kısmun min ahbâri 'l-Muktedir*, 186, Ebûbekir es-Sûlî, *Mâ lem yunşer min evrâki 's-Sûlî*, 105.

⁸¹³ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 57.

⁸¹⁴ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 62.

⁸¹⁵ Hemedânî, *Tekmile*, 198.

kölesi Kâsım'ın sarayındaki mal ve mülkten daha fazlasını başka hiçbir yerde görmediğini eklemektedir. Vilayetlerin işleri hususunda doğrudan yetkisine başvurulmuş bir kimse olan Sâfî⁸¹⁶ ardında mücevher, değerli eşyalar, altın, gümüş, silah, giysi ve mefruşat bırakmıştır. Halife Muktedir'in bunların hepsinin satılmasını emrettiği ve İbnü'l-Furât'ın onun evindeki tüm bu değerli eşyaları sattırarak malın devlete transferini sağladığı görülmektedir.⁸¹⁷

Gulâm⁸¹⁸ Yânis el-Muvaffâkî, 311 (923-924) yılında vefat etmiştir. Onun halife nezdinde önemli bir yerinin olduğu kaydedilmektedir. Yânis'in, ardında 30 bin dinar değerinde arazi bıraktığı, buna ek pek çok malının bulunduğu Nasr'ın Halife'ye bildirdiği bir durumdur. Nasr, Halife'ye oğlu Ebü'l-Abbâs'ı Yânis'in konağına göndererek namazını kıldırması ve defin işlemlerini idare etmesini salık vermiştir. Yânis'in malları meselesi öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Furat ve oğluna kalmış, ancak halife çoğunluğu kıymetli ve pahalı eşyalar olan bu mirasın önemli bir bölümünü kendi mülküne geçirmiştir.⁸¹⁹ Bu çerçevede hadım Müflih el-Esved'in kâtibinin, vefat eden ve halifenin asker kölelerinden (*gulâm*) olan Yânis el-Muvaffakî'nin terekesinin hazırlanması için çalıştığı görülmektedir.⁸²⁰ Bu durum, Müflih'in, Yânis'in mallarını tespit için halife tarafından görevlendirildiğini göstermektedir.

İleri gelen hadımlar arasında yer alan Şefî' el-Muktedirî, atama işlemlerini de yürütmüştür. 304 (916-917) yılında Onun Yümn et-Tulûnî'nin yerine Hasan b. Halil b. Rîmal'i Basra'ya vali olarak atadığı kaydedilmektedir.⁸²¹ Yaklaşık bir yıl sonra Basra Emiri Hasan'ın yönetimde hoş olmayan uygulamalara gittiği, cami etrafındaki çarşıları yıktırdığı, camide toplanmış insanları öldürdüğü, bu nedenle Cuma namazının kılınmadığı, bu tasarruflarından ötürü Basra halkının ayaklanarak valinin Benî Numeyr'deki evini muhasara ettiği zikredilmektedir. Bu gelişmeler neticesinde Şefî', 305 (917-918) yılında Hasan'ı görevden alarak yerine İbn Ebû Dülef el-Huzâî'yi

⁸¹⁶ Sûlî, *Mâ lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 73-74, Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 129.

⁸¹⁷ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 130.

⁸¹⁸ Hadımlar bazen gulâm, bazen mevlâ şeklinde de anılabilmektedir. Bu durum terimler bölümünde açıklanmıştır.

⁸¹⁹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 100-101.

⁸²⁰ Sûlî, *Kısmun min ahhâri'l-Muktedir*, 246.

⁸²¹ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 58.

atamıştır.⁸²² 306 (918-919) yılında Şefî' el-Muktedirî, Huzâî'yi de Basra valiliğinden almış, yerine Sübük et-Tolûnî'yi atamıştır.⁸²³ Sübük'ün, Şefî' el-Muktedirî'ye niyabeten Vâsıt'a vali olarak gönderildiği anlaşılmaktadır.⁸²⁴ 320 (932) yılı olayları içerisinde Şefî' el-Muktedirî, Halife Muktedir öldürüldükten sonra işkenceye tâbi tutulmuş ve üzerindeki mallara el konulmuştur. Onun üzerinde bulunan mallar, Hadım Büşrî'ye devredilmiştir.⁸²⁵ Bu yöndeki bir görev dağılımının çoğunlukla halife otoritesinin zayıfladığı Muktedir devrinde meydana geldiğinin altını çizmek gerekir. Bu durum, hadımların devlet idaresindeki etkinliklerini açıklamaktadır.

2. 7. Meclis ve Törenlerde Hadımlar

Hadımların, halifelerin bulundukları meclislerde başat unsur olarak yer aldıkları belirtilmelidir. Rivayetlerden hareketle onların çoğunlukla biat merasimleri, törenler, eğlence meclisleri ve elçi karşılamalarında yoğunlaştığı görülmektedir. Burada şu detayın altını çizmekte yarar vardır: Haremdeki has odalar hariç halife neredeyse hadımın da orada bulunduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Bu açıdan hadımlar esasen halifelere dair meclis düzeni içerisinde aktarılan her ne var ise orada rivayet içinde zikredilmektedir. Şayet hadımlara dair bir detay zikredilmiyorsa bile onların yine halifenin yanında bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Aşağıda aktarılan rivayetlere geçmeden evvel hadımların bulunduğu meclislere dair hakkında rivayet aktarılan halifelere dikkat çekilmelidir. Zira bahusus Mütevekkil, Mu'tazîd ve Muktedir dönemlerine yoğunlaşan bu rivayetlerin, ilgili dönemlerde aktarılmasının birkaç nedeni olmalıdır. Öncelikle zikredilen halifeler döneminde geçmişin ekonomik ve siyasî birikimlerinin hatırı sayılır bir hadde ulaştığı ifade edilmelidir. Bu iktisadî vaziyet, meclislerde belli bir harcama yapma imkânı sunmuş olmalıdır. Diğer yandan -özellikle Mütevekkil ve Mu'tazîd devirleri için- siyasî bir yerleşikliğin varlığından bahsedilebilir. Ayrıca Mütevekkil döneminde eğlence daha baskın, diğer halifelerin dönemlerinde ise elçi karşılama, tören gibi uygulamalar daha yaygındır. Bu durum,

⁸²² Sûlî, *Kısmun min ahhâri 'l-Muktedir*, 200, Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 63-64.

⁸²³ Sûlî, *Kısmun min ahhâri 'l-Muktedir*, 210.

⁸²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/497.

⁸²⁵ Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 155.

hadımların kullanıldığı alanın çeşitlenmesiyle açıklanabilirse de Mütevekkil hakkında nakledilen rivayetlerin inşa çabasına dair bir gayretin varlığı da hissedilmektedir.

Halife Mütevekkil'in, oğlu Mu'tez'in sünnet merasimini Kâdisiyye'deki Belkûvârâ Sarayı'nda düzenlediği ifade edilmektedir. Tarihi belirtilmeyen bu rivayete göre oldukça görkemli olduğu kaydedilen bu sünnet merasiminde halife 20 milyon dirhem harcamıştır. Halifenin bin köleyi azat ettiği, azat edilen bu kölelerin her birine hediyeler sunduğu zikredilmektedir. Bunun yanında içlerinde hadımların da bulunduğu saray hizmetçilerine 20 milyon değerinde ihsan sunulmuştur. Kahramâneler, Şâkiriyye birlikleri, köle askerler (*gulâm*), ak ve siyahî has hadımlara da 1 milyon dirhem dağıtılmıştır.⁸²⁶ Bu sünnet merasiminde hadımlar ve hizmetçiler, yeni kaba ve kalansüve giymişlerdir. Hadımların ayrıca kisve giydikleri de rivayet edilmektedir.⁸²⁷ Ümmüveled Kabîha'nın bu merasimde üzerinde 'Ebû Abdullah el-Mu'tez'in sünnet merasimi için Allah'tan [gelen] bir berekettir' yazılan dirhemler bastırıldığı görülmektedir. Bu ibarenin yer aldığı bir milyon dirhem basılmıştır. Dağıtılan dirhemlerin ak ve siyahî has hadımlar, kahramaneler, Şâkiriyye gulâmları arasında dağıtıldığı kaynakların beyanları arasındadır.⁸²⁸ Öyleyse muhtemel bir etkinlik ve kutlamada hadımların, diğer saray köleleriyle birlikte hazır olduğu, bu hazır oluşun doğrudan maddî bir karşılığının bulunduğu söylenebilir.

Mu'tez'e biat merasiminde Hadım Şefi''in düzenlenecek töreni koordine ettiği ve bununla ilgili tüm işleri idare ettiği anlaşılmaktadır. Tarih kaydı düşülmeyen bu rivayette Halife Mütevekkil, oğlu Mu'tez'in Kur'an-ı Kerîm kıraatinde belli bir kıvama geldiğinde Hadım Şefi''i çağırarak Mu'tez'in Belkûvârâ Sarayı'nda hutbe vermesini istediğini ifade etmiştir. Şefi''in bu talep üzerine komutanlara verilmesi için hazineden toplamda 300 bin dinar değerinde on adet gümüş, kıymetli eşya ve çeşitli renklerde özel mücevherleri çıkarttığı nakledilmektedir. O, dağıtacağı bu kıymetli eşyalarda Mu'tez'in hocası Muhammed b. İmran'ın da payını ayırmıştır. Hediyeler özenli bir şekilde sarılmış, Şefi''in kendisine ait mührüyle mühürlenmiştir. Bunun yanında revakta ve saray avlusunda bekleyen hadımlara da etrafa saçmaları için

⁸²⁶ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 150-153.

⁸²⁷ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 160.

⁸²⁸ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve 't-tuhaf*, 116.

kıymetli eşyalar ve paralar vermiştir. O ayrıca mevaliden ve Şâkiriyye birliklerinden ileri gelen kimseleri Belkûvârâ Sarayı'nda Mu'tez'in hutbesini dinlemek için hazır bulunmaları hususunda uyarmıştır. Bağdat'ta bulunan Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e de Sâmerâ'ya gelerek bu törene katılmasını içeren bir mektup yazmıştır. Üç gün öncesinden tüm devlet erkânı sarayda hazır olmuş, halife sabahında sarayı teşrif edip haremi ve hizmetçileriyle eyvana yerleştğinde ise abanoz ağacından imâl edilmiş altın kaplamalı ve mücevherlerle süslü olan minber açığa çıkarılmıştır. Törenin başında Mu'tez'in hocası Muhammed b. İmran huzura girerek halifeye selam vermiş, halife de minberin önüne doğru yaklaşarak oturmuştur. Bu sırada Mu'tez, eyvanın yanındaki kapıdan minbere çıkmış, halifeye ve tüm hazır bulunanlara selam vermiş, akabinde de hutbe irâd etmiştir. Hutbesi bitince Hadım Şefî', eyvanda bulunan kimselere mücevherler dağıtmış, revak ve geçitlerde yer alan diğer hadımlar da orada hazır bulunanlara kıymetli eşya ve para gibi hediyeler vermişlerdir.⁸²⁹ Görüldüğü üzere Şefî''in bu törendeki rolü oldukça belirleyicidir. O, kurulan bu meclisin bir tür organizatörü olarak çalışmış, pek çok ayrıntı ve detayı eş zamanlı yürütmüştür. Öyleyse bu durum, hadımların saray teşrifatında devlet görgü ve kurallarını önemli ölçüde sindirdiğini, kurumsal olarak bunu işleten bir becerilerinin olduğunu düşündürmektedir.

Yukarıdaki çıkarımlar, Mütevekkil'in organizasyonuna kıyasla mütevazî olmasına rağmen Mu'tazîd'in düğünü için de düşünüldüğünde hadımların etkinlikteki varlıklarını göstermesi yönüyle mevcut görünümün devam ettiği söylenebilir. Mu'tazîd'la Humâreveyh'in kızı Katrûnnedâ'nın evliliğinde hadımların da bir tören unsuru olarak göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Buna göre Vezir Sâid b. Mahled'in (ö. 276/889) konağına getirilen gelin, yatsı namazından sonra ellerinde yanan mumlar bulunan halifenin hadımları tarafından hilâfet kayığıyla bulunduğu konaktan alınarak halifenin yanına götürülmüştür.⁸³⁰

Mütevekkil'in meclislerinde Hadım Şefî''in çokça zikredilmesi, onun nedimliğe benzer bir rolünün olduğu yönünde izlenim uyandırmaktadır. Ancak

⁸²⁹ Ebû'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî, *el-Celisü's-sâlihü'l-kâfi*, thk. Abdülkerim Sâmî Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 464-465.

⁸³⁰ Taberî, *Târîh*, 10/40, İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/366-367.

hakkındaki rivayetlerin azlığı, onun nedimlik yapabilecek kültür birikimine dair bir sonuç çıkarmaya yeterli değildir. Bu açıdan Şefî‘in, halifenin meclislerindeki baş ve koordine edici hadım olduğunu şimdilik söylemek mümkündür. Şâir Hüseyin b. ed-Dehhâk (ö. 250/864) hakkında aktarılan rivayetler, Halife Mütevekkil’in saray ve özellikle eğlence meclislerinde hadımların rolünü anlamak açısından dikkat çekici detaylar barındırmaktadır. Şâirin, hafıfmeşrep bir kişiliğinin olduğu bilinmektedir. Nevruz gününde kurulan mecliste Şefî‘, halifenin emriyle çeşitli ikramlarda bulunmaktadır. Bu sırada şâir, onun şıklığını ifade eden irticalen bir şiir okumuştur.⁸³¹ Diğer bir rivayette Mütevekkil, Şefî‘ hakkında bir şiir söylemesini istediğinde Hüseyin, onun güzelliğini ön plana çıkararak irticalen şiir okumuştur.⁸³² Bu mecliste Şefî‘in giydiği kaftanın sağ ve sol omzuna birer beyit yazılı olduğu İbn Abdürabbih’in kayıtları arasındadır.⁸³³ *el-Egânî* müellifi ise rivayeti biraz daha farklı bir şekilde sunmaktadır. Buna göre Mütevekkil’in meclisinde bulunan nedim Hüseyin b. ed-Dehhâk, kendisine içecek sunan Hadım Şefî‘in kolunu tutmak istemiş; bunu gören halife, huzurunda hadımına uygunsuz bir harekette bulunmasına nasıl cüret ettiğini ifade ederek zâhiren⁸³⁴ Hüseyin’i azarlamıştır. Bu azar neticesinde kâğıt ve hokka isteyen Hüseyin, eliyle şiir yazarak bunu Şefî‘e vermiş ve halifeye sunmasını istemiştir. Şiiri okuyan halifenin ‘Şayet Şefî‘ hediye edilmesi câiz olanlardan olsaydı, onu sana hediye ederdim’ diyerek beğenisini açığa vurduğu nakledilmektedir.⁸³⁵ Mes‘ûdî’nin rivayetinde Şefî‘in ismi açıkça zikredilmemektedir. Buna göre Nevruz kutlamaları nedeniyle düzenlenen bir mecliste Halife Mütevekkil, mecliste bulunan hadıma işaret ederek Hüseyin b. ed-Dehhâk’a bir kadehte içecek ve amber elması sunmasını istemiş, akabinde şâirden bu anlık durum için bir şiir söylemesini istemiştir. Şâirin irticalen okuduğu şiiri halife çok beğenmiş ve toplamda dört beyitten oluşan her beytine 100 dinar verilmesini emretmiştir.⁸³⁶

⁸³¹ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 56.

⁸³² İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/106.

⁸³³ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/130.

⁸³⁴ Rivayette Şefî‘in Hüseyin’e uyarı hareketlerde bulunmasını gizlice emreden Mütevekkil olduğu kaydedilmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 7/124.

⁸³⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 7/124.

⁸³⁶ Mes‘ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 4/100-101.

Hadımlar tarafından idare edilen eğlence meclislerinin saray dışına da taşındığı kaydedilmektedir. Buna göre Cüveys (جويث) bölgesinde bulunan bir han, Halife Mütevekkil'in hadımı Bezi''e nispet edilerek anılmaktadır. Güzel bir görünüşü olduğu söylenen bu han, sâc ağacı ile güçlendirilmiş ve kaplanmış. Bezi''in Yahudi bir meyhanecisi vardır. Halktan herhangi bir kimsenin bu hana giremediği, buranın üst tabaka kesiminden insanlara has olduğu kaydedilmektedir. Abdullah b. Muhammed b. Abdülmelik b. ez-Zeyyât, Bezi''in daveti üzerine muganni Hadım Cennî ile bu hana eğlenmek için gitmiştir.⁸³⁷ Yine Halife Mütevekkil'in hilâfet yıllarına denk düşen bir tarihte (246/860-861) saray haricinde Hadım Hüseyin'e ait bir hanın olduğu (*funduk*), Mûsâ b. Mervân el-Bağdâdî'nin (ö. 246/860-861) bu hana gidip zaman geçirenlerden biri olduğu kaydedilmektedir.⁸³⁸ Bunlara ek olarak 312 yılının Cemâziyelâhir (924 Eylül-Ekim) ayında hadım Müflih el-Esved'in, Halife Muktedir'i kendisine ait bahçesine çağırdığı ve orada işret meclisi tertip ettikleri kaydedilmektedir. Bu meclisin oldukça gösterişli bir vaziyet arz ettiği, bunun yanında geniş bir ziyafet içerdiği anlaşılmaktadır.⁸³⁹

Mütevekkil'in, kendisine suikast düzenlenip öldürüldüğü gece, içinde hadımlarının da olduğu bir eğlence meclisi tertip ettiği rivayetlere yansımaktadır. Halifenin, sarhoş olduğunda yanındaki hadımlardan birine dayanmasının âdeti olduğu, Şâir Buhtûrî'nin (ö. 284/897) nakillerinden anlaşılmaktadır.⁸⁴⁰ Bu durum hadımların, halifenin meclis konforunu sağlamak gibi bir görevleri olduğunu da göstermektedir. Onun bu gece yanında dört hadımının olduğu ve halifeyi öldürmeye gelenleri görünce kaçıştıkları ifade edilmektedir.⁸⁴¹ Buna göre mezkûr gece halifenin meclisinde sadece Feth b. Hâkân, muganni 'As'as, dört has hadımı ve Ebû Ahmed b. el-Mütevekkil [Emir Muvaffak] bulunmaktadır.⁸⁴² Dört hadımın şunlar olduğu kaydedilmektedir: Şefî', Ferec es-Sağîr, Mûnis, Ebû Îsâ Mârid el-Muhrizî. Ferec es-Sağîr'in saldırı esnasında perde gerisine gizlenerek canını kurtardığı, diğerlerinin ise kaçtığı

⁸³⁷ Ebû'l-Hasen Serî b. Ahmed er-Reffâ, *el-Muhib ve 'l-mahbûb ve 'l-meşmûm ve 'l-meşrûb*, thk. Mâcid Hasen ez-Zehebî (Dimaşk: Matbuât Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1407/1986), 4/354.

⁸³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, 15/33.

⁸³⁹ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve 't-tuhaf*, 107.

⁸⁴⁰ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/98.

⁸⁴¹ *Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik*, 556.

⁸⁴² İbn Miskeveyh, Ebû Ahmed'i zikretmez. Bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 4/138. Ebû Ahmed için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/138.

kaydedilmektedir.⁸⁴³ Hadımların, halifeyi korumak gibi bir davranış içerisine girmemeleri, onların saray içi hizmette kullanılan, meclis hadımları olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bu durum onların halifeye sadakatsiz bir tavır takındıkları gibi bir çıkarımdan ziyade, beceri alanları ile ilgili olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle bu meclisteki hadımlar, askerî yetenekleri olan kimseler değildir ve halifeyi öldürmeye gelenlere bu nedenle karşı koyamamışlardır. Saldıranlardan çekinip kaçmaları bu doğrultuda anlaşılmalıdır.

Mu‘tazîd’in meclisleriyle ilgili aktarılan rivayetlerde, hadımları üzerinden onun sert tabiatı vurgulanmaktadır. Hadımlar, halifenin meclislerinde tedip edilen, cezaya muhatap olan veya acıyla sınanan kimseler olarak kayıtlıdır. Bu durum hiç şüphesiz halifenin sert tabiatını vurgulamak isteyen müelliflerin tercihi olmalıdır. Ancak bu sert tabiatın muhataplarının hadımlar olduğu görülmektedir. Bu konuda aktarılan aşağıdaki rivayetler, zikredilen arka plandan bağımsız değerlendirilmemelidir. Öncelikle halifenin sert ve haşin yüzünü yansıtmaması açısından hadımın meclisteki varlığı kayda değerdir. Bu bağlamda vakitsiz ezan okuduğu için halifenin huzuruna çıkarılıp sorgulanan adama mecliste bulunan hadımın sert bir üslupla ‘Halifeye cevap ver’ dediği görülmektedir.⁸⁴⁴ Burada hadım, mecliste halifenin sert yüzünü yansıtmaktadır. Kuvvetle muhtemel huzura çıkarılan adam bu nedenle sert bir muhataba konu olmuştur.

Mes’ûdî, İbnü’l-Megâzilî isminde insanlara bilmedikleri hikâyeler anlatan ve onları güldüren, yetenek sahibi bir adamın hadımlar ve halife ile ilgili uzun bir rivayetini nakletmektedir. İbnü’l-Megâzilî’nin anlatımına göre o, Halife Mu‘tazîd’in hilâfet sarayının özel bölmesinde (*Bâbu’l-hassa*) bir halka oluşturmuş ve hadımlara, güldürücü hadım hikâye/fıkraları anlatmış, halifenin hadımı da o sırada yanına gelmiş, anlattığı fıkralara ilgi göstermiştir. Bir müddet sonra hadım, İbnü’l-Megâzilî’nin yanından ayrılmış ve tekrar geri gelmiştir. Geri döndükten sonra hadım, niçin onun yanından ayrılıp tekrar geri geldiğini açıklamıştır. Buna göre o, Halife Mu‘tazîd’in yanına giderek İbnü’l-Megâzilî’nin bahsettiklerini ona anlatmış; halife onun

⁸⁴³ Taberî, *Târîh*, 9/226-227. Taberî’ye göre bu gece, Hadım es-Sağîr olarak kaydedilen hadımın Ferec olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Taberî, *Târîh*, 9/228.

⁸⁴⁴ İbnü’l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi’l-hulefâ*, 105-106.

anlattıklarını beğenmiş, gülmüş ve İbnü'l-Megâzilî'yi huzuruna çağırmıştır. Hadımın, İbnü'l-Megâzilî isimli bu kimsenin sakıncalı bir şey yapmadığını halifeye açıklamak amacıyla serdettiği cümlelerden onun Abbâsîler döneminde bir tür fıkra anlatısı içerisinde yer aldığı ayrıca anlaşılmaktadır. Hadım şöyle demektedir: “Ey Mü'minlerin Emîri, kapının önünde [insanları] güldüren ve onlara hikâyeler anlatan, İbnü'l-Megâzilî diye bilinen bir adam var. Arap, Türk, Mekkeli, Necdî, Nebâtî, Siyahî, Sindî ve hadımlara dair anlatmadık hikâye bırakmıyor...”⁸⁴⁵

Adamı halifeye anlatmaya devam eden hadım, onun evlâdını kaybetmiş bir kimseyi dahi güldürebileceğini, ayrıca halim selim yapılı bir insanı da ayartabileceğini eklemiş; bunun üzerine anlatılanlara ilgi duyan halife, onun yanına getirilmesini emretmiştir. İbnü'l-Megâzilî'ye durumu izâh eden hadım, alacağı hediyein yarısının da kendisinin olduğunu eklemiştir. Burada hadımın, halifenin câize verebileceği bir adamı ayrıntılı tasvir ederek ilgisini çekmeyi başardığı, buna bağlı olarak ilgili ödülün payına düşeni de almaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Hadımın dediklerini dinleyen İbnü'l-Megâzilî ise, fakir bir kimse olması nedeniyle halifeden yüksek ve değerli bir hediye beklediğini aktarmıştır. Hadımla birlikte halifenin yanına giren İbnü'l-Megâzilî, halifeyle tanıştıktan sonra onun ilginç ve tehditvârî teklifiyle karşılaşmıştır. O, tüm hünerini sergileyecek, şayet halifeyi güldürebilirse 500 bin dirhem ödül alacak; fakat güldüremezse, halifenin elindeki kayışla kafasına on defa vurulacaktır. Halifeyi ivedi bir sûrette güldürmesi gerektiğinin farkında olan İbnü'l-Megâzilî, bildiği tüm güldürücü hikâye ve fıkraları anlatmış, buna rağmen halife gülmemiştir. Halife öfkelenmeye başlamış ve ondan artık hünerini göstermesini istemiş, bu sırada onu halifenin huzuruna getiren hadım ve etraftaki köleler de korkularından meclisten kaçmışlardır.⁸⁴⁶

Kayış cezasını alacağını anlayan İbnü'l-Megâzilî, halifeden vuracağı on kayışı yirmi kayış cezasına çıkarmasını istemiştir. İsteğini kabul eden halife, yanında bulunan kölelerden birine cezayı uygulatmış, on kayış vurulduktan sonra -kalan diğer on kayışlık ceza için- İbnü'l-Megâzilî bir öneride bulunmak istediğini ifade etmiştir. O, “Dinde emanetten daha güzel, hıyanetten daha çirkin bir şey yoktur” diyerek söze

⁸⁴⁵ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/200.

⁸⁴⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/200-201.

başlamış, onu buraya getiren hadımla alacağı ödül hususunda yarı yarıya anlaştıklarını, kendisi başına vurulan on kayış cezasını tamamladığını, devamının da onu huzura getiren hadıma uygulanmasını istediğini belirtmiştir. Onun bu sözünü çok komik bulan halife, yere kapaklanacak kadar gülmüş ve mezkûr hadım çağırılmıştır. Durumu öğrenen hadım, suçunun ne olduğunu sormuş, halife bunun ceza değil, ödülü olduğu cevabını vermiştir. Hadıma da on kayış vurulduktan sonra İbnü'l-Megâzilî, hadıma dönerek “Şâyet Mü'minlerin emirinin ödülünün kayış olduğunu bilseydim; hepsini sana hediye ederdim” demiş; akabinde Halife Mu'tazîd 500 bin dirhemi ikisi arasında bölüşmek üzere ona ihsan etmiştir.⁸⁴⁷ Rivayette önemli oranda vurgulanan husus, Mu'tazîd'in sert tabiatı, hadımın ve meclisteki diğer kimselerin ise itaatkâr bir emir eri olarak sunulmasıdır. Bu durum, meclislerde hadımlar üzerinden halifenin otoritesini takviye eden bir aktarım metodu olarak meydana çıkmaktadır.

Tenûhî'de Mu'tazîd'in meclisiyle ilgili yer alan diğer bir rivayette halifenin, meclisteki hadımı bir tür denek olarak kullandığı söylenebilir. O, öğüt vermek amacıyla izin isteyen bir adamı huzuruna kabul etmiş ve adama öğüdünün ne olduğunu sormuştur. Adam, akrep soktuğu anda zehrin etkisini izâle edecek bir dua bildiğini, bunu paylaşmak istediğini dile getirmiştir. Adamın iddiasını test etmek amacıyla derhal akrep getirtilmiş ve o sırada halifenin huzurunda bulunan hadıma akrebin iğnesi batırılmıştır. Adam, akrebin soktuğu yere elindeki haddeyi sürerek duayı okumaya başlamıştır. Bu duayı birkaç defa tekrar ettikten sonra acı dinmiştir. Akabinde bir iğne isteyerek ısırılan yere batırmış ve oradan sarı renkte bir irin akmıştır. Hadım, hızlıca iyileşerek ayağa kalkmıştır. Tüm bunları izleyen Halife Mu'tazîd, duanın bir kenara yazılmasını ve adama da caize verilmesini emretmiştir.⁸⁴⁸ Dikkat edilirse mecliste adamın söylediğinin sınama veya doğruluğunun ölçülmesi hususunda hadım bir denek unsuru olarak kullanılmıştır. İlginç olan onun itiraz etmesi gibi bir hakkının da olmamasıdır. Zira buyruk, halifedendir ve hadımların itaat dışında bir seçeneği bulunmamaktadır. Bu tarz rivayetler, halifenin müstakil ve kudretli portresini takviye etmek hususunda kayda değer bir önemi haizdirler. Kanaatimizce rivayetin oluşturulması ve biçimlendirilmesinde temel gaye de bu olmalıdır.

⁸⁴⁷ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/200-202.

⁸⁴⁸ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/200-201.

Saray meclis ve törenlerinde hadımların genel işleyişi sağlayan bir görevleri bulunmaktadır. Bu çerçevede geçit töreninin olduğu günlerde hâcib, siyah kaba ve sarığını takar, kılıç ve kuşağını kuşanır, perde arkasında koridorda oturur. Akabinde vezir, ordu komutanı ve törende yeri bulunan herkes, hâcibin bulunduğu yere gelir. Alay bölgesindeki durum tamamlanınca halife durumdan haberdar edilir. Halife eğer genel [giriş] izni verirse görevli hadım halifenin yanından çıkarak hâcibi çağırır, hâcib tek başına sofaya girer, yeri öper ve devlet adamlarının halife huzurunda oturacakları yerleri kendilerine bildirir. Akabinde hâcible birlikte ileri gelen devlet adamları halifenin huzuruna girerler.⁸⁴⁹ Törenlerdeki tüm bu akışın nizamî bir şekilde sağlanması, hadımın bürokratlar arasındaki irtibatı koordine etmesiyle mümkün olduğu söylenebilir.

Meclislerdeki maddî konforun sağlanmasında da hadımlar etkindir. Bu çerçevede sineklerin halifenin bulunduğu ortamdan uzaklaştırılması rivayetlere yansımaktadır. Halife meclisinde sinekleri kovalayanların hadımlar olduğu anlaşılmaktadır. Halife Mu'tazîd'in huzurunda bulunduğu bir sırada hadımlarından birisi, elinde sinek kovucuyla sinekleri uzaklaştırmaya çalıştığı bir sırada yanlışlıkla halifenin takke/külâhına vurmuş ve düşürmüştür. Halife, bir uşağını (*gulâm*) çağırarak bu hadımın uykusunun geldiğini, yaptığı hata için onu kınamamasını ve bu iş için daha fazla hadım çalıştırmasını emretmiştir.⁸⁵⁰ Bunun yanında halifenin meclisinde, makamında oturduğunda saray gulâmları, tahtın arkasında özel ve saray dışı işlerle ilgilenen hadımlar ayakta beklemektedir. Bu saray görevlileri kılıç kuşanmışlardır. Elllerinde de balta ve topuz bulunmaktadır. Sakalibe hadımları ise, ellerinde tuttıkları gümüş ve altından sinekliklerle halifenin tahtının sağ ve sol yanında, ayrıca arkasında uçuşan sinekleri kovalamaktadırlar. Diğer yandan bazı hadımların da ellerinde tuttıkları kurmalı yaydan (*kısiyyü'l-bundûk*) herhangi bir ötüş sesi gelip meclisi rahatsız etmemesi için karga veya kuşlara ok atmaktadırlar.⁸⁵¹

Hadımlar, elçi karşılama törenlerinde devletin büyüklüğünü ve gücünü göstermek amacıyla diğer saray görevlileriyle birlikte etkin bir maddî gösteriş unsuru

⁸⁴⁹ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 78-79.

⁸⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/324.

⁸⁵¹ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 90-91. Burada Câhiz'in, hadımların ok atmadaki becerilerine dair izahları hatıra getirilmelidir.

olarak kullanılmışlardır. 2 Muharrem 305 (25 Haziran 917) tarihinde Doğu Roma'dan sulh talebiyle gelen elçilerin Vezir İbnü'l-Furât ve saray ileri gelenleri tarafından devletin azamet ve büyüklüğünü göstermek amacıyla gösterişli bir şekilde karşılanmıştır. Elçiler Tikrit'e ulaştığında, Halife Muktedir ilgili bölgede iki ay bekletilmelerini emretmiştir. Elçi Bağdat'a vardığında ise bu sefer Dâru Sâid'de [Vezir Sâid b. Mahled'in konağı] iki ay bekletilmiştir. Bunun nedeni, halifenin sarayının süslenmesi ve azametli gösterilmesi için çalışmaların yapılmasıdır. Akabinde Dâru Sâid'deki askerler halifenin sarayına yönelerek orada muntazam bir yapı oluşturmuşlardır. Askerlerin sayısı, yaya ve süvari toplamda 160 bindir. Elçinin, askerler konuşlandırıldıktan sonra saraya alındığı anlaşılmaktadır. Ancak öncelikle sunacağı mektubun bir provası yaptırılmış, akabinde saray içerisinde askerlerin olmadığı bölmelerde -uzunca olduğu anlaşılan- yolculuk süreci başlamıştır. Onun karşılaştığı bu bölmelerdeki görevliler, hadımlar, hâcibler ve siyahî gulâmlardır. 7 bin hadımın o süreçte görevli olduğu metinde zikredilmektedir. Bunların 4 bini ak, 3 bini ise siyahî hadımdır. Hâcibler 700, hadım olmayan siyahî gulamlar ise 4 bini bulmaktadır.⁸⁵² Doğu Roma'dan Bağdat'a gelen elçilerin, saray düzenlemesi ve görkemli karşılama için iki ay bekletildikleri Ebü'l-Ferec'in de nakilleri arasındadır.⁸⁵³

Elçilerin saray içerisinde epeyce yürütüldüğü, saray geçit ve sahanlarının tümüyle gulâm ve hadımlarla doldurulduğu zikredilmektedir. Gelen iki elçi, vezir İbnü'l-Furât tarafından devletin tüm maiyyetiyle karşılanmıştır. Huzurunda elçileri kabul edecek olan vezirin, önü, arkası, sağ ve solunda hadımlar bulunmaktadır.⁸⁵⁴ Halife Muktedir'in huzuruna girdiklerinde ise hadımlar yine önemli bir mevki işgal etmektedir. Buna göre Hadım Mûnis⁸⁵⁵ ve rütbece ondan düşük olan diğer hadımlar, halifenin sol ve sağında ayakta durmaktadırlar.⁸⁵⁶ Bu tercih, devletin büyüklüğü ve

⁸⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti's-selâm*, 1/419.

⁸⁵³ Gregory Abu'l-Faraj, *The chronography* 1/156.

⁸⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/30.

⁸⁵⁵ Hadım Mûnis'in aynı zamanda ordunun başında bulunuyor olması, onu diğer hadımlardan ayıran, dolayısıyla siyasî nüfuz ve bürokratik güç olarak da belirgin bir konumda olmasını sağlayan bir faktördür. Ancak onun saray içi hadımlığı yansıtmadığı, hadımlığın askerî ve saray dışı yüzünü temsil ettiği burada ifade edilmelidir. Bu çerçevede onun bu protokoldeki varlığının hadımlığından değil, esasen askerî konumundan kaynaklandığını ifade etmek gerekir.

⁸⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/31.

azâmetini düşmana göstermenin etkili bir yolu olarak algılandığı ve ayrıca hadım ediniminin bu çerçevede bir güç gösterisine dönüştürüldüğü söylenebilir.

Hadımların bu ziyarette işlevsel bir formda kullanıldıkları ve her detayda görev aldıkları vurgulanmalıdır. Bu çerçevede örneğin yürüdüğü uzun yol boyunca elçiler, Firdevs sarayına getirildiğinde uzunca koridorun (uzunluğu 300 zira‘) sağ ve sol köşelerine dizilmiş iki bin ak ve siyahî hadımın nizâmî duruşta beklediğini görmüştür.⁸⁵⁷ Bu bölgeden sonra Selâm sarayına getirilmiş, konakların içerisinde çok sayıda Sakalibe’den hadımın varlığıyla karşılaşmıştır. Bu hadımlar, buzla karışık soğuk su, meyve suyu ve çeşitli meşrubatlar ikram etmektedirler. Elçilik heyetinde bulunan kimselerin uzun yürüyüş nedeniyle yoruldukları, yürüdükleri yedi bölgede dinlenmek için oturdukları ve su içtikleri ayrıca nakledilmektedir.⁸⁵⁸ Reşîd b. Zübeyr’in rivayetlerinde iki bin civarında siyahî hadımın sarayın sağ ve sol bölümlerine yerleştirildiği ve elçilerin geçerken onları gördüğü rivayet edilmektedir. Bunun yanında elçilere yol gösteren hadımların ellerinde buzlu su olduğu ifade edilmektedir.⁸⁵⁹ Onları karşılama heyetinde Hadım Mûnis ve diğer hadımların sağ ve solda dizili olduğu, ayrıca Vezir İbnü’l-Furat’ın mecliste bulunduğu kaydedilmektedir.⁸⁶⁰ Hüceriyye gulâmlarının, hadımların ve has hadımların sarayın belirli mıntıkalarında yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Elçiler önce -halife zannettikleri- İbnü’l-Furât’la görüşmüşler, ona ve etrafındaki hadımlara selam vermişlerdir. Akabinde Halife Muktedir’in huzuruna kabul edilmişler, hadımların hizmetlerde bulunduğu görkemli bir mecliste ağırlanmışlardır.⁸⁶¹

Halife meclislerinde hadımların yerine dair kaynaklarda mahfuz bulunan rivayetlerin çoğunlukla Mütevekkil, Mu‘tazîd ve Muktedir üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede eğlence meclislerinin, söz konusun halifelerin şahsî özelliklerinin ve diplomatik faaliyetlerde yürütülen gösteriş detaylarının öne çıktığı, hadımların ise genel olarak bu meclislerde kayda değer işler yürüttüğü söylenebilir.

⁸⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti’s-selâm*, 1/422.

⁸⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü medineti’s-selâm*, 1/423.

⁸⁵⁹ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve’t-tuhaf*, 136.

⁸⁶⁰ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve’t-tuhaf*, 137.

⁸⁶¹ Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 11-12.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SARAY HAYATINDA KAYNELER

3. 1. Tarihî Görünürlük

Hadımlar bölümünde olduğu gibi burada da tarihî görünürlük başlığı altında üç temel sorgulama yürütülecektir. Evvelâ kayneliğin tarihî izdüşümleri, akabinde mevcut tarihî süreçteki kayneliğe benzer yapılar ve son olarak istihdam gerekçeleri üzerinde durulacaktır. Terimler bölümünde de bahsedildiği gibi hususen kayneliğe yönelik Sâmi/İsrailî geleneğin anlatıya dayalı yoğun bir birikimi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan kayneler, Arap yarımadasında ve civar komşu bölgelerde İslâmiyet'ten çok önceleri de varlığı bilinen, belli bir kurumsal yapısı oturmuş tarihî unsurlardır. Âd kavmiyle ilgili aktarılan bir kıssada şarkıcı câriyelerin algı boyutunda önemli bir yeri bulunmaktadır. Buna göre onlar kuraklıktan muzdarip oldukları yıllarda Mekke'ye dua ve yakarış için gitmişler; orada Amalika oğulları reisi Bekr b. Muâviye tarafından karşılanmışlardır. Bekr, onlara içki sunmuş ve iki çekirge (جرادتان) olarak isimlendirilen şarkıcı kızların şarkılarıyla da eğlenmişlerdir. Mekke'de belli bir süre yakarış ve duayı ihmal ederek kalan Âd kavmine mensup kimseler, tekrar duaya döndüklerinde bu sefer Allah'ın gazabıyla karşılaşmışlardır. Bölgelerini kara bulut halinde bir fırtına almış ve tüm topluluk helâk olmuştur.⁸⁶² Rivayetin aktarımından, onların şarkıcı kızlarla eğlenceye düşmelerinden helak oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum, kaynelere yönelik olumsuz algının oldukça net bir şekilde kıssalara yansıdığını göstermektedir. Zikredilen bu şarkıcı câriyelerle ilgili rivayetin diğer bir önemi ise, Taberî'de kronolojik olarak kendilerine kayne hüviyetinde ilk kez atfı yapılmasıdır. Bu açıdan kayneliğin varlığının oldukça eski olduğu yorumu yapılabilir.

Arabistan yarımadası kayne kültürü ve kullanımına yabancı değildir. Gassânî sarayında kaynelerin varlığı rivayetlere yansımaktadır.⁸⁶³ Nitekim Esed'in tespitlerine göre bizatihi Arap coğrafyasından kayneler temin edilmektedir. O, kayne temini hususunda kurumsal yapı olarak Gassânî ve Hire'ye, coğrafi açıdan ise Medine,

⁸⁶² Taberî, *Târîh*, 1/217-220. İbn Hurdazbih'te yer alan bilgiye göre Yesrib halkı kayneleri kullanmayı Âd kavminden öğrenmiştir. Ayrıca Gassânîler'in son emiri olan Cebele b. Eyhem on kayneye sahiptir ve bu kaynelerden beşi Rumca şarkı söylemektedir. Bk. Pellat, "Kayna", 4/820.

⁸⁶³ Farmer, *A history of Arabian music*, 6.

Mekke, Yemâme, Yemen, Hadramut ve hatta çölde yaşayan bazı Arap kabilelerine işaret etmektedir.⁸⁶⁴ Ayrıca İbn Râmin ve Ebü'l-Hattâb en-Nehhâs'ın Kûfe'de yer alan eğlence evleri göz ardı edilmemelidir. Caswell'in de üzerinde durduğu gibi İslâm öncesi İranî kültürde, Hire'de oldukça etkin olduğu anlaşılan 'içme evlerinin' Hire'ye oldukça yakın bir mevkide yer alan Kûfe'de inşa edilmesi dikkat çekicidir. İbn Râmin'in evi bu evlerden biraz daha farklı olarak şarkı, eğlence ve konaklama imkânı da sunmaktadır.⁸⁶⁵ Öyleyse İslâmî dönemde eskiyle bağın bazı bölgelerde devam ettirildiği söylenebilir. Farmer, müziğin kökeni ve kaynağının, Medine, Taif, Hayber, Vâdilkurâ gibi bölgelerde kurulan pazarlardaki kölelerde aranması gerektiğine dair iddiaların varlığına dikkat çekmektedir. Bununla doğrudan bağlantılı olarak Hicaz, bir anlamda müziğin kaynağı olarak algılanmaktadır.⁸⁶⁶ İbnü't-Tahhân, Arap müziğinin Mekke ve Medine'den neşet ederek ortaya çıktığı yönünde bir kabulün varlığına dikkat çeker.⁸⁶⁷

Caswell, Emevî döneminden farklı olarak Abbâsî toplumunun kaynelere yönelik alan açmasını İranî/Pers etkisi ve desteği çerçevesinde açıklamakta ve değerlendirmektedir.⁸⁶⁸ Ancak Emevî dönemi de kayne varlığından yoksun değildir. Bu durum, İranî etkinin gündemine ek olarak daha ziyade coğrafya ile ilgili olmalıdır. Abbâsîlerin merkez olarak aldığı ve kurulduğu Bağdat, kayne ve mûsikî kültürünün yoğun hissedildiği bölgeleri içermektedir. Bunun yanında Abbâsîler'de, özellikle İbrâhim el-Mevsılî'nin yaptığı düzenleme ve uygulamalarla kayneliğin kurumsal olarak bir değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Kaynelerin eğlence ve câzibe unsuru olarak ilgi çekici olmasındaki belirleyici sebeplerden biri de onların güzellikleri olmalıdır. İlk bölümde satın alım tercihlerinde zikredildiği üzere onların güzel, çekici ve hoş sohbet olmaları, bu değişimi tetikleyen temel unsurlar arasındadır.

⁸⁶⁴ Esed, *el-Kıyân ve'l-gınâ*, 44-68.

⁸⁶⁵ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 25.

⁸⁶⁶ Farmer, *A history of Arabian music*, 3-4.

⁸⁶⁷ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasenî İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn ve selvetü'l-mahzûn*, thk. Zekerîyya Yûsuf, (Bağdâd: Dâiretü'l-Fünûnî'l-Mûsikîyye, 1976), 20, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân'ın Hâvi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn Adlı Mûsikî Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 454.

⁸⁶⁸ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 36. Farmer da benzer bir görüştedir. O, Abbâsîlerde müziğe yönelik kayda değer bir yatırım yapılmasının temel nedenini halifelerin kendilerini Pers krallarıyla kıyaslaması olarak görmektedir. O, bu fikrini, Mes'ûdî'ye yaptığı atıfla destekler. Bk. Farmer, *A history of Arabian music*, 100.

Özdemir, Halife Ebü'l-Abbâs es-Seffah ve Mansur'un şarkıcılara sarayda bir yer ayırmadığı tespitinde bulunmaktadır.⁸⁶⁹ Nedimleri ve cariyeleriyle mûsikîli eğlence meclisleri düzenleyen ilk halifenin ise Mehdî olduğu bilinmektedir.⁸⁷⁰ Bu kanaat etrafında şarkı meclisleri bağlamında saray eğlencelerinin Mehdi devrinde belirgin bir ivme kazandığı söylenebilir. Onun döneminde bu ilerleyiş halifenin kızı olan Uleyye bint Mehdî'nin dahi şarkıyla ilgilenmesine neden olacak bir uğraş halini almıştır. Nitekim Uleyye, önde gelen bir musikişinas olarak Abbâsî sarayında yer edinmiştir.⁸⁷¹

Kayneliğin dönemlendirmesinde tarihî aralık olarak konumuzun başlangıcını teşkil eden Mütevekkil devri, kayne varlığının üst düzeye çıktığı zaman aralığını yansıtmaktadır. Farmer'a göre Mütevekkil döneminde, seleflerinden daha fazla mûsikîde bir merhale kaydetme söz konusudur.⁸⁷² Bu ise çoğunlukla kaynakların eliyle olmuştur. Mevcut süreç, Mütevekkil'in katliyle tarihî bir sekteye uğramıştır denilebilir. Zira belli bir paha unsuru olan kaynaklar, devletin ekonomik ve siyasî zaaf içerisinde güç yetirebilmekten uzak olduğu bir alanda yer almaktadırlar. Bu nedenle Mütevekkil'in ardı sıra hilâfet görevini yüklenen yöneticilerin önemli bir bölümünde, kaynaklarda artık kaynakların daha nadir zikredildiği anlaşılmaktadır. Toplumda kaynakların varlığı devam etmiş ancak artık isimleri anılır olmaktan çıkmıştır. Mütevekkil dönemiyle ilgili birkaç kaynenin ismine erişmemiz mümkünken ardıllarında bu durum seyrelmiştir. İlginç olan, Muktedir devri dahi döneminin kaynaklarına dair saraya ait rivayet ve kayne isimleri bakımından -Mütevekkil'in hilâfet yıllarına kıyasla- oldukça az isim sunmaktadır. Bu durum sadece ekonomik veya iktisadî vaziyetle açıklanabilir değildir. Zira Mu'tazîd döneminin sonu ve Muktedir döneminin ilk yılları iktisadî ve siyasî açıdan Mütevekkil döneminden çok da kötü değildir. Mevcut vaziyetin başat âmili, toplumda ve ilmî [Ehl-i Hadîs-Hanbelî] çevrelerde genelde mûsikîye, müzik icra etmeye, özelde ise kaynelere yönelik yükselen tepkisel duruştur. Bu durum, kayneliğe yönelik saray içi de olsa faaliyetlerin

⁸⁶⁹ Özdemir, *İslâm'ın ilk döneminde kölelik*, 103.

⁸⁷⁰ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 37.

⁸⁷¹ Bk. Sema Dinç-Recep Gün, "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları", *İSTEM* 36 (2020), 367-369.

⁸⁷² Farmer, *A history of Arabian music*, 156.

daha kısık sesle icra edildiği tahminini yürütmemize olanak sağlar. Nitekim Muktedir'in katlinden hemen sonra yeni halife Kâhir'in -kaynelere zaaf derecesinde bağlı ve içkiye de düşkün olmasına rağmen- kaynakların toplumsal etkinliğine, şarap ve diğer içki tüketimine yasak getirmesi, şarkı söyleyen erkek ve kadınları Basra ve Kûfe'ye sürdürmesi⁸⁷³ halifenin iktisadî gidişata ek olarak Ehl-i Hadîs'in toplumsal gücünün gerçeğini kavradığını, bu doğrultuda bazı adımlar attığını göstermektedir.

Mevcut değerlendirmelere ek olarak aşağıdaki tabloda, kaynaklar üzerine müellifler tarafından yazılan eserler yer almaktadır:

Müellif	Kitap
Yûnus el-Kâtib (ö. 135/752 civarı)	<i>Kitâbü 'l-kıyân</i> ⁸⁷⁴
Halil b. Ahmed (ö. 175/791)	<i>Kitâbü 'l-kıyân</i> ⁸⁷⁵
İshak b. İbrâhim el-Mevsîlî (ö. 235/850)	<i>Kitâbü kıyân ve Kitâbü kıyânî 'l-Hicâz</i> ⁸⁷⁶
Câhiz (ö. 255/869)	<i>Risâletü 'l-kıyân</i> ⁸⁷⁷
Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mervan es-Serahsî (ö. 275/888-889)	<i>Kitâbü 'l-kıyân</i> ⁸⁷⁸
Müneccim b. Yahyâ (ö. 275/888-889)	<i>Mecmu' egânî Arîb</i> ⁸⁷⁹
Ebü Eyyûb Süleyman b. Eyyûb b. Muhammed el-Medinî (III./IX. yüzyıl)	<i>Kitâbü kıyânî 'l-Hicâz ve Kitâbü kıyânî 'l-Mekke</i> ⁸⁸⁰
İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908)	<i>Kitâbü ahhârî Şâriye</i> ⁸⁸¹
Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967)	<i>Kitâbü 'l-kıyân</i> ⁸⁸²

Tablo 6: Kaynelere Dair Oluşturulan Eserler

Tabloda dikkat çekici olan, İbnü'l-Mu'tez'den sonra Muktedir devrinde kaynelere yönelik yazılan bir eser kaydının bulunamamasıdır. Bu durum, mevcut yazımı belirgin oranda durdurmuşu benzemektedir. Bu da yukarıdaki tespitleri desteklemektedir. Hususen mûsikînin veya kayne yetiştirmenin haram ve yasaklığına dair bir telif sürecinin başlaması, kaynelere yönelik yazın geleneğini bir anlamda sonlandırmışu benzemektedir.

⁸⁷³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü 'l-ümem*, 5/153.

⁸⁷⁴ Amnon Shiloah, *The theory of music in Arabic writings* (München: G. Henle Verlag München, 1979), 433.

⁸⁷⁵ Henry George Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, çev. Hüseyin Nassâr, (Mektebetü Mısır, 1989), 21.

⁸⁷⁶ Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, 26.

⁸⁷⁷ Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, 30.

⁸⁷⁸ Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, 38, Amnon Shiloah, *The theory of music in Arabic writings*, 144.

⁸⁷⁹ Shiloah, *The theory of music in Arabic writings*, 433.

⁸⁸⁰ Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, 38.

⁸⁸¹ Farmer, *Mesâdiru mûsikîyyi 'l-Arabî*, 55.

⁸⁸² Shiloah, *The theory of music in Arabic writings*, 433.

Abbâsîlerin kaynelere dair metinlerde yoğun rivayetleriyle karşılaştığımız çağlarında komşu-civar devlet ve siyasî yapılanmalarda kayne tipiyle benzerlik arz eden örneklerinin varlığına dair bir sorgulamaya girişmek, araştırmanın sorularına cevap bulabilmek açısından kayda değerdir. Kayneliğin kökenleri hususunda özellikle cinsî yönlerinin izharı münasebetiyle Antik Grek kültüründe yer alan Hetaera'lara benzetildiği bilinmekle birlikte iki fenomen arasında belirgin farkların olduğu ifade edilmelidir.⁸⁸³ Davidson'un Hetaera kadınlara dair çizdiği bazı tematik unsurlarda onların kaynelerle müşterek bir zemin barındırdığı söylenebilir.⁸⁸⁴ Ancak bunun ilerisini söylemek iddialı bir yaklaşım olacaktır. Hetaera'lara ek olarak somut bir örnek konumunda değerlendirilebilecek Kassia the Nun⁸⁸⁵ Bizanslı şâir ve şarkıcı kadındır. Fakat onu farklı kılan, rahibe olması, ilahi söylemesi, dolayısıyla dindar bir hüviyet çizen bir yapısının olmasıdır. Kayneler için bunu söylemek imkân dâhilinde değildir. Mevcut nakiller çerçevesinde zikredilen bu tarihî yapı ve şahısların kayne tipini tam olarak karşılamadığını kaydetmek gerekmektedir. Bu durum, eğlence ve meclis kültürünün farklılıklar arz etmesiyle ilgili olabilir.

Kaynelerin istihdam gerekçeleri, tarihî görünürlük başlığının son konu maddesidir. Onların saray içerisinde istihdam gerekçelerinde başat unsur, halifenin eğlence meclislerinde sergiledikleri pratik becerileri olmalıdır. Meclisler bölümü ve kaynelere yönelik biyografik dokümanlarda ayrıntılı zikredilecek olan bu gerekçeleri şu şekilde ihtisar edebiliriz: 1. Halife, anlık yaşadığı duygu birikiminin söz (*şîir*) ve şarkı (*gînâ*) ile edebî bir form ve belîğ bir üslup aracılığıyla ifade edilmesini talep etmektedir. Kaynelerin aldıkları eğitim de tam anlamıyla bunu sağlamaktadır. Onların pratik bir şekilde anlık duyguları ifade etmeyi sağlayıcı yetilerinin olması, istihdam

⁸⁸³ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 14. Beeston, kayneleri geç dönem Japon geleneğiyle ilgili olan geyşalığa benzetmektedir. Bk. A. F. L. Beeston, *The epistle on singing-girls of Jahiz* (Warminster: Aris & Phillips, 1980), 2. Reynolds da kayneliğe en çok benzer kurumun Japon geyşalar olduğunu ifade etmektedir. Bk. Dwight F. Reynolds, "The Qiyân of al-Andalus", 100. Ancak bu örneklerin kayneliğin tarihî varlığından kayda değer bir zaman sonra ortaya çıktıkları ifade edilmelidir. Bu nedenle mevcut tarihî aralık için kıyaslanacak veya kayneliğe köken teşkil edebilecek bir vasıftan uzaktırlar.

⁸⁸⁴ Yazar, 'aşk ve para' (*love and money*), 'sadece güzel arkadaşlar' (*just good friends*), görünme ekonomisi (*the economy of looking*) gibi başlıklar altında hetaera kadınları incelemektedir. Bk. James Davidson, *Courtesans & Fishcakes* (London: Fortuna Press, 1997), 109-136.

⁸⁸⁵ Hayatı için bk. Anna M. Silvas, "Kassia the Nun c.810-c.865: an Appreciation", *Byzantine Women (Varieties of Experience AD 800-1200)*, ed. Lynda Garland (London and New York: Routledge, 2016), 17-39.

edilmelerinde zikre değer bir etmendir.⁸⁸⁶ 2. Diğer yandan meclislerde halifelerin söylediği ve devamının nazire yapılmak sûretiyle tamamlanmasının istendiği beyitleri yine anlık olarak tamamladıkları görülmektedir.⁸⁸⁷ Bu atışma, mizah veya ibretli söz olabilir. Çoğunlukla eğlence ve mizah içerikli olması, meclislerde onların edebî kabiliyetlerinin bir tür aracı fonksiyon üstlendiğini göstermektedir. 3. Halifenin şiir ve şarkı ile coşması (*tarab*),⁸⁸⁸ belli bir duygusal yoğunluk yaşaması da meclislerde görülen ve esasen hedef güdülen sahneler arasındadır. Kayneler, icralarıyla tam olarak bunu sağlayabilmektedirler. 4. Bunun yanında halifeye yönelik övgü, azımsanmayacak bir istihdam gerekçesidir. Zira şiirin tesir boyutu, halifede bıraktığı etki, onların övgü şiirleri duymaları için de sarayda bulundurulduklarını ihsas ettirmektedir.⁸⁸⁹ Bu bir tür siyasî meşruiyet aracı olarak da okunabilir. Dikkat edilirse onların aktif konum üstlenişlerinin neredeyse hepsi, meclislerde gerçekleşmektedir. Zira istihdam alanları meclislerdir.

3. 2. Dönem Kaynaklarındaki Algı

Gelder'in, Arap edebiyatının çeşitli kaynaklarından örnekler sunarak câriye ve efendi arasındaki ilişkiye dair tespit ettiği altı anlatı biçiminin farklı bir tür sunumu, bu başlık itibarıyla tam olarak tespitine uğraşacağımız husustur. Yazar, âdâb türüne taallûk eden eserler içerisinde câriye-efendi anlatılarında altı tür hikâye formu/teması tespit etmiştir. Bu altı tema, şu şekilde kaydedilmektedir: 1. Zengin adamın şarkı söylemek ve müzik aleti çalmak gibi bir hüneri olan câriye sahiplenmesi. 2. Efendinin ve câriyenin birbirini sevmesi. 3. Efendinin zamanla parasının bitmesi. 4. Efendinin parasının bitmesi nedeniyle câriyenin satılması. 5. Câriyeyi satın alan yeni kişinin, eski

⁸⁸⁶ Halife Mu'temid'in yaşadığı anlık duygu durumunun şiirle ifadesi için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 19/200.

⁸⁸⁷ Buna bir örnek için bk. İsfahânî, *el-İmâû's-şevâir*, 167.

⁸⁸⁸ Türkçe 'yoğun coşku hâli' olarak ifade edilebilecek bu ruhsal durum, meclislerde pek çok kimsenin yaşadığı bir hâdisedir. Hususen şarkıcının beceri ve kabiliyetinin önemli bir payının olduğu ve dinleyen de kendisini müzik ve ritme kaptırdığı zamanlar gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Tarab (طرب) hakkında Sawa'nın kaynaklardan bir araya getirdiği bilgiler için bk. George Dimitri Sawa, *An Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of Kitab al-Aghani* (Leiden-Boston: Brill, 2015), 304-307. İbnü't-Tahhân'ın tanımında tarab, insanın sevinç ve üzüntü duygularını kamçılayan, sadece müzik/şarkı ve eğlence yoluyla değil, şiir, konuşma, hoş sohbetle, gördüğü güzel bölgeler, hoş manzaralar ve bahçelerle insanı heyecanlandıran duygu hali olarak tarif edilmektedir. Bk. İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 28.

⁸⁸⁹ Arîb'in Muntasır'a olan övgüleri için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 9/208.

efendi ve câriyenin birbirlerine olan bağlılığını anlaması. 6. Bunun akabinde yeni sahibin câriyeyi tekrar eski efendisine bağışlaması.⁸⁹⁰

Temaya yönelik yukarıdaki tespitlerin varlığını ve önemini kayıtlı tutarak, metinlere dağılmış ve yaygın vaziyet arz eden farklı bir kurgunun varlığına işaret etmek gereklidir. Âdâb türü içerisinde yer alan bu anlatı form ve temalarında, kaynenin hünerini takdir eden, akabinde câzibe ve fitnesine kapılan ve nihayetinde kurulan entrikayla malını telef eden âşığın karakterize edildiği görülmüştür.⁸⁹¹ Buradan hareketle kayneliğe dair dönem tasavvurunda göz ardı edilemeyecek şu mühim sac ayakları/formlar/temalar olduğu ifade edilebilir: Hüner ve cazibe, fitne, entrika ve malın telefî. Kayneye tutulan, gönlünü kaptıran bir kişi, sonucu olumlu veya olumsuz olsun genel anlamda sunulan anlatıda bu aşamalardan geçer. Yukarıda zikrettiğimiz hususlardan biri veya birkaçı, kayneler etrafında sıkça karşılaşılan, dolayısıyla onların tanımlanmasını/tasvir edilmesini kolaylaştıran unsurlar arasında yer almaktadır. Hülâsa işlediğimiz tematik plan, kayneliğin kurumsal kimliğini temel noktalarıyla karakterize etmesi açısından önem arz etmektedir. Müellifler meşrep ve dünya görüşlerine göre ilgili hâdiseyi yorumlar ve yine ilgili meşreplere göre eserlerinde bir biçimde aktarırlar. Bu bazen bir divan, bazen edebî nesir, tarihî kronikler ve hatta hadis metinleri dahi olabilir. Mühim olan, ilgili dönem içerisinde oluşturulan bu eserlerin ortak veya ayırık olarak metinlerde görülen yansımalarıdır. Ayrıca kronik, divan veya daha genel bir ifadeyle eser sahipleri, ilgili hikâyeler üzerinden bir mesaj vermek istemektedir. İçerisinde kaynelerin olduğu, müstakil olarak onlar adına oluşturulmuş veya metinlerde bir parça halinde yer edinmiş her eserin, bir arka plan veya evveliyâta sahip olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçevede aktardıkları hikâye ve temalar da onların, kaynelerin tarihî kimliğine bakışlarıyla doğru orantılıdır.⁸⁹²

⁸⁹⁰ Bk. Geert Jan Van Gelder, "Slave-Girl Lost and Regained: Transformations of a Story", *Marvels & Tales* 18/2 (2004), 201.

⁸⁹¹ Burada anlatılar ve tespitler, genel anlamda dönem kaynaklarında kaynelerin hangi hususiyetleriyle övülüp hangi hususiyetleriyle yerildiği, bunun saray içerisindeki kayne tipiyle doğrudan bağlantısı gözetilerek çalışılmaktadır.

⁸⁹² Kelile ve Dimne bölümünü işlerken Abdelfattah Kilito, hikâyeyi âciz olanın, kudretten yoksun olanın silahı olarak görür. Örneğin aslan ve çakal (veya tilki) hikâyesinde anlatıcı çakaldır. Bin Bir Gece Masalları'nda da anlatıcının Şehrazad, dinleyicinin halife olduğu görülmektedir. Bu durum şüphesiz, yine güçlünün hikâye anlatmaya tenezzül etmediği bir tasvirde sunumunu gösterir. Bk. Abdelfattah Kilito, *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı*, çev. Su Baloğlu (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 30. Kilito'nun bu çıkarımından hareketle metinleri ören müelliflerin gerek hikâye

3. 2. 1. Hünler ve Câzibe

Kaynelerin meziyetleri hakkında Halife Me'mun (198-218/813-833), Halife Mu'tez (252-255/866-869), Şâir Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), Şâir Buhtürî (ö. 284/897), Şâir Ali b. el-Cehm, kâtip ve dil âlimi İbrahim eş-Şeybânî (ö. 298/911), dil âlimi Ebû'l-Hâris (ö. 240/854), çeşitli beyitler söylemişler ve onları övmüşlerdir.⁸⁹³ Ayrıca Şâir İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Kûşâcım (ö. 360/971[?]), şâir, edip ve Abbâsî ailesi mensubu İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) de kaynakları çeşitli özellikleri çerçevesinde övdükleri zikredilmektedir.⁸⁹⁴ Bunlara isim bazlı pek çok ekleme yapılması da mümkündür.⁸⁹⁵ Vakıa olarak kaynakların belli bir kabiliyete/sanat derecesine ulaştıkları metinlerin kabul ettiği bir olgudur. Onların temayüz ettikleri bu vasıfların ortaya konması mevcut algının tespiti için gereklidir. Bu sâikle evvelâ hünler olarak isimlendirdiğimiz yetenek ve becerilerin tarihî değeri üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Cârîyelerin hünlerine işaret edilen bu tarihî anekdotlarda mühim olan, toplumun, idarenin ve çeşitli meslek gruplarının her birinden örnekler sunmak ve hünlerin tarihsel varlığına işaret etmektir. Bununla iç içe bir yapıda kayne etkisi/câzibesi de göz önünde tutulmalıdır. Zira hünere muhatap olan kişi, aynı zamanda cârîyenin câzibe ve tesirine de girmektedir. Bu etkileşim hali, onların tarihî portrelerinin çizilmesinde bir başlangıç noktası olarak okunabilir. İlk dönem sûfilerinden Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) Fünûn isimli cârîyesinin erkeklerle muhabbeti tercih etmesine dair anekdot burada önem arz etmektedir. Buna göre güzel yüzlü bir şâire cârîye olduğu bilinen, ayrıca 'edibe' olarak tanımlanan Fünûn'a⁸⁹⁶ erkeklerle muhabbet etmek, şarkı dinlemek, kadınlarla vakit geçirmek gibi unsurlardan en çok hoşuna gidenin hangisi olduğu sorulmuştur. Fünûn, sorulan soruya cevap olarak

ve gerekse çeşitli manzum-mensur derlemeler yoluyla güçsüzlüklerini izâle edecek bir uğraş içerisinde oldukları yorumu yapılabilir.

⁸⁹³ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 7/68-70.

⁸⁹⁴ Ebû İshak İbrâhîm b. Ali el-Husrî, *Zehri' l-âdâb ve semeri' l-elbâb*, thk. Zeki Mübârek, Muhammed Yahyaüddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Ceyl), 3/665-668.

⁸⁹⁵ Kaynelerin özellikle şiirlerde pek çok tasvir içerisinde yer aldığı görülmektedir. Onların çaldıkları üdu tutuş biçiminden hünlerini icra etme becerilerine kadar pek çok alanda övölüp yerildikleri bir vâkıadır. Ayrıca tesir etme yetileri de bu tasvirlerde değinilen unsurlar arasındadır. Bu tasvirlerin bir sunumu için bk. Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed İbn Ebû Avn, *et-Teşbihât*, thk. Abdülmuîn Hân (Dımaşk: Dârü'l-Arab-Dârü'n-Nûr Hurân, 2015), 116-138, Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânü'l-Meânî*, 1/320-321, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Kettânî et-Tabîb, *Kitâbü't-teşbihât min eş'ari ehli Endelüs*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1966), 104-106, 128-131, 257-258.

⁸⁹⁶ İsfahânî, *el-İmâû' ş-şevâir*, 93.

erkeklerle muhabbet etmeyi seçmiştir.⁸⁹⁷ Kanaatimizce bu tercih, onun tesirinin en kuvvetli olduğu alanı tanınmasıyla ilgilidir.

Dil âlimi Ebû Osman el-Mâzinî'yi (ö. 249/863) ziyaret eden Şâir Ali b. el-Cehm, orada elinde ısırılmış elma⁸⁹⁸ bulunan güzel bir câriye ile karşılaşmıştır. Câriyenin Ali b. el-Cehm'e bir beyit aktararak, şâirin burada ne demek istediğini sorması üzerine ise o cevap verememiş; câriye 'o işte budur' diyerek elmayı Ali b. el-Cehm'e doğru atmıştır. Bir şâir olarak Ali b. el-Cehm'in, câriyenin bu tutumundan etkilendiği metinden anlaşılmaktadır.⁸⁹⁹ Onun, câriyesiyle karşılıklı şiirler yazmak sûretiyle mektuplaştığı bilinmektedir.⁹⁰⁰ Şâirin Bağdat'ta Kerh mahallesindeki bir kayne evini (*menzil*) ziyâret ettiği ve bu kaynakları övdüğü de zikredilmektedir.⁹⁰¹

Kilpatrick'in şiirin, şâire câriye ile efendisi arasında bir diyalog aracı olduğu⁹⁰² yönündeki tespiti düşünülünce yukarıdaki anekdot bir tür gündelik ameliye çerçevesinde, üst tabaka uğraşı olarak okunabilir. Ali b. el-Cehm'in diğer şahitliği, saray meclisindeki bir diyalogtur. O, Halife Mütevekkil'in huzurunda bulunduğu esnada yaşadığı hâdiseyi nakletmektedir: Bir köle tüccarı, halifenin huzuruna girmek için izin istemiş ve huzura kabul edilmiştir. Yanındaki câriye (وصيفة) ile huzura gelen tüccara halife, câriyenin hünerinin ne olduğunu sormuş; o da nağme ile Kur'an-ı Kerîm okuduğu cevabını vermiştir. Akabinde câriye ileriye doğru atılarak âyetten iktibas yapmak sûretiyle nağme ile şiir okumuştur. İktibasını çok beğenen Mütevekkil, onun satın alınmasını emretmiş ve onu ödüllendirmiştir. Bu câriye, Mütevekkil'in yanında saygın bir yer edinmiştir. Ayrıca Abbâsî devlet adamı ve şâir Feth b. Hâkan öldürüldüğünde câriyenin bir ağıt yaktığı ve çok geçmeden de vefat ettiği rivayet edilmektedir.⁹⁰³ Dikkat edilirse satın alınmaya ön koşul olarak hünerin tespiti göz önünde bulundurulmaktadır. Halife, hünerini, sanatını tayin, tespit ve tahkik edeceği

⁸⁹⁷ Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir*, 2/145.

⁸⁹⁸ Burada ısırılmış elmanın simgesel bir değer taşıdığını ve karşıdaki kişiyi harekete geçirmek, onu tahrik ve teşvik etmek yönünde bir anlam ihtiva ettiğini belirtmekle iktifa edip ileride elma detayının üzerinde durulacağı ifade edilmelidir.

⁸⁹⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/113.

⁹⁰⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/112.

⁹⁰¹ Ali b. el-Cehm, *Divân*, thk. Halil Merdem Beg (Beyrut: Menşûrât Dârü'l-İfâkû'l-Cedîd, 1400/1980), 16-17 (mukaddime), 52.

⁹⁰² Hilary Kilpatrick, "Women as Poets and Chattels. Abu l-Farag Al-Isbahani's 'Al-Ima' al-Sawa'ir", *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991), 164.

⁹⁰³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü 'z-zamân*, 15/237.

câriyeyi önce sınamış; akabinde bu hünerin varlığını takdir ederek satın alım işlemini onamıştır.

Filozof ve âlim Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899), Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'in (ö. 253/867) meclisinde bulunduğu sırada Senîn ismindeki şarkıcı câriyenin şarkı sözleriyle alay etmesi üzerine câriyeden aldığı hızlı ve oturaklı cevaplar, onu şaşırtmıştır. O, aldığı cevabın ancak Câhiz'e (ö. 255/869) yaraşır bir nüktedanlığı barındırdığını dile getirmektedir.⁹⁰⁴ Döneminin ileri gelen şarkıcılarından olan İshak b. İbrâhîm el-Mevsîlî (ö. 235/850), Mülâhiz isimli muganniye'nin şarkı söylemedeki kabiliyeti ve hüneri hakkında şiir söylemiş ve onu "Mülâhiz şarkı söylediği müddetçe ben içeceğim" diyerek övmüştür.⁹⁰⁵ Yine Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb (ö. 320/932), Zâhirî mezhebinin imamlarından Ebû Bekr Muhammed b. Dâvud (ö. 297/910) ile bir gün Bağdat'ta gezintiye çıktıkları bir sırada câriyelerden biri, Ebû Bekr Muhammed'in yazdığı şiirden bir parçayı okumuştur. Muhammed b. Dâvud, şâire câriyenin okuduğu şiiri duyunca onu geri döndürüp tekrar okutmanın imkânını aramış ancak Kadı Ebû Ömer, bunun için geç olduğunu söylemiştir.⁹⁰⁶ Vezir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın ise, Ferîde'nin söylediği şarkıdan daha güzelini dinlemediğini ifade ettiği kaydedilmektedir.⁹⁰⁷

Hünerin, edebî eleştiri gücünü de elinde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bir kayneye âşık olan dört adamın yazdıkları beyitleri onun beğenisine sundukları ve kaynenin bu beyitlere teker teker eleştirilerini serdettiği Husrî'nin nakilleri arasındadır.⁹⁰⁸ Hişâm el-Mekfûf olarak da bilinen dil âlimi Hişâm b. Muâviye ed-Darîr en-Nahvî'nin (ö. 209/824) şâire ve muganniye câriyesi Hansâ'nın ise şâirlerle rekabet edebildiği ve halifeler tarafından methedildiğini İbnü'l-Mu'tez nakletmektedir. Onun ayrıca Şâir Ebû's-Şibl'e (ö. 235/850) yönelik hicivlerinden örnekler sunulmaktadır.⁹⁰⁹ Hansâ'nın, kendisine yönelik eleştirilerinde aşırıya kaçan Ebû's-Şibl'e "Neyle delil

⁹⁰⁴ Franz Rosenthal, *Ahmad B. at-Tayyib as-Sarahsi* (New Haven: American Oriental Society, 1943), 100.

⁹⁰⁵ Vâcide Mecîd Abdullah el-Atrakî, *el-Mer'a fî edebi'l-asri'l-Abbâsî* (İmâratü'l-Arabiyyeti'l-Müttehide: Merkezi Zayid li't-Turâs ve't-Târîh, 1423/2002), 241-242.

⁹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/100.

⁹⁰⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 4/341.

⁹⁰⁸ Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 4/945-947.

⁹⁰⁹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 425.

getiriyorsun? Şiir yönüyle senden daha kabiliyetliyim, eğer istersem seni rezil edene kadar hicvederim” diyerek meydan okuduğu bilinmektedir.⁹¹⁰ Diğer bir örnek ise Âmil isimli saraylı bir câriyeye aittir. Hâşimoğulları ailesinden Zeyneb bint İbrâhim’in câriyesi Âmil, yüz olarak güzel bir câriye olmasının yanında şarkı ve şiir sanatında da hüner sahibidir. Şâir ve Kâtip İbrâhim b. Abbâs es-Sûlî’nin (ö. 244/858[?]) onu sevdiği, Âmil’in bu sevgiye karşılık verdiği zikredilmektedir. İbrahim’in, Halife Vâsık’ın (227-232/842-847) Türk memleketlerinden kendisine hediye ettiği başka bir câriyeye tutulmasından sonra Âmil, Vâsık’ın da vefat etmesiyle azât edilerek saraydan çıkarılmıştır. Bir çocuğu olan Âmil’in -muhtemelen saray dışındaki hayata alışamamasından ötürü- çocuğu vefat etmiş ve oldukça zor bir duruma düşmüştür. Âmil, ‘ahdini bozan’ olarak nitelediği İbrahim’e onu yeren ve düştüğü çetin hâli bildiren bir şiirle sert ifadeler içeren bir mektup yazmıştır. Beyitleri okuduğunda kendinden geçtiğini dile getiren İbrahim, Âmil’i bulup onu Vâsikiyye’ye yerleştirmiş, vefat edene kadar da aralarındaki bağı sürdürmüştür.⁹¹¹ Şüphesiz bu durum, Âmil’in yazdığı şiirin tesirinden bağımsız değerlendirilemeyecektir.

2. (8) asrın başlarından itibaren kaynakların toplumsal varlıklarının ciddiye alınır bir boyuta ulaştığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak kaynakların, meclislerde efendilerinin istedikleri şiirleri şarkı formuna dönüştürerek söyledikleri, dolayısıyla beste yeteneğine sahip oldukları da bu görünürlüğü etkileyen unsurlardandır. Şu rivayet, yukarıdaki tespiti açıklayıcı niteliktedir: Ezz kabilesinden olan Muhammed b. Abdullah b. et-Telîdî (3/9. yüzyıl), yine bu kabileden Habbâb b. Bükeyr et-Telîdî (ö. 253/867) ile bir içki meclisinde bulundukları sırada, aralarında arazi meselesinden kaynaklanan bir hususta Habbâb, orada bulunan kayneden, söylediği şiirleri şarkı formunda okumasını istemiştir. Şiirde Habbâb, arazi meselesinde Muhammed b. Abdullah’a karşı üstün gelmesiyle övünmekte ve onun yanlış bir işine engel olduğunu ifade etmektedir. Kayne bu şiiri okuduktan sonra Muhammed b. Abdullah öfkelenmiş, bu sefer ondan kendi istediği şiiri söylemesini talep etmiş ve metinden anlaşıldığına göre meclis dağılmıştır. Karşılıklı bu şiir

⁹¹⁰ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 52.

⁹¹¹ İsfahânî, *el-İmâü’ş-şevâir*, 151-152. Kaynaklar, İbrâhim’in şâire ve şarkıcı câriyelerle kurduğu ilişkilere dair pek çok bilgi barındırmaktadır. Bunlar için bk. Ahmet Savran, *Abbâsi Edebiyatında Sûlîler*, 69, 74-76.

atışması, iki taraf arasında çatışmaya neden olacak bir dereceye gelmiş, yapılan baskında Habbâb öldürülmüştür. 253 (867) yılının Zilkade (Kasım-Aralık) ayında gerçekleştiği kaydedilen⁹¹² bu olayda, kaynenin iki taraf arasındaki savaşa aracılık ettiği görülmektedir. Bu durum, kaynakların sanatının tesir boyutuyla birlikte düşünülmelidir. Zira onlar, *ruhların ürperdiği, titrediği nağme yeteneklerine sahip* olmalarıyla şiirlere konu olmuşlardır.⁹¹³

Kaynenin yukarıda zikredilen bu toplumsal varlığının, kendisine belirgin oranda kıymet atfedildiği, dolayısıyla ona ulaşan kişinin de elindekini tutmak hususunda dikkatli olması gerektiği Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makame*'sinde dahi yer bulmuştur: On sekizinci makâmde bir arkadaşına câriyesinin güzelliğini, konuşmasının akıcılığını, şarkı söylemedeki ve dans etmedeki becerisini uzunca öven kimsenin endişesi gündem edilmektedir. Onu ayrıntılı betimleyen ve tüm güzelliğini ortaya döken adamı endişe sarmıştır. Zira bu kadar güzel hasletleri olan bir câriyeyi şehrin ileri gelen kimseleri onun elinden almak isteyebilir. Konuştuğu adama her ne kadar duyduklarını kimseye anlatmaması yönünde telkinlerde bulunduysa da şehrin valisinin kulağına giden bu durum, hikâyeye kurgusunda adamın câriyesini kaybetmesine neden olan bir vaziyete kadar ilerlemiştir.⁹¹⁴ Öyle anlaşıyor ki hünere yönelik algı, ona sahip olmanın matah bir durum olduğunu destekler niteliktedir.

Ebü'l-Abbâs el-Mekkî, Muhammed b. Tâhir b. Hüseyin'e (ö. 253/867) nedimlik yaptığı bir mecliste, onun "Neyi dinlemeyi seversin?" sorusuna verdiği cevap, şarkıcı câriyelerin mûsikî icra ederken duruş biçimleri üzerine dahi kalıplaşmış bir ifadenin gündelik dile yerleştiğini göstermektedir. Bu da doğrudan onların sanatlarının etki boyutuyla ilgilidir. Onun cevabı şudur: "Dört telli [çalgı], bağdaş kurmuş câriye (جارية متربعة), onun şarkısı bir harika".⁹¹⁵

Şüphesiz dönem algısını belirleme ve tayin etmede Bin Bir Gece Hikâyeleri'nin mühim bir yeri bulunmaktadır. Bu derlemelerin başlangıç tarihi, incelediğimiz dönemlere uygun düştüğü için buradaki kayne ve hatta câriye algıları

⁹¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/191-192.

⁹¹³ Ebûbekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Kitâbü'l-evrâk kısmu ahbâri's-suarâ*, thk. J. Heyworth Dunne (Kâhire: Matbaatü's-Sâvî, 1934), 15.

⁹¹⁴ Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harîrî, *Makamât* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1398/1978), 146-149.

⁹¹⁵ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/126.

bize tasvir oluşturma hususunda kullanışlı bir malzeme sunmaktadır. Kayneler/muganniye câriyelere yönelik tasvir ve anlatıların bulunduğu hikâye/anlatı örnekleri şöyle sıralanabilir:

334. Gece Hikâyesi: Üst düzey devlet görevlileri, şâirleri ve nedimlerinden oluşan mâiyetiyle saray meclisini kurduğu günlerden birinde Halife Me'mûn, nedimlerinden Muhammed el-Basrî'den (III/IX. yüzyıl), kendisine daha önce hiç duymadığı bir şey anlatmasını istemiştir. O da bu istek doğrultusunda, ailesiyle birlikte Yemen'den Bağdat'a göç eden, zengin bir adamın câriyelerinden söz açmıştır. Altı câriyesi olan bu zengin adamın, câriyelerinden her biri birbirinden yetenekli ve güzeldir. İlki beyaz, ikincisi kırmızı tenli, üçüncüsü kilo bakımından dolgun, dördüncüsü zayıf, beşincisi sarışın ve altıncısı da siyahîdir. Güzellikleri vurgulanan bu câriyelerin edebiyât, şarkı söyleme ve çalgı âleti çalma becerileri de kayda değer bir seviyededir. Câriyelerin sahibi olan adam, önce beyaz tenliye ve akabinde sırasıyla kırmızı tenliye, dolguna, zayıf olanına, sarışına ve siyahî olana düzenlediği eğlence meclisinde şarkı söyletirmiş; her biri de ellerine ûdlarını almışlar, şarkılar söylemişler ve nağmelerle coşmuşlardır. Burada nedim Muhammed el-Basrî'nin câriyeleri - efendilerinin ağızlarından- tanımlarken kullandığı sıfatlar, hüner ve câzibenin açığa çıkması açısından önem arz etmektedir. Buna göre onun, beyaz tenli câriyeye 'ay yüzlü' (وجه الهلال), kırmızı tenli olana 'kor ateş' (نور المقياس), 'hoş nefes' (طيبة الأنفاس), zayıf olana 'cennet hûrisi' (حور الجنان), sarışına 'gündüz güneşi' (شمس النهار), siyahî olana ise 'gözün siyahı' (سوداء العين) demek sûretiyle tanımladığı görülmektedir.⁹¹⁶

Mûsikî icra edildikten sonra câriyelerin ayağa kalkarak efendilerinin bulunduğu toprağı öptükleri ve aralarında -hünerlerini sergilemelerinden ötürü- adaletli bir değerlendirme yapmasını rica ettikleri not edilmektedir. Efendileri, onların Kur'an-ı Kerîm okumayı, nağme yapmayı, eskilerin ve geçmiş milletlerin haberlerini bildiğini, bu nedenle icralarına ek olarak her birinin kendi bedensel özelliklerini (beyaz, kırmızı tenli olmak gibi) överek, yanındakinin özelliklerini ise yererek ve yukarıda sayılan bilgileri de kullanmak sûretiyle yeniden bir meclis düzenlemelerini istemiştir. Bu sayede edebî güç ve yetilerine yönelik bir karar verebilecektir.

⁹¹⁶ *Elf leyle ve leyle*, 3/75-78.

Câriyelerin, daha zorlu sayılabilecek bu imtihanı 335, 336, 337, 338. gecelerde aktarılmaktadır. Sonuç olarak ise efendilerinin kendilerine kıymetli elbise ve hediyeler takdim etmek sûretiyle aralarında hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Hikâyeyi dinleyen Me'mûn, onları satın almak istemiş, efendilerinin isteği olmamasına rağmen halifeden korkması nedeniyle onları satmış lâkin belli bir müddet sonra halife, efendilerine olan bağılıklarını anladığı için onlara 60 bin dinar vermek sûretiyle câriyeleri efendilerine geri göndermiştir.⁹¹⁷

436-462 Gecelerde Aktarılan Hikâye: Zikredilen geceler, tümüyle Teveddüd isimli câriyenin becerilerine odaklanmaktadır. Oldukça abartılı sayılabilecek bir tasvirle Teveddüd'ün hüner ve donanımları kendi ağzından aktarılmıştır. Hikâyenin ana temasında babasından kalan malı kendi hataları nedeniyle telef eden müflis bir adamın câriyesi olarak öne çıkan Teveddüd, efendisine kendisini halife Hârûnürreşîd'e satarak rahata erişebileceği teklifinde bulunmuş; bunun üzerine saraya, halifenin huzuruna gitmiştir. O, halifeyle olan konuşmasında şiir ve şarkı yanında mâhir olduğu pek çok ilim dalını saymış; bu ilim dallarında imtihan edilmeye de hazır olduğunu dile getirmiştir.⁹¹⁸ Sırasıyla fakih, tabip ve diğer mütehassıslar tarafından sorguya çekilen ve onlarla münazara eden câriyenin bilgi dağarcığı, halife tarafından takdir edilmiş; ona 5 bin dinar vererek efendisiyle beraber yaşaması için imkân tanımıştır.⁹¹⁹

Benzer bir hikâyenin, Câhiz'in *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* isimli eserinde de yer aldığı görülmektedir. Rivayette, Hârûnürreşîd (170-193/786-809) döneminde halifeye hediye olarak sunulan eğitilmiş iki câriyenin imtihanından söz edilmektedir. Buna göre Şâir Asmâî (ö. 216/831), halife tarafından -benzerini görmediği- bu câriyeleri imtihan etmesi için halifenin sarayına getirilmiştir. Öncelikle câriyelerden birine hangi ilimlerde yetkin olduğunu sormuş, o da *kitâb, şiir, ahhâr, nahiv* ve *arûz* şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca câriye, bunun dışındaki diğer sorulara da mâkûl yanıtlar

⁹¹⁷ *Elf leyle ve leyle*, 3/78-92.

⁹¹⁸ Onun imtihan edilebileceğini ve birikim sahip olduğunu iddia ettiği ilim dalları şunlardır: *Nahiv, şiir, fıkıh, tefsir, lûgat, mûsikî, ferâiz, hesap, taksîm, ölçüm, masallar, yedi, on ve on dört kıraat üzere Kur'an-ı Kerîm, hadis, matematik, hendese, felsefe, ilm-i hikme, mantık, meânî, beyân, ûd çalma becerisi, nağme bilgisi*, genel olarak iddia sahibi olduğu alanlardır. Şüphesiz bu oldukça abartılı olarak yorumlanması gereken sunumun yukarıda izah edildiği üzere belli birtakım gayeleri bulunmaktadır. Bk. *Elf leyle ve leyle*, 3/345.

⁹¹⁹ *Elf leyle ve leyle*, 3/341-397.

sunmuştur.⁹²⁰ Yer yer mübalağaya kaçsa da hünerin takdiri, genel anlamda geçerlilik kazanmış olmalıdır. Zira onların bilgi seviyesinde, kabiliyet ve sanatta eriştikleri seviye, hikâyelere -ve ileride görüleceği üzere- daha pek çok metne yansımıştır.

Kaynelerin mevcut toplumsal algıdaki belirgin varlıklarının, şiirin oluşturulma gerekçesine doğrudan müdahale ettiğini ve bu nedenle İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) şiir yazma eylemi için "Kayneleri övmekten veya kadeh tasvirinden öteye geçmez" diyerek zamanındaki vaziyeti konu edindiği Akkad'ın tespitlerinden kaçmamıştır.⁹²¹ Bu çerçevede İbnü'r-Rûmî,⁹²² Vahîd isimli kayneye olan beğenisi nedeniyle, *Divânı*'nda⁹²³ ona müstakil bir bölüm açmış ve elli sekiz beyitlik gazel boyunca onun meziyet, üstünlük ve becerilerini sıralamıştır.⁹²⁴ O, muganniye Vahîd'e olan hayranlığını şiirlerinde dile getirmiştir. Şiirinde, kaynenin hünerini övüp şarkı söylemedeki câzibesine atıfta bulunmaktadır.⁹²⁵ Onun *Divânı*'nın çeşitli yerlerinde Arîb el-Me'mûniyye'nin (ö. 277/890-891) câriyesi Bid'a'dan bahsettiği ve onu övdüğü görülmektedir.⁹²⁶ O, uzunca sayılabilecek bir şiiri Bid'a (ö. 302/915) için kaleme almış ve hüneri, sanatı ve diğer özellikleri hususunda onu övmüştür.⁹²⁷ İbnü'r-Rûmî'nin şarkı terennüm eden kaynakların fiziksel özelliklerini tasvir ettiği şiirleri de bulunmaktadır.⁹²⁸ Bir şiirinde kimi kaynakların, *yumuşak hava veya serapı andıran*,

⁹²⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017), 177.

⁹²¹ Abbâs Mahmud Akkâd, *İbnü'r-Rûmî: Hayatuhu ve min şi'rihi* (Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017), 37.

⁹²² *Divânı*'nda pek çok kayneyi öven ve bu çerçevede İbn Kuteybe'nin tenkidine de mazhar olan İbnü'r-Rûmî'nin bu stratejisinde güttüğü bir amacı vardır. Akkâd'ın ihtimal dahilinde gördüğü tespitleri doğrultusunda İbnü'r-Rûmî'nin şiirini, bir tür hile unsuru olarak kullandığı söylenebilir. Buna göre kaynaklara yönelik kimi zaman övgü kimi zaman ise yergi unsurlarına yer vererek o, başkalarının parayla girdiği kayne evlerine şiiriyle girebilmiştir. Lâkin anlaşılan o ki bu gayenin farkında olan kaynaklar de doğrudan bir menfaat elde etmedikleri şâire çok az iltifat etmişlerdir. Bk. Akkâd, *İbnü'r-Rûmî*, 127.

⁹²³ Atrakcî, İbnü'r-Rûmî'nin Abbâsîler döneminde kaynakların becerileri, etkileri, güzel ve çirkin türdeki şarkıları üzerine en çok yazın faaliyetine girişen şâir olabileceği yönünde bir tahminde bulunmaktadır. Bk. Atrakcî, *el-Mer'a*, 238.

⁹²⁴ Motoyoshi'ye göre bu gazelde İbnü'r-Rûmî, sadece görsel değil, aynı zamanda işitsel, sinestetik, hissi ve sezgisel bir betimleme sunmaktadır. Gazel hakkında bir değerlendirme ve İngilizce tercümesi için bk. Akiko Motoyoshi, "Sensibility and Synaesthesia: Ibn Al-Rumi's Singing Slave-Girl", *Journal of Arabic Literature* 32/1 (2001), 1-29.

⁹²⁵ Akkâd, *İbnü'r-Rûmî*, 278-279.

⁹²⁶ Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Abbâs İbnü'r-Rûmî, *Divân*, thk. Hüseyin Nassâr (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003), 1/159.

⁹²⁷ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 4/1499-1503.

⁹²⁸ Şiirler için bk. Akkâd, *İbnü'r-Rûmî*, 109, 220, 222.

ışıldayan bir mücevher gibi şeffaf giyimli oldukları yönünde tasvir edildikleri görülmektedir.⁹²⁹ O, Vahîd'e yönelik yazdığı şiirinde evvelâ kayneye olan sevgisini ilan etmekte, akabinde onun fiziğini, gözlerini, yanaklarını, boynunu ve şiirdeki kabiliyetini tasvir ederek uzunca anlatmaktadır.⁹³⁰ Câzibe unsurunu tanımlaması açısından bu ifadeler belirgin bir portre sunmaktadır.

Akkâd, İbnü'r-Rûmî'nin güzel bir dinleme yetisinin bulunduğu, kötü şarkı ve sese tahammül edemediği, bu açıdan dinlediklerinin değerine göre övgü veya yergiye gittiği görüşündedir.⁹³¹ Sesinin çirkinliğinden ötürü şiirinde bir kayneyi eleştirmesi, bu minvalde değerlendirilebilir.⁹³² Bu çerçevede eleştirdiklerinin kimini buzdan daha soğuk olmakla,⁹³³ kimini kendisine iltifat etmemesiyle tenkit etmektedir.⁹³⁴ İbnü'r-Rûmî, Hâcib Ebû Şeybe Selâme b. Saîd'in sevdiği Şâgil el-Muganniye hakkında da bir şiir yazmıştır.⁹³⁵ O, Emir Îsâ b. Hârûn'un (3/9. yüzyıl) yanında olduğu bir gün Fehm el-Muganniye'yi dinlemiş ve onun sesinin kendisini sarsarak *yaşlılığın soğukluğuna* götürdüğünü ifade etmiştir.⁹³⁶ Bu ifadeyle, câriyenin donuk ve zevksiz olduğunu kast ettiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan eğlenceyi (*lehv*) reddettiği için kaynenin, İbnü'r-Rûmî'ye göre *mel'ûne* olarak anılmayı hak ettiği, şiirinden anlaşılmaktadır.⁹³⁷

Öyle anlaşıyor ki edipler, söyleyiş biçimi olarak belli ve gerekli bir hüner, kabiliyet arıyorlardı. Bu kabiliyet yoksunluğunu da eleştirileriyle (*hecâ*) dile getiriyorlardı. Örneğin İbnü'l-Mu'tez'in, câriye Bid'a'yı (ö. 342/954),⁹³⁸ sesinin kalın olması nedeniyle eleştirdiği görülmektedir.⁹³⁹ Diğer yandan dikkat edilirse kaynelere yönelik şikâyet temaları, onların var olma sebeplerinin zıddına yönelik davranış sergilemeleri üzerinden okunmaktadır. Kaynenin soğukluğu ve kendisine yönelik

⁹²⁹ Akkâd, *İbnü'r-Rûmî*, 221.

⁹³⁰ Atrakcî, *el-Mer'a*, 239.

⁹³¹ Akkâd, *İbnü'r-Rûmî*, 223.

⁹³² Atrakcî, *el-Mer'a*, 242.

⁹³³ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/501.

⁹³⁴ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/504.

⁹³⁵ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 3/1042.

⁹³⁶ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 3/1154.

⁹³⁷ Atrakcî, *el-Mer'a*, 242.

⁹³⁸ Burada zikredilen, Arîb'in câriyesi Bid'a değildir. Bid'a es-Sağîr veya Bid'a el-Hamdûniyye olarak bilinen kayne için bu tabir kullanılmıştır. İbnü'l-Esîr *meşhur, tanınan bir muganniye* olarak tarif ettiği Bid'a'nın 342 (954) yılının Zilkade (Mart-Nisan) ayında 92 yaşında iken vefat ettiğini kaydetmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/248. Tenûhi onu pek çok câriye, hadım ve hizmetçiye sahip olduğunu kaydetmektedir. Bk. Tenûhi, *Nişvâr*, 2/66.

⁹³⁹ İbnü'l-Mu'tez, *Divân*, 339.

vurdumduymaz tavrı, İbnü'r-Rûmî için eleştiri sebebi olmuştur. Zira bu hasletler, kaynenin câzibesini faal bir sûrette kullanabilmesi için gerekli olan temel unsurlardır. Hüseyin b. ed-Dehhâk'ın bir kayneye yönelttiği eleştirilerinde onun câzibe yönünü, doğrudan güzelliğini hedef aldığı görülmektedir. Mevcut tasvirde kayne, yüzündeki buruşukluk ve kırışıklık, ayrıca çürümüş ördek dişli olması yönüyle kınanmaktadır. Câzibe unsuru altında incelediğimiz ve güzelliğe, dış görünüşe oldukça önem atfedildiği anlaşılan kaynelik mesleğini icra eden, Şâir Dehhâk'ın yukarıdaki aşağılamalarına tahammül edemeyen kaynenin Sâmerâ'yı terk etmek durumunda kaldığı ve bir daha kendisinden haber alınamadığı zikredilmektedir.⁹⁴⁰ *İkdü'l-ferîd*'de yer alan ve kayneye yönelik eleştiri içeren bir şiirin içeriği, onun yüz güzelliğine yönelik yapılan iğnelemeyle başlamaktadır.⁹⁴¹ Di'bil el-Huzâî'nin (ö. 246/860) eleştirdiği bir kayne de yine 'güzel olmayışı' yönüyle tenkit edilmiştir:

“İbnü'z-Zeyyât'ın bir câriyesi vardı ki,

Çirkinlikte aşmıştı şeytanı”.⁹⁴²

Hiciv şairi Di'bil'in güzel şarkı söyleyen sarışın bir cariyesinin olduğu, onunla sıkıntılı bir duruma düştüğünü; bu nedenle yakın arkadaşlarının Di'bil'i bu uğraştan uzaklaştırdığı kaydedilmektedir. Hiciv şairinin *fâcire* olarak tasvir ettiği câriyesini eleştiren bir şiir söylemesi üzerine kaynenin bir köşeye çekilerek ağladığı rivayet edilmektedir.⁹⁴³ Anlaşılan o ki Di'bil, kayne ile zaman geçirmekten, onun tesir sahasından ayrılmaya fırsat bulamamaktadır. Bu nedenle duygularını öfkeli bir biçimde şiiriyle aktarmıştır.

Kayneye tutulan kişi, -eğer sanat ehli değilse- onun kabiliyetinin ve hünerinin boyutu karşısında eleştiriden muaf kılınmaktadır. Buna göre Ebû Osman Saîd b. Muhammed es-Sağîr (3/9. yüzyıl), Halife Muntasır tarafından bazı işlerinin halli için Mısır'a gönderilmiştir. Mısır'a gittiğinde, köle tüccârlarının satışa sunduğu şarkıcı câriyelerden birine âşık olmuş, câriyeyi satın almak için fiyat hususunda pazarlık

⁹⁴⁰ Atrakcî, *el-Mer'a*, 245.

⁹⁴¹ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 8/13.

⁹⁴² Di'bil b. Ali el-Huzâî, *Divân*, thk. Abdülkerim el-Eşter, (Dimaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1403/1983), 110. Şiir şöyledir:

إِنَّ ابْنَ زِيَاتٍ لَهُ قَيْنَةٌ * * أَرَبْتُ عَلَى الشَّيْطَانِ فِي الْقَبْحِ

⁹⁴³ İsfahânî, *el-Egânî*, 20/304.

etmesine rağmen köle tüccarını bin dinarın altına indirememiştir. Halifenin yanına döndüğünde, ondan câriyeyi satın almak hususunda yardımcı olmasını istemiş; Halife Muntasır, net bir cevap vermemekle birlikte sabrının azlığı nedeniyle onu kınamıştır. Bunun yanında Ahmed b. Hasîb'e, Mısır âmiline mezkûr câriyeyi satın alıp bulunduğu yere göndermesini içeren bir mektup yazmasını emretmiştir. Cârîye gelince halife, ondan bir şarkı dinlemiş; cârîyenin kıymetini anlayınca onu diğer cârîyelerinin arasına gönderip Saîd b. Osman'ı bu zaafından ötürü mazur gördüğünü ifade etmiştir. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra Halife Muntasır, Saîd'i huzurunda oturtmuş, câriyeyi de perdenin arkasına gizleyerek ondan şarkı söylemesini istemiştir. Şarkı söylenince Saîd sesin sahibini tanımış, Muntasır da câriyeyi överek onu Saîd için satın aldığını ifade etmiş ve câriyeyi ona hediye etmiştir.⁹⁴⁴ Metinde ilk olarak dikkat çekilen unsur, Saîd'in zaafıdır. Lâkin muganniye'nin hüneri halife tarafından tasdik edilince kanaat değişmiş; Saîd kınanmaktan geri durulmuştur.

Halifelerin övülmesinde, kaynakların hüneri dikkat çekici bir işlev arz etmektedir. Buna göre Halife Mu'tazîd'in Hadım Vasîf'in (ö. 287/900) isyanına karşı giriştiği harpten döndükten sonra onu ziyaret eden Bid'a⁹⁴⁵, halifeye bu seferin onu yaşlandırdığını söylemiş fakat kendisine yaşlanmanın da yakıştığını dile getirerek halifeye uzunca bir şiir okumuştur.⁹⁴⁶ Bunun bir benzeri olan diğer bir rivayette ise yine aynı seferden dönen halifenin Bid'a'ya: "Görüyor musun yaşlılık nasıl da saç ve sakalımı ağarttı?" dediği, Bid'a'nın ise halifeye ömrünün uzun olması yönünde dualar ederek onun yaşlılığının 'aydan daha güzel' olduğunu dile getirdiği kaydedilmektedir.

⁹⁴⁴ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/115.

⁹⁴⁵ Bid'a el-Kübrâ olarak da bilinmektedir. İsfahânî onu, yüz güzelliği ve şarkı okuma becerisi açısından zamanının en ileri gelen cariyelerinden biri olarak nitelemektedir. Bk. İsfahânî, *el-İmâ*, 201. Taberî'nin, onun ölüm haberine dair kullandığı fiil dikkat çekicidir. O, vefat etti (توفي) veya öldü (مات) fiilleri yerine Bid'a için (هلك) fiilini tercih etmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 10/150. Bid'a'nın sahibi Arîb tarafından azat edildiği rivayet edilmektedir. Arîb'in, cârîyesi Bid'a'yı kalmak veya gitmek hususunda muhayyer bıraktığı, Bid'a'nın, onun yanında kalmayı seçtiği, Arîb'in de onu azat ettiği nakledilmektedir. Bk. Hemedânî, *Tekmile*, 206. 302 yılında Zilhicce'nin altısında (22 Haziran Perşembe 915) Arîb'in cârîyesi Bid'a 60 yaşında vefat etmiştir. Cenaze namazını Halife Mühedî'nin oğlu Ebûbekir kıldırmıştır. Bk. Arîb b. Sa'd, *Sıla*, 11/53. Ardında mebzul miktarda mal, mücevherat ve arazi bıraktığı kayıtlıdır. Halife Muktedir, tüm bu malların kabzedilmesini emretmiştir. Sûlî, ona hiçbir erkeğin sahip olmadığını ayrıca eklemektedir. Bk. Sûlî, *Kısmun min ahhârî'l-Muktedir*, 181, *Mâ lem yunşer min evrâki's-Sûlî*, 102. Halife Muktedir'e haber taşıma hususunda kendisinden şüphelenildiği, bu nedenle İbnü'l-Furât'ın ondan çekindiği Sâbî'nin kayıtları arasında yer almaktadır. Bk. Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 214-215.

⁹⁴⁶ İsfahânî, *el-İmâ*, 202-203.

Bundan sonra câriyenin irticâlen halifeyi övücü bir şiir okuduğu nakledilmektedir.⁹⁴⁷ Şâire câriye, halifenin ve kendisinin olumsuz olarak tanım ve tasvir ettiği bir vâkıayı şiirle tam tersine çevirmektedir. Buradaki işlevsellik, esasen câriyenin var oluş sebebiyle doğrudan alakalı olmalıdır. Zira o, barındırdığı bu kabiliyet ve hüneriyle, muhataplarının duygu dünyalarına yönelik olumlu tanımlamalar yapabilmektedir.

Bir kimsenin kaynesinin olması, onun evinde toplanma sebebi olabilmektedir. Basra'da Beni'l-Müncâb kabilesinden bir adamın şarkıcı câriyesinin olması, Yahya b. Abdüssemi' el-Hâşimî (3/9. yüzyıl) ile Şâir Abdüssamed b. el-Muazzel'in (ö. 240/853) bu evde buluşup vakit geçirmesinde teşvik edici bir unsurdur.⁹⁴⁸ Yine Basra'da, İbnü'l-Cevherî olarak bilinen yaşlı ve çirkin bir adam, güzel şarkı söyleyen genç bir cariyeyle sahiptir. Bu câriyenin, mesleği kâtiplik olan bir adamla defaatle görüştüğü ve birbirlerine âşık oldukları aktarılan rivayetler arasındadır.⁹⁴⁹ Bağdat'ın Kerh mahallesinde bulunan İbn Umeyr isminde bir nehhâsın da kaynakları bulunmaktadır. Şâir Abdullah b. Muhammed el-Bevvâb (3/9. yüzyıl), bu kaynaklardan biri olan Abbâde ile bir yakınlık kurmuş ve onunla İbn Umeyr'in evinde çokça görüşmüştür. Onun bu sık gidip gelmelerinden rahatsız olan nehhâs, huzursuzluğunu açığa vurmuş ve İbnü'l-Bevvâb ile atışmışlardır.⁹⁵⁰ Kaynelerin, içerisinde bulundukları mekânlara ilgililerini/düşkünlerini çektikleri metinlerin genel sunumunun bir parçasıdır.

Onların câzibe faktörlerini kullanarak insanları eğlendirmeleri, kendilerine çekmeleri ve etki altında bırakmaları, esasen vasıf ve edinimlerinin bir gereği olarak algılanmalıdır. Bu vasıf ve edinimlerin, doğrudan bir kayne idarecisi olan mukayyin tarafından sağlanması, kayneye kazandırılması nedeniyle onların mâhiyetlerini tespit etmekte kıymetli bir ölçü olabileceği söylenebilir. Buna göre mukayyinlerden birine gelen bir adam ona, câriyesiyle birlikte mukayyinin kendisiyle oturup eğlenmesinden hoşnut olduğunu dile getirmiştir. Mukayyinin cevabı ise şudur: "Onunla [kayne] oturmak bana; eğlenmek ise sana düşer". Buradan kaynakların, aslında bir tür geçici eğlence⁹⁵¹

⁹⁴⁷ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 203.

⁹⁴⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 13/163.

⁹⁴⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 13/156.

⁹⁵⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 23/33-34.

⁹⁵¹ Kayneler özelinde düzenlenen bu eğlence kültürü şiirlere de yansımıştır: "Dost, dostu ziyaret eder, İçmek için, kaynaklarla çalıp oynamak için".

ve neşe vericiler olarak çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁹⁵² Bu durum şüphesiz onların câzibe ve tesir gücünden bağımsız düşünülemeyecek bir husustur. Nitekim İbn Havkal (4/10. yüzyıl), kaynakları *fevâhiş* unsurları arasında değerlendirmektedir.⁹⁵³ Richardson'un da tespit ettiği gibi kayne, güç sahası kısıtlı olmasından dolayı mevcut alanını genişletebilmek amacıyla cinselliğini kullanmaktan çekinmemiştir. Onun ayrıca cinsel câzibesi, köle statüsünün de ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.⁹⁵⁴ Nitekim İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr* isimli eserinde, şayet gebeliği önleyici müdahaleler olmasaydı şarkıcı câriyelerin çocuklarının yeryüzünü kaplayacağı ifade edilmektedir.⁹⁵⁵

Arîb el-Me'mûniyye'nin, muganni Ebü'l-Übeys b. Hamdûn'un ifadesine göre *fevâhiş* türünden konuşmaları da rahatlıkla yaptığı nakledilmektedir.⁹⁵⁶ Hatta bürokrat ve şarkıcı tabakasından kimselerin toplanarak bir eğlence düzenledikleri ve meclisin bitiminde Arîb'in sahibi Merâkibî ile karşılaştıklarında onun, Arîb adına bu kimselerden olan şarkıcı Allûye'ye sitem ettiği görülmektedir. Zira o, kaynenin *gece uykusunda dahi üç defa gördüğü* bu adamın Arîb'i ihmal ettiği görüşündedir. Allûye'nin Merâkibî'ye olan cevabı ilginçtir. O, Arîb'i *hilâfetin zinâkâr anası* olarak nitelemiş ve yanına uğrayarak vakit geçirmiştir.⁹⁵⁷ Arîb'in, toplumsal konumu itibariyle kendisini inkâr etmediği de anlaşılmaktadır: Buna göre o, hakkındaki söylentileri yayan ve bu nedenle öfkelenildiği bir câriyeyi affetmesi için aracı olarak ziyaretine gelen Ebü'l-Übeys b. Hamdûn'a, şayet gençlik günlerinde işlediği zina,

Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâka ve's-sıddîk*, nşr. İbrâhîm el-Kilânî (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1419/1998), 143.

⁹⁵² İbn Ebû Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, 207.

⁹⁵³ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 95.

⁹⁵⁴ Kristina Richardson, "Singing Slave Girls (*Qiyân*) of the 'Abbasid Courts In the Ninth and Tenth Centuries", *Children In Slavery Through The Ages*, ed. Gwyn Campbell, Suzanne Miers, Joseph C. Miller (Ohio: Ohio University Press, 2009), 107, 112.

⁹⁵⁵ Richardson, "Singing Slave Girls", 111, İbn Kuteybe bu deyişi 'şâirlerden bazıısı şöyle demiştir' diyerek nakletmektedir. Şiirin tercümesini şöyle yapabiliriz:

"Allah'a hamd ve şükürler olsun,
Şâyet sedef otu olmasaydı,
Yeryüzü, kahpe muganniyelerin
Nesliyle kaplanacaktı".

Bk. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 3/312.

⁹⁵⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/53.

⁹⁵⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/53-54.

arsızlık ve büyük cürümlerini öğrenmek isterse onu dinleyebileceği cevabını vermiştir.⁹⁵⁸

Şâir ve âlim Nâşi el-Ekber'in (ö. 293/906), kardeşleriyle beraber bir işret meclisi düzenledikleri, bu meclis için bir de kayne tuttukları rivayet edilmektedir. Meclistekiler kayneden bir şarkı isteğinde bulunmuşlar, kayne de şarkıyı güzel bir şekilde okumuştur. Belli bir müddet geçtikten sonra Nâşi uzunca bir şiir okumuş; okuduğu şiirden onun kayneyi sevdiği anlaşılmıştır. Kayne, efendisinden ayrılarak Nâşi'nin yanında bir ay ikâmet etmiş ve akabinde geri dönmüştür.⁹⁵⁹ Onun efendisinin yanından belli bir müddet ayrılabilmesi, köle statüsüyle açıklanabilir.

Kaynelerin câzibeye taalluk eden özellikleri, onlarda aranan vasıflar içerisinde yer almaktadır. Şâyet bu vasıflar kaybedilmişse, kaynenin niteliğine dair önemli bir eksiklik görülmektedir. Halife Muntasır'ın (247-248/861-862), Halife Mu'tasım (218-227/833-842) zamanında Hârûnürreşîd'in ümmüveledinin şarkıcı câriyesine gönlüne kaptıran ve kendisine kavuşamayan nedimlerinden Sâlih b. Muhammed el-Harirî'ye⁹⁶⁰ aynı kayneyi bulup getirdiğinde Sâlih, mizâh konusu olmuştur. Zira getirilen kayne, olgunluk çağını aşmış, kamburu çıkmış, güzelliği ve çekiciliği gitmiştir.⁹⁶¹ Câzibenin, dolayısıyla kaynede aranan çekiciliğin konu olduğu diğer bir rivayete göre İbrahim b. el-Müdebbir (ö. 279/893), Mesel isminde yaşı ilerlemiş bir şâire câriye satın almış ve onunla yalnız kalmıştır. Cârîye onun şehvetini uyandırmamış ve -yaşı ilerlediği için- İbnü'l-Müdebbir'in isteğini yerine getirememiştir. İbnü'l-Müdebbir, istemeyerek de olsa onu sattığını ifade etmektedir.⁹⁶² Dikkat edilirse gerek güzellik gerekse cinsî anlamda çekiciliğin belli bir rağbet değeri vardır. Bu durum birinci rivayette algıda mizah konusu olmuş, diğeri içinse reddetmenin, geri iade etmenin bir tür gerekçesi sayılmıştır.

⁹⁵⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/55.

⁹⁵⁹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 417-418.

⁹⁶⁰ Kaynaklarda hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Mes'ûdî'nin metninde nedimler arasında yer aldığı kaydedilmesi nedeniyle yukarıdaki sıfatla anmayı uygun gördük. Bunun yanında, Muntasır'ın nispeten kısa sayılabilecek bir hilâfet süreci yaşamış olması, nedimlerinden biri hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamamamızın nedeni olabilir.

⁹⁶¹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/114.

⁹⁶² İsfahânî, *el-İmâû's-şevâir*, 179.

Mernissi'nin -tarihî anekdotlara göre- mâkul olmayan değerlendirmeleri çerçevesinde kaynaklar, tüm meziyetleri/hünerleri dolayısıyla değil; itaat etmeleri sâikiyle erkekler tarafından kabul ve beğeni görmektedirler.⁹⁶³ İlginç olan iddia sahibinin, halifelere veya güç sahibi erkeklere itaat eden başkalarının olup olmadığı yönünde bir sorgulamaya gitmemesidir. Bunun yanında halifelere itaat hususunda Arîb, Ferîde ve zaman zaman Fadl eş-Şâire'nin birtakım arızî davranışlarda bulunduğu görülmektedir. Esasen kayne kimliği, itaatten ziyade itaat etmeyen, elle tutulamayan ve hatta mevcut sosyal-örfî-dinî sınırların dışına çıkan bir tasvir çizmesi nedeniyle de câziptir. Onların itaatleri, belirleyici bir faktör değildir. Zira halifelere herkes itaat etmektedir.

Onların hüner ve câzibelerine yönelik algılanış biçimleri, yukarıda da kısmen arz edildiği üzere bhusus cinsî yönleri, dinleyici çekebilecek etkiyi taşıyor olmalarındadır. Burada bir noktayı tartışmakta fayda vardır. Gerek Myrne'nin gerekse Nielson'un metinlerinde sıkça karşılaşılan, Gordon'un da *halka açık yüzleri göz önünde bulundurulduğunda uygun bir tanımlama olarak gördüğü*⁹⁶⁴ 'courtesan'⁹⁶⁵ tabirinin kaynakların tarihî portresini saptırdığını belirtmeliyiz. Daha açık bir ifadeyle, şiir, şarkı, eğlence gibi pek çok alanda faaliyet göstermiş olan 'saraylı' veya üst tabaka mensubu câriyelerin, 'courtesan' tercümesiyle tarihî kimliklerinin bir anlamda sınırlandırılması, salt cinsiyetçi bir tanımlama doğrultusunda değerlendirilmesi, mâkûl, tutarlı ve tarihî rollerini bütünüyle yansıtamıyor oluşu nedeniyle gerçekçi değildir. Onların, cinsiyetlerini kullanmak sûretiyle geliştirdikleri ilişki biçimi, tanımlayıcı vasıfları olarak okunmamalıdır. Bu ilişki biçimi daha ziyade câriyenin köle statüsünün getirdiği, onların da câzibeleri yoluyla kullandığı, yetenek veya

⁹⁶³ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 46.

⁹⁶⁴ Matthew S. Gordon, "Preliminary Remarks On Slaves And Slave Labor In The Third/Ninth Century Abbasid Empire", *Slaves and Households In The Near East*, ed. Laura Culbertson (Chicago: The Oriental Institute Of The University Chicago, 2010) 75. Ayrıca o, kaynaklar için 'courtesan' kavramını kullanmanın uygun olduğunu belirtse de ikna edici ve açıklayıcı bir değerlendirme sunmamaktadır. Bk. Matthew S. Gordon, "Abbasid Courtesans and the Question of Social Mobility", *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain (New York: Oxford University Press, 2017), 28.

⁹⁶⁵ Meseleyi çoğunlukla 'gender' veya cinsiyet merkezli sosyal roller üzerinden okuma eğiliminde olan yazarların tarihî sâbityi kaçırdığını vurgulamalıyız. Bu konu, üzerine müstakil bir çalışmayı hak edecek nispette bir yekûnu barındırmakta ise de yukarıdaki mezkûr hatalı tanım ve yorumların bir örneğini görmek için bk. Lisa Nielson, *Music and musicians*, 63-68, Pernilla Myrne, *Female sexuality in the early medieval Islamic world*, (London-New York: I. B. Tauris, 2020), 134-145.

becerilerinin sadece bir parçasıdır. Burada bütünden sadece bir parçanın bütüne teşmil edilmesi, diğer tarihî parçaların görülmelerini engellemektedir. Cârîye statüsünde İslâm toplumu içerisinde bir yer edinmiş olan, bu hukukî statü sâikiyle saray ve üst tabaka nezdinde sanata taallûk eden becerileri geliştirilerek eğlence meclislerinde kullanılan kaynakların birebir ilişkilerde etkilemek istediği kimse için dışılığını ön plana çıkarması, onların tanımlayıcı vasfı olamaz. Aksine bu durum, onların mevcut sosyal ortamda var olan zaafıları kullanabildiğine dair kabiliyetleri üzerinden değerlendirilebilir. Diğer yandan, şâyet şiir ve şarkı becerileri olmasaydı bu cârîyelerin isimleri veya yaşantıları, rivayetler yoluyla aktarılma gereği duyulur muydu? ‘Odalık’ (محنة) olarak tanımlanabilecek bu tür cârîyelerin fârik vasfı bellidir. Lâkin sarayda ve hatta toplumda çokça bulunmalarına rağmen, kaynakların aksine bu kadınların isim ve yaşantılarına dair çok az rivayete sahibiz. Tüm bunlara ek olarak, kaynakların kaynelere yönelik tanımlamaları ortadadır. Onların *fevâhiş* türünden eylemlerinin bilinmesine, bu eylemlerin katı bir sûrette eleştirilmesine, hatta Arîb el-Me’mûniyye’nin bizzat halife Me’mûn tarafından bu sıfatla anılmasına⁹⁶⁶ rağmen doğrudan cinsiyetçi bir tasnife gitmedikleri, onları çoğunlukla kayne olarak ele aldıkları görülmektedir. Bu durum, kaynakların tanımlayıcı özelliklerinin ve ayırt edici vasıflarının cinsiyetlerinden ziyade, hünerleri ile ilgili olduğunu göstermektedir. Cinsiyetlerini kullanmak sûretiyle elde ettikleri kazanımlar, hünerlerinin veya becerilerinin sadece bir parçasıdır. Dolayısıyla ‘courtesan’ şeklinde bir tanım ve tasnifin kısıtlayıcı, hatta yer yer ideolojik bir arka plana sahip olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Metinlerin örgüsünde kayneye tutulmak, hastalıklı ve sıkıntı içeren bir hal olarak tanımlanmıştır. Kız kardeşinin cariyesine âşık olan genç ile ilgili rivayet, *Nişvâr*’da cârîyenin gence hediye edilmesi ve bu sayede düştüğü ‘illet’ten kurtulması üzerinden aktarılmaktadır.⁹⁶⁷ Diğer bir örnek olarak henüz genç yaşında 50 bin dinar

⁹⁶⁶ Halife Me’mûn’un, huzurunda bulunduğu sırada Arîb el-Me’mûniyye’yi Muhammed b. Hâmid’le evlendirdiği rivayet edilmektedir. Rivayette ilginç olan detay, Arîb’in Muhammed b. Hâmid ile evlenmeye dair rızasını alan halifenin ‘Şahid olun, ben zâniyeyi onunla evlendirdim’ demesidir. Halife açıkça Arîb’e ‘zâniye’ yakıştırmasında bulunmaktadır. Bk. Ebû’l-Fazl Ahmed İbn Ebû Tâhir, *Kitâbu Bağdâd*, thk. ve nşr. Zâhid el-Kevserî, İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Mısır: 1368/1949), 150-151.

⁹⁶⁷ Tenûhî, *Nişvâr*, 6/250-251.

miras elde eden Ahmed b. Muhammed el-Horasânî zikredilebilir. Buna göre o, Zekûriyye isimli muganniyenin evine gitmiş, onun Zehrâ (veya Zühre) ismindeki şarkıcı câriyesine âşık olmuş, ancak parası yetmediği için onu satın alamamıştır. Bundan dolayı birkaç gün sonra Ahmed el-Horasânî'nin kendisini kaybettiği rivayet edilmektedir.⁹⁶⁸ Aynı durumun Abbâsî veziri, kâtip ve şâir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât (ö. 233/847) için de geçerli olduğu, onun Horasan'lı bir adamın kaynesine âşık olduğu ve aklını ona kaptırarak kendini kaybettiği vurgulanmıştır.⁹⁶⁹ İbn Hallikân'a göre İbnü'z-Zeyyât, kaynelerden birine âşık olmuştur. Söz konusu kayne, Horasan'dan bir adama satılınca İbnü'z-Zeyyât'ın aklî dengesini kaybettiği söylenmektedir.⁹⁷⁰

Abbâsî devlet adamı İshak b. Eyyüb et-Tağlibî'nin (ö. 287/900-901) Arîb el-Me'mûniyye'nin şarkıcı câriyesi Bid'a'yı sevdiği, karşılıklı mektuplaşarak birbirlerine olan sevgilerini dile getirdikleri, İshak'ın ona elbise ve para gibi pek çok kıymetli eşya hediye ettiği rivayet edilmektedir.⁹⁷¹ Bid'a'yı satın almak isteyen İshak'ın yoğun ve ısrarlı taleplerine rağmen Bid'a'nın sahibesi Arîb olumlu bir cevap vermemiş, bu durum İshak'ın aklî melekelerinde belli bir zaafın meydana gelmesine neden olmuştur.⁹⁷² İshak'ın Bid'a için Arîb'e de çokça değerli hediyeler sunduğu ancak kaynenin kabule yanaşmaması nedeniyle çok istediği Bid'a'yı satın alamadığı, bu ısrarlı talebinin ayrıca eleştiri sadedinde şiirlere girdiği, Hamdânî hükümdarının nedimlerinden iki edip kardeş olan Hâlidîyyân'ın (ö. 380/990-390/1000) nakilleri arasındadır.⁹⁷³ Dikkat edilirse vurguda, câzibeye tutulan âşıkların zihnî yetileri

⁹⁶⁸ Tenûhî, *Nişvâr*, 1/187.

⁹⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/199.

⁹⁷⁰ Ebû Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/96. İbnü'z-Zeyyât ile ilgili bu rivayetlere mesafeli yaklaştığımızı belirtmeliyiz. Bunun sebebi, söz konusu rivayetlerin nispeten geç dönem kaynaklarda yer alması ve İbnü'z-Zeyyât'ın siyasî olarak Halife Mütevekkil tarafından cezalandırılmış olmasıdır. Bunun bir neticesi olarak söz konusu rivayetler aleyhine üretilmiş olabilir.

⁹⁷¹ İsfahânî, *el-İmâû's-şevâir*, 202.

⁹⁷² Arîb'in, -tüm ihsan ve cömertçe sunulan hediyelere rağmen- Bid'a'yı İshak'a vermemesi, İshak'ın siyasî geçmişiyle ilgili olabilir. Onun, her ne kadar Mu'tazid devrinde tekrar kabul görülüp iltifat edilen bir profili olsa da -ileride de değinileceği üzere- genellikle fayda temelinde ilişkiler kuran Arîb el-Me'mûniyye nezdinde güvenli bir tercih olmayacağı düşünülmüş olabilir. Zira İshak'ın, geçmişte devlete karşı isyân faaliyetlerinde yer aldığı bilinmektedir. İlgili faaliyetler için bk. Taberî, *Târîh*, 9/553, 587, 10/39, 40, 76.

⁹⁷³ Hâlidîyyân, *et-Tuhaf ve'l-hedâyâ*, 174-175.

hususunda problemlı bir vaziyete düştükleri yer almaktadır. Bu durum, onların tesir gücüne yönelik yerleşmiş yaygın kabulden kaynaklanmaktadır.

Bunlara ek olarak özellikle şiir ve sanat çevresinin, eğlence meclislerinde bulunan kimselerin kayneler ve şâire cariyelerle ziyâdesiyle gönül ilişkisinde bulundukları kaynakların beyanlarıyla sabittir.⁹⁷⁴ Şarkıcı Cahzâ el-Bermekî (ö. 324/936), Şervîn isminde bir şarkıcı câriyeye âşık olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁵ Edip ve şâir Abdullah b. Abbâs b. Fadl b. Rebi‘ (3/9. yüzyıllar), halası Rukiyye bint Fadl b. Rebi‘’in şarkıcı câriyesi Esâlic’i sevmektedir.⁹⁷⁶ Onun ayrıca hristiyan bir câriyeyi ve Ahdab isimli mukayyinlerden birinin câriyesi olan Mesâbih’i sevdiği nakledilir. Abdullah, tüm bu sevdiği câriyeler hakkında şiirler kaleme almıştır.⁹⁷⁷ İbnü’l-Mu‘tez, yüz güzelliği açısından çirkin kabul edilen muganniye câriyesine âşık olmuştur.⁹⁷⁸ Ebûbekir el-Kâtib, Muhammed b. Hammâd’ın kaynesine tutulmuştur (*müftetinen*) ve bu sevgi nedeniyle kaynenin ona hediye edildiği rivayet edilmektedir.⁹⁷⁹

Hususen kayne meclis/evlerinde bulunan kimselerin ortamın câzibe ve tesirinden etkilendikleri, esasen kaynenin etki sahasına girdikleri söylenebilir. Caswell’e göre mûsikî meclislerinde aranan şey, *tarab* olarak ifade edilen, dinleyiciyi coşkulu bir ruh haline getiren ortamdır.⁹⁸⁰ Kayne meclisinde bulunan yaşlı bir adamın, daha önce şarkı dinlemekten nefret etmesine rağmen cezbeye ve coşkuya kapılarak dans ettiği, kafasını salladığı, kendi etrafında döndüğü ve akabinde bayıldığı gözlemlenmiştir.⁹⁸¹ Bu durum şüphesiz, içinde bulunulan ortamın tesirinden bağımsız düşünülemez. Ayrıca kaynelerin mûsikî ve şiir yoluyla dinleyiciler üzerinde bir güç oluşturduğu da anlaşılmaktadır. Bu minvalde yaşlı bir adamla ilgili olan diğer bir rivayette, câriyenin söylediği şarkının bir beytini duyan bu adam bir anda kendinden geçerek sıçramış, nalınlarına uzanarak onları almış, kulaklarına asmaya çalışmış ve

⁹⁷⁴ Eğlence hayatında yer alan ve *el-Egânî*’de de sıkça isimlerine rastladığımız şâir ve üdebanın önemli bir bölümü, mevcut siyasî süreçte zındıklıkla anılmışlardır. Bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Abbâsîler Dönemi)* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2021), 4/48-53.

⁹⁷⁵ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 22.

⁹⁷⁶ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 64-65.

⁹⁷⁷ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 64-66.

⁹⁷⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 10/440.

⁹⁷⁹ *Müftetin* kelimesinin *fitne* kökünden geldiği dikkatten kaçmamaktadır. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 7/76.

⁹⁸⁰ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 237.

⁹⁸¹ Sawa, *Anecdotes*, 290.

dizleri üzerine çökmüştür.⁹⁸² İbn Abdürabbih'te bir benzeri yer alan bu rivayette, yaşlı adamın Mekke kadısı olduğu ve duyduğu coşkudan (*tarab*) ötürü kendisine hâkim olamadığı için etrafındakilere 'beni sakinleştirin' dediği zikredilmektedir.⁹⁸³

Câhiz'e göre kaynenin tesir gücü hususunda dört duyunun belirleyici bir etkisi vardır. Bunlar sırasıyla görmek, dinlemek, dokunmak ve kalb(in tesir altında kalması) olarak sıralanmıştır. Bir kayne daha şarkı söylemeye başladığı andan itibaren câzibe ve tesir sahasını etkin bir konuma getirir. Göz, kulak ve kalp ona çevrilir. İşitme ve duyma yetileri, kayneden alınan kalbe akıtmak için birbiriyle yarışır. Kalbin merkezine, tam ortasına gelerek ondan aldıklarını boşaltırlar. Bundan sonra neşeyle birlikte dokunma hissi ortaya çıkar ve o kişide başka hiçbir zaman olmayacak bir şekilde tek bir vakitte üç lezzetin birleştiği görülür. Netice itibariyle en büyük *fitne* olan kayne ile karşılıklı oturulmuştur (*mücâlese*). Geçmiş eserlerde kayneler için 'Bakmaktan sakının; o [kayne], kalbe şehvet tohumu eker' şeklinde belirtilen durumu Câhiz, bu sunduğu mevcut hikâye örneğinde doğrular ve ona sadece bakmanın dahi *fitneye* yeterli bir gerekçe olarak görülüyorken şehvetle nazar edip dinlemenin ve muhabbet edip zaman geçirmenin (*mügâzele*) daha ileri boyutta bir duruma götüreceğini ikrar eder.⁹⁸⁴ Faziletlerinin çokluğu, insanın onlarda sükûnet bulması, yeryüzünde başka hiçbir şeyde bulunmayan lezzet ve tadın kendilerinde toplanması nedeniyle kaynelere âşık olmayı bir afet olarak telâkki etmektedir.⁹⁸⁵

Yine Câhiz'in aktardıklarına göre kabiliyetli bir kaynenin dört bin şarkılık bir repertuarı olduğu ve bu şarkıların içerdiği beyit sayısı on bini bulduğu kaydedilmektedir. Lâkin onun heybesinde Allah'ı anacak, ondan sakınılmasını gerektirecek hiçbir zikir bulunmamaktadır. Şarkıların bütün içerikleri zina, kavvadlık, aşk, özlem, arzu ve şehvet üzerine kurulmuştur. Tüm marifetleri hafif meşrep muhabbetle yakınlaşma ve baştan çıkarma olan kimselerden dersler alırlar. Üstelik kayne, buna mecburdur. Şayet bu görevini ihmal eder ve üzerine düşmezse, sanatında zayıflar ve geri kalır. Diğer yandan o, tüm bu işleri bırakıp hidayete ermek istese bu isteğinin mâkûl ve tutarlı olmayacağı açıktır. Zira bunun nasıl olacağını

⁹⁸² Sawa, *Anecdotes*, 293.

⁹⁸³ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 7/58.

⁹⁸⁴ Câhiz, "el-Kıyân", 2/171.

⁹⁸⁵ Câhiz, "el-Kıyân", 2/170.

bilmemektedir. Bu işlerden geri durmak istese onu da başaramayacaktır.⁹⁸⁶ Câhiz'in tespitlerinden anlaşıldığına göre kayne, onu bizâtihi saran sosyal çevrenin etkisinden kurtulacak ve bağımsız bir varlık olarak toplum içerisinde yer alacak hüviyeti haiz değildir.

3. 2. 2. Fitne

Bir tanımlama olarak *fitne*, metinlerde kayneler için sıklıkla başvuru alan bir ifadedir. Bu, onların toplumsal rollerine dair müelliflerin konumlandırmaları ve saptamaları doğrultusunda karşılaşılan bir sıfat olarak metinlerde yer almaktadır. Yukarıda da işlendiği üzere kaynelere âşık olma hâdiseleri ile ilgili Câhiz, vâkıyı açıklayıcı birtakım izahlar sunmaktadır. Buna göre kaynelerin becerilerinin (*fedâil*) çokluğu, erkeklerin onların yanında sükûn bulması ve insanın başka yerde bulamayacağı lezzetleri elde etmesi, onlara duyulan aşkın temel sebeplerindendir. Onlar bu özelliklerinden ötürü *fitne* olarak telâkki edilmiş ve kalplere *fitne* tohumu ektikleri yönünde betimlenmişlerdir. Câhiz'in ilgili metninde kaynenin, bakışları, tebessümü, şarkıları ve daha birçok *sihriyle* kendisine tutulmaktan alıkonulamayan bir tasviri çizilir.⁹⁸⁷ Onların sahiplerini kabiliyetleriyle kendine çekerek tesir altında bıraktığını, okuyucuyu uyaran bir üslupla sunan Câhiz, tüm bu açıklamaların ardından onları eleştirmedigini, aksine övgüde aşırıya kaçtığını ifade eder.⁹⁸⁸ Bunun yanında Câhiz'in, kaynelerin erkekler tarafından gözle görülüyor ve iletişim kurulabiliyor olmasına dair sunduğu tasvirler önemlidir. Bu çerçevede onların, ulaşılabilir olmaları nedeniyle hürlerden ayrılmalrı, tercih edilme nedenleri arasındadır denilebilir.⁹⁸⁹ Caswell'e göre Abbâsî toplumunun kaynelere yönelik tutumu belli bir sabiteden yoksun, daha açık bir ifadeyle belirsizdir. Onlar, 'ağına düşmekten korkulan' ancak aynı zamanda arzulanan kimseler olarak görülmektedir. Onun, Veşşâ'dan alıntıladığı beyit de bu kabulü açıklayıcı niteliktedir.⁹⁹⁰ Veşşâ'daki şiirin tercümesi şöyledir:

⁹⁸⁶ Câhiz, "el-Kıyân", 2/176-177. Cengiz, Câhiz'in 'akıl yürütmenin vâcib olmasını gerektiren koşulların' kayneler için ortadan kalktığını ve onların sağlıklı düşüncelerinin mümkün olmadığına yönelik bir kabul içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Hatta Câhiz'e göre dinî inanca dair bazı yükümlülükler nezdinde de bu gibi kimselerin müsamaha ile yaklaşılması gerektiği sonucu çıkarılabilmektedir. Bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 143.

⁹⁸⁷ Câhiz, "el-Kıyân", 2/170-172.

⁹⁸⁸ Câhiz, "el-Kıyân", 2/175.

⁹⁸⁹ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 45.

⁹⁹⁰ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 44.

“Bilin ki, razıyım ben Cüml’ün hükmüne

Sürüklese de beni musibet ve katle”⁹⁹¹

Caswell’in yukarıdaki görüşü zımnen metinlerin bir tür buğulu olduğu iddiasını taşıyor olsa da özellikle edipler nezdinde kaynelere dair somutluğa yakın bir karakter inşasının söz konusu olduğunun altını çizmekte yarar vardır. Kayne, ayrılmak istediği kişilerin her birine aynı mektubu yazar ve mektupta her kişiye ötekilerden usandığını, diğerleri bulunmadan kendisiyle baş başa kalmak istediğini mektubuyla bildirir. Câhiz’e göre İblis’in, insanları öldürdüğü bir tuzağı, davet ettiği bir bayrağı, ayartacağı bir *fitne* olmasaydı kayneler ona kâfi gelirdi. Lâkin o, kaydedildiği gibi bu sözün bir tenkit değil, övgü cümlesi olarak okunması gerektiğinin altını çizer. Gerekçesi de geçmiş eserlerde yer alan kadının yapısına dair şu tariftir: “Kadınlarınızın en hayırlısı, sihirleriyle büyüleyenlerdir”. O ayrıca kaynelerin yaptıklarını Hârût ve Mârût’un, Asâyı Mûsâ’nın ve Firavun’un sihirbazlarının yapamayacaklarını eklemektedir.⁹⁹² *Fitne* üzerinden detaylandırılan sihir, etki altında bırakma gibi özellikler, müelliflerin betimlemelerinde başat unsurlar olarak yer almaktadır. Örneğin *Bin Bir Gece Masalları*’nda resmedilen câriye Teveddüd’ün şu sözü, *fitne* detayını anlamlandırmamızda yardımcı olabilir:

“Şarkı söylediğimde ve dans ettiğimde büyülerim (فنتت)

Süslenip koku sürdüğümde ise öldürürüm”⁹⁹³

Fitne temasıyla doğrudan örtüşen dikkat çekici bir unsur da İbnü’r-Rûmî’nin ‘tashîf’ sanatını kullanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Arapça kelimelerdeki nokta veya hareketlerin değiştirilmesiyle farklı anlam elde edildiğinde tashif yapılmış olur.⁹⁹⁴ Bu çerçevede İbnü’r-Rûmî, şiirinde durumu şöyle ifade etmektedir:

“Kaynenin ‘fitneye atma’sı hususunda ısrarcı olma;

⁹⁹¹ Burada Cüml, kendisine âşık olunan kaynedir. Şiirin metni şöyledir:

ألا إني راضٍ بما حكمت جمل، وإن كان لي فيه البلية والقتل

Bk. Ebü’t-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ, *ez-Zarf ve’z-zürefâ*, thk. Kemâl Mustafa (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1372/1952), 138.

⁹⁹² Câhiz, “el-Kıyân”, 2/175.

⁹⁹³ Burada ‘büyülerim’ şeklinde çevrilen kelimenin ‘*fitne*’ kökünden geldiğini belirtmek gerekir. Bk. *Elf leyle ve leyle*, 3/345.

⁹⁹⁴ Emrullah İşler, “Tashîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).

Zira onun isminin tashifi ‘fitnedir’⁹⁹⁵

Onun ayrıca Vahîd’e yönelik yazdığı uzunca şiirinde ‘fitne’ temasının varlığıyla karşılaşılmaktadır.⁹⁹⁶ Bunlara ek olarak onun muganniye Büstân’a yaktığı ağıtta ‘fitne’ unsurunu kullandığı ve kaynenin yokluğuna olan hasretini dile getirdiği görülmektedir.⁹⁹⁷ Öyle anlaşıyor ki *fitne* teması, İbnü’r-Rûmî’nin de gündemindedir.

Fitne unsurunun oluşmasını sağlayıcı etkenlerin tespit edilmesi ve ulemânın kaynelere yönelik takındığı tavrı anlayabilmek açısından hadis âlimi Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/878) örneği yerinde olacaktır: O, Bağdat’ın caddelerinde yürüdüğü bir sırada muganniyelerden birinin sesini duyduğunu ve bu sesin kalbini etkilememesi için derhal kulaklarını parmaklarıyla kapadığını ifade etmektedir.⁹⁹⁸ Bu rivayet, iki hususta çıkarım yapmamızı sağlamaktadır: Evvelâ muganniyelerin şarkıları yer yer Bağdat caddelerine taşıyacak bir görünürlük arz etmektedir. Öyleyse algıya yönelik dinamik bir yapının varlığından bahsedilebilir. Diğer yandan ulemânın, muganniyelerin tesir gücünün farkında olarak bu tesiri kıracak birtakım önlemler aldığı anlaşılmaktadır.

Edebî yazında kaynelerin baştan çıkarıcı etkisine değinen Nielson, mûsikî dinleme hususunda meydana gelen tartışmaların odak noktasında kaynelerin bulunduklarını, bununla birlikte onların pasif bir görüntü sunmaktan ziyade saray ve toplumu da doğrudan etkileyici vasıfları haiz olduklarını ifade etmektedir.⁹⁹⁹ Nielson bu tespitinde hatalı olmamakla birlikte konumuzu doğrudan ilgilendiren ilgili tartışmalara dönem algısını yansıtması açısından ayrıntılı bir giriş yapmak gerekmektedir. Gözlemlenen yazın türünün şüphesiz Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) mezhep içi kurumsal otoritesinden, yazın faaliyetlerinden ve mihne sonrası yükselen saygınlığından bağımsız olmayacağı aşîkârdır. Bu saikle *el-Müsned*’de tespit edilen kaynelerle ilgili hadisleri burada değerlendirmenin yararlı olacağı ifade edilmelidir:

⁹⁹⁵ Akkâd, *İbnü’r-Rûmî*, 160.

⁹⁹⁶ Akkâd, *İbnü’r-Rûmî*, 279.

⁹⁹⁷ Akkâd, *İbnü’r-Rûmî*, 281-282.

⁹⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihi medineti’s-selâm*, 12/41.

⁹⁹⁹ Lisa Nielson, *Music and musicians*, 59, Ayrıca Nielson’un İbn Ebü’d-Dünyâ ve Ebû Bekir el-Hallâl’in metinlerini müzik ve müzisyenler yönüyle incelediği bölüm için bk. 140-146. Biz mezkûr isimlerin metinlerini tarihî değeri itibarıyla ele alacağız.

15720 nolu hadiste Hz. Peygamber'i ziyarete gelen bir kadından bahsedilmektedir. Hz. Peygamber, yanında bulunan Hz. Aişe'ye ziyarete gelen bu kadını tanıyıp tanımadığını sorar. Hz. Aişe'nin cevabı tanımadığı yönündedir. Hz. Peygamber, bu kadının Filân oğullarının kaynesi olduğunu, şayet isterse şarkı söyleyebileceği cevabını verir. Hz. Aişe, bu teklife olumlu cevap verir. Hz. Peygamber, öyleyse kaynenin şarkı söylemesi için bir tepsi (tabak) getirmesini ister. Kadın şarkı söylemeye başladığında Hz. Peygamber'in onun için şöyle dediği rivayet edilir: "Şüphesiz Şeytan burun deliklerinden üfledi."¹⁰⁰⁰ 23947 ve 23956 numaralı hadislerde ise Allah'ın, Kur'an-ı Kerîm okuyan güzel sesli bir kulunu dinlemek hususunda, kaynesini şevkle dinleyen kişiden daha istekli olduğu rivayet edilmektedir.¹⁰⁰¹ 22169 numaralı hadiste kaynelerin satışı, onlar üzerinden yapılan ticaret ve onlar üzerinden kazanılan kazancın helal olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁰⁰² 22218 numaralı hadis de bunun bir benzeridir. Lâkin yukarıdakilere ek olarak onların eğitilmesinin de helal olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁰³ 22280 de bu minval üzere bir hadistir.¹⁰⁰⁴

Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiü's-sahîh/es-Sünen* isimli hadis mecmuasında da yukarıdaki kaynelerin alınıp satılmasının, eğitilmelerinin, ticaretlerinin ve ticaretlerinden elde edilen kazancın haram olduğu yönünde hadisler bulunmaktadır.¹⁰⁰⁵ Bunun yanında *fitne* temasıyla doğrudan alâkalı olarak kayneler, *fiten* rivayetleri arasında, geleceğe dair verilen haberlerin içerisinde alınmışlardır. Buna göre Resûl-i Ekrem, ümmetinin on beş kötü hasleti edindiği zaman belaların çoğalacağını haber vermektedir. On beş haslet içerisinde kaynelerle ve çalgı âletleriyle hemhal olmaları da yer almaktadır.¹⁰⁰⁶ Diğer bir hadis mecmuası sahibi İbn Mâce'nin (ö. 273/887) de oluşturduğu kitap içerisinde yukarıdaki *fitne* temasına uyum sağlayan hadisler bulunmaktadır. 4020 numaralı hadiste hususen çalgı âletleri ve muganniyelerle hemhal

¹⁰⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/497 (No. 15720).

¹⁰⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/372, 378 (No. 23947, 23956).

¹⁰⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/502 (No. 22169).

¹⁰⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/551 (No. 22218).

¹⁰⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/611 (No. 22280).

¹⁰⁰⁵ Bu hadisler için bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuad Abdülbâkî (Mısır: Şirketü Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî, 1388/1968), 51 (No. 1282), Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, 32 (No. 3195).

¹⁰⁰⁶ Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, 38 (No. 2210).

olan kimselerin yere gömülecekleri, onların maymun ve domuza dönüştürülecekleri rivayet edilmektedir.¹⁰⁰⁷

Kaynelerin fıkıh metinlerine de konu olduğu ifade edilebilir. Ele aldığımız tarihî süreçte umûmî anlamda mûsikiye, özel anlamda ise kaynelere taallûk eden dinî metinlerin oluşturulduğu müşâhede edilmektedir. Mütevekkil'in mihneyi kaldırarak bir anlamda Ehl-i Hadîs/Hanbelî çizgisinin ilerleyişine katkıda bulunduğu ve böylece söz konusu metinlerin telif edilmesinde belirleyici bir unsur olduğu düşünülebilir. Burada, kaynelere yönelik algının yansıtılmasında Mütevekkil sonrası Hanbelî literatüründe toplumsal bozulmalara yönelik gösterilen tepkilerin önemli bir rolünün olduğu varsayılabilir. İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekir el-Hallâl ve daha ileri bir tarihte Âcurrî (ö. 360/970) gibi Hanbelî ulemanın müzik ve eğlence hayatına karşı kaleme aldığı metinler, esasen dönemin zihnî yapısının bir kısmını göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁰⁰⁸

İbn Ebü'd-Dünyâ'nın *Zemmü'l-melâhi* isimli eserinde kayneler üzerinde çokça durduğu görülmektedir. Mezkûr metinde onun kayneliği bir tür *fitne* olarak algıladığı ve bu çerçevede yorumladığı dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'den, sahabe ve tâbiinden hadisler ve rivayetlerle oluşturulan eserin, Ehl-i Hadîs âlimlerinin kaynelerle ilgili düşüncelerini yansıtması bakımından önemli olduğu ifade edilmelidir. Hasf (rezillik, yok edilme ve yere gömülme), mesh (maymun ve domuza dönüştürülme) ve kazf (üzerine taş yağdırma) gibi temalarla sunulan bu hadislerin *fiten* türü rivayetler içerisinde yer alması dikkat çekicidir. Onun bu doğrultuda vârid olmuş (veya olduğunu düşündüğü) hadisleri sıralayarak *melâhî* türünü ilgilendiren tüm unsurları eleştiren, zemmeden bir anlayış inşa ettiği görülmektedir.¹⁰⁰⁹ Dipnotta muhtevalarına yer verilen

¹⁰⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), 22 (No. 4020).

¹⁰⁰⁸ İleride değinileceği üzere Câhiz'in de bu tartışmalardan uzak kalamayacağı ve kayneler üzerine müstakil metin kaleme alacağı vurgulanmalıdır.

¹⁰⁰⁹ Eserde yer alan ilgili hadis metinlerinden kaynelere yönelik olanların tercümelerini veya aktarılış biçimlerini burada zikretmek, konunun anlaşılır kılınmasında bir netice sağlayabilir. 1 numaralı hadiste Hz. Peygamber: "Ümmetimde hasf, mesh ve kazf meydana gelir" deyince etrafındakiler ne zaman olacağını sormuş; Hz. Peygamber: "Telli çalgı âletleri ve kayneler meydana çıktığı ve sarhoş edici içkiler helal kılındığında" cevabını vermiştir. 2 numaralı hadiste ibâre 'kayneler çoğaldığında' olarak verilmektedir. 3 numaralı hadiste Âd kavmini helâk eden hususlar arasında kayneler de sıralanmaktadır. 4 numaralı hadiste 1 numaralı hadisteki soruyu soran Hz. Aîşe olarak sunulmaktadır. O, Hz. Peygamber'e "Ya Resulullah, onlar La İlähe İllallah diyorlar?" şeklinde bir soru yöneltmektedir. 5 numaralı hadiste belâların insanları sarmasının bir nedeni olarak kayne ve

hadislerin -muhakkikin delâletiyle- neredeyse hepsinin zayıf, bazılarının da münker olduğunun altı çizilmelidir. İbn Ebü'd-Dünyâ, yine kayneliği ve müziğe taallûk eden pek çok unsuru *fitne* olarak ele almaktadır. Müzik ve kaynelikle ilgili bir dizi hususun Allah tarafından *hasf*, *mesh* ve *kazf* yoluyla cezalandırılmayı ve aşağılanmayı gerektirecek bir yapı arz ettiği, kaynakların alım ve satımının haramlığı, onların aslında manevî olarak da dışlanacak kimseler olduğu, onlara yönelik '*fâhişe*' algısı ve mukayyinlerin toplumsal konumlarına -imâ yoluyla da olsa- eleştirel bir yaklaşımın metinlere ilk olarak Mütevekkil devrinde, mihnenin kaldırılmasından sonraki süreçte girdiği anlaşılmaktadır. Bunlara ek olarak ilgili dipnotta belirtildiği üzere şiir yazımına yönelik tedricî bir soğukluğun ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Bunun da yine kaynakların esas uğraş alanlarının şiir olmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir.¹⁰¹⁰ Diğer yandan bu meyanda kabullerin bir tür âhirete yönelik cezalandırma unsuru içerdiği

çalgi âletleriyle meşgul olmaları ifade edilmektedir. 6 numaralı hadiste ümmetten bir grubun kaynaklarla eğlenmesi nedeniyle rezil bir konuma düşeceği vurgulanmaktadır. 7 numaralı hadiste, 1 numaralı hadisteki ifadeler vurgulu bir şekilde dile getirilerek sunulmuştur. 8 numaralı hadiste, oruç tuttukları, namaz kıldıkları ve haccettikleri halde çalgı âletleriyle oynamaları, kaynaklarla düşüp kalkmaları, içki ve eğlence ile gecelemleri nedeniyle âhir zamanda ümmetten bir grubun maymun ve domuza dönüşecekleri ifade edilmektedir. 10 numaralı hadiste, 8 numaralı hadisteki ifadeler vurgulu bir biçimde dile getirilmektedir. 17 numaralı rivayette Tevrat'tan bir delil getirilmektedir. Buna göre Ebû Ya'kûb'un Tevrat'ta okuduğuna göre Cebraîl, Hz. Mûsâ'ya Ümmet-i Muhammed'den bazı kimselerin mesh, kazf ve hasfa uğrayacağını bildirmiştir. Onların bu şekilde cezalandırılmalarının bir sebebi de kaynaklarla eğlenmeleri ve def çalmalarıdır. 23 numaralı hadis, muganniye kölelerin alım satımının, eğitilmelerinin ve onlar yoluyla kazanılan paranın yenilmesinin helal olmadığını ifade etmektedir. 25 numaralı hadiste vurgu çok açıktır. Kaynelik, Allah tarafından haram kılınmıştır; ayrıca onların satılmaları, bedeli, eğitilmeleri ve onlardan herhangi bir şekilde faydalanmak da yasaklanmıştır. 36 numaralı rivayette, şarkının kalpte nifak tohumu ektiği belirtilmektedir. 43 numaralı hadiste bir kimsenin şarkı söylediği zaman omuzlarında iki şeytanın oturduğunu, şarkı bitene kadar da kişinin göğsüne topuklarıyla vurduğu kayıtlıdır. 45 numaralı rivayette Abdullah b. Ömer'in küçük yaşlardaki muganniye bir câriyeyi gördüğünde "Şeytan birini terk etseydi, işte bunu terk ederdi" dediği ifade edilmektedir. 47 numaralı ve öncesindeki pek çok rivayette, ileri gelen kimselerden Lokman sûresi 6. âyette geçen 'İnsanlardan boş sözleri satın alan kimseler' ile ilgili boş sözlerden (*lehve'l-hadîs*) kastın şarkı olduğu üzerinde durulmaktadır. 48 numaralı rivayette, Şa'bî'nin şarkı söyleyen ve dinleyene lanet ettiği ifade edilmektedir. 50 numaralı pasajda mescide sürekli gidip gelen bir adamın kaynaklarla eğlenmeye başladıktan sonra artık mescide uğramaması nedeniyle kardeşlerinden birinin ona Allah'ın Hz. Peygamber için şiirden razı olmadığını ifade ederek Yâsin sûresi 69. âyete atıf yapmıştır. 59 numaralı pasajda Râfi b. Hafs'ın sözü nakledilmektedir. Buna göre kıyamet günü Allah'ın nazar etmeyeceği dört kimse arasında muganniyeler de bulunmaktadır. 63 numaralı hadiste mukayyinlerin işlettiği kayne evlerine yönelik de bir atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in kıyamet âlâmetleri olarak saydıkları arasında 'fâhişenin ziyâret edilmesi' hususunu soranlara işret meclisi hazırlayan iki adamın aralarına sanat hususunda kabiliyeti olan bir kadını da davet ederek birbirlerini bu şekilde ziyâret etmeleri üzerinden açıklamıştır. Bu tanıma kayne evleri uyum sağlamaktadır. Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebü'd-Dünyâ, *Zemmü'l-melâhî*, thk. Amr Abdülmün'im Selim (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416), 23-58.

¹⁰¹⁰ Hadisler için bk. İbn Ebü'd-Dünyâ, *Zemmü'l-melâhî*, 23-58.

çeşitli atasözlerine dahi yansımıştır. Örneğin “Kim kayne dinlerse, kıyamet günü iki kulağından aşağı kurşun dökülür” şeklinde bir darb-ı meselin varlığı bilinmektedir.¹⁰¹¹

Muktedir devrinde kadılık makamında bulunan Abdullah İbn Ebü’ş-Şevârib (ö. 301/914[?]) hastalanıp felç geçirdiğinde yerine Ahnef olarak tanınan oğlu Muhammed b. Abdullah b. Ali (ö. 301/914) geçmiştir. Ahnef’in, ‘Kerûbâ’nın kızı’ (*İbnetü Kerûbâ*) olarak tanınan bir muganniyeyi sevdiği duyulmuş, bu nedenle halk ve ileri gelen kimseler tarafından eleştirilmiş, şiirlerde hicvedilmiştir. Kerûbâ isimli bu muganniyeye kadı ile olan yakınlığı sorulduğunda onun iddiaları reddederek beraber herhangi bir mecliste bulunmadıklarını söylediği, bunların suçlama olduğunu dile getirdiği görülmektedir.¹⁰¹² Onun bu fiilinden ötürü eleştirilip hicvedilmesi, kötü bir fiil işlediğine dair yerleşik algının bir yansımasıdır. Bu kötü fiil hem muganniye ile yakınlık kurması hem de kadılık makamından ileri gelmelidir. Bu algı, güçlü bir karşılık bulmuş olacak ki nisbeten sonraki dönem müelliflerinden olan Muâfâ b. Zekeriyâ, ‘şeytan işi üflemeli ve diğer çalgıları, kayneleri, onların azgınlıklarını ve eğlencelerini’ *fitne* içerisinde değerlendirmektedir. O ayrıca, bu gibi uğraşlara giren kimseleri ‘kaynelerin esiri’ olarak kabul etmektedir.¹⁰¹³

Yine bu süreçte bir yazın türü olarak etkisini hissettiren *el-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ani’l-münker* türündeki eserlerin, bireyin toplumda dinî anlamda aksak veya hatalı giden uygulamaya doğrudan müdahil olmasını sağlayıcı bir işlev gördüğü ifade edilmelidir. İbn Ebü’d-Dünyâ’nın eserleriyle ilk örneklerini gördüğümüz bu hadis mecmualarının kişiye inisiyatif alması gerektiği yönünde uyarıcı ve ikaz edici, yer yer öğüt verici bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Yine mezkûr hadislerin bir kısmında yer alan *fitne* detayı da gözden kaçmamaktadır.¹⁰¹⁴

¹⁰¹¹ Metin şöyledir: مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى قَبِيلَةٍ صَبَّ فِي أُذُنَيْهِ الْإِثْمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. İlgili kaynak için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü’l-Kâtib*, nşr. Muhammed ed-Dâli (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982), 200.

¹⁰¹² *Kitâbu’l-uyûn ve’l-hadâik*, 4/1:153-154.

¹⁰¹³ Muâfâ b. Zekeriyâ, *el-Celîs*, 334-335.

¹⁰¹⁴ “Sizden birisi, gücü eliyle değiştirmeye yeteceği bir münker gördüğünde, onu değiştirsin. Eğer eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle yapsın. Diliyle de yapamazsa kalbiyle yapsın (buğz etsin) ki o imanın en zayıfıdır”. Örnek rivayetler için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebü’d-Dünyâ, *el-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ani’l-münker*, thk. Salâh b. Âyiz eş-Şelâhî (Medine: Mektebetü’l-Gurebâi’l-Esîriyye, 1418/1997), 37-142.

Ebûbekir el-Hallâl'in¹⁰¹⁵ *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker* isimli eserinde yanlış ve dinen câiz olmayan hususlara müdahale biçimine dair konuların daha farklılaşıp geliştiği gözlemlenmektedir. Bâb ve konu içeriklerinde, örneğin şarkı söylemeye izin veren ve onu icra eden bir kimsenin veya topluluğun bu yaptığı işten nehyedilmesi gerektiğine dair pratikler tartışılmaktadır. Hallâl'in nakillerinde, sorulan ve tartışılan konular arasında devlete müracaat etmenin de yer aldığı ayrıca not edilmelidir. Buna göre yanlış (*fitne*) bir durumla karşılaşan bir müslümanın, konuyu devlete (*sultan*) taşıması da mümkündür.¹⁰¹⁶

Müdahaleler o boyuta gelmiştir ki ûd sesi gelen evlerin kapısı çalınarak ûdlar kırılmak istenmiştir.¹⁰¹⁷ Anlaşılan o ki bu süreçte hususen Hanbelî çevrelerde, günaha çağırdığı düşünülen tüm çalgı âletleri, *nehyu ani'l-münker* gereği kırılması düşünülmüş veya bu doğrultuda bir muameleye tâbi tutularak âtil bırakılmaları için uğraş verilmiştir. Ayrıntı bilgi sayılabilecek bu pasajları aktarmamızın nedeni, şüphesiz *fitne* olarak algılanan kaynakların de bu '*nehy*' hareketinden sıyrılamayacağı gerçeğidir. Zira Hallâl'in yine mezkûr metninde bu sefer nehye muhatap olanlar, def çalan câriyelerdir. Abdullah'ın etrafındaki kimseler, yollarda def çalan câriyelerin geçmesini beklemişler ve karşılaştıklarında taşıdıkları defleri parçalamışlardır.¹⁰¹⁸ Bu katılığı ve sert anlayışı besleyen, Ehl-i Hadîs çizgisi boyunca aktarılan hadis kaynaklı hükümler olmalıdır. Öyle ki mezkûr metinlerde muganniyenin yanında olduğu sırada vefat eden kimsenin cenaze namazının kılınmayacağı ölçüsünde bir keskinlik söz konusudur.¹⁰¹⁹ Halife Mütevekil'le başlayan Hanbelî yükseliş, uzun bir süre devam etmiş ve zamanla bu düşünce önemli bir güç haline gelmiştir. *el-Emru bi'l-ma'rûf*

¹⁰¹⁵ İğde, Hanbelî mezhebinin kaynaklarını sistematik hale getirenin Hallâl olduğunu vurgular. O, gerçekleştirdiği uzun ve yorucu seferlerle Ahmed b. Hanbel'e ait rivayetlerin tamamına yakın bir kısmını toplamış ve bu sayede Hanbelî mezhebi içerisinde kimsenin ulaşamadığı bir konum elde etmiştir. Hallâl'in, Bağdat'ta yer alan Mehdi Camii'nde dersler vermek sûretiyle topladığı bu bilgileri halkla buluşturduğu anlaşılmaktadır. Bk. İğde, *Hanbeliliğin teşekkül süreci*, 142-144. İğde'nin bu bulguları ışığında Hallâl'in mezhep içi uğraşlarıyla bilginin toplumsal bir role kavuştuğu söylenebilir. Bir anlamda kayneliğin ve mûsikinin eleştirisinin de içerisinde bulunduğu metinler, halk için gerçekleştirecekleri eylemlerde meşruiyet görücü bir malzeme haline getirilmiştir.

¹⁰¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Hişâm b. İsmâil es-Sefâ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, Ammân: Dâru Ammâr, 1410/1990), 40-42.

¹⁰¹⁷ Hallâl, *el-Emru bi'l-ma'rûf*, 51.

¹⁰¹⁸ Hallâl, *el-Emru bi'l-ma'rûf*, 73.

¹⁰¹⁹ Hallâl, *el-Emru bi'l-ma'rûf*, 89.

ve 'n-nehyu ani 'l-münker ilkesinin tarihsel rolüne yönelik hacimli bir çalışma kaleme alan Cook da kayne ve müzik enstrümanları yanında nehyi gerektirecek pek çok meselede 323 (935), 327 (939) ve 329 (941) yıllarında sosyal kargaşaya mahal veren üç ayrı ayaklanmaya işaret etmektedir.¹⁰²⁰ İğde, özellikle Berbehârî tarafından organize edilen Hanbelî grupların, müzisyenlerin yanı sıra köle tüccarlarına da saldırdıklarını kaydetmektedir.¹⁰²¹ Bu durum şüphesiz onların kayne satışı yapmalarından kaynaklanıyor olmalıdır.

Kaynelerin hafif meşrep yaşam tarzından¹⁰²² çok da bağımsız olmayarak meydana getirildiği anlaşılan yukarıdaki metinler, genel olarak hicri üçüncü asırda, mihnenin kaldırılmasından sonraki dönemde oluşturulmuşlardır. Bu çerçevede ilginç sayılabilecek husus ise, her birinin benzer söylem ve argümanlarla ilgili yanlışlığı yıkmaya yönelik toplumsal bir rol geliştirmeleridir. Diğer yandan tanımlamalarda ortak unsurun *fitne* kelimesi olması da tartışmanın hangi düzlemde ilerlediğini anlamak açısından ufuk açııcıdır. Kayneler, *melâhi/lehviyyât* türünden işlerle meşgul oldukları/edildikleri için bir anlamda *fiten* rivayetlerinin, ahir zaman hadislerinin öznesi olmuşlar ve sakınılması gereken bir kimliğe büründürülmüşlerdir.

3. 2. 3. Entrika ve Malın Telefi

Metinlerin sunduğu tasvirler çerçevesinde kaynelerle eğlenen kimseleri bekleyen en mühim tehlike onların entrika ve oyunlarına kanarak mallarını ve paralarını kaybetmeleridir. Önce entrikayla âşışğını sindiren kayne, onu etkisi altına aldıktan sonra ise malını tüketmek için bir uğraş içerisine girer. Câhiz, kaynenin gözüne kestirdiği birine yönelik geliştirdiği taktik ve hilelerini ayrıntılı bir şekilde izâh eder. Buna göre zaten aşkında çok da hâlis sayılmayan kayne, arkadaşlık ve dostluk kurduğu kimseyle de esasında içten ve samimi değildir. Bunun nedeni, onun

¹⁰²⁰ Michael Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 116-118.

¹⁰²¹ İğde, *Hanbeliliğin teşekkül süreci*, 171.

¹⁰²² Stigelbauer, kayne, şarkıcı ve şâire câriyelerin dine oldukça az ilgi gösteren kimseler olduğunu kaydetmektedir. Bk. Stigelbauer, *Die Sângerinnen*, 132-133. Esasen onların dinî konularda hafif meşrep bir görünüm arz ettikleri saptanabilir. Bu doğrultuda onların yaşam tarzlarını, toplum içindeki pratiklerini gerek görerek gerekse duyarak şahit olan ulema ve dinî bütün zümreler, eserlerinde ahlâkî bir zaaf ve daha fazla olumsuz sayılabilecek nitelemelerle andığı kayne, şarkıcı-şâire câriyeleri *fitne* temasında işlemiş olmalıdırlar. Bu durumun genel ifadelerinden biri, hiç şüphesiz *fitne*dir.

kandırmak ve aldatmak üzere yetiştirilmiş olmasıdır. Kendisini izleyen birisini gördüğünde bakışlarını ona çevirir, tebessümle şakalaşır, şarkılardaki şiirlerle muhabbet edip zaman geçirir, teklif ve isteklerine hevesli olur ve bu doğrultuda konuşur. Onunla vakit geçirmek ister, yanında uzun müddet kalmasına dair isteğini ve gittiğinde geri dönmesi için özlemini, ayrılıklarına olan üzgünlüğünü açığa vurur.¹⁰²³

Kayne, sihrinin etki ettiğini ve tuzağının başarılı olduğunu anladığında ise bu işi daha ileri bir safhaya taşır: Ona, kendisindeki sevginin daha fazla olduğu konusunda bir tasavvur oluşturur, akabinde onun aşkından şikâyet edici mektuplar yazar. Hokkayı göz yaşıyla doldurduğuna, zarfı da tükürüğüyle ıslattığına dair yemin eder ve onun kendisini gece gündüz üzüntülü bir halde bıraktığına dair duyguları suiistimal edici cümleler kurar. Ondan başkasını istemediğini, başka birisine meyletmeyeceğini, onu parası için değil, kendisi için sevdiğini de cümlelerine ekler ve mektubu halis ipekten bir tomarın içine koyar, onu da safranla mühürler. Akabinde kendisine cevap yazması için ise ısrarcı olur.¹⁰²⁴

Tüm bu uğraşlardan sonra âşık, artık kaynenin ağına düşmüştür ve onun çeşitli hediyelerinden nasibini alacaktır. Yarım kalmış kadehin, ısırlmış elmanın ve güzel kokunun burada hususen seçildiğini görüyoruz. Bu unsurlar, kaynenin yanında olduğunda âşığın hediyeleridir. Ondan ayrı olduğunda ise onu unutmaması ve hep hatırında kalması için saçından bir tutam, elbisesinden bir parça, mızrabından da küçük bir çırpıyı verdiği anlaşılmaktadır. Kayne özel günleri de unutmaz: Örneğin Nevruz bayramında uçkurluk ve şekerlemeler, Mihricân bayramında ise üzerinde kendi ismi yazılı olan yüzük ve elma hediye etmektedir.¹⁰²⁵

Kayne tarafından kullanılan yukarıdaki araçların her biri, kurgu içerisinde tasarlanan hususi ve bilinçli bir tercihin ürünüdür. Tarafınca örülen planın, âşığa yönelik bir hedef taşıdığı, gönderilen bu maddî ve manevî paha unsurlarının ise kurguda kaynenin entrikaya ilişkin gayesinin neticesi olarak meydana getirildiği burada vurgulanmalıdır. Öncelikle elma detayının burada önemli bir simgesel anlamı bulunmaktadır. Elmanın, duygusal iletişimde işlevsel bir araç olarak yer aldığını ifade

¹⁰²³ Câhiz, “el-Kıyân”, 2/171.

¹⁰²⁴ Câhiz, “el-Kıyân”, 2/171-172.

¹⁰²⁵ Câhiz, “el-Kıyân”, 2/173.

etmeliyiz. O, zarafet ehli kaynakların yine bazı zarafet ehli kimselerle¹⁰²⁶ aralarında kurdukları haberleşme ağının önemli bir simgesidir. Kaynakların iletişimde kullandıkları usûle dikkat çekebilmek adına onun bu işlevsel rolü üzerine odaklanılmalıdır. Örneğin Şam elması, zarafet ehlinin tuzlu fındık ve kabuklu fıstık gibi ürünlerle birlikte çerez türünden en çok tükettiği ürünler arasındadır.¹⁰²⁷ Bu açıdan ‘zarafet ehlinin’ gıdası olması nedeniyle ayrı bir hususiyetinin olduğunu düşünmek mümkündür. Ayrıca elma, sevgilinin yanaklarına benzetilmiş, kokusuyla övülmüştür.¹⁰²⁸

Zarafet ehli kimselerin, âşıkların ve özlem duygusu içinde bulunanların kıymet ölçülerine göre elma, en değerli meyvedir. Ediplerin yemeyi dahi hoş görmedikleri elmanın, Veşşâ’ya (ö. 325/937) göre dengi herhangi bir meyve yoktur. Ona göre elma, keder, endişe ve hüznün giderilmesi, sırların saklanması, sevgili ve âşık arasındaki haberleşmenin gerçekleştirilmesi gibi işlevleri sayesinde kıymet arz etmektedir.¹⁰²⁹ İbnü’l-Mu‘tez’in *Isırılmış Elma* isimli şiirinde ise elmayı ‘kuble (öpücük) elçileri’ olarak tanımladığı görülmektedir.¹⁰³⁰ Bu çerçevede bir algı, Hamdânî hükümdarının nedimlerinden olan iki edip kardeş Hâlidîyyân tarafından da doğrulanmaktadır. Birbirleriyle hediyeleşen câriye ve genç erkeğin, ısırılmış elma üzerinden haberleştikleri, câriyenin bu elmayı ‘kuble için elçi’ şeklinde isimlendirdiği yer almaktadır. Genç de cevabî haberinde elmayı yanakların kızıllığı üzerinden tavsif etmektedir.¹⁰³¹ İbnü’l-Mu‘tez’in elmaya dair ayrıntılı tasvirlerinin bulunduğunu ifade etmekte yarar vardır. Başka bir şiirinde o, elinde akrep boynuzlarına benzeyen ısırılmış elmayı tutarak gelen bir haberciden söz eder.¹⁰³² Diğer bir şiirinde, yanak yumrusunu elma demetine benzetmiştir.¹⁰³³ Bunlara ek olarak ‘ve yanaklar, sanki elma gibi’

¹⁰²⁶ Hâlidîyyân, *Kitâbü’t-tuhaf ve’l-hedâyâ*, 203.

¹⁰²⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve’z-zürefâ*, 171-172.

¹⁰²⁸ Veşşâ, *ez-Zarf ve’z-zürefâ*, 177-178.

¹⁰²⁹ Veşşâ, *ez-Zarf ve’z-zürefâ*, 180-181.

¹⁰³⁰ Ebü’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed İbnü’l-Mu‘tez, *Divân* (Beyrut: Dâru Sâdır), 369.

¹⁰³¹ Hâlidîyyân, *Kitâbü’t-tuhaf ve’l-hedâyâ*, 34-35.

¹⁰³² İbnü’l-Mu‘tez, *Divân*, 58.

¹⁰³³ İbnü’l-Mu‘tez, *Divân*, 145.

mısrası da kullanım amacına yönelik bir fikir sunmaktadır.¹⁰³⁴ İbn Abdürabbih'te de yanak bağlamında benzer vurgular yer almaktadır.¹⁰³⁵

Al-Rasheed, şâirin becerisini kışkırtmak, şiir yeteneğinden mahrum olanların da şâirlere elma ve elmayı sunanlar hakkında şiir yazdırmak için bu yola başvurduklarına değinmektedir.¹⁰³⁶ Elma üzerinde sevgiliye yönelik sitem ve suçlamaların dile getirildiği, dolayısıyla elmanın göndericisi açısından bunun bir mesaj taşıdığı da ayrıca belirtilmelidir. Elma, güvenilir bir haber taşıyıcısıdır.¹⁰³⁷ Tüm bu eylemler, elmanın üzerine yazılan şiirlerle gerçekleştirilmektedir.

Elmanın mecâzî bir anlam taşıdığını ileri süren Caswell ise, onun hediye, mesaj taşıyıcısı ve sevgi ifade eden bir unsur olarak kullanıldığını vurgular. O ayrıca üzerindeki yazının rahatça okunabilmesi için elmanın açık sarımtırak-yeşil arası bir renkte olabileceği yönünde bir tahminde bulunmaktadır. Bu tahmine göre elmanın aşındırılan, üzerine yazı yazılan kısmı kısa bir zaman sonra kararmakta ve okunması daha kolay bir hal almaktadır.¹⁰³⁸ Caswell'in elmanın mesaj taşıyıcı ve sevgi ifade edici özelliğine dair tespitleri, Veşşâ'da yer alan şiirler çerçevesinde desteklenmektedir. Lâkin şiirlerde elma üzerine nakşedilen yazının kullanıldığı madde, onun tahminini kısmen nefyedici niteliktedir. Zira bu yazıda, altın veya gümüş suyu kullanıldığı zikredilmektedir.¹⁰³⁹ Öyleyse yazının okunaklı olmaması gibi bir ihtimal bulunmamaktadır. Esasen sevgiliye gönderilen haberin sıradan bir sunumla gerçekleştirilmeyeceği de açıktır. Bu çerçevede elmanın rengine dair bir zorunluluk da yoktur. Zira yazının görünürlüğü problem olmaktan çıkmıştır. Ayrıca yanaklardaki allığın elmaya benzetilmesi ve elmanın bu çerçevede bir değer atfına tâbi tutulduğu düşünülmüşse, sevgiliye yeşil elma göndermenin bir anlam ve nüktesi kalmayacaktır. Buradan hareketle elmanın yeşil olamayacağı da ifade edilmelidir. Tabî muhtemelen gönderilen her elmada gümüş ve altın işleme yapılamayacağı ve elma türüne dair yazım çeşitliliği de düşünülmüşse farklı elmaların da kullanılabileceği ihtimal dahilindedir. Bunlara ek olarak Ahmed Emin'in konuya yönelik yazısından bunun

¹⁰³⁴ İbnü'l-Mu'tez, *Divân*, 152.

¹⁰³⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 6/323.

¹⁰³⁶ Al-Rasheed, *Slave girls*, 217.

¹⁰³⁷ Al-Rasheed, *Slave girls*, 262, 264.

¹⁰³⁸ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 144.

¹⁰³⁹ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 217.

zarafet ehli kimselerin kendi aralarında hediyeleşmeleri çerçevesinde oluşturdukları bir âdet olduğu kanaatini taşıdığı ifade edilebilir.¹⁰⁴⁰

Görüldüğü üzere elmaya yüklenen simgesel anlam, son derece fonksiyoneldir. Bu sâikle yerini herhangi bir hediyenin alması da mümkün kabul edilmemektedir. Zira kızarmış yanak ve avurtların timsali olabilecek başka bir meyve yoktur. Sevgilileri için bir rehine, dostları hatırlatıcı bir unsur ve gelişinin görülmesiyle de müjdeleyicidir.¹⁰⁴¹ Üzerine ayrıca şiirler yazılan elmanın kaynaklar nezdinde de *câzibe* ve *entrika* temaları çerçevesinde kullanılmasının nedeni hiç şüphesiz onda yüklü bulunan bu anlam dünyasının yoğunluğudur. Öyleyse elma motifinin yukarıdaki rivayetler ve analizler çerçevesinde ihtiva ettiği manalar şunlardır: Zarafet ehli kimselerin haberleşmelerine imkân sağlamak, sevgiliyi veya hedefteki şahsı tahrik ve teşvik etmek, mesajın gönderildiği kişinin kıymetli bir kimse olduğunu ihsas ettirmek, özlem ve sevgiden kaynaklı olan sitem duygularını mesajın alıcısına iletme. Öyle anlaşıyor ki tüm bu argümanlar, kaynaklar tarafından bilinçli ve yetkin bir şekilde kullanılmış ve âşıkları için manipüle araca dönüştürülmüştür. Tüm bu kurgu, *entrika* temasının bir yansımasıdır.

Kaynakların değerini artıran temel husus, âşıklarının onlara yönelik beslediği hislerdir. Bu hisler nedeniyle âşık, malını satıp cârîyeyi satın almak zorunda kalmıştır. Satın alma işleminin akabinde ise şeytan mağlup edilmiştir.¹⁰⁴² Zira zinaya giden yol kapatılmıştır. Kaynaklar, kurdukları ilişkilerde samimi ve içten değillerdir. Onlar, gadr ve hileyle âşığının malını kendisine çekebilir ve yine aynı yöntemle ondan ayrılıp başkasına geçebilir. Onun üç veya dört âşığı bir arada idare etmesi mümkündür. Câhiz'in tasvirlerinden, pek çok karakteri aynı anda barındıran bir kayne tipi ortaya çıkmaktadır. Buna göre o, sevdiklerinden birine ağlar, ötekine güler, diğeriyle işaretleşir, bir başkasına sırrını verirken, diğeriye ise hususiyetlerini açıklar.¹⁰⁴³

Câhiz'in, toplumsal anlamda bir sorun olarak belirlediğini fark ettiği ve bahusus *entrika* kabiliyetlerini vurguladığı kaynakları daha kökten ve sahici eleştirilere tâbi

¹⁰⁴⁰ Ahmed Emin, *Faydu'l-hâtır* (Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2012), 6/49-54.

¹⁰⁴¹ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 181.

¹⁰⁴² Câhiz, "el-Kıyân", 2/165-166.

¹⁰⁴³ Câhiz, "el-Kıyân", 2/175.

tuttuğu görülmektedir. Onun, sorunun esas muhataplarıyla yüzleşilmesine dair tahlilleri dikkat çekmektedir. Kaynelerin mezkûr evlerde zina etmelerinin önüne geçildiğinde, bu sefer kavvâdların onlara güç yetirip kavvâd evlerinden (*büyükü'l-keşâhine*) başka yerlerde (*fî hücûrî'z-zünât*) zinaya zorlanacaklarına dair tespiti mühimdir. Yine onlar, bu evlerden avamdan birinin yanına geçerlerse azar ıştır, hor görülürler. Lâkin emir veya hükümdarların saraylarına giderlerse herhangi bir hor görülme olmaz. Bunun sebebi, metinden anlaşıldığına göre onların yaptıkları işten ötürüdür.¹⁰⁴⁴

Câhiz yukarıdaki değerlendirmeleri genişleterek daha da derinlere iner ve bu sefer kaynakların ahlâkî portresinin görünenden başkası olamayacağını açıklamaya çalışır: Yetiştği yerde güçlü arzular edinen, çeşitli konuşma ve belirli davranış biçimlerini benimseyen bir kaynenin *fitned*den emin olup iffetli bir hayat yaşaması nasıl mümkün olabilir? Zira o, doğduğu günden vefatına kadar, hafif meşrep, ciddiyetsiz, sefih, arsız, güven duyulmayan, dinî bir temeli barındırmayan, iffet ve mürüvvet ehli olmayan kimseler arasında, herhangi bir ciddi kelime dahi duymadan, boş ve anlamsız konuşmalarla Allah'ın zikrinden alıkonulan bir ortamda yetiştirilmiştir.¹⁰⁴⁵

Bir önceki başlıkta yer alanlar da dâhil olmak üzere tüm bu ifadelerinin *entrika* ve *malın telefî* temaları çerçevesinde daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla onun risâleyi yazım amacına, söylem analizine ve kullandığı argümanlara odaklanmak gerekir. Risâlenin İngilizce'ye tercümesini yapan Beeston, bu eseri belirli bir kişiye (*named person*) yazılmış bir 'açık mektup' (*open letter*) olarak tanımlamaktadır. Bu kişi ise, eserin adandığı, takdim edildiği, müellifi parasal olarak destekleyen nüfuzlu bir efendi (*influential patron*) olmalıdır.¹⁰⁴⁶ Beeston, metnin yazılış amacı doğrultusunda Câhiz'in takma adlar (*pseudonymity*) gibi görünen lâkin gerçeklerine de oldukça yakın olan isimler kullanmak sûretiyle bir hiciv anlayışı keşfettiği, dolayısıyla risâleyi de bu saikle yazdığı sonucuna ulaşır. Bu sonuca risâlenin giriş kısmında isimleri zikredilen on bir kişinin metnin yazarları gibi takdim edilmesi nedeniyle ulaşmaktadır. Câhiz, âdet olduğu üzere müellif olarak kendi ismiyle değil, saydığı on bir ismi müellif gibi

¹⁰⁴⁴ Câhiz, "el-Kıyân", 2/175-176.

¹⁰⁴⁵ Câhiz, "el-Kıyân", 2/176.

¹⁰⁴⁶ Beeston, *The epistle*, 2-3.

sunarak bir giriş yapmayı tercih etmiştir.¹⁰⁴⁷ Gerçek isimlere yakın olan ve gerçek kişiliklerin isimlerini andıran bu takma adların yer aldığı risâleyle Câhiz, hedeflediği kişileri hicvetmiştir. Bu kimseler ise kayne sahipleri olan mukayyinler ve kaynelere düşkün olan müşterilerdir.¹⁰⁴⁸

Yukarıdaki kabulleri değerlendirme sadedinde evvelâ bu görüşün kaynağını 18 ve 19. yüzyılda uygulanagelen edebî bir akıma bağlaması yönüyle Beeston, anakronik bir yanılgıya düşmektedir. Diğer yandan Câhiz'in bu tür bir uğraş içerisine girme ihtimalini tümüyle inkâr etmemekle birlikte eleştirdiği kişileri tam olarak neden gizlediği izâha muhtaçtır. Ayrıca mukayyin ve kayne düşkünü kimselerle alay edici bir üslubun metinde var olduğu rivayetler aktarılırken belirtilmiştir. Lâkin bu durum, Câhiz'in metindeki şahıslar üzerinde gölgeleme veya karartma yapmak sûretiyle bir ameliyeye başvuracağı sonucuna götürmemektedir. Aksine, söyleyeceği sözü ve fikrini o, açık ve kesin bir dille, kuvvetle muhtemel nüfuzlu efendisinden (*influential patron*) aldığı destek ve güçle söyleyebilmektedir. Zira dikkat edilirse risâlede kaynelerin sarayda daha uygun ortamlar bulduklarına dair bir ara bilgi de vardır. Saraya ve eşrafa dair herhangi bir kınamanın olmaması da bu düşünceyi güçlendirmektedir. Ayrıca o, bu risâleyi yazmakla yukarıda zikrettiği kimselerin desteğini aldığını ifade etmek istemiş de olabilir. Bu ileri gelen kişiler, Câhiz'in risâledeki tüm ironi ve aşağılamalarına katılan, onun görüşlerini mâkûl ve tutarlı bulan kimseler de olabilir.

Câhiz'in eserlerinin 'çağının bir mahsulü' olması yönüyle yaklaşan Montgomery'e göre Câhiz'in kaleme aldığı *el-Kıyân* isimli risâle, toplumsal geleneğin bir tür savunusunu yapar ve bu kurumun merkeziliğini vurgular. Buna ek olarak o, kayneliğin algılanış biçimini kınamaktadır. Soylu kimselerin de yapabildiği gibi

¹⁰⁴⁷ Câhiz'in risâlenin bidâyetinde izlediği metodu daha net ifade edebilmek amacıyla giriş kısmını şu şekilde tercüme edebiliriz: "Ebû Mûsâ b. İshak b. Mûsâ, Muhammed b. Hâlid Hezârhezâh, Abdullah b. Eyyûb Ebû Sümeyr, Râşid Kâtip Muhammed Muhammed b. Hammâd, Hasan b. İbrahim b. Rebah, Ebu'l-Hıyâr, Ebu'r-Rinâl, Hâkân b. Hâmid, 'Neşter' olarak da tanınan Abdullah b. Heysem b. Hâlid el-Yezîdî, Alek b. el-Hasan, Muhammed b. Hârûn Kübbe, onların nimetle zevklenen, bu lezzetlerin etkisi altında kalan dostları, kayneler ve hizmet eden görevliler tarafından hazırlanan ziyafet ve çeşitli içeceklerle mükeyyef olan, nefislerini diğer insanların sunduğu herhangi bir şeyi kabul etmekten alıkoyan, zerafet ehli, neşe ve cömertlik sahibi kimselerden cefâ ve cehalet ehli, kaba yaratılışlı, kötü hisli kimselere." Bk. Câhiz, "el-Kıyân", 2/177.

¹⁰⁴⁸ Beeston, *The epistle*, 4.

tutkulu aşkın dizginlenip kontrol edilebildiğine dikkat çekmektedir. Mezkûr çalışmayı kaleme almasının nedenini ise, Mu‘tezilî düşüncede yer alan *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ani’l-münker* ilkesine bağlamaktadır.¹⁰⁴⁹ Dolayısıyla onun üzerinde durduğu temel husus, aklî muhakeme ile kapılmaların önüne geçilebileceğidir denilebilir.

Câhiz’in risâledeki yönteminin çok seslilik (*polifoni*) olduğunu ifade eden Gordon’un kayneler üzerine yazılanların muhteviyâtı ve onlarla ilişki içerisinde bulunan kesimin sosyo-politik konumlarına dair değerlendirmelerinde ise onların elitlerin hususi tercihleri arasında yer aldıkları yönünde bir kanaate ulaştığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle kaynelerle hemhal olmak, bir üst sınıf uğraşdır. Kayne ücretlerindeki astronomik rakamlar, bu durumu açıklayıcı bir göstergedir. Kaynelere dair oluşan edebiyâtın, üst sınıfın *onların toplumsal konumunu meşrûlaştırmak* için bilinçli bir yazın eylemine girdikleri, özellikle Câhiz’in metinlerinin bu sâiklerle oluşturulduğu gözden kaçmamalıdır. *el-Kıyân* isimli eserini ömrünün sonlarında kaleme aldığı düşünülen Câhiz’in -görünüşte kadınlara yönelik bir hitabın varlığı fark edilse de- bu risâleyi kaynelerin istihdamının ve elit kesimle olan sosyal temaslarının halk nezdindeki etkisi üzerine kaleme aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵⁰ Athamina da Câhiz’in ilgili risalede ismi zikredilen on bir köle tüccarını savunduğu görüşündedir.¹⁰⁵¹ Cemil Cibr, Câhiz’in *el-Kıyân* isimli risâlesini, onlara teslim olmanın getireceği olumsuz sonuçlardan sakınılması gerektiği için yazdığı kanaatindedir.¹⁰⁵²

Sanchez, risâleyi fikhî argüman ve terimler özelinde inceleyen çalışmasında metnin esasen entelektüel bir oyun olarak kaleme alınmış olabileceğini vurgulamaktadır. Bunun yanında metinde fikhî ve hukukî açıdan Haşeviyye, aşk yönünden ise mukayyinlere yönelik bir söylev üretilmiştir.¹⁰⁵³ O, iki temel tartışma konusu üzerinden risâlenin oluşturulduğu, dolayısıyla yazılma amacının da bu iki

¹⁰⁴⁹ Montgomery, “Beeston and singing girls”, 20.

¹⁰⁵⁰ Matthew S. Gordon, “Yearning and Disquiet: Al-Jahiz and Risalat al-qıyan”, *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time*, ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp (Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009), 259-260.

¹⁰⁵¹ Khalil ‘Athamina, “How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women”, 401.

¹⁰⁵² Cemil Cibr, *el-Câhiz ve müctemâ asrihi fi Bağdâd* (Beyrut: Dâru Sâdır), 32.

¹⁰⁵³ Ignacio Sanchez, “Reading “Adab As Fıqh”: Al-Ğahiz’s Singing-Girls And The Limits Of Legal Reasoning “(Qıyas)””, *Bulletin d’études orientales* 60 (2011), 218-219.

unsur üzerinden okunması gerektiği kanaatindedir. Biri, hukukî (daha doğru bir ifadeyle fikhî) yönüyle Haşeviyye'yi ve onların iddialarını ele almaktadır. Diğerisi ise risâlenin sözde yazarları tarafından Câhiz'in aşk ve tutku üzerine ahlâkî tutumunu savunmak üzere kaleme alınmıştır.¹⁰⁵⁴

Görüldüğü üzere risâlenin çoğunlukla niçin ve ne zaman üretildiğine dair soruşturmalara ağırlık verilmektedir. Evvelâ kaynelere yönelik savunucu, mukayyinlere karşı zımnen suçlayıcı, iğneliyici ve aşağılayıcı bir tutum sergilenmesi, metnin henüz girişinde temel dinî kaynaklar ve öne çıkan kişiler üzerinden örnekler verilmek suretiyle kurumun meşrûluğu hususunda bir çaba gösterilmesi, ilgili risâlenin kaynelere yönelik tepkilerin yükseldiği bir zaman diliminde yazıldığını çağrıştırmaktadır. Bu da bizi, Câhiz'in risâleyi vefatına yakın bir süreçte kaleme aldığı kanaatine ulaştırmaktadır. Câhiz'in, *hünerlerini* takdir ettiği, *câzibe* ve *fitne* yoluyla düşkünlerini etkileyebileceği yönünde tespitte bulunduğu, kurdukları *entrikalarıyla* da âşıklarının *mallarını telef* etmelerine neden olduklarını ifade ettiği bu risâle için kanaatimiz, şu birkaç amaçla yazılmış olduğudur:

1. Mukayyinlerin kayneler üzerinden edinimlerini tariz yoluyla eleştirmek. 2. Kayne olgusunun toplumsal karşılığını doğru tanımlamak. Bu, yukarıda da değinildiği üzere sorun olarak görülen unsurların tespitine dair esaslı bir soruşturma amacını barındırmaktadır. 3. Dinî düşünce alanında hususen Ehl-i Hadîs çevrelerine karşı bir cevap üretmek. Onun değindiği bazı pasajlarda şiirin haram sayılmasının herhangi bir vecihle mümkün olmadığına dair açıklamalarda bulunması önemlidir. Şiirin, Allah'ı anmaktan uzaklaştırdığı gerekçesiyle haram sayılamayacağını, zira pek çok eylemin de aynı zamanda Allah'ın zikrinden alıkoyduğunu dile getirmesinden öyle anlaşılmaktadır ki *el-Kıyân* isimli metin, içerisinde bulunduğu sosyal ve dinî ortama ve daha pek çok değişkene yönelik hazırlanmıştır.¹⁰⁵⁵ 4. Ayrıca onun eserinin henüz

¹⁰⁵⁴ Sanchez, "Reading Adab as Fıqh", 206.

¹⁰⁵⁵ Burada şiire yönelik atıf, kaynakların söz konusu toplum içerisinde doğrudan şiirle irtibatlandırılmasının neticesinde şiirin münker ve uzak durulması gereken bir uğraş olduğuna dair gelişen dinî düşünceye yöneliktir. Câhiz, yukarıda zikredildiği üzere muhtemelen İbn Ebû'd-Dünyâ gibi müelliflerin öncesinde de şiire yönelik bu tarz ön kabullerin olduğunu, özellikle Haşeviyye-Ehl-i Hadîs çizgisinden duyuyor olmalıydı ki bu tarz bir giriş yapma ihtiyacı hissetmiştir. İbn Ebû'd-Dünyâ'nın şiir hakkında serdettiği örneğe bakılabilir. Bk. İbn Ebû'd-Dünyâ, *Zemmü'l-melâhî*, 50. Ayrıca Ebûbekir el-Hallâl'ın bu görüşlere paralel sayılabilecek şiir hakkındaki rivayetleri için bk. Hallâl, *el-Emru bi'l-ma'rûf*, 117-122.

başlarında, kaynakları sahiplenme hususunda kendisine karşı çıkanlara yönelik çeşitli deliller sunacağını ifade etmesi,¹⁰⁵⁶ çalışmanın dinî alanda da bir amacının olduğunu göstermektedir. Zira mezkûr metnin, Mu‘tezile mihnesinin bittiği ve Ehl-i Hadîs çizgisince yürütülen karşı mihnenin başladığı bir hengâmede yazıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Öyleyse onun, *fitne* olarak algılanan ve genel itibariyle toplum içerisinde kötü şöhretle nâm bulan kaynaklara yönelik *zımnî bir savunuyu* oluşturduğu söylenebilir. Bu ise, müellifin pek çok amacı bir arada dile getirme fırsatı bulduğu bir ameliye olarak, hassaten suçlandıkları sahalarda onların adına konuşması, belki bir anlamda sözcülüklerini yapmasıyla mümkün olmuştur denilebilir. 5. Cengiz’in yorum ve değerlendirmelerinden hareketle, *Kitâbü’l-Kıyân* isimli eserde şehvetine mağlup olan üç kişinin resmedildiği söylenebilir. Bunlar sırasıyla şarkıcı câriye, câriyenin sahibi olan mukayyin ve câriyenin âşığı konumundaki zengin kişidir. İlki, yaptığı işte zorunlu tutulmakta ve beğenileri üzerine çekmekle yükümlüdür, ikincisi sürekli kazanma derindedir, üçüncüsü ise aşkından ötürü malını ortaya dökecek bir ruh hali taşımaktadır.¹⁰⁵⁷ Yazar diğer bir yerde bu eserin kaleme alınma nedenlerine dair *şehvetin önemi ve sevginin kadın ve erkek hayatındaki yerini göstermek* olduğunu ileri sürmektedir. Diğer yandan o, Câhiz’in yaşadığı çağda cinsellik ve kadın-erkek ilişkilerinde birtakım problemlere şahit olduğunu tahmin etmektedir.¹⁰⁵⁸ Öyleyse tespit edilen bu üç örnekle ve yine sunulan gerekçeler üzerinden bu eserin tabakalar arasındaki uyumsuzluğu ve bunların zayıf yönlerini sunmak, gerekli birtakım tartışmaları yerine getirmek yönünde bir hedef taşıdığı da söylenebilir.

Câhiz’in açıklamalarının geniş bir boyutunu andıran Veşşâ’nın nakil ve tasvirleri metin analizi yapılabilmesi açısından kıymetlidir. Buna göre onlardan biri, mecliste şayet varlıklı bir genç görürse hemen onu aldatmak için gence yönelir; bakışları, işaretleri ve şarkılarıyla onu kendine çekmeye çalışırlar. Gözüne kestirdikleri genci çekebilmek amacıyla onun kadehinden içer ve adamı ağına düşürürler. Sinsiliğiyle onu ayartır ve genci kendine âşık ederler.¹⁰⁵⁹ Görüldüğü üzere buraya

¹⁰⁵⁶ Câhiz, “el-Kıyân”, 2/146.

¹⁰⁵⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 162.

¹⁰⁵⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 210.

¹⁰⁵⁹ Veşşâ, *ez-Zarf ve ’z-zürefâ*, 117.

kadar fiziksel temas da dahil olmak üzere *entrikaya* taallûk eden ilk aşama kaydedilir. Burası gencin kayneye tutulması için gerçekleştirilen ilk eylemleri içerir.

Metnin devamında kayne, elde ettiği genci duygusal baskı yoluyla kendinde tutmak eğilimindedir: Kayne, genci sürekli yakınında ister, ona yaltaklanarak kendine çeker, âdeta esiri eder ve çeşitli hileler ve müskirât ile, gerçek yüzünü gizler. Zamanla sürekli bir araya gelmek ister, gençten ayrıldığı zaman ağlar ve hüzünlenir. Gencin yanına haberciler göndererek ona ayrı kalmalarından kaynaklanan sitemini bildirir, gece hiç uyumadığını söyleyerek şikâyetinde bulunur. Habercileriyle saçından bir tel, tırnaklarından bir kesinti, çalgı âletini çaldığı mızrabından ve dişlerini değdirdiği misvaktan bir parça, bir bukle yerine sayılması için tütsü, ağız kokusunu hissetmesi için sakız, üdun yayının içine konulduğu, göz yaşlarının noktalar halinde dökülerek belirginleştirildiği, içi güzel kokulu ve nakışlı bir mektup göndererek genç âşığını etkilemek ister. Mektup, pahalı amber kokusu sürülmüş bir mühürle biter. Mührün altına bir macun iliştirilir ve bunun üzerine birtakım mesajlar yerleştirilir. Mektubun içeriğinde ise kaynenin genç âşığa olan sitem ve şikâyetleri yer almaktadır. O, bunları hastanın arzusu (*şevku mariz*) ve hasta ediciye duyulan arzunun niteliği (*sıfatu şevku mumarriz*) tanımlamalarıyla tasvir eder.¹⁰⁶⁰

Müellifin ifadesine göre kayne, bununla sevgilinin geri dönmesini, kederi için ona yardım etmesini arzu etmektedir. Şayet genç adam geri dönerse hüznü son bulacaktır. Tüm bu uğraşlar neticesinde sevgisinde herhangi bir şüphe edilemeyecek olan ‘câhil adam’ ona yakınlaşır ve zamanla aklını kayneye verecek derecede bir ilgiyle onun âşığı olur. Bu ilginin bir sonucu olarak artık kaynenin yanında kalmaya başlar. Kayne ise yakınlığı ve aşkıdan emin olduğu adamın nasıl bir çıkmazda olduğunun farkındadır ve onun bu acziyetini çeşitli hediyeler talep etmek sûretiyle kullanma yoluna gider. Âden kumaşından elbiseler, Nişâbûr peştamali (*uzr*), Encâhiyye, Reşîdiyye parçaları, Sûs sarıkları, ibrişim şalvarlar, pahalı ve lüks ayakkabılar, bilezikler, değerli yakuttan yüzükler, kaynenin istekleri arasında yer almaktadır.¹⁰⁶¹ Görüldüğü üzere artık *malın telefne* doğru giden süreç başlamıştır.

¹⁰⁶⁰ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 117-118.

¹⁰⁶¹ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 117-118.

‘Genç adam’, malını telef edeceği yolun başında, kayneye tutkun bir profilde metne yansıtılmaktadır.

Efendisinin zaaflarını kullanmaya devam eden kayne, herhangi bir emare bulunmamasına rağmen hasta gibi davranır, bu durumdan şikâyetçi olan sözler söyler. Bu saikle sevgilisinden hediyeler alabilmek için kan aldırır ve aslında hiçbir zaman tutulmadığı hastalıktan şifa bulur. Bunun yanında pek çok pahalı isteklerde bulunur. Tüm bu yapılan lüks harcama ve savurganlıktan sonra adamın malı ve parası bittiğinde ise kaynede bir bıkkınlık, usanç ve can sıkıntısı baş gösterir. Gözünden düşürdüğü âşığını azarlamaya, ondan uzaklaşmaya, hatta nefret etmeye başlar. Kaynenin, âşığına duyduğu öfkesi gittikçe artar; bu süreçten sonra âşık artık pişman olur, bu pişmanlıktan kaynaklanan üzüntü içerisinde kendini bulur. ‘Keşke’, ‘Şöyle olsaydı’ demek sûretiyle pişmanlığını izhar eder. Müellife göre artık bir kurtuluş yolu bulunmamaktadır. Zira geçmiş geride kalmıştır.¹⁰⁶²

Veşşâ, kaynelerin yukarıda aktardığımız özelliklerini dile getiren uzunca bir şiir aktardıktan sonra okuyucuya uyarı niteliğinde birtakım öğütler vermektedir: O, kaynelerin vefa sahibi olmadıklarını, verdikleri sözlerinde durmadıklarını, sevgilerini devam ettirmediklerini, arzularını ortaklaşa, sevgilerini de bölüştürerek bir ilişki sürdürdüklerini ifade etmektedir. Ayrıca kaynelere olan arzusunun kendisi ve ediplere, ayrıca akıl sahibi kimselere göre övülecek bir taraflarının olmadığını eklemektedir. Onun bu kanaatinden sonra ediplerden olan kimselerin ekseriyetinin kaynelere yönelik bir meyil ve hırsının olmadığını belirtmesi ise önemli bir ayrıntıdır.¹⁰⁶³ Bu sözleriyle muhtemelen eserinin temel konusunu teşkil eden zarafet ehlini kastetmektedir. Anlaşılan müellifin hedefinde, kaynelerle vakit geçirebilecek muhtemel kimseler bulunmaktadır. Edipler ise ilgili adayların ilk sıralarında yer almaktadır.

Veşşâ, kaynelere yönelik tenkitlerini artırmaktadır. Saygın ve mürüvvet ehli gençlerin sınıandığı en çetin sınav, kaynelere olan arzularıdır. Zira onların gösterdikleri sevgi, yalancı bir sevgidir. Aşkları gerçekçi değildir. Sevgililerine dair duydukları arzu, devamlı değil; geçicidir. Ahlâkları kötüdür. Mal mülk sahipleri haricinde

¹⁰⁶² Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 118-119.

¹⁰⁶³ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 126-127.

kimseye yanaşmazlar ve sadece varlıklı kişileri bulduklarında onlardan yüz çevirmezler. Kişinin varlıklı olduğuna dair bir alâmet gördüklerinde, sevgilerini izhâr ederler. İflas ve darlık zamanında ise sevdiklerinden uzaklaşırlar. Âdâb ehli ve akıl sahibi kimseler, onlarla bir antlaşmaya girmez; ayrıca onlara aldanmaz. Câhil kimseler yanındaki konumları ise bilinmemektedir. Veşşâ, âdâb ehli kimselerden kaynelerin aşkına düşüp onları övmek üzere yol tutan birine rastlamadığını eklemektedir.¹⁰⁶⁴ Onları elde etmek, perdeler arkasında gizlenmiş bulunan odalıkları elde etmekten daha ivedi gerçekleşir. Onlar, aslında [varlıkları olmayan] taklitçilerdir.¹⁰⁶⁵

Müellif, bu öğütlerle yetinmez. Onların vefalı olarak düşünölmelerinin gerçeğı yansıtmadığı, aksine ihanetleri ve âşıklarına çektiydikleri sıkıntılarla tanındıklarına dikkat çeker. Kaynelerin yaşlı, çirkin kimselere ve yoksullara bir rağbeti bulunmasa da kişi şayet varlıklı ise, yaşlı ve çirkin de olsa onlardan bir fayda temin etmeleri ihtimal dâhilindedir.¹⁰⁶⁶ Onlar, elde edeceğı dirhemlerin peşindedirler. Âşıklarının mal ve mülkünden faydalanmak için uğraş içerisindeydirler. Büyölenmiş kimseler haricinde kimse onlara güvenmez. Kapı ve perdenin arkasında bulunur, âşıklarıyla mektuplaşmak sûretiyle haberleşirler. Uzaktan bakışma yoluyla kendilerini gösterirler ve yalnızca bayram gezintilerinde buluşurlar. Bir antlaşma olmadan âşıklarına kadınlıklarını açmazlar. İşlerini gizli yürütür ve âşıklarının birbirinden haberdar olmasını engellerler. Onlara sadece cahil kimseler güvenir. Sevgilerine sadece çocuklar ve genç delikanlılar kanar. Tuzakları, hayalden daha gizlidir. Müellif için Züleyha ve Yusuf kıssası, onların gizli hileleri hususunda önemli bir ders niteliğindedir. Tecrübeli kimseler, onlara kalbini kaptırmaz ve onların hükmü altına girmez. Mağrur kimse, şayet onların bu vasıflarını araştırırsa tüm kötölüklerini ortaya çıkaracaktır.¹⁰⁶⁷

Veşşâ'nın çizdiği yukarıdaki tasvirler, dikkat edilirse genel itibariyle savunmasız bir âşığın varsayımı üzerinden oluşturulmuştur. Öyle ki neredeyse kayneye karşı hiçbir tasarruf sahibi olamayan düşkün kişi, teorik tanımlama ve şablonlarda resmedilir. Bu durum okuyucuya müellifin kaleme aldığı kitapta zarafet

¹⁰⁶⁴ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 116-117.

¹⁰⁶⁵ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 127.

¹⁰⁶⁶ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 128.

¹⁰⁶⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 154-155.

ehli/elit tabaka olan kimseleri yönlendirmeye yönelik bir çabanın varlığını hissettirmektedir. Daha açık bir ifadeyle anlaşılan o ki Veşşâ, kurguladığı metinde kaynakların *tesir (câzibe)*, *fitne* ve *malın telefî* gibi olumsuz algıda yer eden temel özelliklerini okuyucuya sunmak istemiştir. Ayrıca metinde kaynaklara etki eden diğer unsurlar göz ardı edilmiş; onları oluşturan dış çevre ihmal edilerek mevcut etkileri üzerinden bir eleştiri içerisine girilmiştir.

4. (10) asır müelliflerinden Tenûhî'nin (ö. 384/994) 'malın telefî' teması üzerinde çokça durduğu söylenebilir. Onun anlatı, hikâye ve rivayet gibi çok yönlü formları barındıran eserleri, içerik, vurgu ve tema açısından müellifin kaynaklar hususunda okuyucuya sunmak istediği ana fikrin bir parçası olarak okunmalıdır. Mezkûr anlatı, hikâye ve rivayetleri şu şekilde ihtisâren aktarabiliriz:

Birinci Hikâye: Kaynelerle vakit geçiren mal sahiplerinin eğlence hayatına dalmak sûretiyle mallarını tükettiği bilinen bir husustur. *el-Ferec*'te 'Genç, iyi bir mâl miras aldı, onu telef etti ve sonra işi tekrar düzene girdi' başlığıyla sunulan hikâye, Bağdat'ta kâtip çocuğu olan bir gencin, babasından aldığı büyük serveti kaynaklara harcayarak bitirdiği üzerinde durmaktadır. Tüm malını eritmesi nedeniyle muhtaç bir duruma düşen genci ziyarete giden Ubeydullah b. Muhammed es-Servî'nin¹⁰⁶⁸ babası, onu bir hasırın üzerinde uyur vaziyette bulmuştur. Hikâyenin sunduğu tasvirden anlaşılan, gencin son derece kötü bir vaziyette olduğudur. Durumu oldukça perişan olan bu gence Muhammed es-Servî, bir isteğinin olup olmadığını sormuş; o ise uğruna tüm malını sarf ettiği kayneyi tekrar görmek, onun yanına gitmek istediğini söylemiştir. Muhammed es-Servî, genci önce bir hamama, akabinde evine götürerek yedirmiş ve giydirmiş; ardından kaynenin evine doğru yola koyulmuşlardır. Kayne, gence malının bitmiş olmasından ötürü yüz vermemiş ve onun zayıf düştüğünü, hatta üzerindeki elbisenin dahi yanında getirdiği adama ait olduğunu anlamıştır. Sonuç itibarıyla genç, kayne tarafından aşağılanmış ve gittikleri evden de kovulmuştur. Genç, düştüğü halin duyulmasından dolayı üzülmüş, ağlamış ve orada tövbe etmiştir. Muhammed es-Servî, genci evine bırakmıştır. Aradan yaklaşık üç yıl geçtikten sonra genci, ekonomik durumu düzelmiş ve hali vakti yerinde bir şekilde görmüştür. Öyle ki

¹⁰⁶⁸ Mezkûr zât veya babası hakkında kaynaklarda tanıtıcı bir bilgiye rastlanamamıştır. Bu durum, müellifin kurgu şahıslar üzerinden bir anlatı kurma ihtimalini akla getirmektedir.

gencin artık farklı işlerde çalıştırdığı üç gulâmı ve perde gerisinde şarkı söylettiği üç de muganniyesi vardır.¹⁰⁶⁹

İkinci Hikâye: Ubeydullah b. Muhammed b. el-Hasen es-Servî'den yukarıdakine benzer başka bir rivayet nakledilmektedir. 'Câriyesinden ayrıldı ve sonra tekrar bir araya geldi' isimli daha farklı olay örgüsünün sunulduğu bu hikâyede, babasından kendisine yüklü bir miras kalan Bağdatlı genç adam, kaynesi uğrunda harcamak suretiyle servetini yitirmiş, sonrasında dara düştüğü için kayneyi satmak durumunda kalmıştır. Metinde bu, ona kaynenin tavsiyesi olarak yer almaktadır. Câriyesini çok sevse de onu bin beş yüz dinara Basralı Hâşimoğullarından olan bir gence satmak durumunda kalmıştır. Bu satışın neticesinde derin bir üzüntü içerisine girmiş, çokça ağlamış, parasını çaldırmış ve yaşadığı rûhî sıkıntıdan ötürü perişan hallere düşmüştür. Bir dizi uğraş ve sıkıntılı süreçten sonra *kâtip çocuğu ve eğitilmiş* olması sayesinde hayatını düzene sokabilen adam, Basra'da yeni hayatını kurmuş, evlenmiş ve orada ilerlettiği temaslar neticesinde artık *şarkıcılıktan tövbe etmiş, kendini ibadete vermiş* olan kayneye ulaşmış; bu sefer onunla nikâhlanmak suretiyle tekrar bir araya gelmiştir.¹⁰⁷⁰

Üçüncü Hikâye: 'Halife Muktedir'in Cömertlikleri' başlığı içerisinde onun kendisine ait bir kayneyi hediye ettiği konusu işlenmektedir. Halife Muktedir'in kâtibi Ebü'l-Hüseyin b. Meymûn el-Eftas'tan (ö. 330/941-942) nakledildiğine göre o, görüştüğü ve sevdiği ancak kendisine ait olmayan, belli vakitlerde onun yanına uğrayan kayneyi Halife Muktedir satın almıştır. Halifenin câriyesi olması nedeniyle artık onunla görüşemeyeceğini anlayan Ebü'l-Hüseyin, bu durumdan oldukça rahatsız olmuş, câriyeye olan sevgisi zamanla onu yeise düşürmüştür. Çareyi halifenin oğlu Müttakî (329-333/940-944) ve annesiyle görüşmede bulan Ebü'l-Hüseyin, onlardan olumlu bir dönüş alamadığı gibi, halifenin haremine göz diktiği şeklinde bir suçlama olması durumunda hayatından dahi olabileceği yönünde uyarılmıştır. Düştüğü bu hal nedeniyle ayıplanmış, kınanmış ve hatta kayneye duyduğu aşkından ötürü aklını kullanamaması nedeniyle Halife Muktedir'in annesi Seyyide Şağab tarafından garip karşılanmıştır. Bu durum, onun iyice içine kapanması ve kendini içkiye vermesine

¹⁰⁶⁹ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/382-386. Hikâyenin benzer bir sunumu için bk. Tenûhî, *Nişvâr*, 1/178-183.

¹⁰⁷⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/316-327.

neden olmuştur. Evinde kendini yine içkiye verdiği bir gün saray hadımları gelerek ona halifenin selâmını iletmişler, akabinde yanlarında getirdikleri kayneyi de Ebü'l-Hüseyin'e vererek halifenin durumdan haberi olduğunu ve onu kendisine bağışladığını ifade etmişlerdir. Kayne ile birlikte çeşitli elbise, kumaş, âletler ve câriyeler gibi pek çok değerli hediye de getiren hadımlar, bunları Ebü'l-Hüseyin'e teslim ederek geri dönmüşlerdir.¹⁰⁷¹

Dördüncü Hikâye: 'Kadı Ebû Hâzim hüküm verirken ağırdan alır' başlıklı diğer bir anlatıda, Kadı Ebû Hâzim'in (ö. 292/905) huzuruna çıkan yaşlı bir adamın, yanında getirdiği gencin kendisine bin dinar borcu olması nedeniyle hapsedilmesini istediği nakledilir. Kadı, gence ödeyecek gücü olup olmadığını sormuş; o ödeyemeyeceği cevabını verince onlardan belli bir müddet beklemelerini istemiştir. Davanın farklı bir yönü olduğunu tahmin eden kadıya aynı gün bir müddet sonra Kerh tüccarlarından başka bir adam gelerek genç yaşlardaki oğlunun kaynelere olan düşkünlüğünden ötürü *malını telef edip durduğunu*, onun bu alışkanlığını her ne yaptıysa engelleyemediğini, şimdi de bir mukayyinle başının belaya girdiğini, mukayyinin 'kendisine borcu olduğunu' ileri sürerek genci hapsedtirmek için kadıya başvurduğunu anlatmıştır. Kadı, bir önceki gelen yaşlı adamın esasında bir mukayyin, gencin de tüccarın düşkün oğlu olduğunu anlamış ve ikisini yanına çağırarak mukayyine yaptığından ötürü gözdağı vermek, gence de öğütte bulunmak sûretiyle davayı sonuçlandırmıştır.¹⁰⁷²

Beşinci Hikâye: 'Ebû Ahmed eş-Şirâzî ve Sarışın' isimli hikâye başlığında yine kâtiplerin câriyelerle olan münâsebetleri üzerinde durulmaktadır. Kâtip Ebû Ahmed el-Fadl b. Abdurrahman eş-Şirâzî (ö. 358/968), vezir Ebû Alî b. Mukle'nin (ö. 328/940) kendisine büyük miktarda mal ve para vermesine rağmen bunları biriktirmediğini, gönlünü sarışın kaynelerden birine kaptırdığını *ve tüm malını onun uğruna telef ettiğini* ifade etmektedir. Onun bu hâli, cemiyet içerisinde duyulmuş, kendisi ayıplanmış, ayrıca toplumsal konumu da zedelenmiştir. Vezir İbn Mukle'nin, onun kayne ile olan durumunu öğrenmesinden sonra kendisini azlettiği ve huzuruna girmesini yasakladığı da ayrıca vurgulanmaktadır. Kayne ile zamanını geçirip işini

¹⁰⁷¹ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/309-315.

¹⁰⁷² Tenûhî, *Nişvâr*, 3/11-13.

hafife alan ve kazandıklarını onun uğruna harcayan kâtip, itibar ve mal kaybına dikkat çekilerek rivayete yansıtılmıştır. O, kaynesi ile işret meclisi kurduğu bir gece, vezirin huzuruna dönmesi gerekirken bunu geciktirmiş ve kaynenin kendisini tahrik etmesi ve ona karşı koyamaması nedeniyle gecikeceğini bildiren bir mektup yazarak bunu vezire göndermiştir. Vezir Ali b. Mukle, aldığı bu cevaba oldukça öfkelenmiş ve ona aşağılayıcı bir hitapla bu gecikmesini kınayan bir mektup ve mühürlü mendil göndermiştir. Mektupta, mendil içerisinde bulunanların ne anlama geldiğini düşünüp gecikmesinin oldukça mühim bir hata olduğuna değinilerek alaycı bir dille '*mendilin içinde olanlara sıkıca tutun*' denilmektedir. Mendilin içerisinde ise tütsü, çokça kâfur, misk ve iki yüz dinar bulunmaktadır.¹⁰⁷³ Bu bir nevi görevinden alındığı anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki rivayet ve anlatıların belirli ortak noktaları bulunmaktadır. Müelliflerin sunduğu şablon ve tasvirlerde, okuyuculara yönelik yönlendirme hedeflerinin varlığını yukarıda ifade etmiştik. Öyleyse Tenûhî'nin aktardığı hikâyeler çerçevesinde şu çıkarımlar yapılabilir:

1. Evvelâ metinlerin söylem analizinden, hitap ve sunuluş biçimlerinden okuyucuya ders vermek çerçevesinde oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerin tarihî gerçekliğini bir yana bırakacak olursak oluşturulan temanın müellifin gayesi etrafında tasvir edildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. 2. *Malın telefine* neden olan başat unsurun kayneler olarak gösterilmesi mesajın bir parçasıdır. Tenûhî, kayneleri doğrudan suçlayıcı bir dil kullanmamakla birlikte kendisinin tarafsız olduğu düşüncesini okuyucuya ihsas ettirerek onun hikâyenin kurgusunda ana fikir olarak tasarlanan *kaynelerle eğlenen kimselerin malını telef ettiği* sonucuna ulaşmasını sağlamaktadır. 3. Dikkat edilirse bu tür imtihanlardan geçenlerin çoğunluğu kâtipler veya onların -yine kâtip olarak yetişen- çocuklarıdır. Bu tarz bir vurgunun belirli ve anlaşılması mümkün gayeleri vardır: Öncelikle kâtipler ve kâtip çocukları, saray etrafında, iyi bir maaş ve eğitimle yetişmektedirler. Dolayısıyla büyüdüğü doğal ortamın bir sonucu olarak kâtip sınıfı, bu ve buna benzer hâdiselerin merkezinde yer

¹⁰⁷³ Tenûhî, *Nişvâr*, 8/263, Hikâyenin benzer bir sunumu için bk. Tenûhî, *Nişvâr*, 2/60-66.

almış olabilirler.¹⁰⁷⁴ Lâkin hikâyelerin gayesi, kâtiplerin tespit edilmiş olan bu zaafının üzerine gitmek ve üstelik onları kaynaklarla eğlenirken karşılaştıkları tehlikeler hususunda uyarmak, ikaz etmek olmalıdır. 4. Hikâyelerin kahramanları yoğun ve derin bir hüznün, üzüntü, aşâğılanma ve rezil olma, hatta aklî melekelerini kaybetme gibi ortak durumları tecrübe etmişlerdir. Tüm bu ruhsal bozulmaların nedeni de doğrudan kaynaklardır. Muhtemelen Tenûhî, kahramanların duygu dünyalarının ayrıntılı bir tasvirini vermenin okuyucu üzerindeki tesirini hesap etmiş ve bu saikle kurduğu metinlerde herhangi bir tafsîlâtta kaçınmamıştır. 5. Tüm bu olumsuz vaziyete rağmen ızdırap içerisindeki kişinin rahata veya felaha çıkışı mümkün olabilmıştır. Bu ise ilk hikâyede kaynenin *şarkı söylemeyi bırakması*, ikincisinde ise kaynenin ona halife tarafından hediye edilerek daha düzenli bir hayat yaşamasına imkân tanınmasıyla açıklanmıştır. Kahramanların düzeni bozulan hayatlarının tekrar ıslah edilmesi, müellif tarafından kaynakların toplumsal kimliklerinin kısıtlanması yoluyla izâha kavuşturulmuştur. Zira anlaşılan o ki Tenûhî, bu toplumsal kimliklerle iletişime geçildiği takdirde kişiye zarar vereceği yönünde bir kanaate sahiptir. Tüm metni de bu çerçevede kurgulamıştır. 6. Mukayyin'in hedefindeki tüccar çocuğu, henüz tecrübesiz ve hataları mazur görülmeye müsait bir profilde sunulmaktadır. Lâkin mukayyine yönelik belirgin bir ön kabul, metin içerisinde hissedilmektedir. Saflığı ve yaşının küçüklüğü nedeniyle tüccarın oğlunu kaynakları kullanarak etkileyen mukayyin, borcu olduğunu iddia ettiği gence yönelik de oldukça acımasız bir tasvirdedir. Bu arada mukayyin'in kadıya, gencin kendisine borcu olduğunu söylemesi, muhtemelen gerçek kimliğini açıklayamadığından ötürü olmalıdır. Zira bu kimliğin kadı nezdinde meşrû bir karşılığı bulunmamaktadır. Kadıya kaynaklarla eğlendiğinden ötürü gencin kendisine borcu olduğunu söylese bunun hukukî zeminde bir karşılığı olmayacağını bilmektedir.¹⁰⁷⁵ 7. İbn Mukle'nin, sorumsuz kâtibini tezyif edici bir tavır takınması,

¹⁰⁷⁴ Nitekim Polatoğlu'nun tespit ettiği kâtiplerin şarkıcı câriyelerle olan ilişki ve yakınlığı, yukarıdaki tespiti doğrulayıcı niteliktedir. Bk. Selahattin Polatoğlu, *Abbâsî Devleti'nde Kâtipler (132-334/750-945)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 54, 103, 315.

¹⁰⁷⁵ Bu iddiamız davul çalma yeteneğiyle bilinen Ca'fer et-Tabbâl'ın İbrahim b. el-Mehdî ile mahkemelik olması ve netice itibarıyla Ca'fer'in görünüşteki haklılığına rağmen davayı kaybetmesi örneğine benzetilebilir. İbrahim b. el-Mehdî, Ca'fer'den, yüz dinar karşılığında câriyelerinden birine davul çalmayı öğretmesini istemiştir. Elli dinarı peşin alan Ca'fer, davul çalmayı cariyeyle öğretmiş lâkin parasının geri kalanını İbrahim'den alamamıştır. Bunun üzerine kadıya giderek durumu anlatmış hatta davul çalmayı öğrettiğini ispat etmek amacıyla câriye de huzura getirilmiştir. Kadı, davul çalma becerilerini dinledikten sonra Ca'fer'i ve câriyeyi ayağa kaldırarak her ikisine de lanet okumuş ve onlar huzurdan çıkmak durumunda kalmışlardır. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 15/181.

hatta ona yukarıda zikredilen ve kaynakların çokça kullandığı malzemeleri göndermesi, iki sonuca ulaşmamızı sağlamaktadır: İlk olarak kâtip, sorumsuzluğu nedeniyle kovulmuştur. İkinci olarak toplum içerisinde kaynakları temsil eden, kayneliğin remzi haline gelmiş birtakım obje ve nesnelerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Veşşâ'nın da yukarıda değindiği,¹⁰⁷⁶ özellikle koku türünde bilinirliği yaygınlaşmış olan bu nesnelerin vezir tarafından alay konusu edilmesi dikkate değerdir. Tenûhî ise aşağılanmanın sebebi olarak sarışın kaynakların varlığını okuyucuya sunmuştur.

Malın telef edilmesi, eğlence hayatının bir neticesi olarak okunabilir. Bu hayatın merkezinde yer alan kaynaklar, metinlerin doğrudan hedefi olmuşlardır. Aşağıda örnekleri sunulacak olan kimselerin mallarını telef etmelerinde temel etken de kaynaklardır. Bu kimselerin diğer bir ortak noktaları ise neredeyse her birinin, mal ve mevki itibarıyla iyi konumda oldukları gerçeğidir. Bu vaziyet bizi, kaynaklarla eğlence unsurunun temelinde elit ve üst tabaka uğraşı olduğunu yinelememizi gerektirmektedir. Sawa'nın değindiği gibi elit ve aristokrat kesim, düzenlenen müzik meclislerini hoş karşılayarak iştirak etmektedir. Lâkin onlar bunun kamuya açık bir vaziyet sergilemesini tasvip etmemektedirler.¹⁰⁷⁷ Anlaşılan câriyelerle şarkı meclisleri kurmak, halktan ayrı, elit kesimin kendi içerisinde geliştirdiği eğlence kültürünün bir ürünüdür. Kaynaklarla ilgili hususlarda sık sık *malın telef edilmesi* tehlikesine dikkat çekilmesinin bir nedeni de muhtemelen bu eğlence tarzının üst tabakanın, zengin kimselerin uğraşı veya alışkanlığı olmasından kaynaklanmaktadır. Kaynaklar, iyi eğitim almalarının yanı sıra bulundukları sosyal çevre gereği bir tür yüksek tabakaya erişme ve o tabakadan sayılma fırsatını da yakalamışlardır.¹⁰⁷⁸ Seâlibî'nin, ancak hükümdarın hizmeti/görevinde yapılacak olan dört unsuru zikrettiği pasajda 'kayne edinimine' de dikkat çekmesi,¹⁰⁷⁹ bu işin yönetim (*sultan*) ve çevresinin bir uğraşı olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde kaynaklar uğrunda malını harcayan ileri gelen kimseleri zikretmekte yarar vardır:

İbnü's-Serrâc olarak da bilinen nahiv ve edebiyat âlimi Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî'nin (ö. 316/929) kaynaklardan birine âşık olduğu ve onun uğruna malını

¹⁰⁷⁶ Kaynakların kullandığı çeşitli koku unsurları için bk. Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 118-119.

¹⁰⁷⁷ Sawa, "The Status and Roles of the Secular Musicians in the Kitab al-Aghani", 73.

¹⁰⁷⁸ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 6.

¹⁰⁷⁹ Seâlibî, *ez-Zerâif ve 'l-letâif*, 79.

harcadığı nakledilmektedir.¹⁰⁸⁰ Kâtip Ebû Ahmed Fadl b. Abdurrahman b. Ca'fer eş-Şirâzî, Vezir İbn Mukle ile çalıştığı süreçte tüm kazancını, beğendiği bir kayne için harcadığını ifade etmektedir.¹⁰⁸¹ Yine Kâtip Râşid b. İshak'ın (ö. 240/854-855) kız kardeşinin muganniye ve şâire câriyesi Gülnâr, Kûfe'nin müvelledlerindendir. O, kardeşinin câriyesi Gülnâr'a âşık olmuş, bu durumu öğrenen kardeşi ise câriyeyi kendisinden uzaklaştırmaya ve hatta başka birine satmaya çalışmıştır. Râşid, çok sevdiği câriyeyi sattırmamak için babalarından kendilerine miras olarak kalan arazideki hissesini kardeşine bırakmış ve câriyeyi kardeşinden satın almıştır. O ayrıca, Gülnâr'dan başka herhangi bir kimse ile ilişkisi olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁸²

Arîb el-Me'mûniyye'nin de katıldığı meclisler üzerinden ekonomik ilişkiler kurduğu ve bu çerçevede birtakım müdahalelerde bulunduğu görülmektedir. *Malın telefî* temasına uygun bir içerikte sunulan bir rivayette uzun süre boyunca Arîb ile gönül eğlendirdiğini ve bunun neticesinde çokça mal ve parasını harcadığını vurgulayan vezir, edip ve şâir İbrâhîm b. el-Müdebbir (ö. 279/893), Arîb'in kendisini bir gece ansızın ziyaret ettiğini, eğlence, şarkı ve çalgı meclislerinden sonra ayrılmak üzere yola koyulurken ondan bir talepte bulunduğunu ifade etmektedir. Arîb, İbnü'l-Müdebbir'in ümmüveledinin, oturduğu yere yakın olması nedeniyle şüf'a¹⁰⁸³ hakkının kendisinde olduğu bir araziye satın aldığını, arazisinin karşılığı neyse verip oraya yerleşmesine imkân tanınmasını ümmüveledine söylemesini rica etmiştir. Rivayetin daha ilginç olan yönü, İbnü'l-Müdebbir'in¹⁰⁸⁴ bu isteği ivedi bir sûrette yerine getirerek ümmüveledini ikna etmesi ve araziye karşılıksız bir sûrette Arîb'e hibe ettirmesidir. Arazinin değeri bin dinardır.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸⁰ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 118.

¹⁰⁸¹ Tenûhî, *Nişvâr*, 2/60.

¹⁰⁸² İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 211-212.

¹⁰⁸³ Ön alım hakkını bildiren İslâm hukuku terimidir. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Eylül 2023).

¹⁰⁸⁴ İbrâhîm b. el-Müdebbir ile olan ilişkisinde İbrâhîm'in alçaltıcı sayılabilecek bir konumda yansıtıldığı söylenebilir. Cahzâ aracılığıyla Abdullah b. Hamdûn'dan yapılan rivayette mecliste İbn Hamdûn, İbrâhîm b. el-Müdebbir, İbn Münâre, Kâsım b. Zürrür'de bulunduğu sırada Arîb'in geldiği duyulunca İbnü'l-Müdebbir ayağa sıçrayarak onu karşılamış ve bastığı yeri öpmüştür. Arîb meclise oturup konuşmaya başladığında ise İbnü'l-Müdebbir'e: "Burada bulunan kimseler için geldim, senin için değil" cevabını verdiği görülmektedir. İbnü'l-Müdebbir ise yaptığından ötürü özür dilemiştir. Mecliste hususen İbnü'l-Müdebbir için aktarılan şiirlerde onun Arîb'e gönlünü kaptırdığı yönündeki söylemleri dikkat çekicidir. Bu durum, Tenûhî'de de yer alan âşğın alçaltılmasına dair anlatıya örnek teşkil eder. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 22/392-393.

¹⁰⁸⁵ Tenûhî, *Nişvâr*, 1/270-273.

Kaynelerin kumar oynama yoluyla da kullanıldığı ve dolayısıyla onlarla vakit geçiren kimselerin kazançlarına konu edildiği anlaşılmaktadır. İbrahim b. el-Müdebbir'in, Halife Mütevekkil'in nedimi Ebû Abdullah b. Hamdûn (4/10. yüzyıl) ile bahis karşılığında oyun oynadığı, şarkıcı câriyelerin de bu oyunun bahislerinde kullanıldığı Şâbüştî'nin rivayetleri arasındadır.¹⁰⁸⁶ Mehâ, Arîb el-Me'mûniyye'nin şâire ve şarkıcı câriyesidir. Sirâc el-Mâlikî, onu bir mecliste gördüğünü ve çok beğendiğini, bir beyit yazarak ona okuttuğunu söylemektedir. Ayrıca Sirac el-Mâlikî, Mehâ'ya olan sevgisinden ötürü bir arazisini 30 bin dirheme satarak onun için harcamıştır.¹⁰⁸⁷ Şâir Muhammed b. Vüheyb (ö. 240/854[?]) ise başından geçen bir hâdiseyi uzunca aktarmaktadır. O, bir şarkıcı câriye tarafından evine getirilmek sûretiyle kandırılmış ve tüm eşyaları alınarak sarhoş bir vaziyette tartaklanarak sokağa bırakılmıştır.¹⁰⁸⁸ Öyle görünüyor ki "Kayne, hüzünlerin kaynağıdır"¹⁰⁸⁹ sözünün atasözleri mecmualarında yerleşmiş olması, bunun tarihî bir tecrübe olarak yaşandığını da ihsas ettirmektedir. Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 414/1023) naklettiği şu darb-ı mesel de söz konusu süreçte malın ve paranın harcandığı yer hakkında bir fikir sunmaktadır: "Allahu Teâla kitabında 'İhtiyaç sahibi ve biçârelerin onların mallarında hakları vardır' demektedir [lâkin] siz, mallarınızda kaynelere bir hak tanıdınız".¹⁰⁹⁰

Kaynelerin güvensiz ve sözünde durmayan, dinî hususlarda hafif meşrep sayılabilecek yaşantısını tasvir eden fıkra ve atasözü kâbilinden şu söz, mühim bir algıya dikkat çekmektedir: "Bir muganniyye, arefe günü oruç tutmak bir yıllık günahlara kefarettir denildi. Öğle vaktine kadar oruç tuttu ve sonra iftar etti. Ona niçin böyle yaptığı sorulduğunda: Bana altı aylık kefaret yeterli dedi."¹⁰⁹¹ Yukarıdaki nakil, yerleşik bir toplumsal algının bir nevi tezâhürü olarak okunabilir. Bu saik üzerinden ilerleyen algı, onları güvenilmeyecek, *entrika* sahibi bir kimlik üzerine oturtur. Nitekim Zâhirî mezhebinin ikinci imamı ve şâir İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910), 'heva' temalı şiir içerisinde kayneleri 'akıp giden zamanı umursamayan kimseler'

¹⁰⁸⁶ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 11.

¹⁰⁸⁷ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 207.

¹⁰⁸⁸ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 310-313.

¹⁰⁸⁹ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/130.

¹⁰⁹⁰ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 5/193-194.

¹⁰⁹¹ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 6/236.

olarak sunduğu görülmektedir.¹⁰⁹² Şâir Ata b. Ahmer el-Medinî'ye (3/4. yüzyılın başı) göre kaynaklar paraya düşkünlüklerinden ötürü 'tüccâr oldukları' yönüyle eleştirilmektedir.¹⁰⁹³ Şâir Ebû Ali el-Basîr (ö. 258/871-872[?]) ise onları öne çıkan ilk özelliklerinin vefasızlıkları (*gadr*) olduğu yönüyle şiirine konu etmektedir.¹⁰⁹⁴ Edip, şâir ve dilci İbn Düreyd (ö. 321/933), *Divânı*'nda kaynaklarla vakit geçiren kimseleri zımnen kınar:

“Eğlencesi kayne olan kişi, bir kadehe râğbet eder, ötekini boşaltır,

Bizim eğlence ve istirahatımız ise sadece nazar etmek ve kitaplarla ders yapmaktır.”¹⁰⁹⁵

Abbâsî sarayının önde gelen şâire câriyelerinden olan Fadl eş-Şâire'nin (ö. 257/871) dahi gönül ilişkisi bulunan Şâir ve Kâtip Saîd b. Humeyd'i (ö. 249-250/864) *kaynelerin entrikaları* hususunda uyardığı, konu üzerine bir şiir yazdığı kaydedilir.¹⁰⁹⁶ Buna göre Fadl'a, Saîd'in kaynaklardan birine gönlünü kaptırdığı yönünde bir haber ulaşır. O da aşağıdaki Saîd'e sert eleştiri içeren bir şiir gönderir. Kendisini de kayne olarak tanımlayabileceğimiz Fadl'ın bu şiirde kaynakları mala düşkünlükleri ve tuzakları yönüyle tasvir etmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁹⁷

Kaynelere yönelik olumsuz tasvirlerin bulunduğu yukarıdaki satırlarda esasen müelliflerin yerleşik bir kayne davranış biçimini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ancak içerisinde bulunan toplumun eğlence unsuru olarak yine toplumun kendisi tarafından oluşturulan bu kimliğin, biçimlendirilme gayelerine zıt bir sûrette tasarrufta bulunması

¹⁰⁹² أَعْدُ اللَّيَالِي لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ ... لِلْقِيَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا يَعْذُ اللَّيَالِيَا

(Akıp giden geceleri sayıp dursam da kaynaklar umursayıp saymaz onu).

Bk. Ebû Süleymân Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî, *ez-Zehrâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmurâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1406/1985), 365.

¹⁰⁹³ Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzübânî, *Mu'cemü's-şuarâ*, thk. Fârûk İslîm (Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2005), 198.

¹⁰⁹⁴ Fadl b. Ca'fer Ebû Ali el-Basîr, *Dîvânü Ebû Ali el-Basîr*, thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Mevâhib, 1419/1999), 31.

¹⁰⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Divân*, thk. Ömer b. Sâlim, (Dubai: Müessesetü Sultan b. Ali el-Uveys, 2012), 91. Şiir şöyledir:

وَمَنْ تَكُ نَزْهَتُهُ قَيْنَةً ** وَكَأْسُ نَحْتٍ وَأَخْرَى تُصَبِّ
فَرَزْهُنَّا وَاسْتَرْاحَتْنَا ** تَلَاقِي الْعُيُونِ وَدَرَسُ الْكُتُبِ

¹⁰⁹⁶ Fadl'ın bunu Saîd'in kaynaklardan birine tutulması nedeniyle uyarı niteliğinde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu kaynenin *el-Egânî*'de Saîd b. Humeyd'e ayrılan bölümde ismi geçen Hibbe el-Muganniye olması mümkündür. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 18/364.

¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 427, İrbilî de bu şiirin kaynaklara yönelik yazıldığını vurgulamaktadır: Ebû'l-Mecd Es'ad b. İbrâhîm eş-Şeybânî el-İrbilî, *el-Müzâkere fî elkâbi's-şuarâ*, thk. Şâkir el-Âşûr (Bağdâd: Dâru's-Suûn li's-Sekâfeti'l-Âmme, 1988), 243.

beklenemez. Daha açık bir ifadeyle, zaten şarkı söylemesi ve eğlence yoluyla erkeklerin gönüllerini çalması amacıyla kendileri için mekânlar oluşturulan kaynakların, metinlerde karalayıcı bir bakış açısının gölgesinde kalması, toplumsal sorun olarak görünen unsurun tespitinde tatmin edici bir vaziyet arz etmemektedir.

Malın telefî hususunda yukarıda Tenûhî’de bahsi geçen dördüncü hikâyede baş kahraman olarak karşımıza çıkan mukayyinlerin payı büyüktür. Onlar, açtıkları kayne evleri ile kaynakların âşıklarının zaaflarını kullanmak suretiyle ciddi bir kâr elde etmişlerdir. Kaynakların başat unsur olduğu *Dâru’l-kıyân*’lar içerisinde pek çok etkinliğin düzenlendiği rivayetler arasındadır. Şarap tüketimi, eğlence geceleri, şiir sohbetleri gibi içerisinde farklı pek çok etkinliğin yer aldığı neticesine varılmaktadır. Evlerin ayrıca Kerh bölgesinde olması da halifenin sarayından -ve dolayısıyla- inzibâtî uygulamalardan biraz daha bağımsız bir alan içerisinde yer almayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁹⁸ Mukayyinlerin yanında vaktini geçiren bir gencin babasının malını tüketerek zâyî ettiği yönünde aktarımların bulunması,¹⁰⁹⁹ onların toplumsal rolünün tesir boyutuna dikkat çekmesi açısından önemlidir. Kaynaklar, profesyonel eğlendiriciler olarak görev almışlar; naz ve işve yoluyla erkekleri tuzağa düşürmek hususunda eğitilmişlerdir. İlk olarak efendisinin ve kendisinin maddî gereksinim ve kazanımlarını düşünmek onun önceliği olmuştur. Caswell’e göre *dâru’l-kıyân*ların kötü bir şöhretle anılmasında etkili olan başat unsur da budur.¹¹⁰⁰

Metinlerde kaynaklara yönelik doğrudan alçaltıcı ifadelerin yer alıyor olmasına karşın mukayyinlere veya kayne sahiplerine karşı bu nispette bir eleştiri ifadesi bulunmaması nasıl değerlendirilmelidir? Tüm bu sorgulamalar, kaynaklara yönelik eleştirilerin yüzeysel ve nahif kaldığı izlenimini uyandırmaktadır. Öyleyse *entrika* ve *malın telefî* temasının bir gereği olarak mukayyinlerin ve kayne evlerinin tarihî rolüne değinmek gerekmektedir. Zira mukayyinler, kaynakların tarihsel portrelerinden bağımsız olmamakla birlikte, bu portreyi inşa eden yegâne kimselerdir.

Kıyân faslını geniş bir şekilde ele aldıktan sonra Câhiz, alaycı sayılabilecek bir üslupla kayne sahiplerinin toplumsal konumundan ve onlara verilen değerin

¹⁰⁹⁸ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 28-29.

¹⁰⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü medîneti’s-selâm*, 12/343.

¹¹⁰⁰ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 39.

büyükülüğünden bahseder. Bu insanlara halifeler ve toplumun ileri gelenleri gibi yaklaşılır, ziyaret edilirler lâkin ziyaretleri beklenmez, hediyeler takdim edilir ve onlardan hediye alınmaz. Herkes onun sahip olduğu kayne hususunda merak ve ilgi sahibidir. Esasen toplum nezdindeki itibarları da buradan gelir. Zira Avn isimli kişi örneğinde olduğu gibi kayne sahipleri, 120 bin dinar değerine ulaşan câriyelerin sahipleri'dir.¹¹⁰¹ Bu kimseler, kaynelerden aldıkları itibarla toplumsal herhangi bir zahmet ve mihnetin sıkıntısını çekmezler, herhangi bir pahalılık onları etkilemez. İktisâdî açıdan bir sıkıntı içerisine girdiklerinde borç alabilirler ve bu geri çevrilmez; üstelik istekleri de yerine getirilir. Saygı ve itibar görürler, kendilerine duyulan saygının bir gereği olarak künyeleriyle çağrılırlar, bilinmeyen, gizli hususlardan haberdar edilirler, kaynelerin düşkün âşıkları, onlara karşı halden hale girerler, onlara iyilikte bulunmak için yarışır, dostluğu hususunda birbirleriyle bozuşurlar, onun için besledikleri hamiyet duygularında birbirlerine karşı övünürler.¹¹⁰² Mukayyinlere gösterilen tüm bu saygı ve sevgiyi aşırı bulan Câhiz'in bunu yadırgadığı metnin üslubundan anlaşılmaktadır. O, bu yönde bir saygı ve hürmetin sadece halifelere yönelik sergilendiğini dile getirmektedir. Halbuki mukayyin, cevheri alır lâkin arazi verir. Kayneyi alır, onun görünüşünü, geçici bir sûretini müşterilere sunar.¹¹⁰³

Risâlenin sonunda Câhiz'in, tariz yoluyla mukayyinlere gönderme yaptığını ifade etmek gerekir. O, 'şerefli' meslek olarak gördüğünü iddia ettiği mukayyinler için ahlâkî anlamda mezkûr tanıma uygun düşmeyen açıklamalarda bulunur. *Dâru'l-kıyân*ların kavvadlık hususunda kullanılmalarına ve sahiplerinin de sadece kazancına odaklanmasına taalluk eden bu açıklamalar akabinde o, yine yeryüzünde hangi mesleğin bundan daha şerefli olduğunu sorar. Kaynelerin âşıklarının abartılı bir saygı gösterdikleri, kârını düşünen ve bu minvalde bir ilişki biçimi geliştiren bu tiplerin karakteristik yapısını kısa yollu tasvir eder.¹¹⁰⁴ Açıktır ki Câhiz, mukayyinlerin bu özellikleriyle kinâye yollu alay etmekte, bunun yanında onların ahlâkî zaafalarını meziyetmiş gibi gösterip eleştirmektedir.

¹¹⁰¹ Câhiz, "el-Kıyân", 2/177.

¹¹⁰² Câhiz, "el-Kıyân", 2/178.

¹¹⁰³ Câhiz, "el-Kıyân", 2/178.

¹¹⁰⁴ Câhiz, "el-Kıyân", 2/179-180.

3. 3. Eğitim

Kayne eğitimi, onların tüccarlar tarafından satın alınmasıyla başlar. Doğrusu konu ile ilgili kaynakların yansıttığı bakış açısı, kayne olarak yetiştirilecek câriyelerin hususî birtakım vasıfları taşımaları yoluyla eğitime tâbi tutuldukları yönündedir. İlk bölümde de değinildiği gibi nehhâslar, satın alacakları câriyeleri çeşitli imtihanlara tabi tutmuşlardır. Örneğin yakınları tarafından ‘müvellede’ olarak tanıtılan lâkin tüccarların Rum asıllı olduğunu düşündükleri câriyelere tüccarlar çeşitli kelimeleri tekrarlatmıştır. Bu çerçevede üç kere ‘Nâime’ ve ‘Şems’ dedirtmek sûretiyle onların, câriyeleri imtihan ettikleri ve bir sonuca ulaştıkları bilinmektedir.¹¹⁰⁵ Şüphesiz bu sinama biçimi, kaynelerin Rum asıllı olup olmadığını anlamının yanında Arapça’ya yatkınlık ve şiir-şarkı becerisinde Arapça’yı yetkin kullanıp kullanamadıklarını tespit açısından da tercih edilmiştir.¹¹⁰⁶ Anlaşılan onlar, kayne eğitimlerinde Arapça ifade gücünü ilk unsur olarak görüyorlar ve bu minvalde tercihlerde bulunuyorlardı. Bir câriyenin Arap toplumunun içerisinde doğarak Arapça’yı anadili gibi öğrenmesiyle sonradan öğrenmesi arasında büyük fark bulunmaktadır. Bu da doğrudan kayne olarak istihdam edilmelerini etkileyici bir faktördür.

İmtihana bir örnek olarak Mu‘tazıd’ın nedimliğini yapan Ebû Abbâd Câbir b. Zeyd b. es-Sabah el-Askerî’nin (3/9. yüzyıl) Selmâ el-Yemâmiyye isminde Mekkeli bir köle tüccarından aldığı şâire câriyesi gösterilebilir. Ebû Abbâd’ın onu Fadl eş-Şâire’nin şiirlerinden biriyle imtihan ettiği ve câriyenin bu imtihanı başarıyla geçtiği rivayet edilmektedir.¹¹⁰⁷

Câriyelerin satın alınırken imtihan edildikleri, İbnü’t-Tahhân’ın da ifadeleri arasındadır. Bir muganniye satın alacak olan kişi, yanında musikîden anlayan biriyle câriyeyi imtihan etmektedir. Buna göre câriyeden yumuşak bir ses tabakasından başlayarak tedricî olarak sesini sertleştirmesi istenir. Câriye kendisinden talep edilen performansı yerine getirirken bu sırada mûsikî ehli kimse de onun ses tabakasını

¹¹⁰⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423) 1/78.

¹¹⁰⁶ Arapça dışında Farsça olarak da şarkı söylendiği, Ebû Temmâm’ın şiirlerinden anlaşılmaktadır. Âmidî, Ebû Temmâm’ın, Farsça şarkı söyleyen muganniyeyi övdüğünü kaydetmektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım Âmidî, *el-Muvâzene beyne şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî*, nşr. Seyyid Ahmed Sakar, Abdullah el-Muhârib (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1/85.

¹¹⁰⁷ İsfahânî, *el-İmâû'ş-şevâir*, 109-110.

belirler ve câriyenin ses güzelliği ve kuvveti iyice anlaşılır. İbnü't-Tahhân, bu tespit işleminin hissî ve bir tür alışkanlıkla belirlenebildiğini kaydetmektedir. Bu aşamadan sonra ilgili ses tabakasına uygun olarak câriyeye bir şarkı söyletilir. Onun, farklı boğaz yapılarına uyan ses tabakalarında şarkı söylemesine artık izin verilmez. Bu sayede câriye, şarkı söyleyiş biçiminde daha iyi bir konuma erişir. Zira mûsikîden anlayan bir ehil kişi tarafından şarkı söyleyeceği akort belirlenmiştir. Belirlenen bu ses akorduna uyum sağlamazsa sesinde bozulmalar, incelemeler meydana gelebilir ve zamanla câriyenin sesi bir çocuk sesine benzeyebilir.¹¹⁰⁸

Elde edilen câriyelerin şarkıcı olarak yetiştirilmesinde onların güzellikleri, getirildikleri coğrafyaları, yetenekleri ve piyasa tercihleri de etkin rol oynamaktadır.¹¹⁰⁹ Örneğin İbn Butlân'ın (ö. 458/1066) verdiği bilgiye göre Mekke'de güzellik, yumuşak huyluluk ve dişilik, Irak'ta ise sanat hususunda eğitim alınabilecek bir ortam bulunmaktadır. Câriyenin bu becerileri kazanabilmesi için ise üç yıl Medine, üç yıl Mekke, ardından Irak'ta eğitime tâbi tutulması gerekmektedir.¹¹¹⁰ Bu durum İbn Butlân'ın yaşadığı dönemde Mekke, Medine ve Irak'ın, kaynakların yetiştirilmesi hususunda önemli yerler olduğunu göstermektedir. Diğer yandan farklı mûsikî ekol ve eğitim yöntemlerinin birleştirildiği ve câriyenin bunların her birinde mâhir olmasını sağlayıcı bir anlayış geliştirildiği sonucuna ulaşılabılır. Şarkı becerisi geliştirilmek istenen câriyelerin Mekke'de doğmuş olanlardan alınması tavsiyesi¹¹¹¹ ise, şüphesiz orada konuşulan Arapça ile ilgili olmalıdır. Bu sayede câriye, Arapça'yı iyi bir şekilde kullanabilecek, şiir ve şarkı okuma hususunda herhangi bir telaffuz problemi yaşamayacaktır. Bu bölgelere Basra¹¹¹² ve Taif'i de eklemek yerinde olacaktır. Kayne ve şâire câriyelerin yetiştirildiği yerler olarak bu bölgeler önem arz etmektedir. Öyleyse Mekke, Medine, Taif, Irak ve Basra gibi muhitlerin kayne ve şâire câriye temini hususunda öne çıktığını kaydedebiliriz. Nitekim kayne evlerinin bu şehir ve bölgelerde yerleşik bir vaziyette bulundukları, eğitim için önemli bir fonksiyon

¹¹⁰⁸ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 31, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 469.

¹¹⁰⁹ Lisa Nielson, "Gender and The Politics of Music in the Early Islamic Courts", *Early Music History* 31 (Ocak 2012), 248.

¹¹¹⁰ İbn Butlân, "Risâle", 1/419.

¹¹¹¹ İbn Butlân, "Risâle", 1/398.

¹¹¹² Basra'daki câriyelerin sarışın, güzel, zeki ve kabiliyetli oldukları için tercih edilmesi önemli bir detaydır. Bk. Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women", 391.

üstlendikleri görülmektedir. Mekke’de İbn Şemmâs, Medine’de İbn Rumâne ve Yezîd Havrâ (ö. 185/801), Bağdat’ta Nâtîfî, Mahmûd el-Verrâk (ö. 240/855),¹¹¹³ Sinbis, el-Merâkibî, Kûfe’de İbn Râmîn ve İbnü’l-Esbağ, oluşturdıkları kayne evlerinde câriyelere şarkı söylemeyi öğretmekteydiler.¹¹¹⁴

el-Egânî’de yer aldığına göre belâgat ve Arapça’daki yeterliliklerini geliştirmek amacıyla şairler çöle, bedevilerin yanına giderler ve onların yanında belli bir müddet kalırlardı. Arîb el-Me’mûniyye’nin de bir tür rıhle olarak değerlendirilebilecek bu yolculuğa çıktığı, çöle giderek bedevilerle kaldığı ve onlardan Arapça’ya dair hususları öğrendiği nakledilmektedir.¹¹¹⁵ Bu çerçevede kaynakların de eğitimleri için yolculuklar yaptıklarını ve muhtemelen bunun efendileri tarafından teşvik edilen, yönlendirilen bir faaliyet olduğu düşünülebilir.

İbnü’t-Tahhân’ın, çocuklara mûsikî eğitimi vermek konusunda sıraladığı bazı detaylar, henüz küçük yaşta kaynelik için hazırlanan câriyeler için de çıkarım yapmamızı sağlayıcı bir muhteviyata sahiptir. O, müzik eğitimine tâbi tutulacak çocuğun belirlenmesinde *firâsetin* büyük bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Buna göre başat belirleyici sebepler arasında bedenî özellikler öne çıkmaktadır. Bu çerçevede çocuğun yüzü beğenilecek (*makbul*) bir yüz olmalı, azaları birbiriyle uyum arz etmeli, ayrıca zeki olmalıdır. Dili nazik, telaffuzu yerinde, konuşma biçimi hoş, nağmeleri iyi, ön dişleri düzenli, ağzı küçük, boynu belirgin, bakışları keskin olmalıdır. Ayrıca onun kötü bir üslup kullanmaması, genizden ve avurt çatlatacak konuşmaması, yalan atmak ve dedikodu gibi alışkanlıklarının olmaması gerekmektedir. Bunun yanında seçilecek çocuğun zihnen güçlü ve hafızasının yerinde olmasına dikkat edilmektedir. Seçilenler, aynı zamanda üd, zurna, davul, raks, telli çalgı (*mi’ze*) gibi çalgı aletlerini öğrenmeleri için ilgili ustalara yönlendirilirler.¹¹¹⁶

İbn Butlân’ın, kölelerin becerileri hususunda söyledikleri dikkat çekicidir. O, erkeklerin pek çok sanat ve beceri hususunda uzmanlaşabildiği halde kadınların

¹¹¹³ Onun eğittiği bir câriyesine çokça para harcadığı hakkında bk. Mahmûd el-Verrâk, *Dîvânu Mahmûd el-Verrâk (Şâirü’l-hikme ve’l-mev’iza)*, thk. Velîd Kasâb (Dımaşk: Müessesetü’l-Fünûn, 1416/1991), 71.

¹¹¹⁴ Abdüsselâm et-Tirmânî, *er-Rıkk: Mâdihi ve Hâdiruhu* (Kuveyt: Âlemü’l-Ma’rife, 1978), 97.

¹¹¹⁵ Arîb’i övmeye yönelik bir amaç taşıdığını düşündüğümüz bu rivayet, Arîb’in sanatına dair yer alan bölümde ele alınacaktır. Rivayet için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/60.

¹¹¹⁶ İbnü’t-Tahhân, *Hâvi’l-fünûn*, 82, Muhammet Sevinç, *İbnü’t-Tahhân*, 514-515.

çoğunlukla (ve sadece) yemek ve şarkı söyleme gibi alanlarda ihtisas sahibi olabildiklerini belirtmektedir. Bu tespit kuvvetle muhtemel onların en çok kullanıldığı sahalarla ilgili olmalıdır. Kadınlar, bu becerilerinden ötürü kendilerine yol gösterecek tecrübeli müzik üstatlarına ihtiyaç duymaktaydılar.¹¹¹⁷

Emevîler döneminde muhtelif mûsikîşinasların, kendi eserlerini okumak sûretiyle muganni yetiştirdiği, şarkı söylemeyi öğrettiği bilinmekle birlikte bu işin daha kurumsal, geniş ve oturaklı bir biçimde icrası, Abbâsîlerin ilk yıllarına tekâbül etmektedir. Abbâsîlerde ise mûsikî eğitiminin İbrâhim el-Mevsîlî ile yeni bir döneme girdiği genel bir kabuldür. İshak b. İbrahim el-Mevsîlî'den nakledildiğine göre güzel câriyelere şarkı söylemeyi öğreten ilk kişi, babası İbrâhim'dir. İshak b. İbrahim'in ifadesine göre babasından önce insanlar, siyahî veya sarışın (*sufîr*) câriyelere şarkı söylemeyi öğretiyorlardı. Onun pahalı (*müsemminât*) ve güzel câriyelere müzik öğretmesi, kayne olarak yetişen bu câriyelerin fiyatını da arttıran bir etken olmuştur.¹¹¹⁸

İbrahim, evini müzik öğretiminin icra edildiği bir mekâna dönüştürmek sûretiyle bu işe başlamış, bu işte özellikle câriyeleri kullanmıştır. *el-Egânî*'de yer alan rivayetlere göre o, kendi dışında başka hocalar da tutmuştur. Seksen civarında câriyenin mezkûr mekânda kalabildiği düşünülürse kendisinin sahibi olduklarına ek olarak kuvvetle muhtemel başkalarının câriyelerinin de eğitim almasını sağlayacak şekilde, konaklama ihtiyacının da karşılandığı bir ortam oluşturmuştur. Bunların yanı sıra câriyelerin yemek, giyim ve güzel koku gibi ihtiyaçları da temin edilmiştir. Al-Rasheed, İbrahim'in yaptığı işin çok kârlı olması nedeniyle Yezîd Havrâ ve Dahmân (2/8. yüzyıl) gibi şarkıcıların da bu işe girdiğini belirtmekle birlikte câriyeleri eğitmenin esasen kazancından dolayı tercih edilen bir iş olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca eğitilmiş olmanın güzellikten daha çok kâr getirici bir tarafının olması da muhtemelen bu uğraşı desteklemiştir.¹¹¹⁹ Şüphesiz bu yorum, sağladığı kârından bağımsız düşünülemez. Lâkin İbrahim el-Mevsîlî'nin uğraşından anlaşılan, onun yetenekli câriyeler yoluyla mûsikînin de gelişimine katkıda bulunmak istediğidir.

¹¹¹⁷ İbn Butlân, "Risâle", 1/428-429.

¹¹¹⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 5/116.

¹¹¹⁹ al-Rasheed, *Slave girls*, 118.

Bunun yanında câriyelerin eğitilmesi, pek çok açıdan daha elverişlidir. Eğitimli câriyenin şarkı söyleme, şiir derleme, yazı yazma ve hoş vakit geçirme gibi becerileri, diğerine kıyasla ciddi üstünlükler barındırmaktadır. Câriyelere yönelik eğitimin oldukça masraflı bir uğraş olduğu, onları eğitirken malını kaybeden kimselerin varlığı üzerinden anlaşılabilir.¹¹²⁰ Lâkin eğitimsiz bir câriyeyle kurulabilecek tek belirleyici ilişki, cinsî münasebettir.¹¹²¹ Öyleyse sahibi açısından masraflı da olsa eğitimin tercih edilmesi, getireceği kâr yönüyle daha mâkûldür.

Zeydan'ın da tespit ettiği üzere câriyelerin eğitilmesi, bu dönemde gelir kapısı olarak telakki edilmektedir. Bu çerçevede Dârü'r-rakîk'ten aklıyla temâyüz etmiş bir câriye satın alan müşteri, ona şiir, şarkı, Kur'ân-ı Kerîm, edebiyat, nahiv, aruz veya herhangi bir sanat dalını öğretir; akabinde kârlı bir oranda satardı. Örneğin 100 dinara satın alınan bir câriye, gerekli eğitimlerden geçtikten sonra 500 veya bin dinara satılabilirdi.¹¹²²

Mukayyinler veya köle tüccarları, evlerini çoğunlukla şâirler ve şarkıcılara açarlardı. al-Rasheed, bu evlerin çoğunlukla günümüzdeki kulüp veya küçük bir mûsikî okulu gibi işlediği tespitinde bulunmaktadır. Ayrıca burada bulunan câriyeler, evleri ziyaret eden eğitimli kimselerden şiir ve şarkı söyleme hususunda ders almaktaydılar. Ali b. Hişam'ın câriyesi Müteyyem, bulundukları eve gelen meşhur şarkıcılardan dersler almıştır.¹¹²³ Tenûhî'de yer alan bir rivayette câriyelerin ilk mektep olarak bilinen küttaba gönderildikleri, akabinde şarkı hususunda eğitim almaları için hususi bir eğitime tâbi tutuldukları kaydedilmektedir.¹¹²⁴ Bu durum, yukarıdaki mukayyin faktörünü destekleyici bir argüman olarak değerlendirilebilir. Genel anlamda sanat, özel anlamda şiir, şarkı ve müzik aleti çalmaya dair öğretim faaliyetleri, masraflı ameliyeler olduğu için bunun hususi bir zaman dilimine ihtiyacı vardır. Bu nedenle daha müstakil ve özel alanlar, câriyelerin eğitimine teksif edilmiştir.

¹¹²⁰ Örnek olarak yetiştirdiği kayneyi satmak durumunda kalan 383. gecede yer alan hikâyedeki Basralı adam için bk. *Elf leyle ve leyle*, 3/212.

¹¹²¹ al-Rasheed, *Slave girls*, 121.

¹¹²² Corci Zeydan, *Tarihü'd-temeddüni'l-İslâmî* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 5/36.

¹¹²³ al-Rasheed, *Slave girls*, 132.

¹¹²⁴ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/333.

Câriye Denânir'in kendisini çeşitli hususlarda eğiten ve nezâket kurallarını öğreten bir sahibi vardır.¹¹²⁵ Denânir'in hocası Bezl'dir. Lâkin o, aynı zamanda hocasının hocaları olan Fuleyh b. Ebü'l-Avrâ, İbrâhim el-Mevsilî, İsmâil b. Câmî, İshak b. İbrâhim el-Mevsilî'den de musikî hususunda dersler almıştır.¹¹²⁶ Müteyyem'in İshak b. İbrahim ve babasından, ayrıca onun dengi olan diğer müzisyenlerden, yine Basbas'ın üst ve en iyi tabakadaki müzisyenlerden dersler aldığı göz önünde bulundurulursa kaynakların çoğunluğunun tek kaynakla yetinmek yerine birkaç hocadan mûsikî öğrendiği sonucuna varılabilir.

Kaynelerin şiir, edebiyât, çalgı âleti çalmak gibi eğitimlerinin yanında ayrıca erkek talipleri için çekicilik ve baştan çıkarma, cinsel teknik ve duygusal manipülasyon üzerine psikolojik bir eğitimden geçtikleri kabul edilmektedir.¹¹²⁷ Bu, hususen mukayyin gözetiminde yetişen kaynaklar için isabetli bir yaklaşımdır. Zira yukarıdaki bölümlerde de işlediğimiz gibi onlar, düşkünlerini manipüle edecek duygusal istismarı ustalıklı kullanabilmişler, üst tabakanın zevk ve anlayışına uygun hitap etme, sohbet kurma becerilerini bünyelerinde barındırmışlardır.

Eğitim biçiminde başarılı olmaya tasarlanmış bir anlayışın hâkim olduğu söylenebilir. Esasında İbn Butlân'ın, câriyenin hünerlerini geliştirmesinde sıraladığı faktörler onun yapmakla sorumlu olduğu vazifelerini ihtisar etmektedir: Câriye gür sesli, sanatı iyi, alet çalma yönünden başarılı, şiir hususunda yetenekli ve iyi üstatlardan dersler almışsa bu onun alanında ileri çıkmasını sağlayıcı etkenler arasında yer almaktadır.¹¹²⁸ Câriye, henüz eğitim almadığı *sâzice* konumundayken mevcut fizikî şart ve yeterliği sağlamıyorsa zaten satın alınmamaktadır. Dolayısıyla ortada rasyonel bir sürecin varlığı söz konusudur. Zira konu doğrudan ekonomik/iktisadî bir perspektif barındırıyor olması nedeniyle mukayyin veya köle tüccarı uğraş ve harcamalarını heba etmeyecektir.

Rekabetin eğitimde bir yeri olduğu ifade edilmelidir. Belli bir mevkiye gelmiş kaynaklar dahi birbirleri arasında öne çıkan becerileri çerçevesinde

¹¹²⁵ Sawa, *Anecdotes*, 157.

¹¹²⁶ Sawa, *Anecdotes*, 161.

¹¹²⁷ Lisa Nielson, "Gender and The Politics", 248.

¹¹²⁸ İbn Butlân, "Risâle", 1/429.

kıyaslanmaktadırlar. Bu çerçevede Rayyik ve Haşef el-Vâdhiyye'nin olduğu bir mecliste ikisi muganniyelerin becerilerini müzâkere etmişlerdir. Buna göre Rayyik, Müteyyem ve Şâriye'nin şarkıda en iyileri olduğunu düşünürken Haşef bu tercihini Arîb ve Ferîde için kullanmıştır. Lâkin sonra hepsinin 'eşit oldukları' üzerinde anlaşmışlar, muganniyeleri hususi özellikleriyle anmışlardır. Bu sonuç çerçevesinde Müteyyem sanatta, Arîb eserlerinin çokluğunda, Şâriye ve Ferîde ise şarkı söylemedeki güzellik ve ustalıklarında öne çıkarılmışlardır.¹¹²⁹

Kayneler, şarkı söyleme bilgilerini iki yolla elde ederler: 1. Meşhur bir şarkıcıdan öğrenirler. 2. Önde gelen şarkıcıların şarkılarını çalışırlar ve onlardan bu şekilde istifade ederler.¹¹³⁰ Sawa ise, mûsikî eğitiminde aktarım biçimlerini geleneksel ve geleneksel olmayan kipler olarak ikiye ayırmaktadır. Geleneksel kiplerin ağız yoluyla aktarımı sağlanmaktadır ve onları açıklayıcı birtakım fiiller bulunmaktadır. Bunlar, mûsikî eğitimindeki klasik süreci açıklayan unsurlar arasında yer almaktadır. Geleneksel olmayan kipler ise sembol yoluyla gösterme, jestler ve doğaüstü unsurlar olarak kaydedilmiştir.¹¹³¹ Görünüşe göre klasik bir mûsikî eğitiminde câriyeler, her iki aşamadan da geçmektedir. Mûsikî eğitimi hususunda sunulan genel eğitimden kaynakların de geçtiği, onların kültürel birikimleri çerçevesinde fark edilen bir husustur. Bu çerçevede gramer, dil, edebiyat, şiir, tarih, nakil ve dinî ilimlerde genel bir yetkinlik kazandıkları Sawa'nın tespitleri arasındadır.¹¹³²

Onların müzik âletleri ve çeşitli akıl oyunları üzerine de eğitim aldıklarını eklemek gerekmektedir. Hâşimî bir şeyhin kaynelere ûd çalmayı öğrettiği, Mes'ûdî'deki dalkavuk hikâyesinde satır arası bir bilgidir.¹¹³³ Tenûhî'de, Müflih ve Sünbûr isimli iki nehhâsın Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin (ö. 187/803) isteği üzerine buldukları kavyâle câriyenin etkileyici bir biçimde Kur'an-ı Kerîm okuyabildiği, aynı zamanda ûd çalabildiği ve şarkı söyleyebildiği rivayet edilmektedir.¹¹³⁴ Bununla birlikte ûd çalma becerisinin câriyeler için belli sınırları olduğu ifade edilmelidir. Üd'u her istenilen şekilde çalmak mümkün değildir. Bu beceri, akord ve ayarlara, özellikle

¹¹²⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 4/338.

¹¹³⁰ al-Rasheed, *Slave girls*, 125.

¹¹³¹ Sawa, *Anecdotes*, 156.

¹¹³² Sawa, *Anecdotes*, 157.

¹¹³³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/152.

¹¹³⁴ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/340.

okunan şarkının muhteviyâtına bağlıdır. İshak b. İbrâhim el-Mevsîlî'nin, Halife Vâsık'ın huzurunda olduğu bir gün kimsenin çalamayacağı bir usûlle ûd çaldığı; halifenin ondan bunu câriyelere de öğretmesini istediğinde ise onun, câriyelerin bu şekilde ûd çalamayacağı cevabını verdiği *el-Egânî*'nin nakilleri arasındadır.¹¹³⁵ Bunun yanında câriyeler, davul çalma hususunda da eğitim görmektedirler. Cafer et-Tabbâl'ın, İbrahim b. el-Mehdî'nin câriyelerine davul çalmayı öğrettiği bilinmektedir.¹¹³⁶ Onların ayrıca satranç ve tavlâ gibi oyunları oynayabilmeleri, yalnızca şiir ve mûsikîde değil, diğer alanlarda da eğitildiğini göstermektedir. Arîb'in iyi bir satranç oyuncusu, Şâriye ve Rayyik'ın da tavlâda yetenekli olduğu not edilmelidir.¹¹³⁷ Bu durum hiç şüphesiz gerektiğinde nedimlik yapabilmeleri, halife ve emirler gibi üst düzey yöneticilerle vakit geçirebilmeleri için tasarlanmış hususi bir tercihtir.

Câriyelerin kıdemli¹¹³⁸ ve iyi olanları, diğerlerine ders verebilmektedir. Şâriye'nin, Ferîde'ye şarkı hususunda ders verdiği; lâkin halifenin huzurunda kavga etmeleri nedeniyle onun Ferîde'ye bir daha asla şarkı öğretmeyeceği, öğretse de nağmeleri eksik bırakacağı üzerine yemin ettiği *el-Egânî*'de yer bulmaktadır.¹¹³⁹ Sawa bu rivayeti, iki câriye arasında cereyân eden kavganın şarkı öğretimini bırakmaya neden olduğu yönünde yorumlamaktadır.¹¹⁴⁰

Her şarkıcının, öğrendiği şarkıyı paylaşmak istemediği mûsikîşinas Yahya el-Mekkî (ö. 220/835) örneğinde müşâhede edilmektedir. Halife Emîn'in huzurunda şarkısını birkaç kez tekrar etmesi istendiğinde o, halife için bir kez tekrar ettiyse de bunu mecliste bulunan diğer şarkıcıların kolayca öğreneceği gerekçesiyle devam ettirmemiştir. Kendisinden mezkûr şarkıyı öğrenmek isteyen İbrahim b. el-Mehdî'ye (ö. 224/839), bu şarkıyı yalnız olarak, baş başa öğreteceğini dile getirmiş; İbrahim ondan şarkıyı bu şekilde öğrenmiştir. Rivayeti aktaran Rayyik ve Şâriye de mecliste

¹¹³⁵ Sawa, *Anecdotes*, 229.

¹¹³⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 15/181.

¹¹³⁷ Tavla oynarken kavga etmeleri nedeniyle kendilerini izleyen efendileri İbrâhim b. el-Mehdî'nin müdahalesiyle karşılaşmışlardır. Efendisi Rayyik'a, Şâriye'yi küçümsediğini söylemek durumunda kalmıştır. İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275-276.

¹¹³⁸ Kıdemli câriyelere ve daha yaşlı kadınlara geleneğin aktarıcısı olmaları yönüyle ayrıca bir değer verilmektedir: Kilpatrick, *Making the great book of songs*, 47.

¹¹³⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/276-277.

¹¹⁴⁰ Sawa, *Anecdotes*, 176.

öğrenemedikleri bu şarkıyı ustaları İbrahim b. el-Mehdî'den özel olarak ders almışlardır.¹¹⁴¹ Mûsikîşinâs İbn Câmî'in (ö. 192/808) de benzer endişeler nedeniyle şarkılarını alenî olarak öğretmediği rivayetlere yansımaktadır. İbrahim el-Mevsîlî, ondan bir şarkısını içki meclisinde sarhoş olduğu sırada öğrenebilmiştir.¹¹⁴² İbrâhim b. el-Mehdî'nin vefatı sırasında ziyaretçilerine dönerek yazdığı tüm şarkılarını yaktığını zira onların hepsini câriye Rayyik'ın bildiğini söylemesi,¹¹⁴³ eğitimde onun birikimini paylaşmak hususunda oldukça cömert olduğunu göstermektedir.

Şarkı öğreniminin temelinde tekrarın oldukça mühim bir yeri bulunmaktadır. Metinler, ekseriyet itibariyle tekrar yoluyla öğretimin sağlandığının üzerinde durmaktadırlar. Tekrarın yanında ciddi bir ezber melekesi gereksiniminin de altı çizilmelidir. Bir şarkıyı öğrenmenin başlangıç süreci, onu yavaş ve kısık sesle çokça tekrar etmektir. İbn Câmî örneğinde olduğu gibi o, câriyeden şarkıyı tam anlamıyla öğrenebilmesi için kısık sesle mırıldanarak tekrar etmesini istemiştir. Zamanla şarkı bu sûrette tekrar yoluyla öğrenilebilmektedir.¹¹⁴⁴ Bunun yanında Sawa'nın çıkarımlarına göre yanında profesyonel şarkıcıların dahi söylemekte zorlanacağı, en az yetmiş defa tekrar edilmesi ve yoğun bir şekilde üzerine çalışılması gereken şarkılar bulunmaktadır.¹¹⁴⁵ Bunlar, alınan eğitimden bağımsız olmamakla birlikte yetenek ve becerinin önemli ölçüde etkili olduğu şarkılardır.

Tekrarın önemine dair mühim bir pasaj yine *el-Egânî*'de yer almaktadır. İbnü'l-Mu'tez'in rivayetine göre Halife Mütevekkil'in nedimlerinden olan Hamdûn b. İsmâil (ö. 254/868), İbrâhim b. el-Mehdî'yi ziyaret ettiği bir gün, İbrahim ona; daha önce duymadığı güzellikte bir şarkı dinlemek isteyip istemediğini sormuş, o da olumlu cevap vermiştir. Bunun üzerine Şâriye'yi çağıran İbrâhim, ondan İshak b. İbrâhim'in şarkısı *Hel bi'd-diyâr'ı* söylemesini istemiştir. Şarkıyı dinleyen Hamdûn, dinlediği bu şarkıdan çok etkilendiğini ifade etmiştir. Akabinde İbrâhim, ona biri ötekinden daha iyi olan iki şarkı daha dinletmiştir. Hamdûn'un söyleyiş biçimine hayran olduğunu gördüğünde o, en son söylediği şarkıyı dinlemenin çok kolay lâkin hazırlık aşamasının

¹¹⁴¹ Sawa, *Anecdotes*, 177-178, İsfahânî, *el-Egânî*, 6/413-414.

¹¹⁴² Sawa, *Anecdotes*, 178, İsfahânî, *el-Egânî*, 5/151.

¹¹⁴³ al-Rasheed, *Slave girls*, 126.

¹¹⁴⁴ Sawa, *Anecdotes*, 166, İsfahânî, *el-Egânî*, 5/121.

¹¹⁴⁵ Sawa, *Anecdotes*, 173-174.

oldukça zorlayıcı olduğunu dile getirerek Şâriye'nin son söylediği şarkıyı hakkıyla okuyabilmesi için kendisinin ona kaç defa tekrar ettirdiği hususunda bir tahminde bulunmasını istemiştir. Hamdûn, önce yüz, sonra da üç yüz kez tekrar etmiş olabileceği cevabını verince İbrâhim, bu şarkıyı Şâriye'ye bu yetkinlikte okutabilmek için tam olarak bin kez beraber çalıştıklarını söylemiştir.¹¹⁴⁶

Yukarıdaki nakiller bağlamında her şarkının ayrı ve bağımsız bir çalışma metodu olduğu anlaşılmaktadır. Belli bir mûsikî eğitimi alınmış olsa da üzerine çalışılmadan faraza bir şarkının okunması mümkün değildir. Sawa'nın tekrarın yoğunluğuna atıfta bulunması¹¹⁴⁷ da esasen belirleyici unsurun tekrar olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmamızı sağlamaktadır. Öyleyse bir şarkıyı icra etmekle ilgili temel esaslar söz konusu olduğunda burada her şarkıyı, her kaynenin (veya her musikişinasın) söyleyemeyeceği, pek çok şarkının, kendine has bir öğrenim süreci barındırdığı ve bazı şarkıların, diğerlerine göre söyleyiş açısından hususi özellikleri ve belirli bir birikimi gerektirdiği not edilmelidir.

Öğretimde geleneksel olmayan bir metod olarak beden dili de önemli bir yer tutmaktadır. Abdullah b. Abbâs b. Fadl b. Rebi'in câriyesi Helenâ'ya beden diliyle şarkı eğitimi verdiği söylenmektedir.¹¹⁴⁸ Rivayette yer alan ayrıntılardan hareketle Sawa, Abdullah'ın dil, işaret, mimik ve çeşitli hareketleri kullanmak sûretiyle öğretimde bulunduğunu dile getirmektedir.¹¹⁴⁹ Diğer yandan kâtip, şâir ve müzisyen Yunus el-Kâtib'in (ö. 134-135/752) sesini kaybettiğinde câriyelerine el işaretleriyle şarkı söylemeyi öğrettiği rivayet edilmektedir.¹¹⁵⁰

Dinleyici gözünde câriyenin okuyuş biçimini değerlendirmek için bir uzmana ihtiyaç vardır. Bu nedenle mütehassıs bir şarkıcı tarafından yer yer dinlenmek sûretiyle becerilerinin denetlendiği anlaşılmaktadır. Örneğin İbrâhim el-Mevsilî'ye Denânir hakkındaki görüşü sorulduğunda onun hüner ve kabiliyetini takdir ettiği rivayet edilmektedir.¹¹⁵¹ Kazara yanlış bir okumada onların eleştirildiği de vâkidir. Bu

¹¹⁴⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/274-275.

¹¹⁴⁷ Sawa, *Anecdotes*, 171.

¹¹⁴⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/172.

¹¹⁴⁹ Sawa, *Anecdotes*, 183.

¹¹⁵⁰ Sawa, *Anecdotes*, 183.

¹¹⁵¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/305.

bağlamda Ma'bed'in, şarkısını yanlış okuyan bir câriyeye çıkıştığı, okuyuşunu dinledikten sonra câriyeyi eleştirdiği, akabinde câriyenin efendisiyle tartıştığı rivayet edilmektedir.¹¹⁵² Sawa, rivayet içerisinde yer alan (ما أجاد)¹¹⁵³ ve (ليس بمستقيم)¹¹⁵⁴ ifadelerinin kötü sanat performansını tanımlayıcı kelimeler olduğunu eklemektedir.

Al-Rasheed'in yorum ve gerekçelendirmelerine göre verilen eğitimin yararı, ustanın şöhretinin duyulmasıdır. Zira öğretilen şarkıların sadece şarkıcı câriyelere değil, öğreten mûsikî ustalarına da bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Onlar, ustalarının yenice bestelediği şarkıları yayarak hocalarının tanıtımlarını da yapmış olurlardı. İbrahim el-Mevsılî bu şarkıları yaymak için Denânîr'i, İbrahim b. el-Mehdî de Şâriye'yi kullanmıştır.¹¹⁵⁵

Diğer yandan eğitim belli bir aşamaya geldiğinde câriyenin aldığı, hıfzettiği, öğrendiği şarkıların miktar açısından da bir değeri bulunmaktadır. İbrâhim el-Mevsılî, repertuarı güçlü olan (*kesirü'r-rivâye*) bir câriyeyi bu özelliği nedeniyle övmektedir.¹¹⁵⁶ Bunlara ek olarak ustanın veya şarkının asıl sahibinin, kimliğini gizlemesi için câriye kullanışlı bir sütredir. Abdullah b. Tâhir'in (ö. 230/845) şarkı bestelediği halde bunun kendisine ait olduğunun bilinmesini istemediği, bu nedenle onu câriyelerine öğreterek okuttuğu rivayet edilmektedir. Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir, babası Abdullah'ın bu şarkıyı bestelediğinde şarkıyla ilgili herhangi bir detayın yayılmasını uygun görmediği ve bu şarkının kendi ismiyle anılmasını da istemediği için câriyelerine nispet etmeyi uygun gördüğünü nakletmektedir.¹¹⁵⁷ Sawa'nın metinden alıntıladığı yoruma göre onun bu çekincesinin nedeni, bir soylu olarak kendisini şarkı söyleme işinin üstesinde¹¹⁵⁸ görmesidir.¹¹⁵⁹ Öyle anlaşıyor ki bu tutum, hafif meşrepliğe dair bir algının var olduğunu göstermekle birlikte, Abdullah b.

¹¹⁵² İsfahânî, *el-Egânî*, 1/70.

¹¹⁵³ Kullandığımız neşirde ما أجاد yerine لم تجد kelimelerinin kullanıldığı not edilmelidir. bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 1/70.

¹¹⁵⁴ Sawa, *Anecdotes*, 216.

¹¹⁵⁵ al-Rasheed, *Slave girls*, 128.

¹¹⁵⁶ Sawa, *Anecdotes*, 224.

¹¹⁵⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 12/344.

¹¹⁵⁸ Metinde bu durum عن الغناء كان يترفع cümlesiyle belirtilmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 12/344. Ayrıca Abdullah'ın bu tutumu, diğer emir ve yönetici unsurların da benzer davranış içerisine girmiş olabileceği yönünde bir kanaati akla getirmektedir.

¹¹⁵⁹ Sawa, *Anecdotes*, 366.

Tâhir'in de bundan çekinmesi nedeniyle böyle bir davranışta bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Demirayak, kadın şâir ve müelliflerin edebî yeterliklerinin genel itibarıyla zayıf bulunduğu yönünde tespitleri aktarırken hususen şiirlerin kısalığının bunda etkili olduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁰ Al-Rasheed ise -şarkılarda da yer alan- şâire câriyelerin oluşturdukları şiirlerin genellikle kısa, tek veya çift beyitten oluştuğu, bu şiirlerin çoğunlukla hazır cevaplılığı öne çıkaran bir özelliklerinin olduğu üzerinde durmaktadır. Onların oluşturduğu şiirler hususunda dinleyicilerin dikkatini çeken husus, yeni bir şiir oluşturmaktan ziyade nazire yapmalarıdır. Uzun şiirler, daha ileri düzey bir yetenek gerektirmektedir. Uzun şiir yazma becerisi gösteremeyenler, kısa şiirlerle veciz bir söyleyişi tercih etmişlerdir. Bu ise şâire câriyelerin çoğunlukla kullandıkları bir yöntemdir. Diğer yandan ona göre şâire câriyelerin şiirlerinde diğer şâirlerden ayırt edilebilecek bir düzensizlik bulunmaktadır. Bu karışıklık ve düzensizlik mevcut şiirlerin onlara aidiyetinde bir şüphe meydana getirmektedir. Bu durumda onların gerçek şiirleri ya kendilerinin oluşturduklarıdır ya da nakledicilerin ve hikâye anlatıcılarının bir araya getirdikleridir. Diğer bir kısmı ise şâire câriyelere ve önde gelen meşhur şâirlere aittir.¹¹⁶¹ Stigelbauer de onların her zaman erkek sanatçılar kadar kabiliyet sahibi olmasalar bile yine de parlak bir sanat yönlerinin bulunduğunu kaydetmektedir.¹¹⁶² Bu tespitler, şu açıklamalarla genişletilebilir: Kaynelerin, Ebû Temmâm, İbnü'r-Rûmî, Buhtûrî ve diğer öne çıkan şâirler gibi güçlü şiir tipleri oluşturmadıkları, esasen istihdam edilme ve şiir öğretilme nedenlerinin de bu olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Onların şiir becerileri, pratik ve hazır cevap bir söyleyişin karşılanması veya anlık duygu durumuna uygun düşen güzel söyleyiş talebinin bir tezâhürü olarak okunmalıdır. Rivayetlerde yer aldıkları fonksiyonları da bu sâbite etrafında temerküz etmektedir.

Kaynelere verilen eğitimin mevcut dönemin literatürüne de bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede onların hususen şarkılarını içeren çoğunlukla küçük mecmualar oluşturdukları zikredilmektedir. Buna göre Hansâ, Milk, Muhtyye,

¹¹⁶⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 4/40.

¹¹⁶¹ al-Rasheed, *Slave girls*, 241-242.

¹¹⁶² Stigelbauer, *Die Sängerninnen*, 120.

Müdâm, Haseb, Alem, Reym ve Denânir, az bir miktar eser bırakmışlardır.¹¹⁶³ Denânir'in eserinin ismi *Kitâbun mücerred fi'l-egânî*,¹¹⁶⁴ olarak zikredilmektedir. Müteyyem'in de şarkılarını topladığı bir kitabı bulunmaktadır.¹¹⁶⁵ Bezl'in muhteviyâtı 12 bin şarkıya ulaşan *Kitâbun fi'l-egânî*,¹¹⁶⁶ isimli bir mecmuası bulunmaktadır. Fadl eş-Şâire 20 sayfalık eserler bırakmıştır.¹¹⁶⁷ Arîb el-Me'mûniyye'nin eserlerinden oluşturduğu bir mecmuasının varlığı bilinmektedir.¹¹⁶⁸

3. 4. Kimliğin İzharı: Giyim ve Şiir

Kaynelerin kimlik ve düşüncelerini yansıtmaya imkânı bulduğu, hem özne hem de nesne olarak üst tabaka içerisinde yer edinme çabasına yönelik en somut örneklerin tespit edilebildiği alan, hiç şüphesiz giyim ve süse yönelik tarihî bilginin sıralandığı metinlerde bulunmaktadır. Bu çerçevede onların giyimlerini etkin bir araç olarak kullandıkları gözden kaçmamaktadır. Mezkûr amaç, karşıya mesaj vermek, tesir etmek, bir tür korku veya bazen sevgi salmak, bir şeyi reddetmek veya kabul etmek gibi temel görünümelerde açığa çıkmaktadır. Giyimin, bazen efendinin tercih ve yönlendirmesi yoluyla şekillendiği de olmuştur. Bu gibi durumlarda efendinin gayesi devreye girer. Örneğin Halife Mu'tasım'ın huzuruna çıkan İbrâhim b. el-Mehdî'nin kaynesi Rayyik ve diğer muganniye câriyeler, halifenin sarayında bulunan câriyeler oldukça gösterişli giyinmişken onlar yamalı serâviller giymişlerdi.¹¹⁶⁹ Onun bu tavrının muhtemel sebebi, efendilerinin halifeyle arasının bozuk olması ve câriyelerini halifeden kıskanmasıdır.

Genelde câriyeler, özelde ise kayneler, öncelikle taşımış oldukları statü ve kimliklerinin bir tür sunumunu yapmak sûretiyle giyimlerini tasarlamışlardır. Bunun yanında onlar, karşı tarafa duyurmak ve ifade etmek istedikleri mesaj ve çağrılarını, giyimleri ve elbiseleri üzerindeki yazılarda etkin bir araç olarak nazmetmişlerdir. Tüm bu giysi, takı ve objeler, toplumsal konumları gereği bazen bir uyarı, kimi zaman bir davet, belki bir tanımlama ve tasvir, yer yer korkutma ve hatta tehdit ihtiva etmektedir.

¹¹⁶³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 233.

¹¹⁶⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/304.

¹¹⁶⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 2/351.

¹¹⁶⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/53.

¹¹⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 233.

¹¹⁶⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/27.

¹¹⁶⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/276.

Diğer yandan kölenin dış görünümü, efendisinin izzet ve prestiji ile doğrudan ilgili bir husus teşkil etmektedir.¹¹⁷⁰ Bu çerçevede onların son derece lüks ve mâliyetli sayılabilecek giyim kuşamının da efendisinin asaleti nezdinde bir karşılığı bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bazı câriyelerin altından yüzük taktığı bilinmektedir.¹¹⁷¹ Şüphesiz bu husus, doğrudan efendilerinin maddi durumlarıyla ilgilidir. Diğer yandan algı tespitinde önem arz edebilecek şu ayrıntıya değinmek gerekir: Zarafet ehli ve mürüvvet sahibi erkeklerin uyumsuz, çirkin görünümlü elbiseler giymeyi hoş görmedikleri, zira bu tarz bir giyimin kaynelere mahsus olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.¹¹⁷² Bu düşünce, Veşşâ'da çokça vurgulandığı gibi muhtemelen kaynelerin görünüşteki çirkin giyiminden değil, giyim tiplerinin çağrıştırdığı anlamlar nedeniyle beğenilmiyor oluşundandır.

Baş Giysileri

Baş giysisi, süs ve takısı olarak giyilen unsurlar arasında câriyelerin baş bandı-bandana (عصابة), tâc (تاج) ve kalansüve (قلنسوة) taktıkları tespit edilmiştir. Bu aksesuarların neredeyse her birinde bir şiirin yazılı olduğu müellifler tarafından belirtilmektedir. Şiir, sembolik değerin, iletilmek istenen mesajın kayne için en keskin, belirleyici ve kısa yoludur. Bu açıdan kaynelerin pek çoğunun giyimleri için taşıdıkları aksesuarlarında şiiri faal bir sûrette kullandıkları görülmektedir. Kuvvetle muhtemel şiirin kıyafetlerdeki temsil gücü, bir gelenek olarak oturmuş, yerleşik bir anlayışın neticesidir. Ahmed b. el-A'lâ, Basra'da eğitiminden sorumlu olduğu câriyeye âşık olmuş ancak ondan sevgisine bir karşılık bulamamıştır. O, sevgisinde ısrarcı bir tutum takınınca câriye, üzerinde bir beyit yazılı bulunan baş bandıyla Ahmed b. el-A'lâ'nın yanına gelmiştir. Baş bandında o, iffetli bir kimse olduğunu, isteğine olumlu bir cevabının olmayacağı mesajını vermektedir.¹¹⁷³ Bu bir reddedişin ifadesi olarak câriyenin baş bandında yer almaktadır.

¹¹⁷⁰ Khalil Athamina, "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women", 388.

¹¹⁷¹ Tevhîdî, *el-Besâir*, 3/161.

¹¹⁷² Salah Hüseyin Ubeydî, *Melâbisü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-asri'l-Abbâsî mine'l-mesâdiri't-târihiyye ve'l-eseriyye* (Irak: Menşûrât Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1980), 51-52.

¹¹⁷³ Rivayetin devamı Ahmed b. A'la için sevindiricidir. Onun yukarıda işlendiği üzere câzibe faktörü çerçevesinde câriyeden etkilendiği, bu etki alanını aşamadığı anlaşılmaktadır. Bu süreçten sonra câriye satılmış ve ondan haber almak isteyen Ahmed b. el-A'lâ, Sâmerâ yolunu tutmuştur. Halife Mûtevekkil'in bir davetine katıldığında câriyeyi onun yanında görmüştür. Bu mecliste mezkûr câriye şarkılar söylemiş, Ahmed b. el-A'lâ da sunulan içkilerin etkisiyle mecliste câriyeye ilgisini

Tay kabilesinin câriyesi Vasîf'in ve Nâtîfî'nin câriyesi İnan'ın baş bandında şiir yazılı olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁷⁴ Daha erken bir tarih olan Hârûnürreşîd'in meclisinin kapısında bekleyen câriyeler için ise Asmâî, baş bantlarında kendilerini ve bulundukları yeri övücü şiirler yazılı olduğunu kaydetmektedir.¹¹⁷⁵ Câhiz, Zelzel'in câriyesi Nişvân'ın baş bandı ve tâcında bir şiiri yazılı halde gördüğünü not etmektedir.¹¹⁷⁶ Ali b. el-Cehm, içerisinde bulunduğu meclise bir câriyenin üzerinde şiir yazılı olan baş bandıyla girdiğini ifade etmektedir.¹¹⁷⁷ Muhammed b. Müslim'in câriyesi Zalûm'un başında bir bandana bulunduğu, onun da üzerinde bir şiir yazılı olduğunu Ahmed b. Ebû Tâhir (ö. 280/893) görmüştür.¹¹⁷⁸ Ferîde'nin başlığında yazan beyitler, Halife Vâsık'la olan ayrılıklarına yönelik üzüntülerine atıf yapmaktadır.¹¹⁷⁹ Abdullah b. Tâhir'in câriyesi Hilâl'in de başlıklarının üzerinde iki beyit yazılıdır.¹¹⁸⁰ Tüm bu nakiller, şiirin aktif olarak giyimde kullanıldığını gösteren önemli argümanlardır. Bunun yanında baş bantlarının eğlence ve işret meclislerinde hususi olarak takıldığı göz önünde bulundurulursa¹¹⁸¹ meclislere göre bir giyim tarzının olduğu yorumunu yapmak da mümkündür.

Hamdân'ın câriyesinin başına takmış olduğu kalansüvesinin üstünde ayrıca şiir yazılıdır.¹¹⁸² Mârikî'nin câriyesi, kalansüvesinin üzerine bir şiir kaleme almıştır. Muhammed b. Saîd el-Fârisî'nin câriyesinin kalansüvesi üzerinde de bir şiir yazılıdır. Keza Hübâb'ın câriyesi için de aynı kalansüve örneği zikredilmektedir.¹¹⁸³ Şâir Benân'ın, câriyesinin kalansüvesi üzerine bir şiir yazdığı nakledilir. Bazı muganniyelerin de kalansüve giydikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Me'mûn

yöneltmiştir. Bu sırada câriyenin doğrudan Ahmed b. el-A'lâ'yı ima eden mısraları halifenin dikkatini çekmiş; halife hadımını Ahmed b. el-A'lâ'ya göndererek câriyeyi kendisine hediye ettiğini ifade etmiştir. Câriye, pek çok malla birlikte onun ümmü veledi olmuştur. Bk. Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ, *Kitâbu'l-fâdıl fî sıfati edebi'l-kâmil*, thk. Yahyâ Vüheyb el-Cebbûrî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991), 237-238.

¹¹⁷⁴ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/130.

¹¹⁷⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/132-133.

¹¹⁷⁶ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 223.

¹¹⁷⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 224.

¹¹⁷⁸ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 131.

¹¹⁷⁹ İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 61-62.

¹¹⁸⁰ Abdülkerim Allâf, *Kıyânu Bağdâd fî'l-asri'l-Abbâsî ve'l-Usmâniyyi'l-ahîr* (Bağdâd: Dârü't-Tedâmûn, 1389/1969), 39.

¹¹⁸¹ Ubeydî, *Melâbis*, 170.

¹¹⁸² İbn Abdürabbih, *el-İkd*, 8/131.

¹¹⁸³ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 222.

oğullarından olan kimselerin câriyelerinin kalansüve giyindikleri bu doğrultuda zikredilmektedir.¹¹⁸⁴ Kalansüve takan câriyelerin bunu çeşitli kutlama, meclis ve özel günler için giyindikleri anlaşılmaktadır.¹¹⁸⁵

Lâhi'nin câriyesinin üzerinde şiir yazılı bir tâcı olduğu rivayet edilmektedir. İsa b. Ca'fer b. Mansur'un câriyesinin de üzerinde şiir yazılı bir tâcı vardır. Bunun yanında Cenâh'ın câriyesi Ârim'in de tâcına şiir yazdığı bilinmektedir.¹¹⁸⁶ İshak b. Ali el-Hâşimî'nin câriyesi Müştak'ın tâcında altın işlemeli iki satır şiir yazılıdır. Onun baş bandında da aynı şekilde altın işlemeli bir şiir bulunmaktadır.¹¹⁸⁷ İbnü's-Sülemî'nin câriyesinin gösterişli bir taç (*kerzen*) taktığı, bu tâcın üzerinde ise şiirler yazılı olduğu dikkat çekmektedir.¹¹⁸⁸

Kuşaklar-İç ve Dış Elbiseler

Kayneler, ipek etekler, işlemeli süslü elbiseler kullanmışlardır.¹¹⁸⁹ Bunun yanında uçurluk (أكف), boyalı gömlek, peçe, izâr, kuşak, burnûs, kaba, gömlek (*kamîs*) giyindikleri aşağıdaki rivayetlerdeki ayrıntılardan öğrenilmektedir. Muganniyelerin boyalı gömlek ve peçe takındıkları Hatib el-Bağdâdî'nin kayıtları arasındadır.¹¹⁹⁰ İzârına kuşak veya ibrişim bağlayan ve bunu başına geçirmek sûretiyle sabit bir biçimde durmasını sağlayan ilk kimsenin Müteyyem el-Hişâmiyye olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁹¹ Gösterişli durması nedeniyle burnûs, muganniyelerin giindiği giysiler arasında yer almaktadır.¹¹⁹² İbnü'l-Mu'tez, bir muganniyenin kırmızı ve nakışlı bir elbise giydiğini şiirinde tasvir etmektedir.¹¹⁹³ Onun diğer bir şiirinden, esasında tüm renklerin giyimde kullanıldığına dair bir konseptin varlığından haberdar olmaktadır.¹¹⁹⁴ Arîb el-Me'mûniyye, Halife Emîn'in câriyesi olduğu dönemde, henüz on yedi yaşında vasîfe câriyelerden biriyken kabâ giyerek kuşak (*mintaka*) takındığını

¹¹⁸⁴ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 224.

¹¹⁸⁵ Ubeydî, *Melâbis*, 174.

¹¹⁸⁶ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 225.

¹¹⁸⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 226.

¹¹⁸⁸ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 223.

¹¹⁸⁹ Allâf, *Kıyânu Bağdâd*, 39.

¹¹⁹⁰ Ubeydî, *Melâbis*, 221.

¹¹⁹¹ Süyûtî, *el-Müstazref*, 62.

¹¹⁹² Ubeydî, *Melâbis*, 298.

¹¹⁹³ İbnü'l-Mu'tez, *Divân*, 38.

¹¹⁹⁴ İbnü'l-Mu'tez, *Divân*, 277.

ifade etmektedir.¹¹⁹⁵ Muganniye Mukâtîm'in câriyesi Mâcin'in, gömlek (*kamîs*) giydiği ve bunun yanında beline de altından bir kuşak (*vişâh*) doladığı nakledilmektedir.¹¹⁹⁶

A'lâ Manastırı'nı ziyâreti esnasında Halife Me'mûn'a hediye olarak sunulan câriyelerden, bellerindeki zünnârları (مزنرات) çıkarmaları istenmiş; onlar da çıkarmıştır. Câriyelerin ayrıca ipek elbise (ديباح) giyindikleri, boyunlarında altın haçlar (صلبان), ellerinde ise (muhtemelen ikram için) hurma ve zeytinler taşıdıkları nakledilmektedir.¹¹⁹⁷ Bunlar manastırlarda bulunan câriyelerdir. Dolayısıyla giyimleri, dinî semboller taşımaktadır. Atrakcî, Abbâsîler döneminde işlemeli ve süslü elbiselerin yaygınlaştığını ve hususen bu durumun da âdâb literatüründe belirgin bir sûrette işlendiğini ifade etmektedir.¹¹⁹⁸ Veşşâ'dan alıntı yapan Ubeydî, elbiselerin işlevleri üzerine önemli bir kayıt sunmaktadır. Buna göre kaynakların, -muhtemelen muhipleriyle buluştukları zamanlar- usfur ile boyanmış izârlar giyindikleri zikredilmektedir.¹¹⁹⁹ Anlaşılan o ki bu giysi, baş başa kalındığında tercih edilen hususi bir amaç taşımaktadır.

Onların giydikleri uçurluklar üzerine dahi şiirler yazdıkları görülmektedir.¹²⁰⁰ Arîb el-Me'mûniyye'nin altın işlemeli bir gömlek giydiği ve bu gömleğin üzerinde bir beyit yazılı olduğu rivayet edilmektedir.¹²⁰¹ Tebârîh el-Kûfî'nin câriyesinin gömleğinin göğüs kısmında gümüş ve altın işlemeli bir şiir yazılıdır. Aynı câriyenin üzerinde ipekten yapılma bir tür aba (*dürrea*) bulunmaktadır; yine yakasında ise bir şiir yazılı olduğu rivayet edilmektedir.¹²⁰² Hasan b. Kârin'in câriyesinin eteğinde şiir yazılı olduğu aktarılmaktadır.¹²⁰³ Ahdab'ın câriyesi Râhâ, gömleğinin kuşağına bir şiir yazmıştır. Ümmüveled Kabîha'nın (ö. 264/877) ismi zikredilmeyen câriyesinin de ridâsının üzerinde bir şiir bulunmaktadır. Ebû Harb'in cariyesinin misk sürülmüş

¹¹⁹⁵ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 165.

¹¹⁹⁶ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 219.

¹¹⁹⁷ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 178.

¹¹⁹⁸ Atrakcî, *el-Mer'a*, 275.

¹¹⁹⁹ Ubeydî, *Melâbis*, 213.

¹²⁰⁰ Ubeydî, *Melâbis*, 216.

¹²⁰¹ Allâf, *Kıyânu Bağdâd*, 39.

¹²⁰² Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 220.

¹²⁰³ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 220-221.

ridasında da bir şiir yer almaktadır.¹²⁰⁴ Zürrür'ün câriyesinin, asbur ile boyanmış kabasının üzerinde şiir mevcuttur.¹²⁰⁵ Ali b. el-Cehm, Bağdat'taki Mâri Meryem kilisesinde zünnar takınan câriyeyi, güzelliği dolayısıyla ay parçasına benzetmektedir. Zünnar'ın ortasında iki beyit yazılı olduğunu da eklemektedir. O ayrıca, boynuna davul asılı, üzerinde şiir yazılı bir zünnar takınmış olan câriyeden bahsetmektedir.¹²⁰⁶ Bu örneğe ek olarak muganniye Hâdi'in de zünnarı üzerinde şiir yazılıdır.¹²⁰⁷

Ayakkabı

Ayağa giyilen aksesuarlarda pabuç (*na'l*) ve mestin kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayakkabı yerine giyilen aksesuarlar dahi bu tarz şiirlerle süslenmiştir. Mârikî'nin câriyesinin pabuçlarının üzerinde şiir yazılı olduğu kaydedilmektedir. Saîd el-Fârisî'nin câriyesi de giydiği pabuç üzerine şiir yazmıştır. İbn Âsım'ın câriyesi Mülk'ün mestleri üzerinde altın işlemeli bir şiir yazılıdır. Muganniye Müteyyem'in de giydiği pabuç üzerinde şiir bulunmaktadır.¹²⁰⁸ İshak b. İbrahim'in kâtibi Ali b. İsa b. Yezdâd'ın câriyesi, mestleri üzerine şiir yazmıştır. Bunun yanında câriyelerin ayaklarına çeşitli süslemeler yaptıkları görülmektedir. Ayaklarına, el âyâlarına şiirler yazdıkları, kına sürdükleri anlaşılmaktadır.¹²⁰⁹

Takı, Koku ve Süsler

Kaynelerin gözlerine sürme çektikleri, yüzlerine sürmek için çeşitli boyalar kullandıkları ve ayrıca kına sürdükleri bilinmektedir.¹²¹⁰ Takı unsuru olarak bilezik, yüzük, kalın bileklik, askılı küpe, halhal, altın zincirler, gerdanlıklar tercih ettikleri Allâf'ın tespitleri arasındadır.¹²¹¹ Kimi câriyelerin ayaklarına gümüşten halhaller taktıkları anlaşılmaktadır.¹²¹² Bazılarının ise yanaklarına veya gözlerinin altına hilal, yılan veya akrep şekilleri çizdikleri nakledilmektedir. Yılan ve akrebin, ikaz etmeye

¹²⁰⁴ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 221.

¹²⁰⁵ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 222.

¹²⁰⁶ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 227.

¹²⁰⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 227.

¹²⁰⁸ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 236.

¹²⁰⁹ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 237.

¹²¹⁰ Allâf, *Kıyânu Bağdâd*, 39.

¹²¹¹ Allâf, *Kıyânu Bağdâd*, 39.

¹²¹² Tevhîdî, *el-Besâir*, 5/173.

yarayıcı bir araç olarak kullanıldığı, yakınlaşmaya çalışanlara yönelik bir tehlikeyi ve uyarıyı sembolize ettiği belirtilmektedir.¹²¹³

Nehhâslardan birine ait olan câriyenin çeşitli kokuları alnına şiir yazmak sûretiyle sürdüğü nakledilen bilgiler arasındadır. Yine nehhâsların, câriyelerin alınlarına çeşitli şiirler yazdığı da görülmektedir. Fâtıma bint Muhammed b. İmrân'ın câriyesinin alnında miskle şiir yazılı olduğu bilinmektedir. Sahrâ'nın câriyesi Müellif'in alnında şiir yazılıdır. Zalûm'un alnında da miskle şiir yazılıdır.¹²¹⁴ Diğer yandan muganniyelerin çalgı âletleri olan ûd, mızrap, saz, davul, ney, def, tanbûr üzerinde de şiirler yazılı olduğu Ali b. el-Cehm'in nakilleri arasındadır.¹²¹⁵ Bunun yanında kaynakların el âyâlarına dahi kınayla yazılar yazdıklarına dikkat edilirse¹²¹⁶ onların yazıyı bir tür slogan, karşıya mesaj iletme noktasında oldukça etkin kullandıkları söylenebilir. Onların alınlarına, yanaklarına misk ve esanslarla şiirler yazdıkları Veşşâ'nın nakillerinden anlaşılmaktadır.¹²¹⁷

Giyimle ilgili yukarıdaki tüm nakiller esas alındığında şu çıkarımları yapmak mümkündür: 1. Giysiler, yer yer şiirler üzerinden iletmek istenen mesajın bir aracı olmuştur. 2. Kayneler gibi üst tabakayla muhatap olan kimselerin giyimlerinde kayda değer bir hassasiyet taşıdıkları, pahalı zevklerle bu hassasiyeti destekledikleri ifade edilebilir. 3. Giyim, aynı zamanda dönemin zarafet anlayışını da yansıtmaktadır. Bu çerçevede söz konusu zamanda gösterişin öne çıktığı söylenmelidir. 4. Süs ve şiir, aynı zamanda bir uyarı niteliği taşımaktadır. 5. Süs ve şiir, muhatapı etkileme yönünde temel unsurlar arasındadır. Bu açıdan kaynakların ödün veremeyeceği bir alanı yansıtmaktadır. Onlar hakkında giyime kaydedilen tarihî detayların neredeyse hepsinin süs ve şiirle bağdaştırılması, bu durumu teyit etmektedir.

3. 5. Kayneler ve Saray Meclisleri

İşret ve eğlence toplantılarını tanımlamak için kullanılan meclislerin, Levant orijinli Ugarit şehrine kadar dayanan bir geçmişi olduğu ve bu eğlencelerin *marzēah*

¹²¹³ al-Rasheed, *Slave girls*, 276-277.

¹²¹⁴ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 239-240.

¹²¹⁵ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 249-251.

¹²¹⁶ Allâf, *Kıyânu Bağdâd*, 39.

¹²¹⁷ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 239-241.

(cümbüş/şenlik) ismiyle anıldığı¹²¹⁸ düşünülürse bölgede toplantı yoluyla eğlence düzenleme âdetinin epey kadim bir gelenek olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda meclislerin kaynakların yeteneklerini sergilemelerinde hususi bir yeri vardır. Halifenin kendileriyle doğrudan irtibat kurması ve onların asıl itibarıyla eğlence meclisleri için eğitilmiş olmaları nedeniyle hünerlerini gösterecekleri yerler buralardır. Meclislerin siyasetnâme metinlerine yansımış bir boyutu da bulunmaktadır. Bu metinlerin ilk örneklerinden biri olarak karşımıza çıkan Câhiz'in *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*'u, halifenin/sultanın karşısında câriyelerin oturacağı yere kadar ayrıntılı bir izâh sunmaktadır. Bu bağlamda sultanın meclisinde, soylu kimselerin tam karşısında, önde gelen tabakada bulunan şarkıcı/müzisyenler oturmaktadırlar. Nedimler ve yine sultana yakın kimselerin olduğu ikinci tabakada ise bu sefer bu tabakanın gerisindeki şarkıcı/müzisyenler yer alır.¹²¹⁹ Emevîler devrinde halifelerin bir kısmının nedimler ve şarkıcılarla kendi aralarına perde koymak sûretiyle görünmelerini engelledikleri bilinmektedir. Abbâsîlerde de bu durumun yeknesak olmadığı, halifeden halifeye farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu çerçevede Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın (132-136/750-754) hilâfetine ilk günlerinden sonra artık perde gerisinde olduğu bilinmektedir. O, beğendiği müzik ve şarkılara yönelik görüşlerini, perde arkasından bildirmiştir.¹²²⁰

Ebû Ca'fer el-Mansûr da perde gerisinden huzuruna çıkanları kabul etmiştir. Perdeye dair sunulan ayrıntılardan bunun geniş ve büyük bir yapıda olduğu, halifenin görülmesine çok imkân vermediği sonucu çıkarılabilir. Örneğin Mansûr'un perdeye 20 arşın uzaklıkta durduğu, nedimlerin de benzer bir uzaklıkta yer aldığı, dolayısıyla halifeyle perde arasında önemli sayılabilecek bir uzaklığın bulunduğu söylenebilir. Halifenin mecliste okunan şarkılara kimi vakit alkış tuttuğu da eklenmektedir. Câhiz'in ifadelerinden hareketle Abbâsîlerde perde gerisinde durmayı bırakarak öne geçen ve dolayısıyla nedim ve şarkıcılarla birlikte oturan ilk halifenin Mehdi olduğunu ifade edebiliriz. O, başlangıçta bir yıl perde gerisinde bulunmuş; sonrasında ise perde önüne geçerek meclise katılmıştır. Kendisine bu değişikliğin sebebini soran Ebû Avn'ı

¹²¹⁸ Samer M. Ali, *Arabic literary salons in the Islamic middle ages* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2010), 21-22.

¹²¹⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Saray Âdâbı*, çev. Ali Benli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 29.

¹²²⁰ Câhiz, *Saray Âdâbı*, 31.

ise eleştirerek perde gerisinde durmanın bir anlamı olmadığını, insanların eğlenirken yüzlerindeki sevinci görmek istediğini dile getirmiştir.¹²²¹ Halife Hâdî'nin de perde önünde eğlence meclislerine katıldığı anlaşılmaktadır.¹²²² Hârûnürreşîd'in Halife Mansûr'a benzediği kaydedilmekle birlikte onun has câriyeleriyle eğlence meclisleri kurdurduğu, burada söylenen şarkılarda kimi vakit coştığı kimi vakit ise mûtedil bir tavır takındığı ifade edilmektedir. Netice itibarıyla onun, özellikle câriyeleriyle eğlendiği esnada perde kullanmadığı sonucu çıkarılmaktadır.¹²²³ Mûtevekkil'in meclislerde perde kullandığı kaydedilmektedir.¹²²⁴

Kurulan bu meclislerde halife, şarkıcılara çeşitli câizeler sunardı. Câhiz, Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın, Mehdî (158-169/775-785) ve Hârûnürreşîd'in ihsanlarda bulunduğu, Hâdî'nin (169-170/785-786) ise, israfa varacak derecede savurgan olduğunu belirtmektedir.¹²²⁵

Sawa, düzenlenen mûsikî meclislerini, resmî (*formal*) ve gayri resmî (*informal*) olarak iki kategoride incelemektir. Tahmin edileceği üzere resmî meclislerde halife, vezir, emir, kâtip ve zengin halk tabakasından seyirciler bulunmaktadır. Onun tespitlerinde Hârûnürreşîd'in ve Me'mûn'un, meclislere önem verdiği ve mûsikî ehlini himâye etmekle öne çıktıkları görülmektedir.¹²²⁶ Bir meclis toplamak için hâmi konumunda olan halife, müzisyenlere halifenin istediği bir mekâna gelerek meclis tertibi için hazırlanmalarını emreder. Müzisyen şayet evinde değilse, olduğu yere gidilerek saraya getirilmektedir.¹²²⁷

Bazı vakitler acele ve hızlı bir çağrı niteliğini de taşıyan bu meclislere müzisyenler, köle olsun ya da olmasın itaat eder ve olumlu karşılık verirlerdi.¹²²⁸ Hür müzisyenlerin, gece eğlence meclisleri sona erdiğinde sarayda kalmaları yönünde bir teklifle karşılaştıkları da bilinmektedir.¹²²⁹ Bu durum, hâliyle sarayda bulunan

¹²²¹ Câhiz, *Saray Âdâbı*, 32.

¹²²² Câhiz, *Saray Âdâbı*, 32-33.

¹²²³ Câhiz, *Saray Âdâbı*, 33.

¹²²⁴ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/82.

¹²²⁵ Câhiz, *Saray Âdâbı*, 29-33.

¹²²⁶ Sawa, *Music performance practice*, 112.

¹²²⁷ Sawa, *Music Performance Practice*, 113.

¹²²⁸ Sawa, *Music Performance Practice*, 114.

¹²²⁹ Sawa, *Music Performance Practice*, 115.

kayneler için geçerli değildir. Çağrılan misafirler henüz gelmeden halife mecliste hazır olur ve müzisyenler de kabul edilir. Halifenin huzuruna girdiğinde her misafirin ortak bir selâmlama biçimi olduğuna değinen Sawa, Sâbî'den alıntılıdığı rivayette bu selâmlamayı aktarmaktadır. Buna göre meclise giren herkes 'Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun ey Mü'minlerin emîri' demektedir.¹²³⁰

İbnü't-Tahhân, bir şarkıcının mecliste sanatını icra etme hususunda olumlu yönde belirleyici olan etkenler arasında şunları zikretmektedir: 1. Rûhî ve bedenî sağlık, 2. Siyasî ve sosyal güç, 3. Sultan/halifenin ilgisi, 4. İnsanların onu üstün görmesi/tercih etmesi, 5. Rahat yaşam, 6. Giyiminin ve bineklerinin güzel olması, 7. Hoş kokular sürmesi, 8. Akarsu ve bağ-bahçe seyir imkanının olması, 9. Sultan, ileri gelen yöneticiler ve bilginlerle meclislerde bir araya gelmesi, 10. Hâl ve vaktinin daha da iyileşeceğine dair bir emel taşıması, 11. Becerisini ve coşkunu artırmak amacıyla âşık olması.¹²³¹ Şüphesiz yukarıdaki maddeler, kayneler için de geçerlidir.

Gayr-i resmî meclisler, hâmî-mevlâ veya efendi-köle ilişkisinin olmadığı meclisler olarak tanımlanmaktadır. Burada müzisyen için herhangi bir rekabet baskısı bulunmamaktadır ve dolayısıyla o, resmî meclislere göre çok daha rahat bir tutum takınmaktadır.¹²³² Mecliste mûsikinin icra edildiği iç mekânlar, saray içerisinde bu iş için ayrılmış hususi salonlardır. Dış mekânlar ise çeşitlilik göstermektedir. Saray bahçeleri, sarayın nehre bakan kenarı, sarayın hayvanat bahçesi gibi yerlerdir. Saray dışı alanlar olarak ise tekneler, nehir kıyıları, köprüler, gezinti yapılan mekânlar (متنزه), caddeler ve pazar yerleridir.¹²³³ Halkın içine karışmak gibi bir durum onlar için söz konusu olmaması nedeniyle halifelerin cadde ve pazar yerlerindeki meclislere katılamayacakları kesindir. Mecliste musiki icrası, müzisyene yönelik bir emirle dile getirilir. 'Şarkı söyle (تغنى), (غنى) veya bana şarkı söyle (غننى) gibi çağrılarla müzik icrası başlamaktadır.¹²³⁴

¹²³⁰ Sawa, *Music Performance Practice*, 116. Yukarıdaki bilginin kaynağı için bk. Hilâl es-Sâbî, *Rûsûm*, 31-32.

¹²³¹ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 56-57, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 493.

¹²³² Sawa, *Music Performance Practice*, 116-117.

¹²³³ Sawa, *Music Performance Practice*, 123-124.

¹²³⁴ Sawa, *Music Performance Practice*, 124.

Meclislerde şarkı/müzik icrasının başlangıcında evvelâ sultana/halifeye yönelik duaların yapıldığı, akabinde mevcut zaman dilimine uyum sağlayan bir şarkının söylendiği ifade edilmektedir.¹²³⁵ Bunun yanında meclislerin açılış şarkılarında nispeten söylemesi zor, ağır ve uzun türlerin tercih edildiği, işret meclislerinde şarkıcının meclisteki tasarruflarıyla içkiye olan rağbetin artırıldığı¹²³⁶ ifade etmek gerekir. Bunların yanında mûsikî icra eden kimsenin giyimi, görünümü, mutedil tavrı, şarkı söylerken az hareket etmesi¹²³⁷ de kayda değer meclis kuralları arasında yer almaktadır. Ayrıca şarkıda övmek, tebrik etmek, soylulukla iftihar etmek, memleket, gezintiye çıkmak, gençliğe ağıt, ahde vefa, sılaya erişme isteği, arzuhal, bağışlanmayı isteme, zafer, nimetin devamlılığı¹²³⁸ gibi temalar da meclislerde şarkıların içeriğinde yer almasının güzel bulunduğu alanlardır.

Sultan/halifenin huzuruna çıktığında şarkıcının kıyafeti temiz olmalı, hoş koku sürünmeli, huzurda takındığı tavra dikkat etmeli, nefesini rahat bırakmalı ve onu az kullanmalıdır. Şarkıcı, mecliste çok içmekten kaçınmalı, hal ve hareketlerine özen göstermeli, çok konuşmamalı, şaka yapmaktan kaçınmalı ve sır saklamasını da bilmelidir.¹²³⁹

Tenûhî'de 'Gecesini Badehenc'te Asılı Olarak Geçirdi' ismiyle sunulan bir anlatıda, meclislere dair önemli detaylar bulunmaktadır. Hadım Sâfi el-Hüremî'nin kâtibi Delûye'den aktarılan rivayette, Halife Muktedir devrinde kaynaklarla beraber düzenlenen bir eğlence meclisinin nasıl icra edildiği hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre saray içerisinde çalışan ve haremın dairelerinin de temizliğinden sorumlu kişilerin başı olan birisinin, halifenin hususi meclislerine şahit olduğu zikredilmektedir:

Söz konusu bu şahıs, mûtağ işi olan harem dairelerindeki hasırları (خیش) temizlemek için bir grubun başında sarayın ilgili bölmesine gittiğini, sarhoş olduğu için bir köşede uyuduğunu, gruptakilere ise işi bitirdikten sonra kendisini uyandırmalarını söylediğini ifade etmiştir. Sarhoş olduğunu ekleyen adam, kapının

¹²³⁵ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 58-59, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 494-495.

¹²³⁶ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 59-60, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 496.

¹²³⁷ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 61, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 497.

¹²³⁸ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 61, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 498.

¹²³⁹ İbnü't-Tahhân, *Hâvi'l-fünûn*, 83, Muhammet Sevinç, *İbnü't-Tahhân*, 515.

(*Bâbu Bâdehenc*) önünde temiz havanın geldiği bir bölgede uyuyakalmıştır. Adamlar kendisini uyandırmayınca onun buradaki uykusu uzun sürmüş, uyandığında akşam vakti olmuş ve eğlence için toplanan câriyelerin seslerini duymuştur. Önlem almak için havalandırma bölmesinin olduğu yere gelerek üzerine tırmanmış ve görünmeyecek şekilde asılı kalmıştır. Zira şayet yakalanırsa öldürüleceği yönünde kanaati kesindir. Bu sırada hizmetçi kadınlar hasırları temizlemişler ve eğlence meclisine uygun bir hale getirerek üzerini döşemişlerdir. Belli bir zaman sonra Halife Muktedir ve câriyeler meclise gelmişler ve şarkıcı câriyeler şarkı söylemeye başlamışlardır. Tüm şarkıları dinlediğini söyleyen adam, beğenisinden ötürü neredeyse ruhunun yerinden çıkacağını dile getirmiştir. Akşam başlayan meclis, gece yarısına, muhtemelen gecenin son demlerine kadar sürmüştür. Eğlence sona erdiğinde ise meclisin kurulduğu bölmenin (*dâr*) kendisine tahsis edildiği odalık câriye, halifeyle birlikte has bölmeye geçmiş ve geceyi beraber geçirerek uyumuşlardır. Diğer câriyeler de meclisin düzenlendiği bölmeden ayrılmışlardır. Adam, tüm bu olan biteni izlemiştir. Sabah olunca yeni gelen temizlik grubunun içine karışmış ve temizlikten sonra onlarla meclisten ayrılmıştır.¹²⁴⁰

Yukarıdaki rivayette sunulan ayrıntılı tasvirler, bir meclis düzenleneceği zaman evvelâ bunun, câriyelerden birine ait bölme içerisinde olabildiğini göstermektedir. Diğer yandan kurulacak meclis için özellikle maddi şartlar çerçevesinde temizlik gibi hizmetlerin yerine getirildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında meclisin Bâdehenc'e, yani havalandırma sistemine yakın bir bölmede kurulması, kuvvetle muhtemel rüzgâr ve esintiyle meclisin serinlemesi içindir. Ayrıca meclisin akşam vaktinden gece yarısına kadar sürdüğü göz önünde bulundurulursa uzun sayılabilecek bir vakit diliminin burada geçirildiği söylenebilir. Mecliste bulunan her câriyenin ayrı bir görev tanımı olduğu ifade edilebilir. Eğlence, halifenin odalık edindiği câriyenin bölmesinde son bulmuştur. Bu odalığın aynı zamanda muganniye olması mümkündür. Diğer câriyelerin toparlanarak odalarına çekilmeleri de meclisteki görevlerini icra etmeleriyle açıklanabilir.

¹²⁴⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 2/137-140.

Halifenin meclislerinde câriyeler, söyledikleri şarkılarla beğeni toplar ve yeteneklerini başarılı bir şekilde sunarlarsa bunun karşılığını maddî ve manevî olarak görürler ancak başarısızlık onlar için saraydan atılma, mizah konusu olma ve hatta şiddet anlamına gelmektedir.¹²⁴¹ Meclislere katılmayan veya meclislerde bulunup da hünerini icra etmeyen kaynelere öfkeli bir tavır takınıldığı ve onların birtakım cezalara muhatap kaldıkları anlaşılmaktadır. Halife Mütevekkil'in, meclisine gelmeyen bir muganniyeye öfkesinden dolayı Hz. Hüseyin'in türbesini yıktırdığı söylenmektedir. Buna göre hilâfetinden önce bazı muganniyeler tarafından kendisine gönderilen câriyeler şarkı söylerlerdi. Hilâfetinden sonra da Mütevekkil, aynı eğlence meclisini toplamak üzere muganniyeye haber göndermiştir. Lâkin onu her zamanki ikâmetinde bulamamıştır. Muganniyenin câriyeleri, onun Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret ettiğini söyleyince halifenin oldukça öfkelenildiği, muganniyenin hapsedilmesini, mallarının gasp edilmesini emrederek Dizc isimli mühtedi Yahudi'yi de yanında bir grup Yahudiyle birlikte Hz. Hüseyin'in türbesini ve etrafında oluşturulan her şeyi yıkmakla görevlendirdiği rivayet edilmektedir.¹²⁴²

Yukarıdakilere benzer uygulamalara hassaten yas sürecinde olan kaynakların zikredildiği pasajlarla da karşılaşılmaktadır.¹²⁴³ Halife Mütevekkil'in öfkesi bu sefer, mecliste bulunmasına rağmen sanatını icra etmeyen Ferîde'ye¹²⁴⁴ çevrilmiştir. Buna

¹²⁴¹ Lisa Nielson, "Gender and The Politics of Music in the Early Islamic Courts", 249.

¹²⁴² Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (İntişârat-ı Şerîf er-Radî, 1374-1416), 478-479. Bu rivayetin aşırı sayılabilecek bir görünüm sunduğu, sıhhati hususunda mesafeli yaklaşılması gerektiğini kayıtlı tutmalıyız. Ancak Taberî'nin de Mütevekkil için Hz. Hüseyin'in kabrini yıktırdığına dair bir kayıt düştüğünü belirtmek gereklidir. Bk. Taberî, *Târîh*, 9/185. Ayrıca Ezdî'nin rivayeti için bk. Ezdî, *Târîhü'l-Mevsil*, 2/24.

¹²⁴³ Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin câriyesi olan Denânir el-Bermekî'nin Halife Hârûnürreşid'in meclisinde zorla şarkı söylemesi için baskı altına alındığı ve kendisine bir müddet eziyet edildiği el-Egânî'nin kayıtlarında yerini bulmaktadır. Buna göre halife tarafından ortadan kaldırılan efendisi ve efendisinin ailesi [Bermekîler], câriyede bir tesir hâsıl etmiş olmalıdır ki Hârûnürreşid'in huzuruna çıkarıldığında 'efendisinden sonra şarkı söylemeyeceğini' ifade etmiştir. Bu durum belli bir müddet eziyetin ardından affedilmesiyle sonuçlanmıştır. Çalıştığımız tarihî sürecin sınırlarına girmemesi nedeniyle ayrıntılandırmayacağımız bu uygulamanın Ferîde ve Mahbûbe'nin tecrübeleriyle eşdeğer ve benzer olduğu gözden kaçmamaktadır. İlgili rivayet için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 18/306. Ayrıca Caswell'in izâhı için: Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 52.

¹²⁴⁴ *el-Egânî* müellifinin iki farklı Ferîde'den bahsettiği görülmektedir. Biri Ferîde el-Kübrâ, diğeri ise Ferîde'dir. Burada üzerinde durulan Ferîde, diğedir. Halife Vâsık'ın gözünde önemli bir değeri olan Ferîde, onun aynı zamanda odalık ilişkisinin olduğu bir şarkıcı câriyesidir. Onun Arîb, Şâriye, Müteyyem gibi muganniyeler tabakasında tasnif edilmesi, hüner ve kabiliyet açısından üst tabakada yer aldığını göstermektedir. Ferîde'yi, Amr b. Bâne'nin Halife Vâsık'a hediye ettiği rivayet edilmektedir. O, hüner ve becerileri çerçevesinde pek çok övgüyle anılmaktadır: Güzel bir yüz, şarkı söyleme becerisi, zekâ ve anlayış olarak ileri bir seviyede olduğu, sıralanan özellikleri

göre Halife Vâsık vefat ettikten sonra Mütevekkil onu nikâhlamış; kendisinden meclisinde bulunduğu sırada şarkı söylemesini istemiştir. Ferîde, Vâsık'a olan vefasından ötürü bu teklife yanaşmamıştır. Şâyet şarkı söylemezse yanındaki hadımın başına vurmak sûretiyle ona eziyet edeceği bildirildiğinde o, ölümden korkmadığını imâ eden bir beyit okumuştur.¹²⁴⁵ Beyti aktardıktan sonra Ferîde'nin, üdu yere fırlattığı, kendisini de seririn üzerine atarak 'Ah efendim' çığlığıyla Vâsık'a olan üzüntüsünü dile getirdiği nakledilmektedir.¹²⁴⁶

Ferîde'nin, Mütevekkil'in meclisinde sanatını icra etmesi için ona takdim edilmesiyle ilgili başka bir rivayet, halifenin hadımlarından birine Ferîde'nin getirilmesini emrettiği, eğer gelmezse zorlanmasını istediği yönündedir. Huzura gelen câriyeye üd verilerek şarkı söylemesi istenmiş; o da Vâsık'ın henüz yenice ölmesinden kaynaklanan ağıt içerikli bir şarkı söylemiştir. Halife bu şarkıyı değiştirmesini istediğinde ise yine ona benzer başka hüznü bir şarkıya geçmiştir. Halifenin bu durumdan hiç hoşnut olmadığı, kardeşi Vâsık'ın ölümüne üzülen nedimi Hamdûn b. İsmail'i sürgün ve celde ile cezalandırmasından anlaşılmaktadır.¹²⁴⁷ Yâkût el-Hamevî'ye göre Vâsık'ın şarkıcı câriyesi Ferîde, Mütevekkil'in emri üzerine isteksizce şarkı söylemiş; halife bu tutuma öfkelenmiştir. Zira Ferîde, henüz yeni hilâfet makamına gelen bir halifeyi ilk karşılama sırasında hüznü ve yas içerikli bir şarkı seçmiştir.¹²⁴⁸ Ferîde'nin, Halife Mütevekkil'in karşısında olduğu sırada efendisi Vâsık'a olan sevgisinden ötürü ayrılık şarkısı söyleyerek üdunu kırdığı ve kendinden geçtiğini İbn Hamdûn da eklemektedir.¹²⁴⁹

Ferîde'nin yukarıda Mütevekkil'le yaşadığı problem, onun halifenin selefi Vâsık'la olan güçlü ilişkisinin bir neticesidir. Halifenin meclisleriyle yine doğrudan ilgili olan bu ilişki biçimi, *el-Egânî*'de dikkat çekici bir örneklerle vurgulanmaktadır: Buna göre bestelediği şarkıyı başkasına aitmiş gibi göstererek İshak b. İbrahim el-

arasında yer almaktadır Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 4/338. Mütevekkil, Ferîde'yi nikâhlamış ve câriye ondan Ebu'l-Hasen isminde bir erkek çocuğu dünyaya getirmiştir Bk. Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 11-12, İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 100-101, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/167-168.

¹²⁴⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 4/339.

¹²⁴⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 4/340.

¹²⁴⁷ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 11-12, İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 100-101.

¹²⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/167-168.

¹²⁴⁹ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 9/228.

Mevsîlî'ye dinletmek isteyen Halife Vâsık, İshak'ın şarkı hakkındaki görüşlerini duymak istemektedir. Şarkıcı Muhârik, İshak'ın bu şarkının başkasına değil halifeye ait olduğunu anlayacağını ifade ederek olaya müdahil olmuş ve İshak geldiğinde eklemeler yaparak ve ritmik düzeni bozarak şarkıyı okumuştur. Halife, şarkının bozulduğunu anlamamakla birlikte İshak'ın şarkıyı beğenmemesine kızmış ve onu meclisten çıkarmıştır. Muhârik'in yaptığı hileyi fark eden Ferîde, halifeye durumu anlatarak asıl besteyi İshak b. İbrahim'e tekrar, herhangi bir müdahale olmadan okumuş; bu sefer şarkı İshak'ın hoşuna gitmiştir. Ferîde'nin girişimi, halifeyle İshak'ın arası düzeltmiş ve halifenin şarkıları İshak tarafından beğenilmiştir. Muhârik ise belli bir süre meclislerden uzaklaştırılmıştır.¹²⁵⁰ Sawa bu rivayeti 'düşmanı utandırma aracı olarak [şarkıda yapılan] değişim' başlığını vererek sunmaktadır.¹²⁵¹ Bu çerçevede Muhârik'in halifeyi utandıracak bir gaye tertiplediği, Ferîde'nin de -bu tertip neticesinde ortaya çıkan- utancı izâle ettiği anlaşılmaktadır. Esasen metnin ana fikrinden de çıkarılabilecek bu girişimin ceza ve ödül yeri, meclis olmuştur. Zira meclisten kovulmak, pek çok maddi edinimden de mahrum kalmanın neticesi olarak okunabilir. Ferîde'de olduğu gibi halifenin beğenisini almak ve mecliste dâimî bir sûrette kalmak ise muhtemelen rivayetlere de yansıtılabilecek üst tabakada yer alan sanat ehli olmanın nişânesidir. Ferîde bunu elde etmiş, halifeyle kurduğu ilişkiyi meclislerde güçlendirmiştir. Meclislerde kurulan bu ilişkinin yine meclislerde sonlandırıldığı yukarıdaki rivayet bağlamında anlaşılmaktadır. O, efendisi Vâsık'a olan duygusal yakınlık nedeniyle yeni halifeye şarkı okumamıştır. İlginç olan, bu tarihten sonra hakkında herhangi bir rivayetin nakledilmiyor oluşudur. Anlaşılan o ki Ferîde, meclislerden önemli ölçüde dışlanmış ve halifenin ümmüveledi olması sâikiyle de mecliste 'bir şarkıcı olarak' varlık gösterememiştir. Öyleyse halifenin meclisinin, güçle kurulan ilişkide kaynaklar için kaçınılması imkân haricinde olan bir mekân olduğu sabittir.

Meclislerdeki yas ve hüneri icra etme talebini reddetmesi yönüyle sert sayılabilecek muameleye tâbi tutulan diğer bir câriye ise Mütevekkil'in kayne ve şâiresi Mahbûbe'dir. Halife Mütevekkil'in nedimlerinden olan, şâir ve ilim ehli Ali b.

¹²⁵⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 5/236-237.

¹²⁵¹ Sawa, *Anecdotes*, 267.

Yahya el-Müneccim'den (ö. 275/888-889) yapılan nakilde, Mütevekkil öldürüldükten sonra içlerinde Mahbûbe'nin de olduğu birçok câriyenin komutan Vasîf et-Türkî'ye (ö. 253/867) verildiği rivayet edilir. Vasîf, eğlence için tüm câriyelerin hazır olmasını emrettiğinde hepsinin süslenmiş ve ziynet elbiselerini giyinmiş bir vaziyette hazırlandıkları lâkin Mahbûbe'nin üzerinde beyaz, sade bir elbise ile Vasîf'in karşısına çıktığı görülmektedir. Câriyeler şarkı söylemişler, çalgı çalmışlar, içkilerini içmişler; akabinde Mahbûbe'ye şarkı söylemesi emredildiğinde¹²⁵² o, ûdu eline almış ve ağlayarak Mütevekkil'e yönelik sevgi ve yasını dile getiren mısraları -metinden anlaşıldığı üzere- ağıt sûretinde okumuştur.¹²⁵³ Vasîf'in, onun bu hareketine öfkelenildiği ancak Boğa'nın Vasîf'ten onu kendisine hediye etmesini istemesiyle öldürülmekten kurtulduğu nakledilmektedir. Boğa tarafından azat edilen Mahbûbe, Sâmerrâ'dan Bağdat'a sürülmek sûretiyle orada ikâmete mecbur edilmiştir. Râvi, bundan sonra onun unutulduğunu ifade etmektedir.¹²⁵⁴ Belli bir süre sonra da vefat ettiği rivayetler arasındadır.¹²⁵⁵ Mes'ûdî'nin rivayetinde, katledilen halife için ağıt yakan Mahbûbe'nin ceza olarak hapsedildiği kaydedilmektedir.¹²⁵⁶

Mahbûbe'nin, Mütevekkil'in katledilmesinin akabinde beyaz elbiselerle komutanların huzuruna çıkması, yas tuttuğunu göstermeye yönelik bilinçli bir tercihtir. Zira beyaz elbisenin, bir tür yas için giyildiği veya matem simgesi olarak görüldüğü bilinmektedir.¹²⁵⁷ Halifeyi alaşağı eden ve yönetimin en başındaki güç olarak belirginleşen Vasîf'i burada halife makamında görmenin metni sıhhatli değerlendirmek için ön şart olduğu belirtilmelidir. Ayrıca mecliste şarkı söylemeye dair kayneye yöneltilen emrin reddedilmesi, bir tür itaatsizlik gibi anlaşılmıştır. Öyle ki neticesinde hayatını tehlikeye atabilecek bir durumla karşılaşmıştır. Her iki

¹²⁵² Mahbûbe'ye yönelik emir tam olarak “şarkı söyle” şeklindedir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/102.

¹²⁵³ Efendiye tutulan ağıt, bir tür ritüel olarak kaynaklarda varlığını göstermektedir. Ahmed b. Hamdûn'dan nakledildiğine göre Halife Müstaîn öldürüldüğünde, perde gerisinde bulunan câriyesi bağırarak ağlamış ve “Ey topluluk! Benden onu zorla aldınız ve şimdi efendimin başını getirdiniz, önüme koyuyorsunuz” demiştir. Bu sırada ümmüveled Kabîha'nın -muhtemelen câriyenin kucağında olan- ûdu alıp onun başına vurduğu kaydedilmektedir. Bk. Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 170.

¹²⁵⁴ İsfahânî, *el-Eğânî*, 22/409.

¹²⁵⁵ *El-leyl ve leyle*, 3/129.

¹²⁵⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/103.

¹²⁵⁷ Atrakcî, *el-Mer'a*, 270, Ubeydî, *Melâbisü'l-Arabiyye*, 50.

kayne¹²⁵⁸ [Ferîde ve Mahbûbe] de meclisteki itaatsizlikleri sonrasında kendilerinden haber akışının kesildiği bir görünüm çizmektedirler. Anlaşılan o ki meclisteki itaatsizliğin karşılığı yok sayılmaktır. Bunlara ek olarak Caswell'in, sürekli memnun etmeye, övmeye ve eğlendirmeye yönelik tasarlanmış kayne tiplerinin, yeni halifelere miras olarak kaldıklarında -çoğunluğunun sorunsuz da olsa- bir kısmının yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi karşı çıkışları, reddedişleri, önceki sahiplerine besledikleri sevgi ve vefadan ötürü olduğuna dair görüşü¹²⁵⁹ isabetlidir. Zira kurulan bağın hızlı ve keskin bir biçimde koparılması, dayanağı olmayan bu insanları gerek meclislerde gerekse saray içerisinde savunmasız bırakabilecek bir görünüm arz etmektedir.

Yukarıdakilere benzer diğer bir rivayette, Halife Muktedir tarafından yenice satın alınan ancak kâtiplerden biriyle gönül ilişkisi olan bir kaynenin, Halife Muktedir'in meclisine çıkarıldığında istenilen bir şarkıyı söyledikten sonra gözlerinden yaşlar geldiği, durumu anlamak isteyen halifenin mecliste bulunan Seyyide Şagab'a dönerek ne olduğunu sorduğu, Seyyide'nin -câriyeye ve başka kimseye zarar vermemesi şartıyla- konuyu kendisine anlatacağına dair halifeden söz aldığı ve onu konu hakkında bilgilendirdiği görülmektedir. Buna göre kaynenin, kâtip İbn Meymûn'la gönül ilişkisi bulunmaktadır. Durumu meclisteki kayneyle doğrulayan halife, onu İbn Meymûn'a bağışlamıştır.¹²⁶⁰ Dikkat edilirse seyyide, kimseye zarar vermemesi hususunda halifeden söz almaktadır. Bu durum kaynenin, artık halifenin haremine girmiş olmasıyla ilgili olmalıdır. Diğer yandan halife, annesinin becerisiyle ikna edilmiş benzetmektedir. Zira yukarıda zikredilen örnekler, herhangi bir toleransın gösterilmediği unsurlar olarak görünmektedir.

Halifenin haremine dahil olan muganniye câriyelerin halifenin bizâtihi özeli kabul edildiğine yukarıdaki rivayette değinilmiştir. Mezkûr konunun bir örnek üzerinden biraz daha geniş açıklamasının yapılması, halife meclislerini tanımlamak açısından faydalı olabilir. Halife Müstaîn'in hilâfet yıllarına dair Sûlî'de yer alan bir rivayet konuya ışık tutmaktadır. Buna göre tertip edilen bir halife meclisinde, halifeye ait olan bir muganniye câriye, perde gerisinden şarkı okumuş, onun becerisini takdir

¹²⁵⁸ Buna Denânîr'i de eklemek gerekmektedir. Zira onun da meclisteki isyânından belli bir müddet sonra vefat ettiği kaydedilmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 18/307.

¹²⁵⁹ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 51-52.

¹²⁶⁰ Tenûhî, *el-Ferec*, 4/313-314.

eden Şâir Fadl b. Abbâs da câriyeye “Aferin” diyerek takdirini izhar etmiştir. Fadl’ın bu hatası, huzurda bulunan Otamış tarafından otuz kırbaç ile cezalandırılmasına neden olmuştur. Zira yine Otamış’ın uyarısıyla “Halifelerin haremiyle konuşulmamalıdır”. Müstaîn, cezaya çarptırılan Fadl’ın -muhtemelen gönlünü almak için- ona 30 bin dirhem bağışlamıştır.¹²⁶¹ Söz konusu rivayet, meclislerin esnek bir yapıda olmadığına açık bir delildir.

Halifenin bulunduğu meclisteki anlık isteklerine cevap verme sorumluluğu çoğunlukla kaynelerin görevidir. Sedef çiçeklerine benzeyen (*nemmâm*) bir çiçek türüyle donatılan bahçede Halife Mu‘tez, bir beyit söyleyerek mecliste bulunanlardan bunu tamamlamalarını istemiştir. O sırada mecliste bulunan Benân, ivedi bir surette halifeye nazire yapmıştır. Halife, Benân’ın beytini dinledikten sonra bu sefer o anda şiiri besteleyerek söylemesini istemiş; Benân da şiiri şarkı formunda söylemiştir.¹²⁶² Bunun yanında siyasî tercihlerin de meclislerdeki şarkıların içeriğinde etkili olduğunu ifade etmek gerekir. Halife Muktedir’in Vezir İbnü’l-Furât’ın oğlu Muhassin’i saray içi siyasî tasarruflarında çokça tasvip etmesi, şarkıcı câriyelerin meclislerde terennüm ettikleri şarkılara dahi etki etmiş görünmektedir. Rivayete göre onlar, “Ne güzel yaptı Muhassin, ne güzel” diyerek şarkı söylemekteydiler.¹²⁶³

İleri gelen devlet görevlileri de meclisler düzenlemektedir. Örneğin İbnü’l-Furât’ın, kendisine hizmet eden muganniyelerin perde arkasından şarkı söyledikleri görülmektedir.¹²⁶⁴ Meclislere teşrif eden muganniyelerin bazılarının kendilerinden çekinilen kimseler oldukları söylenebilir. İbnü’l-Furât ile ilgili rivayet, bunu doğrulamaktadır. Yukarıda bahsi geçen Bid’a el-Kübrâ’nın onu ziyarete geldiğinde vezirin telaşlanıp hizmetçilerine, lüks olduğu anlaşılan kap ve eşyaları (*evânî*) kaldırılmasını emrettiği görülmektedir. Meclise kabul edilen Bid’a’nın, vezirin elini öptüğü, geliş sebebi olarak ise eğlence meclisi tertip edildiğini duyduğunu ve bu eğlencede *hizmet etmek* için bulunmak istediğini ifade etmektedir. İbnü’l-Furât, oturmasını emretmiş, Bid’a bir ûd talebinde bulunmuş ve eğlenmişlerdir. Bid’a’nın gelişinden memnun kalan İbnü’l-Furât’ın, bu memnuniyetini bir kâğıda şiir yazmak

¹²⁶¹ Sûlî, *Kitâbü’l-Evrâk*, thk. Victor Belajev-Enes Halidof, 448.

¹²⁶² İsfahânî, *el-Egânî*, 9/217.

¹²⁶³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 5/53.

¹²⁶⁴ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 214.

sûretiyle gösterdiği ve bu şiiri yanında bulunan Ebü'l-Kâsım'a uzattığı kaydedilmektedir. Yine râvi Ebü'l-Kâsım'ın soruşturmaları neticesinde rivayetten öğrendiğimiz, İbnü'l-Furât'ın Bid'a'nın, eğlence meclisinde bulunmasından çekinmesinin nedeninin, onun Halife Muktedir'e haber yetiştireceğinden şüphe etmesidir.¹²⁶⁵ Görüldüğü üzere vezir, kayne Bid'a'yı, halifenin bir tür casusu olarak değerlendirmektedir.

3. 5. 1. Arîb el-Me'mûniyye (ö. 277/890-891)

Adâb kaynaklarında ve özellikle *el-Egânî*'de adından sıkça söz edilen Arîb el-Me'mûniyye, Abbâsî tarihinde kayneliği özelinde öne çıkan bir şahsiyettir. Onun, 96 yıl gibi uzun bir ömür yaşadığı¹²⁶⁶ ve Mu'temid'in hilâfet yıllarında vefat ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁶⁷ *el-Egânî*'de onun hakkında *müşfik bir şarkıcı, şiiri düzgün bir şâir, güzel yazı ve hitâbet sahibi, hüsn, cemâl ve zarafette yüksek konumu olan bir kimse, güzel ûd çalma kabiliyeti, sanatına, ûd tellerine ve nağmeye olan vukûfiyeti, şiir ve edebiyatta rivayet ehli olması* gibi zikredilen hususlar¹²⁶⁸ bir kayne tipolojisinde aranan kıstasları bünyesinde barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Onun çoğunlukla İsfahânî'nin eserinde sıralanan bu özellikleri, müellifin ona yönelik övgülerine¹²⁶⁹ kıyasla daha nesnel bir görüntü sunmaktadır. Arîb'in *herhangi bir benzeriyle kıyaslanamayacak derecede- ûd çaldığı, güzel ve ince ruhlu, konuşmada hüner sahibi, hazır cevap olduğu, tavla ve satrancı iyi oynadığı*¹²⁷⁰ yönündeki özellikleri, onun saray için yetiştirildiği, halife ve emirlerin kendisine rağbet ettiği tahminini güçlendirebilir. Onun ayrıca *güzellik, belâgat ve fesahat* açısından kadınlar içerisinde en ileride olduğu kaydedilmektedir.¹²⁷¹

¹²⁶⁵ Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ*, 214-215.

¹²⁶⁶ İsfahânî, *el-İmâü 'ş-şevâir*, 135.

¹²⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/360.

¹²⁶⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/40.

¹²⁶⁹ İsfahânî'nin Arîb hakkındaki rivayetleri sunuş biçimi -ileride de zikredileceği gibi- tarafsız bir tutum arz etmemektedir. O, Arîb hakkında taraflıdır ve Arîb'in kariyerinin olumlanması anlamında rivayetleri sıralarken hususi bir çaba içerisinde. Örneğin müellif, halifelerin câriyeleri de dahil olmak üzere herhangi bir eşdeğerinin olmadığını ifade ederek onu Cemîle, Azze el-Meyla ve Selâme ez-Zerkâ gibi daha eski ve konumları güçlü olan Hicaz kaynaklarıyla bir kategoride değerlendirir. Arîb'in hayatının yer aldığı bölümün genel yapısı, hususen sanattaki efsanevî bir kişilik olarak ayrıntılı tasvirleri, bu yoruma imkân tanımaktadır. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/40-64.

¹²⁷⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/40.

¹²⁷¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü 'ş-şuarâ*, 426.

Caswell tarafından hayatı belirsiz olarak tanımlanan¹²⁷² Arîb, Halife Me'mûn'un câriyesi¹²⁷³ olarak saraya girmiş ve sonrasında sarayla bağı devam etmiştir. Onun statüsünün sıradan câriye veya kayneler gibi olmadığı, hür bir kimse gibi yaşadığı anlaşılmaktadır. Mazlûme isimli bir câriyenin, Arîb hamama gidecekken veya bir kimsenin ziaâreti sırasında devamlı onun yanında bulunduğu¹²⁷⁴ göz önünde bulundurulursa; onun -azatlı köle olsa da- statü sahibi olduğu görülecektir. Onun saraya girişi ve halifelerle olan ilişkisinin tarihi uzun ve tafsilatlıdır. Caswell'e göre Arîb, konumunu, saraydaki kıdemi ve yüksek tabakanın eğlendiricisi olarak güçlendirmiştir.¹²⁷⁵

3. 5. 1. 1. Hürlük İddiası

Öyle görünüyor ki Arîb el-Me'mûniyye, köleliğini –Mu'tasım'dan¹²⁷⁶ sonra azatlı olma durumunu- katıldığı üst tabaka meclislerinde kendisinin bir kusuru olarak görüyordu. Zira onun dâimi olarak hürlük iddiasında bulunması bu çerçevede açıklanabilir. Sanat, statü, şöhret, mülk gibi temel hususlarda belli bir edinim elde eden Arîb, köleliğini değiştiremiyordu. Öyleyse hürlüğüne dair bir iddiada bulunmak, hiç değilse bu iddiasının tartışılmasını sağlamak 'soyluluğuna' artı değer katabilirdi. Bu sâikle onun, artık araştırılmasına imkân verilemeyecek bir soy iddiasında bulunduğu düşünülebilir. O dönemde Bermekî ailesinden herhangi bir ferdin hayatta olmaması sebebiyle ortaya atılan iddianın teyit edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Arîb de Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin kızı olduğu kabulündedir. Aşağıda ayrıntıları aktarılan bu iddiaların tarihî veri olmaktan çok Arîb'in nesep ve soyluluğuna katkı sağlamak bağlamında bir kurgu şeklinde okunması yararlı olacaktır. İleride de görüleceği üzere sadece Arîb değil, Şâriye ve Fadl'ın da esasen hür olarak doğduklarını iddia etmeleri, statü atlama talebi olarak okunabilir. Imhof'a göre bu, erkek veya kadın şarkıcıların, bir konuma eriştiklerinde kendileri için ideal bir soy oluşturma çabasından kaynaklanmaktadır.¹²⁷⁷ Stigelbauer ise Arib ve -ileride

¹²⁷² Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 101.

¹²⁷³ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 425.

¹²⁷⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/47.

¹²⁷⁵ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 112.

¹²⁷⁶ Arîb'i Halife Mu'tasım azat etmiştir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/48.

¹²⁷⁷ Agnes Imhof, "Traditio vel Aemulatio? The Singing Contest of Samarra", *Expression of a Medieval Culture of Competition*, *Der Islam* 90/1 (2013), 15.

görülebileceği üzere- Şâriye gibi ileri gelen kaynakların kendilerini hür göstermelerine ek olarak oldukça yüksek düzey aile veya kabilelere [Arîb'te Bermekî ve Şâriye'de Kureyş] mensup olarak sunmalarını şöhretlerini pekiştirip onamak, bunun yanında becerilerini esasen atalarının soyluluğu üzerinden okumak, atalarına götürmek üzerinden değerlendirmektedir.¹²⁷⁸ Bu tespitler oldukça yerindedir. Bununla birlikte onların söz konusu tutumu, sosyal statünün geçmişi inşası olarak da okunabilir. İçerisinde bulunduğu meclislerdeki insanların hür ve üstelik üst tabakadan kimseler olduğunun bilincinde olan kaynaklar, geçmişlerini tekrar inşa ederek bulundukları mekânlar içerisinde daha saygın bir yer edinmek istemiş olmalıdırlar. Arîb'in üst tabakaya olan aidiyetindeki ısrar ve şevki de ayrıca not edilmelidir. O, kendisini sıradan bir insan olarak görmez. Üst tabakaya aittir ve aşağısındakileri de aşağılayan bir bakış açısına sahiptir.¹²⁷⁹ Nitekim yaşantısı lüks sayılabilecek bir görünüm arz etmektedir. Arîb'in bir diğer câriyesi Tuhfe, onun başında -muhtemelen saç dökülmesinden kaynaklanan- soğukluk hissettiği hastalıklı bir bölge olduğunu, bu yerin üstüne altmış miskal misk ve amber sürerek başındaki saçları örttüğünü ve her Cuma günü yıkadığını aktarmaktadır.¹²⁸⁰

Arîb'in hürlüğüyle ilgili rivayetler şu şekilde değerlendirilebilir:

Birinci Rivayet: Mu'tasım'ın dayısı olduğu ifade edilen İsmail b. Hüseyin, Arîb'in Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin kızı olduğunu, Bermekîler siyaseten ortadan kaldırıldığında onun küçük bir çocuk olarak kaçırıldığını ifade etmektedir. Ondan nakleden İbnü'l-Mu'tez'dir. İbnü'l-Mu'tez ise 'Ebû Abdullah el-Hişâmî'den başkasından' -kim olduğu bilinmiyor-¹²⁸¹ rivayeti naklettiğini söylemektedir.¹²⁸²

İkinci Rivayet: Bu rivayeti İsfahânî, Abdülvâhid b. İbrâhim b. Muhammed b. el-Hasîb'ten rivayet etmektedir. O da bunu 'güvendiği bir kişinin' -yine kim olduğu

¹²⁷⁸ Stigelbauer, *Die Sängerninnen*, 88.

¹²⁷⁹ Myrne, *Narrative, gender and authority*, 88-89.

¹²⁸⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/56.

¹²⁸¹ "Hişâmî'den başkası bana rivayet etti (حدثني غير الهشامي)" tabirinin burada bir hususiyeti vardır. İleride zikredileceği üzere Ebû Abdullah el-Hişâmî, Arîb'in soyluluğu üzerine rivayette bulunmayan ve Arîb'in -görünüştaki sebebe göre- şarkılarını beğenmediği bir kimsedir. Daha açık bir ifadeyle, rivayetlerin sunuş biçiminden anladığımız Hişâmî, Arîb'i nesebi hür olarak kabul etmemektedir. Bu da yukarıdaki rivayette râvinin o olmadığının vurgulanarak belirtilmesine neden olmuştur.

¹²⁸² İsfahânî, *el-Egânî*, 21/43.

bilinmiyor- kendisine bildirdiğini söylemektedir. Güvendiği ve ismi açıklanmayan râvî, bilgiyi Arîb'in ilk sahibi olan Merâkibî'nin¹²⁸³ oğlu Ahmed b. Abdullah b. İsmail el-Merâkibî'den aldığı iddiasındadır: Buna göre onun soyu hakkında en çok vurgulanan iddia, Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin kızı olduğu, Bermekîler Hârûnürreşîd'in eliyle ortadan kaldırıldığında onun küçük bir kız olarak ortada kaldığıdır. Annesi Fâtıma, Ümmü Abdullah b. Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin yanında oldukça değerli bir yere sahiptir. Henüz çocuk yaşta olan Fâtıma'yı, Ca'fer b. Yahya el-Bermekî çok beğenmiş ve Ümmü Abdullah'ın girişimiyle evlendirilmişlerdir. Durum Yahya b. Hâlid el-Bermekî'ye ulaştınca o, bu evliliğe karşı çıkmış ve Ca'fer'i Fâtıma ile kendisi arasında tercih yapmaya zorlamıştır. Ca'fer, ısrarlar neticesinde Fâtıma'yı yanından uzaklaştırarak Enbar'da bir eve yerleştirmiş; başına da muhafızlar dikmiştir. Onun bu eve aralıklarla gidip geldiği anlaşılmaktadır. Belli bir zaman sonra Fâtıma'dan Arîb doğmuştur. Fâtıma, Ca'fer henüz yaşıyorken vefat etmiş, ortada kalan Arîb'i Ca'fer, Hristiyan bir kadına vermiştir. Arîb'e dadılık yapan Hristiyan kadın, Bermekîler ortadan kaldırıldıktan sonra çocuğu Sinbis isminde bir nehhâsa, o da onu Merâkibî'ye satmıştır.¹²⁸⁴

Üçüncü Rivayet: Yine İbnü'l-Mu'tez kanalıyla Yûsuf b. Ya'kûb'tan aktarılan rivayette vezir ve kâtip Fadl b. Mervân'ın (ö. 250/864), Arîb'in ayaklarını Ca'fer b. Yahya'nın ayaklarına benzettiği iddiasında olduğu dile getirilmektedir.¹²⁸⁵

Dördüncü Rivayet: Cahzâ el-Bermekî'den yapılan nakilde şarkıcı Şervîn ile Arîb el-Me'mûniyye'yi ziyaret eden Cahzâ el-Bermekî, henüz genç yaşta olduğu için Arîb'in kendisine soğuk davrandığını ifade etmektedir. Şervîn, Arîb'e, yanında getirdiği çocuğun [Cahzâ] kendi akrabasından, yani Bermekîlerden olduğunu ve tanburla şarkı söylediğini ifade edince bu durum ilgisini çekmiş ve ona yaklaşıp tanburla şarkı söylemesini emretmiştir.¹²⁸⁶ Şarkısını dinledikten sonra Cahzâ'nın

¹²⁸³ Bıyıklı bu ismi 'Mürâkibî' olarak okumaktadır. Bk. Bıyıklı, "Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış", 127. Kanaatimiz 'merkeb' kelimesinin çoğulu olmasından hareketle söz konusu takıyı 'Merâkibî' şeklinde okumanın daha doğru olduğu yönündedir. Nitekim Merâkibî'nin sarayın binekleriyle ilgilendiği bilinmektedir.

¹²⁸⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/43-44.

¹²⁸⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/44.

¹²⁸⁶ Rivayette doğrudan 'emera (أمر)' fiili kullanılmaktadır. Ona gösterilen hürmetten ve kullanılan fiillerden Arîb el-Me'mûniyye'nin şarkı meclislerindeki otoritesi anlaşılmaktadır.

performansını beğenen Arîb, Cahzâ'ya 'oğlum' diye hitap ederek iyi bir şarkıcı olacağını dile getirmiş lâkin iki aslanın [Arîb ve Şervîn] arasında bulunursa ziyan olacağını da eklemiştir. Arîb'in ayrıca Cahzâ'ya hediye olarak 50 dinar verilmesini emrettiği kaydedilmektedir.¹²⁸⁷

Beşinci Rivayet: Kâtip ve şâir Meymûn b. Hârûn'dan (ö. 297/910) İbnü'l-Mu'tez kanalıyla yapılan nakilde Arîb'in, Fadl b. Yahyâ'dan (ö. 193/808) 'amcam' olarak bahsettiği ve onun şiirlerini paylaşarak yorumladığı görülmektedir.¹²⁸⁸

Altıncı Rivayet: İbnü'l-Mu'tez'in İshak b. İbrahim'e dayandırdığı rivayette Me'mûn hilâfete geldiğinde onun bu sefer İbn Hâmid'e kaçtığı, orada bulunduğu sırada efendisi Merâkibî tarafından halifeye şikâyet edildiği, İbn Hâmid sorgulanırken onun da ayrıca halifenin huzuruna yüzü açık "Ben Arîb, eğer köleysem sat beni; eğer hürsem bana ulaşacak bir yolun yok" şeklinde bağırarak girdiği aktarılmaktadır. Me'mûn'a durum ulaşınca o, Kuteybe b. Ziyâd'ın konu hakkında hüküm vermesini istemiş; kadı -İsfahânî'nin Arîb'e övgüleriyle- daha önce benzeri görülmemiş bir köleye dair hüküm vermek durumunda kaldığını ifade etmiştir. Emin'in annesi ve Merâkibî gibi taraflar tartışırken Halife Me'mûn 50 bin dirhem vererek onu kendisi için satın almış ve davayı çözmüştür.¹²⁸⁹

Yukarıdaki rivayetlerin dördü, İbnü'l-Mu'tez'e dayandırılmaktadır. Oysa İbnü'l-Mu'tez'in elimizde bulunan *Tabakâtü's-suarâ*'sında veya *Divânı*'nda Arîb ile ilgili yer alan bölümde onun esasen hür olduğuna dair bir rivayet zikredilmemektedir. Arîb'e yarım sayfa yer ayıran İbnü'l-Mu'tez'in bu kadar önemli bir detayı bir cümleyle dahi olsa bildirmemiş olması dikkat çekmektedir. Birinci ve ikinci rivayette râvî unsuru açısından muğlak bir alan bulunmaktadır. Râviler, 'güvendikleri kişilerden' ve 'başkalarından' rivayette bulunmuşlardır. Bu durum, bir dış müdahale ile rivayetlerin oluşturulmuş olabileceği noktasında kanaati akla getirmektedir.

Onun hayatının çeşitli safhalarına dair yukarıda ayrıntıları sunulan unsurların sağlamasının yapılmasına imkân verilmeyecek bir boyutta olması, hususi bir gayretin

¹²⁸⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/44, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/18.

¹²⁸⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/44.

¹²⁸⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/48.

arka planda Arîb'in soyluluğunun lehine çalıştığını ihsas ettirir. Öyle ki bu soyluluk, devletin en ileri gelen ailesinin yine mezkûr devirdeki en ileri ve gözde üyesinin (Ca'fer) kızı olduğuna dair bir bilginin yıllar sonra öğrenilmesini sağlamaktadır. Tasarım yönü kuvvetli olan bu gibi tematik biyografik ayrıntıların Arîb ve muhipleri tarafından yayıldığını düşünmek zorlama bir tevil olmasa gerektir. Sanatıyla cemiyette belli bir şöhet elde etmiş olan Arîb'in sevenleri, onun köle kimliğinin üzerine bu gibi soyluluk hikâyeleri eklemiş olmalıdırlar.

Arîb'in Fadl b. Yahya el-Bermekî'den 'amcam' olarak bahsetmesi ve onların uğradığı zulmü dile getirmesi dikkat çekicidir. Bu durum, hürlük iddiasının doğrudan Arîb tarafından ortaya atıldığını anlamına da gelebilir. Onun, Fadl'ın şiirlerini paylaşması ve yorumlarda bulunması, kendi eliyle kurduğu geçmişi sahiplendiği sonucunu çıkarmamıza imkân verir. Öyle görünüyor ki Arîb, kendisini mezkûr süreçte Bermekî olduğuna inandırmış ve bunu çevresiyle paylaşmıştır.

Arîb'i eleştiren -ve daha sonra Arîb tarafından eleştirilen- Ebû Abdullah el-Hişâmî'nin Arîb'in hayatına dair sadece Merâkibî'nin kölesi olduğu yönünde bir beyanda bulunması, bu rivayeti aynı zamanda İbn Hurdazbih'in de paylaşması önemlidir. Dikkat edilirse Arîb, rivayetlerde bir tür eziyete maruz kalan ancak sonunda -değeri takdir edilerek- feraha kavuşan bir şahsiyet etrafında ele alınmaktadır. Bu durum onun 'hür olduğu halde sıkıntı çekmesi' gibi bir arka plan algısını da zımnen okuyucuya hissettirmektedir. Hürlük iddiasının bir tasarım unsuru olduğu, ravi, rivayet ve olay örgüsü çerçevesinde kendini ele vermektedir. Diğer yandan Arîb'in, kendisine asil bir toplumsal konum belirlemek için iddia ettiği Bermekîler iddiası, *el-Egânî* müellifi tarafından da pozitif ve kabule şayan bir biçimde sunulmaktadır. Kanaatimiz, müellifin Bermekîler kalkanını kullanarak Abbâsîlere muhalefet geliştirdiği, Arîb'i de bu amaç doğrultusunda kullanışlı bir dayanak noktası olarak gördüğü yönündedir.

Kilpatrick'e göre Arîb'e hayran olan¹²⁹⁰ *el-Egânî* müellifi, ona yönelik aşağılayıcı saldırılara karşı savunuyu yönünde bir tavır geliştirmiştir.¹²⁹¹ Myrne, *el-Egânî* müellifinin Arîb'in biyografisine dair sunduğu bilgilerde onun kaynaklar arasında en üstünü olduğuna yönelik ısrarlı vurgularının, tartışmalı bir görünüm sunduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁹² İsfahânî, Arîb hususunda sunacağı olumlu rivayetler için getirdiği yorumlarla öncelikle okuyucuyu hazırlamakta, akabinde Bermekî kökenine dair iddiasında olduğu gibi, onun aslında asil bir aileden geldiğine yönelik bilgiler sunmaktadır.¹²⁹³ Bu durum derleyicinin okuyucu üzerindeki tasarrufunu artırmak üzere kurgunun esasını oluşturmaktadır. Bu kurgu veya toplanan rivayetler üzerinden İsfahânî, tercihiye göre okuyucusunu yönlendirmektedir.

Sûlî'den (ö. 335/946) yapılan nakilde Arîb'in kendisinin Ca'fer b. Yahya el-Bermekî'nin kızı olduğunu 'iddia ettiği' belirtilmektedir.¹²⁹⁴ Bu durum, mezkûr iddianın umûmî bir kanaatle kabule şâyân görülmediği fikrini desteklemektedir. Ayrıca Arîb'in bu gibi bir iddiası, onun bu konuda uğraşı olduğunu da göstermektedir.

Aslen hür olduğuna dair iddia ve kabullerinden hareketle onun saraya nasıl geldiği de bu açıdan önem arz etmektedir. *el-Egânî* bu çerçevede bir takım muğlak bilgilerle doludur. Onun saray öncesi hayatına dair *el-Egânî*'de yapılan ilk atıf -Arîb'in eleştirdiği- Ebû Abdullah el-Hişâmî'den gelmektedir. Buna göre Hişâmî, Arîb'in, Hârûnürreşîd'in bineklerinin bakıcısı olan Abdullah b. İsmail'in kölesi olduğunu, onu yetiştirip eğitenin ve şarkı öğretenin bu zât olduğunu ifade etmektedir.¹²⁹⁵ Yine saray öncesi hayatına dönük rivayetlerde İbnü'l-Mu'tez'in Hişâmî'den naklettiğine göre efendisi (Merâkibî) ona, Basra'da bulunduğu sırada yazı yazmayı, nahiv ilmini, şiir ve

¹²⁹⁰ Bu hayranlık, bir tür muhiplik veya taraftar olma biçiminde anlaşılmalıdır. Nitekim müellifin eserinde bölüm başlıklarına yönelik isimlendirmeleri de bu hayranlığın yansıtılması çerçevesinde bir amaca hizmet ediyor denilebilir. Arîb'e yönelik düzenlenen bölüm başlıklarından bazıları şu şekildedir: 'Nesepçe Bermekî', 'Emir sever, hadımla evlenir', 'Sevgilisine hediyenin nasıl olmasıyla ilgili ders verir', 'Ata binmekte iyiydi', 'Nağmede kaybolur; akrebin ısırtısını (dahi) hissetmez', 'Nağmenin zıddına irticalen (yeni bir nağme) okur', 'Yönetimde görüş sahibidir', 'Âşık eder, âşık olmaz'. bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/43-58.

¹²⁹¹ Kilpatrick, *Making the great book of songs*, 17.

¹²⁹² Myrne, *Narrative, gender and authority*, 93.

¹²⁹³ Myrne, *Narrative, gender and authority*, 95.

¹²⁹⁴ Ayrıca Arîb'in annesinin soylu (*şerîf*) bir kadın olduğu da rivayetler arasındadır. Bk. İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 57. Stigelbauer, bunun bir çelişki olduğu kanaatini taşımaktadır. Bk. Stigelbauer, *Die Sängerrinnen*, 20.

¹²⁹⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/44.

şarkı söylemeyi öğretmiştir. Efendisinin arkadaşı olan Horasan kumandanlarından veya Uceyf'in kâtiplerinden Hâtem b. Adiyy'in çokça Arîb'in de kaldığı eve geldiği ve efendisiyle görüştüğü, aralarındaki borçlanmadan kaynaklanan bir husustan ötürü Merâkibî'nin evinde kaldığı bir sırada bu adamın Arîb'i beğendiği, yazıştıkları ve Arîb'in de -adamı severek- olumlu cevap vermesi üzerine anlaşılan o ki bir gece vakti yaptığı bir kalın iple efendisinin yanından kaçtığı nakledilmektedir.¹²⁹⁶ İbnü'l-Mu'tez'in Mu'tasım'ın dayısı olan İsmail b. Hüseyin'den aldığı habere göre ise onun efendisi el-Merâkibî'nin yanından Horasan'daki komutanlardan biri olan 'Haşen' lakaplı Muhammed b. Hâmid el-Hâkânî'nin yanına kaçtığı rivayet edilmektedir.¹²⁹⁷ Rivayetlerin bu bağlamda oldukça karışık ve muğlak bir yapı arz ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Mu'tez'in diğer bir naklinde ise onun Hâtem'in yanında bir müddet kaldıktan sonra oradan da kaçtığı, Bağdat'ta gizlenerek tanıdığı bir grup insanın içerisinde üd çalıp şarkı söylemek sûretiyle yaşamına devam ettiği, bir korulukta şarkı söylerken efendisinin yeğeninin onu tanınmasıyla yakalandığı ve ceza olarak yüz kırbaç yediği rivayet edilmektedir. Onun kırbaç cezası alırken “Neden beni öldürüyorsun? Ben buna dayanmam. Ben hür bir kadınıam. Şayet köle isem sat beni, bu eziyete katlanamam” demesi dikkat çekicidir. Ertesi gün efendisi, yaptığından pişman olmuş, onun başını ve ayaklarını öperek ona 10 bin dirhem bağışlamıştır. Onun durumu Halife Emin tarafından duyulunca halife tarafından satın alınmıştır. Emin öldürülünce Arîb, bu sefer el-Merâkibî'nin yanına kaçmıştır.¹²⁹⁸ Onun Emin'in huzurunda İbrâhim b. el-Mehdî'nin de olduğu bir sırada anlaşılan ilk kez şarkı söylediğinde halifenin bunu çok beğendiği, amcası İbrâhim'e görüşünü sorduğunda onun da memnun kaldığını ve zamanla daha da gelişeceği cevabını verdiği görülmektedir. Emin hilâfetten düşüp öldürülünce Arîb'in el-Merâkibî'ye tekrar döndüğü, akabinde Hâtem b. Adiyy'e kaçtığı da ayrı bir rivayet olarak yer almaktadır.¹²⁹⁹ Anlaşılan o ki Arîb, sarayda bir tür imtihandan geçmiş ve saraya kabul edilmiştir. Bu süreçten sonra da sarayla olan irtibat ve bağı hiç kopmayacaktır.

¹²⁹⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/45.

¹²⁹⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/46.

¹²⁹⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/46.

¹²⁹⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/48.

Al-Rasheed, köle statüsünde bulunmaları nedeniyle Arîb ve Şâriye'nin câriyelere sahiplenmeleri yönündeki rivayetleri değerlendirirken onların esasında câriyelerin sahibi olmadıkları, bir anlamda hocalık konumları nedeniyle kaynaklarda o şekilde ifade edildiklerini savunmaktadır. Onun görüşüne göre Arîb ve Şâriye, yetişen kaynelere şarkı becerisi gibi hususlarda danışmanlık yapmaktadırlar.¹³⁰⁰ Bu iki kaynenin danışmanlık yaptıkları bilinmekle birlikte onların kölelere sahip olmadığını iddia etmek hatalıdır. Zira Arîb'in Halife Mu'tasım tarafından âzat edildiği,¹³⁰¹ Şâriye'nin de efendisi İbrahim b. el-Mehdî'nin vefâtı akabinde hür olduğu kaynakların nakilleriyle anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar, âzatlı köleler statüsünde değerlendirilebilir. Ancak âzat edilmenin onlara sunduğu bir değişim unsuru var mıdır? Bu, esasen daha çok statü ve soyluluk hususu üzerinde değerlendirilebilir.

Bir kayne, toplumun ileri gelen kimseleriyle muhatap olması nedeniyle âzat edilmiş olmayı bekleyebilir. Nitekim Arîb'in, Fadl eş-Şaire'nin ve diğer câriyelerin hür olduklarına dair iddia ve ısrarı bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen âzat edilmenin, fiiliyatta onların hayatına tesir eden bir karşılığı bulunmamaktadır. Arîb ve Şâriye gibi bir kayne için hür olmak, temelde yaşam tarzını doğrudan etkileyici bir fonksiyon sunmamaktadır. Onlar, hayatlarına yine çoğunlukla halifenin saray ve meclislerinde devam etmişler ve uğraşları da belirgin oranda değişim arz etmemiştir. Azat edildiklerinde ise, hür bir Müslüman kadının hürlüğüne elde ettikleri anlaşılmamalıdır. Kayneler, kendileri için oluşturulmuş hayatın nesnesi olmak durumundadırlar. Bu konuda ihtiyar, ehliyet ve seçme yetileri bulunmamaktadır.

3. 5. 1. 2. Hüneri

Arîb'in, şarkı ve repertuar hususunda genel anlamda beğenildiği, pek çok şarkıyı rivayet etmesi yönüyle de bir benzerinin olmadığı ifade edilmektedir.¹³⁰² Onun, yekûnu ciddi bir boyuta ulaşan epey şarkı bestelediği bilinmektedir.¹³⁰³ Halife Mu'temid'in emrine istinâden Ali b. Yahya, Arîb'in tüm şarkılarını bir araya

¹³⁰⁰ al-Rasheed, *Slave girls*, 199.

¹³⁰¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/48.

¹³⁰² İsfahânî, *el-Egânî*, 21/40.

¹³⁰³ Bu şarkılar için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 2/342, 359, 364, 370, 374, 425, 427, 429, 3/180, 184, 187, 4/341, 454, 5/125, 6/462, 8/327, 467, 9/220, 10/399, 402, 11/111, 115, 12/302, 517, 14/286, 397, 15/116, 19/198, 206, 21/27, 21/50, 52, 54, 61, 62, 23/55, 65.

getirmekle görevlendirilmiştir. Arîb'ten şarkılarını oluşturduğu defter ve sahifelerini aldığı anda ise toplamda bin adet eseri olduğu sonucuna ulaşmıştır. Arîb'in sanatı hakkında görüşü sorulan İbn Hurdazbih'in de onun bin kadar eseri olduğu yönünde cevap verdiği görülmektedir. İbn Hurdazbih'in şarkıları oluştururken İbnü'Mu'tez'in *Divânı*'ndan, İbn Hamdûn'dan ve Bid'a'dan aldığı materyallerle 1125 esere ulaştığı kaydedilmektedir.¹³⁰⁴ Öyle anlaşıyor ki Arîb'in büyük bir beste koleksiyonu bulunmaktadır. Bu besteler farklı mecmualara yazılmak sûretiyle kopyalanmış olabilir. Ayrıca yine bu şarkıların mevcut şarkı koleksiyonlarında ve yukarıda da zikredildiği üzere dağınık sahifelerde muhafaza edildiği anlaşılmaktadır.

Arîb el-Me'mûniyye'nin Merâkibî'nin oğlu olan Ahmed'e, şiir kabiliyetinde ilerlemek için bedevilerin bu hususta en çok rağbet görenlerinin yanına gittiğini, onlardan *nevâdir* ve çeşitli hususlarda kitâbette bulunduğunu söylemiştir. O ayrıca bedevilerden olan yaşlı bir adamın kendisine daha önce hiç duymadığı biçimde bir beyit okuduğunu ve bunu çok beğendiğini, devamını ezberlediği şiiri besteleyerek şarkı formunda söylemiştir.¹³⁰⁵ Arîb'in sanat ve edebî gücüne dair bir çerçeve çizen bu rivayetin şüpheli bir tarafı bulunmaktadır. Öncelikle onun çöle gidip bedevilerle kaldığına dair bilgi, efendisi Merâkibî'nin oğluna anlattığı rivayetten edinilmektedir. Rivayette onun, efendisinden bağımsız olarak bedevilerden şiir almaya gittiği yönünde algı bulunmaktadır. Bir câriyenin, efendisinden bağımsız olarak yolculuğa girişme imkânının tarihsel olarak en azından sorunlu olduğu belirtilmelidir. Diğer yandan dikkat edilirse rivayette yine bir râvi düşmüştür. 'Güvenilen kişi'den yapılan bu rivayette, mezkûr kişinin açıklanmaması bilginin dayandığı yer hususunda tereddütlere yol açmaktadır. Son olarak metinde var olan *Arîb'in üstünlüğüne dair koşulsuz kabulün* bu yönde bir algının oluşturulmasına neden olduğu ihtimalini hatıra getirmektedir. Netice itibarıyla mezkûr rivayete mesafeli yaklaşılması gerekmektedir.

Arîb'in meziyet ve hünerine dair örnekleri *el-Egânî* müellifi sıralamaktadır: Esedî'den naklettiğini ifade eden İsfahânî, onun da Za'ferâne olarak tanınan Sâlih b. Ali b. Reşid'den rivayette bulunduğunu kaydetmektedir. Buna göre Sâlih'in dayısı Ebû Ali, Halife Me'mûn'la bir şarkı (*savt*) hakkında tartışmaya girişmişlerdir. İşin

¹³⁰⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/41.

¹³⁰⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/60.

içinden çıkamayınca halife, hummalı olan Arîb'in çağırılmasını istemiş ve ona bunun ne olduğunu sormuşlardır. O da söyledikleri savtın ûd eşliğinde söylenmeyen bir şarkı olduğunu dile getirerek hummalı olduğu için duvara dayanmak sûretiyle şarkıyı okumuştur. O sırada muhtemelen duvara yakın bir yerde bulunan akrep Arîb'e yaklaşmak sûretiyle onu elinden ısırması; buna rağmen kayne elini kaldırmamış, şarkıyı söylemekten vazgeçmemiştir. Akabinde şarkı bitince o, bayılmıştır.¹³⁰⁶ Diğer bir rivayette İshak b. İbrâhim el-Mevsîlî, Arîb el-Me'mûniyye'ye gönderdiği bir şiirinde onu, adeta sihir yaparak insanları etkileyebildiği ve kalplerini kendisine yöneltebildiği yönünde tasvir etmektedir.¹³⁰⁷

Ebû Abdullah el-Hişâmî'nin Arîb'i, 'bin şarkısı olmasına rağmen bu şarkılarda sadece tek bir mânâ bulunduğu' yönünde eleştirdiği görülmektedir. Rivayetin sunumunda dikkat çekici olan, *el-Egânî* müellifinin Arîb hakkındaki herhangi bir eleştiriyi hızlıca bertaraf etme gayretidir. Yukarıda İsfahânî'nin Arîb söz konusu olduğunda taraflı bir tutum takındığı ifade edilmişti. Bu taraflılığın üzerine gitmekte fayda bulunmaktadır:

İsfahânî'nin öncelikle, mezkûr eleştirinin akabinde İbnü'l-Mu'tez'in ifadelerini serdetmek sûretiyle bu görüşün geçersiz olduğunu ispata çalıştığı anlaşılmaktadır. Buna göre İbnü'l-Mu'tez, her büyük sanat ehlinin şarkı veya eserlerinde birtakım problem ve arızaların olabileceğini, kişinin bu tür kusurlardan âri kalamayacağını ifade etmek sûretiyle bu arızalara açıklama getirmektedir. Hişâmî'nin bu sözlerinin bir karşılığının olmadığını İbnü'l-Mu'tez bizzat ifade etmektedir.¹³⁰⁸ Bunlara ek olarak *el-Egânî* müellifi, bu sefer İshak b. İbrâhim'den konuya dair görüş aktarımına gitmektedir. O, sanat ehlinin hatadan hâli olamayacağını, zira mükemmelliğin sadece Allahû Teâlâ'ya has olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Arîb'in bazı şarkılarında birtakım kusurların var olması, diğerlerinin kıymetini düşürmeyeceği yönünde bir izâhın varlığı da müellifin beyânları arasındadır.¹³⁰⁹ İsfahânî, sıraladığı savunu yollu açıklamalarla yetinmemektedir: Arîb'in, sanatında

¹³⁰⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/56.

¹³⁰⁷ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Ahbâru Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî*, thk. Abdülhüseyin el-Mübârek (Irak: Dârü'r-Reşid li'n-Neşr, 1980), 113.

¹³⁰⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/41.

¹³⁰⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/42.

güçlü ve etkin bir figür olduğunu kanıtlamak amacıyla o, Halife Me'mûn'un İshak b. İbrâhim el-Mevsîlî'yi eski ve yeni usûl şarkıda imtihan etmek isteyince bunu Arîb'in oluşturduğu besteler üzerinden yaptığını belirterek Arîb'in sanattaki derecesini büyük müzisyenlerle aynı kefedede değerlendirmiştir.¹³¹⁰ O, Arîb'i müdafaa etmek için konuyu Tâhirîler'e kadar uzatacaktır. Buna göre Yahya b. Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'den İshak b. İbrahim yoluyla yaptığı rivayette o, Yahya'nın amcası Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in (ö. 300/913), Hişâmî'den "En güzel şarkı, Arîb'in 'Sâhe kad limte zâlimen' eseridir" dediğini nakletmiştir. Diğer yandan İsfahânî, Hişâmî'nin düşmanlığının şu olaydan kaynaklandığını nakletmektedir: Halife Mu'tez'in huzurunda bulunduğu bir gün halife, Hişâmî'den şarkı söylemesini istemiş; o da Halife Mütevekkil'in öldürüldüğü günden beri şarkı söylemeyi bıraktığını dile getirmiştir. O sırada Arîb, Hişâmî'ye hitâben şarkı söylemeyi bırakmasının oldukça isâbetli olduğunu, zira şarkı sözlerinde bir mânâ bulunmadığını, anlaşılır ve düzgün olmadığı cevabını vermiştir. Arîb'in bu açık sözlülüğüne mecliste bulunanlar gülmüşler; onun bu aşağılamaları karşısında utanan Hişâmî ise ona şu cevabı vermiştir: "Sayıca bin şarkısı var lâkin hepsi tek bir mânâ".¹³¹¹ Hâdisenin tarihî seyrine dair de açıklama getirdikten sonra İsfahânî, bu sefer Hişâmî'nin eleştirisinin haklı olmadığını ispata çalışmaktadır. Bu çerçevede Arîb'in 'çok anlamlı' şiirlerinden örnekler getirmek sûretiyle -artık konuşamayan- Hişâmî'yi nefyetme yoluna gider.¹³¹²

Yukarıdaki rivayetler bileşimini Ebû'l-Ferec'in kurduğu yumaktan kurtarmak gerekmektedir. Öyleyse değerlendirme sadedinde şu tespitlerin ifade edilmesi lüzumludur: Öncelikle Ebû Abdullah el-Hişâmî, bir Mütevekkil sevdalısıdır. Bu açıdan *el-Egânî* müellifi tarafından eleştirilmeyi ve kınanmayı hak etmektedir. Zira İsfahânî gözünde Mütevekkil bir Ali düşmanıdır ve anlaşılan o ki Hişâmî'nin ona olan sevgisi, bir Ali taraftarı olan İsfahânî tarafından eleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Öyle görünüyor ki İsfahânî'nin düşüncesinde Hz. Hüseyin'in kabrinin yıkılmasını emreden bir halifenin¹³¹³ vefatına üzülmesi nedeniyle Hişâmî, baştan eleştiriye hak etmektedir.

¹³¹⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/42.

¹³¹¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/42.

¹³¹² İsfahânî, *el-Egânî*, 21/42-43.

¹³¹³ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 478-479.

Hişâmî'nin olumsuzlanmasına dair onun amacı, metinlerin akışından rahatlıkla anlaşılmaktadır. *el-Egânî* müellifi, Hişâmî'ye yönelik eleştirilerinin hemen akabinde konuyu doğrudan Arîb'in *hürlük iddiasına* taşımıştır. Öyleyse Hişâmî'ye yönelik yoğun eleştirilerin asıl hedefi, onun bu konuyu tartışmasına alan açmak olmalıdır. Kanaatimizce o, Hişâmî'den gelen rivayetlerin Arîb'in hayatı hakkında tasarladığı tasvire uymadığını düşünmektedir. Zira Arîb'in hayatına dair -Hişâmî'den gelen rivayet hariç- diğer hepsi onun soyluluğuna, yani Bermekî oluşuna dair bir görüntü çizmektedir. Oysa Hişâmî, Arîb'in, Merakibî'nin kölesi olduğunu ikrar etmektedir. Bu iddia, koyu bir Arîb taraftarı olduğunu düşündüğümüz el-İsfahânî için fazlasıyla can sıkıcı olmalıdır. Bu nedenle hürlüğe dair zikrettiği bir sonraki rivayette vurgulu olarak *Hişâmî'den başkası* tarafından rivayet edilen,¹³¹⁴ Arîb'in Bermekî olduğunu onayan diğer rivayeti aktarma gereği hissetmiş olmalıdır.

İsfahânî için Arîb neden önemlidir? Bu durum onun siyasî konumlanma üzerinden hareket ettiğine dair bir izlenimi çağrıştırmaktadır. Hişâmî'nin Arîb'e yönelik eleştirisi önemlidir. Bir şair olarak o, şiirlerinde eksikliklerin olduğunu dile getirmiş ve gördüğü noksanlığın üzerine gitmiştir. Üstelik bunu, kendisini savunma ihtiyacının olduğu bir kertede gerçekleştirmiştir. Hişâmî, halifenin kendisinden şarkı söyleme talebini reddetmiştir. Halifelerin talebini reddetmek, mecliste olanlar için hoş karşılanmayacak bir tavır olmalıdır. Son olarak İsfahânî'nin, İbnü'l-Mu'tez, İshak b. İbrâhim el-Mevsilî, Halife Me'mûn ve Tâhirîler'in konu hakkındaki şهادetini Arîb'i savunmak için kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla mezkûr isimlerin otoritesinden faydalanarak Arîb için güvenli bir alan tesis etmiştir.

Arîb'in sanatına bir eleştiri de Ebü'l-Abbâs b. Hamdûn'dan gelmektedir. İlginç olan, rivayette onu savunan bu sefer -bir Bermekî olan- Cahzâ'dır. Cahzâ'dan nakilde bulunan *el-Egânî* müellifi, Ebü'l-Abbâs'ın, Arîb'in şarkılarının sayıldığı kadar çok olmadığını, zira tecrübesizken de yapmış olduğu eserler olması nedeniyle onların şarkı olarak görülemeyeceğini dile getirmiştir. Cahzâ'nın bu eleştiriye sert sayılabilecek bir üslupta cevap verdiği görülmektedir. O, Abbâsî toplumu içerisinde bulunan hangi sanatçının tüm eserlerinin düzgün olduğunu dile getirmiş ve Arîb'in iyi olarak bilinen

¹³¹⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/43.

şarkılarını sıralamıştır. Cahzâ'ya göre Ebü'l-Abbâs, bu cevap karşısında ikna olmuştur. Tartışmada ikna olan Ebü'l-Abbâs'ın bu sefer Arîb'in, şarkı, rivayet ve sanatta kendisi gibi ardında bir kadın bırakmadığını söylemesi üzerine Cahzâ, geride kalan erkeklerden de pek çok kimsenin ona yetişemediğini vurgulamıştır.¹³¹⁵

Cahzâ, Ebü'l-Abbâs b. Hamdûn'ın, Arîb'in bestelerini sade olması ve zamanı geçmesi yönüyle eleştirdiğini ifade etmektedir. Sawa bu durumu, eleştirilebilecek tarafları olmaları nedeniyle herhangi bir şarkıcının mükemmel olmadığı şeklinde yorumlamaktadır.¹³¹⁶ Kadın müzisyenlerin yaptıkları besteler, erkeklerinkine göre daha yumuşak ve hafif olduğu için, dinleyen usta bir müzisyen tarafından anlaşılabilir. Buna göre İshak b. İbrahim el-Mevsılî, Mu'tasım'ın huzurunda bulunduğu sırada başka bir câriye tarafından çalınan bestenin bir kadına ait olduğunu tahmin etmiştir. O bestenin Arîb tarafından icra edildiği nakledilmektedir.¹³¹⁷

3. 5. 1. 3. Meclislerdeki Konumu

Arîb, çalışma sürecimizin başlangıcı olan Halife Mütevekkil dönemi öncesinde de meclislerde oldukça etkindir. Bu nedenle genel görünümü sunmak için Me'mûn döneminden itibaren öne çıkan bazı meclis detayları sunulacaktır. Me'mûn'la olan ilişkisinde onun rivayetlerde korunup kollanan ve kıymetli bir yer işgal eden tasvirinin sunulduğu görülmektedir. Öyle ki Me'mûn, Arîb'i meclisinde öpmek isteyen Muhammed b. Hâmid'i affetmiştir. Daha açık bir ifadeyle Arîb, halifenin meclisinde kendisine bu tür yakınlaşmalarda bulunan kimseleri kurduğu şifreli bir cümleyle halifeye bir anda bildirmektedir. Meclisinde bu tür durumları kontrol eden halife ise Arîb'in şifreli cümlesinden İbn Hâmid'i sorgulamış, akabinde yeltendiği tutum için özür diletmiştir.¹³¹⁸

Arîb, meclislerde oldukça esnek ve rahattır. Bu durum kendisini halifenin konuklarına yönelik kullandığı lakaplarda da ortaya koymaktadır. Onun, halifenin huzurunda İbrahim b. Muhammed el-Yezidî'ye (ö. 225/839-840) lakabıyla hitap edecek kadar rahat davranabildiği gözden kaçmamaktadır.¹³¹⁹ Arîb'in sadece sanat

¹³¹⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/58.

¹³¹⁶ Sawa, *Anecdotes*, 106.

¹³¹⁷ Sawa, *Anecdotes*, 153.

¹³¹⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/51.

¹³¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/163.

yönüyle değil; münâsebet yoluyla da halifelerle yakınlık kurduğu rivayet edilmektedir. O, Emîn de dâhil olmak üzere sonraki sekiz halife ile ilişkisinin olduğunu, Mu‘tez’i yakışıklı olması nedeniyle beğendiğini dile getirmiştir.¹³²⁰ Onun -zayıf bir ihtimal olarak- Me’mûn’la bir gönül ilişkisinin bulunduğu da eklenmelidir.¹³²¹ Şâir ve edip İbrâhim b. Muhammed el-Yezidî’nin aktardığına göre Me’mûn’un huzurunda bulundukları bir gün Arîb’in kendisine ‘Ey Sa‘lûs’ dediği ve onunla alay ettiği, bu nedenle onu halifeye şiir yoluyla şikâyet ettiği kaydedilmektedir. O, ayrıca Me’mûn’un câriyelerinin de kendisine bu yakıştırmayı yaptıklarını belirtmektedir.¹³²²

Halife Me’mûn’un Arîb’e kızmasından ötürü onu birkaç gün hücrede tuttuğu, hastalanmasıyla hücreden çıkarılan Arîb’in, halifenin “Hücre yemeğini nasıl buldun?” sorusuna verdiği cevap nedeniyle Me’mûn’un meclisinde siyasî düşünme becerisi olduğu dile getirilmiştir. Onun cevabı şöyledir: “Ey müminlerin emiri, şayet hücrenin acılığı olmasaydı; visâlin tatlılığı da bilinemezdi. Öfkenin başlayışını zemmeden, [halifenin] rızasının âkibetine hamededer”. Diğer bir rivayette Me’mûn’un Arîb’le arasında hüküm vermesi için Ahmed b. Ebû Duâd’a emrettiği, o sırada Arîb’in halifeyle arasına kimsenin girmesini istemediğini ifade eden bir şiir okuduğu görülmektedir.¹³²³ Arîb’in Halife Me’mûn’un seferinde dahi bulunduğu *el-Egânî*’nin rivayetleri arasındadır. Bu seferde Arîb’in Muhammed b. Hâmid’in bir işret meclisine katıldığı ve dönüşünde Hamdûn’a verdiği cevapla onu utandırdığı nakledilir. Diğer yandan Yezidî, onu Me’mûn’un seferinde hevdec içerisinde gördüğünü, Arîb’in bir şiir okuyarak ondan da lahn ile cevap beklediğini dile getirmektedir.¹³²⁴

Halife Mu‘tasım¹³²⁵ ve Vâsık’ın, Arîb el-Me’mûniyye’ye öfkелendikleri bilinmektedir. Mu‘tasım’ın Arîb’e yönelik öfkesi, Arîb’in o sırada isyan girişimi tasarlayan Rum diyarındaki Abbâs b. Me’mûn’a gönderdiği mektubun muhtevasında gizlidir: “Öldür sen oradaki kâfiri (Mu‘tasım) ki ben de buradaki tek gözlüyü bu gece

¹³²⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/52.

¹³²¹ İbnü’l-Mu‘tez, *Tabakâtü’ş-şuarâ*, 426.

¹³²² Cemâlüddîn Ebü’l-Hasen Ali b. Zâfir el-Ezdî, *Bedâiü’l-bedâi*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 63.

¹³²³ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/57.

¹³²⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/57-58.

¹³²⁵ Her ne kadar Mu‘tasım ile anlaşmazlık yaşasa da onun için bu devrin önemi, halife tarafından azat edilmiş olmasıdır. Bir değerlendirme için bk. Bıyıklı, “Cariyelikten şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me’mûniyye’nin Hayatına Panaromik Bir Bakış”, 131.

öldüreyim!”¹³²⁶ Halife Vâsık’ın öfkesini çekmesinin nedeni ise onun halifenin bestelediği bir şarkıyı, kendisine ait olan daha iyi bir besteyle düzenlemesidir. Arîb’in bestesi daha kullanışlı ve sanatça güzeldir. Arîb, halifeyi sanatıyla aldatmaya çalışmış; bu durum, halifenin ondan uzaklaşmasına neden olmuştur.¹³²⁷

Arîb’in, Mu’tasım hakkındaki yukarıdaki düşüncesi, şu rivayetten kaynaklanıyor olabilir: Me’mûn’un aracılığıyla evlenen Muhammed b. Hâmid ve Arîb’in, Mu’tasım’ın emriyle zorla ayrıldıkları kaydedilmektedir. Buna göre halife, İshak b. İbrâhim’e Muhammed b. Hâmid’in Arîb’i boşamasına dair emir bildiren bir mektup yazmış; o da -bu emre direndiği anlaşılan- Muhammed b. Hâmid’e celde vurdurmak sûretiyle zorla Arîb’i boşamasını sağlamıştır.¹³²⁸ Bu durum onun, Mu’tasım tarafından baskılandığına dair bir kanaatin oluşmasına ihtimal vermektedir.

Abbâs b. Me’mûn’un öldürüldüğüne dair söylentiler ortaya atılınca Arîb, Halife Mu’tasım’ı bu sefer yazdığı şiirle açıkça desteklemiştir. Bu şiirde o, Abbâs’ın öldürüldüğüne dair açık bir delilin olmadığına dile getirmektedir.¹³²⁹ Belki de halifenin yanında bir pozisyon üstlenmesi, onun azat edilmesini sağlamış bir etken olabilir. Diğer yandan anlaşılan, uzun yaşamasının nedeni siyasî esnekliğidir. Zira yukarıdaki rivayetin tersine ivedi hareket edebilme kabiliyeti gösterebilmiştir.

Emîn’den (193-198/809-813) Mu’temid’e (256-279/870-892) toplamda on halife gören ve sarayla ilişkisi aktif bir sûrette devam eden Arîb’in, kaynaklarda meclislerdeki konumuna dair en çok rivayette bulunulan halifelerden biri Halife Mütevekkil’dir. Stigelbauer’in, Mütevekkil’in hilâfetiyle Arîb’in meclislerde yeniden sahne alıp bir nüfuz kazandığına dair tespiti değerlidir.¹³³⁰ O, Mütevekkil devriyle birlikte belirgin bir biçimde rivayetlerde yer almaktadır. Halife Mütevekkil’in yanına hastalandığı süreçte de girebilecek kadar ona yakın olduğu, rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹³³¹ Sadece halifenin hastalığında değil, ümmüveled Kabîha’nın hastalığında da Arîb’in görünür olduğu anlaşılmaktadır. Halife, hasta olan

¹³²⁶ Metinde ayrıca Vâsık’ın gece uyumadığı da zikredilmektedir. İsfahânî, *el-Egânî*, 21/55.

¹³²⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/54-55.

¹³²⁸ İbn Ebû Tâhir, *Kitâbü Bağdâd*, 151.

¹³²⁹ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 183.

¹³³⁰ Stigelbauer, *Die Sängerninnen*, 28.

¹³³¹ İsfahânî, *el-İmâü’ş-şevâir*, 139.

ümmüveledi için Arîb'ten halifenin kendisi söylüyormuş gibi bir şiir okumasını istemiş; o da yazdığı şiiri Kabîha'ya şarkı formunda sunmuştur. Kabîha'nın da halifeye şiir yoluyla cevap verdiği kaydedilmektedir.¹³³² O, söylediği şiir ve şarkılar için halifelerden ihsan da almıştır. Halife Mütevekkil ve Mu'temid ona para da dâhil olmak üzere çeşitli hediyeler ihsan etmiştir.¹³³³ Bu çerçevede Halife Mütevekkil Kâtûl sarayındayken onu ziyaret eden Arîb, yine halifeyi öven bir şiir söyleyerek meclise girmiş, halifenin meclisinde vakit geçirmiş ve yeni basım 5 bin dinar ihsan almıştır.¹³³⁴ Onun Halife Mütevekkil, Müstâîn,¹³³⁵ Mu'tez, Ümmüveled Kabîha ve Mu'temid hakkında övgü ifade eden şiirler okuduğu görülmektedir.¹³³⁶

Onun bir şiirinde Halife Mütevekkil'i Darius ve Perviz ile kıyaslaması, hükümdarlığın ve gücün temsilinde önemli ipuçları sunmaktadır.¹³³⁷ Bu kıyas, esasen bir zihnî kabulün dışavurumu olarak yorumlanabilir. Bu çerçevede Arîb'in dünyasında Mütevekkil, Darius ve Perviz'i aşmış olması ile anlam kazanmaktadır. Öyleyse Darius ve Perviz belli bir kıymet ölçüsüne sahiptir. Bu kıymet ölçüsünün dayanağı ise, üzerinde bulunan toprakların İrânî gelenekle olan yakın ilişkilerinin bir tezâhürü olarak okunabilir.

Arîb'in, halifelere ve ümmüveledlere yönelik övgü şiirleri yazdığı yukarıda belirtilmiştir. İlginç olan sert yönetim değişikliklerinde de ilişkilerini devam ettirmesi ve meclislerdeki yerini korumasıdır:

el-Egânî müellifinin nakline göre Muntasır'ın nedimi Ahmed b. Yezîd el-Mühellebî, onun hilâfete geçişi nedeniyle halifeye bir şiir okumuştur. Üç sıradan oluşan bu şiiri halife Arîb'e vererek ondan bu şiirin ilk iki sırasını ölçüsüz, son sırasını da ölçülü bir biçimde (*basit*) şarkı sûretinde okumasını istemiştir. Arîb, halifenin bu isteğini yerine getirmiştir.¹³³⁸ Mütevekkil'i övmüş olmasına karşın Muntasır hilâfete gelince halifenin istekleri doğrultusunda şarkılar okuduğu, dolayısıyla ilişkisini devam

¹³³² İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 141-142.

¹³³³ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 142-143.

¹³³⁴ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 143.

¹³³⁵ Müstâîn'e yönelik kaleme aldığı bir şiirin tercümesi için bk. Bıyıklı, "Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arîb El-Me'mûniyye'nin Hayatına Panoramik Bir Bakış", 137-138.

¹³³⁶ Bu şiirler için bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 144-148.

¹³³⁷ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 114.

¹³³⁸ Sawa, *Anecdotes*, 30.

ettirdiği kaynaklarda açıkça görülmektedir.¹³³⁹ Dikkat edilirse o, ani ve yıkıcı yönetim değişimlerinde dahi kendi konumunu bozacak veya zedeleyecek bir tavır takınmamaktadır. Belli bir süreç öncesinde kendisine övgüler düzdüğü Mütevekkil hilâfetten düştüğünde, onun yerine geçen halife ile de çalışmaya devam edebilmiştir.

Siyasî hengâme içerisinde Arîb'in ayakta kalabilmesi mühimdir. Anlaşılan o ki halifeler sağken, gücü ellerinde tutarken kendilerine övgü dolu şiirler sunuluyor ancak siyasî anlamda herhangi bir inkıraz durumunda kayneler tarafından unutuluyorlardı. Bunun bir istisnasını Caaswell, Halife Muntasır'ın katledilmesine Fadl'ın üzüntüsü verdiği tepkiyi örnek olarak göstermektedir.¹³⁴⁰ Esasen -yukarıda ayrıntılarıyla zikredildiği üzere- Denânir, Ferîde ve Mahbûbe örneği, onları bu şekilde bir davranışı 'bilinçli bir şekilde öğrenmeye' itmiş olabilir. Zira siyasî karar vericilerin keskin ve aşılabilir tercihleri, onların saraydaki konumlarını tehlikeye atacak bir tehdit arz edebilirdi. Tam da bu yüzden kayneler, her devrin mevcut siyasî yörüngesine paralel bir tutum takınmayı yeğlemiş olmalıdırlar.

Mu'tez'in halife olmasıyla birlikte Kabîha tarafından Arîb'in affedildiği, akabinde onun bu sefer halife ve annesine yönelik övgü şiirleri yazdığı Caswell'in tespitleri arasındadır. Tüm güç unsurları değiştikten sonra yine o, Halife Mu'temid'e yönelik de övgü şiirleri kaleme almıştır.¹³⁴¹ Şüphesiz bu durum onu, sarayla olan ilişkisinde faydacı bir tavır takındığına işaret etmektedir.

Myrne'nin, Arîb'in *el-Egânî*'de yer alan rivayetlerde farklı bir sûrette yansıtıldığına yönelik teorisini kanıtlamak amacıyla Arîb'in Halife Me'mûn'a karşı gelmesi yönündeki rivayetleri ona has bir istisna olarak ele alması,¹³⁴² diğer

¹³³⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 9/208.

¹³⁴⁰ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 264.

¹³⁴¹ Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 261-263.

¹³⁴² Myrne, *Narrative, gender and authority*, 215. Myrne, mezkûr çalışmasında Hz. Aîşe ve Arîb'in hayatını İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı ve Ebü'l-Ferec'in *el-Egânî*'si üzerinden değerlendirerek derleyicilerin hedef, amaç, tespit ve sonuçlarını tartışmaktadır. O, Hz. Aîşe'nin hayatını *Tabakât*'taki, Arîb'i ise *el-Egânî*'deki rivayetlerle genel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bize göre seçilen eser ve isimlerin birbiriyle alakasızlığı, mevcut zaman diliminde hitap ettiği kitle, eserlerdeki tarihî rivayetin kullanılış biçimi gibi daha pek çok açıdan sorunlu olan bu yöntemin tenkit ve tahlili burası olmaması nedeniyle sözü uzatmıyoruz. Lâkin tek bir noktaya dikkat çekerek çalışmada tercih edilen inceleme yönteminin hatası üzerinde durmak gereklidir: Biyografi bilgisi içeriyor olması, her kroniğin ortak bir temelde değerlendirileceği anlamına gelmemelidir. İbn Sa'd'ın kullandığı rivayetler, erken dönem hadis, tarih, terâcim ve daha pek çok kaynakta teyit, tahlil, tenkit edilebilir niteliktedir. Daha açık bir ifadeyle İbn Sa'd'ın sunduğu biyografik tarihî

rivayetlerin gözden kaçırıldığını göstermektedir. Zira gerek Ferîde gerekse Fadl'ın halifelere karşı yer yer hırçınlaştığına dair rivayetlerin varlığıyla karşılaşılmaktadır. Burada, onun sanatını bir tür siyasî manevra alanı olarak kullanmayı tercih ettiği ifade edilmelidir. Onun övgü türünde şarkılar üreten bir kayne olması özelliği, Kilpatrick'e göre mevcut argümanı onayıcı bir husus arz etmektedir.¹³⁴³ Öyle anlaşıyor ki bu övgüler, birtakım gayelerin odağında gerçekleştirilmektedir. Örneğin Halife Mu'temid'in, Arîb'e çokça mal bağışladığı, onun da meclisinde şiir söyleyerek halifeyi övdüğü rivayet edilmektedir.¹³⁴⁴

Halife Mu'temid'in vezinsiz iyi şiir yazdığı, bu şiirleri muganniyelerine vererek bestelettirdiği; bu sayede şiirlerinin kusurunu ortadan kaldırdığı bilinmektedir. Şiirlerdeki problemi, ancak işin mütehassısı kimseler anlayabilmektedir. Bir şiirini besteleyerek düzgün bir forma kavuşturması için Arîb el-Me'mûniyye'ye gönderdiğinde o, bu işin içinden nasıl çıkacağını ifade ederek yakınmıştır.¹³⁴⁵ Başka bir rivayette onun bu talep karşısında "Yazık bana. Elif, be, te, se harfleriyle nasıl şarkı söyleyeyim?" dediği ve açıkça halifenin şiirlerinin edebî değerini eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹³⁴⁶ Öyle görünüyor ki halifenin ihsanları ona yardımcı olmaya kifâyet etmiştir. Arîb'in yine Halife Mu'temid'i düşünceli ve hüznü gördüğü bir gün yazmış olduğu bir şiiri halifeye uzatarak bunu bestelemesini istemiş, halife de bunu yapmış ve Arîb'e ihsanlarda bulunmuştur.¹³⁴⁷

Arîb'in, halifenin meclisinde kimlerin şarkı söylediğini merak ettiği ve bu çerçevede bir ilgisinin olduğu da anlaşılmaktadır. Ziyaretine gelen Ali b. Yahya el-Müneccim'e halifenin meclisinde şarkı söyleyenleri ve şarkının ne olduğunu sormuştur. Ali b. Yahya'dan şarkı söyleyenin Bünân olduğu bilgisini öğrenip şarkının kendisini duyunca Bünân'ı çağırtmış ve onunla şarkı hakkında konuşmuştur.¹³⁴⁸ Onun

malzemenin tek dayanağı her hususta İbn Sa'd değildir. Lâkin İsfahânî'nin *el-Egânî*'si sunduğu bilgiler açısından mevcut yazım içerisinde -başka tarihî kaynakla teyit edilemeyecek- pek çok bilinmeyişi barındırır. Sadece bu husus bile, eserdeki derleyici müdahalesine dair bir fikir edinmemizi sağlayabilir.

¹³⁴³ Hilary Kilpatrick, "Women As Poets And Chattels", 170.

¹³⁴⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/161.

¹³⁴⁵ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 99.

¹³⁴⁶ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 99.

¹³⁴⁷ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 142.

¹³⁴⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/56.

kurulan pek çok meclis tarafından istenen ve talep edilen bir kişi olduğu rivayetlere yansımaktadır. Bu durum sadece saray meclisleri için değil aynı zamanda saray dışı üst tabaka meclislerinde de Arîb'in etkin bir şekilde bulunduğunu göstermektedir. Fadl b. Abbâs b. Me'mûn'u ziyaret ettiği bir gün o, Arîb'in kalması için ısrarcı olmuştur. Bu ısrarı Arîb, içlerinde İbrâhim b. el-Müdebbir, Saîd b. Humeyd (ö. 250/864) ve Yahya b. Îsâ b. Münâre'nin de olduğu başka bir meclise davetli olduğu ancak bu daveti biraz erteleyebileceği yönünde cevaplamıştır. Fadl'ın yanında biraz vakit geçirip sonrasında yukarıda ismi zikredilen zâtların meclisine gitmiştir.¹³⁴⁹

3. 5. 2. Şâriye

Basra'nın müvelledlerinden olan Şâriye'nin babası 'Beni Nâciye' olarak bilinen Benî Sâme b. Lüey kabilesinden, annesi ise köledir (*eme*). Annesinin köleliğinden ötürü anlaşılan o da -muhtemelen babası tarafından sahiplenilmediği için- köle statüsünde kabul edilmiştir. Kaçırılarak satıldığı yönünde de rivayetler bulunmaktadır. Benî Hâşim'den Ca'fer b. Süleyman'ın çocuklarından olan bir kadın onu satın alarak eğitmiş, kendisine şarkı söylemeyi öğretmiş; daha sonra İbrâhim b. el-Mehdî onu satın almıştır. Onun sahibi tarafından önce İshak b. İbrâhim'e sunulduğu ancak fiyatın yüksek olduğu düşüncesiyle İshak tarafından alınmadığı bilinmektedir. Bir yıl eğitim alıp tekrar İshak'a gösterildikten sonra değerinin on kat arttığı ve İbrâhim b. el-Mehdî'nin onu satın almak için Ali b. Hişâm'dan 10 bin dirhem borç aldığı belirtilmektedir. Şâriye, çoğunlukla Arîb el-Me'mûniyye ile kıyaslanmaktadır. Kayneliğin en üst tabakasında yer aldığı görülen Şâriye, *el-Egânî* müellifine göre efendisinin mûsikî yönünde büyük bir birikime sahip olması sebebiyle diğer kaynelere kıyasla daha üstün kabul edilmiştir. Buna göre Şâriye'nin sahibi olan İbrâhim b. el-

¹³⁴⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 21/57. Rivayetin diğer bir aktarımında ise Arîb'in; yanında pek çok câriye ile Fadl b. Abbâs b. el-Me'mûn'u ziyâret ettiği, Fadl'ın misafiri olarak kalmasını istediğinde Arîb'in bunu reddettiği görülmektedir. Arîb, Merbed adasında (*Cezîretü'l-Merbed*) İbrahim b. el-Müdebbir, Saîd b. Humeyd ve Yahya b. Îsâ gibi ileri gelen kimselerle bir gece geçireceği için bu teklifi reddetmiştir. Bir süre sonra Arîb'in kararlaştırılan toplantıya katılmadığı, bir kalem ve kâğıt getirilmesini isteyerek kâğıda şifrelediği edatlarla İbnü'l-Müdebbir'e hemen gelemeyeceğini lâkin gelmek istediğini bildiren bir mektup yazdığı, onun da aynı mektuba benzer bir şifreleme yöntemiyle gelmesini istediği yönünde cevap verdiği rivayet edilmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 22/388.

Mehdî, Arîb'in ilk sahibi ve öğreticisi olan Merâkibî ile kıyaslanamaz. Zira İbrâhim'in mûsikîdeki açık üstünlüğü ortadadır.¹³⁵⁰

Efendisi İbrâhim'in onu Halife Mu'tasım'a -verdiği 70 bin dinarı az bulduğu için- satmadığı ve bu nedenle halifenin itabına maruz kaldığı¹³⁵¹ düşünülürse Şâriye'nin efendisi nezdindeki kıymetinin oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Süyûtî, Basra'nın müvelledlerinden olduğunu belirttiği Şâriye'yi önce 300 dinara İshak el-Mevsîlî'nin ve akabinde aynı rakama İbrâhim b. el-Mehdî'nin, daha sonra ise 5 bin dinara Halife Mu'tasım'ın satın aldığını kaydetmektedir.¹³⁵² Bu rakam artışının, câriyenin sanatındaki kabiliyeti ve eğitilmesiyle doğrudan bir paralellik arz ettiği söylenmelidir. İbrahim'in Şâriye'yi azat ettiğinde Halife Mu'tasım'ın kızdığı ve onun vefatından sonra Şâriye'yi haremine aldığı rivayet edilmektedir.¹³⁵³

Şâriye, Mu'tasım'dan sonra birkaç halife boyunca haremde kalmıştır.¹³⁵⁴ Onun Halife Mu'tasım'la -efendisi İbrâhim b. el-Mehdî'nin vefatından sonra- münâsebeti olduğu ayrıca not edilmektedir. Bunun yanında Halife Vâsık'ın ona 'seyyidem' dediği de nakledilir.¹³⁵⁵ Onun, yaşamı boyunca –komutanlardan Sâlih b. Vasîf gibi- devletin ileri gelen yöneticileriyle iyi ilişkiler kurduğu ve büyük miktarda borçlar verecek kadar mal biriktirdiği¹³⁵⁶ dikkat çekmektedir. Taberî, Sâlih b. Vasîf devlet tarafından aranırken ilişkili olduğu kişilerin de sorgulandığını ifade etmekte ve bu kimseler arasında Şâriye'yi de kaydetmektedir.¹³⁵⁷

3. 5. 2. 1. Hürlük İddiası

Şâriye'nin annesinin Kureys'in Benî Zühre kolundan olduğunu iddia ettiği İbnü'l-Mu'tez tarafından aktarılmaktadır. Hişâmî'den yapılan bir nakilde Şâriye'nin

¹³⁵⁰ Görüldüğü üzere *el-Egânî* müellifi, Şâriye'nin biyografisini işlerken dahi Arîb'i koruyucu birtakım ifadeler kullanmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi o, Arîb'in efendisinin İbrâhim b. el-Mehdî'den ilim açısından zayıf olmasını belirtme gereği hissetmiştir. Zira Şâriye üstün görülürse bu bilgi akılda tutulacak, dolayısıyla Arîb'in sanattaki üstünlüğü unutulmayacaktır. Daha açık bir ifadeyle burada müellif tarafından vurgulanmak istenen husus, Arîb'in, efendisinin mûsikîdeki görece zayıflığına rağmen öne çıktığı, netice itibarıyla daha yetenekli olduğudur. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 16/271.

¹³⁵¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁵² Süyûtî, *el-Müstazref*, 35.

¹³⁵³ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/273-274.

¹³⁵⁴ Farmer, *A history of Arabian music*, 134.

¹³⁵⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/276.

¹³⁵⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/277.

¹³⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 9/453.

kötü karakterli bir annesinin olduğu, bu kadının Benî Sâme b. Lüey'den Muhammed b. Zeyd'in kızı veya diğer bir rivayette Benî Zühre'den biri olduğunu iddia ettiği yer almaktadır.¹³⁵⁸ Şâriye de babasının Kureyş'ten olduğunu, kendisinin küçükken kaçırıldığını ve Basra'da Hâşimîlerden bir kadına satıldığını, akabinde ise İbrâhim b. el-Mehdî tarafından satın alındığını ikrar etmektedir.¹³⁵⁹ Şâriye'nin annesi, kızını İbrâhim'den almak için Abdülvehhâb b. Ali'ye başvurmuştur. Konu halifeye ve kadı İbn Ebü'd-Duâd'a taşınmış; babası Kureyş'in kollarından birisine mensup kimsenin köle (*eme*) olmasının mümkün olmayacağı yönünde fikhî bir durum ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Şâriye'nin köle olamayacağını düşünenler, onun İbrahim tarafından serbest bırakılması gerektiği kanaatine ulaşmışlardır. Huzura çağrılan İbrahim'in, mahkeme heyetinden hızlı davrandığı, hür olduğunu düşündüğü Şâriye'yi nikâhlamak sûretiyle yine kendi emri altında tuttuğu anlaşılmaktadır.¹³⁶⁰ Onun Şâriye'ye 'kızım' diye hitap ettiği¹³⁶¹ göz önünde bulundurulursa bu evliliğin gerçekçi olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Yukarıdaki rivayetlerde ilginç olan yine Hişâmî ve İbnü'l-Mu'tez kanalıyla aktarılmalarıdır. Hişâmî yine Şâriye'nin Basra'nın müvelledlerinden olduğunu belirtmiş ve kötü karakterli olan annesinin ise Muhammed b. Zeyd'in kızı olduğunu 'iddia ettiğini' rivayet etmiştir. Bununla birlikte, onun hikâyesinin Arîb'ten daha az karmaşık olması, muhtemelen İbrâhim b. el-Mehdî gibi bir saraylı tarafından sahiplenilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira saray çevresi hakkındaki bilgiye erişim daha kolaydır. Dikkat edilirse Şâriye de tıpkı Arîb gibi hürlüğüne öne sürmektedir. Hür olduğunu, üstelik babasının Kureyşli bir adam olduğunu iddia etmektedir. Yukarıda aktarılan bilgilerin hepsi, Şâriye'nin umumun nazarında hür olduğunu göstermek gayesine matuf sonradan ihdas edilmiş tasarımlar olmalıdır. Kayne, belirli bir toplumsal konum elde ettiğinde statü atlar. Bu statünün cemiyette yansıtılmasının önündeki tek engel, geçmişleridir. Onlar, geçmişlerini tekrar kurgulayarak köleliklerini izale etmek sûretiyle burada varlık gösterirler. Zira içerisinde aktif olarak yer aldıkları sosyal tabakalar, kölelik etiketinin sakil durduğu

¹³⁵⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/271-272.

¹³⁵⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁶⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/272-273.

¹³⁶¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/278.

ortamlardır. Bunun farkında olan efendi ve kayne, geçmişte tekrar inşa etmek sûretiyle bu sakilliği ortadan kaldırmak için çaba göstermektedir.

3. 5. 2. 2. Hünéri

Şâriye'nin, efendisi İbrâhim kaynaklı ciddi bir eğitim sürecinden geçtiği anlaşılmaktadır. Onun yukarıda da geçtiği üzere zor bir şarkıyı söylemek amacıyla bin kez tekrara tâbi tutulduğu, şâyet bir şarkıyı söylemekte başarısız olursa ayağı üzerinde durmak sûretiyle bekletildiği, bu da yeterli olmazsa Rayyik tarafından elindeki ûdun alınıp ûdla kendisine vurulduğu, bunun da ceza olarak tatbik edildiği söylenmektedir.¹³⁶² Onun şarkıcı Muhârik'a benzemek için *tezâyüd* yapması ve dolayısıyla şarkının asıl okuma biçimini değiştirmesi nedeniyle efendisi tarafından azarlandığı ve kendi tarzında okuması gerektiği hususunda uyarıldığı nakledilir.¹³⁶³

Neredeyse tüm kaynaklar gibi onun da ûd çaldığı bilinmekle birlikte bu becerisini bir çekişmenin neticesinde faal olarak harekete geçirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Şâriye, Arîb el-Me'mûniyye ile aralarındaki sürtüşme, çekişme ve rekabetin bir neticesi olarak ûd çalmaya başlamıştır.¹³⁶⁴ Şâriye'nin, efendisi İbrâhim b. el-Mehdî'nin şarkılarının tamamını¹³⁶⁵ veya çoğunu öğrendiği kaydedilmektedir.¹³⁶⁶ Bu yönüyle o, aynı zamanda bir geleneğin de aktarıcısı olmuştur.

İbnü'l-Mu'tez'in, Şâriye hakkındaki tarihî nakilleri not aldığı bir kitabı bulunduğu bilinmekle birlikte bu kitabın günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.¹³⁶⁷ Sawa, Şâriye ile birlikte Rayyik ve Ziriyab el-Vâsikiyye'yi eski repertuarın değişiminden sorumlu tutmaktadır. Bunun nedeni, daha yenilikçi bir mûsikî anlayışını takip etmeleridir.¹³⁶⁸

Onun da birtakım mübalağalarla anıldığı görülmektedir. Buna göre İbrâhim b. el-Mehdî'nin yardımcısı Muhammed b. Sehl b. Abdülkerîm, Şâriye'nin bir şarkısını

¹³⁶² İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁶³ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/492.

¹³⁶⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁶⁵ Ayrıca Şâriye'ye ait olduğu ifade edilen şarkılar için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 2/338, 3/254, 6/465, 7/22, 9/132, 141, 12/472, 14/397, 15/254, 17/72, 18/460, 23/93.

¹³⁶⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/271.

¹³⁶⁷ Sawa, *Anecdotes*, 44.

¹³⁶⁸ Sawa, *Anecdotes*, 260.

dinledikten sonra aklının bir kısmını yitirdiğini ifade etmiştir.¹³⁶⁹ Diğer yandan Şâriye'nin de tıpkı Arîb gibi halifenin şiirlerini şarkı biçiminde okuduğu belirtilmektedir.¹³⁷⁰ Hamdûn'a göre ise Şâriye, Mu'tasım'ın vefatından Vâsık'ın hilâfetine sonuna kadar olan süreçte en iyi şarkı söyleyen kaynaklarından biridir.¹³⁷¹

3. 5. 2. 3. Meclislerdeki Konumu

Şâriye'nin, yukarıda da zikredildiği üzere, Arîb ile rekabet halinde olduğu ve kıyaslandığı bilinmektedir. Bu durum öyle anlaşılıyor ki onların hünerlerini sergilemeleri ve becerileri çerçevesinde üstünlüklerini kanıtlamalarına olanak tanımıştır. Bu amaç doğrultusunda halife meclisi olmayan bir üst tabaka meclisinde *el-Egânî* müellifince Şâriye'nin Arîb'in tecrübesi karşısında mahcup kaldığı yönünde rivayetlere yansıtıldığı not edilmelidir. Buna göre kaynakların bir çeşit yarışma çerçevesinde yeteneklerini sergiledikleri görülmektedir. Halife Me'mûn'un oğlu Ca'fer b. Me'mun, devlet adamı İbrahim b. el-Müdebbir ve kâtip, vezir ve şâir Süleyman b. Vehb (ö. 271/885), Halife Mütevekkil'in oğlu Ebû İsmâ b. Mütevekkil'in evinde yarışma düzenledikleri bir gece tertip etmişlerdir. Arîb ve Şâriye oturarak izlemekte; onların astı olan câriyeleri ise şarkı söyleyerek performans sergilemektedirler. Anlaşılan o ki Arîb ve Şâriye, câriyelerinin performanslarını görmek için orada bulunmakta, câriyeler de bu nedenle mûsikîlerini dikkatle icra etmektedirler. Mecliste diğer şarkıcı câriyeler Bid'a ve İrfân'ın şarkı söylediği, bu şarkıların bir nevi atışma türünde mesajlar içerdiği görülmektedir.¹³⁷² Bu açıdan ortamın ziyadesiyle gergin olduğu ve yarışmanın son derece önemsendiğini tahmin etmek zor değildir.

el-Egânî müellifi, mûsikî ile uğraşan kimselerin (*ehlü 'z-zarf ve 'l-müteânûn*) bu süreçte iki tür söyleyiş biçimini benimsediklerini dile getirmektedir: Bunlar Arîb (*Arîbiyye*) ve Şâriye (*Şâriyye*) usûlleridir. Bu iki usuldeki ayrılığın temel nedeni ise, Arîb'in geleneksel, Şâriye'nin ise muhdes, yani yeni usûlü temsil ediyor olmasıdır.¹³⁷³ Anlaşılan o ki, mûsikî yöneliminde elitler arasında iki hizip oluşmuştur. Bu iki grup,

¹³⁶⁹ Sawa, *Anecdotes*, 283.

¹³⁷⁰ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 100.

¹³⁷¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/277.

¹³⁷² İsfahânî, *el-Egânî*, 14/395.

¹³⁷³ Imhof, "Traditio vel Aemulatio?", 1-2.

istihsân, tarab ve *iktirâh* gibi mûsikînin temel hususlarında Arîb ve Şâriye’den birini tercih etmişler ve taraftarlıklarında katı bir tutum takınmışlardır.¹³⁷⁴ Mecliste, kıdemli şarkıcılar Arîb ve Şâriye arasında, şarkı söyleyiş biçimlerine yönelik bir sürtüşme yaşanmış; Arîb’in konunun üzerine gitmesi neticesinde Şâriye, yenilgiyi kabul etmiştir. Bu sürtüşmenin üzerinde durulması, kaynağının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Buna göre Arîb, Şâriye’nin söylediği şarkıya takılarak bu nağmenin (*lahn*) kime ait olduğunu sormuş; o da şarkıyı efendisi İbrahim b. el-Mehdî’ye bu şekilde okuduğunu, onun bunu beğendiğini; hatta İshak b. İbrahim’in de hoşuna gittiğini ifade ederek bu nağmenin/bestenin (*lahn*) kendisine ait olduğunu iddia etmiştir. Bu besteyi daha önce bildiği anlaşılan Arîb, muğannî köle As’as’ı çağırarak ondan Zübeyr b. Dahman’ın (mezkûr şarkıya çok benzeyen) şarkısını söylemesini istemiştir. As’as şarkıyı söylediğinde aslında bestenin Şâriye’ye değil; II. (VIII.) asırda yaşamış Zübeyr b. Dihman’a ait olduğu ortaya çıkmıştır. Arîb, rakibine karşı güçlü bir zafer kazanmıştır. As’as şarkıyı söyledikten sonra Arîb’in güldüğü ve cariyelerine dönerek “Hakkı alın, bâtıldan yüz çevirin, eski usûl şarkıları (*gînâu’l-kadîm*) söyleyin” diyerek Şâriye’yi iğnelediği rivayet edilmektedir.¹³⁷⁵

Kilpatrick’in tespitlerinden hareketle bu sürtüşmenin nirengi noktasına dikkat çekmek gereklidir. Arîb ve Şâriye, farklı iki müzik ekolüne bağlıdırlar. Arîb, geleneğin temsilcisi olarak İshak b. İbrahim el-Mevsîlî’nin ekolünü devam ettirmektedir ve repertuarındaki kadîm şarkıları seslendirmektedir. Şâriye ise, bir yenilikçi olarak gün yüzüne çıkan İbrâhim b. el-Mehdî’nin ekolüne mensuptur. Anlaşılan o ki bu ekole mensup olanlar, kendi şarkılarını icra etmektedirler.¹³⁷⁶ Yukarıdaki kavganın kaynağının ekol çatışmasından geldiği düşünülebilir. Öte yandan Ebû İsâ’ya ‘oğlum’ diyerek hitap etmesi Arîb’in bu meclisin düzenlendiği günlerde yaşının oldukça ileride ve artık epey bir tecrübe birikiminin olduğunu göstermektedir. Bunun yanında aslında her ikisinin de belli bir şarkıcı câriye grubuna rehberlik ettiği ve oldukça kıdemli

¹³⁷⁴ Imhof, “Traditio vel Aemulatio?”, 5.

¹³⁷⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 14/395-396.

¹³⁷⁶ Kilpatrick, *Making the great book of songs*, 48.

oldukları anlaşılmaktadır. Lâkin Arîb'in kıdemi ve sanatındaki ustalığı, yine kendisi gibi sayılabilecek Şâriye'yi utandıracak türdendir.¹³⁷⁷

Eski usûl şarkı söylemekle Arîb'in vurguladığının Şâriye ile arasındaki mûsikî farkına işaret ediyor olabileceği düşünülse de Imhof, bu kanaatte değildir. Ona göre Arîb ile Şâriye arasında gelenek farkından kaynaklanan bir kavga bulunmamaktadır. Şâriye, yenilikçi bir anlayışa mensup olan Zübeyr b. Dihman'ın şarkısını intihal ettiği için bu, Arîb'in dikkatini çekmiş ve yukarıdaki iğneleyici cümleyi bu saikle kurmuştur. Onlar müzikte farklı tercihleri olmaları nedeniyle değil, ikonik bir konuma eriştikleri ve zamanlarının idolü oldukları için etraflarında hizipler oluşmuştur. Esasen bu, iki mûsikî ekolünün çatışması olarak değerlendirilmemeli; şarkıcıların rekabetlerinin bir sonucu olarak görülmelidir.¹³⁷⁸

Imhof'un yukarıdaki yorumu mâkul görünmektedir. Zira *el-Egânî* sahibinin de vurguladığı gibi Sâmerî'ye da mûsikîye düşkün olan insanlar, zamanlarında iki tür hizbe ayrılmışlardır: Şâriye topluluğu ve Arîb topluluğu. Bu grupların, birbirleri içine karışmayan ve keskin hatlarla, mutaassıp bir tavırla kaynakları savundukları anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki bu gruplar, düzenlenen meclislerdeki yetkinlik ve imtiyaz hakkını ellerinde bulundurmak istemektedirler. Bir Arîb taraftarı olan Ebü's-Sekâr İsmail b. Bülbül'ün, Ali b. Hüseyin'i Arîb ve câriyeleriyle birlikte ziyaret etmesi, Şâriye'nin dikkatini çekmiş; ivedi bir sûrette bir veya iki gün sonra o da üç muganniye câriyesini (Mihricân, Mutrib, Kameriyye) Ali b. Hüseyin'in evine göndermiştir.¹³⁷⁹ Bu bir tür inisiyatif almak, meşrûiyetini yitirmemek ve ilgili zaman diliminde meclislerdeki imtiyaz hakkını elinde bulundurma talebini canlı tutmak olarak anlaşılabilir. Durum, mûsikîye dair bir kavgadan çok daha ileridedir. Öyle görünüyor ki üst tabakaların domine edicileri ve muganniyelerin istihdam alanları olarak tarihî bir rol üstlenen meclisler, Arîb ve Şâriye'nin rekabet sebepleri olmakla birlikte aynı zamanda bu rekabetin gösterim/sergilenme merkezleridir. Mûsikî

¹³⁷⁷ Bunun yanında rivayetin aktarılışında *el-Egânî* müellifi tarafından manipüle edilme ihtimalinin oldukça kuvvetli olduğu da burada not edilmelidir.

¹³⁷⁸ Imhof, "Traditio vel Aemulatio?", 9-10.

¹³⁷⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/277.

alanında iddiasını bâki tutan kimseler olarak varlık sergileyen Arîb ve Şâriye, gözden düşmemek için bu rekabete bağımlı ve zorunludur.

Şâriye'nin Arîb'le olan anlaşmazlığına yönelik *el-Egânî*'de birkaç örnek daha bulunmaktadır. Lâkin buradaki esas faktörün ileri çıkan iki kaynenin arasında zamanla beliren rekabet olduğu vurgulanmalıdır. Diğer yandan her iki kaynenin de statü olarak birbirine yakın tarihlerde hürlüklerine kavuştukları söylenebilir. Şâriye, efendisi İbrahim b. el-Mehdî vefat edince, Arîb ise Mu'tasım'ın hilâfet yıllarında azat edilmişlerdir. Bu durum, başı çeken ve ileri gelen iki kaynenin azatlı olmaları durumunu da gündeme getirince doğal olarak statü boyutunda bir rekabete neden olmuş olmalıdır. Şâriye'nin Halife Mütevekkil'in hilâfet günlerine kadar üd çalmayıp Arîb ile aralarında oluşan sürtüşmeden ve rekabetten sonra üd çalmaya başladığına¹³⁸⁰ yukarıda değinilmişti. Şüphesiz bu rekabetin en somut görüldüğü mekânlar meclislerdir. Bu bağlamda Şâriye ile ilgili meclis detaylarında yoğun bir şekilde vurgulanan rekabet unsurunun varlığı önem arz etmektedir.

Şâriye'nin, Mütevekkil'in huzurunda şarkı söylediği bir sırada halife şarkıyı beğenmiş ve kime ait olduğunu sormuştur. Kime ait olduğunu bilmediği cevabını verince o sırada mecliste câriyelerin yanında bulunan Milh el-Attare, onun Halife Me'mûn'un kızı Hatîce bint Me'mûn'a ait olduğunu halifeye aktarmıştır.¹³⁸¹ Mütevekkil'in hilâfet günlerinde Mu'temid'in -muhtemelen zehirlenmekten çekindiği için- Şâriye'den başkasının hazırladığı yemeği yemediği rivayet edilmektedir. Mu'temid'in ona çeşitli ihsanlarda bulunduğu da bilinmektedir. Kendisine bir şarkı söyleyen Şâriye'nin sanatını çok beğenen Halife Mu'temid, ona bin adet her çeşit özel elbise ihsan etmiştir. Rivayette Şâriye'nin, Halife Mu'temid'den açıkça ihsan istediği zikredilir. Buna göre şarkıyı okuyan Şâriye, halifeye “Bu benim şarkım ama ben çıplağım, giyinmiş olsaydım nasıl olurdu?” dediği, bunun üzerine halifenin bin adet elbiseyi ona hediye ettiği rivayet edilmektedir.¹³⁸² Meclislerin bir tür mülk edinme olarak kullanıldıkları da yukarıda izah edilmiştir. Halifelerin ihsan ve caizelerinden Arîb'in olduğu gibi Şâriye de yararlanmışlardır. Ayrıca bu ihsanlar, Şâriye'nin onun

¹³⁸⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁸¹ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/279.

¹³⁸² İsfahânî, *el-Egânî*, 16/278.

şiiirlerini besteleyerek okuması nedeniyle olmalıdır. Zira Şâriye, -tıpkı Arîb gibi- Halife Mu‘temid’in bir şiirini şarkı formunda söyleyerek okumuştur.¹³⁸³ Halife bununla yetinmeyerek halifelerin hayat öykülerinin (*siyerü’l-hulefâ*) kaleme alındığı özel tutanakları da ona hediye etmiştir.¹³⁸⁴

Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir, Mu‘tez’in yanında olduğu bir gün, halife ondan oturmasını rica etmiş ve o da kalmıştır. Halifenin emriyle perdeler gerilmiş; perde gerisinden Şâriye ve câriyeler şarkı söyleyerek çıkmışlardır. Daha önce onu hiç dinlemediğini söyleyen Ubeydullah’a göre, Şâriye’nin sanatında kendisinde tesir eden şaşkınlıkla karışık beğeni duygusu, coşkunluktan (*tarab*) daha ileridedir.¹³⁸⁵

Şâbüştî’nin rivayetine göre Ubeydullah b. Tâhir, Mu‘tez’i ziyaretinde, halifenin isteği üzerine bir müddet Sâmerrâ’da kalmıştır. Halife, Ubeydullah’ın gelişini kutlamak için Şâriye’ye haber göndererek kendileri için şarkı söylemesini rica etmiştir. Perde arkasına oturan Şâriye’nin, hasta olmasından ötürü “Misafir olmasaydı gelmezdik” demiş ve sonrasında şarkı söylemeye başlamıştır. Bu eğlence sonunda halife, Ubeydullah’a, kendisine bugün dört müstesna şey gösterdiğini, hangisini daha çok beğendiğini, zarif (*ezraf*) bulduğunu sormuştur. O da en çok Şâriye’nin şarkı söyleyişini beğendiğini/zarîf bulduğu cevabını vermiştir.¹³⁸⁶ Tevhidî’ye göre Halife Mu‘tez ile birlikte Şâriye’yi dinleyen Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir’in Mu‘tez’in ona görüşlerini sorması üzerine şaşkınlığının beğenisinden fazla olduğunu belirttiği rivayet edilmektedir.¹³⁸⁷ Anlaşılan o ki evvelâ câriyelerin meclislere katılmamaları lüks bir durumdur. Hasta da olsalar onların halifelerin meclislerinde çağrıldıkları zaman yer edinmeleri gerekmektedir.

3. 5. 3. Fadl eş-Şâire (ö. 257/870-871)

3. 5. 3. 1. Zımnî Hürlük İddiası

Basra’nın müvelledlerinden olan Fadl’ın hayatı hakkında *el-İmâü’ş-şevâir*’de üç rivayet yer almaktadır: Evvelâ köle (*eme*) olduğu anlaşılan annesi, Abdülkays

¹³⁸³ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 100.

¹³⁸⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/278.

¹³⁸⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 16/275.

¹³⁸⁶ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 110-111.

¹³⁸⁷ Tevhidî, *el-Besâir ve ’z-zehâir*, 1/75.

kabilesinden olan babasından hamile kalmış lâkin babasının vefat etmesiyle yeni doğan Fadl, adamın diğer oğlu tarafından satılmış, bu şekilde köle olmuştur. İkinci rivayette annesi onu, babası henüz yaşıyorken doğurmuş, yetiştirmiş, iyi bir eğitim vermiş ancak annesi vefat edince babasının diğer oğulları onu Halife Me'mûn döneminden Mütevekkil'e kadar kâtiplik yapan Ömer b. Ferec er-Rühhecî'nin kardeşi Muhammed b. Ferec er-Rühhecî'ye köle olarak satmışlar, o da Fadl'ı halifeye hediye etmiştir.¹³⁸⁸ Diğer bir rivayete göre ise bu sefer doğrudan Hüsnüveyh isminde bir nehhâs aracılığıyla onun yine Basra'dan 10 bin dirheme getirildiği ve Rühhecî'ye haberinin bu şekilde ulaştığı kaydedilmektedir.¹³⁸⁹ Görüldüğü üzere rivayetler, onun hür bir babadan doğduğuna dair bir iddia içerisindedirler. Lâkin babasının isminin zikredilmemesi burada şüpheli bir görünüm sunmaktadır. Öyleyse hürlüğüne dair zımnen bir atıf yapıldığı hissedilmektedir.

3. 5. 3. 2. Hünéri

Onun *esmer ve güzel yüzlü bir edîp, fesahat ve belâgat sahibi* bir kimse olduğu rivayet edilmektedir. Bunlara ek olarak yaşadığı süreç içerisinde şiir becerisi hususunda ondan daha iyisi yoktur ve şâirlerle oturup onlarla edebî meseleler hakkında konuşmaktadır.¹³⁹⁰ Abbâsîler döneminin önde gelen divan kâtiplerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Dâvud b. el-Cerrah'a (ö. 296/908) göre Fadl, yaşadığı asırda şiirde en ileri seviyeye erişen kadındır. Ayrıca Fadl'ın *ifade etme gücünde bir sihrin, büyüleyici özelliğin* var olduğu nakledilir.¹³⁹¹ Abbâsî bürokratı İbrahim b. el-Müdebbir'in Fadl hakkında *hat itibariyle en güzel yazan, en fasih ve belîğ konuşan bir kimse* olduğunu ifade etmesi, önem arz etmektedir.¹³⁹² Ebû Dihmân ve Abdullah b. Nasr el-Mervezî'nin Fadl eş-Şâire'yi ve sanatını övücü ifadeleri bulunmaktadır. Onlar, *yüz, yaratılış ve ahlâkî açıdan olarak onu insanların en güzeli* olarak tanımlarlar. Şiirinin ise *yumuşak ve zarîf* olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁹³ Onun şiirinin kuvvetine dair

¹³⁸⁸ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 60.

¹³⁸⁹ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 61.

¹³⁹⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/199.

¹³⁹¹ İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 90.

¹³⁹² İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 89.

¹³⁹³ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/201.

ayrıntılar kaynaklarda mevcuttur.¹³⁹⁴ Dikkat edilirse övgü ifadeleri Arîb ve Şâriye'ninkilerle önemli ölçüde benzerlikler arz etmektedir.

Al-Rasheed'e göre Fadl'a 'şâire' lakabının verilmesinin üç nedeni vardır: Öncelikle kabiliyetli bir şâire olması bu isimlendirmede etkili olmuştur. Diğer yandan şöhretini arttırmak amacıyla bilinçli bir 'reklam kampanyası' yürütülmüştür. O, bu görüşüne halifenin 'Sen şâire misin?' sorusuna Fadl'ın 'Beni satan veya satın alan öyle iddia ediyor' şeklinde cevap vermesinin delil olacağını düşünmektedir. Bunlara ek olarak bir kadından şiir yazma ve söyleme becerisi beklenmediği bir süreçte onun şâirlik sıfatıyla ortaya çıkması, şâire olarak anılmasına neden olmuştur.¹³⁹⁵

Yukarıda zikredilen görüşlerin son ikisinin sorunlu olduğu belirtilmelidir. İkinci şıkta Fadl'ın verdiği cevap, esasen kendisinin şâirliğinin sahibi veya efendisi tarafından onanmış olmasıyla ilgilidir. Bu açıdan onun tanıtımının yapılmasına yönelik bir amacın var olduğu kanaatinde değiliz. Üçüncü şık, tarih itibarıyla pek çok kadının şâir olarak var olduğu bir sürece tetâbuk etmektedir. İsfahânî, Fadl'ın yaşadığı döneme yakın veya onunla aynı dönemde yaşayan pek çok şâire cârîyenin hayatını zikretmektedir. *el-İmâü'ş-şevâir* isimli eserinde bu hususta ayrıntılı aktarımlar yer almaktadır. Öyleyse bu durum, bir istisna olarak addedilemez. Zira pek çok örneği bulunmaktadır. Fadl gibi şiir yeteneğiyle temâyüz etmiş Mahbûbe için de aynı düşünceleri serdetmek gerekir. Ancak onun isminin 'eş-şâire' olarak anılmadığı bilinmektedir. Dikkat edilirse mevcut tarih öncesi veya sonrasında devletin kademelerinde görev yapmış Fadl isimli pek çok devlet adamı vardır. Buna göre kronik sahipleri, Fadl eş-Şâire'yi bu bürokratlardan ayırabilmek amacıyla 'eş-şâire' takısını getirme ihtiyacı görmüş olabilirler. Yaşadığı dönem içerisinde Fadl'ın şâire olarak anılmış olması da ihtimal dahilindedir. Netice itibarıyla mevcut zaman diliminde yaşamış olan Fadl isimli bürokratlardan ayırt edilebilmesi amacıyla Fadl eş-Şâire'nin bu şekilde anıldığı söylenebilir.

¹³⁹⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/202.

¹³⁹⁵ al-Rasheed, *Slave girls*, 230-231.

Onun hüneriyle ilgili olarak Hansâ¹³⁹⁶ ile olan çekişmesi önem arz etmektedir. Arîb ve Şâriye'deki rekabetin sertlik ve eleştiri yüksekliği yönüyle daha üstün bir görüntüsü Fadl ile Hansâ'nın atışmalarında görülmektedir. Fadl, Hişâm el-Mekfûf'un şâire câriyesi Hansâ'yı hicvetmiştir. Ebü's-Şibl Âsım b. Vehb (ö. 235/850), Fadl'a bu hususta yardımcı olmuş, Fadl ile birlikte Hişâm'ın câriyesini eleştirmiştir. İlginç ise olan Kasidî ve Hafsî gibi şâirlerin Hansâ'ya yardım ediyor oluşudur.¹³⁹⁷

Fadl ile Hansâ arasında meydana gelen karşılıklı hicivleşmeye yönelik al-Rasheed'in değerlendirmeleri önemlidir. Bu atışmayı -edebî seviye açısından- bir anlamda Cerîr (ö. 110/728[?]) ve Ferezdak'ın (ö. 114/732) hicivleşmelerine benzeten al-Rasheed, sergilenen bu gibi sıra dışı bir şiir becerisinden câriyelerin yoksun olduğu, dolayısıyla atışmalarda yer alan dizelerin Fadl'a ve Hansâ'ya ait olmadığı kanaatinde. Ona göre Ebü's-Şibl Fadl'a, el-Kâsidî ve es-Sülhî de Hansâ'ya yardım etmiştir. Bu atışmanın câriyeler arasındaki bir hicivleşme şeklinde sunulmasının nedenleri ise şâirler arasındaki tarafgirliği önlemek, bu şâirlerin içerisinde bulunduğu kabileleri bir çatışma içerisine çekmemek, ileride kendilerine atfedilen bu tarz bir çatışma ile anılmayı istememektir. al-Rasheed, esasında bu tartışmanın onlara ait olmadığı, onları yönlendiren şâirlere ait olduğunu dile getirmektedir.¹³⁹⁸ Şiirlerde iki câriyeyi yönlendiren şâirlerin de hicvedildiği görülmektedir. Bu durum bütünüyle şiirlerin mezkûr şâirlere ait olduğu anlamına gelmese de onların Fadl ve Hansâ'yı ciddi bir düzeyde etkiledikleri ve tesir üzerinden birbirlerini eleştirdikleri neticesine ulaşmamızı sağlamaktadır.¹³⁹⁹

3. 5. 3. 3. Meclislerdeki Konumu

İbnü'l-Mu'tez, *edep, zarafet, nezâket ehli ve halifelerle de görüşebilen*¹⁴⁰⁰ bir nehhâs olduğunu belirttiği râvi Ahmed b. el-Hâris el-Bağdâdî'den nakille Fadl eş-

¹³⁹⁶ Hişâm el-Mekfûf'un câriyesi Hansâ'nın, yetenekli, akıllı ve güzel bir şâire muganniye olduğu rivayet edilmektedir. Efendisi Hişâm'ın ona çokça mal verdiği ve onu her türlü mal ve kıymetli eşyadan üstün tuttuğu, bu yüzden asla satmadığı efendisinin ifadeleri arasındadır. Bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-suarâ*, 425.

¹³⁹⁷ Karşılıklı atışmaları incelemek için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 19/204-205.

¹³⁹⁸ al-Rasheed, *Slave girls*, 233-234.

¹³⁹⁹ Tenkitlerin Hansâ'nın efendisi Hişâm el-Mekfûf'a kadar gitmesi, tartışmanın büyüdüğünü göstermektedir. Karşılıklı eleştiriler için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 19/204-205.

¹⁴⁰⁰ İtalik olarak belirtilen bu alan, İbnü'l-Mu'tez'in yukarıdaki olumlu sıfatlarla andığı köle tüccarına dair aktaracağı rivayetin sıhhati hususunda okuyucuları ikna çabasını göstermek içindir. Yukarıda Tenûhî'de de bir örneği sunulan ve genel anlamda zihinlerde kötü imajlarıyla yerleşik bulunan

Şâire'nin hususiyetlerini aktarmaktadır. Bu çerçevede o, Fadl'ın güzellik, olgunluk, fesâhât, lisan ve şiir kalitesi itibariyle üst seviyede bir kimsedir. Ayrıca etrafında ediplerin toplandığını, halifelerden ve siyasî güç sahibi kimselerden de ayrıca övgüler aldığını, gereksinim ve ihtiyaçlarını da bu insanlar aracılığıyla sağladığını eklemektedir.¹⁴⁰¹ Onun bu yolla sağladığı üç önemli çıkarım yapılabilecek sacayağı bulunmaktadır: 1. Fadl, halife ve siyasî nüfuz sahibi kimselerle görüşebilmekte, sanatı yoluyla bir bağ kurabilmektedir. 2. Ediplere, zarafet ehli kimselere ulaşım sağlayabilmektedir. 3. Nüfuz sahibi kimselerle doğrudan maddî bir ilişki kurmaktadır. Bu üç unsur, tümevarım yoluyla şu genel sonuca götürebilir: Fadl eş-Şâire, sanatın, siyasî ilişki kurma becerisinin ve eğlence hayatının merkezinde durabilen bir konum işgal etmektedir. Kuvvetle muhtemel bu merkezî konum, onun etrafında bulunan sosyal ağın, onu aracı kılarak ilişki yürütmesini sağlayıcı bir etken olmuştur. Örneğin edipler, esasen halife veya maiyetiyle görüşmek için Fadl'ın da bulunduğu meclislere geliyor olmalıdırlar. Zira onun yer aldığı meclisler, hem halife hem de üst tabakaya hitap etmektedir. Ayrıca Fadl, şiir okuyan kimselerin nerede hata yaptıklarını göstermek için Halife Mütevekkil'in meclislerinde hususi bir yer edinmiştir.¹⁴⁰² Bu durum, yukarıda çıkarımları destekleyici bir nitelik arz etmektedir.

Arîb el-Me'mûniyye veya Şâriye kadar olmasa da Fadl'ın da üst tabakayla ilintili bir çevresi vardır ve bu aurada önemsenen, kendisine kıymet atfedilen bir yeri bulunmaktadır. Konuyla ilgili bir rivayet, önemli bir anekdot sunar: Hâşimîlerden bir grup, evlerinden çıktıkları bir gün, şık giyimli ve güzel bir hanımefendinin etrafının kadınlarla çevrildiğini görmüşlerdi. Ortalarında bulunan kadın bir mısra okuduğunda, bu mısraya etrafını saran kadınlar başka bir mısra ile cevap veriyordu. Bu kadının Fadl eş-Şâire olduğu anlaşılmıştır.¹⁴⁰³

Halife'nin Kabîha'ya yastık atması neticesinde Kabîha'nın öfkelenildiği ve halifeden uzaklaştığı, halifenin bu duruma oldukça üzüldüğü ve kederlendiği

nehhâsların bir rivayet içerisinde bulunduğunda mezkûr sıfatlarla ayrıca anılmaları gerekmiştir. Zira anlaşılan o ki İbnü'l-Mu'tez, zikrettiği sıfatları saymazsa okuyucuyu ikna edemeyeceği görüşündedir.

¹⁴⁰¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 426.

¹⁴⁰² Abd al-Kareem al-Heitty, "The contrasting spheres of free women and Jawari in the literary life of the early 'Abbasid caliphate", *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean* 3 (1990), 39.

¹⁴⁰³ İbnü's-Sâî, *Nisâü'l-hulefâ*, 90.

kaydedilmektedir. Ali b. el-Cehm'in onu neşelendirecek bir şiir okuması neticesinde halifenin moralinin düzeldiği ifade edilir. Halife, çok beğendiği şiiri, barışmaları için Kabîha'ya göndermiş; o da buna olumlu bir karşılık vererek Fadl eş-Şâire'nin yazdığı bir şiiri halifeye okumuştur.¹⁴⁰⁴ Ümmüveled Kabiha'nın, Halife Mütevekkil'in ismini yanağına yazdığı esnada orada olan Fadl, bunu irticâlen şiir okumak suretiyle tasvir etmiştir.¹⁴⁰⁵

Diğer bir rivayette Nevruz günü ümmüveled Kabîha, içerisinde saf şarap olan elindeki kristal kâseyle Halife Mütevekkil'in yanına gelmiş; halifenin onun ne olduğu sorusu üzerine Kabîha, halifeye nevrüz günü için sunmak istediği hediye olduğu cevabını vermiştir. Ayrıca Kabiha, yanağına da miskle halifenin ismi '*Cafer*' yazmış; halife kâsedeki şarabı içmiş ve Kabîha'yı da yanağından öpmüştür. Bu durumu izleyen Fadl eş-Şâire ise irticâlen bir şiir okumuş, Arîb de bu şiiri bestelemiştir.¹⁴⁰⁶ Yine Fadl'ın, meclislerinde bulunduğu ve hakkında en çok rivayetin yer aldığı halife, Mütevekkil'dir. Benân eş-Şâire'den¹⁴⁰⁷ nakledildiğine göre Halife Mütevekkil'in, Fadl'ın koluna yaslanmış bir biçimde yürürken ondan söylediği bir şiiri irticâlen tamamlamasını istediği nakledilmektedir.¹⁴⁰⁸ Fadl gibi şâirelerin halife(ler) nezdindeki temel görevi, duyguların vecîz bir sûrette yansıtılıp ifade edilmesine imkân sağlayan retorik becerisi olmalıdır.

Mütevekkil'in onu çağırdığı bir görüşmede, ondan câriyelerden birinin söylediği bir beyte irticalen uyumlu bir tamamlama yapmasını istediği görülmektedir. Halife ayrıca, bu uyumlu tamamlamayı Fadl'dan başkasının yerine getiremeyeceğini ekleyerek ona beyti aktarmıştır. Bunun üzerine Fadl, halifenin söylediği beyte irticâlen ekleme yapmıştır.¹⁴⁰⁹ Halife tarafından çok beğenilen irticali şiirleri ayrıca Arîb'e besteletilmiştir. Mütevekkil'in Ali b. el-Cehm'e iki beyit söyleterek Fadl'dan bunun devamını getirmesini istediği, Fadl'ın da kısa bir süre düşündükten sonra irticâlen beyti devam ettirdiği rivayet edilir. Halife Mütevekkil'in çok beğendiği bu şiir karşılığında

¹⁴⁰⁴ Veşşâ, *ez-Zarf ve 'z-zürefâ*, 67-68.

¹⁴⁰⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/206.

¹⁴⁰⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/206.

¹⁴⁰⁷ Halife Mütevekkil'in diğer bir şâire cariyesidir. Kaynaklarda hakkında aktarılan bilgiler oldukça kısıtlıdır. bk. İsfahânî, *el-İmâü 'ş-şevâir*, 167-168.

¹⁴⁰⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/201.

¹⁴⁰⁹ İrbilî, *el-Müzâkere fi elkâbi 'ş-şuara*, 243.

Fadl'ın 2 bin dinar aldığı, ayrıca halifenin özel isteğiyle şiiri Arîb'in bestelediği rivayet edilmektedir.¹⁴¹⁰

Meclisin, bir tür cezalandırma işlevi de gördüğü, Fadl'ın halifenin cezasına muhatap olduğu söylenebilir. Buna göre Fadl eş-Şâire, muganni Bünân'a olan sevgisini halife Mütevekkil'den gizlemekteydi. Halifenin meclisinde, bir kürsü üzerinde görünür bir sûrette nedimlerle birlikte oturduğu sırada halife ondan, Bünân için hazırladığı şarkıyı söylemesini istedi. Fadl, öyle bir şarkısı olmadığı cevabını verince halife, o zaman Bünân'ın kendisi için Selm el-Hâsir'in şiirinden oluşturduğu şarkıyı söylemesini istedi. Halife bu isteğiyle onların ilişkisine dair bilgisinin olduğunu ifade ediyor ve ayrıca mecliste bunu dile getirerek durumu umumun içerisinde ortaya çıkarıyordu. Fadl'ın, irticâlen oluşturduğu ve Ali b. Yahya'ya okuduğu şiirde kendisini ifşa eden halifeyi de eleştirdiği ve bu durumu kabul ettiği görülmektedir.¹⁴¹¹ Öyle anlaşıyor ki Fadl, kendisiyle alay edildiği kanaatindedir. Esasen halife, saray içerisinde kendisinden gizli bir durumun gerçekleşmeyeceğini vurgulayarak Bünân ve Fadl'ı ifşa etmiştir. Fadl'ın Bünân'a olan ilgisini mecliste herkesin huzurunda ortaya çıkaran Halife Mütevekkil'e yönelik sözlerini Caswell, azarlamak olarak yorumlamaktadır.¹⁴¹² Meclis, halifenin kontrolünde bir tür ifşâ meydanı olarak kullanılmıştır. Bu, mevcut otoritenin meclisi zaman zaman ders verme, terbiye etme ve utandırma gibi işlevleriyle de kullandığını göstermektedir.

Halifeye yönelik taleplerin ifade edildiği ve şiir ve şarkı yoluyla onun ikna edilmeye çalışıldığı yerler de yine meclislerdir. Fadl eş-Şâire'nin, Halife Mütevekkil'in kış Kâtûl sarayında geçirmeyi istemesi ve onu da orada ikâmet ettirme teklifine sıcak bakmadığı ve bunu ifade eden bir şiir yazdığı kaydedilmektedir. Akabinde Arîb el-Me'mûniyye bu şiiri besteleyerek halifenin meclisinde okumuş, halife çok beğendiği bu şarkıyı dinlemek suretiyle coşku (tarab) hissetmiş ve Kâtûl sarayına taşınma fikrinden vazgeçmiştir. Halifenin ayrıca “Şayet siz bunu hoş görmediyseniz, biz de hoş görmüyoruz” dediği nakledilmektedir.¹⁴¹³

¹⁴¹⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/207.

¹⁴¹¹ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 81-82.

¹⁴¹² Caswell, *The slave girls of Baghdad*, 95.

¹⁴¹³ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 71. Buna benzer bir rivayet Arîb bölümünde de aktarılmaktadır. Buna göre Mütevekkil, Şebedâz bölgesinde bir saray inşa ettirerek orada mugannileri toplamış ve çeşitli

Fadl eş-Şâire'nin, Halife Mütevekkil'in öldürülmesine üzüldüğü ve onun için ağıt yaktığı da bilinmektedir.¹⁴¹⁴ Râvi zincirinde İbn Ebü'd-Dünyâ'nın¹⁴¹⁵ da olduğu bir rivayette Halife Mütevekkil'in öldürüldüğü günün ertesi Ubeyd b. Muhammed'in Fadl eş-Şâire'ye "Dün ne oldu?" diye sorduğu, onun Muntasır'ın Halife Mütevekkil'i öldürdüğünü söylediği ve ağlayarak bir ağıt okuduğu rivayet edilmektedir.¹⁴¹⁶

Gerek kederli gerekse mutlu anlarda şâireler, mevcut durumu tasvir edici dizeler üretmişler; bu durum hususen halifeler için işlevsel bir yetinin kullanılmasını sağlayıcı bir fırsat oluşturmuştur. Muhtemelen halifeler, saray içi ve dışı tecrübelerini şiirle kalıcı kılmak istemiş olmalıydılar. Bu nedenle kendilerinde tesir oluşturan hüznü veya güzel neredeyse her olayın şiirle anlatımının sağlanması yönünde bir talep içerisine girmişlerdir. Kaynaklarda pek çok örneğiyle karşılaştığımız bu durumun Mu'temid'in hüznü olduğu bir hâdise noktasında bir karşılığı bulunmaktadır. Buna göre Halife Mütevekkil'in hilâfet yıllarında; o sırada yaşı küçük olan Mu'temid'in satın almak istediği 'Alemü'l-Hüsn' ismindeki¹⁴¹⁷ şarkıcı bir câriyeyi, efendisinin pazarlık hususunda aşırıya kaçması nedeniyle almaktan vazgeçmesi, Fadl'ın şiirine konu olmuştur. Mu'temid, hilâfete geldiğinde, zamanında satın almak istediği câriyenin durumunu sordurmuş; onun satıldığı ve efendisinden bir çocuğu olduğunu öğrenmiştir. Halife, Fadl'dan bu hususta bir şiir dile getirmesini rica etmiş; o da irticalen olduğu anlaşılan uzunca bir şiir okumuştur.¹⁴¹⁸

eğlenceler düzenlemiştir. İlginç olan, Arîb'in bu teşebbüsü övmesidir. bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 140-141.

¹⁴¹⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/205.

¹⁴¹⁵ Bu rivayette dikkat çekici nokta, Hanbelî zâhid İbn Ebü'd-Dünyâ'nın râvî silsilesi içerisinde yer almasıdır. Onun bu rivayette râvî olarak yer alması, *el-Egânî* müellifi tarafından 'Mütevekkil yanlılarının ortak hüznünü' sunmak istemesinden kaynaklanmış olabilir mi? Diğer yandan şâir-şarkıcı câriyeler hususunda mutaassıp bir tavır takındığını bildiğimiz İbn Ebü'd-Dünyâ'nın bu rivayetin râvî zincirinde yer alıyor olması dikkat çekicidir.

¹⁴¹⁶ Rivayet birkaç farklı varyantta okunabilecek bir görünüm arz etmektedir. *el-Egânî*'de bu ifade "Bu sabah Muntasır Mütevekkil'i öldürdü" olarak yer almaktadır. *el-İmâü's-şevâir*'deki versiyonda "Bu sabah Muntasır (veya Mu'tez) öldürüldü" şeklindedir. Halife Mütevekkil'in sabah değil gece vakti öldürüldüğü bilinmektedir. Halife Mu'tez'in uzun sayılabilecek bir işkence süresinden geçerek vefat etmeye terk edildiği, Halife Muntasır'ın ise genel kabul çerçevesinde eceliyle öldüğü hatırlanırsa bu ifadeye en uygun denk düşen yine Halife Mütevekkil'dir. Zira onun gecenin ileri saatlerinde öldürülmüş olması hâdiseyi bir-iki saat sonra öğrenenler için 'sabâh' vakti olarak değerlendirilebilir. Rivayetler için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 19/205, İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 205.

¹⁴¹⁷ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 62-63.

¹⁴¹⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/200.

Fadl, meclislerde diğer şâir ve ediplerle de muhatap olmuş, onların sınamalarından geçmiştir. Ebu Dülef el-İclî'nin Fadl'a -devam ettirmesini isteyerek- bir beyit okuduğu, Fadl'ın da bunu yine irticalen devam ettirdiği zikredilir.¹⁴¹⁹ Keza Ahmed b. Ebû Tâhir de bu örnekler içerisinde kaydedilir.¹⁴²⁰ Ali b. el-Cehm'le de bu minvalde şiirle karşılıklı söyleştikleri görülmektedir.¹⁴²¹ Ali b. el-Cehm ile ilgili rivayet, aynı şekilde Mahbûbe'nin aktarıldığı pasajda da yer almaktadır ve Mahbûbe'nin Ali b. el-Cehm'den daha yetenekli olduğu yönünde bir tasvir çizilmektedir.¹⁴²² Fadl'ın da aynı şekilde Ali'den üstünlüğüne dair temalara değinilmektedir. Esasen yukarıda *hüner ve câzibe* başlığı altında da bu minvalde bir rivayet daha sunulmuştur. Kaynağı Mes'ûdî ve İsfahânî'ye dayanan bu rivayetlerde yetenekli ve ileri gelen bir şâir olarak bilinen Ali b. el-Cehm'in¹⁴²³ Mahbûbe, Fadl eş-Şâire veya herhangi bir câriye karşısında hünersiz bir biçimde sunulmasının ancak rivayetleri aktaranlar nezdinde siyasî bir karşılığı olmalıdır.

İsfahânî'nin *el-Egânî* isimli eserindeki Şiî arka plan üzerine yoğunlaşan I-Wen Su da zikretmiş olduğumuz durumun farkında olarak 'Ali Muhâlifleri' başlığında onun özellikle rivayetler üzerindeki tasarımını incelemiştir. Bulguları arasında Ebû'l-Ferec'in Ali b. el-Cehm hakkındaki iddiaları şunlardır: Şâir Ali b. el-Cehm, aslında Kureyşli değildir,¹⁴²⁴ şiirlerinde intihalde bulunması nedeniyle o, Kadı İbn Ebû Duâd, Vezir Muhammed b. ez-Zeyyât ve Hekim Buhtîşu' b. Cebrâil gibi ileri gelen kimselerle ters düşmüştür. Halife Mütevekkil'e göre o en sahtekâr insandır, çeşitli yalanlar uydurduğu bilinmektedir. Ayrıca efendisine (Halife Mütevekkil) yaltaklanmak için Hz. Ali evlâdını eleştirirken Mervân b. Ebû Hafsa'yı taklit etmiştir. I-Wen Su'nun sonuç cümlesi olarak Hz. Ali düşmanlarının İsfahânî'nin metninde olumsuz bir sûrette yansıtıldığını ifade ettiği görülmektedir.¹⁴²⁵ Görüldüğü üzere İsfahânî, metin üretiminde son derece taraflıdır. Bu durum onun şâireler hakkındakini

¹⁴¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/135.

¹⁴²⁰ Ali b. Zâfir el-Ezdî, *Bedâiü'l-bedâi*, 75.

¹⁴²¹ Ali b. Zâfir el-Ezdî, *Bedâiü'l-bedâi*, 36-37.

¹⁴²² Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/102.

¹⁴²³ Bu, Ali b. el-Cehm'in *Divânı*'nın muhakkikinin görüşüdür. Bk. Ali b. el-Cehm, *Divân*, 25 (mukaddime). Fadl'ın bakışının tesiri hakkındaki şiiri için bk. Ali b. el-Cehm, *Divân*, 153.

¹⁴²⁴ Yukarıda Arîb el-Me'mûniyye'ye soy konusunda ideolojik bir yönlendirme yaptığı gibi burada da yine nesep üzerinden, Kureyşli olmanın faziletini Ali b. el-Cehm'den almak istediği görülmektedir.

¹⁴²⁵ I-Wen Su, *The Sh'i Past in Abu al-Faraj al-Isfahani's Kitab al-Aghani: a literary and historical analysis* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2016), 220-221.

sunumunu ve Hz. Ali karşıtı şâirler hakkındaki rivayetlerini eleştirmek için yeterli bir gerekçedir.

Ali b. el-Cehm'in aşırı sayılabilecek bir Hz. Ali karşıtı olarak siyasî konum üstlendiği bilinmektedir.¹⁴²⁶ İsfahânî'nin, hususen onunla ilgili rivayetlerde aşağılayıcı bir tasvir sunduğu gözden kaçmamaktadır. Fadl eş-Şâire'nin meziyetlerinin aktarıldığı bir pasajda İsfahânî, Fadl'ın edebî üstünlüğü karşısında Ali b. el-Cehm'in aciz kaldığını tasvir etmektedir. Benzeri bir rivayetin Mahbûbe için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu durum, İsfahânî'nin *el-Egânî* koleksiyonunu oluştururken siyasî tavır ve tutumunu terk etmediğini göstermektedir. Bunun yanında bu rivayette hedeflenen Fadl'ı övmek değil, Ali b. el-Cehm'i yermektir.¹⁴²⁷ Bu nedenle Fadl eş-Şâire ve Mahbûbe'ye yönelik zâhirde övgü niteliği taşıyan bu rivayetlerin siyasî bir gayeden bağımsız kalınamayarak hazırlandığı göz ardı edilmemeli; mezkûr rivayetler bu çerçevede algılanmalıdır.

Diğer yandan onun meclisler yoluyla kurduğu ilişki biçimi ve hatta mezhebi değişim tercihleri, kuvvetle muhtemel mevcut siyasî akışın yörüngesini takip etmek amaçlıdır. Bu sâikle Fadl'ın Saîd ile ilişkisinde İbnü'l-Mu'tez ilginç sayılabilecek lâkin bir o kadar anlaşılır bir rivayette bulunmaktadır. Onun, Saîd ile ilişki kurmadan önce taassup derecesinde Şia taraftarı olduğu lâkin Hz. Ali ve evlâdına katı bir şekilde karşıtlığıyla bilinen Saîd'e âşık olduktan sonra mezhebini değiştirerek vefat edene kadar da bu değişikliği bozmadığı rivayet edilmektedir.¹⁴²⁸ Fadl hakkında, meclislerinde en çok bulunduğu gözlenen halife hiç şüphesiz Mütevekkil'dir. Bu durum, yukarıdaki mezhebi değişimi açıklamaya yeterli bir olgudur. Her ne kadar Saîd

¹⁴²⁶ Halife Mütevekkil'e yaklaşık yedi yıl nedimlik yapmış olan Ali b. el-Cehm'in, Mu'tezililikten Ehl-i Hadîs anlayışına doğru kesin bir mezhebi geçiş yaşadığı, hatta kader ve Allah'ın sıfatları gibi konularda sorularını sormak için Ahmed b. Hanbel'i zaman zaman ziyaret ettiği bilinmektedir. Bk. Ali b. el-Cehm, *Divân*, 8 (Mukaddime). Öyle anlaşıyor ki Ali b. el-Cehm, hususen Mihne dönemi sonrasında oluşan mezkûr süreçte siyasî bir kampın adamıdır. O, Hz. Ali'nin doğrudan şahsına ve bunun yanında Hz. Ali evlâdına yönelik aşağılayıcı uygulamalara şiiirleriyle iştirak etmiştir. Bu durumun farkında olan İsfahânî de onun aleyhine yönelik tasarlanmış rivayetleri dâimî bir sûrette gündeme getirmektedir. Kırkpınar'ın da işaret ettiği gibi Ali b. el-Cehm'in Hz. Ali evlâdını hicvettiği kaydedilmelidir. Bk. Kırkpınar, *Abbâsî Halifesi Mütevekkil ve Dönemi*, 230-231.

¹⁴²⁷ Bu iddiayı Ali b. el-Cehm'in *Divânı*'nın muhakkiki Halil Merdüm Beg de tasdik etmektedir. O, *el-Egânî* müellifinin, Ali b. el-Cehm hakkında aktardıklarının mutaassıp bir tavırla sadece onu aşağılamak için ileri sürülen rivayetleri içerdiğini dile getirmektedir. Bk. Ali b. el-Cehm, *Divân*, 25 (mukaddime).

¹⁴²⁸ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*, 426.

b. Humeyd'le olan ilişkisi ona bu kararı aldırıldığı rivayet edilse de esasen o, üst tabaka içerisinde yer alan köle statülü bir kimse olarak tercih hakkına sahip değildir. Bu noktada sarayla olan irtibat ve devamlılığını sağlayan tercih her neyse onu seçmiştir. O da mezhebinin -Saîd b. Humeyd'e âşık olduğu üzerinden gerçekçi olmayan bir nedenle- değiştirmiştir. Bu görünürdeki nedendir. Esasında burada yapılan tercih, mezhebi değil, siyasîdir. Fadl, Saîd'i değil, Halife Mütevekkil'in takip ettiği siyasî yürüngeyi seçmiş, en azından inkâr etmemiştir.¹⁴²⁹ Bilindiği üzere Halife Mütevekkil, Me'mûn döneminde başlatılan mihneyi kaldırmış, Ehl-i Hadîs ve Hanbelî anlayışın güçlenmesini sağlayacak birtakım icraatlara girişmiştir. Bunun yanında Şîî grupları siyasî olarak baskı altına aldığı nakledilmektedir. Dolayısıyla Fadl'ın Şîîliğini halifenin tercihleri doğrultusunda bıraktığı zorlama bir yorum olmamalıdır.

Fadl eş-Şâire'nin uzun bir müddet Saîd b. Humeyd ile ilişkisi olduğu rivayet edilmektedir.¹⁴³⁰ Onun mektubunun dahi meclislerde bir tesir ve heyecan oluşturduğu rivayetlere yansımaktadır. Buna göre Meymûn b. İbrâhim, Saîd b. Humeyd ile birlikte Abbâsî veziri Hasan b. Mahled'in (ö. 267/880-881) misafiri oldukları bir mecliste Saîd'e Fadl'dan mektup gelmiştir. Hasan b. Mahled'in, mektuba baktığında şaşırarak gerçekten Fadl'a ait olup olmadığını Saîd b. Humeyd'e tasdik ettirmek isteyişi önemli bir ayrıntıdır.¹⁴³¹ Yine İbn Mahled'in sarayında başka bir mektubun gelme anına şahit olan diğer bir kimse ise Muhammed b. es-Sırrî'dir. Mektubun içeriğinde sitemini dile getiren Fadl'ın şiiri bulunmaktadır. Şiiri okuyan Saîd, ona yine şiir yoluyla gönlünü almaya çalışan bir cevap yazmıştır.¹⁴³² Mezkûr mektuplaşmanın diğer bir şâhidi Memûn b. Hârûn'dur. Mektupta Fadl, bir muganniye ile olan ilişkisinden ve kendisini unutmamasından ötürü Saîd'i kınamaktadır. Meymûn b. Hârûn, bu mektubu Saîd'in kendisine okuduğunu belirtmektedir. Akabinde Saîd, onun yanında bu kınama ve sitem yüklü mektuba uzun bir özür cevabı yazmıştır.¹⁴³³ Onların birbirlerine şiirler

¹⁴²⁹ Tıpkı Ali b. el-Cehm gibi Saîd b. Humeyd de Ehl-i Hadîs taraftarı ve Hz. Ali evlâdına yönelik dinî ve siyasî bir tavır halindedir. O, takındığı bu tutum nedeniyle de eleştirilmiştir. İlginç ve ortak diğer bir yönleri ise, -yine İsfahânî kaynaklı rivayetlerde- her ikisinin de gılmânlarla ilgilerinin olduğu yönünde itham edilmeleridir. Bk. Yunus Ahmed es-Sâmerrâî, *Resâilu Saîd b. Humeyd* (Bağdâd: Matbaatü'l-Erşâd, 1971), 11-13.

¹⁴³⁰ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/366.

¹⁴³¹ İsfahânî, *el-İmâû 'ş-şevâir*, 72-73.

¹⁴³² İsfahânî, *el-İmâû 'ş-şevâir*, 73.

¹⁴³³ İsfahânî, *el-İmâû 'ş-şevâir*, 74.

yazarak haberleştikleri, bunun yanında birbirlerini kıskandıkları ve bunu da şiirle yazışmak sûretiyle dile getirdikleri nakledilmektedir.¹⁴³⁴ Saîd'in zaman zaman Fadl ile arasının bozulduğu ve onun gönlünü almaya çalışarak özür dilediği görülmektedir.¹⁴³⁵ Onun Saîd b. Humeyd'le olan ilişkisinde duygu, düşünce, öfke ve hassaten sitemlerini karşılıklı olarak birbirlerine şiir yoluyla ifade ettikleri, şiiri bu çerçevede bir araç olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

Hasta olan Saîd b. Humeyd'e Fadl'ın oldukça yüklü hediyeler sunduğu görülmektedir. Saîd'in ısrarla onun gelmesini de talep etmesi üzerine onu ziyaret etmiş ve şiir yazmak suretiyle gönlünü almıştır.¹⁴³⁶ Bu şiiri Arîb'in bestelediği ve şarkı formunda okuduğu ayrıca eklenmektedir.¹⁴³⁷ Fadl'ın Saîd b. Humeyd'e çeşitli hediyeler sunduğu rivayet edilmektedir. Onun bin oğlak, bin kuzu, bin tavuk, çeşitli kokular ve değerli içecek ve eşyaları Saîd'e hediye ettiği ifade edilmektedir.¹⁴³⁸ Fadl'ın bu ziyaretinde bir eğlence meclisi kurulduğu ve perde gerisinden ûd çalmak suretiyle meclistekileri eğlendirdiği görülmektedir.¹⁴³⁹ Öyleyse onun aynı zamanda şarkı söyleyebildiği lâkin şâirelik vasfının daha çok öne çıktığı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca perde gerisinden ûd çalması da belli bir sosyal sınırın varlığına işaret etmektedir.

Fadl'ın Saîd'i bir câriyeden kıskanması nedeniyle mektupta dile getirdiği sitem, Saîd tarafından özürler sunularak telâfi edilmeye çalışılmıştır.¹⁴⁴⁰ Şiir formunda oluşturulan bu mektuplarda kimi zaman Fadl'ın öfkesi,¹⁴⁴¹ kimi zaman ise Saîd'in öfkesi veya orta yol bulmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.¹⁴⁴² Onun ayrıca Saîd'i

¹⁴³⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/203.

¹⁴³⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/361.

¹⁴³⁶ Fadl ile Saîd'in birlikte bulundukları meclislere yönelik şu ayrıntı önemlidir: Arkadaşı Ebû'l-Abbâs b. Sevâbe'yi misafir olarak kendisine davet eden Saîd b. Humeyd, tam o sırada Fadl'ın haberci göndererek kendisini beklediği haberini almış ve bu davete icâbet etmiştir. Fadl'ın yanında oldukça uzun kaldığı için o, arkadaşı İbn Sevâbe tarafından şiir yoluyla tenkid edilmiştir. Bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 76-77.

¹⁴³⁷ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 79.

¹⁴³⁸ Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*, 19.

¹⁴³⁹ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 151-152.

¹⁴⁴⁰ İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 74. Fadl, Saîd'le o kadar yakındır ki onun evinin önünden geçerken dahi uğramamayı hoş görmemektedir. Saîd'e bu şekilde uğradığı bir gün ısrarla kalmasını istemesine rağmen kalamayacağını, sadece uğrayıp onu görmek istediği cevabını vermiştir. Saîd, bu duruma yönelik hüznünü bildiren bir cevap şiir yazmıştır. Bk. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 75.

¹⁴⁴¹ Fadl'ın öfkeli bir anında Saîd'e yazmış olduğu sitem ve kınama yüklü diğer bir şiirinin Arîb tarafından bestelendiği rivayet edilmektedir. İsfahânî, *el-İmâü's-şevâir*, 76.

¹⁴⁴² İsfahânî, *el-Egânî*, 18/365.

mükerrer ziyaret etmek sûretiyle ayrı kalmalarının hoşuna gitmediğini dile getirdiği ve bu durumu Saîd'in vefasızlığı çerçevesinde yorumlayarak şiir yoluyla onu eleştirdiği görülmektedir.¹⁴⁴³ Bu durum, Fadl'in şâire-kayne kimliğini bir anlamda göstermesi açısından önem arz eder.

Fadl'in, Saîd'in vefasızlığına olan kırgınlığını dile getirdiği ve akabinde muganni Bünân b. Amr'a yöneldiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁴⁴ Dikkat edilirse aynı kültür çevrelerinin insanları birbirleriyle duygusal bağ kurmak sûretiyle ortak bir aura oluşturmaktadırlar. Fadl'in Bünân'a meyletmesi, Saîd b. Humeyd'le aralarını açmıştır.¹⁴⁴⁵ Bu süreçten sonra Saîd b. Humeyd, kendisiyle uzun bir müddet gönül ilişkisi kurduktan sonra muganni Bünân b. Amr'a yönelen Fadl eş-Şâire hakkında 'Dal Kasidesi'ni yazmıştır. Fadl buna iltifat etmemiş; akabinde Saîd kaynelerden birini âşık olunca Fadl onu eleştiren bir şiir kaleme almıştır.¹⁴⁴⁶

Onların muganni Bünân'dan ötürü aralarında tartışmalar yaşanmıştır.¹⁴⁴⁷ Saîd b. Humeyd, Fadl'in Bünân'a meylettiğini düşünerek ona yönelik kızgınlığını ifade etmektedir.¹⁴⁴⁸ Saîd'in, kendisine kıyasla oldukça genç olan muganni Bünân'ı çok kıskandığı ve bu çerçevede şiirler kaleme aldığı rivayetlerde yer almaktadır.¹⁴⁴⁹ Fadl'in Bünân'la olan ilişkisi ortaya çıkınca Saîd b. Humeyd doğrudan kaynelerle vakit geçirmeye başlamış, akabinde yine Fadl'in eleştiri ve kınamalarına muhatap olmuştur. O, bu şiirinde kaynelerin güvenilmez ve paraya düşkün kimseler olduğundan bahsederek Saîd'i aşağılamaktadır.¹⁴⁵⁰

¹⁴⁴³ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/366.

¹⁴⁴⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/365.

¹⁴⁴⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 19/206-207.

¹⁴⁴⁶ İsfahânî, *el-Egânî*, 18/367.

¹⁴⁴⁷ Ali el-Kâlî de bu ilişkinin varlığı yönünde aktarımlarda bulunmaktadır. Buna göre belli süre sonra muganni Bünân, Fadl'da hoşuna gitmeyecek durumlara şahit olduğu için ondan uzaklaşmış; Fadl ise tekrar bir araya gelmek ve aralarını düzeltmek amacıyla Ali b. Yahya'dan ricacı olmuştur. Ali b. Yahya onları bir araya getirdiğini ayrıca belirtmektedir. Bk. Ebû Ali İsmâîl b. Kâsım el-Kâlî, *Kitâbü'l-Emâlî*, thk. Salâhüddîn Fethî Helel, Seyyid b. Abbâs el-Celeymî (Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2001), 638.

¹⁴⁴⁸ İsfahânî, *el-İmâü'ş-şevâir*, 78.

¹⁴⁴⁹ İsfahânî, *el-İmâü'ş-şevâir*, 79-80.

¹⁴⁵⁰ İsfahânî, *el-İmâü'ş-şevâir*, 82.

3. 5. 4. Mahbûbe: Hünéri ve Meclislerdeki Konumu

el-Egânî müellifinin Fadl eş-Şâire'den daha güzel ve iffetli olduğunu belirtme gereği hissettiği¹⁴⁵¹ Mahbûbe, Basra'nın müvelledlerindendir. Fadl gibi o da Mütevekkil'in şâire câriyesidir. İsfahânî onu, Fadl ile kıyaslamaktadır lâkin Mahbûbe'yi bir nebze daha ileride tuttuğu görülmektedir.¹⁴⁵² Abdullah b. Tâhir'in, onu 400 kadar kayne ve sâzice içinde öne çıkmasıyla Mütevekkil'e hediye ettiği nakledilmektedir.¹⁴⁵³ Bin bir gece hikâyelerinde yer alan rivayette ise 200'ü beyaz, 200'ü de Habeşli ve müvelledlerden oluşan, içlerinde Mahbûbe'nin de bulunduğu 400 câriyeyi Ubeydullah b. Tâhir halifeye hediye etmiştir.¹⁴⁵⁴ Onun ayrıca Mütevekkil'in odalığını da yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁵⁵

Ali b. el-Cehm'in aktardığı bilgiye göre Abdullah b. Tâhir (ö. 230/844), Halife Mütevekkil'in hilâfete gelişini kutlamak amacıyla yüz vasıflı (*vasîf*) köleyle birlikte Mahbûbe'yi hediye etmiştir. Mahbûbe'nin, sahibi olan Tâifli bir adam tarafından eğitilip terbiye edildiği, bu süreçte şiir, şarkı söyleme ve üd çalma gibi becerileri edindiği rivâyet edilmektedir. Yeteneği sayesinde Mahbûbe, Mütevekkil'in yanında imtiyâzlı bir yere sahip olmuş ve değer görmüştür.¹⁴⁵⁶

Mütevekkil'in meclisinin kurulu olduğu bir sırada huzurunda bulunan Ali b. el-Cehm, halifenin üzeri bir şekilde kaplanmış olan elmayı Mahbûbe'ye verdiğini, onun da elmayı¹⁴⁵⁷ aldıktan sonra mecliste kendisine ait yerde oturduğunu nakleder. Belli bir müddet sonra muhtemelen Mahbûbe'nin yardımcılığını yapan câriyelerden biri halifeye üzerinde şiir yazan bir kâğıt parçası sunmuştur. Mütevekkil şiiri okuduktan sonra gülerek orada bulunanların da okuması için kâğıdı onlara vermiş ve

¹⁴⁵¹ *el-Egânî* müellifine ait olan bu tanımlama, Fadl'ın bir Ali düşmanı olan Saîd b. Humeyd'le gönül ilişkisi yaşamış olması nedeniyle kendisine yakıştırılmış olabileceğini akıllara getirmektedir. Bk. İsfahânî, *el-Egânî*, 22/408.

¹⁴⁵² İsfahânî, *el-Egânî*, 22/408.

¹⁴⁵³ İsfahânî, *el-İmâû'ş-şevâir*, 159.

¹⁴⁵⁴ *Elf leyle ve leyle*, 3/127.

¹⁴⁵⁵ İsfahânî, *el-Egânî*, 22/410.

¹⁴⁵⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/101-102.

¹⁴⁵⁷ Yukarıda izâh edildiği gibi elma, burada simge yüklü bir anlam taşımaktadır. Elmayı uzatan ve takdim eden kişi, karşı tarafı sanatını ortaya koyması yönünde teşvik ve tahrîk eder. Mütevekkil'in de tam olarak yaptığı budur. Dikkat edilirse onun elmayı takdim ettikten sonra Mahbûbe'nin şiirle karşılık verdiği rivayetin devamında nakledilmektedir. Câriye, teklife olumlu karşılık vermiştir.

akabinde Arîb ve Şâriye'yi çağırıştır. Onlar, kâğıttaki şiiri besteleyerek aynı gün okumuşlardır.¹⁴⁵⁸

Kaynelerden biri,¹⁴⁵⁹ yanağına misk ile “Ca‘fer” [Mütevekkil’in ismi] yazmış ve Mütevekkil bundan çok hoşlanmış. O, “ondan daha güzel bir şey görmedim” dediği kaynenin bu hareketine karşı güzel birkaç şey söylemesi için Ali b. el-Cehm’den ricacı olmuş; orada bulunan Mahbûbe hızlı davranarak ûdu almış ve irticâlen şiir okumuştur. Ali b. el-Cehm, Mahbûbe’nin bu atikliği ve hızlı davranışı karşısında afalladığını, ne yapacağını bilemediğini hatta Mütevekkil tarafından azarlandığını ifade etmiştir.¹⁴⁶⁰ Mahbûbe’nin söylediği bu şiir, halifenin emri doğrultusunda Arîb ve Şâriye tarafından bestelenmiştir.¹⁴⁶¹

Mütevekkil’in, Mahbûbe’ye kızdığı ve onunla arasına mesafe koyduğu, ayrıca ona birtakım yasaklar getirdiği, bu durumu danışmak için de konuyu Ali b. el-Cehm’e açtığı rivayet edilmektedir. Ali b. el-Cehm ise ona, bugün kızdığı biriyle yarın veya ileriki zamanlarda barışabileceği tavsiyesinde bulunmuştur. Ertesi gün Mütevekkil, Ali b. el-Cehm’e rüyasında Mahbûbe ile barıştığını anlatacakken orada bulunan Şâtır isminde bir câriye Mahbûbe’nin odasından fısıltıların geldiğini fakat ne olduğunu bilmediğini söylemiş, Mütevekkil ve Ali ivedi bir şekilde Mahbûbe’nin odasına doğru yola koyulmuştur. Odaya yaklaştıklarında Mahbûbe’nin ûd çalarak Mütevekkil’e olan sevgisini dile getiren bir şiir okuduğunu anlamışlar, bundan hoşnut olmuşlardır. Mütevekkil, Mahbûbe’nin odasına girdiğinde câriye yanaklarını toprağa sürmüş ve Mütevekkil de onu eliyle bulunduğu yerden kaldırmıştır. Mahbûbe’yi de alarak sarayın diğer kısmına beraber gelmişlerdir.¹⁴⁶² Câhiz’in rivayetine göre Mahbûbe, yalnızlıktan, kendisiyle ilgilenecek bir eşi olmamasından ve sahibinin duyarsızlığından yakınan bir şarkı söylemektedir.¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 22/409, İbnü’s-Sâî, *Nisâü’l-hulefâ*, 93.

¹⁴⁵⁹ Bunun Mahbûbe olduğu kaydedilmektedir. Bk. *Elf leyle ve leyle*, 3/128. Kabîha olduğu yönündeki rivayet için bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 8/108.

¹⁴⁶⁰ Ali b. el-Cehm’in bu rivayette de aşağılanan bir profilde sunulduğu görülmektedir. Bunun bilinçli bir tasarım olduğunu ifade etmek gereklidir.

¹⁴⁶¹ Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 4/102.

¹⁴⁶² Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, 4/102.

¹⁴⁶³ Câhiz, *el-Mehâsin ve’l-ezdâd*, 279.

3. 5. 5. Şâcî: Hüneri ve Meclislerdeki Konumu

Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in kaynesidir. Şarkı söylemekte oldukça maharetli olduğu ve hatta halifenin de onun şarkılarını beğendiği nakledilmektedir. Halife Mu'tazîd, bir şiiri beğendiğinde onu Şâcî'ye gönderir ve besteleyerek okumasını isterdi. *el-Egânî* sahibi, onun sanatının 'Saray Şarkısı' (*Sînâu 'd-dâr*) olarak isimlendirildiğini eklemektedir.¹⁴⁶⁴

Halife Mu'tazîd'ın Şâcî'ye özel bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in siyaseten zayıfladığı günlerde Şâcî'yi sarayına davet ettiği, halifeye kaynenin hasta olduğu ifade edilse de ısrar ettiği ve Şâcî'nin bu davete icabet etmek durumunda kaldığı rivayet edilmektedir. Şâcî, halifenin sarayındaki ziynetli ve gösterişli giyinmiş câriyeler tarafından başta kendisine yönelik aşağılayıcı bir tavır takınıldığını lâkin şarkısını söylemeye başladıktan sonra büyüklüğünü anladıklarını ifade etmiştir.¹⁴⁶⁵ Şâcî müziğini icra ettikten sonra etrafta bulunan câriyeler, onun koca bir dağ gibi, kendilerinin ise onun karşısında hiçbir şey gibi görüldüğünü ifade etmişlerdir.¹⁴⁶⁶

Meclisteki muganniyelerden rivayette bulunduğunu söyleyen *el-Egânî* sahibi, Şâcî'nin kendilerinininkine benzemeyen farklı bir tür giysi giyinmiş olması nedeniyle başta onu eleştirdiklerini; lâkin şarkı söylemeye başladığında sanatının büyüklüğünden ona hayranlık duyduklarını rivayet etmektedir. Mu'tazîd'ın yanından ayrılırken Şâcî'ye, halife tarafından çeşitli ihsanlar sunulmuştur. Şâcî'nin, kendisine uzatılan çalgı aleti üd haricinde herhangi bir hediye nazar etmediği, halifenin ihsanlarına da tenezzül etmediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁶⁷

Burada dikkat edilmesi gereken husus, sanat ve kültürün de merkezi olan gereken hilâfet sarayının, kendisine tâbi konumda olan emirliğe kültürel açıdan ihtiyaç duyar bir vaziyet almış olmasıdır. Bu iddiayı destekleyen bir rivayet Şâbüştî'nin eserinde yer almaktadır. Buna göre halifenin yanından dönen Şâcî'ye Ubeydullah, halifenin sarayında beğenip de kendi sarayında olmayan bir şeyle karşılaşp

¹⁴⁶⁴ İsfahânî, *el-Egânî*, 9/30-31.

¹⁴⁶⁵ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 116.

¹⁴⁶⁶ Sawa, *Anecdotes*, 223.

¹⁴⁶⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 9/30.

karşılaşmadığını sormuş; o ise özel bir ûd dışında ilgisini çeken bir herhangi bir şeyin olmadığı cevabını vermiştir. Bu ûd, alışlagelen yapım şeklinin biraz dışında olduğu için onun dikkatini çekmiştir.¹⁴⁶⁸ Hilâfet sarayında Şâcî'nin bir denginin olmadığını şu rivayet de desteklemektedir: Halife Mu'tazî'din, Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in câriyesi Şâcî'nin on nağmeyi bir araya getirerek oluşturduğu melodi biçimini (*lahn*) kendi cariyelerine öğretmesi için Zabî ve Habîb isminde iki câriyeyi Ubeydullah'a gönderdiği rivayet edilmektedir. Bu durum, Şâcî'nin sanat yönüyle oldukça ileri seviyede olduğunu göstermektedir.¹⁴⁶⁹

Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir'in, toplumun olumsuz bakışından kaçınmak amacıyla kendi bestelediği şarkıyı câriyesine atfettiği kaydedilmektedir. Buradaki mezkûr câriye Şâcî olmalıdır. Ubeydullah'ın bestesinden çekinmesinin nedeni, Sawa'nın açıklamalarına göre içerdiği notalarla ilgilidir. İlgili bestede on nota kullanılmıştır. Bu notaları ard arda getirmek bestenin güzelliğini giderecektir. Aynı ifade etmek besteyi güzelleştirmekle birlikte parmak tekniği açısından çalınmasını zorlaştıracaktır. Ubeydullah, bestesinde muhtemelen kusur olarak gördüğü bu nedenden ötürü onu câriyesine atfetmiştir.¹⁴⁷⁰

Rivayete göre Şâcî, Ubeydullah'tan önce vefat etmiştir. O öldüğünde yazılan mersiyelerden en beğenileni, Abdullah b. Mu'tez'in mersiyesidir.¹⁴⁷¹ Ubeydullah'ın da sağlığında vefat eden Şâcî için edebî değeri yüksek bir ağıt yaktığı bilinmektedir.¹⁴⁷²

¹⁴⁶⁸ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 116.

¹⁴⁶⁹ İsfahânî, *el-Egânî*, 10/269.

¹⁴⁷⁰ Sawa, *Anecdotes*, 23.

¹⁴⁷¹ Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 112-113.

¹⁴⁷² İsfahânî, *el-Egânî*, 9/30-31. Ağıt yakmasının nedeni, Şâcî'ye çok değer vermesidir. Ubeydullah'ın onun için herhangi bir masraftan kaçınmadığı bilinmektedir. Bu doğrultuda bir örnek vermek yerinde olacaktır. Şâcî hastalanmış ve onu ferahlatmak için bir miktar kar/buz gerekmiştir. Ebû Süleyman isimli buzcu, Ubeydullah'ın görevli memuruna kendisinde 1 rıtl buz bulunduğunu ve bunu beş bin dirhemden aşağıya satmayacağını söylemiştir. Ubeydullah'a durum bildirildiğinde derhal ne gerekiyorsa verip alınmasını emretmiştir. Geri dönen görevliye Ebû Süleyman, bu sefer 1 rıtl buz 10 bin dirhemden aşağıya satmayacağını ifade etmiştir. Ubeydullah'ın görevlisi, hasta câriye için buz almak zorunda kalmıştır. Câriye buz yedikten sonra iyileşmiş ve talebi üzerine üç defa üst üste tekrar buz alınmıştır. Câriye iyice düzelmeye ve hatta yemek yemeye başlamıştır. Ertesi gün Ubeydullah'ın, câriyesinin iyileşmesine olan sevincinden ötürü büyük miktarda mal tasadduk ettiği ve Ebû Süleyman'ı çağırarak sattığı buzlarla câriyesinin hayatını geri döndürmekle aslında kendisini hayata döndürdüğünü dile getirdiği kaydedilmektedir. Bk. Tenûhî, *Nişvâr*, 1/125-128, İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/137-138.

SONUÇ

Halife Mütevekkil-Halife Muktedir devirleri arasında Abbâsîler, iki temel kölelik türü olan hadım ve kayne varlığının inişli çıkışlı olduğu, yoğun gündemler içeren bir tarihî sürecin öznesi olmuşlardır. Mütevekkil devri itibariyle hadım ve kaynakların saray içi -ve yer yer saray dışı- kurumsal yapıdaki görünürlüklerinin arttığı gözlemlenmiş, bunun bir neticesi olarak metinlere kayda değer bir şekilde atıflarının yapıldığı tespit edilmiştir. Mütevekkil devrinden sonra devletin siyasî duraklamaya girdiği, bu süreçte malî yatırım gerektiren harcamalardan önemli ölçüde kaçınıldığı, dolayısıyla hadım ve kaynelere dair çok daha az sayılabilecek bir rivayet birikiminin kaynaklarda yer aldığı söylenebilir. Bu durum, Emir Muvaffak el-Abbâsî'nin siyasî inisiyatif alıp devleti yeniden toparlamasının akabinde değişim belirtileri göstermiştir. Tam bu süreçte hadımlara dair kaynaklardaki atıflar tedricî bir artışa geçmiş, Mu'tazîd'in hilâfete gelmesiyle ise dikkate değer bir yoğunluk hissedilmiştir.

Düzenli artış sağladığı anlaşılan hadım varlığı, Muktedir devrine gelindiğinde yeni bir form kazanmıştır. Halifenin küçüklüğü, hadımlar tarafından takviye edilmiş, devletin işlerliği aksamadan yürütülmüş ancak bu sırada pek çok siyasî ve ekonomik arıza meydana gelmiştir. Muktedir devrinin bütün olarak pek çok olumlu ve olumsuz detayı aynı anda barındırdığı, hususen siyasî ilerlemedeki olumsuz gelişmelerin hadım ve kaynakların tarihî varlıklarına belirgin oranda şekillendirdiği bu çerçevede tespit edilmiştir. Belirgin oranda kayne varlığının görünürlüğü metinlerde azalırken hadımlar aksi sûrette artışa geçmiş, ilgili artış ve azalış metinlerde isimler üzerinden kaydedilebilmiştir. Muktedir devrinden sonra hadım artışı da azalmış ve devletin bu yöndeki yatırımı da bir anlamda son bulmuştur. Öyle anlaşıyor ki Halife Mütevekkil dönemiyle birlikte her iki kölelik türü de artışa geçmiş ancak Mütevekkil döneminden sonra bu ilerleyiş duraklamaya uğramıştır. İleriki süreçte Mu'tazîd devriyle hadımlara yönelik yatırım yapılmış, devam eden bu yatırım Muktedir devri sonunda son bulmuştur. Kayneler -sarayda var olsalar bile- görünürlük ve tanınırlıkları Mütevekkil devrine kıyasla önemli ölçüde azalmıştır. Bu gelişmenin belirleyici âmili olduğunu düşündüğümüz pek çok sebep, metin içerisinde tartışılmıştır. Kuvvetli bir tahmin olarak varılan neticede Hanbelî ve Ehl-i Hadîs toplum tabanının baskın ağırlığı, -

sayısal olarak kayne varlığını etkilememiş olsa dahi- onların metinlerdeki görünürlüklerini etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.

İslâm öncesi kaynakların temin edildiği Yemâme, Mekke, Medine gibi şehirler, ilginç bir şekilde bu akışı belli bir müddet devam ettirmiş görünmektedir. Bunlara Basra, Kûfe gibi İslâm sonrası merkezler eklense de bu bölgeler genel olarak işlerliğini canlı tutmuştur. Bu durum, kayne yetiştirmede geleneğin önemini öne çıkarmaktadır. Hadımların temininde ise bu sefer Arabistan yarımadasının dışında, nispeten daha uzak klasik ticaret yollarının kullanılarak temin merkezlerine erişildiği sonucuna varılabilir. Bu iki köle temininde sonuç olarak ulaşılan en temel unsur, kaynakların iç, hadımların dış kölelerden temin edildiğidir.

Hadımlar, özellikle âdâb türüne dahil olan metinlerde zımnîen aşağılanan varlıklar olarak yer edinmişlerdir. Metinlerde bu şekilde anılmalarında onların normal insan görünümünden farklılık arz etmeleri temel sebebi teşkil eder. Dış görünüşleri itibariyle çeşitli tanımlamalara muhatap olmuşlar, bunun yanında ruhî ve manevî halleri de muhtelif tasvirlerin konusu olmuştur. Onların bu çerçevede sürekli bir nesne olarak anıldıkları, tanımlandıkları ve tarihî olarak muhtemelen kendi iradelerinin dışında yorumlandıkları söylenebilir. Bu açıdan esasen hadımlardan bahseden her kaynağın bir tür dış kaynak olduklarını burada belirtmek yararlı olacaktır. Hadımların saray hayatında temel işleyişi sağlayan pek çok görevi icra ettikleri söylenebilir. Onlar, halifenin muhafazasından bürokratik yazışmalara kadar devletin işleyişini takip etmişler, yukarıda kaydedildiği gibi her ne kadar nesne olarak anılmış olsalar da Sâfi el-Hüremî gibi örneklerde görüldüğü üzere devlete bütünüyle tasarruf edebilecek siyasî yetkinliği ellerinde tutmuşlardır. Buradan hareketle hadımların devlet için oldukça sadık bir konum üstlenip işlerini bu doğrultuda yerine getirirken yukarıdaki tanım ve tasvirleri yer yer doğrulayıcı yer yer haksız çıkaran pratikler sergiledikleri sonucuna varmak mümkündür.

Kayneler, kaynaklarda çeşitli temalar etrafında ele alınmışlardır. Sanat ehli, devlet adamı veya varlıklı kimseler tarafından çoğunlukla beceri, hüner ve etkileycilikleri üzerinden tasvir edilmişler, yenice telif sürecine başlayan Hanbelî-Ehl-i Hadîs grupların hedef tahtasına oturtulmuşlar, dünya ve âhirette cezaya muhatap

olacak bir yapılarının olduğu yönüyle eleştirilmiş ve kınanmışlardır. Her ne kadar bu kınamalar metinlere yansımış olsa da günlük pratikte kendilerine yoğun rağbet duyulduğu anlaşılan kaynaklar, sanatlarıyla taliplerini etkileyebilmiş, resmi ve gayri resmi meclislerde yer alabilmişlerdir. Netice itibarıyla kaynakların becerileri, üst tabakayla olan ilişkileri ve toplumsal konumlarıyla kaynaklarda faal ve aktif bir profil çizdikleri sonucuna ulaşılabilir.

Gerek tarih gerekse farklı disiplinlerin şemsiyesi altında hadımlar ve kaynaklara yönelik çalışmaların sürdürülebilecek birtakım konu başlıkları taşıdığını kaydetmek gerekmektedir. Evvelâ tarih başlığı altında hadımların askerî sahaya alınmalarının hangi geleneğe dayandığı ve Abbâsîlere geçişinin nasıl sağlandığına odaklanmak yarar sağlayıcı bir araştırma olacaktır. Diğer yandan bağlantılı tarih çalışması olarak ele alınabilecek bir faaliyetle hususen Çin-Abbâsî ve Doğu Roma [Bizans] hadımlığının ortak, benzer ve ayık noktalarına yoğunlaşmak ve bunu bir dünya tarihî perspektifi üzerinden okumak lüzumlu bir uğraş olarak durmaktadır. Bu sayede kurumların birbirlerinden etkilenmelerine dair yürütülen tartışmalar gündem edilebilir. Ayrıca hadımlığın orta çağ ile başlamadığı metinde de ifade edilmiştir. İslâmî dönem hadım kurumunun harem uygulamasıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığı düşünüldüğünde bunun imparatorluğa coğrafi bir tesir kaynağının varlığı sorgulanmalıdır. Bu meyanda Sâmi toplulukların yönetim ve halk tabanında ağırlıklarının olduğunu bildiğimiz Asur uygulaması, İslâmî dönemle bir kıyas yapılması imkânını sağlayabilecek tarihsel argümanlar içermektedir. İleriye dönük tarihten ziyade bölgenin arkaik yapısına odaklanmak, Arapların akraba topluluklarında bu gibi uygulamaların İslâmî dönemi ne derece şekillendirmiş olabileceğine dair sorgulamalarda bulunmak gerekmektedir.

Kaynakların faaliyetleri -metin içerisinde de kaydedildiği gibi- algı boyutunda konumlandığı ve *sakınılması gereken eylemler* olarak nitelendiği göz önünde bulundurulursa öncelikle bu algının oluşma süreci, özellikle dinî metinler nezdinde incelenmeye değerdir. Muktedir devrinden sonra kayneliğe dair herhangi bir metin üretil(e)memesinin nedenleri neler olabilir? Uygulamada devam ettiği anlaşılan ve meclislerin gözde motifleri olan kaynakların toplumsal görünürlüklerini zamanla azaltan sebeplerin üzerine eğilmek faydalı bir sorgulama faaliyeti olacaktır. Bunun yanında Arapça mûsikî terimlerinin Sâmi gelenek içerisinde yer alan Asur ve Akad

dilindeki kavramlarla benzerliği, ek olarak bu geleneklerde müzisyenlere yönelik yerleşik algının kaynaklarla mukayesesi söz konusu olabilir. Her iki kölelik tipi birbirinden ayrı olarak geriye dönük anlamlı bir tarihlendirmeye çalışılabileceği gibi ileriye dönük de çalışılabilir. Ayrıca yine her iki kölelik tipinin toplumsal yüzü üzerine yoğunlaşmayı gerektirecek bir açık içermektedir.

Son yıllarda ülkemizde de gündeme alınan, üzerine çeşitli tez ve çalışmalar yürütölen biyoetik alanının tarihteki hadım uygulamalarına alan açması, bunun yanında hadımların duygusal ve ahlâkî karakterlerinin psikoloji bilimi uzmanları tarafından incelenmesi, bu sahadaki boşlukları doldurabilir. Hususen hadımlığın fikhî yönünün tarihî değerlendirmeler ışığında henüz incelenmemiş olması dahi, bu boşluğun büyüklüğünü göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Ahkâmü'n-Nisâ*. thk. Amr Abdülmün'im Selîm. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Mesâil-Rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. nşr. Ebû Muaz Târik b. Avdillâh b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akkâd, Abbâs Mahmud. *İbnü'r-Rûmi: Hayatuhu ve min şî'rihi*. Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Ali, Samer M. *Arabic literary salons in the Islamic middle ages*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.

Ali b. el-Cehm, Ebü'l-Hüseyn. *Divân*. thk. Halil Merdem Beg. Beyrut: Menşûrât Dârü'l-İfâkü'l-Cedîd, 1400/1980.

Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 1422/2001.

Allâf, Abdülkerim. *Kıyânu Bağdâd fî'l-asri'l-Abbâsî ve'l-Usmâniyyi'l-ahîr*. Bağdâd: Dârü't-Tedâmün, 1389/1969.

Âmidî, Ebü'l-Kâsım. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî*. nşr. Seyyid Ahmed Sakar, Abdullah el-Muhârib. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.

Arîb b. Sa'd el-Kurtubî. *Sılatu Târihi't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dârü Süveydân, 1387/1967.

Arslan, İhsan. *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Okur Akademi, 2014.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *Divânü'l-Meânî*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *el-Evâil*. nşr. Muhammed Reşîd el-Vekîl. Tanta: Dârü'l-Beşîr, 1408.

- Athamina, Khalil. "How Did Islam Contribute to Change the Legal Status of Women: The Case of the Jawari or the Female Slaves". *Al-Qantara* 28/2 (2007), 383-408.
- Atrakcî, Vâcide Mecîd Abdullah. *el-Mer'a fî edebi'l-asri'l-Abbâsî. İmâratü'l-Arabiyyeti'l-Müttehide: Merkezi Zayid li't-Turâs ve't-Târîh*, 1423/2002.
- Attali, Jacques. *Yahudiler, Dünya ve Para*. çev. Berna Güven. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014.
- Ayalon, David. *Eunuchs, caliphs and sultans: A study in power relationships*. Jerusalem: The Magnes Press, 1999.
- Ayalon, David. "On The Term Khadim In The Sense Of 'Eunuch' In The Early Muslim Sources". *Arabica* 32/3 (Kasım 1985), 289-308.
- Ayalon, David. *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*. London: Variorum Reprints, 1988.
- El-Azhari, Taef. *Queens, eunuchs and concubines in Islamic history, 661-1257*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Azîmî, Muhammed b. Ali. *Târihü Haleb*. thk. İbrâhîm Za'rûr. Dımaşk: 1984.
- Barbier, Patrick. *The World of the Castrati: The History of an Extraordinary Operatic Phenomenon*. çev. Margaret Crosland. London: Souvenir, 1996.
- Beeston, A. F. L. *The epistle on singing-girls of Jahiz*. Warminster: Aris & Phillips, 1980.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülâzîz b. Muhammed Ebû Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. thk. Adrian van Leeuwen, Andrey Ferre. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Sîretü Ahmed b. Tolun*. thk. Muhammed Kürd Ali. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye.
- Beyhakî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*. Beyrut: Dâru Sâdır.

- Bıyıklı, Murat. “Cariyelikten Şöhrete Giden Yolda Arib El-Me’mûniyye’nin Hayatına Panoramik Bir Bakış”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (Haziran), 119-144.
- Bıyıklı, Murat. *Kuruluşundan Başkentlik Dönemi Sonuna Kadar Sâmerrâ*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Biliotti, Patrice Mattant. *Les castrats, essais d’histoire sociale*. Université Paris-Sorbonne, Doktora Tezi, 1997.
- Bray, Julia. “Toward an Abbasid History of Emotions: The Case of Slavery”. *International Journal Middle East Studies* 49 (2017), 143-147.
- Bruning, Jelle. “Slave Trade Dynamics in Abbasid Egypt: The Papyrological Evidence”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 63 (2020), 682-742.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘ü’l-müsnedü’s-sahîhü’l-muhtasar*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki’n-Necât, 1422.
- Bowen, Harold. *The life and Times of ‘Ali Ibn ‘Isa ‘The Good Vizier’*. London: Cambridge University Press, 1927.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü’l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “el-Kıyân”. *Resâilü’l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1384/1964.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Mehâsin ve’l-ezdâd*. Windsor: Hindawi, 2017.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Mufaharetü’l-cevârî ve’l-gılmân”. *Resâilü’l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1384/1964.

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Saray Âdâblı*. çev. Ali Benli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *et-Tabassur bi't-ticâre*. thk. Hasan Hasaney Abdülvehhab et-Tûnusî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414/1994.
- Caswell, Fuad Matthew. *The slave girls of Baghdad: The Qiyân in the Early Abbasid Era*. London-New York: I. B. Tauris, 2011.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Saîd Bektaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Muhammed Hasen Fülâne. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1431/2010.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları: 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987.
- El-Cheikh. Nadia Maria. "Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir". *JESHO* 48/2 (2005), 234-252.
- El-Cheikh. Nadia Maria. "Guarding the harem, protecting the state". *Celibate and Childless Men in Power*. ed. Almut Höfert, Matthew M. Mesley, Serena Tolino. London-New York: Routledge, 2018, 65-78.
- Chiristys, Ann. "The queen of the Franks offers gifts to the caliph al-Muktafi". *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*. ed. Wendy Davies, Paul Fouracre. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 149-170.
- Cibr, Cemil. *el-Câhiz ve müctemâ asrihi fî Bağdâd*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Cook, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cornelius, Sakkie. "Eunuchs"? The Ancient Background of Eunouchos in the Septuagint". *Septuagint and Reception*, ed. Johann Cook. Leiden-Boston: Brill, 2009, 321-334.

Çelik, Hüsrem. *Eski Mezopotamya ve Anadolu Toplumlarında Harem ve Hadımlık Müessesesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Davidson, James. *Courtesans&Fishcakes*. London: Fortuna Press, 1997.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi 4 (Abbâsîler Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2021.

Dımaşkî, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali. *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre ve guşuşi'l-müdellesin fihâ*. thk. Mahmûd el-Arnâvût. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

Di'bil b. Ali el-Huzâî, Ebû Ali. *Divân*. thk. Abdülkerim el-Eşter. Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1403/1983.

Dinç, Sema-Gün, Recep. "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları". *İSTEM* 36 (2020), 361-388.

Dönmez, İbrahim Kâfî. "Şüf'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufa>

Dündar, Abdulhamit. *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ebû Ali el-Basîr, Fadl b. Ca'fer. *Dîvânu Ebû Ali el-Basîr*. thk. Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-Mevâhib, 1419/1999.

Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*. thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Hişâm b. İsmâîl es-Sefâ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî-Ammân: Dâru Ammâr, 1410/1990.

Ebü'l-Fida, İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır.

Elf leyle ve leyle. 6 Cilt. Windsor: Hindâvî, 2022.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

- Erten, Emre. “Antik Yazarlarda Bir Assur Kraliçesi: Semiramis”. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 45-95.
- Emin, Ahmed. *Faydu’l-hâtır*. 6 Cilt. Windsor: Hindâvî, 2012.
- Esed, Nâsirüddîn. *el-Kıyân ve’l-gınâ fi’l-asri’l-câhilî*. Kâhire: Darü’l-Meârif, 1969.
- Ezdî, Cemâlüddîn Ebü’l-Hasen Ali b. Zâfir. *Bedâiü’l-bedâi*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.
- Ezdî, Ebû Zekerıyyâ Yezîd b. Muhammed b. İyâs. *Târihü’l-Mevsıl*. thk. Ahmed Abdullah Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-lüga*. thk. Mihammed ‘Avd Mir‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.
- Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac & Co, 1929.
- Farmer, Henry George. *Mesâdiru mûsikiyyi’l-Arabî*, Arapçaya çev. Hüseyin Nassâr. Mektebetü Mısr, 1989.
- Gelder, Geert Jan van. “Rebartative Beards in Classical Arabic Literature”. *al-Masaq* 30/1 (2018), 56-70.
- Gelder, Geert Jan van. “Slave-Girl Lost and Regained: Transformations of a Story”. *Marvels & Tales* 18/2 (2004), 201-217.
- Gil, Moshe. “The Radhanite Merchants and the Land of Radhan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3, 299-328.
- Golole, Adan Jarso. *Bağdat: Büveyhîler’in Eline Düşerken (279-334/892-945)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Gordon, Matthew S. “Abbasid Courtesans and the Question of Social Mobility”. *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*. ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain. New York: Oxford University Press, 2017, 27-51.
- Gordon, Matthew S. “Preliminary Remarks On Slaves And Slave Labor In The Third/Ninth Century Abbasid Empire”. *Slaves and Households In The Near*

- East. ed. Laura Culbertson. Chicago: The Oriental Institute Of The University Chicago, 2010, 71-84.
- Gordon, Matthew S. “Yearning and Disquiet: Al-Jahiz and Risalat al-qiyân”. *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time*. ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009, 253-268.
- Görez, Feyza. *Çin Tarihinde Hadım Olgusu ve Hadımların Hanedanlık Yönetim Sistemindeki Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gregory Abu'l-Faraj. *The Chronography of Bar Hebraeus (1225-1286)*. çev. Sir Ernest A. Wallis Budge. 2 Cilt. Amsterdam: Apa-Philo Press, 1976.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hâlidîyyân, Ebû Bekr Muhammed ve Ebû Osmân Saîd İbney Hâşim. *Kitâbü't-tuhaf ve'l-hedâyâ*. nşr. Sâmi ed-Dehân. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1956.
- Hamidullah, Muhammed. “Kitab al-zaxair va 'l-tuhaf ve Abbasiler devrinde Bagdad-Roma münasebetleri”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 113-145.
- Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali. *Makamât*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1398/1978.
- Hasan, Yusuf Fadl. “Some Aspects of the Arab Slave Trade from the Sudan 7th-19th Century”. *Sudan Notes and Records* 58 (1977), 85-106.
- Hasan, Sülâf Faydullah. *Devrü'l-cevâri ve 'l-kahramânât fî dâri 'l-hilâfeti 'l-Abbâsiyye*. Bağdâd: Dâr ve Mektebetü Adnân, 2013.
- Hâşimî, Ebû'l-Hayr Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd b. Rifa'a. *el-Emsâl*. Beyrut: Dâru Sa'düddîn.
- Hamza el-İsfahânî, Ebû Abdullah b. el-Hasen. *Târîhi sini mülûki 'l-arz*. thk. Kebîrüddin Ahmed. Kalkûta: Matbaa Mazharü'l-Acâib, 1866.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhü medineti's-selâm*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Buhalâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.

al-Heitty, Abd al-Kareem. "The contrasting spheres of free women and Jawari in the literary life of the early 'Abbasid caliphate". *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean* 3 (1990), 31-51.

Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik. *Tekmiletü Târihi't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dârü Süveydân, 1387/1967.

Heilman, Elizabeth Greene. *Popular Protest in Medieval Baghdad (295-334 A. H./908-946 A.D.)*. Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 1978.

Herrin, Judith. *Bizans: Bir Ortaçağ İmparatorluğunun Şaşırtıcı Yaşamı*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Hogendorn, Jan. "The Hideous Trade. Economic Aspects of the 'Manufacture' and Sale of Eunuchs". *Paideuma* 45 (1999), 137-160.

Husrî, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. thk. Zeki Mübârek, Muhammed Yahyaüddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl.

Hudûdü'l-âlem mine'l-mağrib ile'l-maşrik. thk. Yûsuf el-Hâdî. Kâhire: Dârü's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1419/1999.

Imhof, Agnes. "Traditio vel Aemulatio? The Singing Contest of Samarra', Expression of a Medieval Culture of Competition". *Der Islam* 90/1 (2013), 1-20.

Izzedin, M. "Harun b. Yahya". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. Leiden: Brill, 1997.

İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdülmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn Butlân, Ebü'l-Hasen el-Muhtâr b. el-Hasen b. Abdûn. "Kölelerin Satın Alınması ve Entrikalarla Satışa Sunulması İle İlgili Risâle". *Ortaçağ Tarih ve*

Medeniyetine Dair Çeviriler, çev. Abdulhalik Bakır. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2004.

İbn Cübeyr, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.

İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Bekr Muhammed. *ez-Zehrâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmurâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1406/1985.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-lüga*. nşr. Remzi Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Divân*. thk. Ömer b. Sâlim. Dubai: Müessesetü Sultan b. Ali el-Uveys, 2012.

İbn Ebû Avn, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-müskite*. thk. Mey Ahmed Yûsuf. Kâhire: Ein For Human And Social Studies, 1996.

İbn Ebû Avn, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed. *et-Teşbihât*. thk. Abdülmûîn Hân. Dimaşk: Dârü'l-Arab-Dârü'n-Nûr Hurân, 2015.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*. thk. Salâh b. Âyiz eş-Şelâhî. Medine: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Esîriyye, 1418/1997.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-melâhî*. thk. Amr Abdülmün'im Selim. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuh*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Ebû Tâhir, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Kitâbu Bağdâd*. thk. ve nşr. Zâhid el-Kevserî, İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Mısır: 1368/1949.

İbn Fadlân, İbn Abbâs b. Râşid. *Risâletü İbn Fadlân*. thk. Sâmi ed-Dehân. Dimaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1379/1960.

İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977.

- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâli Bahaüddîn. *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*. thk. İhsan Abbâs, Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1996.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Kitâbü sûreti'l-arz*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1996.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1889.
- İbn İshak, Ebû Abdullâh Muhammed. *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebü'l-Kâtib*. nşr. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414/1993.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. thk. Seyyid Küsrevey Hasen. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1474/2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ. *Kitâbu basti'l-arz fî't-tûl ve'l-arz*. thk. Joan Vernet Gines. Tatvan: Ma'hedü Mevlay Hasen, 1958.
- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer. *el-A'lâkü'n-nefise*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: Bibliotheca Geographicorum Arabicorum, 1892.
- İbnü'l-Berâzi'i, Ebû Saîd Halef b. Ebü'l-Kâsım. *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-müdevvene*. nşr. Muhammed Emîn. 4 Cilt. Dârü'l-Bühûs, 1423/2002.

- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin. *et-Tefri' fî fikhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*. nşr. Seyyid Kesrevi Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Nuaym Zerzûr. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'd-Dâye, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Mükâfe'e ve hüsnü'l-ukbâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatü'l-İstikâme, 1359/1940.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Kitâbü'l-büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Târîhü muhtasari'd-düvel*. nşr. Antuvân Sâlihânî el-Yesûî. Beyrut: Dârü's-Şark, 1992.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*. Meşhed: Defter-i Neşr-i Kitâb, 1363.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Divân*. Beyrut: Dârü Sâdır.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtü's-şuarâ*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferâc. Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1375/1956.
- İbnü'l-Mücâvir, İbn Muhammed b. Mes'ûd b. Alî el-Bağdâdî. *Târihu'l-mustabsır*. thk. Memdûh Hasen Muhammed. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye, 1996.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Abbâs. *Divân*. thk. Hüseyin Nassâr. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003.

- İbnü's-Sâî. Tâcüddîn Ebû Tâlib Ali b. Enceb. *Nisâü'l-hulefâ*. thk. Mustafa Cevâd. Kâhire: Dârü'l-Meârif.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasenî. *Hâvi'l-fünûn ve selvetü'l-mahzûn*. thk. Zekeriyya Yûsuf. Bağdâd: Dâiretü'l-Fünûni'l-Mûsikîyye, 1976.
- İbnü't-Tıktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba. *el-Fahri fî'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü Sâdır.
- İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah. *Nüzhetü'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1422/2002.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İrbilî, Ebü'l-Mecd Es'ad b. İbrâhîm. *el-Müzâkere fî elkâbi's-suarâ*. thk. Şâkir el-Âşûr. Bağdâd: Dârü's-Suûn li's-Sekâfeti'l-Âmme, 1988.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *el-İmâû's-şevâir*. thk. Celîl el-Atiyye. Beyrut: Dârü'n-Nidâl, 1404/1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Egânî*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1415/1994.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. İntişârat-ı Şerîf er-Radî, 1374-1416.
- İstahrî, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitabü mesâliki'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1927.
- İşler, Emrullah. "Tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06.07.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tashif--dil-edebiyat>
- Jankowiak, Marek. "What Does the Slave Trade in the Saqaliba Tell Us about Early Islamic Slavery?". *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017), 169-172.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Tesbîtu delâili'nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, Hüseyin Hansu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâlî, Ebû Ali İsmâîl b. Kâsım. *Kitâbü'l-Emâlî*. thk. Salâhüddîn Fethî Helel, Seyyid b. Abbâs el-Celeymî. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2001.
- Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kazvînî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Müfîdü'l-ulûm ve mübîdü'l-hümûm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Kennedy Hugh. *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. London-New York: Routledge, 2001.
- Kennedy, Hugh. "The Reign of al-Muqtadir (295-320/908-32): A History". *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*. ed. Maaïke van Berkel, Nadia Maria El Cheikh, Hugh Kennedy, Letizia Osti, Leiden-Boston: Brill, 2013, 13-48.
- Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-teşbihât min eş'ari ehli Endelüs*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1966.
- Kırkpınar, Mahmut. *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü-Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05. 03. 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-ferec-el-isfahani>
- Kilpatrick, Hilary. "Women As Poets And Chattels. Abu L-Farag AL-Isbahani's 'Al-Ima' Al-Sawa'ir". *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991), 161-176.
- Kilpatrick, Hilary. *Making the great book of songs*. London-New York: RouledgeCurzon, 2005.
- Kilito, Abdelfattah. *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı*. çev. Su Baloğlu. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

Kitâbü 'l-uyûn ve 'l-hadâik fî ahbâri 'l-hakâik. thk. Ömer es-Saîdî. Dımaşk: Ma'hedü'l-Fransî, 1972.

Koç, İsa. “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzihü Mu'aviye*'si Bağlamında Hanbelî Geleneğin Muâviye'ye Bakışı”, *Eskiye* 48 (Mart 2023), 95-114.

Laar, Arnold van de. *Bıçak Altında*. çev. Erhan Gürer. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.

Lloyd, G. E. R. “Right and Left in Greek Philosophy”. *The Journal of Hellenic Studies* 82 (1962), 56-66.

Mahmûd el-Verrâk. *Dîvânu Mahmûd el-Verrâk (Şâirü'l-hikme ve 'l-mev'iza)*. thk. Velîd Kasâb. Dımaşk: Müessesetü'l-Fünûn, 1416/1991.

Makdisî. Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü ahseni 't-tekâsim fî ma'rifeti 'l-ekâlim*. ed. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.

Mamy, Sylvie. *Les grands castrats napolitains à Venise au XVIIIe siècle*. Liège: Mardaga, 1994.

Ma'mûrî-Şemrî, Muhammed Abdullah Abdu Fez'-Yûsuf Kâzım Cugayl. “el-Hisyân ve 'l-mütereccile fî 'd-devleti 'l-Arabiyyeti 'l-İslâmiyye âmu 656/1258, dirâse fî evdâihimi's-siyâsiyye ve 'l-ictimâiyye ve 'l-fikriyye”. *Mecelle Külliyyeti 'l-Terbiyyeti 'l-Esâsiyye* 15 (2014), 162-208.

Marmer, David Bruce Jay. *The political culture of the Abbasid court. 279-324, (A. H.)*. Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 1994.

Marmon, Shaun. *Eunuchs&Sacred Boundaries in Islamic Society*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1995.

Matignon, Jean-Jacques. *La Chine hermétique: Superstitions, crime et misère*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1936.

Melchert, Christopher. “Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı”. çev. Abdulvahap Özsoy. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 301-322.

- Mervezî, Ebû Ya'kûb İshak b. Mansûr b. Behrâm. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002.
- Merzübânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ. *Mu'cemü's-şuarâ*. thk. Fârûk İslîm. Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2005.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. nşr. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Millant, Richard. *Les eunuques a travers les ages*. Paris: Vigot Frères, 1908.
- Minorsky, V. *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*. London-New York: Routledge, 1942.
- Montgomery, James E. "Beeston and the singing-girls". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006), 17-24.
- Montgomery, James E. *Al-Jahiz: In Praise of Books*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Motoyoshi, Akiko. "Sensibility and Synaesthesia: Ibn Al-Rumi's Singing Slave-Girl". *Journal of Arabic Literature* 32/1 (2001), 1-29.
- Moussa, Abdallah Cheikh. "Ġāhiz et les eunuques ou la Confusion du Même et de l'Autre". *Arabica*, 29/2 (1982), 184-214.
- Moussa, Abdallah Cheikh. "De la synonymie dans les sources arabes anciennes Le cas de "Hadım" et de "Hasiyya"". *Arabica* 32/3 (Kasım 1985), 309-322.
- Muâfâ b. Zekerıyyâ, Ebû'l-Ferec b. Yahyâ en-Nehrevânî. *el-Celîsü's-sâlihü'l-kâfî*. thk. Abdülkerim Sâmi Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Müdâreme, Ali İvcân. “Neşâtü’l-Yahûdü’r-Râzâniye fî Ticâreti’l-Hısyân Hilâle’l-Asr el-Abbâsî el-Evvel H. 132-232-M.750-847”. *Mecelle Külliyyeti’l-Âdâb* 80/3 (2020), 323-347.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hasen. *Sahîhü Müslim*. 7 Cilt. Kahire: Dârü’t-Te’sîl, 1435/2014).
- Myrne, Pernilla. *Female sexuality in the early medieval Islamic world*. London-New York: I. B. Tauris, 2020.
- Myrne, Pernilla. *Narrative, gender and authority in Abbasid literature on women*. Göteborg: Orientalia Et Africana Gothoburgensia, 2010.
- Nabhan, Gary Paul. *Cumin, Camels, and Caravans*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2014.
- Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. çev. A. Naci Tokmak. İstanbul, Demavend Yayınları, 2020.
- al-Naqib, Murtaza Hasan. *The Political and Military Career of Mu’nis al-Muzaffar at the ‘Abbasi Court (296-321/908-933)*. Montreal: McGill University, Department of Islamic Studies, Doktora Tezi, 1969.
- Necm, Vedîa Taha. *Menkûlâtî’l-Câhiz ‘an Aristo fî Kitâbi’l-Hayevân*. Kuveyt: el-Munazzimetü’l-Arabiyye li’Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-Ulûm, 1405/1985.
- Nielson, Lisa. “Gender and The Politics of Music in the Early Islamic Courts”. *Early Music History* 31 (Ocak 2012), 235-261.
- Nielson, Lisa. *Music and musicians in the medieval Islamicate world*. London: I. B. Tauris, 2021.
- Nielson, Lisa. “Visibility and Performance: Courtesans in the Early Islamicate Courts (661-950 CE)”. *Concubines and Courtesans*, ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain, (New York: Oxford University Press, 2017), 75-99.
- Osti, Letizia. “The Wisdom of Youth: Legitimising the Caliph al-Muqtadir”. *Al-Masaq* 19/1 (2007), 17-27.

- Özaydın, Abdülkerim. “Sûlî, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04. 03. 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suli-ebu-bekir>
- Özdemir, Mehmet Nadir. “Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî””. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019), 281-306.
- Özdemir, Mehmet Nadir. *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik*. İstanbul: Gökkuşbuğu, 2006.
- Özdemir, Mehmet Nadir. ““Sakâlîbe’ Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1), 89-107.
- Öztürk, Levent. “Şâbüştî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05. 03. 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabusti>
- Pellat, CH. “Kayna”. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 4/820-824. Leiden: Brill, 1997.
- Pellat, CH. “Khasi”. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 4/1087-1092. Leiden: Brill, 1997.
- Pinto, Olga. “Feth b. Hâkân”. çev. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milanî, *Tarih Dergisi*, 27 (1973), 41-58.
- Polatoğlu, Selahattin. *Abbâsî Devleti’nde Kâtipler (132-334/750-945)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Pökel. Hans-Peter. *Der unmännliche Mann, Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ğahiz (gest. 869)*. Würzburg: Ergon Verlag, 2014.
- al-Rasheed, Nasser Saad. *Slave girls under the early Abbasids: A study of the role of slave-women and courtesans in social and literary life in the first two centuries of ‘Abbasid caliphate, based on original sources*. St. Andrews: University of St. Andrews, Doktora Tezi, 1971.
- Reşîd b. Zübeyr. *Kitâbü’z-zehâir ve’t-tuhaf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kuveyt: et-Turâsü’l-Arabî, 1959.

- Reynolds, Dwight F. "The Qiyān of al-Andalus". *Concubines and Courtesans*, ed. Matthew S. Gordon, Kathryn A. Hain. New York: Oxford University Press, 2017, 100-123.
- Richardson, Kristina. "Singing Slave Girls (Qiyān) of the 'Abbasid Courts In the Ninth and Tenth Centuries". *Children In Slavery Through The Ages*. ed. Gwyn Campbell, Suzanne Miers, Joseph C. Miller, Ohio: Ohio University Press, 2009, 105-118.
- Ringrose, Kathryn M. *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2003.
- Rosenthal, Franz. *Aḥmad B. at-Tayyib as-Sarahsi*. New Haven: American Oriental Society, 1943.
- Rotman, Youval. *Byzantine Slavery and the Mediterranean World*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 2009.
- Sâbî, Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin. *Rûsûmu dâri'l-hilâfe*. thk. Mihâil Avvâd. Beyrut: Dârü'r-Râid li'l-Arabî.
- Sâbî, Ebü'l-Hasen Hilâl b. Muhassin. *el-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fî târihi'l-vüzerâ*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferâc. Mektebetü'l-A'yân, 1958.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. *el-Muhît fî'l-lüga*. nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsin. 10 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Sâmerrâî, Yunus Ahmed. *Resâilu Saîd b. Humeyd*. Bağdâd: Matbaatü'l-Erşâd, 1971.
- Sanchez, Ignacio. "Reading "Adab As Fıqh": Al-Ğahiz's Singing-Girls And The Limits Of Legal Reasoning "(Qıyas)"". *Bulletin d'études orientales* 60 (2011), 203-221.
- Savran, Ahmet. *Abbâsi Edebiyatında Sûlîler ve Ebû Bekr Es-Sûlî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1995.

- Sawa, George Dimitri. *An Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of Kitab al-Aghani*. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Sawa, George Dimitri. *Musical and Socio-Cultural Anecdotes from Kitab al-Aghani al-Kabir*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Sawa, George Dimitri. *Music performance practice in the early 'Abbasid era 132-302 AH/750-932 AD*. Wetteren: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.
- Sawa, George D. "The Status and Roles of the Secular Musicians in the Kitab al-Aghani (Book of Songs) of Abu al-Faraj al-Isbahani (D. 356 A. H./967 A. D.)". *Asian Music* 17/1 (1985), 69-82.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Rıdvân Hamu, Muhammed Mu'tez Kerîmüddîn, Fâdî el-Magzî vd. 23 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-'Alemiyye, 1434/2013.
- Sîrâfî, Ebû Zeyd Hasen. *Rihletü Sîrâfî*. thk. Abdullah el-Habeşî. Abu Dabi: el-Mecma' es-Sekafî, 1999.
- Silvas, Anna M. "Kassia the Nun c.810-c.865: an Appreciation". *Byzantine Women (Varieties of Experience AD 800-1200)*. ed. Lynda Garland. London and New York: Routledge, 2016, 17-39.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *et-Temsîl ve'l-muhadara*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. ed-Dârü'l-Arabiyye, 1401/1981.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Sîmârü'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dârü'l-Meârif, 2009.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *ez-Zerâif ve'l-letâif ve'l-yevâkît fî badi'l-mevâkît*. thk. Nâsır Muhammedey Muhammed Cân. Kâhire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1430/2009.
- Serî b. Ahmed er-Reffâ, Ebû'l-Hasen. *el-Muhib ve'l-mahbûb ve'l-meşmûm ve'l-meşrûb*. thk. Misbah Galâvencî, Mâcid Hasen ez-Zehebî. 4 Cilt. Dımaşk: Matbuât Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1407/1986.

- Sevinç, Muhammet. *İbnü't-Tahhân'ın Hâvî'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn Adlı Mûsikî Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Shiloah, Amnon. *The theory of music in Arabic writings*. München: G. Henle Verlag, 1979.
- Stigelbauer, Michael. *Die Sngerinnen am Abbasidenhof um die Zeit des Kalifen al-Mutawakkil*. Viyana: Universität Wien, Doktora Tezi, 1974.
- S   , Eb   Bekir Muhammed b. Yahy  . *Ahb  r  'r-R  z   ve 'l-M  ttak  *. Beyrut: D  r  'l-Mes  re, 1403/1983.
- S   , Eb  bekir Muhammed b. Yahya. *Kismun min ahb  ri 'l-Muktedir-Bill  h el-Abb  s  *. Ba  d  d: D  r  '  -  uun li's-Sek  f  yyeti'l-  mme, 1999.
- S   , Eb  bekir Muhammed b. Yahya. *Kit  b  'l-evr  k kısmu ahb  ri     uar  *. thk. J. Heyworth Dunne. Kâhire: Matbaatü's-S  v  , 1934.
- S   , Eb   Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Evrâk*. thk. Victor Belajev-Enes Halidof. Saint Petersburg: 1998.
- S   , Ebûbekir Muhammed b. Yahya. *M   lem yunşer min evrâki 's-S   *. thk. Hilâl Nâcî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1420/2000.
- Su, I-Wen. *The Sh  'i Past in Abu al-Faraj al-Isfahani's Kitab al-Aghani: a literary and historical analysis*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2016.
- Süleyman et-Tâcir. *Acâibü'd-dünyâ ve k  y  s  'l-büldân*. thk. Seyf   ahin el-Merih  . Merkez   Ziyâd li't-Turâs ve't-Târîh, 1426/2005.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Müstazref min ahbâri'l-cevâri*. thk. Selahaddin Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976.
-   an, Erman. "Mesleme b. Abdülmelik Tarafından 717 Yılında Fethedilen 'Medînetü's- Sak  libe'nin Konumuna Dair". *Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013, 71-83.

- Şan, Erman. *Abbâsî Devleti Döneminde Avrasya'yla Gerçekleştirilen Uluslararası Köle Ticareti (750-945)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şâbüştî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *ed-Diyârât*. thk. Korkis Avvâd. Bağdâd: Matbaatü'l-Meârif, 1386/1966.
- Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr. *Kitâbü nihâyeti'r-rütbe fî talebi'l-hisbe*. thk. Seyyid el-Bâz el-Arînî. Kâhire: Matbaatü'l-lecneti't-te'lîf, 1365/1946.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Meârif.
- Taberî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sehl Rabben. *Firdevsü'l-hikme fî't-tıb*. thk. Muhammed Zübeyr Sıddıkî. Berlin, 1928.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali. *el-Ferec ba'de's-şidde*. thk. Abbûd eş-Şalcî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali. *Nişvârü'l-muhadara ve ahbârü'l-müzâkere*. thk. Abbûd eş-Şalcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Terzi, Mustafa Zeki. "İbnü'z-Zeyyât, Muhammed b. Abdülmelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26. 01. 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnuz-zeyyat-muhammed-b-abdulmelik>
- Tevhîdî, Ali b. Muhammed Ebû Hayyân. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed. *el-İmtâ' ve'l-müânese*. thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn. Windsor: Hindawi, 2019.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed. *es-Sadâka ve's-sıddîk*. nşr. İbrâhîm el-Kilânî. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1419/1998.
- Teymur, Ahmed. "Tefsîrü'l-elfâzi'l-Abbâsiyye fî Nişvâri'l-Muhadara". *Mecelle el-Mecma el-İlmî el-Arabî* 7 (1923), 137-138.

- The History of al-Tabari: Incipient Decline.* ed. Ehsan Yar-Shater. İng. çev. Joel L. Kraemer. New York: State University of New York Press, 1989.
- The History of al-Tabari: The Return of the Caliphate to Baghdad.* ed. Ehsan Yar-Shater. İng. çev. Franz Rosenthal. New York: State University of New York Press, 1985.
- The History of al-Tabari: The Revolt of the Zanj.* ed. Ehsan Yar-Shater. İng. çev. Dawid Waines. New York: State University of New York Press, 1992.
- Tirmâninî, Abdüsselâm. *er-Rıkk: Mâdihi ve Hâdiruhu.* Kuveyt: Âlemü'l-Ma'rife, 1978.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiü's-Sahîh.* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî, 1388/1968.
- Tougher, Shaun F. "Byzantine Eunuchs: An Overview, With Special Reference to Their Creation and Origin". *Women, Men and Eunuchs, Gender in Byzantium.* ed. Liz James. London and New York: Routledge, 2008, 168-184.
- Tougher, Shaun. *The Eunuch in Byzantine History and Society.* London-New York: Routledge, 2009.
- Tudela'lı Benjamin-Ratisbon'lu Petachia. *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri.* çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsılî (ö. 804)". *Ç. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (1997), 225-248.
- Ubeydî, Salah Hüseyin. *Melâbisü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-asri'l-Abbâsî mine'l-mesâdiri't-târihiyye ve'l-eseriyye.* Irak: Menşûrât Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1980.
- Utku, Nihal Şahin. *Çöl, Gemi ve Tacir: Kızıldeniz.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Veşşâ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-fâdıl fî sıfati edebi'l-kâmil*. thk. Yahyâ Vüheyb el-Cebbûrî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Veşşâ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *ez-Zarf ve'z-zürefâ*. thk. Kemâl Mustafa. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1372/1952.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak b. Ca'fer. *el-Büldân*. thk. Muhammed Emin Dennâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer. *Târihü'l Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır. 1397/1977.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yılmaz, Saim. “Abbâsîler Dönemi Türk Komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Hayatı ve Askerî Görevleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 123-156.
- Yılmaz, Saim. “Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)”. *İstem* 12 (2008), 71-103.
- Yılmaz, Saim. *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Saim. “Türk Komutanlardan Mûnis el-Muzaffer'in (ö. 321/933) Abbâsî Tarihindeki Siyâsî Etkinliği”. *Dini Araştırmalar*, 10/30 (2007), 121-152.
- Yılmaz, Saim-Sazak, Ömer, “Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 285-313.
- Zambacho Pacha, Le Dr. Démétrius A. *Les eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis*. Paris: Masson et Cie, 1911.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *Ahbâru Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî*. thk.

Abdülhüseyn el-Mübârek. Irak: Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, 1980.

Zeydan, Corci. *Tarihü'd-temeddüni'l-İslâmî*. Kâhire: Hindâvî, 2012.

Zeyneddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtâru's-sıhah*. nşr.

Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.



ÖZGEÇMİŞ

Enes Ensar Erbay, ilk, orta ve lise tahsilini Sakarya'da tamamladıktan sonra Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden mezun olmuştur. Lisans yıllarında muhtelif hocalardan İslâmî ilimler ve Arapça dersleri almıştır. 2018 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden *Kerbelâ Vakasından Sonra Hz. Ali Evlâdının Emevî Halifeleriyle İlişkileri (680-720)* isimli teziyle mezun olmuştur. Yüksek lisans tezini savunduktan sonra İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde doktora kabul almıştır. Burada *Abbâsî Sarayında Hadımlar ve Kayneler (232-320/847-932)* isimli tezini hazırlamıştır. Yüksek lisans ve doktora sürecinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) bünyesinde bulunan Araştırmacı Yetiştirme Projesi'nde (AYP) yer almıştır.