HOUARI TOUATI

ORTAÇAĞDA İSLAM VE SEYAHAT

Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi

Çeviren:
Ali Berktay



YKY

HOUARI TOUATI

ORTAÇAĞDA İSLAM VE SEYAHAT

Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi

ÇEVİREN:
ALİ BERKTAY

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 2127
Tarih - 22

Ortaçağda İslam ve Seyahat - Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi / Houari Touati
Özgün Adı: Islam Et Voyage Au Moyen Âge
Çeviren: Ali Berktay
Redaksiyon: A. Sait Aykut

Dizi Editörü: Ekrem Işın
Kitap Editörü: Esra Özdoğan
Düzelti: İncilay Yılmazyurt

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Üç-Er Ofset
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul

1. Baskı: İstanbul, Kasım 2004
ISBN 975-08-0803-7

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2001
© Editions du Seuil, 2000

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://yky.estore.com.tr
www.teleweb.com.tr

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR • 7

GİRİŞ • 9

BÖLÜM I
SEYAHATE DAVET • 19

BÖLÜM II
ÇÖL OKULUNDA • 49

BÖLÜM III
SEYAHATİN BEDELİ • 79

BÖLÜM IV
KENDİ GÖZLERİYLE TANIK OLMAK *[AUTOPSIA]* • 101

BÖLÜM V
ALLAH KATINA ERMEK • 151

BÖLÜM VI
SINIR BOYLARINDA İKAMET (MURÂBATA) • 191

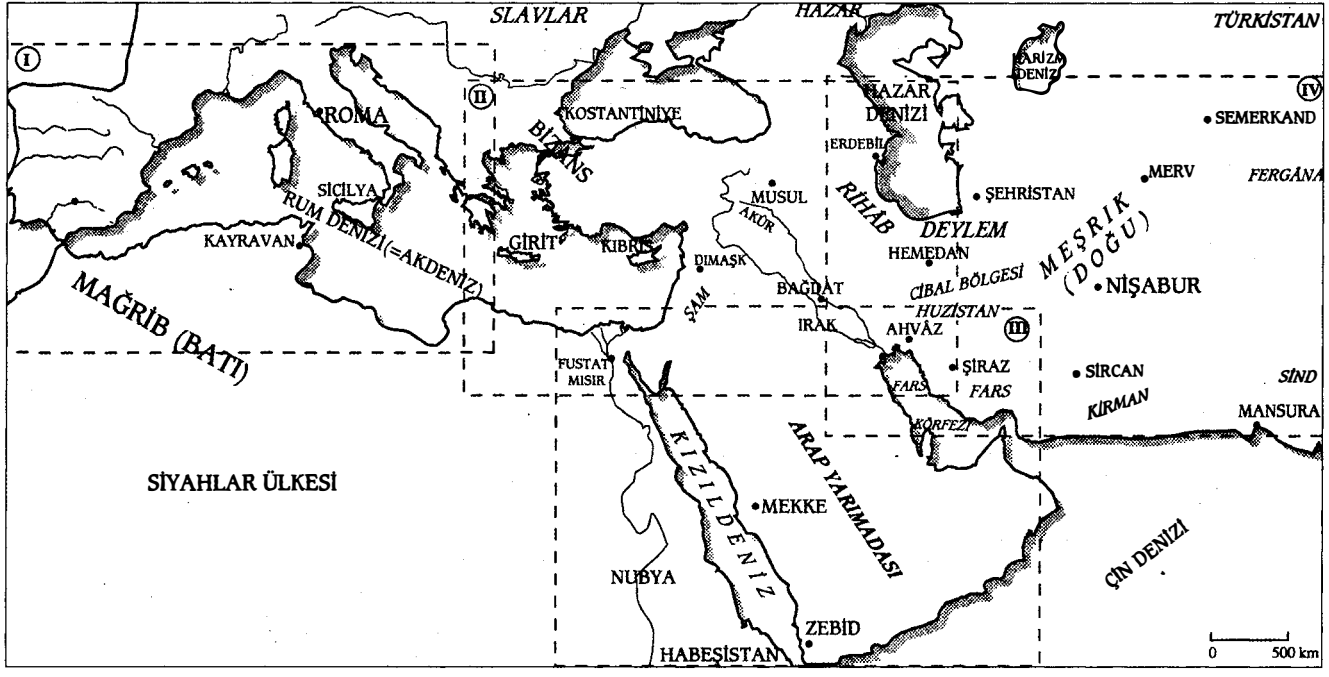
BÖLÜM VII
SEYAHAT VE YAZIMI • 209

SONUÇ
AYNILIĞIN SONUNA YOLCULUK • 239

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, ilk yılında *Alexander von Humbold Stiftung*'un maddi desteğini aldı. Bu vakfa şükranlarımı sunuyorum. Beni Heidelberg Üniversitesi'nde *Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients*'e kabul ettiği için George R. Khoury'ye; beni Princeton Üniversitesi'ne kabul ettiği ve Firestone Library'de çalışmama izin verdiği için Avram Udovitch'e ve beni Harvard Üniversitesi'ne davet ettiği ve orada Widener Library'de çalışmamı tamamlama olanağı verdiği için de Frank E. Vogel'e teşekkür ediyorum. Bu çalışmada kullandığım belgelerin büyük bölümünü EHESS'teki seminerimde sunmuştum. Bana bu malzemeyi deneme fırsatı sağlayan öğrencilerime ve meslektaşlarıma da teşekkür ediyorum. Lucette Valensi, Jean-Claude Schmitt, François Hartog, Françoise Micheau ve Richard Figuier'ye de metni tamamen veya kısmen okuyup önerilerde bulundukları için teşekkür borçluyum. Son olarak da EHESS Tarihsel Nüfusbilim Merkezi harita uzmanı Anne Varet-Vitu'ya da, kitapta yer alan seyahat güzergâhlarını hazırlamakta bana yardım ettiği için teşekkür ederim.

Coğrafyacı Mukaddesî'ye göre Müslüman il ve metropolleri (X. yüzyıl)



Müslüman âlemi dört parçaya ayrılmıştı. Her parça, ilgili bölümlerde bulunan haritalarda ayrıntılanmıştır: III (s. 54), I (s. 82), IV (s. 84,), II (s. 166).

GİRİŞ

Ortaçağ İslam âlimleri seyahat düşkünüydü. Seyahat sanatını da tutkuyla geliştirmişlerdi. Seyahat, çoğu için, hayatlarının bir sınavıydı. Çekilen sıkıntılar onları âlimlik mertebesine ulaştırdığı için, seyahat, acıya katlanma deneyiminin eşlik ettiği bir dönüşüm figürü olarak benimsenmişti. Seyahatin sağlıklı çalışma koşulları üzerindeki bir "yüke", bir "angaryaya" indirgenmesini hoş karşılamazlardı kuşkusuz – "yollarda kaybedilen haftaların, ayların yükü [...]; açlığın, yorgunluğun, kimi zaman hastalığın, günleri kemirip bitiren bin bir türlü angaryanın yükü..."[1] Ama onların seyahatle ilişkisi bu kadarla sınırlı kalmaz. Her şeyin ötesinde, sırra-erme bir bilgiyi değil bir deneyimi tanımlar.[2] Onlar daha da ileri gitmiş, bilimsel kurumlarının işleyişi için seyahatin gerekli bir çark olduğunu düşünmüşlerdir. "O kadar uzaklarda aramaya gittiğimiz gerçekler, ancak [seyahat külfetlerinden] arındırıldıkları vakit bir değer taşırlar"[3] düşüncesine yabancıydılar. Hatta bu düşünce, epistemolojik ufuklarını karartabilecek kaygı verici sonuçlara gebe göründüğünden tehlikeli bile görülebilirdi. Bu düşünceyi kabullenmek, bir anlamda seyahatin tehlikeye düşürülmesini teşvik etmek,[4] sonunu çabuklaştırmak demekti.

Demek ki onların seyahate bağlılığı, bir batıl inanç, nostalji ya da gelenek değil, bir yöntem sorunuydu.[5] Entelektüellikle maceranın iyi geçindiği bir dünyaya sıkıca halat atmış ve seyahat teknesine binmeden bilgi ülkesinde yaşanamayacağı ilkesini savunmak için topluca uğraş vermişlerdi. Biz, malzememizi İslamın en bereketli dönemlerinden birinden, 8. yüzyıldan 12. yüzyıla dek uzanan zaman diliminden seçerek, bu birlikteliğin portresini çizmek istiyoruz. Bu zaman parantezinin açılış noktası, "bilgi peşinde [*talebü'l-ilm*] seyahat" olarak *rıhle*'nin [rihlet] doğuşuna, sonra da gelişmesine; kapanış noktasıysa, *rıhle*'nin "seyahatname" olarak sivrilmesine tanıklık eder. Öne çıkmış iki dönem ve çözümlenmesi gereken

iki büyük sorun: *Rıhle*-seyahat ve *Rıhle*-seyahatname zamanları. Aradaki mesafe o kadar büyüktür ki, akla gelen ilk soru, Müslüman bilginlerin *rıhle*-seyahatnameler yazmak düşüncesine niye o kadar geç bir tarihte, sayısız seyahatin ardından ancak varabildikleridir. Bu boşluğun nedenleri, tahmin edilebileceği gibi, sadece zamansal değildir. Bunların dökümünü çıkarmak ve açıklamak gerekir. Ama daha önce, *rıhle*-seyahatin nedenlerini incelemeli ve Müslüman âlimlerin bu olguyu niye üst düzey entelektüelliğin bir simgesi haline getirme gereksinimi duyduklarını söyleyebilmeliyiz.

Seyahat etmenin ve bilişsel, söylemsel, anlatısal sonuçlara varmanın İslami biçimini, üzerine bir kitap yazılmasını gerektirecek kadar farklı ve özgün kılan nedir? Seyahat etme ve bunu yazıya dökme konusunda Batılıların deneyimiyle aynı araçları kullansa da, İslami deneyim temelden farklıdır. İslami deneyim söz konusu olduğunda, "seyahat *her zaman* 'öteki'ne doğru bir hareket, 'öteki'yle bir yüzleşmedir"[6] diyemeyiz. Bunu ancak, kimliğini geçmişle veya gelecekle, yabancıyla veya yurttaşıyla bir ilişki içinde yapılandırışına göre seyahat yazınını veya onun mirasçısı olan budunbilimi de bir "öteki yorumbilim"[7] olarak tasarımlayan Batı söyleyebilir. Batılı için Yunanistan veya İtalya seyahati, ataları olarak benimsediği Yunanlar ve Romalılarla taşlar ve ölüler aracılığıyla sohbete koyulduğu bir zaman yolculuğuydu.[8] Egzotik seyahatler, özellikle de Yeni Dünya'ya yapılan seyahatler Batı'ya, aynasında kendi yaşlılığını ve tekilliğini sorgulayabildiği başka bir ötekilik kurma olanağı vermişti. İslamdaysa seyahat ve onun söylemsel ürünleri, anlam düzeyindeki sonuçlarını ötekiyle kurulan böylesi –tarihsel ve insanbilimsel– bir ilişkiye dayandırmıyordu. Onlar ötekiliğe yönelik bir yorumbilimden çok, metin yorumlarına dayanan bir aynılık inşasının sonuçlarıydı. Çünkü bu kitapta uzak diyarlarda dolaşırken izleyeceğimiz seyyahların ufkunu belirleyen, Ptolemaios coğrafyasından haberdar olsalar da,[9] meskûn dünyanın sınırlarını durmadan genişletme isteği değil, kimilerince *dârü'l-İslam,* kimilerince de İslam *memâliki* veya imparatorluğu diye anılan, coğrafi sınırları belirlenmiş bir mekânda mekik dokumaktı. Böylesi bir aynılık inşasının hedefi, bu hem dini, hem de siyasi coğrafya birliğini, Allah'ın istediği birlikte-yaşama gerçeğini dogmatik açıdan güvence altına alan bir mekân haline getirmektir. Seyyahlarımız buna ulaşmak için söz konusu mekânda yaklaşık dört yüzyıl boyunca sonu gelmez gidiş gelişlerle izler bırakmış, söz konusu bölgeleri uzun vadede Müslümanlığın bakış açısıyla donatmışlardır.

İslami bilginin kurucuları, kendilerini topluca bu görevle özdeşleştirdikleri için, *dârü'l-İslam* adını taşıyan bu hukuk, barış ve selamet mekânı çevresinde bulunan, kendileri tarafından dinsel ve kültürel engellere dönüştürülmüş coğrafi sınırları aşma girişimlerine karşı büyük bir tiksinti duymuşlardır.[10] Nasıl ki su ve

ateş zıt kutuplarsa, şeriata göre ümmetin, "iyi tanımlanmış olsa da zaman zaman kaypaklaşabilen bir kimliğin"[11] merkezi olan bu mekân da meskûn dünyanın geri kalan bölümüyle ateş ve su kadar zıttır; dışarıda kalan bu bölgeler ya dini bir terimle *dârü'l-küfr,* veya daha savaşçı bir terimle, *dârü'l-harb* diye nitelenir.

Bir metinle –İslam metni– bir mekânı –İslam "imparatorluğu" mekânı– örtüştürme ustalarının başka yerlere gittiğine de rastlanır tabii ki. Ama bunu yapmak zorunda kaldıklarında da, bunun nedeni asla bilimsel veya kültürel bir merak değil, dinsel merak hiç değildir. A. Miquel, ortaçağ İslam dünyasını ele alan heyecan verici beşeri coğrafya eserinde bunu çok güzel göstermiştir.[12] Çoğunluk İslami alan dışına sadece elçilik çerçevesinde veya hükümet temsilciliğiyle seyahat etmiştir.[13] 842'de, "Rüyasında bizim topraklarımızla Yecüc Mecüc'ler arasında Büyük İskender'in diktiği duvarın açıldığını gören Halife Vâsık, olay yerine gidip, duvarın ne halde olduğunu inceleyebilecek birini arar". Bulduğu kişi, meşhur tercüman Sellâm'dır.[14] 921 ile 923 arasında İbn Fadlân "Volga Bulgarlarının topraklarına seyahat ettiğinde", bunu "Halife Muktedir'in Sakâlibe [=Slavlar] kralı nezdindeki temsilcisi" olarak yapar.[15] "Resmi amaç, bu halkın İslam inancını mükemmelleştirmek, kesinleştirmek, inceltmektir. Gerçekte, bir engel aşılmaya çalışılmaktadır. Bulgarlarla ticaret, Volga üzerinden [...] bir başka halkın aracılığıyla yapılmaktadır. Bu halk, Halife'nin büyük düşmanı Konstantinopolis'in vasalları olan, kısmen Musevileşmiş Hazarlardır." Bir sonraki yüzyılda Ebû Dülef benzer koşullarda Çin'e gittiğini söyler.[16] Dört yüzyıl sonra, Mağribi seyyah İbn Battûta da bu ülkeye gidecek ve daha önce elçilik çerçevesinde Konstantinopolis'e uğrayacaktır. Bu seyyahlar diplomat veya temsilci olmadıkları zaman, 9. yüzyıl sonunda İslama ilk Konstantinopolis betimlemesini kazandıran Harun bin Yahya gibi savaş tutsağı[17] veya tüccardır: 851'de yazılmış (ve "bugün bilinen hiçbir metnin boy ölçüşemeyeceği" bir ilginçliğe sahip) *Çin ve Hindistan Seyahatnamesi* bu tüccarlardan birinin eseridir.[18]

Bu uyumlu tabloyu bozan sadece Bîrunî'nin (ö. 442/1050) *Hindistan Araştırması*'dır. Ama bilgin, derinlemesine tanıdığı Hindistan'ı gördüğü gibi değil, işittiği ve okuduğu gibi betimler. Zaten kullandığı yöntemde, işittiklerine (ve daha da çok kitaplara), gördükleri karşısında öncelik tanır. Bu nedenle okuyucu, gerçek Hindistan'dan çok kitapların ve kültürün Hindistan'ında bir seyahate davet edilir: "Asıl Hindistan."[19] Demek ki ortaçağın tanınmış âlimi, Abbasi çağının çeviri hareketinin oluşturduğu "öteki" seyahate, kitaplarda seyahate uzanan bir geleneği sürdürmektedir. Zaten Hindistan'la ilgilenen sadece o değildir. Endülüs'ten Irak'a kadar Müslüman âlimler, dünyanın bu uzak, ama yine de yakın bölümünün bilgeliğini fethetmeyi düşlemiştir. Tek bir yere yönelik bu aşırı hay-

ranlık nereden kaynaklanmaktadır? Bunun nedeni, Hint bilgeliğinin 8. yüzyıl ortasından beri, sadece Yunan bilimsel-felsefi külliyatının ve İran siyasi-edebi geleneklerinin boy ölçüşebileceği, bir aura ile çevrili olmasıdır. Gerçekten de büyük Abbasi yüzyılı, "milletleri" iki türe, "bilimleri geliştirmiş milletler" ve "bilimleri geliştirmemiş milletler"e[20] ayırarak, diğer bütün halklar içinde sadece Yunanların, Acemlerin ve Hindulann kendisine aktaracak orijinal bir bilgeliği olduğuna karar vermişti. Buna karşılık çağdaşları içinde, olsa olsa *homo faber*'in yetenekli temsilcileri diye kabul edilen Rumlar –Romalılar ve/veya Bizanslılar[21]– Çinliler, Türkler, Kürtler ve Siyahiler, Abbasilerde entelektüel merak uyandıramamıştı. Siyahilerin sıralamanın en altında, Rumların ve Çinlilerin de en üstünde yer aldığı bu halklar, "pratik yetenekleri olan milletler" sınıfının çeşitli aşamalarında yer alıyordu.

Her ne olursa olsun bu kitap, Bîrunî seviyesindeki az sayıda sınır adamını değil, yine yorulmak nedir bilmeyen, sayısal, sosyolojik ve entelektüel ağırlığı çok daha büyük ve İslami kimliğin oluşturulmasında çok daha belirleyici etkisi olmuş bir başka seyyah türünü ele alıyor: Bu seyyahlar Dârü'l-İslam sınırları dışına hiç çıkmamıştır. Bizce onları asıl incelenmeye değer kılan da, kitle halinde seyahat etmeleri ve başka yerlerde maceralara atılmamalarıdır.

Böyle bir savı doğrulayabilmek için, araştırmamızı hadis, dil ve mekân bakımından aydınlatan açıları çoğaltabilecek şekilde bölümlere ayırdık. Muhaddislerin etkinliğine yönelik sorgulama, bir bilgi alanının –burada hadisler– nasıl gerçek bir seyahat bilgibilimi ürettiğini ve bu bilgibilimin bir dizi esneme sonucunda İslami bilginin bütününe, hem dini hem de dindışı alanlara nasıl yayıldığını anlamayı amaçlıyor. İncelememiz, muhaddislerin hayat ülküsünü *Kuran* ve Sünnet'te sunulan ülküyle uyumlu kılan dogmatik bir temeli ümmete nasıl kazandırdığını da ortaya çıkaracak. İslami bilgi içinde hadis incelemesinin kavramsal araçlarının yaygınlaşmasının kanıtını, filoloji örneğinde buluyoruz: Bedevilerin ağzından arı dili derlemek, bunu sözlük ve fihristlerde toparlamak için çöle gidip dönen dilbilimciler, muhaddis meslektaşlarından farklı davranmamıştır. Onlar da dini değerlendirmeler doğrultusunda belli bir dil ufkunda –en saf Bedevi ağızlarını araştırarak– Arapçayı İslamın ve onun temel bilgilerinin dili haline getirmişlerdir. Daha geç bir dönemde fıkıhtan alınmış kavramsal bir çerçeveye dayanarak onların ayak izlerini takip eden coğrafyacılar görme eylemini, siyasi ve dogmatik nedenlerle toprak bütünlüğü olan ve merkeziyetçi bir mekân olarak gösterilen Dârü'l-İslam'ı tanımanın bir ilkesi haline getirdiler.

Eğer bir diğer âlim sınıfı –Sûfiler– İslam tanımında sadece küçük bir rol oynamış olsaydı, konuyu hadis, dil ve mekân açılarından aydınlatmakla yetinebilirdik.

Bu sınıfın büyük seyyah olan üyeleri, son tahlilde mucize ürünü olan bir kültürde başat bir rol oynamıştır. Bilgilerini mekânı arşınlama sistemi olarak tasarladıkları için, onları konunun dışında bırakamazdık. Nitekim "hiçbir şey, gözlemlenen bir olgunun yerini tutamaz" dogma-fıkıh ilkesini coğrafyacılarla paylaşan Sûfiler, seyahati kendi mekân yorumbilimlerinin başlıca aracı haline getirmiş, dolayısıyla dârü'l-İslam'ı, kendi seyahatlerinin güzergâhı içinde tinsel bir mekâna dönüştürecek biçimde dolaşmışlardı.

Bilgi getiren bu seyahatlere, daha ritüel amaçlar taşıyan başka seyahatler de eklenmiştir. Bunlardan özellikle birine, onu göze alanın gerek bir savaşçı gibi, gerekse daha simgesel ve ritüel bir biçimde İslam topraklarını savunma olanağı bulmasından ötürü, ayrı bir değer verilirdi: Sınırlarda kalmaktan, *murabata*'dan söz ediyoruz. Murabata, ne sözsüz ne de yazısız kaldığı için, seyahati dogmatik nitelikli yazılı metin üretme işlevinden yoksun bırakmamıştır. Kendinden önceki veya çağdaşı kültürler gibi, ortaçağ İslam kültürü de ritüellere bağlılık ve entelektüelliği aynı hareket içinde bileştirmiştir. İnsanı *sınır boylarına* götüren bir seyahati incelemek, onun *episteme*'sine yeni bir ışık tutabilir.

Buraya kadar dile getirdiğimiz görüşler, İslamda seyahatin *neden* temel bir entelektüel davranış olarak öne çıkmayı başardığını söyleme olanağı verecek yanıtın çerçevesini belirlemekten öteye gitmiyor. Ama bir de bunu *nasıl* yaptığını anlatmak gerekiyor. Bunun için, seyahati ortaçağ İslam entelektüelliğinin insanbilimsel ve bilgibilimsel şifreleri ışığında sorgulamalıyız.

İnsanbilimsel açıdan, İslami bilim kültürü yazılı ve sözlü gelenekler tarafından güçlü bir biçimde işlenmişti. Bu kültür 8. yüzyıldan beri kitabın müderrisin yerini alıp alamayacağı ve müderrisin yetkesinin kitapta korunup korunamayacağı sorununu tartışmıştı. Genel anlamda verilen yanıt "hayır"dı; kitaplar kendiliklerinden konuşmadıkları ve her koşulda onları konuşturmak üzere bir yetke gerektiği için, müderrisin üstünlüğü kabul ediliyordu. Kitaba karşı müderrisi seçen İslam kültürü, insanın kendiliğinden yetke alarak bilginlik aşamasına ulaşamayacağı kuralını yerleştirdi. Bu noktaya ancak silsile yoluyla erişilebilirdi. Bu nedenle ortaçağın Müslüman âlimleri tek meşru bilginin icazet verilmiş bilgi ve icazet verilmiş tek bilginin de silsileye dayalı bilgi olduğuna karar verdiler. Böyle bir yapıda seyahat ayrı bir önem kazanıyordu: Saygın silsileler içinde kendilerine yer bulmak isteyen âlim adayları, çağlarının en ünlü hocalarının yanına davet ediliyordu – ortaçağda yaşamöykülerini konu alan sözlüklerde, bu hocaların yanına gitmek için "denklerin yapılıp, hayvanların yüklendiği" yazılıdır.

Bu yanıt genel bir yargıdır. Bununla birlikte bir hüküm niteliği taşımasına karşın, gölgesinde daha "marjinal bir çözüm" de gelişmiş ve ortaçağın yüksek

eğitim kurumlarının işleyişi içinde kitabın da kendine bir yer açabilmesini sağlamıştır. 9. yüzyıldan itibaren, –özellikle hukuki nitelikte– bir sürü düzenleme sonucunda, kitap didaktik ve bilimsel bir dayanak olarak marjinalliğinden kurtulmuştur. Olağanüstü bir bilimsel ve edebi dalganın tepesinde, sonunda kendini temel bir bilgi aracı olarak kabul ettirmiştir. Kazandığı başarı, geniş ölçüde toplumsallaşmasının seyahat ilkesini zedeleyebileceğinden çekinen amansız muhaliflerini ürkütmüştü. Belki de bunlar uzun vadede yaşandı. Ama orta vadede, tam tersine tanık olundu. Devlet kitapseverliği, sonra da nöbeti ondan devralan uluslararası bir kitap piyasasının oluşması, 9. ve 10. yüzyıllar arasında seyahat çemberini hatırı sayılır ölçüde genişletti.[22] Eğer araştırma, ortaçağ İslam kültürünün bilgibilimsel tabanının işleyiş şifresinin çözülmesi yoluyla, insanbilimsel açıklamanın alt-metni oluşturduğu seyahate doğru genişletilmezse, bu açıklama –sonuç olarak böyle bir insanbilimsel açıklama 6. yüzyıl Çin bağlamında olduğu gibi,[23] 17. yüzyıl Avrupa'sı için de yapılabilir– tek başına yetersiz kalabilir. Ortaçağ İslam kültürünün simgesel düzeninin, İslam ilmine yapısını ve silsile usulüyle oluşturulmuş bilgi kurallarını kazandırması da bunu doğrulamaktadır. Bu yapının öncelikli kurumu "dinleme"dir. "İşitme" olarak da çevrilebilecek bir terim olan *semâ* ile, ortaçağ ilim kültürü "dinleme"yi başlıca iç kurumlarından biri haline getirmiştir. İşitme duyusunun bilgi kaynağı olarak öne çıkarılması, bizi bir paradigmayla karşı karşıya getirir. Kolay anlaşılması için, buna "dinleme paradigması" adını verdik. Bu düzeneği işleten gerçek nedenin silsile olduğu hatırlanırsa, seyahatin bu paradigma bünyesinde ne denli ağırlıklı bir rol oynadığı anlaşılır.

Hadisin böyle bir paradigmaya eklemlenmesi, dındışı disiplinlerin "işitme"yi kurucu bir örgütlenme aracı olarak sahiplenmesini engellememiştir. Aynı şekilde hadis ilmi de, kendisine hem rakip hem de uyumlu bir başka paradigmanın ortaya çıkışını engellemez: *'İyân,* Eski Yunanlar'daki *autopsia* gibi,[24] "kendi gözleriyle görme"yi ifade etmektedir. Böylelikle ortaçağ İslamında duyusal bilginin başlıca kaynakları olarak işitme ve görmenin üstünlüğü kurulmuştur. *'İyân* da seyahate eklemlenip yepyeni bir bilgi ve betimleme ilkesi doğurmayı bilecektir. Ama tıpkı işitme gibi, görme de önce kitaba karşı çıkmış, bu kez kitap müderris adına değil, gözlemcinin kişisel ve doğrudan deneyimi adına reddedilmiştir.[25] Kulakla seyahat, gözle seyahat arasındaki bu buluşmanın tarihselleştirilmesi gerektiği için, bu kitabın amacı da bu buluşmanın öyküsünü anlatmaktır.

Notlar

1 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques,* Paris, 1955, 13. (*Hüzünlü Dönenceler*, İstanbul, YKY, 1994, çev. Ömer Bozkurt.)

2 İnsanbilimciler kısa bir süre önce bize, sahada karşılaştıklan yorumbilime (hermeneutik) veya kullanımbilime (pragmatik) ilişkin durumların bu deneyim varsayımına dayalı olduğunu öğretmişlerdir, J. Bazin, "Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique", J. Revel ve N. Wachtel (ed.), *Une école pour les sciences sociales* içinde, Paris, 1996, 401-420. Bkz. R. Guidieri'nin ilginç önsözü, B. Malinowski, *Journal d'un ethnographe,* çev. T. Jolas, Paris, 1985. Lévi-Strauss'çu bakış açılarını altüst eden J. Clifford, *"saha çalışmasının kurumsallaşması"* adını verdiği olguyu, 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başında *"seyahat tarihi"*nin bir bölümü olarak betimler, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth-Century,* Harvard University Press, 1997, 64. Budunbilimle seyahat arasındaki gerilimin çözümlemesi için, ayr. bkz. M. Augé, "Voyage et ethnographie. La vie comme récit", *L'Homme,* 151, 1999, 11-19.

3 C. Lévi-Strauss, *age,* 14.

4 Örneğin kitap aracılığıyla.

5 Örneğin "Araplar, atalarından gelen göçebelikleri nedeniyle, diğer halklarda görülmedik ölçüde büyük seyyahlar yetiştirmişlerdi" (P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes,* XI) demek, tam bir budalalıktır.

6 J. Céard, "Voyages et voyageurs à la Renaissance", *Voyager à la Renaissance* içinde, 1983 Tours Kolokyumu'nun bildirileri, J. Céard ve J.-C. Margolin'in yönetiminde, Paris, 1987, 605. Bu açıklamanın yakın tarihli bir yansıması için, bkz. J. Chesneaux, *L'Art du voyage,* Paris, 1999.

7 M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* 231.

8 H. Harder'ın İtalya seyahatini "büyük bir bağdaşıklığa sahip bir toplu eser" olarak çözümlemesi oldukça ilginçtir, *Le Président de Brosses et le voyage en Italie au XVIII^e siècle,* 435.

9 Bu "aynılık" çalışmasının en azından kısmen, Müslümanların hiç duraksamadan başkalarından, özellikle de "Ehl-i Kitap" halklardan ve Yunanlardan bulup aldıkları bilgibilim ve yorumbilim araçlarıyla yapıldığını da bu arada belirtelim. Yani bu çalışmada bir "kapama", "dikiş atma" veya "içeyöneliklik" saplantısı değil, sadece bir kimlik oluşturma isteği, yani beni ötekiler karşısındaki tekilliğim içinde ben yapan sınırı çizme arayışı vardır. Bu kendi "benmerkezciliğini" inşa etmenin bir tarzıdır. Bu işin Yunan tarzı da vardır. Yunanlar kendilerini tanımlamak için bir başka biçim seçmiştir: Aynılık ilkesi yerine, farklılık ilkesini öne çıkarmışlardır. Ama bu onların "tümel [olma] budunmerkezciliği"ni de engellememiştir. Aynı zamanda tanrılarını, tekniklerini ve bilgilerini "Barbarlar"dan alma konusunda da duraksamamışlardır, A. Momigliano, *Sagesses barbares,* Paris, 1979.

10 B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe* adlı eserinde (Paris, 1984) bunu göstermiştir. Ayr. bkz. A. Miquel, "L'Europe vue par les Arabes jusqu'en l'an mil", H. Loucel ve A. Miquel, *Lumières arabes sur l'Occident médiéval* içinde, 66-81. Yazar, "iyi bilinmeyen bir Avrupa"nın, "bir dizi *membra dijecta* [ayrı uzuv] olarak algılanan bir Avrupa"nın söz konusu olduğu sonucuna varmaktadır. 19. yüzyıl ortasında Fransa'ya resmi ziyarette bulunan Faslı bir âlimin, ortaçağa ait bir hukuk kuralı olan "Müslümanların çıkan"na başvurması çok ilginçtir, S. G. Miller, *Travel of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846,* University of California Press, 1992.

11 G. E. von Grunebaum, *L'Identité culturelle de l'Islam,* 78.

12 A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle,* Paris, 1967-1988, 4 c.

13 Memlûk döneminin Mısır ve Suriye ulemasından söz eden H. Laoust, bu görece daha geç çağ için şunlan yazar: "Hükümdar onlara birçok siyasi temsilcilik görevi verir ve genellikle çok hassas görevler söz konusudur [...] Berke Han'a, Franklara veya Moğollara gönderilmiş elçilik heyetlerinde bir ya da birçok hukukçunun yer almaması ender rastlanan bir durumdur", *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad bin Taimîya,* Kahire, IFAO, 1939, 41-42.

14 9. yüzyıl coğrafyacısı İbn Hurdadbih *Kütâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseri (yay. haz.: M. J. de Goeje, Leiden, 1889) sayesinde bu tercümanın seyahatnamesini biliyoruz. Bu seyahatname hakkında, bkz. E. Zichy, "Le voyage de Sallâm, l'interprète, à la muraille de Gog et Magog", *Körösi Csoma Archivum* içinde, 1, 1921-1925, 190-204. Seyyah bütün beklentilere karşın Çin'e değil Kafkasya'ya yönelir ve Urallar üzerinden geri döner.

15 İbn Fadlân, *Voyage chez les Bulgares de la Volga,* Arapçadan çeviren M. Canard, sunuş: A. Miquel, Paris, 1988.

16 Onun seyahatnamesinin çevirisi için, bkz. G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks,* I, 208-229.

17 Bkz. A. Vassiliev, "Harun ibn Yahiâ and his Description of Constantinople", *Seminarium Kondakovianum,* 5, 1932, 149-163 ve M. Izeddin ve P. Therriat, "Un prisonnier arabe à Byzance au IX^e siècle: Haroun ibn Yahiâ", *Revue d'études islamiques,* 1941-1947, XV, 41-62.

18 *La Relation de la Chine et de l'Inde,* metni sunan, çeviren ve yayına hazırlayan: J. Sauvaget, Paris, 1948.

19 Louis Renou, *L'Inde fondamentale,* Hint dilleri ve uygarlığı bilimi incelemeleri, derleyen ve sunan: Charles Malamoud, Paris, 1978.

20 Bu büyük aynm hakkında, İbn Sâ'id'in (ö. 462/1070) ilginç eseri *Le Livre des catégories des nations*'a başvurulabilir, çev. R. Blachère, Paris, 1935.

21 9. yüzyılın en aydınlık beyinlerinden biri olan Câhiz (ö. 255/868), onlann Yunanların soyundan geldiği iddiasına itiraz eder ve İslamın antik Yunan'ın mirasçılığına daha fazla layık olduğunu ileri sürer. Ama 11. yüzyılda Endülüslü İbn Sâ'id, Rumlan "medeni milletler" arasında sayar. Bu nedenle Latinceden Arapçaya ilk çevirilerin Endülüs'te ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Bkz. İbn Cülcül (ö. 994'ten sonra), *Tabakâtü'l-Atibbâ' ve'l-Hükemâ,* yay. haz. F. es-Seyyid, Kahire, 1955. Bu konu hakkındaki son düzeltmeler için, bkz. Ch. Burnett, "Translating Activity in Medieval Spain", S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Islamic Spain* içinde, Leiden, 1994, II, 1036-1058.

22 Devlet ve şahıs destekli bilim ve sanat koruyuculuğu sayesinde, "eskilerin bilgelik" hazinelerini aramak için Bizans'a ve Hindistan'a kadar uzanan keşif seferleri düzenlendi. Ama bu girişimlerde sermayeyi koyan genellikle Müslümanlar olsa da, işi üstlenenler genellikle gayrimüslimler, çoğunlukla da Hıristiyanlardı.

23 Büyük seyyahlar çıkaran Çin de İslam dünyası gibi davrandı: Yurtdışındaki seyyahlan öncelikle diplomatlar, hükümet temsilcileri veya savaş tutsaklanydı. Çinli bilginler ancak 4. yüzyıldan itibaren, Budizmin benimsendiği ülkelere yerleşip de ihtiyaç duyduklan kutsal kitaplan aramak için Hindistan'a gitmeleri gerekince yurtdışına çıkacaklardı. O zaman on yüzyılı aşkın bir süre devam eden ve "dünya uygarlığı tarihinin en dikkat çekici olaylarından biri olarak görülebilecek" büyük bir "hac" hareketi başladı. Bu kutsal seyyahlar Hindistan'a gitmekle yetinmeyip "bütün Budizm dünyasını" da dolaştılar. Ama asla bu dini mekânın dışında maceralara atılmadılar. 11. yüzyıl ortasında Hindistan seyahatleri de sona erdi: İslamın

kazandığı yerel zafer ve Hint budizminin hızla çökmesi üzerine bu ülkeye gitmekten vazgeçtiler, Ed. Chavannes, *Les Voyageurs chinois,* Paris-Şangay, 1904.

24 M. Detienne, *autopsia*'yı tanımlarken, şöyle yazar: "[Bu terimi] tabii ki polis soruşturmasında suç unsurunun içine bakmakla görevlendirilmiş, beyazlar giymiş, eldivenli çömezler tarzında değil, canlı bir göz olan tanık biçiminde algılamak gerekir", "La leçon d'histoire", *Dionysos mis à mort* içinde, Paris, 1977, 51.

25 Rönesans Avrupası'nda seyahat ve seyahatnamelerde görülen yenilenmenin benzer temellerde gerçekleşmesi oldukça ilginçtir. Bu yenilenmenin gerçekleştiği, "*experientia magistra rerum*" ve "*unus testis oculatus, valet auritos decem*" gibi Latince ilkelerle ifade edilmektedir (İslamda da aynen bir özdeyiş biçiminde bu ilkelere rastlanmaktadır). Bkz. Fr.-Marc Gagnon, "*Experientia est rerum magistra.* Savoir empirique et culture savante chez les premiers voyageurs au Canada", *Questions de culture* içinde, Institut québécois de recherche sur la culture, 1981 ve N. Doiron, *L'Art de voyager,* 49-60.

BÖLÜM I

SEYAHATE DAVET

İslam âlimleri seyahati niye icat etti? Hangi âlimler söz konusuydu? Seyahate ne amaçla başvuruluyordu? 19. yüzyılın sonunda büyük doğubilimci I. Goldziher, bu sorulara yanıt verebilmek için, *rıhle*-seyahati 8. yüzyılın hemen başında hadis uzmanlarının başlattığını ileri süren savı benimsiyordu. Muhaddisler, peygamberin sözlerini toplamak, gerçekliklerini kanıtlamak ve kendi içlerinde uyumlu hale getirmek için, seyahati "mantıkçı" muhaliflerine (*Ashâb-ı Rey:* kıyas ve kişisel yorumu öne çıkaranlar) karşı bir savaş makinesi gibi kullanmışlardı.[1]

Bugüne dek yalanlanmamış bu düşünce bir yüzyıldır taraftar toplamaya devam ediyor. Birçokları ona kefil oluyor.[2] Hatta bazıları işi, –bir ilim uygulaması olarak– seyahatin kökeninin çok daha eski olduğunu ve çıkışından itibaren İslam tarihiyle iç içe geçtiğini ileri sürme noktasına dek vardırıyor.[3] Modern doğubiliminin büyük hazinesi olan *Encyclopédie de l'Islam* da bu çifte küçümsemenin izlerini taşıyor.[4] Tabii bu konuda akla gelen ilk soru, muhaddislerin henüz var olmadıkları bir dönemde *rıhle*-seyahat gibi bir kurumu nasıl yaratmış olabilecekleridir.

8. yüzyıl sonundan önce, bu hadis uzmanlarının toplu varlığını doğrulayacak hiçbir ciddi kanıta sahip değiliz. Onların başını çektiği "hadis ilmi"ne gelince, her şey, bu ilmin ancak 9. yüzyılın ilk yarısında olgunluk düzeyine eriştiğini göstermektedir. Silsile ve öğreti düzenlemeleri yoluyla kendilerine uzak geçmiş içinde kökenler bulmaları ve kendi girişimlerini geçmişin saygınlık halesiyle çevrelemeleriyse, "geleneğin icadı"nın bir parçasıdır.[5] Çünkü en eski kaynaklardan birinin, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ının* da gösterdiği gibi, muhaddislerin ata olarak

* *Tabakât*: Bilginin silsileye dayandırılması girişiminin bir parçası olan yaşamöyküleri fihristi (Ç.N.).

seçtiği kişiler, varsayımsal mirasçılarının usul ve âdetlerini oluşturan şeye karşı büyük bir düşmanlık sergiliyordu. Bunun ilk örneği de, Kûfe'nin dini entelektüelliğinin kurucu figürü olan Abdullah bin Mes'ûd'du (ö. 32/652). Bir yıl boyunca onun derslerini dinleyen bir tanık, ağzından "Peygamber dedi ki" sözlerinin çıktığını sadece bir kez duymuştu. Daha sonra, "büyük bir pişmanlığa kapılarak" Peygamber'in "bundan fazlasını mı, azını mı, yoksa buna yakın bir şey mi" söylediğini gerçekte hatırlamadığını belirterek özür dilemişti.[6] Bir başka öğrencisi onun farklı bir vesileyle "Peygamber'in böyle dediğini duydum" dediği için nasıl bir pişmanlık geçirdiğine tanık olmuştu. Ama müderris kendini toparladığında artık çok geçti. Boş bulunmuş, söz ağızdan çıkmıştı: "Her yeri titremeye başladı, giysileri bile titriyordu." Yine de sözlerini düzeltmeye zaman buldu: "Sanırım aşağı yukarı böyle veya buna yakın bir şey söyledi."[7] Bu öğrenci bir kurra ve müçtehitti.[8] Hocası öldüğünde, onun yerini alması istendi; böylelikle aynı sorunla o da karşı karşıya kalacaktı. Arapça metinde *S-E-L* kökünden türetilmiş yüklem biçimi olan *nes'elü*[9] kullanılır. Bu yüklemin kullanılması tanrıbilimden tıbba kadar bütün bilgi alanını kapsayan *mesâ'il*'in (meseleler) –Latince *quaestiones*'in eşdeğerlisi– kazüistik* yöntemini ortaya koyması açısından anlamlıdır. Bu yöntemin, *haddasa* ("aktarmak", "nakletmek", "haber vermek", "anlatmak") yükleminden ve onun isim hali olan *hadis*'ten ("aktarım", "anlatı", "haber", sözlü "öykü") çıkarttıkları kullanımları tercih eden muhaddislerin yöntemi olmadığı bilinmektedir. Yine de *hadis* kavramının 8. yüzyıl ortasına kadar, daha sonra muhaddislerin kavramsal dağarcığı içinde edineceği uzmanlık anlamından uzak olduğunu vurgulamakta yarar var; o dönemde henüz dindışı anlatıları ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[10]

Demek ki sözü edilen âlim, muhaddislerin anladığı anlamda *hadis* öğretmiyordu. Yoksa öğrencisi İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/714) bir gün ona "Peygamber'den kendisine ulaşmış hadisler" bilip bilmediğini niye sorduğunu anlayamayız. Hocanın öğrencisine şu cevabı verdiği söylenir: "Evet, ama ben X dedi, Y dedi, Z dedi demeyi tercih ederim, böylesi bana [Peygamber dedi, demekten] daha uygun görünüyor."[11] Nahaî'nin de kelimenin gerçek anlamında bir hadis uzmanı olduğu söylenemez. Öğrencileri de hadis uzmanı değildi. O öldüğünde, müritleri, iki öğrencisinden hocalarının eğitimini sürdürmelerini istedi, ama onlardan beklenen hadis nakletmeleri değildi. İçlerinden biri şöyle dedi:

> "İbrahim öldüğünde, onun yerini ancak Ameş'in [ö. 148/765] alabileceğini düşündük. Onu görmeye gittik ve 'caiz ile memnû' [bu deyiş fıkıh ilmini ifade

* Ahlak ve tanrıbilimin vicdan hallerini inceleyen bölümü. (Ç.N.)

> eder] konusunda imtihan ettik, ama bu konuda az şey biliyordu. O zaman ona *ferâ'iz* [miras konularını ele alan ve mirasçıların payına ne düştüğünü belirleyen fıkıh dalı] üzerine sorular sorduk ve bunları bildiğini gördük. Sonra gidip Hammâd'ı [ö. 120/730] bulduk. Sorulardan *ferâ'iz*'i bilmediğini, ama 'caiz ile memnû'yu iyi bildiğini anladık. O zaman *ferâ'iz*'i Ameş'ten, fıkhı da Hammâd'dan aldık."[12]

Yanında kentin kadısıyla Kûfe'deki Büyük Cami'ye giren bir tanık, Hammâd'ı "etrafında ashâbıyla", "onlann gürültüsü ve bağırışlan"yla dalgalanan bir halkanın içinde gördüğünü söyler. Kadının hoşuna gitmeyen bu sahne bir hadis aktarma meclisinde değil, bir tartışma ortamında bulunulduğunu göstermektedir.[13] Bu çevrelerde hadis toplama işini meslek haline getirenler de zaten pek sevilmiyordu. Ameş'in, eğer köpeklerim olsa hiç duraksamadan hadis araştırmacılarının, *ashâbü'l-hadis*'in üzerine salardım, dediği nakledilir.[14] Bir önceki kuşakta da bir diğer Medineli büyük fıkıh âlimi, üstelik İslamın ilk halifesinin torunu, hadis toplama işine duyulan hayranlığa karşı düşmanlığını açıkça göstermiştir. Öğrencilerinden birine, onu bu işten vazgeçirmek için, Medine'de Peygamber'e mal edilen hadislerin çoğaldığını gören İslamın ikinci halifesinin, isnad zincirlerini içeren belgelerin ateşe atılarak yok edilmesini buyurduğunu anlatmıştır. Bu koşullarda, "bütün 8. yüzyıl boyunca" var olan bir "muhaddisler dünyası"ndan söz etmek[15] bir anakronizmanın kanıtı değil midir?

Diğer yandan 7. ve 8. yüzyıllarda ulemanın hadis-i nebevî'den [Peygamber hadisleri] uzak durması, bunların kullanımının mutlak biçimde reddedilmesine yol açmadı. Dönemin fakihleri öğretilerini geliştirebilmek için Sünnet'ten destek alma ve ona dayanma ihtiyacı duydular. Bu nedenle içlerinden birinin, örneğin Suriye'ye yerleşmiş Basralı bir ulemanın Medine'ye bir seyahat yapıp, orada hadisleri bilen birinin evine dönmesini, varlığı kulağına çalınmış bir hadisi onun ağzından derlemek amacıyla, günlerce beklemesi olmayacak şey değildi. Anlatı, Iraklı müçtehitin bu seyahati "bir tek hadis" elde edebilmek umuduyla yaptığını belirtiyor. Söz konusu kişinin bu tür malzemenin istismara açık nakli konusundaki ihtiyatlı tavrını açıkça gösteren bir başka bilgi de bu özeni doğruluyor. Öğrencilerinden biri, bu müçtehitin kendisini dinleyenlere üçten fazla hadis aktardığında, gereğinden fazla konuştuğu kanısına vardığını açıklıyor.[16]

701'de, Medineli büyük fakih Zührî (ö. 124/741) Şam'a ilk kez geldiğinde, hadislere sırt çevrilmemesi yönünde aynı istekle karşılaşır. Emevi başkentinde devam ettiği ilk medreselerden biri, saraya da girip çıkan tanınmış bir ulemanınkidir. Burada halifenin, "doğru sözlü halife" Hz. Ömer zamanında (634-644), efen-

disine bir çocuk veren cariyenin toplum içindeki konumuyla ilgili nasıl bir yasa konduğunu öğrenmeye uğraştığını işitir. Emirin bu beklentisine yanıt veren Zührî onun takdirini kazanırken, egemen hanedana düşman olan hocasının gözündeyse değerini yitirir.[17]

İslamın ikinci yüzyılının sınırında olsak da, seyahat sadece Hicaz (Mekke, Medine), Irak (Basra, Kûfe) ve Suriye'nin (Şam) büyük kent merkezlerinde oluşturulmuş ilk medreseler çevresinde gelişmeye başlamıştı. Ama az sayıda birkaç âlim daha o zamandan gerçek birer "*tur*ist"e dönüşmüştü. İkrime (ö. 105/723) bu duruma bir örnektir. Yorulmak nedir bilmeyen bu seyyah Hicaz'a, Irak'a, İran'a, Yemen'e gider ve Horasan'la Maveraünnehir'e kadar uzanır.[18] Dönemin Kûfe kadısı, bilgi peşinde bu kadar çok "ufuk" dolaşan başka birini tanımadığını hayranlıkla ifade eder.[19] Basralı bir âlim, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) onu hangi koşullarda tanıdığını anlatıyor:

> "Hangi topraklarda olursa olsun –çok seyahat ediyordu– İkrime'yi görmek için yola düşmek istiyordum; bir gün Basra çarşısındayken eşeğe binmiş bir adam gördüm, insanlar "Bu İkrime! Bu İkrime!" diye bağırıyordu. Çevresini bir kalabalık sardı. İçimde kalmış soruları sorabilmek için ona yaklaşmak istedim, ama beceremedim. Zihnimden uçup gitmişlerdi. O zaman eşeğin yanına geçtim. Ve insanlar ona sorular sorarken, onun verdiği cevapları belleğime kaydettim."[20]

Suriye fıkıh okulunun, kurucu ustası olarak sahiplendiği Mekhûl (ö. 112/730) aynı zamanda o çağın büyük seyyahlarındandı. Mısır'dan çıktıktan sonra Suriye'den Irak'a kadar bütün Ortadoğu'yu Hicaz'a da uğrayarak dolaşmıştı. Irak'a geldiğinde, aylarca Basra büyük kadısının mahkemesine gidip geldiği, onun verdiği hükümleri izlediği görülüyor.[21] Medine'deyse çağdaşlarından "müçtehitlerin müçtehiti" unvanını almış bir hocanın medresesine devam eder.[22] Orada özellikle Irak'tan gelmiş âlimlerle buluşur.[23] 9. yüzyılın kaynaklarında seyahatnamesinden parçaların korunduğu ilk âlim de odur:

> Parça I: "Ben Mısır'da Hüzeyl kabilesinden bir kadının kölesiydim ve bu kadın beni azat etti. Ama ben Mısır'daki bütün ilmi derlemeden oradan ayrılmadım. Sonra aynı amaçla Hicaz'a ve oradan da Irak'a gittim ve aynı başarıyı sağladım. Daha sonra Suriye'ye seyahat ettim ve bu son ülkeyi de kalburdan geçirdim [...] Daha önce duymadığım bir ilim barındırdığını düşündüğüm hiçbir ülkeyi asla terk etmedim. [...] Sonra [kadı] Şa'bî'yle karşılaştım, benzersiz bir adamdı."

Parça II: "Birkaç ay boyunca [kadı] Şureyh'in [ö. 78/697] yanına –hiçbir soru yöneltmeden– ısrarla gidip geldim; onu hüküm verirken dinlemekle yetiniyordum."[24]

Artık İslam bilginlerinin sonu gelmez gidiş gelişleriyle imparatorluğu arşınlaması için yola çıkış işareti verilmişti. Ortaçağda uzun süre onların bineklerinin nal sesleriyle yankılanacaktı.

1. *İlm,* bir adbilim amblemi

Mekhûl sık sık ziyaret ettiği Kûfe kadısı için, "geçmiş Sünnet konusunda" ondan daha âlim birini tanımadığını söylüyordu.[25] Büyük bir yargıcın, hukuk alanındaki geleneksel kuralları sağladığı kabul edilen bir konu üzerinde yetke sahibi olması doğal görünmektedir. Zaten şeriatın uygulanmasının, Muhammed ve onun hemen ardından gelenlerin örgütlediği biçimiyle ümmetin örfünü oluşturan Sünnet'in yeniden canlandırılmasına yol açmaması düşünülemezdi. Bu nedenle, sözü edilen kadı gibi hukuk ve din profesyonellerinin, öğretiyi geliştirirken Sünnet'i de bunun içine katmaya çalıştıkları varsayılabilir. İmparatorluk Asya'dan Avrupa ve Afrika'ya kadar genişledikçe, giderek dolambaçlı ve karmaşık bir hale gelen toplumsal hayatın gelişimi, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkilerin az çok bütünlük kazandırılmış yasal ve ritüel kurallar çerçevesinde düzenlenmesini zorunlu kılıyordu. Kadılar, hükümdarların atadığı resmi kişiliklerdi. O çağdan itibaren devlete bağlı bir hat izledikleri gibi bir önyargıya kapılmasak da, yine de siyasi efendilerinin taşıdığı kaygıların, onların içtihatı Sünnet doğrultusunda yönlendirmelerine katkıda bulunduğu sonucuna varılabilir.[26] Emevi hanedanının müttefiki olan hukukçuların, fıkıhla Sünnet arasındaki bu ittifakta oynadıkları hatırı sayılır rol bilinmektedir. Onlar bu ittifaka kadı olarak yetkileri, müçtehit olarak yetkinlikleri ve müderris olarak yetenekleriyle katkıda bulunmuşlardır.

Abbasiler iktidara gelince, Sünnet'ten alınan hukuki malzeme arayışları ilk büyük yazılı düzenlemelerle sonuçlandı. Ma'mar bin Râşid'in (ö. 153/770) *Derleme Hadis Külliyatı*[27] veya kadı İbn Ebî Zi'b'in (ö. 159/775) *Hadisler Kitabı* gibi külliyatlar, bu dogma geliştirme girişiminin ürünleriydi. Ne yazık ki bu iki eser kayıptır ve ancak ortaçağda onlardan kalan izlerden yola çıkarak haklarında bir hükme varabiliyoruz. Örneğin başlıklarının düşündürebileceğinin aksine, bu külliyatların hadis değil, malzemeleri fakihlerin kullandığı bölümlemelere göre sınıflandırılmış fıkıh eserleri olduğunu biliyoruz.[28] Bir diğer kayıp eser, Süfyân üs-

Sevrî'nin (ö. 161/777) *Büyük Derlemesi* de bu fıkıh-hadis eserleri kategorisine ait görünmektedir. 10. yüzyılın ortasında bu esere başvurma olanağı bulan bir kaynakça uzmanının "hadis [kitapları] tarzında" düzenlenmiştir demesine karşın, öğreti kaynağı olarak kullanılmaya yönelik bir hadisler seçkisi içerdiği de düşünülebilir. Bu eserin yazarı, muhaddis olmadan önce tanınmış bir fakihti ve bu sıfatla 11. yüzyıl başında kapanan bir fıkıh okulu kurmuştu. Süfyân'ın fıkıh öğretisini Sünnet'le karşılaştırma kaygısı, Hicaz fıkıh eğilimlerinin üzerindeki etkisinden kaynaklanıyordu.[29]

Hadislere özen gösteren bu âlimler ve meslek çevreleri, hadis toplama etkinliğini kendi hukuki yapılandırma çabalarından bağımsız düşünmeseler de, *ilm-i hadis* onların kaygılarından doğmuştur. İslam dünyasını bir bölgeden diğerine dolaşarak, hadis araştırmak ve derlemekten başka kaygısı olmayan birçok âlim kuşağı onların okullarında yan yana gelmiştir.[30] Bu nedenle onlara *muhaddis* unvanı verilerek, hukukçulardan (*fukahâ*) ve diğer din âlimlerinden (*ulema*) ayrı tutulmuşlardır. 827-856 yıllarında uğradıkları devlet baskılarına karşın, 9. yüzyıl onların büyük yüzyılı olmuştur.[31]

Bu hadis uzmanları malzemelerini yaymak için *Müsned*'lerin yazılış biçimini örnek aldılar. Bu eserlere bu adın verilmesinin nedeni, içerdikleri hadislerin sahabeden birine kadar uzanan bir senet silsilesiyle [=*silsiletü's-sened*] birbirine bağlanmasıydı; sahabe de doğrudan Peygamber'e dayanıyordu. Ama bu *Müsned*'lerin, özellikle de hukuki alanda fiili kullanımı öylesine güçtü ki, hadis uzmanlarının en gözüpek ve yetkin olanları, *Musannef*'ler[32], yani malzemesi izleklere göre bölümler halinde sınıflandırılmış eserler oluşturmakta duraksamadılar.[33] Bu durum ünlü muhaddislerin 10. yüzyıl sonuna kadar *Müsned*'ler yayınlamaya devam etmelerini engellemedi.

Muhaddisler yeni bir bilgi alanını öne çıkarırken, ilim olarak sadece dinin ve din ilmi olarak da sadece hadislerin bulunduğu bir bilgi kuramı geliştirdiler. *Kuran'ın tefsiri için Sünnet'e dayanan bir bilgi* olarak algılanan bu ilim, hadislere, yani Peygamber'e mal edilen sözlere dayanma iddiasındaydı. Bu ilim, gerçek anlamda İslami geleneği oluşturan Sünnet'i,[34] ona dogma içinde kimi zaman Allah kelamıyla aynı düzleme yerleştirilmesini, hatta yasaları yürürlükten kaldırma hakkı tanınmasını sağlayan bir statü vererek, kısa sürede bir temel yetke öğesi haline getirdi. Ama muhaddisler bu buluşun sorumluluğunu üstlenmeyip, geçmişin saygın ulemasının ardına sığındılar, sonra da onların adına konuştular. Hadislerin bu şekilde kutsallaştırılması da 7. yüzyıl sonunun saygın büyüklerine atfedildi. "*Kuran*'ın Sünnet'e gereksinimi, Sünnet'in *Kuran*'a gereksiniminden fazladır" diyen kural, daha önce de karşılaştığımız büyük seyyah ve fakih Mekhûl'e

(ö. 112/730) atfedildi.[35] "Sünnet *Kuran*'ın yargıcıdır, ama bunun tersi doğru değildir" diyen hadis onun çağdaşlarından birine mal edildi.[36] Muhaddisler 8. yüzyılın sonundan itibaren, bu tür ilkeleri kabul ettirebilmek için, kendilerinin anladığı biçimiyle Sünnet'in İslamın ilk yüzyılından başlayarak dolaşımda olduğu düşüncesini baştan sona uydurmak zorunda kaldılar. Ebû Miclez (ö. 101/719) adındaki âlimin bir öğrencisine verilen örnekte, bu hocanın medresesindeki bir âlimin hadislerle daha az uğraşılıp *Kuran*'la daha çok ilgilenilmesini istediği görülür. Onuru kırılan hoca bu itiraza şu cevabı verir: "Bizi burada bir araya getiren şey bana *Kuran*'ın incelenmesinden hiç de daha önemsiz görünmüyor."[37] Aslında retorik bir kanıttan başka bir işlev yüklenemeyecek şey, muhaddislerin elinde bir ilkeye dönüşür. Basralı bir fakihin de bu görüşten yana olduğu ileri sürülerek, hocası Ebû Kılâbe'nin (ö. 105?/723?) ona söylediği sözler naklettirilir: "Birine Sünnet öğretirken o sana 'Bunları bırak da bana Allah'ın Kitabı'nda olanları anlat' derse, bil ki bu adam yolunu şaşırmış biridir."[38] Ama aynı hadis kaynaklarında, aynı ulema için "üç hadisten fazla" naklettiği zaman, gereğinden fazla şey anlattığını düşündüğü söylenmiştir.[39] İşin aslı, 8. yüzyıl başında dolaşımda olan hadis sayısı, aynı yüzyılın sonundakinden azdır.[40]

Sözü geçen Ebû Kılâbe'nin çağında Sünnet'in *Kuran*'a göre önceliğinin yerleştiğini varsaysak bile, elimizde bütün 8. yüzyıl boyunca böyle bir kural üzerinde herkesin fikir birliğine varmadığını göstermeye yetecek kadar örnek bulunmaktadır.[41] 8. yüzyılın sonunda, Sünnet'in ilahileştirilmesini dayatan harekete muhalif ulema sayısı hâlâ oldukça kalabalıktır.[42] Hadisçi cephede de herkesin vicdanının rahat olduğu söylenemez.[43] Hadisin, ezelî ebedî Allah kelamı olmasa da, yine de İslami bir esinin ürünü olduğu düşüncesine üstünlük sağlayabilmek için, Şâfiî'nin yetkesinin (ö. 204/819) gerektiği anlaşılmaktadır. Şâfiî, "Kendi Tebliği'ne ve Resul'ünün hadislerine uyma zorunluluğunu müminlerine Allah koymuştur" hükmüne varır.[44] Allah, kendi kelamına insan sözünü katma ayrıcalığını sadece Muhammed'e tanımıştır. Allah'ın Resulü'nün buyruklarına itaati farz kabul eden dogma kuralı buradan kaynaklanır. Sünnet bu koşullarda *Kuran* ayetlerini hükümsüz kılıcı bir güce sahip olabilir mi? Bazıları bu soruya "evet" yanıtını vermektedir. Şâfiî ise, Sünnet'in Allah kelamı üzerindeki nüfuzunu reddetmese de, bu konuda aksi görüşü benimsemekte ve *Kuran* yasalarını sadece *Kuran*'ın yürürlükten kaldırabileceğini savunmaktadır. Ama Allah'ın Kitabı ancak Sünnet'le açıklanabileceği için, ona başvurmadan *Kuran* anlaşılamaz.[45] Sonunda zaferi bu sav kazanır.[46] Ama Sünnet'in *Kuran*'ı hükümsüz kılabileceğini savunan karşı-savı da tamamen yok etmeyi başaramayacak ve bütün ortaçağ boyunca bu savın etkin yandaşları çıkacaktır.[47] Bununla birlikte iki cephe arasındaki bölün-

meler "meslek içinde" kalmıştır. Dışarıda, muhaddisler ve müttefikleri Allah'a ancak Resul'ünden ve dolayısıyla Peygamber'e de ancak kendilerinden geçilerek ulaşılabileceği düşüncesini kutsamışlar, günümüze gelinceye dek Sünnî – Selefî İslamı aşırı güce sahip bu dogmatik zincire bağlamışlardır.

Gerçi hadis ilmi, ortaya çıkmaya başladığı dönemden itibaren dini bir bilgidir,[48] ama söz konusu olan herhangi bir dini bilgi değil, hadis bilgisidir. Hadis ilmi bu niteliğiyle esas olarak her türlü peygamber kıssasını toplamakla, aktarmakla, üzerlerinde düşünmek ve incelemekle uğraşmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu ilmin bulunması sorumluluğunu kendi üstlerinden atan muhaddisler, onu "Dindar Atalar"ın eseri olarak göstermişlerdir. 9. yüzyılın başında, 8. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir ulemanın imanı üzerine nakledilen birtakım anlatılar dolaşmaktadır; bu anlatıdan, Hicaz fıkıh okulunun büyük hocası Atâ bin Abî Rabâh'ın (ö. 115/733) ders vereceği zaman dinleyicilere *ilm* (=hadisler) mi *rey* (kendisinin veya hocalarının fıkha ilişkin "görüşleri") mi dinlemek istediklerini sorduğunu öğreniyoruz.[49]

Emeviler döneminde fıkhın *rey* olduğunu söylemek beylik bir düşüncedir. 8. yüzyıl ortasında *rey* ve fıkıh eşitliği kabul edilir. 748'de Mısır'a seyahat eden Medineli bir ulemaya yerel bir hukuk adamının soru yönelttiğini ve "Mantıkçı" adı verilen Rabi'a bin Abdurrahman öldüğünden beri (ö. 130/747) Medine'de *rey* konusunda kimin yetkili olduğunu öğrenmek istediğini görüyoruz.[50] Cevap, yetkenin Mâlik bin Enes'e (ö. 179/795) geçtiği yolundadır. Mâlik, hadislere bağlılığına karşın, *Muvatta* adlı eserinde –bu türün elimize ulaşmış en eski örneği– kendi kişisel *rey*'inden söz etmekte duraksamaz.[51] Demek ki o dönemde bu kavram kendisini 9. yüzyılda bozacak önyargılarla kirletilmemişti henüz.

8. yüzyılın başında *ilm/rey* çifti, daha muhaddisler ortada yokken de kullanılmaktadır.[52] Ve 8. yüzyılın başında bu iki terim aşağı yukarı eşdeğerliyken, 9. yüzyılın başında karşıt değerli kendilikler gibi zıt hale gelirler.[53] Bu anlambilimsel çekişme, bir yanda muhaddisler, diğer yanda özellikle Irak bölgesinden fakihler arasında giderek artan rekabetin sonucudur. İki rakip kampı sarsan gerilim sadece dogmatik değil, aynı zamanda toplumsal nitelikte ve statülere ilişkindir. Çağının toplumunun bilgili gözlemcisi Câhiz (ö. 255/868) *Kitâbü'l-Hayevân* [Hayvanlar Kitabı] adlı eserinin meşhur bir bölümünde bu gerilimin toplumsal etkilerini yakalamıştır: "Kimi zaman, dini hadisler ve *Kuran* yorumları peşine düşmüş bu adamlardan biriyle karşılaşırsınız; elli yıl boyunca hukukçularla içli dışlı olmuştur, ama yine de bu alanda kendisine hiç değer verilmez, kadılık görevine atanmaz. Yine de Ebû Hanîfe'yle rakiplerinin kitaplarını inceleyip bir iki yılını özel kanun kitaplarını öğrenmeye ayırdıktan sonra, evinin önünden geçerken vali zannedilebilir."[54]

Rey dışında başka terimlerle de ilişkilenen ilim, yeni söylem ve ritüel oluşumları ortaya çıkarmıştır: *Cehl* onun zıddıdır, *amel* ise ona eklemlenir. *İlm/cehl* ilişkisi, anlamını bilgiyle cehalet arasındaki uzlaşmaz çelişkiden alırken (esas olarak kutsal metinlere yönelik bir bilgi ve cehalet söz konusudur), *ilm/amel* ilişkisiyse bu anlamı kuramsal bilginin toplumsal uygulamalar içinde güncellenmesiyle edinir. Peki bütün bu söylem ve ritüel oluşumları seyahati nasıl gündeme getirmiştir? Farklı farklı biçimlerde. Sayılan birinci ilişkide seyahat katsayısı büyük, ikincideyse biraz daha azdır. Ve bu katsayı birinci ilişkide bir bilgi kuramının, üçüncü ilişkideyse bir eylem kuramının sonucudur.[55] Statüsü birinde bilgibilimsel nitelikte, diğerinde ahlak değerleri öğretisi düzlemindedir.

İlmi "iyi eylemleri"yle kurtaran muhaddisler, ona hem temelini hem de kurallarını oluşturan fiili bir amaç kazandırmıştır. Bu nedenle sadece bu ilmin koruyucuları olarak değil, aynı zamanda onu "canlı tutanlar" olarak toplumun karşısına çıkmışlardır. Hadis ilminin temelini oluşturan *Kütüb-i Sitte*'nin [=Altı Kitap] derleyicilerinden Tirmizî (ö. 279/892), 8. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış ünlü bir âlimin öğrencilerine "ilmini hem uygulayan hem öğreten bir âlim Allah katında çok övülür" demeyi çok sevdiğini nakletmektedir.[56] İki adamın ilimden aynı şeyi anladıkları kesin olmasa da –adı geçen ulemanın hadis derleme işine nasıl düşman olduğu bilinmektedir– Tirmizî bu hocanın sözlerini kendisinin bulup yayınladığı bir hadisin yankısı olarak nakletmektedir. Bu hadise göre, âlimler "sudaki balıklara varıncaya kadar", göklerdeki ve yerdeki bütün varlıklar tarafından övülür. Göğü yere yakınlaştırma konusundaki bu yetenekten yola çıkan muhaddisler, dogmatik *temsil* işlevlerine de göz koymuşlardır.[57] Zaman bağlamında bakıldığında, bu işlev onları Peygamber'in tek gerçek mirasçısı haline getiriyor, onları bir yokluğun huzurunda şekillendiriyordu: Bedeni yok olmuş Peygamber Muhammed, onların sayesinde yaşıyordu. *Mu'cem* [Hadis Külliyatı] onun bedensel zarfı yerine geçiyordu. Daha yukarıda söz ettiğimiz Tirmizî'nin *Câmi*'si hakkında, hadis eleştirisi üstatlarından Hâkim en-Nişabûrî'ye (ö. 405/1014) şu sözleri söyleten de budur: "Evinde bu kitabı bulundurmak, kendisiyle sohbet ettiğiniz bir peygamberi konuk etmek gibidir."[58] Daha önce bir ulemaya niye sürekli evine kapandığı sorulduğunda, "Peygamber'le birlikte olmak"tan keyif aldığını söylemiş, böylelikle hadis kitaplarını okumaya daldığı için evinden çıkmadığını ima etmişti.[59] Mekân bağlamındaysa, temsil işlevi muhaddisleri gökle yer arasında aracılığa hazır hale getiriyordu. Bir muhaddise dünya düzeninin ve onun manevi dengesinin dayanakları olan *abdal*'ların kim oldukları sorulduğunda, şu cevabı vermişti: "Bence bu kişiler hadis-i nebevî aktarıcılarından başkası olamaz." Şefaatin ve iyiliğin kötülüğe karşı savaşının isimsiz kahramanları olan *abdal*'lar, İslamın

sınır boylarını mesken edinmişti ve buradan Müslümanları kolluyorlardı. *İlm/amel* çifti bu mitosla kesişerek, daha sonra söz edeceğimiz *murâbata* [=sınırda bekçi olarak kalma] ideolojisini doğurdu. 8. yüzyıl sonunda muhaddisler tarafından son hali verilen murâbatanın ikili bir hedefi vardı. Bir yandan *ilm*'in kurtarıcı içeriğini yüceltirken, diğer yandan muhaddislere, geçmişle şimdiki zaman, gökle yer arasındaki bağlantıyı sağlayan bir küme olarak gereksinim duydukları toplumsal rezonansı harekete geçirme olanağı veriyordu.

2. Felaketçi bir bilgi kuramı

Muhaddislerin seyahat kurumunu gerekçelendirmek için kullandığı araçlardan biri, ilmin yakında yok olacağı düşüncesiydi. Sünnet'i kurtarmak ve unutulmanın yıkıcı etkilerinden korumak konusundaki acil gereksinim, bu inançtan kaynaklanan kötümserliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bütün İslam ortaçağı kendini "Büyük Unutulma" düşlemine kaptırdığı için, bu çağın insanları güzel bir ortak duygu atılımıyla belleği tam anlamda bir kült nesnesi haline getirmiştir. Bu genel seferberlik içinde seyahat, unutulmanın yok edilmesinin temel kurumlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Ama muhaddislerin ileri sürdüğüne göre, kıvrımları içine yerleşen her şeyi yok eden bu Hesiodosçu Zaman kavramını başlatan sahabedir. Zaman'ın bir rivayet içinde dramatize edilen bu yıpratıcılığını haber verdiği ileri sürülen Peygamber'e, "benim yüzyılım en iyisi, ama sonrakiler o kadar iyi olmayacak," dedirtilmiştir. Yüzyıllar giderek bozularak birbirine eklenecek ve en sonunda insanlar ölümcül bir "düşmanlık"la karşı karşıya kalacaktır.[60] Zamanın tersine çevrilemezliğinin biçip yok ettiği her şey gibi, ilim de aynı gözden düşmeyi yaşayacaktır.[61]

Demek ki ilmin yok olacağı inancı Müslümanların zihnini en başından beri işgal ediyordu. Râviler ve muhaddisler, ilk halifenin bu inancın esinlediği kaygıları çok erken bir dönemde hissettiği kanısındadır. Muhammed öldüğünde, Arap yarımadasının Bedevi kabilelerinin çoğu, çok erken bir tarihte öksüz kalmış genç ümmetle aralarındaki biat bağını koparmıştı. Halife Ebû Bekir, onları yeniden ana gruba katılmaya zorlamak için, amansız bir savaş vermiş ve Peygamber'i tanıyıp Tebliği ondan dinlemiş sahabenin birçoğu bu savaşta ölmüştü. *Kuran*'ın "taşıyıcıları" ile birlikte yok olacağından korkan halife, aceleyle Vahyin yazıya geçirilmesi kararını aldı.[62] Ama İslami bilginin silineceği inancı bu çabalarla dağılacağına, Peygamber sahabesi içinde en âlim olanların çevresinde sürüp gitti. İslamın ikinci halifesi Ömer öldüğünde, bir 9. yüzyıl kaynağının naklettiğine göre, bazıları "il-

min onda dokuzunun" kaybolduğunu ileri sürdü.[63] Bu eğitimli sahabe kendi korkularını "Tâbiûn" [=Ardıllar; Sahabeden sonraki ilk kuşak] kuşağından öğrencilerinin aklına da kazımıştı. Bu kaygının anlatısal bir açıklamasını yapma görevi yüklenmiş bir rivayette, Tâbiûn'dan birinin mürşidinin kaybolacağından nasıl dehşetli bir korku duyduğu sergilenmektedir:

> "Niye ağlıyorsun?
> – Senden duyduğum ve seninle birlikte kaybolacak ilim için ağlıyorum.
> – Ağlama, ilim kaybolmayacak [rivayetin bir diğer çeşitlemesinde şu sözler eklenir: "Kıyamet gününe kadar; ve ilim arayan bunun *Kuran* ve Sünnet olduğunu bilecektir."] Arayan bulacaktır. Bilmediği için Allah'a sorular soran ve "Tevekkülle Allah'a boyun eğiyorum, O bana rehberlik edecektir" diyerek ilim talep eden İbrahim gibi sen de talep et onu."[64]

Bu konuşma seyahate bir davettir – nitekim öykünün devamında, müderrisin ölmeden önce öğrencisine ilim talebini başka yerde sürdürmesini öğütlediği anlatılır. Bu yatıştırıcı yaklaşıma karşılık, 9. yüzyılın ortasına doğru yayınlanan ve en az bu kadar görkemli bir başka figürü –Peygamber'in kuzeni– devreye sokan bir başka rivayet, tam tersine ilmi "henüz yok olmadan" kurtarmak için çabaları iki katına çıkarma gereğinden söz eder ve şöyle bir kehanette bulunur: O, "yakınlarının [âlimlerin] [öte dünyaya] göçmesi" sonucunda yok olacaktır.[65]

Bu sıkıntının boğucu etkisi 8. yüzyıl boyunca ölümcül bir gerçek gibi duyumsanacaktır.[66] "İlmin yok olacağı" korkusu ortak bir duygu gibi paylaşılacak, devletin en yüksek katlarında bile bu kuşku yaşanacaktır. Verilen bir bilgide, Abdülmalik'in (685-705) ilmin "hızla öleceği"ne inandığı anlatılmakta, Emevi halifesinin bunu engellemek için ilim sahiplerine bildiklerini yaymaları buyruğunu verdiği rivayet edilmektedir.[67] İnanılır bir kaynak, 8. yüzyılın ilk yarısından Medineli bir âlim; II. Ömer'in (717-720) –en dindar ve Sünni ulemanın en çok sevdiği Emevi hükümdar– sonradan meşhur olan bir yazışmada, Medine valisini "Peygamber'in hadisleri ve Sünnet'i konusunda var olan şeyleri araştırmak ...ve bütün bunları kaydetmek"le görevlendirdiğini nakletmektedir. "Çünkü," der Halife, emirine: "İlmin yıkılacağından ve ulemanın yok olacağından korkuyorum [=*dürûsü'l-ilm ve zehâbü'l-ulemâ*]."[68*]

Bu kaygı uyandırıcı temsillerin bir amacı vardı: *İlmi erekbilimsel bir bilgi* haline

* Yaygın söz: "Ve yenderisü'l-ilmu bizehâbi'l-ulemâ" şeklindedir. Yani "Âlimlerin ölmesiyle ilim de silinip gidecektir."

getirmek. Bu anlamda ilmin bir başlangıç ve bir bitiş noktası olduğu için, çıktığı kaynaktan uzaklaşıldıkça azalmakta veya daralmaktadır. Mâlik bin Enes (ö. 179/795), "ilim hiç artmaz, hep azalır" düşüncesini savunanlardandı. Ona göre, "ilim, peygamberlerden ve [vahyedilmiş] Kitaplardan beri hep azalmıştı."[69] Mâlik gençliğinde Medineli müderrislerden birinin bu inanca değer verdiğini işitmişti. Sahne müderrisin medresesinde geçer; genç âlimlerden oluşan bir dinleyici kitlesine yüz kadar hadis aktardıktan sonra, müderris öğrencisine döner ve kaç hadisi ezberleyebildiğini sorar. İleriki tarihlerde "Medine imamı" diye yüceltilecek adamın sadece kırk kadar hadisi aklında tutabildiğini öğrenince, müderris çok hoşnutsuz bir biçimde ellerini yüzüne kapatır ve yakınır: "Allahım! Ezber nasıl da geriledi!"[70] Yaşlı Medineli müderris bu üzüntüsünü Mısır'dan gelmiş bir başka öğrenci önünde de belirtmiş ve bu öğrenci onun "ilmin ve onu uygulayanların yok olacağı"nı önceden haber verdiğini duymuştur.[71] Bu inancın, Hicaz ve Suriye dışında, 8. yüzyıl başının Irak âlimlerince de paylaşıldığı anlaşılıyor. Kûfeli bir ulemanın, ilmin zaten yok olduğunu söylediği belirtiliyor. Onun kadar kesin konuşmayan Basralı meslektaşlarından biri, "yırtık çuvallarda" da saklansa, hâlâ bazı kalıntılar bulunduğu kanısındaydı.[72] Bilgi azaldıkça, kendisine sahip olanların sayısı da zorunlu olarak azalıyordu.

3. Bilginin silsileye dayalı yapısı

İlmi veya en azından ilimden geri kalanı bekleyen yok olma tehlikesinden nasıl uzak durulacaktı? Bu bilginin bozulmaya karşı korunup, ilk çıkıştaki saflığıyla aktarılması nasıl sağlanacaktı? Bu ciddi sorunları çözümlemek için, muhaddisler İslami bilgiyi *silsileye dayalı bir bilgi* olarak kurumlaştırma fikrine vardılar. O zaman bu bilginin oluşturulmasının ve aktarılmasının nesep usulleri çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğine karar verdiler. 8. yüzyıl boyunca giderek yerleştirilen bu kurallar ancak bir sonraki yüzyılda işlenip geliştirilecekti. Muhaddisler, başka konularda olduğu gibi bu noktada da "keşif"lerini bir çıkış noktasına bağlamak için geçmişe başvurma yolunu seçtiler ve Sıffîn savaşının neden olduğu sarsıntı ilkesini ortaya attılar.[73] Kopmayı başlatan çatlağın ortaya çıktığı çağda, rekabet içindeki farklı siyasi-dini hizipler hadisleri o denli istismar ederek kullanmıştı ki, ulemanın en titiz olanları Sünnet'in bozulması tehlikesinin bilincine varmıştı. Bütün zamanların en meşhur muhaddislerinden Müslim (ö. 261/874), bu kuramı benimseyenlerdendi:

> "[İlk muhaddisler] haber kaynaklarına *senet*'leri konusunda soru sormuyordu. Ama *Büyük Fitne* yaşandığında, onlara şöyle demeye başladılar: 'Bize adamla-

> rınızın adını verin!' [Senette yer alan] adamlar Sünniyse, hadisleri kabul ediyorlar; ama onların "uydurmacı" olduğunu görürlerse hadisleri reddediyorlardı."[74]

Anakronizmaları çoğaltan bu anlatısal açıklamalara inanılmasa da,[75] aralarında mücadele eden siyasi-dini hiziplerin giriştiği taşkın hadis uydurma etkinliği üzerinde, özellikle Goldziher'den sonra ısrarla durulacaktır.[76] Bu kasıtlı etkinlik dağılmak bir yana, İslamın ikinci yüzyılına dek sürmüştür. Abbasilerin ehl-i beyten olma sıfatıyla iktidara gelmesini destekleyen Horasanlı bir muhaddisin, Nuaym bin Hammâd'ın (ö. 229/844) *Siyasi Kargaşalar Kitabı* adındaki bir derlemede toparladığı bütün hadisleri hatırlayalım.[77] Hadis toplayıcılar arasında en titizlerin bir tarafın aldatmalarından ve diğer tarafın uydurmalarından sakınmak için, derleme kuralları koymaya başladığı varsayılabilir.[78] İlk zamanlar hadisleri nakledenlerin kaynaklarını belirtmesi koşulunu koydular; daha sonra her hadisin kabul edilebilmesi için kesintisiz bir isnat silsilesiyle Peygamber'e kadar bağlanması hükmünü getirdiler. Bununla birlikte bu düzenlemeler hiç kimseyi dini veya siyasi amaçlarla hadis uydurmaktan, değiştirmekten veya genellemekten alıkoyamadı. En deneyimli derlemecilerin bile bu düzenlemeleri ancak uzun bir süre sonunda kabul etmesiyse, böyle bir çabanın var olduğu gerçeğini değiştirmez.

İlk kez girişilen bir deneyimi bir isme bağlamak gerektiği için, Basra'da hadislerin onları nakledenlerin isimleriyle birlikte aktarılması koşulunu ilk koyanlardan birinin Abdullah bin Abbâs (ö. 68/687) olduğu söylenir.[79] Bir kuşak sonra Kûfe'de Abdullah bin Mesûd'un (ö. 32/652) öğrencilerinin oluşturduğu çevrelerde bu kuralın kendine bir yol açtığı görülür. Hocasından hadislerini senetleriyle birlikte aktarmasını isteyen Ameş'i (ö. 148/765) dinleyelim:

> "Nahâî'ye [ö. 96/714] dedim ki: 'Eğer bana hocalarına dayanarak bir rivayet anlatacaksan, senedini de ver.' Bana şu cevabı verdi: 'Abdullah bin Mesud demiş ki, dediğimde, bunun anlamı rivayeti onun ashâbından birinden duyduğumdur. Ama bu şahıs bana dedi ki, dediğimde, bunun anlamı, o rivayeti bana sadece o şahsın aktardığıdır."

Hadislerin bu biçimde aktarılması, 7. yüzyıl sonu Kûfe'sinde yeni bir olgu görünümündedir. Bir başka rivayette aynı Nahâî'nin bir âlime onun ağzından hadisleri senetli mi senetsiz mi derlemek istediğini sorduğunu görüyoruz. Bizzat muhaddislerin tanıklığına göre, kural o çağın uleması tarafından şöyle böyle benimsenmişti. 710-720 yıllarında kuralın doğduğu Basra'da, bir ulemanın hadislerin senetleriyle birlikte aktarılması zorunluluğuna fazla itibar edilmemesinden yakın-

dığı görülmektedir. Yarım yüzyıl sonra Medine fıkıh okulunun bir temsilcisi hocası ve yurttaşı olan Zührî'nin (ö. 124/741) hadisleri senetleriyle birlikte derleyip aktarmış ilk ulema olduğunu iddia ederken, aslında kuralın çok yakın bir geçmişte içselleştirildiğini düşünmektedir.[80] Medineli büyük âlimin gidip yerleştiği Suriye'de bu kuralı kabul ettirmek için çok uğraştığı doğrudur. Birçok rivayette, onun "Peygamber dedi ki" ifadesinin istismar edilmesi karşısında nasıl öfkelendiği anlatılır. Ulema "Suriye ahalisi"nin hadislerini, "yularsız ve tasmasız" olmak kadar tatsız bir kusurları bulunduğu için suçlar.[81] Böylelikle senedi simgelemek için hayvancılık ve tarım terminolojisinden bir mecaza başvurarak, devenin burnuna takılan ve ucuna gemin bağlandığı halkaya asılı duran yulara gönderme yapar. Senet, "isnat silsilesi", bir dizi isim aracılığıyla hadisi nebevî kaynağına bağlar. Bu imge sonunda büyük muhaddislerce benimsenecektir. Şu'be bin el-Haccâc (ö. 160/776) da onlardan biridir. Bu Basralı fakih ve muhaddis, "başında 'şu şahıs bize dedi ki' veya 'şu şahıs bize haber verdi ki' türünden ifadeler yer almayan her hadis, 'tasmasız hayvanlarla çevrili bir adama benzer" demeyi severdi.[82] Daha önce bir hadis uzmanı senetsiz bir hadisin ne kadar yararsız olduğunu açıklamak için, merdiven imgesini kullanmıştı. "İsnatsız hadisler istemek" diye açıklamıştı, "bir taraçaya merdivensiz çıkmaya veya inmeye benzer."[83] Onların ardılları bu tırmanma simgeselliği içinde Sünnet'i yansıtacak başka mecazi kaynaklar da bulacaktır.

Ama eskiler için sadece bir denetim aracı olan şey, ardıllarında dogmatik bir statü edindi. 8. yüzyılın ikinci yarısında senet dini bir zorunluluk haline geldi. "İsnat dinin parçasıdır" diyen kuralın dile getirilmesi, Horasanlı fakih ve muhaddis Abdullah bin el-Mubârek'e (ö. 181/797) mal edilir. Ona göre, isnat olmasa, "herkes her aklına geleni söylerdi."[84] Daha önce de onun hocalarından biri, "isnat müminin silahıdır" demişti.[85] Böylelikle hadisin ilahileştirilmesi rivayet biçiminin kutsallaştırılmasıyla yinelenmiş oluyordu.[86] Bu dogmatik dayatmanın başlatıcıları doğal olarak isnat silsilesini sadece Müslümanlara özgü bir ayrıcalık olarak kabul ettiler. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) hadis eleştirisi bu tekilliği, daha yukarıda açımlanan "felaketçi" kurama özgü terimlerle ifade eder: "İsnat olmasa, her türden sahtecilik, diğer milletler [Ehl-i Kitap] gibi, [Muhammed] dini(ni) de bozardı."[87] Meslektaşlarından ve çağdaşlarından biri bu düşünceyi yeniden ele alıp daha tumturaklı bir biçimde ifade eder: "İsnat olmasaydı, İslamın meşalesi çoktan sönerdi."[88] Gerçeği söylemek gerekirse, Yahudiler Müslümanlardan çok önce aynı sonuç alma beklentisi içinde, aynı yöntemi kullanmıştı. "Rivayet zinciri" (*şelşelet ha-kabbala*) adı altında, Yasa'nın [*Tevrat*] ve Rabbani öğretinin [*Talmud*] aktarılmasını zamandizinsel biçimde anlatan bir edebiyat yarattılar. Bunun amacı,

"sözlü Yasa meşalesini çağlar içinde elden ele aktaran sıradışı akıllar silsilesini" kayda geçirmek ve "*Tevrat*'tan başlayıp *Talmud*'a ve çoğunlukla Ketûbin çağına kadar uzanan kesintisiz bir zincirin varlığını" ortaya koymaktı.[89] Bununla birlikte Yahudi *şelşelet*'i, İslam *silsile*'si kadar güçlü bir şekilde yapılandırılmamıştır. Ortaçağ Yahudiliğinin İslam topraklarında yaşayan din âlimleri bu aygıtı sağlamlaştırmak için Müslümanların silsileye dayalı rivayet modelini incelemiş ve onu örnek almışlardır. Gerçekten de İslami model, daha önceki hiçbir silsile sistemiyle karşılaştırılamayacak ölçüde yüksek bir teknik ve gelişkinlik düzeyine ulaşmış, neredeyse sadece İslamın bir niteliğine dönüşmüştür.

Müslümanlar bu tekniği miras alınmış bir kurum gibi benimsemek yerine; Allah'ın, Tebliği'ni ve Resul'ünü her türlü kirlenmeden muaf tutmak için, kutsal kitap sahibi olma saygınlığını yitiren Yahudileri ve Hıristiyanları dışlayıp Müslümanlara lütfettiği bir ayrıcalık olarak görmüşlerdir. Bu tekniği kutsallaştıranlar *Kuran* metnini tararken, bu iddialarına dayanak gösterebilecekleri temeller bulmuşlardır. İçlerinden biri, XLIII. surenin 44. ayetinin "*Kuran* sana ve toplumuna bir öğüttür" ifadesini, "Bunu babamdan duydum, o da babasından, o da babasından duymuş" dendiğinde kullanılan isnat tarzına bir gönderme olarak yorumlamıştır. XLVI. surenin 4. ayetinin sonundaki "[...] yahut bir bilgi kırıntısı" sözleri de isnada bir gönderme olarak yorumlanmıştır.[90]

Bir hadisin *metin* adı verilen bir sabit "gövdesi" ve ayırt edici niteliği "kesintisiz bir zincir" (*ittisâl*) olan bir *silsiletü's-sened* veya *isnad*'ı bulunması gerektiği kuralı, 8. yüzyıl ortasında bu denli kesinleştirilmiş durumda mıdır? Hayır. O çağın pek çok uleması hâlâ, hadisleri eksik senet silsileleriyle aktarmak anlamına gelen *irsal* yöntemini kullanmaktadır – 9. yüzyıldaki ardılları bu hadisleri tamamen dışlamasalar da, onları bu nedenle suçlayacaklardır.[91] Aslında kural 9. yüzyıl ortasından önce yerli yerine oturmayacaktır. Bu nedenle birçok ulema, kullandıkları yöntemin kesinliğine bağlı bir saygınlıkları olmasına karşın, hadisleri "kesintili" bir silsileyle (*mürsel, mevkûf*) aktarmış; 9., 10. ve 11. yüzyıl hadis uzmanları da bu yöntemi eleştirmiştir.[92] Bunlara uygulanan ölçütbilim gelişimini büyük ölçüde Buhârî'ye (ö. 256/869) ve Müslim'e (ö. 261/874), bu tür malzemelerin iki büyük toplayıcısına borçludur. Hadisler için katı kabul edilebilirlik koşullarını ilk tanımlayanlar bu muhaddisler olmuş, diğer kuralların yanı sıra, nakledilen bilgiyi hemen ve art arda duymuş, birbirlerine çağdaş ve "güvenilir" (*ta'dil*) olarak tanımlanan kişiler üzerine kurulu bir muttasıl (kesintisiz) senet silsilesi zorunluluğunu da getirmişlerdir.[93]

Getirilen zorunluluklar sistemi, daha önceden de icazetli bir bilgi olan ilmi bu kez *otoriter bir bilgi* haline gelmeye zorlamaktadır. 9. yüzyılın ortasında hadis ri-

vayetinde fazla serbest davrandıkları için büyük Iraklı ulemadan yakınan kimse kalmamıştır artık:

> "8. yüzyılın ortasında ölen Kûfeli bir ulema X, Y ve Z hadisleri bir kez böyle, bir kez şöyle naklettiler, diye yakınmıştı. Ben de bunu hocama sordum ve o bana şu cevabı verdi: 'Eğer duydukları gibi aktarsalardı, daha iyi olurdu!'"

9. yüzyıl başında bu rivayeti nakleden hadis derlemecisi, ilk râvilerin kimi zaman hadisin sonuna "veya söylediği rivayet edildiğine göre" ifadesini ekleyerek –dürüstlükleri sorgulanmamaktadır– böyle davrandıklan başka örnekler de vermektedir. Bazıları Peygamber'in sözlerini aynen değil, sadece mealen naklettiklerini bile kabul ediyordu.[94] 8. yüzyıl sonundan itibaren bu tür "serbestlik"lere artık izin yoktu. Onlar yaşayan hadis çağına aitti ve bu çağ artık geride kalmıştı. Yazının ağırlık kazanmasının da yardımıyla, yeniden ifade edilmiş Sünnet, yeni bir işleyiş biçimine göre çalışmaktaydı. Muhaddisler, onu tektipleştirmek ve denetleyebilmek için, bellekten yapılan aktarımlar gibi değiştirilemeyen veya düzeltilemeyen dil biçimleri içinde dondurdular. Hadis külliyatının tespit edilmesinde yazının oynadığı rolü, şair Zürrumme'ye (ö. 117/735) atfedilen ve onu gramerci İsa bin Ömer'e (ö. 149?/766?) şiirlerini yazıya geçirmesini rica ederken gösteren şu sözlerden daha iyi hiçbir şey yansıtamaz:

> "Ben şiirlerimi bellekten çok kitaplara emanet etmeyi yeğlerim. Şu ya da bu sözcüğü unutan Bedevi, bütün gece onu yeniden bulmak için uğraşır durur. Eğer bu çabasında başarısız olursa, unuttuğu sözcüğün yerine kaçınılmaz olarak aynı ölçüde bir başka sözcük koyar; sonra bu şekilde değiştirdiği şiiri dinleyicilerinin önünde söyler. Ama kitap unutmaz, bir sözcüğün veya ifadenin yerine bir başkasını koymaz."[95]

Yazının erdemlerinin bu şekilde övülmesinin yankıları en modern araştırmalarda bile karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de J. Goody'nin çalışmalarından bu yana, yazılının sözlüye göre nasıl işlediği bilinmektedir: Kalıplaştırma ve bağlamından koparma yoluyla.[96] Hem dilbilimsel hem de entelektüel bir işlem olan kalıplaştırma, sözel önermeleri kalıcı biçimler içinde tespit edip standartlaştırdığı için sözlü bellek ve yazılı bellek geleneklerinin temsilcileri arasında sert mücadelelere konu olmuştur. Bu çatışmanın sonucu, yaşayan hadisin sonunu getirmiştir.

İslami bilgiyi aktarma konusunda yetke sahibi kişiler kimlerdir? Muhaddisler de fakihlerin peşinden, bunların "güvenilir" (*sika*) kişiler olması gerektiğini söylediler.[97] Başlangıçta bu sözcük "bir şeyi bağlamaya veya sıkmaya yarayan bir

bağ, bir ip" anlamına geliyordu – silsilenin de bir bağ, bir ilinti olduğunu hatırlayalım. Güvenle eşanlamlı hale gelen terim, sonunda hukuki düzlemde, kendisine inanılabileceği için *me'mûn*[98] ya da belli bir namusa sahip olduğu bilindiği için *âdil* denen her inanılır veya güvenilir kişi için kullanıldı.[99] Daha geç bir tarihte Müslim (ö. 261/874), *sika*'ların *sıdk* ("doğruluk" ve "içtenlik" kavramlarına gönderme yapan bir terim) ve *emânet*'leriyle bilinen insanlar olduğunu söyler.[100] Hadis eleştirisi tıbbi mecazlar kullanarak, hadisleri "sahih" (=sağlam, sıhhatli) veya nakil işlemi "kuşkulu" olanları "hasta" ve "zayıf" diye nitelemiştir. "Rivayet"i bir tanıklık olarak ele alan Müslim, ona hukuki bir içerik verir:

> "Güvenilir olmayan insanın şahadeti nasıl kabul edilemezse, bozulmuş bilgi de kabul edilmez. Hükümsüz kalır. Çünkü haber ve şahadet sözcükleri farklı olsalar da, örneklerin çoğunda anlamsal açıdan birleşirler. Bu nedenle ilim adamlarının hiçbiri, ahlakı kusurlu olanın bilgisini de, şahadetini de kabul etmez."[101]

İyi râvileri kötü râvilerden ayırt etmek yönündeki bu kaygıdan, "insan bilgisi" diye ifade edilen ayrı bir bilim dalı doğmuştur. Ortaçağ kaynakları, Şu'be bin el-Haccâc'ı (ö. 160/776), Irak'ta "insanlar üzerine araştırma" yürütmüş ilk eleştirmenlerden biri olarak göstermektedir.[102] Bu kaynaklarda el-Haccâc'ın, hem hadis toplamak, hem de hadis senetlerinin güvenilirliğini araştırmak için seyahat ettiği görülmektedir.[103] Bu kaynaklardan elimize geçen bir öyküde seyyah, "abdestini doğru alan, iki rekât namaz kılan ve tevekkül gösteren kişinin [günahları Kıyamet gününde] affolunacaktır" diyen hadisin rivayet yollarını doğrulamak için çektiği sıkıntıları anlatır:

> "Bana bu hadisi X nakletti, bunu Y'den duyduğunu, Y'nin de Z'den duyduğunu söyledi. Ona sordum: 'Y kimdir?' Bu sorum onu öfkelendirdi. Ama A'nın da yanında, ona şunu hatırlattım: 'Ya bana onun kim olduğunu söylersin, ya da senden aldığım her şeyi yakarım!' O sırada A müdahale etti ve bu adamın Mekke'de olduğunu söyledi. O zaman ben de *Hacca gitmek için değil,* söz konusu hadisi doğrulamak için Mekke yoluna düştüm. Oraya varınca Y'yi bulup sorular sordum, o da bana hadisi adını verdiği başka birinden duyduğunu söyledi. Onun [Mekke'de tanıştığım yurttaşlarından birinin] aracılığıyla, bu son şahsın o yıl hacca gelmediğini öğrendim. O zaman Medine'ye gittim ve bu şahısla orada karşılaştım. Bana dedi ki: 'Hadisi sizin oradan, bana şu şahıs nakletti.' Bu son ismi duyunca haykırdım: 'Kûfe'den Medine'ye oradan da Basra'ya sıçrayan bu hadis de nedir böyle?' O adamı bulmak için yine Basra'nın yolunu tuttum [...] o da ba-

> na dedi ki: 'Bana bunu [bir Suriyeli] nakletti.' Bu son şahsın adı anılınca dedim ki: 'Bu hadis de ne değerli şeymiş! Eğer bana Peygamber'den benzer bir şey ulaşsaydı, onu aileme, malıma mülküme ve bütün dünyaya tercih ederdim."[104]

8. yüzyıl sonundan itibaren Şu'be bilgi peşinde koşmasıyla ün kazandığı için, bu öyküde gerçeklik payı olabilir. O dönemin bir kaynağında, hadis uzmanının bir hadis naklettiği bir âlime şöyle dediği görülüyor: "Ben sana bunu hiç karşılıksız verdim, oysa bizim zamanımızda biz bundan çok daha azı için Medine'ye veya başka yerlere at sürüyorduk."[105]

Şu'be'nin izlediği güzergâh –yukarıda alıntıladığımız öyküde yansıtıldığı haliyle– bir döküm çıkardığı ve bir coğrafya çizdiği için ilginçtir. Dökümde beş kent görülmektedir: ikisi Hicaz'da (Mekke ve Medine), ikisi Irak'ta (Kûfe ve Basra) ve biri Suriye'dedir (Şam). İlk ikisi dini merkezler, sonuncusuysa imparatorluğun siyasi merkezidir. İki Irak kentiyse kültürel çekim merkezleri olarak öne çıkmaktadır.

Siyasi karar merkezinin Şam'a yerleşmesi, Medine'nin rolünü azaltır. İslam imparatorluğunun komutasını ele geçirerek Hicaz'a ciddi bir darbe indiren Suriye, Irak'la işbirliği yapmak ve ona durmadan büyüyecek bir rol vermek zorunda kalacaktır. 8. yüzyılın başından itibaren Basra'nın –seyyahımızın doğduğu kent– ve onun düşman kardeşi Kûfe'nin üstün tinsel ve kültürel işlevi belgelenmektedir. Siyasi hegemonyasını yitiren Medine'yse bir öğrenim merkezine dönüşmüştür. Murakabesinin odak noktasına yerleştirdiği Tebliğ'e geçmişe oranla daha sıkı eklemlenmiş durumdaki İslam entelektüelliği, tam kentli bir oluntu olarak şiirin karşısında konumlanır. Bir *Kuran* tefsiriyle donanma, toplumsal ve kamusal yaşamı düzenleyebilecek bir fıkıh sistemi tanımlama, Arap dilinin gramerine sahip olma, gerek devlete gerekse rekabet içindeki siyasi-dini hiziplere gerekli bir hitabet sanatı geliştirme (örneğin Kûfe'nin Şiiliğin beşiği olduğunu unutmamak gerekir) gereksinimi, kent hayatına derinlemesine kök salmış bir beklentinin zorunlu uzantıları olarak görünmektedir. Bu beklentiye cevap verme ve gereksinimleri karşılama konusunda ilk adımlar, "İslami kentin doğuşu"nun[106] simgeleri olan Basra ve Kûfe'den gelmiştir. Tarihsel geçmişi ve bağdaşık bir nüfusu olmayan (kent sakinleri Hicaz ve Yemen Araplarının karışımıdır; bunlara İran ve Horasan'dan gelenler eklenecektir) bu iki kent Ktesifon gibi saygın bir kültürel geçmişi olan diğer kent merkezlerini geride bırakmayı ve İslamın ilk iki ocağı olan Mekke'yle Medine'nin yerini alıp, Şam'ın siyasi rakipleri haline gelmeyi başarmıştır.

Bizim seyyahımızın yaşadığı çağda Mekke, Medine ve Şam etkin fıkıh ve hadis eğitimi merkezleri olmakla birlikte, İslami kültür kayıtsızlıktan çıkmasını ve

klasisizmine kavuşmasını özellikle Kûfe ve Basra'ya borçludur. H. Djaït bu süreci şöyle özetler: "Kûfe, Arap şiir mirasının geri alınmasında, *Kuran* tefsirinde, fıkıhta, silsile ilminde mükemmelleşirken, daha akılcı ve daha eleştirel olan Basra, Arapça grameri buldu ve Mutezile spekülasyonunun büyük merkezi oldu." İki Irak kentinin İslam kültürü üzerindeki egemenliği ancak Bağdat'ın yaratılmasıyla zayıflayacaktı. Yine de Abbasi başkenti, bilinen ortaçağ dünyasının entelektüel merkezi konumuna ancak onların mirasını özümseyerek ulaşacaktı.

Yeniden seyyahımıza dönecek olursak, onun güzergâhı bir siyasal, dinsel ve kültürel mekânın sınırlarını çizmektedir. Bu mekân hem yapılanma, hem de genişleme eğilimindedir. Gerçekten de İslamın henüz tamamen, en azından ortaçağın büyük bölümünde kalıcı olarak bürüneceği biçimle İslamileşmediği bir çağdayız. Bu İslamileşme süreci, Araplıktan koparak ve kendine, merkezi göstergesi Araplık değil *Kuran* olan bir kültürel kimlik biçerek ilerlemektedir. Demek ki hadis eleştirmeninin güzergâhı da, İslami mekânı dogmatik yönde üretme ve birleştirmeye yönelik bu girişimden kaynaklanmaktadır. Düzenli, hem metin içinde yol alan, hem de coğrafi bir güzergâh söz konusudur. Seyahat, doğrulamaya çalıştığı hadisi kendisine ulaştıran silsiledeki senetlerin sırasının belirlediği kesin bir düzene göre gerçekleştirilir.

Şu'be'nin seyahat anlatısının güvenilir olduğunu varsaysak bile, "insan bilgisi"nin özerk bir dal olarak gelişmesi ve istikrarlı bir edebi biçimle donatılması için 9. yüzyıl başını beklemek gerekecektir. Bu yeni disiplin de, hadis araştırma dalı gibi, uzmanlarının yaşadıkları çağın senet kaynaklarını soruşturmak üzere seyahat etmesini gerektirmiştir. Elimize ulaşmış en eski "insan bilgisi" eseri, 9. yüzyıl başına aittir.[107] Çağ, yaşamöyküsü fihristlerinin (tabakat) edebi bir tür olarak gelişmesine uygundur artık.[108] Bilginin silsileye bağlanmasının ürünü olan bu eserler özel olarak İslami bilginin oluşturulmasıyla ilgili görünmektedir. Daha önceki veya çağdaş hiçbir kültür, bu toplu yaşamöyküsü-kaynakça eserlerini bu denli titizlik ve düzenlilikle üretmemiştir. Modern yurttaş için medeni hal ne ise, bir tür *Who's Who* olan bu eserler de ortaçağ İslamının entelektüel dünyası için odur: Kimlik ve nesebin (soy) saptandığı yer.

Muhaddisler silsile ilkesini ilmin aktarılma tarzı olarak bir kez kurumsallaştırdıktan sonra, "yüksek isnatlar" aramayı "taleb-i ilm seyahati"nin başat güdülerinden biri haline getirmişlerdir. Çünkü silsile içinde Peygamber'e olabildiğince yaklaşabilmek için, en "yüksek" rivayet silsilelerini arayıp bulmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Septeli kadı İyâd'ın (ö. 544/1149) değerlendirmesine göre, "Peygamber'e yakınlığı" aramak,[109] "meslekten insanların yöntemi ve öğretisiydi; aynı zamanda çabalarının ve sıkıntılarının hedefi de buydu. Tek bir yüksek hadisi

elinde tutan kişi, kendine yönelik seyahatlerin çoğaldığını görüyordu." Müslüman Batı'da söylenen bu sözler, Doğulu bir muhaddise, Hâkim en-Nişabûrî'ye (ö. 405/1014) cevap gibidir. Horasanlı bu ulema hadis araştırmacılarının sadece yüksek isnatların peşinden gitmek için "at bindiği"ni düşünüyordu. "Düşük isnatlı hadislerle yetinselerdi, kendi memleketlerinde bunları nakledebilecek insanlar bulurlardı."[110] Anlaşılan Buhârî de (ö. 256/869) bu nedenle *Câmi'*sine, "davranışlar ancak niyetle değer kazanır" diyen hadisle başlamıştır. Buhârî bu sözü, Medine'de çağının büyük hadis otoritesi Mâlik bin Enes'in (ö. 179/795) ağzından derlemiş Mekkeli bir muhaddisten almıştı. Zehebî'ye (ö. 748/1347) göre, "Buhârî'nin bu hadisi *Câmi'*sinin başına koymasının nedeni, isnat silsilesinin benzersiz niteliğidir: Râvilerin her biri hadisi kendisine nakleden kişinin ağzından duyduğunu açıkça belirtmiş, silsilenin hiçbir yerine 'söylendiğine göre' ibaresi girmemiştir."[111]

8. yüzyılın ortasından itibaren, her yerde "yüksek isnat silsilelerine" sahip ulema aranmaktadır. O dönemde Basralı bir fakih ve muhaddis olan Ma'mar bin Râşid (ö. 153/770) çok talep görmektedir, çünkü "Basralı, Kûfeli ve Hicazlı meslektaşları arasında onun kadar yüksek isnat silsilelerine sahip kimse yoktu."[112] Bir sonraki kuşakta Fustâtlı bir ulemanın "çağının en yüksek hadis-i nebevîleri"ne sahip olduğu kabul edilir.[113] Hadis araştırıcıları her yerde bu "yüksek silsile" sahiplerinin peşine düşer. Ve nasıl kimi ulema isnadı kutsallaştırmışsa, 9. yüzyılın ortasında da "yüksek silsile arayışının Sünnet'e dayandığını" savunanlar çıkacaktır.[114]

Ama "yüksek silsile" yarışını yönlendiren sadece şu veya bu çağın en gözde hadis isnat silsilelerinde adının yer aldığını görme isteği değildir. Başka bir deyişle, bu yarış, dinleme paradigmasıyla seyahat arasındaki ittifakı yansıtmaktadır. Ayrıca çok önemli bir diğer dogmatik ve bilgikuramsal sorunu da düzenlemektedir: Peygamber'i görmüş olmak veya olmamak. Tarihsel açıdan, İslamın kurucusunu görmüş ve/veya duymuş Müslümanlar sadece Peygamber sahabesidir. Onlar vahyedilmiş bilgiyi kaynağından aldıkları için, şer'î olarak Müslüman ümmeti içinde sadece kendilerinin sahip olduğu bir mükemmellik vasfıyla donatılmışlardır. Çünkü Peygamber'i görmüş ve/veya duymuş olmak, bu vasfa sahip olanı bir ibret merkezi ve bir bilgelik kaynağı haline getiren dogmatik bir saygınlık sağlar. Ama bu statüden sadece ilk Müslüman kuşaklar yararlanabilirdi ve öyle de oldu. Marx, ölüm, türün birey karşısında kazandığı ağır bir zaferdir, diyordu. İslami kültür de tâbi olduğu doğa yasasını kandırabilmek için, mucizevi uzunlukta bir ömre sahip, antik Arap kişiliği *muammer*'in yardımına başvurur. Daha sonra böyle bir buluşun içerebileceği sakıncalardan ürkerek, süreklilik ilkesini daha teh-

likesiz temeller üzerine oturtmaya karar verir. Böyle olunca, sonraki Müslüman kuşakların önünde, Peygamber'e ve sahabesine bağlanabilmek için, Sünnet'i yazılı bir külliyat haline getirmek ve gerçeğe uygunluğunun sınanabileceği yöntemler geliştirmekten başka çare kalmaz. Bu yöntemlerden biri olan "yüksek isnat silsileleri" sırtlarını hem dinlemeye, hem de *autopsia* veya doğrudan gözleme, yani şer'î açıdan kabul edilmiş iki duyusal bilgi kaynağına dayarlar. Bu çok değer verilen silsilelerin dinlemeyle ilişkisine daha önce değinilmişti. Geriye onların *autopsia* ilkesiyle ilişkilerini çözmek kalıyor. İlm-i hadis, başka alanlarda da olduğu gibi, bu ilişkiyi kurarken anlatısal kanıtlarla örnek retoriğini iç içe geçiren bir açıklama biçimine başvurmuştur. Bazı anlatıları örnekleştirerek onlara kural koyucu bir erim kazandırmıştır. Bu anlatılardan birinde, hadisin bir "altın zinciri" (*silsiletü'z-zeheb*) hakkında şöyle denir: Söz konusu silsile o kadar mükemmeldir ki, onu elinde tutan bizzat Peygamber'in kendisiyle konuştuğunu duyma olanağına neredeyse sahiptir. Burada dinlemeye yapılan vurgu, başka bir yerde görülenin zaptına yönelir. İkinci bir anlatıda, şu silsile onu elinde tutana "Peygamber'in önündeki perdenin açılmasını sağlar ve onu çevresine yerleşmiş sahabesiyle [konuşurken] görme olanağı verir" denir.[115] Kahramanı bir muammer [=uzun yaşayan] olan üçüncü bir anlatı, dinleme ve görmenin erdemlerinin bileşimini yapar.[116] Bu bölümde işlenen, İslami hadis seyahatin evladıdır, düşüncesine asıl gücünü veren ünlü seyyahların naklettiği bu kıssalardır. Abbasiler döneminin müçtehitleri, bir kişinin tanıklığını bir başkasının tanıklığıyla doğrulamayı bir kurala bağlama gereği ortaya çıkınca, hem mekân hem zaman içinde yapılan ve gerçeği üreten bu ikili seyahate yasal bir temel kazandırmışlardır. Bu tür tanıklığı geçerli kılmak için, onu "uygulamanın temel yerine geçtiği" benzersiz hale dayandırmışlardır. O zaman ikinci dereceden tanığı mahkemeye bir bilgi, bir haber –yani tanıklığını– taşıyan bir *resul*'e benzetmişlerdir. Kadı onun ifadesini, "*sanki* [bu tanık] [tanıklık yaptığı olayların geçtiği yerde] *bulunmuş ve* [bu olayların gerçekleştiğini] *şahsen görmüş gibi*" kabul etmek zorundadır. Hanefî fıkhı konusundaki en büyük otoritelerden biri olan Serahsî'nin (ö. 490/1096) yorumu: "Bunu sadece bir tek râviden tek râviye geçerek gelen haberleri kabul edilebilir olarak gören hadis nakil kuralları gibi değerlendir; bizim fıkıh okulumuzun öğretisi de bu şekilde [Peygamber'in kuzeni ve damadı] Ali'den alınmıştır."[117] Burada dinleme, *autopsia*'ya vekâlet eder. Bunu en verimli biçimde yapmayı ancak seyahate başvurarak başarabilir.

İslami bilginin kurucuları bilimsel girişimlerine silsileye dayanan hukuki bir çerçeve çizdikleri için, seyahat bu bilginin başlıca özelliklerinden biri haline gelmiştir. Çünkü seyahat güç ve saygınlık sağlamasının dışında, bilgi parçacıklarını

ellerinde bulunduranları bir dayanışma zinciri içinde yakınlaştırma, böylece de bütünün gerçekliğini doğrulama yetisine sahiptir. Seyahat, simgesel ve söylemsel bir oluşum olarak, ilmin üzerine kurulduğu silsile ilkesinin bir ifadesi gibi görünür. Ama tıpkı silsile bilgisi gibi seyahatin de bağlayıcı bir işlevi yok mudur? "Bilgi taşıyıcıları" arasındaki söyleşimsel sürekliliği, onları zaman ve mekân içinde birbirlerine yaklaştırarak hayata geçiren seyahat değil midir? Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1070), Peygamber'e kadar bağlanan kesintisiz bir halkalar zinciri sunan bir *hadis-i muttasıl*'la, rivayet silsilesi "gevşek", "kısaltılmış" olan bir *hadis-i mürsel*'in aynı düzleme konulabileceği düşüncesini reddederken söylediği bundan farklı değildir: "İki hadis türüne ilişkin yasal karar aynı olsaydı, hadis derlemecilerinin 'dinlenmesi gerekli' âlimleri bulmak için uzak ülkelere seyahat edip onca sıkıntı çekmesine gerek kalmazdı."[118]

8. yüzyıldan 9. yüzyıla geçilirken dinleme artık önemli bir bilgi paradigmasıdır. Bunun en coşkulu destekçileri olan muhaddisler bu paradigmanın ayarlanmasında önemli bir rol oynamışlarsa da, bunu ilk başlatanlar kendileri olmamıştır. Bu buluşta *râvi*'lerin ve *nessap*'ların da bir rol oynadığı kanısındayız.[119] Her iki grup da İslam öncesi [*Câhiliye*] Arabistan'ının eski âlimler sınıfına dahildir. *Râvi*'ler *rhapsodos* [=destanî şiir okuyucuları], *nessaplar* da nesep [soyzinciri, silsile] yazarları ve tarihsel anlatı nakilcileri olarak, kabile belleğinin iki ana çarkını oluşturmuştur. Ait oldukları eski toplumsal rejimle yok olmamış, İslamın yükselişiyle birlikte eskiden olduğu gibi işlerini sürdürmüşlerdir.[121] Üstelik yeni kültürde entelektüel rolleri hissedilir ölçüde artmıştır.[122] Zaten 8. yüzyılın râvileri, eski işlevlerinin uzantısında çalışmıştır. Bu nedenle onların mirasçılarının da araştırmalarını dinleme paradigması çerçevesine nasıl yerleştirdiklerini görmekte yarar var.

Notlar

1 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* II, 33-34, 176-180, çev. L. Bercher, *Ètudes sur la Tradition,* 40-41, 218-222.

2 Özellikle şu eserleri belirtelim: N. Abbott, *Qur'anic Commentary and Tradition,* 40-43 ve G. H. Juynboll, *Muslim Tradition,* 66-70.

3 I. R. Netton, "İslamda hicret, hac ve seyahat dinin kendisi kadar eskidir. Peygamber Hz. Muhammed 622'de meşhur Hicret ilkörneğini vererek, Mekke'den Medine'ye göçtü [...]; Peygamber'in 632'de yaptığı Veda Haccı gelecekte Mekke'deki kutsal Kâbe'ye yapılacak bütün haclann paradigmasını oluşturdu; bu arada en çok değer verilen hadislerden biri, müminlere bilgiyi aramak için gerekirse Çin'e bile gitmelerini öğütleyen bir İslam Kurucusu portresi çizdi. Böylelikle bilgi peşinde çıkılan *Rıhle* [Seyahat] kavramı, vb" diye yazıyor: *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam,* "Giriş", x.

Bu düşünce Müslüman araştırmacılarda da yer etmiştir. İçlerinden biri Goldziher'i eleştirirken "*rıhle*'nin sahabe döneminde başladığı"nı yazar; "Peygamber öldükten ve fetih savaşları sahabenin içindeki mücahit bölüklerini yeni İslamlaştırılmış bölgelere dağıttıktan sonra, *rıhle* gün yüzüne çıktı", Ziyâd M. Mansûr'un yayına hazırladığı Ebû Bekir el-İsmaîlî'nin (ö. 425/1033) *Mu'cem*'ine yazdığı önsöz, I, 102.

4 Bkz. yine I. R. Netton, "Rihla" maddesi, *EI 2,* VIII, 546.

5 E. Hobsbawm'ın hatırlattığı gibi, "..... E. Hobsbawm, "Inventing Tradition", 1-14, E. Hobsbawm & T. Ranger, *The Invention of Tradition* içinde, Cambridge University Press, 19.

6 İbn Sa'd, *Tabakât,* III, 156.

7 İbn Sa'd, *Tabakât,* III, 157.

8 Sözü edilen Alkame bin Kays'tır (ö. 62/681).

9 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 59.

10 O dönemin eski bir Arap hikâye râvisinin ağzında *hadis* sözcüğüne rastlanmaktadır; nakleden: İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî,* IX, 249.

11 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 190.

12 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 232.

13 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 175.

14 Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 131.

15 R. Blachère, *Le Coran,* 82. İbn Mesud'u, çevresinde "hepsi hafız, yorumcu, *muhaddis,* Kûfe'de İslami bilginin atalan olan bir grup sahabe"yle betimleyen H. Djaït'te de aynı anakronizmaya rastlanmaktadır, *La Grande Discorde,* 134.

16 İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 185; Ebû Nuaym, *Hilye,* II, 287; Zehebî, *Siyer,* IV, 470. Söz konusu kişi Ebû Kılâba'dır (ö. 105?/723?).

17 Medine'nin "yedi fakihi"nden biri olan hocası Saîd bin el-Müseyyeb (ö. 94/712) "haksız" Emevilere yanaştığı için onu suçlayacaktır. Bkz. İbn Asâkir'in *Târîh Dimaşk*'ından alınmış ve Şükrullah el-Kavcânî tarafından yayınlanmış Zührî'nin yaşamöyküsü, 14, 15.

18 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 193 a.

19 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 188 a.

20 İbn Sa'd, *Tabakât,* V, 213.

21 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 188 b. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı o çağda "tâlibü'l-ilm"i çoğunlukla mahkeme salonlannda göstermektedir, örneğin VI, 175.

22 Sözü edilen kişi Saîd bin el-Müseyyeb'dir (ö. 94/712); bu ulemanın fıkıh öğretisi hakkında, bkz. Hâşim C. Abdullah, *Fıkıh el-İmam Saîd bin el-Müseyyeb,* Bağdat, 1975, 4 c.

23 İbn Sa'd, *Tabakât,* V, 90.

24 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 188 b. İkinci parça hem İbn Huseyme (ö. 243/857), hem de İbn Sa'd (*Tabakât,* VI, 92) tarafından yayınlanır. Birinci parçaysa, 9. yüzyılın ikinci yarısında Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888) tarafından yayınlanacaktır: Ebû Dâvud, *Câmi,* I, 274; ayr. bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz,* I, 108 ve *Tehzîb,* 572. I. Goldziher, *Etudes sur la Tradition islamique,* 40, bu parçayı Ebû Dâvud'dan alıntılayarak yayınlar.

25 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 177.

26 Emeviler döneminde Sünnet kavramının kullanılış biçimleri hakkında, bkz. P. Crone & M. Hinds, *God's Caliph,* Cambridge University Press, 1986, 59-79.

27 Amr bin Alî el-Ca'dî, *Tabakât Fukahâtü'l-Yemen,* 67.

28 İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'te hatırlattığı gibi, 225.

29 Sevrî, doğum yeri olan Kûfe'den ayrıldıktan sonra Mekke'de yaşamaya başlamış ve oranın fıkıh okuluyla tanışmıştı. "Hicaz ilminin nakledilmesi konusunda Mâlik bin Enes [hocası] ile Süfyân üs-Sevrî'nin eşit" olduklarını söyleyen Şâfiî (ö. 204/819), Medine'de biri, Mekke'de diğeri bulunmasa "Hicaz ilmi kaybolurdu" demektedir, İbn Abî Hâtim er-Râzî, *Adâbü'ş-Şâfiî,* 205, 210.

30 Juynboll, bu ilk muhaddis derlemelerinin içinde geliştirildikleri fıkıh çevrelerinin damgasını nasıl taşıdığını, "Some Notes on Islam's First *Fuqahâ'* Distilled from Early *Hadîth* Literature" adlı makalesinde göstermiştir (*Arabica,* XXXIX, 1992, 287-314).

31 Uğradıkları baskılar hakkında, bkz.: W. Patton, *Ahmad bin Hanbal and the Mihna,* Leiden, 1897; W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Pareja Octogenaria Dicata* içinde, J. M. Barral (ed.), Leiden, 1974; J. Nawas, *Al-Ma'mûn: Mihna and Caliphate,* Nijmegen, 1992; N. Harvitz, *Ahmad bin Hanbal,* doktora tezi, Princeton University, 1994 (özellikle bkz. s. 203-257).

32 Bize kadar ulaşmış *Musannef*'lerin en eskilerinden biri, Yemenli Abdürrezzak'ın 1989'da 8 cilt halinde yayınlanan eseridir.

33 Bu tür çalışmalar hakkında, bkz. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* II, 228-229, Fr. çev.: *Études sur la Tradition islamique,* 286-288. Muhammed bin Yahya el-Adenî ilk *Müsned* yazarlarındandır: Bahaeddin el-Cendî, *Sülûk,* 154.

34 "Hadis, Peygamber'e kadar dayandırılan sözlü bir nakildir. Sünnet, eski Müslüman cemaati içinde yürürlükte olan ve hem hukuk hem de din alanlarını bir parça ilgilendiren *üsüs*'tür [= örf, temel]; I. Goldziher, *Études sur la Tradition islamique,* 13. terimin en eski kullanım biçimleri hakkında, bkz. G. H. A. Juynboll, "Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 10, 1987, 97-118; *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth* içinde yeniden basılmıştır (Londra, 1996, V). Ayr. bkz. F. Rahman, "Concept of *Sunna, Ijtihâd* and *Ijmâ* in the Early Period", *Islamic Studies,* 1962. Modern incelemelere, J. Schacht'ın *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* adlı eser (Oxford, 1950) ve "A Reevaluation of Islamic Tradition" makalesinde (*JRAS,* 1949, 143-154) gündeme getirdiği bu "gerçekliği sınayıcı" yaklaşım egemendir. "Schacht'ın *isnat*'ın yayılması konusundaki keşfinin bu alandaki bilgilere katkısı aslında oldukça tartışmalıdır" kanısını dile getiren M. Cook, "Schacht ile Şâfiî arasında tercih yapılmalıdır" diye yazar, *Early Muslim Dogma,* 1981, 116. Ayr. bkz. Coulson, "European Criticism of Hadîth Literature", *Arabic Literature...to the End of the Umayyad Period,* Cambridge, A. F. L. Beeston ve diğ. (ed.), 1963, 317-321; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition,* Leiden, 1983; J. Robson, "Hadîth" maddesi, *EI 2,* III, 24-30. Daha çok dini savunan bir yaklaşımla yazılmış bir eser olarak, bkz. M. M. Azmi, *Studies in Early Hadîth Literature,* Beyrut, 1968.

35 Darîmî, *Sünen,* I, hadis no: 586.

36 Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 82. Sünnet'in bu şekilde İslamileştirilmesi hakkında, bkz. İbn Kuteybe, *Muhtelefü'l-Hadis,* Fr. çev.: G. Lecomte, *Le Traité des divergences du hadîth d'Ibn Qutayba (m. 276/889),* Şam, 1962, 317-322; Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâyet,* 8-16.

37 Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 83.

38 İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 184; Zehebî, *Siyer,* IV, 472.

39 İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 185; Ebû Nuaym, *Hilye,* II, 287; Zehebî, *Siyer,* IV, 470.

40 Örneğin Ahmed bin Hanbel ilk seyahatinde Abdurrahman bin Mehdî'yle (ö. 198/813) karşılaştığında, onun yetkesi altında altı veya yedi yüz hadis yazmıştır. İkinci seyahatinde ondan yaklaşık on bin hadis alır, bkz. N. Harvitz, *Ahmad bin Hanbal,* doktora tezi, Princeton University, 1994, 287 vr.

41 Daha geç tarihli, ama doğruluğuna güvenilebilecek –rakip bir fıkıh okulundan bir fakih tarafından önyargısız bir biçimde nakledilmiştir– bir rivayete göre, Kûfe uleması Şeytan işi olan kıyası, hukukun kaynağı olarak kabul etmekten caydırmak üzere Ebû Hanife'yi (ö. 150/767) ziyarete gider. Iraklı büyük fakih onlara şu cevabı verir: "Benim söylediğimin kıyasla hiçbir ilgisi yok. Benim söylediğim olduğu gibi *Kuran*'dadır, çünkü Allah 'Biz bu Kitap'ta herhangi bir şeyi ne eksik bıraktık, ne fazla yaptık' [*Kuran,* VI, 36] buyurmuştur. Be-

nim söylediğim, ancak Allah'ın *Kuran*'ı anlama yeteneği bahşetmediği insanlann gözünde kıyastır", Şe'rânî, *Mizân,* I, 18.

42 Suriye muhaddisleri yeni dogmatik ilkeye itiraz etmek için, Peygamber'in şu hadisine dayanmışlardı: "Bir hadis işittiğinizde onu Allah'ın Kitabı ile karşılaştırın, eğer Kitaba uygunsa kabul edin, değilse reddedin." Bu hadisin isnat silsilesini eleştirel gözle inceleyen Iraklı muhaddis Yahya bin Mu'în (ö. 233/847), bu hadisi yayınlayan Suriyelilerin onu aslında meçhul biri olan Yezid bin Rabîa'dan naklettiklerini saptadı. Yahya bin Mu'în, söz konusu hadisi Ebu'l-Eş'as'tan naklettiği söylenen bu isimde birinin bilinmediğini ileri sürdü. Ebu'l-Eş'as'ın adı senet silsilesinde sayılıyor ve hadisi Peygamber sahabesinden Sevbân'dan duyarak naklettiği belirtiliyordu. Ama İbn Mu'în, nakil zincirinin son noktasında Sevbân'ın yer aldığı bütün hadislerin Ebû Esmâ el-Barkî'ye dayandınlarak anlatıldığı saptamasını yapıyor. Fakat yukarıda belirtilen hadisin isnat zincirinde bu isim yer almıyor. Eleştirinin sonucu: Bu hadis düzmecedir; Tirmizî, *Câmi,* Ebû Bekir bin el-Arabî'nin şerhiyle birlikte, X, 132-133.

43 Horasanlı hadis uzmanı Hârun bin Ma'rûf (ö. 231/845) kör olunca, bu felaketi İslami bir cezanın işareti olarak yorumlar. Düşünde birisinin şöyle seslendiğini duyar: "Sünnet'e *Kuran*'dan daha çok ilgi duyan cezalandırılır", Zehebî, *Siyer,* XI, 130.

44 Şâfiî, *Risale,* 92 (çev. L. Souami).

45 Şâfiî meşhur *Risale*'sinde bu bakış açısını sergiler; ama Süyûtî ona, Sünnet'in *Kuran*'ı hükümsüz kılabileceği bir çözümü mal etmeye uğraşır, *El-İtkân fî 'Ulûm el-Kur'ân,* II, 21. Goldziher, *Risale*'de sergilenen sava başvurmadan, bu görüşe gönderme yapar.

46 Örneğin İbn Sallâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl*'inde bu görüş savunulur; yazar "Sünnet'in Vahiy'e açıklık" kazandırdığını kesin bir dille ifade eder, *Kitâbü'l-Emvâl,* 541. Daha geç bir dönemde bu kuralı yorumlayan İbn Kuteybe (ö. 276/889) "Sünnet *Kuran*'ı açıklar ve Allah'ın Kitabı'nda ne demek istediğini sergiler" diyecektir, *La Traité des divergences,* 320.

47 Ebû Bekir el-Hâzimî (ö. 584/1188), "günümüzdekilerin çoğu, Sünnet'in *Kuran*'ı hükümsüz kılabileceği görüşünün geçerli olduğu eğilimindedir" diye yazar, *El-İ'tibâr fi'n-Nâsıh ve'l-Mensûh,* 52. Daha dengeli davranan İbnü'l Cevzî (ö. 597/1200) bundan marjinal bir çözüm olarak söz eder, *Nâsih el-Kur'ân,* 119.

48 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 345.

49 İbn Sa'd, *Tabakât,* V, 345.

50 İbn Abdi'l-berr, *Al-Intiqâ',* 262.

51 A. Turki, "Mâlik'in *Muvatta*'sı, hadis ile rey arasında kalan bir fıkıh eseri", *Studia Islamica,* 86, 1997, 5-36.

52 İslami kültürde *ilm*'in karşı düşüncesi olarak algılanan *rey* teknik bir terim olarak ne zaman ortaya çıktı? Peygamber'in Mu'âz bin Cebel'e "kendi mantığını", *içtihatü'r-rey*'ini kullanmasını öğütlediği meşhur hadisin daha geç bir döneme ait olduğu kanısındaki I. Goldziher ve J. Schacht'a karşı, M. M. Bravmann filolojik kanıtlar göstererek bu hadisin eskiliğini ileri sürmektedir. Bu terimin yeni "usullerin", yeni "kurallann" yaratılmasına cevaz veren bir yorum yöntemi olarak teknik açıdan kabulünün Halife Ömer çağından itibaren (634-644) geçerli olduğunu gösterir; M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam,* Leiden, 1972, 185.

53 Daha önceleri olumlu biçimde değerlendirilen *rey,* muhaddislerin yükselişiyle birlikte uçucu sözle, *hevâ*'yla birleştirilir. Muhaddis Darîmî'nin (ö. 255/868) *Müsned*'inde *rey*'e "*hevâ*'dan kaçınma" bahsinde değinmesi bir rastlantı değildir.

54 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân,* 184 (çev. L. Souami).

55 Peygamber hadisleri peşinde çıkılan seyahati farz haline getiren ideolojiyi, Iraklı muhaddis Ebû Bekir el-Acûrî (ö. 360/970) bir eserinde incelemiştir; eserin sadece başlığı bile kendi başına bir programdır: *Kitâb Farz Taleb el-ilm* [İlim Arayışının Farz Oluşunun Kitabı], yay. haz. L. Librande, *Bulletin d'études orientales,* Şam, XLV, 1993, 89-158. "*İlm* peşinde çıkılan seyahatin farz sayılması caizdir" diyen Peygamber hadisinin, en titiz muhaddisler tara-

fından düzmece kabul edildiğini vurgulamak gerek. Bu hadisi ilk yayınlayanlar İbn Mâce (ö. 273/870), *Sünen,* I, 81 ve Ebû Bekir el-Bazzâr'dır (ö. 296/908), *Müsned,* I, 172.

56 Tirmizî, *Câmi,* X, 159.

57 Burada *temsil*'i L. Marin'in verdiği ikili anlamda kullanıyoruz: "Var olma etkisi ve gücü" ve "özne etkisi"; yani, "[temsilî] düzeneğin kendi üzerinde önceden düşünülmüş işleyişinin bir bileşkesi olarak kurumlaştırma, icazet verme ve meşrulaştırma gücü." Temsil işlevinin ikili bir gücü vardır: "Orada olmayanı ve ölüyü yeniden ve imgelem düzeyinde mevcut, hatta canlı kılmak; bu mevcut ve canlı kılınanın vasıflarını, kanıtlarını ve unvanlarını sergileyerek kendi meşru ve caiz öznesini oluşturmak", *Le Portrait du roi,* Paris, 1981, 10.

58 Zehebî, *Tezkiret,* I, 634.

59 Hatîb el-Bağdâdî, *El-Câmi li-Ahlâki'r-Râvî,* yazma no: 505, Hadis, Dârü'l-Kütüb, Kahire, vr. 176 b. Muhaddislerin sık sık düşlerinde Peygamber'le konuştukları görülecektir. Muhaddis Teberânî (ö. 360/970) 934'te "İsfahan çölü"nde iken, bazı hadislerin gerçek olup olmadığı konusunda düşünde Peygamber'e danışmıştı, İbn Mende, *Cüz'ün fîhi Zikr Ebû'l-Kâsım et-Teberânî,* 12-13. Peygamber'le bu tür temas hakkında, bkz. M. J. Kister, "The Interpretation of Dreams: An Unknown Manuscript of İbn Qutayba's *'Ibârat al-Ru'ya*", *Israel Oriental Studies,* 1974, 4, 67-103; *Society and Religion from Jahiliyya to Islam* içinde (Variorum, 1990) yeniden basılmıştır, böl. XIV (özellikle bkz. 78-79).

60 İbn Abdi'l-berr, *Beyânü'l-İlm,* I, 188.

61 Bu anlamda, Peygamber'in genç kuzeni ve sahabe içindeki en âlim insanlardan biri olarak bilinen Abdullah bin Abbâs'ın (ö. 68/687) öğrencilerine, geçen her yılın bir öncekinden daha "sefil" (veya "adaletsiz") olacağını göreceğiniz bir çağ gelecek, dediği ileri sürülmüştür. Ve şunları eklediği rivayet edilir: "Ve diğerinden daha bereketli geçecek bir yıldan veya diğerinden daha iyi bir hükümdardan değil, bir biri ardı sıra gidecek ve yerini dolduramayacağınız âlimlerinizden, dindarlarınızdan söz ediyorum", Darîmî, *Sünen,* I, 65. Bu rivayeti nakleden Suriyeli fakih Evza'î'ye (ö. 157/773) göre, kehanet daha onun çağında gerçekleşmiş ve ilim, "her düğümde örgüleri açılıp tiftiklenen bir ip gibi" parça parça bozulup dökülmeye başlamıştır.

62 Halifenin mevcut kısmi derlemeleri karşılaştırma ve sadece bellekte korunan çok sayıda ayeti de bunlara ekleme görevini, Muhammed'in de hizmetinde çalışmış bir vahiy kâtibine, Zeyd bin Sâbit'e verdiği söylenir. *Mushaf*'ın oluşturulması hakkında, Fransızcada bkz. R. Blachère'in sentezi, *Introduction au Coran,* 4-135.

63 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 189 b.

64 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* V, 120; VI, 359-360.

65 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 189 b; İbn Abdi'l-berr, *Beyânü'l-İlm,* I, 184.

66 M. Eliade bütün dünyada gözlemlenen dünyanın yaşlanması izleğine sayfalarca yer ayırmıştır. Bu izleğin, İslami bilince 20. yüzyıl başına gelinceye dek işlendiğini hatırlatalım.

67 İbn Abdi'l-Berr, *Beyânü'l-İlm,* I, 149.

68 Mâlik (ö. 179/795), *Muvatta,* Şeybânî'nin (ö. 189/804) karşılaştırmalı metni, 330, yay. haz. Abdülvehhab Abdüllatif, Beyrut, tarihsiz. Kendisi de Medineli olan yazar bu bilgiyi Medineli müderrislerin birinden almıştı. 9. yüzyıla ait bir kaynakta söylendiğine göre, bu halife, kadı Zührî'yi Suriye'de dolaşan hadis-i nebevî'yi araştırmak ve kaydetmekle görevlendirmişti, Tirmizî, *Muhtasarü'ş-Şemâ'il el-Muhammediyye,* 125.

69 Zehebî, *Tezkiret,* I, 211.

70 Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ,* V, 97.

71 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* XI, 77.

72 İbn Abdi'l-berr, *Beyânü'l-İlm,* I, 175. Aynı yazar, söz konusu Muhammed bin Sirîn'e (ö. 110/728) bir gün bir adamın düşünde bir kuşun gökten indiğini ve yağlı bir koyunun üzerine çullandığını, onun yarısını yedikten sonra geldiği yere geri döndüğünü anlattığını, Muhammed bin Sirîn'in de ilmin yakın gelecekte sona ereceği konusundaki bilgiyi bu

belirtiyle edindiğini nakleder. İç çeken fakih, "Bu, âlimlerin sonudur!" demiş, *Beyân,* I, 189. Ortaçağda bir rüya tabirleri eserinin Basralı bu âlime atfedildiğini hatırlatalım: *Kitâb Tâbir er-Ru'ya,* Fr. çev.: *Le Grand Livre de l'interprétation des rêves,* çev. Y. Sıddik, el-Burâk yay., yer ve tarih yok. Daha önce de değindiğimiz 9. yüzyıl ortasına ait bir kaynağa göre, *Kuran* tefsir uzmanı Mücâhid de (ö. 721'e doğru) gerçek âlimlerin yok olduğu ve geride *müteallimûn*'dan [=öğrenenler] başka kimse kalmadığı inancındaydı, İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* vr. 192 a.

73 26 Temmuz 657'de yapılan bu savaşın İslamda bir kopma yarattığını ve bu kopmanın hâlâ sürdüğünü, İslamın Sünni (çoğunluk), Şii (azınlık) ve Haricî (yok edilmeye çalışılsalar da var olanlar) mezheplere bölündüğünü hatırlatalım. Bu konuda son zamanlarda yapılmış bir çalışma için, bkz. H. Djaït, *La Grande Discorde,* Paris, 1989.

74 Müslim, *Câmi,* I, 11; İbn el-Cevzecânî, *Ahvâlü'r-Ricâl,* 36.

75 Doğubilimciler bu köken açıklamasını kuşkuyla karşılayarak onun yerine iki farklı açıklama getirmişlerdir. J. Schacht'a göre, *isnat* uygulaması Emevi halifesi II. Velid'in 743'te öldürülmesi nedeniyle patlak veren "üçüncü iç savaş"tan sonra gelişmiştir, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1950, 36. G. H. A. Juynboll'a göreyse, doğru hareket noktası Abdullah bin ez-Zübeyr'in 683'te başlattığı "ikinci iç savaş"tır. Yazann bu görüşünü geliştirdiği birçok makale içinde şunları sayalım: "The Date of Great *Fitna*", *Arabica,* XX, 1973, 142-159 ve "Some Notes on Islam's First *Fuqahâ*", *age.*

76 I. Goldziher, *Etudes sur la Tradition islamique,* 88-132.

77 Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fitne,* yay. haz. Süheyl Zekkâr, Mekke, 1991.

78 İbn el-Cevzecânî (ö. 259/872) *Ahvâlü'r-Ricâl* adlı eserinde, "İslamda ortaya çıkmış ayıplanası ilk uydurma için" çıkardığı döküme Harîcîlerle başladığını söyler, *Ahvâlü'r-Ricâl,* 33.

79 Müslim, *Sahîh,* Nevevî'nin şerhiyle birlikte, I, 81.

80 Dârî, *El-İmam ez-Zührî,* 316-317. Bu sava yönelik bir eleştiri için, bkz. M. Cook, *Muhammad,* 66.

81 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* XI, 72.

82 İbn Hibbân, *El-Mecrûhîn,* I, 27.

83 İbn Receb, *Şerh İlal et-Tirmizî,* 88; Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî,* 359. Belki de Süfyân bin Üyeyne'nin (ö. 198/813) ima ettiği bu cümledir; bir gün kardeşi, Süfyân'a evini dolduran hadis araştırmacıları akınından kurtulmak için onlara isnatsız hadisler vermesini öğütleyince, Kûfeli büyük muhaddis çok sıkılır ve haykırarak kalabalık dinleyici kitlesini de sözlerine tanık tutar: "Bakın şu adama! Evin damına merdivensiz çıkmamı istiyor!", Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâyet,* 557.

84 Müslim, *Câmi,* I, 11.

85 Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 42.

86 Horasanlı büyük muhaddislerden İbn Râhaveyh (ö. 238/852) Abbasilerin Horasan valisi Abdullah bin Tahir'in (ö. 230/844) sözlerini sık sık yineliyordu: "İsnat, Allah'ın Muhammed ümmeti lehine gerçekleştirdiği bir mucizedir", Zürkânî, *Şerh el-Mevâhib,* V, 435.

87 İbn Hibbân, *El-Mecrûhîn,* I, 25.

88 Hâkim en-Nişâbûrî, *Marifet Ulûm el-Hadis,* 6.

89 Y. H. Yerushalmi, *Zakhor,* 47-48. Yahudi ve Müslüman rivayetleri arasındaki koşutluk için, bkz. Abraham İbn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah. The Book of Tradition,* eleştirel yayın ve İng. çeviriye G. D. Cohen'in yazdığı giriş, Philadelphia, 1967, 50-57. E. Bickerman'ın "La chaîne de la tradition pharisienne" başlıklı makalesine (*Revue biblique,* 1952, 59, 44-54) bakılacak olursa, Yahudiler de bu konuda Yunanlardan etkilenmiştir. İslami incelemeler alanında J. Horovitz de böyle bir yakınlık kurmayı denemiştir: "Alter und Ursprung des *isnâd*", *Der Islam,* 1918, VIII, 39-47 ve "Noch Einmal die Herkunft des *isnâd*", *Der Islam,* 1921, XI, 264-265.

90 Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 39.

91 Daha da ağır bir eleştiriyle, rivayet silsilelerini *tedlis* tekniğiyle "allayıp pullamak"la suçla-

yacaklardır. Bkz. I. Goldziher, *Etudes sur la Tradition islamique,* 43-44; Dârî, *El-İmam ez-Zührî,* 417-422.

92 Ebû Dâvud es-Sicistânî, *El-Merâsil,* Kahire, Matba'at Muh. Alî Sabîh, tarihsiz; Ebû Hâtim er-Râzî, *El-Merâsil fî el-Hadis,* yay. haz. Subhî es-Samarrâ'î, Bağdat, 1968. 9. yüzyılda "Mâlik aşağı yukarı her zaman güvenilir insanlara dayanarak *irsal* yöntemini kullanırdı" görüşünü ileri süren Ebû Zur'a er-Râzî gibi bir muhaddis ortaya çıkmıştır, Zehebî, *Siyer,* XIII, 79. Ayr. bkz. İbn Abdi'l-berr, *Et-Temhîd li-mâ fî el-Muvatta' min el-ma'ânî ve'l-Esânid,* yay. haz. Mustafa bin Muh. al-Alavî ve Abdülkebîr el-Bekrî, Rabat, 1967, 17 c. Muhaddisler, Mâlik'inkiler gibi birçok hadis-i mürselin isnatlarını tamamlamış, bunu yaparken de İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) koyduğu şu kurala uymuşlardır: "[silsilesi] 'kesintili' haberi, tıpkı [bazı kısımlan] 'kesilmiş' haber gibidir, kanıt kabul etmek zorunda değiliz", *Kitâbü's-Sikât,* I, 12.

93 Daha 8. yüzyılın sonunda meşhur *Risale'*siyle hadislerin kabul edilebilirlik kurallarını açıklayan Şâfiî de bu görev için sahayı hazırlamıştı. L. Souami sayesinde bu eserin artık Fransızca bir çevirisi de bulunmaktadır: *La Risâla: les fondements du droit musulman,* Paris, 1997.

94 Darîmî, *Sünen,* I, 96-97.

95 Câhiz, *Hayevân,* 148 (çev. L. Souami). Bu örnek söz konusu kısıtlamanın herkes için zorlayıcı bir kural haline geldiğini göstermez. Belleklerine güvenmeyi sürdüren muhaddisler meslektaşlan tarafından genellikle eleştirilecektir; örneğin Iraklı hadis eleştirmeni Darekutnî yurttaşı zahit Ebû Kılâbe (ö. 276/889) hakkında, "güvenilir" olduğunu, ama hadislerini belleğinden aktardığı için birçok kez yanıldığını söyleyecektir, Zehebî, *Tezkiret,* I, 579. Bu sorun hakkında bkz. I. Goldziher, *Études sur la Tradition islamique,* 241-250.

96 J. Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* Paris, 1979, s. 275 ve *Entre l'oralité et l'écriture,* Paris, 1994, s. 323.

97 İbn Ca'd el-Cevherî (ö. 230/844), "sadece *sika*'lar Peygamber'in sözlerini nakletme hakkına sahiptir" diyen kuralı ilk derleyen muhaddistir. Bu kuralın 7. yüzyıl sonundan bir ulemaya ait olduğunu belirtmiştir, *Sünen,* II, 662.

98 Bu, Yahya bin Saîd'in (ö. 198/813) verdiği tanımdır, Cevzecânî, *Ahvâlü'r-Ricâl,* 37. Ondan önce, İbn Avn el-Basrî (ö. 151/768) hocalarının birinden, "bu ilim [ilm-i hadis] bir borçtur" tanımlamasını almıştı. O halde bu borcun altına giren, "kiminle iş gördüğünü" bilmek zorundaydı, Abdürrezzak, *Musannef,* V, 334.

99 Beyhakî (ö. 458/1065), Peygamber'e "ilim bir âdilden diğerine aktarılır" dedirttiği bir hadisi nakleder, *Sünen Kübrâ,* X, 354.

100 Onun çağdaşı olan Muhammed bin Hâtim, *sika*'yı tamamen aynı şekilde tanımlar, Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref Ashâbü'l-Hadis,* 40. Sonraki yüzyılda İbn Hibbân (ö. 354/965), bir *sika*'yı belirlemek için gereken "beş koşul"u saptayacak ve bu amaçla bir "Güvenilir insanlar kitabı", *Kitâbü's-Sikât*'ı (yay. haz. Abdülmu'în Han, Haydarabad, 1973, c . 3) yazacaktır. *Sika*'ların tasnifi konusunda diğer muhaddislerin İbn Hibbân'dan ayrıldıkları noktalar için, bkz. Kettânî, *El Risale-tü'l-Mustatrafa,* 147.

101 Müslim, *Sahîh,* I, 7.

102 Bilinen ilk *meşihat*'ı (müderrislerin dökümü) o yazmıştır, H. Schützinger, *Das Kitâb al-Mu'jam des Abû Bakr al-Ismâ'îlî,* 19.

103 Hakem en-Nişabûrî, *Su'alât,* 87.

104 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* VI, 513.

105 Abdürrezzak, *Musannef,* V, 285.

106 H. Djaït'in *Al-Koufa, naissance de la ville islamique* (Paris, 1986) kitabının başlığı. Bu kent hakkında, bkz. yazarın verdiği kaynakça. Basra hakkında Ch. Pellat, *Al-Jâhiz et la formation du milieu basrien* adlı eser (Paris, 1955) yararlıdır. Adı geçen kentlerin her biri için, bkz. *Encyclopédie de l'Islam*'daki maddeler ve bütün eserleri kapsayan kaynakçalar.

8. yüzyıl ortasına kadar kentlerin entelektüel rolü üzerine genel bir düşünce için, bkz. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* III, 805-810.

107 İbn Maîn (ö. 243/847), *Târîh,* yay. haz. Ahmed M. Nûr Yusuf, Şam/Beyrut, 1986. Bu fihrist elimize 9. yüzyılın ikinci yansından bir diğer büyük muhaddisin karşılaştırma çalışması içinde ulaşmıştır: Dârami (ö. 280/893).

108 Vâkıdî (ö. 207/822), öğrencisi İbn Sa'd (ö. 230/844), Halife bin Hayyât (ö. 240/854), Buhârî (ö. 256/869), Ebû İshak Cevzecânî (ö. 259/872), Müslim (ö. 261/874), bu türde fihristler yazacaklardır.

109 İbn Salâh, *Mukaddime,* 378. İbn Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) bu ilkenin farklı bir çeşitlemesinin yayıcısı olarak geçer: "İsnatta yakınlık Allah'a yakınlıktır", Ebû Bekir el-İsmailî, *Mu'cem,* I, 104.

110 Hakem en-Nişabûrî, *Ma'rifet Ulûm el-Hadis,* 8.

111 Zehebî, *Siyer,* X, 261.

112 Zehebî, *Siyer,* VII, 9. Muhaddis gidip Yemen'e yerleşmişti.

113 Zehebî, *Siyer,* VIII, 159-160.

114 Zehebî, *Siyer,* XI, 311; farklı bir çeşitleme için Süyûtî, *Tertibü'r-Râvî,* 183: "Yüksek isnatlar aranması bir sahabe sünnetidir; Abdullah bin Abbas'ın [ö. 68/687] öğrencileri Amr'dan bir şeyler öğrenmek ve anlatacaklarını onun ağzından duymak için Kûfe'den Medine'ye gidiyorlardı." Aynı dönemde bir başka muhaddisin, Muhammed bin Eslem Tûsî'nin (ö. 242/856) göğe yükselme simgeselliğini kullanarak, "isnatta yükselme Allah'a yakınlığın bir işaretidir" dediğini görüyoruz, Ebû Bekir el-İsmâ'îlî, *Mu'cem,* I, 104; ayr. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi,* a.g. yazma, vr. 11 a-13 b; burada bu yönde birçok örnek yer almaktadır.

115 Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi,* yay. haz. Muhammed A. el-Hatîb, Beyrut, 1994, II, 173. Başka bir örnek: "Böyle bir [silsile] sahibi olmak, Peygamber'i görmek gibidir."

116 9. yüzyılın ortasında ölmüş Horasanlı bir muhaddis Suriye'ye yaptığı bir seyahatte bir muammerin [=uzun yaşayan] oğluyla tanıştığını anlatır; bu adam ona babasının Peygamber'le nasıl karşılaştığını nakletmiş; muammer oğluna "[Peygamber'i] tıpkı şimdi seni gördüğüm gibi gördüm" demiş. Muhaddis bu rivayetin kendisine ulaştığı kanalı "isnat silsilelerinin en yükseği" olarak sayar, Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi, age,* II, 169.

117 Serahsî, *Mabsût,* Beyrut, 1994, XVI, 138. Ali'nin bu öğretiyi Peygamber'den aldığı kabul edilir. Gerçi bütün Sünni fıkıh okulları ikinci dereceden tanıklığı kabul eder, ama tanıklann sayısı konusunda aynlıklar bulunduğunu da hatırlatalım: Malikiler için bir tanık yeterliyken, Hanefiler ve Şâfi'iler en az iki tanığı şart koşar.

118 Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâyet,* 402. İbn Hibbân (ö. 354/965) işi, "nasıl ki *munkati* kanıt kabul edilemezse, kanıt olarak *mürsel*'e de dayanılamaz" görüşünü savunmaya dek vardırmıştır, *Kitâbü's-Sikât,* I, 12. *Muttasıl* ve *mürsel* tekniklerine ilişkin son düzeltmeler konusunda, bkz. G. H. A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First *Fuqahâ* Distilled from Early *Hadîth* Literature", *Arabica,* XXXIX, 1992, 287-313.

119 Bu kanı Müslüman *silsile*'siyle Yahudi *şelşelet*'i arasındaki daha yukanda değindiğimiz olası bağlarla bizce çelişmemektedir.

120 Râvi İbn Kelbî'ye (ö. 206/821) göre, şanlı hareketlerini mimari anıtlarla kutlayan Persler den farklı olarak, "Eski Araplar kahramanlıklannı ölümsüzleştirmek için vezinli şiir ve nakaratlı, uyaklı dil tekniğine başvururdu. Bu eserler onlann arşivlerini ve anıtlarını oluşturuyordu", Câhiz, *Hayevân,* 185 (çev. L. Souami).

121 Bu sorun hakkında, bkz. R. Drory'nin incelemesi: "The Abbassid Construction of the Jâhiliyya: Cultural Authority in the Making", *Studia Islamica,* 83, 1996, 33-50.

122 Bu "kabile âlimleri"yle ilk ulema arasındaki bağlar tarihsel olarak belgelenmiştir. Örneğin ilk *Kuran* tefsircileri, râvilerin filolojik bilgisinden vazgeçememişlerdir. Meşhur âlimler, eski kabile bilgesi modelinden ulema modeline geçmiştir. Örneğin Medine'de Zühri (ö. 124/741), Saîd bin Müseyyeb'in (ö. 94/712) ve Ubeydullah bin Abdullah'ın

(ö. 99 ?/717 ?) yanında fıkıh eğitimi görmeden önce, tanınmış bir yerel *nessapın* öğrencisiydi. Hocası Ubeydullah bin Abdullah da bir şiir râvisiydi. Bir başka büyük yerel fakih, Ebû Zinâd da (ö. 131/748) daha önce bir râviydi. Kûfe'de kadı Şa'bî (ö. 103/721) önce bir şiir râvisiydi; Şiî şair A'şâ Hemdanî'nin kayınbiraderiydi. Basra'da, *Kuran* tefsircisi Katâda (ö. 108/726) gibi şiir ve eski Arap hikâye râvileri (nakkal) olan âlimlerle karşılaşılmaktadır. Yine Basra'da, "insan bilgisi"nin kurucularından biri olarak tanıtılan Şu'be (ö. 160/776) daha önce şiir râvisiydi; gençliğinde Kûfe'ye yerleşmiş Suriyeli büyük şair Tirimmâh'la (ö. 125/742) arkadaştı.

BÖLÜM II

ÇÖL OKULUNDA

1. Dilbilimci ve Bedevi

Asmaî (sahte olanı), *Kadim Arap Kralları Tarihi* adlı eserinin önsözünde Abbasi halifesi el-Me'mun'a (813-833) seslenirken, şunları yazar:

> "Eski Arap krallarına ilişkin bütün öyküleri ve rivayetleri, onların siyaseti, bilgeliği, şiiri, hitabeti, Allah'ın onlara verdiği mülkü idare etme biçimleri ve büyük başanları üzerine öğrenilebilecek her şeyi toplamamı buyurdun. Bütün çabalarıma karşın, onlarla ilgili çok az bilgi bulunduğunu saptadım. Öyküleri yok olduğu ve izleri silindiği için onlara ilişkin bir şey bulmak çok güç. Yine de bineğimi ter içinde bırakıp Bedevi kabilelerini dolaştım ve kadim rivayetleri nakledenleri ve "Görkemli günler"in anılarını koruyanları sorguya çektim. Yanına varabildiklerim içinde nessaplara [soyzinciri uzmanları] sorular sordum ve bu arada *muammerûn* [=yaşlıların] atalarından duyduklarını dinledim; ama sonuçta (bütün çabalarıma karşın) çok az sayıda öykü derleyebildim. Halifenin yüce buyruğuna bu şekilde uydum."[1]

Modern filoloji ve kodikoloji*, bu tarihin Basralı büyük filologun eseri olduğunu yalanlasa da,[2] bu kitabın isimsiz yazarının 8. yüzyıl tarih yazıcılarının ve filologlarının yöntemini hakkıyla taklit ettiğini de kabul etmek gerekir. Asma'î'nin de kurucu üyeleri arasında yer aldığı yeni dindışı âlimler sınıfı, yandaşlarını genellikle

* Yazmaları bütün yönleriyle inceleme konusu edinen bilim dalı. (Ç.N.)

bilginin tozlu yollarına bütün benlikleriyle düşmeye itmişlerdi. En azından kısmen dini dünyadan çıkan bu sınıf, dilbilimsel araştırmalarında her türlü dini değerlendirmeyi dışlamamıştı kuşkusuz. Ama bir etkinlikte özgünlük ve o bilgi alanının tek yaratım ve haklılık kaynağı olarak dini güdülerin gösterilmesini geçersiz kılma olanağı tanımıştı. Demek ki kısmen dindışına çıkması bile, dindışı meraka ve ilgiye, üyelerinin Bedeviler arasında gerçekleştirdiği dilbilimsel araştırmaları doğrulaması için yeterince güç vermişti. Hadis derlemecilerinin sadece hadis nakledicileriyle karşılaşmak için Mekke ve Medine'ye gitmesi gibi, filologlar ve tarih yazıcıları da İslamın iki kutsal mekânına dini farzları yerine getirmek üzere değil, sadece Bedevilerle karşılaşmak ve onların ağızlarını, şiirlerini ve rivayetlerini öğrenmek üzere gitmişlerdi. Anlatılarda, Basra filoloji okulunun kurucusu olarak kabul edilen Ebû Amr bin el-Alâ'nın (ö. 154 ?/770 ?) Mekke'de, Arapların "soylu aşk" geleneğinin buluşunu atfettikleri Benî Uzrâ kabilesinin bir üyesinden dizeler derlediğini görüyoruz. Onun çağdaşı ve memleketlisi olan ve "yanına küçük yazı tahtalarını almadan ne yola düşen, ne de hangi gerekçeyle olursa olsun seyahate çıkan" Hasan bin Cafer ed-Diba'î, bir Bedevinin Kâbe'ye karşı söylediği dizeleri bu tahta levhalardan birine kaydetmişti.[3]

Diğer Müslüman eyaletlerin Arap dili bilgisi peşine düşen bilginleri de, hem bu dilin Bedevi emanetçilerini, hem de büyük Irak şehirlerinin büyük müderrislerini aradılar. Bir anlatı bu tür seyahatlerin nasıl hız kazandığını yansıtmaktadır: Kûfe'de, fihrist yazarı İbn el-Arabî'nin (ö. 231/845) medresesindeyiz.[4] Müderris, çeşitli milletlerden yüz kadar kişiden oluşan dinleyicilerine zor dizeleri açıklıyor. Onu izleyenlerden ikisi aralarında fısıldaşıyor ve sonunda hocayı rahatsız ediyorlar; müdahale edip birine soruyor: "Nereden geliyorsun? –Endülüs'ten!" diye yanıt veriyor, utanan dinleyici. Diğerine dönüyor: "Ya sen?– İsbîcâb'dan [Sint'te]." İslam dünyasının iki ucundaki sınır bölgelerinin onun dersinde yan yana gelmesine şaşıran (ve kuşkusuz bu kadar uzak ülkelerden öğrencileri toplamaktan gurur duyan) dilbilim âlimi duruma uygun dizeler söylüyor ve kendisini dinleyenler de bunları not ediyor.[5] Uzaktan gelmiş bu gençlerden bazıları Irak'ta filolog veya gramerci unvanları almıştı. Özellikle İslam dünyasının doğusundan geliyorlardı. Meşhur Belhli Ahfeş (ö. 215/830) ve Sicistanlı Ebû Hâtim (ö. 255/868) örnek gösterilebilir.[6] Her ikisi de Basra'ya yerleşip, Basra gramer ve dil okuluna bağlanmıştı.

Basra okulu, kurucusunun çağından beri,[7] arı dilci bir yaklaşım geliştirmiş ve Bedevi ağızlarını hem edebi ideali, hem de dilbilimsel ufku olarak belirlemişti.[8] Bedevilerin diline duyulan hayranlık Halife Harunü'r-Reşid döneminde (786-809) doruk noktasına ulaştı. Kurucunun iki öğrencisi Basra'da bu arı dilciliğin

öne çıkmasında büyük rol oynadı: Ebû Ubeyde (ö. 210 ?/825 ?) ve Asma'î (ö. 213/828). Ama Kûfe okulu da en ünlü iki temsilcisinin desteğiyle Bedevi ağızlarının yüceltilmesi hareketinin dışında kalmadı: Kisâî (ö. 183 ?/799 ?) ve Ferrâ (ö. 207/822). Birincisinin Kûfeli müderrislerden ders almanın ötesinde, Basra'da Halil bin Ahmed'in (ö. 175/791) okuluna devam ettiği ve Hicaz Bedevilerinin yanında kaldığı biliniyor.[9] İki okul arasındaki rekabetin, belli noktalarda buluşmayı ya da karşı okuldan hocaların derslerine devam etmeyi engellemediği anlaşılıyor: Öğrenimi için Kûfe'den Basra'ya gelen Kisâî gibi, Basra okulunun bir diğer büyük siması olan ve okulun kurucusu tarafından yetiştirilmiş Ebû Zeyd el-Ensârî de (ö. 214/829), Kûfeli hocaların yanına gitmiştir.

Yine de gramer, fihrist ve retorik malzemelerini Bedevilerde arama yöntemini Basra okulu geliştirmiştir. Fihrist yazarı İbn Züreyd (ö. 321/933), bu kaygıyı yansıtan bir anekdot nakleder. Olay Basra'da, kitapçılar semtinde geçer. Birçok bilgin ve kitap alıcısı, diğer benzerleri gibi, okuma ve edebiyat kulübü işlevi de gören bir kitapçıda toplanmıştır. İçlerinde daha önce de belirttiğimiz gibi rakip bir filoloji okulunun merkezi olan Kûfe'den özel olarak kalkıp gelmiş birisi de vardır. Kûfeli gramerci İbn es-Sikkît'in (ö. 245/854) *Dil Reformu* adlı eserini karıştırırken, eserin yazarını över ve bu olanaktan yararlanarak Kûfeli dilbilimcilerin[10] Basralılardan üstün olduğunu ileri sürer. Orada bulunan Basralılar kendi evlerinde böyle sözlerle karşılaşınca çok alınır, bunun bir kışkırtma olduğunu haykırırlar. Bu olay onlara öylesine önemli görünür ki, konuyu Basra filolojisinin o sırada kitapçılar semtinde bulunan bir temsilcisine, Riyâşî'ye (ö. 257/870) götürürler. Asma'î'nin ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin öğrencisi olmuş bu adam, yabancının saldırısına sadece şu küçümseyici sözlerle cevap vermeye tenezzül eder: "Biz bu dili ceylan avcılarından ve tarla faresi yiyenlerden öğrendik; onlarsa kent çevresindeki ekili toprakların [*Sevâd*] sakinlerinden ve beyaz un üreticilerinden aldılar."[11] Daha açık bir ifadeyle, Basralı dilbilimciler bilgilerini Bedevilerden, Kûfelilerse yerleşik köylülerden edinmiştir. Ama Bedevilerin dili daha arı, daha duru ve güzel olmakla ün salmıştır. Dilbilimci böylelikle, kendi müderrisleri sayesinde Bedevi dilinin –en değişmemiş çeşitlemeleriyle– "Arap dilbilim idealinin taklit edilemez mükemmelliği içindeki emanetçisi ve koruyucusu" olduğunu bir kez daha ifade etmeyi amaçlamıştır.[12]

Basra âlimleri, dile yönelik bu nostaljik yaklaşımı desteklemek için Bedevi okuluna girmiştir. Çölün hemen sınırında yer alan Irak kenti, Bahreyn, Yamâma ve Necid'in Bedevi kervanları için de bir çekim merkezi olduğundan, onların bu girişimine uygun görünmektedir. Basralı dilbilimcilerin ağızlarını, şiirlerini, soy zincirlerini, "görkemli günler"ini derlemek için Bedevilerin yanına bile gitmesine

gerek kalmadan, berikiler ekonomik alışveriş zorunlulukları sonucunda onların ayağına gelmiştir.

Basra'yı ziyaret eden Bedeviler kentin üç mil uzağındaki bir dış semtte konaklar: Bütün bölgenin alışveriş merkezi olan Mirbed'de.[13] Dilbilimciler de orayı mesken edinir. Çünkü İslam öncesi [Câhiliye dönemi] Arap panayırları gibi –aynı zamanda insanbilimci C. Geertz'in incelediği Fas çarşıları gibi– Mirbed basit bir ticari alışveriş yerinden öte, bir iletişim mekânı ve şairlerle, gezgin ozanların eserlerini seslendirmeye geldiği gerçek bir kültür kurumudur. Ru'be (ö. 145/762)[14] orada, Bedevi Temîm kabilesinin üyelerinden oluşan dinleyici kitleleri önünde şiirlerini söylemiştir. Ferezdak ve Cerîr,[15] orada kabile reisi ve şair Râ'î (ö. 90 ?/709) gibi uzmanların hakemliğinde, amansız şiir atışmalarına girişmiştir.[16] Asma'î de (ö. 213/828), *garîbü'l-lûgat*'ı, Bedevilerin kullandıkları "nadir ve anlamı karanlık sözcükleri" aramak için buraya gelir. Öykülerden birinde, çarşıdaki bir gezintisini hocasına anlatırken görürüz onu:

> "Bir gün, diye anlatır, Ebû Amr bin el-Alâ'yı görmeye gittim. Beni görünce sordu: 'Nereden geliyorsun Asma'î? –Mirbed'den diye cevap verdim.– Göster bakalım neler getirdin' dedi. O zaman yazı tahtalarımın üzerine kaydettiklerimi ona okudum. Anlamını bilmediği altı nadir sözcük üzerinde bir süre düşündükten sonra, bana 'sen bir *garîb* [=az rastlanan ve anlamı bilinmeyen kelime] uzmanı oldun, ey Asma'î' dedi."[17]

Bedevilerin kullandığı bu *hapaks*'ların derleme çalışmasından elimize Ebû Ubeyd bin Sellâm'ın (ö. 224/838) bir eseri ulaşmıştır. Ebû Ubeyd bugünkü Afganistan'da bulunan Herat'ta doğmuş bir dilbilimci ve fakihtir. 795'te Irak'a yaptığı bir seyahatte, sırasıyla Basra, Kûfe ve Bağdat'ı ziyaret etmiştir. Başlıca başvuru kaynağı olan Asma'î aynı zamanda onun hocalarındandır.[18]

Ama Mirbed'e gelenler sadece dilbilimciler değildir. Kentli nesir ve şiir yazarları da Arap dili konusundaki ustalıklarını tamamlamak üzere oraya gelmektedir. Asma'î'nin ve onun başka devre arkadaşlarının öğrencisi olan Basra doğumlu meşhur Câhiz (ö. 255/868), "dilin anlığını" bu bölgede yaşayan ve o anlığa sahip oldukları varsayılanların ağzından öğrenmiştir.[19] Asma'î'nin bir devre arkadaşının yönetiminde öğrenim gören şair Ebû Nuvâs da (ö. 200/815) aynı şeyi yapmıştır. Birincisi Arap nesrinin başlıca kurucularından birinin izinden gitmiş, ikincisiyse Arap şiirinde devrim yaratan adamı, Beşşâr bin Burd'u izlemişti.[20]

Mirbed'e gidip gelen ve bilgi kaynağı işlevi gören bazı Bedeviler şöhret sahibi olmuştur. İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'inde bunların uzun bir listesi verilmektedir. Bu

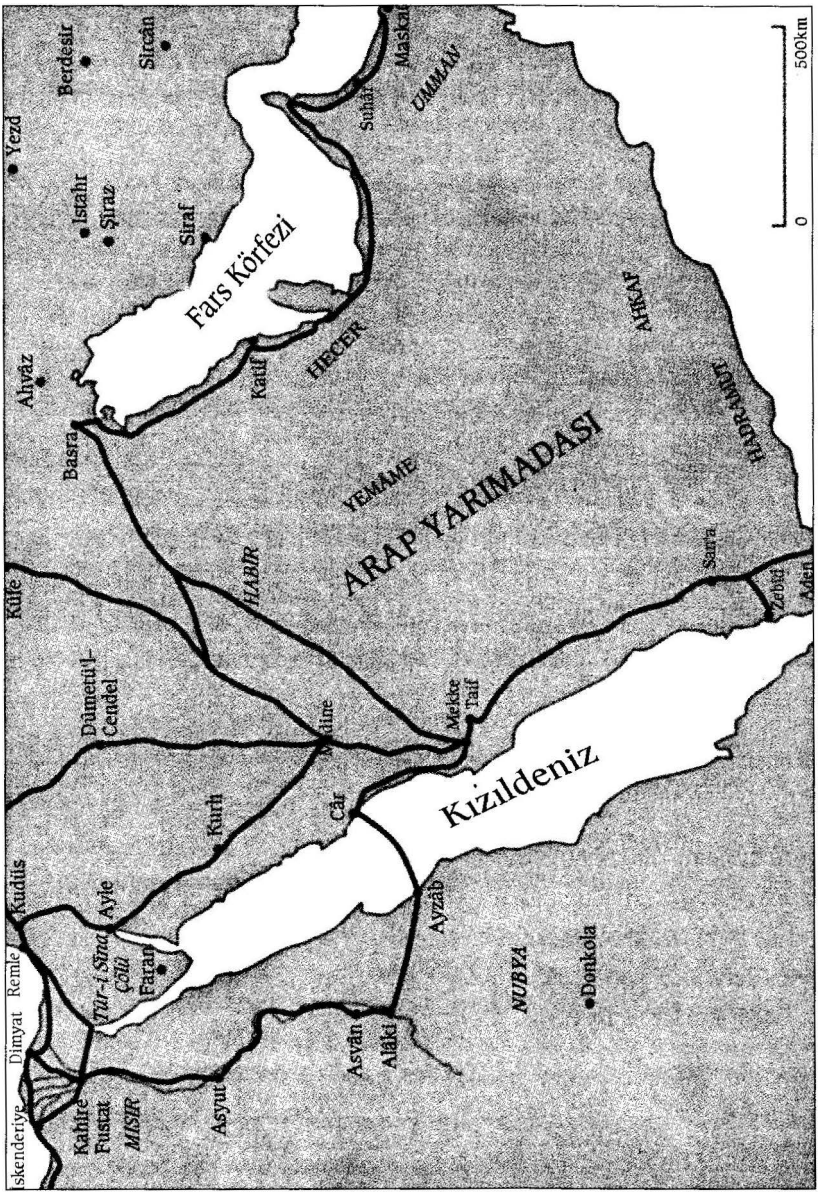
kişiler hiç çekinmeden dilbilimcilerin okullarına da gidip gelmektedir. Örneğin Yunus bin Habîb'in (ö. 183/799) okulunun "dil öğrencilerini, Bedevi ve Çöl an dilcileri"ni çektiği bilinmektedir.[21] Basra okulunun kurucusunun medresesi de Bedevi bilgi kaynaklarının ziyaretlerinden yoksun kalmaz. İçlerinden biri Hicaz ağızlarını öylesine iyi bilmektedir ki, Basra'daki bütün dilbilimciler Hicaz sözcükleri veya deyişleri söz konusu olduğunda onun yargılarına ve açıklamalarına başvurmaktadır.[22] Bu ayrıcalıklı bilgi kaynakları dünyasında kadınlar da yok değildir. Bir anlatıda, Ebû Hâtim es-Sicistânî'yi bu kadınlardan birine, sadece Farsça isimlerini bildiği çeşitli tahıllar üzerine sorular yöneltirken görürüz. Dil derlemecilerinin yakından tanıdığı, saygın bir hanım söz konusudur.[23] Bilgiye kaynaklık eden onun gibi kadınlar hakkında da *Fihrist*'te uzun bir liste yer almaktadır.[24] Bu arada en eğitimli Bedevilerin, bir süre kentli müderrislerin dershanelerine devam ettikten sonra kendi başlarına ders vermeye ve dilbilim monografileri yazmaya başladığını öğreniyoruz. *Fihrist*'te bu tür ürünlerin birçok örneği sayılıyor.

Kabile ağızlarının koruyucusu kabul edilen bu Bedeviler, sonunda Basra, Kûfe ve Bağdat'ta dershane ve edebiyat salonlarının bildik çehreleri haline geldiler. Abbasi veziri Yahya Bermekî'nin –yaptığı maddi katkılarla çağının bilimsel gelişiminde büyük bir rol oynamış aydın bir adam– evinde Basra okulunun temsilcisi Sibeveyh (ö. 180 ?/796 ?) ve rakip Kûfe okulunun öncüsü Kisâî (ö. 183 ?/799 ?) arasında düzenlenen münazarada, Çöl ağızları konusunda en bilgili Bedevilerin hakemliğine başvuruldu. Onlar da Kûfe temsilcisinin lehinde karar verdi. Sibeveyh'in bu karşılaşmadan yenik ayrıldığı anlaşılıyor. Yaşamöyküsünün yazarlarına bakılacak olursa, bu utancın yarattığı "büyük acı" kısa süre sonra ölümüne neden olmuştu. Yandaşları onun anısını korumak için hakemlerin taraflı davrandığını, bunların "Kisâî'nin dillerini almak için uzun süre yanlarında kaldığı Hutme Arapları olduğu"nu ileri sürdüler.[25] Daha önce Basra'da Asma'î (yerel filoloji hocası) ile Dabî (Kûfe filolojisinin bir temsilcisi) arasında düzenlenen bir başka polemikte, Beni Sa'd kabilesinden Bedevi şiiri konusundaki geniş belleğiyle tanınmış bir gencin hakemliğine başvurulmuştu.[26]

2. Çölde konaklama

Basralı bilginler sadece kentlerine gelip giden Bedevilerden Çöl ağızlarını derlemekle yetinmediler. Aynı zamanda bu ağızları, onları koruyanlardan öğrenmek üzere Çöl'e de gittiler. Büyük kent merkezlerinden uzakta oldukları için onların özgünlüklerini hiç yitirmediklerini düşünüyorlardı. Çünkü Araplarla Arap olma-

X. yüzyılda seyahat güzergâhı (III)



yanlar arasındaki nüfus karışımlarını olumsuz bir gelişme olarak görüyor, hatta bunun Bedevi dilinin saflığına indirilmiş bir darbe olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle ayrıcalıklı haber kaynakları bile yozlaştırıcı kentte bir süre sonra artık güvenilmez, kuşkulu kişiler haline gelmişti. Neden olarak yerleşik ve kentli insanlar arasında uzun süre yaşamaları gösterildi. Birçok anekdotta, Basralı bilginlerin, bir kelimeyi kötü telaffuz ettikleri, bir gramer hatası yaptıkları veya bir sözcüğün anlamını yanlış verdikleri, ya da kendi kabilelerinden insanların şiirlerini anlamakta ve açıklamakta yetersiz kaldıkları için, bilgi kaynağı Bedevileri azarladıkları görülmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, okulun kurucusu Ebû Amr bin el-Alâ, Çöl'e ilk gidenlerden biridir. Hicaz'da –Mekke ve Medine'de öğrenim görmüştür–, Yemen'de –babası siyasi nedenlerle oraya sığınmıştı– ve Suriye'de yaşama olanağı bulmuştu.[27] Sufi Tüsterî'nin (ö. 283/896) naklettiği bir anlatıda, Çöl deneyimini Irak'ın acımasız valisi Haccâc'ın (694-714) baskılarına bağlar. Bu seyahatname parçasında, anlatıcı şöyle der: "Arapların Çölüne [=*Bâdiye*] sığınarak Haccâc'dan kurtulduk. Orada bir süre kalıp bir yerleşimden diğerine taşındık. Bir gün bu yerlerin birinden çıkarken, yaşlı bir Bedevinin dizeler söylediğini duydum [sabır üstüne söylenmiş bu dizeler, aslında zalimin ölümünü haber veriyordu]."[28] Câhiliye dönemi Bedevi ozanlarının arı dilinin bağnaz bir tutkunu olan Ebû Amr, eserlerini sevmediği modern şairlerin dilinin niteliğine güvenmiyordu. Öğrencileri önünde sık sık Bedevi ozanların eserlerini "nakış işleri"ne, modern şairlerin eserleriniyse "kaba yün dokumalara" benzetmişti. Anlaşılan bu ayrıma hep sadık kalmış ve kendi filolojik yorumlarını destekleyecek dizeleri sadece "Câhiliye", yani Arap paganizmi döneminin şairlerinden seçmeyi bir kural olarak benimsemişti.[29] Antik Bedevi şiirinden öyle büyük bir miktar derlemiş ve yazıya geçirmişti ki, bunlar evinin bir odasına zor sığıyordu.[30] Onu Mekke'de, oradan geçen bir göçebeyi sorgularken gösteren bir öykü sayesinde, yaptığı soruşturmaların içeriği hakkında fikir sahibi oluyoruz.[31] Bir diğer öyküdeyse, onu yine Mekke'de araştırmasının başka yönlerini geliştirir ve Ummanlı bir Bedeviyi tam bir sorgulamadan geçirirken görüyoruz:

> "Hangi kabiledensin? – Esed'lerden. – Tam olarak hangi Esed'lerden? – Nahd'lardan. – Nerelisin? – Ummanlı. – Peki dilinin arılığı nereden geliyor? – Ücra bir yörede yaşıyoruz. [...]"[32]

Daha sonra Basralı bilgin karşısındakinden ülkesini betimlemesini ve yöre sakinlerinin geçim koşullarından söz etmesini istiyor. Çünkü bilgi kaynağına sadece kabilesinin ağzıyla ilgili sorular yöneltmekle yetinmiyor. Budunbetimciler gibi,

kabile üyelerinin toplumsal ve maddi hayatına (üretim tarzı, beslenme tarzı, yerleşim tarzı, vb) ve yaşadıkları ekolojik ortama ilişkin sorular da soruyor. Bedevinin doğal çevresindeki her şey onun ilgi alanına giriyor. Bu nedenle soruları toprağın yapısı, iklim, bitkiler, evcil ve yabanıl hayvanlar ve böcekler gibi konuları kapsıyor. Ama bilginimiz araştırmasını bir budunbilimci, yerbilimci veya hayvanbilimci olarak değil, dilbilimci olarak yürütüyor. Soruşturmanın ardından bu izlekler fihriste geçiriliyor ve ayrı ayrı monografilerde korunuyor. Örneğin Asma'î'de bu monografiler *Ağaçlar Kitabı, Hurma Ağaçları Kitabı* veya *Bitkiler Kitabı* gibi başlıklar taşıyacaktır.[33] Bu dökümler, Nadr bin Şumeyl'in (ö. 203/818) –Basra okulunun bir diğer üyesi– *Tasvirler Kitabı* gibi daha geniş eserler içine de girebilmektedir; bu eserin malzemesi 5 ciltte sınıflandırılmıştır: 1) "İnsanın yaratılışı, soyluluk, cömertlik ve kadınlar"; 2) "Sığınaklar, yerleşim alanları, dağlar ve tepeler"; 3) "Develer"; 4) "Sürü hayvanları, kuşlar, güneş, ay, gece, gündüz, sütler, kuyular, havuzlar, içecekler [...]; ve 5) "Yetiştirilen bitkiler, bağlar, ağaçlar, rüzgâr, bulutlar, yağmur." Bu listelerin düzenlenişine önceden tasarlanmış hiçbir düzenin kesinlikle yön vermediği dikkat çekmektedir. Bu kesinlik eksikliği o dönemin hem monografilerinde, hem de külliyatlarında fark edilmektedir.

Ebû Amr'ın ardından öğrencileri Çöl'de konaklamayı, toplumsal-tarihsel ve dilbilimsel malzeme toplama işinin oluşturucu bir adımı olarak kullanmaya devam ettiler. "Bir Bedevi olmayan" Abdullah bin Saîd el-Umevî, arı ve doğru bir ağza sahip *fusahâ*'dan kabile ağızlarını toplayıp derleyen bir Çöl seyyahı olarak tanıtılmıştır.[34] Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 214/829), sadece üç yetke sahibi tanıdığını söyler: Basra okulundaki hocası, Kûfeli bir lügat yazarı ve Çöl Bedevileri.[35] Örneğin *Nevâdir* [Mücevherler Kitabı] adlı kitabının giriş bölümünde, bu eserde kayda geçirilmiş bütün "rivayetler"in Kûfeli hocasından ve "Bedevi Araplar"dan geldiğini belirtir. Bu Bedeviler içinde adı en çok geçenler Benî Kuleyb'ler, Benî Ukeyl'ler ("kadınlar ve erkekler"), Benî Temîm'ler ve Benî Esed'lerdir.[36] Başka bir yerde yöntemini tanımlarken, "Araplar dedi ki" ifadesi geçtiğinde, sadece Benî Bekr'lerden (Peygamber'i ağırlayan kabile), Benî Kilâb'lardan, Benî Hilâl'lerden ve daha genel olarak da Necid (Temîm'lerin, Rabîa'ların, Benî Esed'lerden kimi kesimlerin, vb ikâmet yeri), Medine ve çevresi sakinlerinden derlediklerini kastettiğini hatırlatır.[37]

Basra okulu hocasının öğrencileri arasında, Çöl'ü, sakinlerini ve şiirini en iyi bilen hiç tartışmasız Asma'î'dir (ö. 213/828). İnanılmaz belleği sayesinde binlerce şiir parçasını ezberinde tuttuğu anlatılmaktadır. Halife Harunü'r-Reşid'in, onun bu büyük hünerini onurlandırmak amacıyla kendisine "şiir şeytanı" lakabını taktığı söylenir.[38] Ama o da hocası gibi sadece arkaik şairlere değer veriyordu.

Çöl'de geçirdiği günlere ilişkin anekdotlar, ardıllarının dil incelemelerinde bol bol yer almaktadır. Bunlardan birinde, bir istinsahçı birlikte –belki de yardımcısıdır– seyahat ettiği görülmektedir.[39] Bir diğerinde, bir kuyunun başında güzel bir Bedevi kızına dizeler okuyarak ilan-ı aşk ederken karşımıza çıkar.[40] Bir üçüncüsünde Benî Esed'lerden bir çocuğa sorular sorarken görürüz onu; bir dördüncüsünde, Benî Âmir'lerde bir kabile üyesine yerel şiirler söyletmektedir. Bir beşincisi onu Benî Anba'larda, bir Bedevi kızıyla tartışırken gösterir. Bu anekdotların bazılarında en aykırı konumlarda betimlenmiştir. Birinde, kendi aralarında dizeler söyleyen genç Bedevi kızlarını, onları dinleyip atışmalarını not etmesine izin vermeye ikna etmek için bütün ustalığını kullandığı görülür. Kızlar yanlarına yaklaşmasına izin vermeyince, kendine gizli bir köşe arar ve şarkıları duyabilmek için kulak kabartır. Genç kızları gözetlediğini fark eden ve çocukça oyunlarla ilgilenilmesine bir anlam veremeyen bir ihtiyar, ona şöyle der: "Bu sefil cücelerin [*ednâ*] sözlerini yazıya geçirmeye nasıl cüret edersin?" Ve böylelikle yaşlı adam dilbilimciye nasihat ederken, listesine bilmediği yeni bir nadir sözcük ekler; o da bunu hemen kaydeder: *dânî,* çoğulu *ednâ;* hem "aptal, budala", hem de "kötü, aşağılık" anlamına gelen bir terim.[41]

Asma'î'nin Bedeviler arasındaki öyküleri öyle çoktur ki, bazı âlimler bunların nakledilmesi konusunda uzmanlaşmıştır. Basralı bilgin, obur bir dil derlemecisiydi. Bütün açıklamalarını yazıya geçirdiğini görüp şaşıran bir Bedevi onu böyle nitelemişti.[42] Başından geçenler hakkındaki en meşhur eser, Rebe'î'nin (ö. 329/940) yazdığı *Asma'î Öyküleri*'dir.[43] Büyük filologu Çöl'de gösteren, az çok romanlaştırılmış çok sayıda anekdotun daha geç dönemde yaşamış ortaçağ yazarlarının eseri olduğundan kuşkulanmaya hakkımız var. Ama N. Abbott'a göre 9. yüzyıl başına ait bir Mısır papirüsü, bu tür anlatıların kahraman hayattayken de, en azından yakın öğrencileri arasında nakledildiğini doğrulamaktadır.[44] Asma'î'nin okuldan devre arkadaşları arasında büyük seyyah Ebû Zeyd el-Ensarî (ö. 214/829) birçok kez Çöl'e gidip kalmıştır. Öğrencilerinden birine dil derleme yöntemini aktarırken, şöyle der: "Ancak Bekr'ler, Benî Kelb'ler, Benî Kilâb'lar veya Sâfile'nin yukarısında veya aşağısında oturan Bedevi kabilelerinde duyduğum şeyler için 'Araplar dedi ki' diyorum, bunlardan duymadıysam, 'Araplar dedi ki' demiyorum."[45] Asma'î'nin ve Ebû Zeyd'in, hocalarının ayak izlerine basarak ilerleyen öğrencileri Çöl'de seyahat etmeye devam etmiştir.[46]

Bu dil öncüleri Çöl'e geldiğinde, Bedeviler onları, egzotik toplumların insanbilimcileri karşıladıkları gibi, eğlenceli bir şaşkınlık ve merak karışımıyla karşılar. Bu deneyimi yaşayan Asma'î, dil derlemecilerinin Çöl'deki çalışma biçimleri açısından anlamlı bir öyküde bunu belirtir:

"Bir eşeğe binmiş, hadisler, şiir ve dil konusunda *garîb* arayışımı büyük bir çabayla sürdürüyordum ki, Dariyye bölgesinde [Medine'ye uzak olmayan bir yer] kıldan dokunmuş büyük bir güneşliğe benzeyen ve ortasında bir atın durduğu çardak türü bir yapı gördüm. Bu gölgelik develer için bir dinlenme mekânı, koyunlar için de ağıl işi görüyordu. Hemen yakındaki kuyunun yanında eşekten indim. Eşeğime su vermek için yalağı suyla doldurdum, o sırada yandaki evden genç bir adam çıktı. Yaklaşıp beni selamladı. Selamını aldığımda, şöyle dedi: 'Üstünde kentli giysileri var, ama karşımda Bedevi dili konuşan birisini görüyorum!' Cevap verdim: 'Giysiler konusunda haklısın. Dile gelince, sizin ifadelerinizin anlığı nerede? Sizin konuşurkenki rahatlığınız nerede? Sizlerin [güzel] söylevler vermekteki doğal yeteneğiniz nerede? Anlamları kendiliğinden zenginleştirme gücünüz nerede? Biz ifadesi yoksullaşmış olanlar [kentliler] amacımıza her zaman ulaşamadan ve kalbimizdekini ifade edemeden dile işkence edip duruyoruz." [Soylu bir duruşu olan genç adam ona konukseverlik gösterdikten sonra, sorar:] "Seni bu sarp ve zorlu ülkeye getiren ne? – Onları ellerinde bulunduranları güzellikleriyle süsleyen *edeb*'e ulaşma isteği, diye cevap verir Asma'î. Şaşıran genç adam, buraya gelmenin tek nedeni bu mu? diye sorar. – Benim bundan daha büyük bir kaygım, daha derin bir isteğim ve daha yakıcı bir özlemim yok!"[47]

Bu öykü birçok açıdan ilginçtir, çünkü kentli âlimlerin Bedevi dünyasıyla ilgili oluşturdukları yüceltilmiş temsili dramatize etmektedir. Büyük kentin bilginleri Çöl okuluna sadece bu yöre sakinlerinin "duru ve an dili"ni derlemeye gitmemişti. Bedevilerle temas içinde, dünyada *mürüvvet*'e odaklanmış bir ahlaki-kültürel varoluş tarzını da öğrenmişlerdi. Bu kavramın gerisinde, cesareti, yüce gönüllülüğü, bağlılığı, cömertliği, iyi niyeti birleştiren bir toplumsal ve bireysel kurallar bütünü seçilmektedir. Böylelikle dilbilimciler ve râviler, Bedevi dünyasını erkeksi bir karakterle yoğrulmuş, hayranlık uyandıran bir insanlığın merkezi haline getirmiştir. Kent seçkinlerini *zarif* insanlar,[48] yani tinsel incelik ve şıklık örnekleri olmaya çağırırken, nezaketi yabanıl Bâdiye ve onun "kaba ve sert" sakinleri arasında aradıkları anlaşılmaktadır.

Bedevilere Kûfeli meslektaşlarından daha yakın olduklarını iddia eden Basralı dilbilimcilerin eleştirilerine karşın, Kûfe okulunun da Çöl sakinlerini dinlemekten geri kalmadığı hatırlanacaktır. Bedevi kervanları Basra'ya olduğu gibi düzenli aralıklarla Kûfe'ye de erzak almaya geliyordu.[49] 8. yüzyıldan 9. yüzyıla geçilirken kenti düzenli olarak ziyaret eden Bedeviler Benî Sa'd'lar, Benî Ukeyl'ler ve Benî Esed'lerdir. İbn el-Arabî (ö. 231/845) ilk iki grupta, İbn Kunnâsa ise sonun-

cusunda araştırma yapmıştır.[50] Okulun ileri gelen üyelerinden bazıları Çöl seyahatine de çıkmıştır. 821'de yüz yaşında ölen Ebû Amr eş-Şeybânî çölde ilk kalanlardan biridir. 9. yüzyılın sonunda ölen bir dilbilimcinin naklettiğine göre, iki kap dolusu mürekkebi taşıyan bir yol arkadaşıyla birlikte çölü dolaşmış ve ancak Bedevilerden "dinlediklerini" kaydedecek mürekkebi kalmadığında çölden ayrılmıştır. Nitekim yaklaşık seksen kabilenin şiirlerini derlediği söylenir.[51] Ondan önce, "Râviye" lakabıyla anılan ve zamanının arkaik şiiri en iyi bilenlerinden biri olarak kabul edilen, meşhur Hammâd (ö. 160 ?/776 ?) Çöl seyahatine çıkmıştı. Yaşamöyküsü yazarları onu Benî Esed'ler ve Benî Ukeyl'ler arasında araştırma yaparken göstermektedir.[52] Kullandığı yöntem açısından Basralı meslektaşlarına en yakın kişi olduğu ve öğrencilerinin bazılarının da Basralı olduğu söylenir.[53] Bu öğrencilerden biri, onun gibi arkaik şiir derlemecisi olarak tanınmış ve 795'e doğru ölmüş Halef el-Ahmar da Bedeviler arasında kalmıştır.[54]

Yine de en büyük Kûfeli Çöl seyyahı Kisâî'dir (ö. 183 ?/799 ?). Doğduğu kentin müderrislerinin yanında eğitim gördükten sonra, Bağdat'a ve Basra'ya gitmiş, orada Arap dilinin ilk lügatinin (en azından bir bölümünün) yazarı olan, meşhur Halil bin Ahmed'in (ö. 175/791) derslerini izlemiştir. Yaşamöyküsü yazarları bir gün onun hocanın derslerine giren bir Bedeviyle tanıştığını ve Bedevinin ona, Basra'da aramaya geldiği dil arılığını (*fesâhat*) aslında ardında bıraktığını hatırlattığını söylerler. Bu arılık, Kûfe bölgesinin Bedevi Esed ve Temîm'lerinde bulunur, der. Yanında öğrenim görmeye geldiği büyük lügat yazarının dil konusundaki bilgilerini "Hicaz, Necid ve Tihâma'daki çöl kabileleri"nden topladığını öğrenince, Çöl'e gitmeye ikna olur. Yanına çok miktarda mürekkep ve kâğıt alarak, "Bâdiye'ye girer" ve hatırı sayılır miktarda dilbilim ve şiir malzemesiyle geri döner.[55] Kahire no: 232 sayılı yazmada bulunan seyahatname, Kisâî'nin hangi koşullarda Kûfe çölündeki Bedevi okuluna gittiğini anlatmaktadır. Seyahatnamede anlatıcının ikili bir deneyimden geçişi ve bir yandan entelektüel bir sırra-erme süreci yaşarken, diğer yandan da aile ortamından kopuşu gösterilmektedir. Bedevilerin arasında geçirilen günler, anlatıcının hem eksiklerini tamamlamasını, hem de bir dönüşüm geçirmesini sağlar: "Açlık ve yorgunluk cildimi ve derimin rengini öylesine değiştirdi ki, ben de onlardan biri gibi oldum" diye neşeyle anlatır. Ev sahiplerinden dillerini ve şiirlerini öğrendikten sonra, Kûfe'ye döner. Ama hocasına ve okul arkadaşlarına, Bedevi eğitmenleriyle ilişki içindeyken geçirdiği dönüşümü göstermeden evine gitmek istemez. Onu bir kez daha görme umudunu artık yitirmiş ailesinin yanına hemen gideceği yerde, önce hocasının dêrs verdiği camiye uğrar. Medresenin bütün üyeleri önünde Çöl'den getirdiği bilgileri sergiler. Anlatıcı ancak hocasından icazet aldıktan sonra, ailesinin yanına döner. Bu şaşırtıcı

Çöl seyahatnamesi –bilinen en eksiksiz anlatı budur– değerini, bütün bilgi arayışlarının nasıl da sarsıcı, entelektüel nitelikli birer sırra-erme deneyimi olduğunu göstermesinden alır. Çöl'e giren genç öğrenci, oradan genç bir âlim olarak çıkar.[56] Anlatıcı geçirdiği sarsıntının kanıtlarını hem üzerinde, hem de yanında taşır: Onları üzerinde ustalık işaretleri olarak taşıdığı gibi, çıkardığı nüshaların ve not defterlerinin içinde de getirir. Bunları hocasına ve okul arkadaşlarına göstermek zorunda olmasının nedeni, geçerlilik kazanmaları için yetkisi olanlar tarafından görülmeleri ve kabul edilmeleri gereğidir.

Kisâî, Bedeviler arasında kalmayı, her filologun oluşum sürecinin basamaklarından biri olarak yaydı. Başlıca öğrencisi olan Ferrâ da (ö. 207/822) hocasını Çöl'e götüren yola düştü. Hayatının sonunda el-Memun'un (813-833) sarayının gediklisi olunca, halife onu temel gramer eserleriyle "Bedevilerden bütün duyduklarının bireşimini yaratacak bir kitap yazmakla görevlendirdi.[57]

9. yüzyılın ikinci yansı boyunca, Çöl'de kalmak takdir edilen bir girişim olma özelliğini sürdürse de, dilbilimcilerin, şiir derlemecilerinin ve nessapların bu seyahate çıktıklarından eskisi kadar sık söz edilmez. Bu çağın âlimleri atalarının genellikle hoş bir düzensizlik içinde topladığı hatırı sayılır malzemeye düzen vermekle uğraşmışlar. Onların sayesinde dil ve dil ürünleri incelemesi "İskenderiye dönemi" adı verilebilecek bir süreç yaşadı. Pek çoğu için, Çöl okulunun yerini kitaplıklar aldı. 8. yüzyılın "büyük nakilci" (*râviye*), 9. yüzyıl başının yazar (*müellif*) figürlerinin ardından, sıra derleyici-yazara (*musannif*) gelmişti. Musannif bir kütüphane çalışanıydı. Kütüphanede çalıştığı gibi kütüphanesi işliyordu da: 8. yüzyıl sonunda kitapların yaşadığı olağanüstü atılımdan beri hükümdarlar, emirler ve bu dünyanın güçlüleri, genellikle İskenderiye kütüphanesini örnek alarak tasarlanan kütüphanelerini oluşturmak veya yönetmek konusunda, musannifin yetkinliğine başvurdular. Musannifin rolü, kitap toplamak, eser yayınlamak ve çıkartılması gerekli dersleri saptamak için kitap metinlerini yorumlamaktı. Demek ki etkinliği hem teknik, hem de entelektüel düzeydeydi. Hem kaynakça uzmanlığı, hem yayıncılık, hem de eserler, yazarları ve okuyucular arasında aracılık işlerini üstlenmişti. Teknik olarak kendi zamanında dolaşımda olan "yazma karşılaştırmaları"nı topluyor ve kopyalarıyla çeşitlemeleri karşılaştırıp tercihler belirterek bunların metinlerini yerli yerine oturtuyordu. Kendine biçtiği entelektüel rol çok büyüktü, çünkü neyin yayınlanıp neyin yayınlanmaması gerektiğine, neyin yorumlanması veya yetkesi altına girmesi gerektiğine karar veriyordu. Böylelikle çağının entelektüel kültürünü yönlendiriyor ve okuyucuyu dilediği yönde etkiliyordu. Bu çalışmasıyla ürkütücü bir kişilik olan musannif, her türlü yazılı üretimi sorunsal bir hale getiriyordu, çünkü şu eserin gerçek, ötekinin uydurma olduğu-

na, şu versiyonun nakledilmeyi hak ettiğine, ötekinin hak etmediğine karar verebiliyordu. En sevdiği işlemler, genellikle tüm metinlerine özenle müdahale ettiği ve kendi bağlamları dışına taşıdığı incelemeleri seçip ayırmak, sınıflandırmak ve dolaşıma sokmaktı. Bütün bunlar sınırları çok belirgin olarak çizilmiş yazım biçimleri yarattı; içlerinde en sık rastlanan örnekler derleme, antoloji ve sözlüktür. Bu yazıya geçirme çalışması İslam kültürüne 9. yüzyıldan önce varlığından habersiz olduğu yeni bir bilgin tipi kazandırdı: Çok çeşitli konularda eser veren yazar. Kütüphaneci İbn en-Nedîm'in 997'de *Fihrist*'inde verdiği sayısız örnek arasında, antikçağdan Câhiliye dönemine kadar Arap şairlerine ilişkin anekdotları "60 ciltte" derlemiş, sadece filologların kullandıkları kanıt-dizeleri toparlayan "5000 varaklık" bir derleme, İslam şairlerine ilişkin açık saçık anekdotları içeren "5000 varakı aşkın" başka bir derleme, "1000 varaktan uzun" bir şairler fihristi, "3000 varaktan uzun" bir Basralı gramerciler fihristi, "1600 varaktan uzun" bir Arap ozanlar fihristi, "3000 varaktan uzun" bir aşk dizeleri derlemesi yazmış bir 10. yüzyıl râvisi dikkat çekmektedir: Bu çok yönlü yazar, geride toplam uzunluğu "20.000 varakı geçen" bir eser bırakmıştır.[58] İyi kitaplıklar ve gelişen bir kâğıt sanayii olmadan böyle bir derleme çabası düşünülemez. Baş döndürücü bir dönüşüm zinciri içinde, söz konusu çaba hem kitaplıkları ve kâğıt sanayiini beslemekte, hem de onlardan beslenmektedir.

9. ve 10. yüzyılların en büyük filologlarının ve râvilerinin Çöl'deki araştırma işini unutacak kertede yoğunlaştığı bu hummalı derleme etkinliğine, siyasi nedenler de eklenmiştir. Bahreyn'den Hicaz'a, Irak'a ve Suriye'ye doğru çıkan Karmatîler büyük bir emniyet yokluğuna yol açmıştır. 890'da başlayan bu aşırı hareket, imparatorluğu tam kalbinden vurur, ticareti felç eder, koca bölgelerin ıssızlaşmasına ve Mekke'ye giden Hac kervanlarının yağmalanmasına neden olur. 930'da isyancılar Kâbe tapınağına da saldırıp Siyah Taş'ı (Hacerü'l-Esved) çalınca, müminlerin dehşeti doruk noktasına çıkar. O zaman bu siyasi-dini eylemde onların peşine takılan Bedeviler, kentlilerin gözünde, 8. yüzyılın "büyük râvileri"nin romantizminin sunduğundan farklı bir görüntüye bürünür. Onlar hakkındaki egemen imge artık alıngan bir onura ve sarsılmaz bağlılığa sahip erkekler ya da cömert ve konuksever insanlar değil, hem açgözlü hem de acımasız, iman ve yasa tanımaz yağmacılardır. Bu çalkantılı çağda, birdenbire *Kuran*'ın onları aşırı "ikiyüzlü" insanlar olarak nitelediği hatırlanır.

Bir diğer ve bu kez edebi bir gelişim, "arı ve doğru ağızlı" Bedevinin Irak'ın büyük kentlerindeki okumuş insanların estetik zevklerini artık doyuramamasına yol açar. 9. yüzyılın başında güzel konuşan Bedevileri dinlemek hâlâ büyük bir zevk olarak kabul edilirken, yüzyılın sonunda örneğin İbn Bessâm (ö. 302/914),

ağır eleştirilerle karşılaşmadan, onların "sözcüklerinin güzel olmadığı" kararına varabiliyordu.[59] Hem Fars hem Arap kültürüne hâkim bir entelektüel olan İbn el-Mukaffa'nın (762'ye doğru öldü) halkların en iyisi hangisidir sorusuna, Bedeviler yanıtını verdiği dönem geride kalmıştı. İbn el-Mukaffa, Bedevi Araplar, "doğal hallerinin [*fitrat*] gerçekliği, mizaçlarındaki denge, düşüncelerinin doğruluğu ve akıllarının inceliğiyle halklar içinde en bilge olanıdır" diyordu.[60] Arap göçebesi hakkında çizilen bu ideal portre, o sırada kentli âlimlerin hepsi tarafından benimsenmişti. Halife el-Mehdî'nin (775-785) niye Bedevilerin hem lehinde hem aleyhinde –"açgözlülük ve cimrilik", "cömertlik ve eli açıklık"– bir söylem geliştirildiğini öğrenmek için sorduğu soruya, Bedevi Araplar üzerine birçok dilbilim, budunbetim, tarih ve soyzinciri monografisi yazmış, Kûfeli râvi Heysem bin Adî (ö. 207/822) Çöl'de başına gelen duyulmadık bir macerayı anlatarak yanıt vermişti. Bir Bedevi kadınının konukseverliğini rica eden Heysem, kadın tarafından kocası evde yokken ağırlanmıştı. Eve geri dönen koca kaygılanmıştı, çünkü ona verecek yemeği yoktu. Ama kutsal ve dokunulmaz konukseverlik kuralını çiğnememek için, konuğunun bineğini öldürdü ve ona da etini sundu. Sonra evden çıkıp gitti ve ancak ertesi gün geri döndü. Öyküde râvinin kendi devesini yedikten sonra uyuyup uyuyamadığı söylenmiyor. Ama sabah Bedevinin bir sürü deveyle geri döndüğünü görünce rahatladı. Develer onun içindi ve bir önceki gün yitirdiğinin tazminatıydı.[61] Bedevi efsanesi kurtulmuştu! Bedevi idealiyle özdeşleşmenin çok güçlü yaşandığı bir dönemdi bu: Uzun yıllar boyunca Çöl'de kalmış Basralı bir bilgin ev sahiplerinin öyle etkisinde kalmıştı ki, onlara benzeyebilmesi için oğlunun bedenine yağ sürüp güneşte çıplak durmaya zorladı. Ama bir dram yaşandı; çocuğu güneş çarptı ve öldü.[62] Dilbilimcimizin kendisine "Bedevi" veya "esmer derili" denmesini seven bir öğrencisi de vardı. "Lakabını doğrulayabilmek amacıyla, Bedevilere benzerliği" artsın diye, güneşte yanmak için bedenine yağ sürüyordu.[63]

9. yüzyılın ilk yarısının en aydınlık kafaları, Bedevi tarzına duyulan bu hayranlığın mirasçıları olarak, Çöl'den gelen her şeye hayranlık beslemeye devam ettiler. 8. yüzyılın Arap nesrinde İbn el-Mukaffa ne ise, 9. yüzyılın Arap nesri için aynı şey olan Câhiz de (ö. 255/868) bu hayranlardan biridir. *Hayvanlar Kitabı*'nda, hayvanlar dünyası hakkındaki bilgiler konusunda, Yunanlardan Müslümanlara Bedevilerin önceden bilmediği hiçbir şey olmadığını bile ileri sürecektir. Eğlenceli bir anekdottaysa, İranlı dostlarından birine, o kadar ciddi olmayan bir tavırla –ama çok güzel konuştuğu Arapçayı da iyi biliyordu– kendisine bir "silsile" oluşturmasını önerirken görürüz; onu herhangi bir Bedevi kabilesine bağlayacak bu soy zinciri, hitabet ve retorik yetenekleriyle daha rahat övünmesine izin verecektir.[64]

3. Bir arı dil coğrafyası

Çöl'de oturan bütün kabileler dil arılığı konusunda aynı nitelikte değildir tabii ki. Yeterince kapalı bir hayat sürmelerine veya kırsal alanlarla kentlerin eklemlenmesi içinde yaşamalarına bağlı olarak, bu kabilelerin ağızları ya hiç değişmemiş ya da sözdizimi yanlışlarıyla yozlaşmış olarak tanınır. Dile yönelik bu "arkeolojik" yaklaşıma dayanan gramerci İshak bin İbrahim el-Farâbî (ö. 350 ?/961 ?) –kendi memleketlisi ve adaşı olan filozofla karıştırılmamalıdır– arı olan ve olmayanın dilbilimsel coğrafyasını çizer; işte bu coğrafyanın sınırları:

> "Bütün Bedevi kabileleri arasında, ağızları derlenen, Arap dili söz konusu olduğunda başvurulan ve bilerek lehçeleri toplanan Kays'lar, Temîm'ler ve Esed'lerdir. Arap dili konusunda yetke olarak kabul edilen neredeyse her şey onlardan gelmektedir. Garîb [=az bulunan, ilginç sözcükler], i'râb [harf veya hareke değişiklikleri] ve tasrîf [çekim] konusunda onlara dayanılır. Daha sonra Hüzeyl'ler, Kinâne'lerin ve Tâ'iyyîn'lerin bazı [kesimleri] gelir [...] Diğer kabilelerin ağızları hiç derlenmemiştir. Özetle, ne yerleşik insanlardan, ne Çöl'ün yabancı milletlere komşu bölümlerinde yaşayan göçebelerden dil alınmıştır. Lahm'lerin ve Cüzam'ların dilleri de Mısır sakinleri ve Kıptilerle [*aynen!*] komşu oldukları için alınmamıştır. Kuzâ'a'ların, Gassân'ların ve İyâd'ların dilleri de aynı nedenlerle, Suriye sakinleriyle komşu oldukları için alınmamıştır – üstelik içlerinden çoğu Hıristiyandır ve İbranice okur. Mezopotamya'da Bizanslılara komşu olan Tağleb'ler ve Yemenlilerin, Kıptilere ve Farslara komşu olan Bekr'lerin, Bahreyn'de Hindular ve Acemlerle karışan Ummanlı Abdülkays'lar ve Ezd'lerin, Hindular ve Etiyopyalılarla karıştıkları için Yemen sakinlerinin, Beni Hanîfelerin ve Yemâmaların, aralarındaki Yemen tüccarlarıyla karıştıkları için Sakif ve Tâ'îflilerin dilleri de alınmamıştır. Hicaz kentlerinin dillerine de başvurulmamıştır, çünkü buraların dillerini toplayanlar bu işi yapmaya başladığında bu kentlerin sakinlerinin diğer milletlerle karıştığını ve ağızlarının yozlaştığını görmüşlerdir."[65]

Filolog, Arap dilinin örnekleri olarak kabul ettiği Arap yarımadasının merkezi bölgelerinde oturan kabilelerin ağızlarıyla diğer Bedevi kabilelerin dilleri arasında bir hiyerarşi oluşturur. Aslında, ister güzel konuşma, ister *garîb* veya şiir söz konusu olsun, "arı ve doğru dil"in (*fesâhat*) tanıkları olarak, –dönemlere göre– şu veya bu kabileler, şu veya bu bölgeler seçilir. Şiir konusunda örneğin Ebû Amr bin el-Alâ'nın başka tercihleri de vardı. Onun gözünde en fazla açıklığa ve duruluğa sahip şairler, Arabistan yaylasının batı sınırında, Kızıldeniz boyunca Mekke

ve Yemen arasında uzanan dağ sırasının bulunduğu bölgeden gelenlerdi: Burası Hüzeyl'lerin, Sakif'lerin ve Ezd'lerin memleketiydi. Farâbî tam tersine Yemen nüfusuyla kurdukları ilişkiler nedeniyle suçladığı bu kabileleri dilbilimsel mükemmellik hiyerarşisinin en alt sırasına yerleştirir. Gerçi o 10. yüzyılda yazmaktadır. Onun değersiz gördüğü Hüzeyl'ler, Mekke'ye yürüyerek üç günlük mesafedeki ticaret merkezi Tâif'e komşu bir yörede yaşasalar da, İslamın ilk iki yüzyılı boyunca çok büyük bir dilbilim anlığının sahipleri olarak kabul edilmektedir.[66]

Hüzeyl'lere komşu olan ticaret kenti Sakif'in sakinlerinin, büyük bir dil kalitesine sahip olduğu kabul edilir – tıpkı Mekkeli komşuları gibi. Farâbî'ninse onları dilbilimsel kirlilik safına yerleştirdiği fark edilecektir. Böyle bir düşünce, Arapların dilbilimsel ölçütünü kusursuz biçimde canlandıran *Kuran*,[67] Mekke'de Kureyş kabilesinin bir üyesine vahyedildiğine göre, Tebliğ'in en azından kısmen bu kabilenin dilinde yapıldığı yönündeki dogma temelli gerçekle çelişmektedir. Dolayısıyla anı bir ağız olan Kureyş ağzının da, Arapların dilbilimsel ölçütünü en üst noktada temsil ettiği sonucuna varılmıştır.[68] Filologlar ekonomik-dini açıklamalarla bu dogmatik üçlü kıyası desteklemeye çalışmıştır. Câhiz'e göre (ö. 255/868), Arabistan'ın büyük ticaret kentinin açık ve duru bir dili vardı, çünkü Arapların büyük dini ve ekonomik merkeziydi. Kent, gidip gelen Bedevi kabilelerinden en güzel deyişleri, en iyi biçimlendirilmiş sözcükleri ve en mükemmel cümle kuruluşlarını almayı bilmişti. Böylelikle Mekke ağzı Arabistan'da oluşturulmuş en iyi lehçelerin getirdiği katkıların zengin bir bireşimi olduğu varsayılan Arap dilini en üst düzeyde temsil etmişti.[69]

8. yüzyılda dolaşan bir diğer sav da, *Kuran*'daki vahyi daha çok Hicaz ağızları içinde sınıflandırır. Dilbilimci ve nessap Ebû Ubeyde'nin (ö. 210 ?/825 ?) aktardığı bir rivayete göre, *Kuran* yedi ağızda vahyedilmiştir; bunlardan beşi Arabistan'ın Kızıldeniz boyunca uzanan ve Hicaz'la Yemen arasında kalıp, Hevâzin adı verilen bölgesine aittir.[70] Burası Bekr'ler kabilesinin iki boyu olan Sa'd'ların ve Ceşm'lerin, Nasr'ların ve Sakif'lerin ülkesidir. Ebû Ubeyde en anı ve yozlaşmamış ağzın Beni Sa'd'larınki olduğu kanısındadır; çünkü Peygamber bir hadisinde şöyle der: "Arapların en güzel konuşanı benim, çünkü Kureyşliyim ve Beni Sa'd'ların yanında büyütüldüm." Gerçekten de genç Muhammed'in sütninesinin Sa'dlı bir kadın olduğu doğrulanmıştır. Ebû Ubeyde, Arapların en güzel konuşanlarının Hevâzin yaylasında, Suriye çölüyle Yemen arasında, Kızıldeniz kıyısında oturanlar olduğu görüşünü hocası Ebû Amr bin Alâ ile paylaşır.[71]

Arap nessaplar bu kabilelerin ağızlarını aynı aileye bağlar: Mudar'ların dili. *Kuran* dilini onlardan almıştır. Bu nedenle dilbilimciler onların diğerlerinden daha akıllı olduğunu kabul eder. Ebû Ubeyde'ye göre, Allah'ın Kitabı Yemen ağızlarını

da kullanmıştır. Bazı dilbilimciler kuşkusuz bu nedenle Saba Melikesi'nin ülkesine seyahat etmiştir. Farâbî'nin bile bir Yemen seyahati bulunmaktadır. *Arap Dili Dîvânı*'nı Zebîd adı verilen bölgeye yerleşerek yazmıştır.[72]

Farâbî'nin büyük bir konuşma güzelliğine sahip kabul ettiği kabileler arasında, Temîm'ler de vardır. Dilbilimcinin onlara yönelik takdiri, Basra okulunun kökenlerine dek uzanan bir süreklilik içinde yerini bulur. Bu okulun kurucu üstadı Amr bin Alâ, ağızlarını derleyebilmek için Temîm'lerin yanında kalmıştır. Hatta bir anlatıda onu derste, çevresinde başlıca öğrencileri, iki meslektaşına Hicaz kabilelerinin ağızlarıyla Temîm'lerinkiler arasındaki farkları açıklarken görürüz. Amr bin Alâ, Araplara Câhiliye ve İslam dönemi şairlerinin, iki büyük rakip olan Cerîr ve Ferezdak gibi en büyüklerinden birkaçını kazandırmış Temîm'lerin belagat yeteneğini çok takdir ediyordu. Yeni şairleri sevmeyen Basralı hoca, sadece Cerîr'i bir istisna olarak kabul ediyordu. Bunun nedeni de onun doğduğu Çöl'den asla dışarı çıkmamasıydı.

Önemli bir kabileler konfederasyonu olan Temîm'ler, İslamın yıldızı yükseldiği sırada, Doğu Arabistan'ın büyük bir bölümünü içine alan geniş toprakları işgal ediyorlardı: Neredeyse bütün Necid, Yemâma'nın bir bölümü ve Bahreyn'in bir bölümü. Konuşma güzelliğiyle ünlü bir başka kabile olan Esed'lere komşu oldukları kuzeydoğuya doğru, sürülerini otlatmak için Fırat kıyılarına kadar uzanabiliyorlardı. Başlıca iki boyları Zeyd'ler ve Amr'lardı – belki de gramercilere kazüistik biliminin iki önemli kişiliğini kazandırmışlardı. 10. yüzyılın başında –Farâbî'nin çağı– dilbilimciler Temîm'leri büyük bir dilbilimsel özgünlüğe sahip insanlar olarak görmeye devam ediyordu ve bu şöhret yüzyıl sonuna kadar sarsılmadan sürecekti. O dönemde, Cevherî (ö. 398 ?/1007 ?) –önemli bir fihristin yazarı– onların Necid'deki kabiledaşları yanında kaldı. Onun çalışma yöntemlerinin 8. yüzyıldaki öncülleriyle aynı olması ilginçtir: "Necid'in Beni Temîm'lerinin kuyudan su çeken bir üyesine, parmağını *nahîs*'in [kullanıla kullanıla deliği fazla genişlemiş ve parçalar birbirinden ayrılmasın diye tahta bir takoz eklenmiş makara] üzerine koyup, bu aracın ne olduğunu sordum" diye anlatır. "Aslında *nakhîs* diye mi yoksa *nahîs* diye mi telaffuz edildiğinden emin olmak istiyordum. Bana '*nakhîs*' diye cevap verdi. 'Peki şair şu dizesinde [dizeyi söyler] *nahîs* demez mi?' diye sordum; 'Biz atalarımızdan bunu hiç duymadık' diye karşılık verdi."[73] Bu anekdotun ilerde ele alacağımız bir sorunu, doğrudan tanıklığın kitabı bilgiye üstünlüğü konusunu dramatize ettiğini akılda tutalım. Aslında iki terimin yazımı, en titiz suretçilerin veya yazıcıların bile kaydetmeyi unutabileceği bir harekeyle birbirinden ayrılmaktadır.

Bu dil coğrafyası hakkında neler söylenebilir? Arapça belagatın güzergâhı

üzerinde hem dogmatik, hem de tarihsel değerlendirmeleri iç içe geçirdiği söylenebilir. İslamın ikinci halifesi Ömer (ö. 23/644) "Bizim mushaflarımızı sadece Kureyşli ve Sakifli gençler okuyor" dediğinde ve üçüncü halife Osman (ö. 35/656), "*Kuran* yazımını Hüzeyl'lerden ve yazıcınızı Sakif'lerden alın" diye eklediğinde, her ikisi de dogmatik ve tarihsel bir ilkeye gönderme yapıyor: Bu iki kabilenin ağızlan, Allah'ın Muhammed'e *Kuran*'ı vahyettiği dile diğer bütün ağızlardan daha yakındı. Ama Farâbî, kendi çağının dilbilimcilerinin Sakif ve Tâiflilerin ağızlarını, "içlerinde oturan Yemen tüccarlarıyla karıştıkları için" kaydetmekten uzak durduklarını söylerken, bu iki ticari merkezin sakinlerinin yabancı halklarla karışmasını ağızlarının yozlaşmasının kaynağı olarak gören toplumsal-tarihsel türde açıklayıcı bir ilkeye dayanmaktadır. Daha 8. yüzyılın ortasında, "Peygamber'in kenti" Medine'nin ağzından alınacak hiçbir şey kalmadığı kanısı yaygındı. Konunun büyük uzmanlarından biri bunu söylüyordu: "Ben bir süre Medine'de kaldım" diyordu Asma'î, "orada kaldığım bütün süre boyunca, bir tek sağlıklı şiir parçası bulamadım. Sadece hatalı veya uydurma parçalarla karşılaştım."[74] Zaten Câhiliye döneminde de, Medine güzel konuşma yeteneklerini yüceltebilecek büyük şairler çıkaramamıştı. Mekke'nin de Ömer bin Ebî Rebîa'dan (ö. 93/711), yani İslamın yükselişinden önce büyük bir şairi yoktu. O halde bu kentin sakinleri, Kureyşliler arı ve doğru bir dilin sahipleri olarak nasıl kabul edilebilirdi? "*İslamın yükselişinden önce,* Arap yarımadasında Kureyş lehçesinin sahip olduğu saygınlık hakkında elimizde ne gibi bir kanıt vardır?"[75] Hiçbir kanıt yoktur.

4. Çöl'de konaklama üzerine bir kuram

Basra okulunun geçmişiyle tekrar bağ kuran ve Çöl'de kalmayı bilimsel bir zorunluluk olarak gündeme getiren bir yeni-Bedevicilik patlaması 10. yüzyılın başına damgasını vurdu. 8. yüzyıldaki saygın atalarına öykünen ve Çöl'e gidip gelmeye başlayan büyük filologlar bu akımın başını çekiyordu: İbn Züreyd (ö. 321/933), Ezherî (ö. 370/980), İbn el-Cinnî (ö. 372/982), Cevherî (ö. 395/1004), bu akımın en gözde temsilcileriydi. Bu âlimler hem Çöl'de kaldı, hem de İslam dünyasının Halil bin Ahmed'den (ö. 175/791) beri tanıdığı en önemli Arapça sözlükleri derledi. Zaten hepsi başvuru kaynağı olarak Halil bin Ahmed'i öyle benimsemişti ki, kendi yöntembilimleri 8. yüzyılın "büyük râvileri"nin deneyiminin sonradan sistemleştirilmesinden ibaret görünüyordu. Cevherî, sözlüğünün kısa giriş notunda, bu yöntembilimsel tavrı yineler ve okuyucuya, girişiminin üç noktaya; "dilin sözlü aktarımıyla [*rivayet*] sağlanan bilgiye, bu bilginin kişisel

düşünceyle mükemmelleştirilmesine [*dirayet*] ve Çöl'de yaşayan gerçek Arapların sürdürdüğü biçimiyle kullanımına [*müşâfehe*]" dayandığını belirtir.[76]

Bununla birlikte sözlük yazarının görevlerini ve yöntemlerini tanımlama konusunda yazılmış en programlı inceleme için Ezherî'yi beklemek gerekecektir. Bu Heratlı (bugün Afganistan'da) bilginin güzergâhını kısaca hatırlatalım: Ezherî, doğduğu kentte özellikle dayısından sağlam bir eğitim aldıktan sonra, Irak seyahatine çıkmaya karar verir. Önce Hac farzını yerine getirmek ister ve 924'te Mekke'yle Medine'ye gider. Ama Irak'a dönüş yolunda, Karmatîlerin müttefiki Bedevi kabilelerinin dehşet saçtığı "Basra çölü"nde tutsak edilir. Sözlüğünün giriş bölümünde bu acılı deneyimi uzun uzun anlatır; ama amacı yazgısından yakınmak değil, beklenmedik bir biçimde Çöl okuluna nasıl girebildiğini hatırlatmaktır:

> "Karmatîlerin Hebîr'de [Mekke yolu üzerinde] hacılara saldırdığı sene kaçırıldım. Beni boyunduruklarına alan insanlar çoğunluğu Hevâzin olan Bedevilerdi. Hebîr'de onlara Temîm'lerden ve Esed'lerden de [Orta Arabistan'dan] bazı gruplar katılmıştı. Bu insanlar hayvanlarını otlatmak için yağmur sularının biriktiği yerleri arayarak ve su noktalarında konaklayarak çölde dolaşmaya alışkındı – besinlerini hayvanlarından sağlıyorlardı. Gerçek Çöl Bedevileri yaradılışındaydılar ve ne sözdizimi yanlışlarına, ne de iğrenç terimlere rastlanan bir dil konuşuyorlardı. Uzun bir süre ellerinde kaldım. Kışın Dehna'da,[77] ilkbaharda Sammân'da[78] çadır kuruyor ve bu arada her iki Sitâr'dan su temin ediyorduk.[79] Onlarla yaptığım görüşme ve tartışmalardan çok yararlandım ve hatırı sayılır miktarda terim ve öykü öğrendim. Bunların çoğuna sözlüğümde yer verdim."[80]

Ezherî, Çöl'de başından geçen olağanüstü macerayı sadece anılarını aktarma düşüncesiyle anlatmaz. Tam tersine, kendi girişimini 8. yüzyılın Basralı saygın râvileriyle ilişkilendiren bir bağ haline getirir. Bu nedenle aktardığı yöntemde, başlıca üç deneysel kaynak içinde, "en arı ve en doğru ağza" sahip Bedevilerle temas içinde Çöl'de araştırma yapmayı ilk sıraya yerleştirir. "Büyük âlimlerin kitaplarında yazdıkları, *müşahede*'nin yerini alamaz ve edinilen deneyimin, pratiğin yerini tutamaz" demesi de bunu göstermektedir. Bu dalın hocalarının yanında, dilbilimsel bilginin sözlü aktarım [*rivayet*] yoluyla edinilmesi ancak ikinci sıraya yerleşir. En sonra da "Halil bin Ahmed'e atfedilen *Kitâbü'l-Ayn* gibi" başyapıtların ve "çağımızda yazılmış kitaplar"ın okunması ve üzerinde düşünülmesi gelir.

Ezherî'nin değersiz bulduğu çağdaşlarının eserleri arasında, Buharalı bir filo-

log olan Buştî'nin (ö. 348/959) *Kitâbü'l-Ayn*'a zeyl olarak yazdığı *Tekmile* de vardır. Ezherî bu örnek üzerinde uzun uzun durur. Bu kitap onun gözünde karşı çıkmak istediği bütün kusurları temsil etmektedir. Yazarı, bilinen ve kabul edilmiş hocaların bizzat aktarmadığı eserleri okumuş ve onlara dayanmıştır. Yazar vasıflı bir hocayı "semâ" etmemiştir (dinlememiştir). Bu boşluğu haklı göstermek veya önemini azaltmak için, insana icazet vereceğini düşündüğü meşhur öncüllere dayanmanın yerinde olacağı kanısına varmıştır. Bu iki saygın öncülün kendisi için Ebû Turâb ve Kuteybî olabileceğini düşünmüştür. Ezherî ise, bu iki adamın adlarını saydıkları bütün eserleri "dinlemediklerini" belirtir. Ama hemen ardından onların mesleklerini "güvenilir" (*sika*) hocalardan öğrendiğini ekler. Örneğin Ebû Turâb "yıllarca" Kör Ebû Saîd'in derslerine devam etmiş ve "ondan birçok kitap dinlemiştir". Sonra Afganistan'da Herat'a seyahat etmiş ve gençliğinde İbn Arabî'nin (ö. 231/845) Kûfe'deki derslerine girmiş ve onunla birlikte "bazı kitaplarını" incelemiş, "bu arada duru ve doğru ağızlı Bedevilerden birçok şey öğrenmiş ve doğrudan onların ağzından kayda geçirmiş" Şemr bin Hamdaveyh'i dinlemiştir. Bu koşullarda, der Ezherî:

> "Ebû Turâb görmediği veya dinlemediği insanların isimlerini sayıyorsa bu hoş görülebilir ve güvenilir bir "dinleme"ye dayanarak kitaplarda okuduklarını belleğinde tuttuğu söylenebilir. Bu durumda kendisinin görmediği insanlann sözlerini, biraz muhaddislerin yaptığına benzer bir tarzda, sadece başkalarından duyduklarını desteklemek için kullanıyor. Muhaddisler de verili bir bahiste, sözlerine güvenilir (*sikâ*) râvilerden nakleden, yine sözlerine güvenilir râvilerden derlendiği için gerçek olduğuna inandıklan bir Peygamber hadisini izler ve ona dayanırlar, sonra ona nakil izniyle [*icazet*] derledikleri anlatılan eklerler."[81]

Ezherî burada filologların derleme çalışmasıyla muhaddislerin çalışmasını özdeşleştiriyor. Derlenmiş malzemelerin (öyküler, şiir, vb) toplanması ve eleştirilmesi söz konusu olduğunda, her iki kesimin de aynı sorunlarla karşılaştığı doğrudur. Asma'î (ö. 213/828) ve çağının büyük âlimleri, bazıları muhaddis de olduğu için, bunu zaten biliyorlardı.[82] Asma'î'nin kahramanı olduğu bir rivayet bu ilkeyi yansıtıyor. Rivayeti yayınlayan Rebe'î (ö. 329/940) bunu hocası Müberred'den (ö. 280/893), onun da Basralı bilginin bir öğrencisinden dinlediğini söylüyor. Bu öğrenci bir gün hocasının evindeyken, Horasan'dan gelmiş bir âlim grubunun kapıya dayandığını anlatıyor. İçlerinden biri, filolog için bir övgü olduğunu düşünerek, ona uzak vatanında kendisine ne çok değer verildiğini söylüyor. Asma'î burnu havada kibirlenerek cevap veriyor: "Eğer ilmim geçerli olmasa hiçbir bahanem

olmazdı! Tanıdığım ulemayı, fakihleri ve muhaddisleri bir kenara bıraksak ve sadece tanıdığım arı dilli şairleri saysak, şu var, şu var, şu var [bu sözleri kırk isimlik bir liste izler]. Ben onlardan duydum ve belleğime geçirdim. Onlar sadece özgün, gerçek bilgilere sahipti. Benim ilmim nasıl geçerli olmasın? Bu kadar nakil kaynağı [*rivayet*] toplamış başka birini tanıyor musunuz?"

Bu öykünün kuramsal yönünü kavrayan filolog Askerî, 10. yüzyılın başında şunu kaydediyor: "Asma'î burada şiir ve dil ilmi konusunda çok sayıda *rivayete* sahip olmasının değerini vurguluyor, çünkü 'ilmin işitme yoluyla ve insanların ağzından dinleyerek geçerlilik kazandığı' kanısında.[83] Dilbilimsel araştırmanın güdücü kuralını açıklayan da Asma'î'dir. Kesin hüküm biçiminde belirtilen bu kural, 'doğrusu, dilbilimsel bilgiyi [*ilm*] onu verenin adıyla aktarmaktır' der."[84]

Dilbilimsel malzeme derlemecisinin icazet aldığı râvi bir tür tanık olarak kabul edilir.[85] Bu sıfatla güvenilir olmak zorundadır. Ama sözüne güvenilir olması için, *sika,* "inanılır" olması gerekir. *Bona fides* düşüncesinin fakihlerin buluşu olduğunu, sonra muhaddislerin bunu sahiplendiğini hatırlıyoruz. Bu düşünce Sibeveyh'in (ö. 180 ?/796 ?) kuşağından dilbilimcilerin de yabancısı değildir.[86] İbn Fâris (ö. 395/1005) tarafından açıklanan "dil, *sika* râvilerden 'dinleme' [*semâ*] yoluyla alınır" kuralı buradan çıkmaktadır.[87] Hadis yöntembilimine ait ölçütler karşısındayız. İsfahanlı Ebu'l-Farac (ö. 356/967) da *Şarkılar Kitabı*'nda –ortaçağda "Arapların arşivi" olarak kabul edilen geniş bir antoloji– bu uygulamanın bir örneğini verir.[88] Yazar, malzemelerini bütün gerekli güvenceler eşliğinde sunar. Bunun için verdiği her bilginin öncesinde sistemli olarak bir "isnat silsilesi" bildirir. Ve deneyimli bir muhaddis gibi sabırla bu bilgilerin kendisine hangi farklı yollardan geçerek ulaştığını okuyucuya açıklar. Öyle ki kimi zaman aynı bilgi için iki, üç, dört farklı nakil zinciriyle karşılaşılır.

Öncüleri için çeşitli sıkıntılar yaratan bu yöntem, dilbilimcileri de içinden çıkılmaz sorunlara sürükledi ve onların uğraşları bu sorunları asla halledemedi; R. Blachère şu mantıklı gözlemde bulunur: "9. yüzyılın âlimi umutsuz bir çözümle karşı karşıyadır; şu şiir veya bu öykü, otorite sahibi şu âlim veya bu âlimler grubu tarafından gerçek sayıldığı için kabul edilir. Başkalarıysa tam tersine aynı otoritelerin kuşkusu nedeniyle şüpheli veya kabul edilmez görülür. Bu nedenle hem âlimler, hem de onlara örnek oluşturan muhaddisler açısından 'râviler'in eleştirilmesi bir zorunluluk haline gelir."[89]

Ezherî'nin tartışma konusu yaptığı yazar, sözlük yazımının başvuru eserlerine bir hocanın icazeti olmaksızın doğrudan ulaşmasını gerekçelendirebilmek için, 10. yüzyıl başının büyük hocalarının otoritesine başvurur. Ezherî, bilgiye erişmenin bu biçimine itiraz eder görünse de, aynı yöntemi, sanık tarafından ad-

ları verilen saygın ataların kullanmasını hoş görür. Bilgiye erişmenin bu türünün adı *vicadet*'tir. *V.c.d.* kökünden türetilen bu teknik terim, "buluş" veya W. Marçais'nin önerdiği gibi, sözcüğün hukuki anlamında "yenilik" olarak çevrilebilir.[90] Bir eserę, kabul görmüş bir hocanın yanında "dinleyici olmadan" ulaşma olgusunu ifade eder. Ezherî, *vicadet*'i mi eleştirmektedir? Görüşü çelişkilidir: Bir yandan bu yöntemi reddeder, diğer yandan kabul eder. Aslında ünlü dilbilim âlimlerinin oluşturduğu emsal de bu yöntemi desteklemektedir. Örneğin Ebû Ubeyde (ö. 210 ?/825 ?) *Arapların Görkemli Günleri* adlı kitabında şöyle der: "[Bunu] [hocamın] oğullarından birinin elindeki bir yazıda buldum..." Aslında Ezherî'nin rakibinin *vicadet*'ine karşı çıkmasının tek nedeni, "gerçek" Bedevilerle ve büyük hocalarla karşılaşmak için seyahate çıkmamasıdır. Demek ki o doğrudan "dinleme"yi, bilimsel aktarım biçimleri hiyerarşisinin en üst basamağına yerleştirmektedir. Bütün büyük dilbilimciler de bu kanıdaydı. İçlerinden birinin yaptığı tasnifte, sayılan altı dil edinme tarzı içinde "vicadet" sonuncu, "icazet" dördüncü sırada yer alır.[91]

Ezherî'nin gözünde, –rakibinin övündüğü otorite olan– Ebû Turâb'ın güvenilir hocaları ziyaret etmesini sağlayan bir "seyahati" vardır; dolayısıyla yazarlarının veya vasıflı nakilcilerin doğrudan okumasıyla ulaşamadığı kitapları kullandığında bile suçlanamaz bir konumdadır. Ama tanınmış ve kabul edilmiş hocaların hiçbirini doğrudan "dinleme"den, bütün ilmini keyfî bir seçim üzerinde temellendirmek mümkün müdür? Ezherî'nin rakibine yönelttiği suçlama budur.

İlginçtir ki, hiçbir eleştirmen icazete karşı çıkmamıştır. Bu nakil biçiminin kabulü kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Birçok âlim bu biçimi, bir bilgi ilkesi olarak seyahat karşısında oluşturduğu tehlike nedeniyle reddetmiştir. İbn Züreyd (ö. 321/933), İbn el-Enbârî (ö. 327/939) ve Ezherî (ö. 370/980) gibi ünlü dilbilimciler, bu ilimdeki atalarının aksine, 10. yüzyılın din ilimlerinin büyük isimleri gibi bu biçimin meşruiyetini savunmuştur. Bu yöntemin savunucularından birinin Peygamber'den alınma bir örneğe dayanması ilginçtir:

> "Peygamber'in krallara yazdığı mektuplar, temsilcileri tarafından sözlü olarak aktarıldı. Bu sözlü aktarım onun sözünün ve söyleminin yerini tuttu. Aynı şekilde vergiye ve kan bedeline ilişkin düzenlemeyi yazıyla bir *sahîfe*'ye kaydetti. Daha sonra insanlar bunun içeriğini ondan icazet alarak aktardılar. Bu aktarım ancak bu yazının 'teslim edilmesi' (*münâvele*) veya 'icazet' yoluyla yapılabilirdi. Tüm bu anlatılanlar icazetin geçerliliğini göstermektedir."[92]

Bir kez daha, gerek dil ilimlerinin, gerekse dindışı ilimlerin, tartışmalarında, 8. yüzyıl sonunda muhaddisler ve müttefikleri tarafından geliştirilmiş bilgiye ne denli bağımlı kaldıklarını saptamak durumundayız. Ama dinleme öğretisi, yeni bilgi edinme biçimleri ekleyen sonraki sürdürücüleri tarafından saptırılsa da, kimsenin müderrisle doğrudan temasa, dolayısıyla bunun en mükemmel biçimi olan seyahate itirazı yoktur.

Ezherî, rakibinin kendini haklı çıkarmak için arkasına sığındığı Kuteybî örneğiyle ilgili bilgi verirken, yöntemsel tavrını yeniden ifade eder. Bu hocanın inanılırlığının ve ününün kanıtı olarak, onun saygın silsilesini sergiler. Bu silsile onu Basra okuluna, bu okulun en tanınmış bazı üyeleri aracılığıyla bağlamaktadır. İnsan kendini böyle biriyle, "köyünden başka bir şey bilmezken" nasıl meşru bir kıyaslama içine sokabilir, diye haykırır öfkeyle. Onun eserlerinin eldeki kopyalarının kusurlu olmadığını kim söyleyebilir? Bu eserlerin içeriğine verilen anlamın doğru olup olmadığını kim söyleyebilir? Ezherî acımasız bir savcı gibi rakibinin kitabının şurasından burasından onun yetersizliğini gösteren örnekler seçer.

Bu örneklerden birinde ilk Arap filolojisi sözlüğü –*Kitâbü'l-Ayn*– yazarının, A'şâ'dan (ö. 82/701) alınan bir tanık-dizeye dayanarak, *hazîre* ("yapraklı ağaç dallarından yapılma çit") olarak karşıladığı *ünne* terimini ele alır. *Tekmile*'nin yazarıysa bu terimi, "üzerine kurutulacak et asılan ip" diye açıklar. Bu örnek Ezherî'ye rakibinin yetersizliğinin kanıtını sunma olanağını verir:

> "Halil bin Ahmed'in söylediği, tabii bunu söyleyen gerçekten oysa [çünkü Halil bin Ahmed'e atfedilen *Kitâbü'l-Ayn*'ın sahipliği konusunda bir kuşku vardır[93]], doğrudur. Ovalarda büyüyen bir tür dikenli ağaç olan *arfac*'dan ve ılgın ağacı ailesinden bir ağaç türü olan *rimth*'ten, bu ağaçların bir boy yüksekliğinde küçük duvarlar halinde dizilmesiyle yapılmış *hazîre*'leri gördüm. Kuzey soğuğundan korunmaları için develer bunların içine kapatılır. Bedevilerin bunlara *ünne* adını verdiklerini ve onları rüzgârı kesmek amacıyla yerleştirdiklerini gördüm. Dallar kuruyunca, Bedeviler develeri boğazlar, parçalar ve etlerini kurutmak için bu dalların üzerine sererler. *Tekmile*'nin yazarının ileri sürdüğü bu anlamı nereden bulduğunu gerçekten anlayamadım. Belki de yoksulların Mekke haccı sırasında kurban edilen hayvanların etlerini kurutmak için iplere serdiğini görmüş, o zaman da aklına A'şâ'nın dizesinin içeriğini bu yönde açıklama fikri gelmiştir. *Bedevileri çöllerinde görseydi, ünne*'nin dallardan yapılmış ve rüzgârı kesmek için kullanılan *hazîre* olduğunu bilirdi."

Suçlanan dilbilimci yetke sahibi bir hocanın yanında eser "dinlememekle" kalmamış, söz ettiği konuyu kendi gözleriyle görmek için Çöl seyahatini de gerçekleştirmemiştir. Aynı adı taşıyan başka bir şey gördüğü için, hataya sürüklenmiştir. Böyle bir sözlük yazarı, Ezherî'ye hem dinleme, hem de *autopsia,* kendi gözleriyle tanık olma alanlarında kuşkulu gelmektedir. Taşıdığınız bilgiyi icazet almış ağızlardan doğrudan *duymadan* ve söz ettiğiniz şeyi *görmeden* nasıl dilbilimci olabilirsiniz? Her iki durumda da seyahat bir bilgi edinme ilkesi haline getirilmek istenmemiştir. Kitapların "icazet alınmamış" okumasıyla yetinilmiştir.

İlerde yeniden ele alma olanağı bulacağımız gözle görmeye ilişkin büyük sorunu şimdilik askıda bırakalım ve Ezherî'nin rakibine yönelttiği suçlamaları izleyelim. Sanık, kendisine atfedilen bütün kusurlara bakılınca, Ezherî'nin kitabının giriş bölümünde gerçek bir dilbilimci çalışması için zararlı olarak niteleyip eleştirdiği bütün yöntem hatalarının kişileştirilmiş hali olarak görünmektedir. Bu çalışmanın özü, her şeyden önce araştırmadır. Adam seyahat etmemiş, tanınmış hocalarla karşılaşmamış ve Çöl'de kalmamıştır. Bu koşullarda bir dil incelemesi yazma konusunda nasıl meşru bir hak iddia edebilir? Nitekim eleştirilen dilbilimci Nişabur'dan Bağdat'a geldiğinde, kendisine Çöl'de kalıp kalmadığı sorulmuştur. O da, Buşt –kendi memleketi– ile Tûs arasında yaşayan Bedevilerin arasında kaldığını söyleyerek bu işten sıyrılabileceğini düşünmüştür.[94] Ama Leys bin Nasr'a da yöneltilen suçlama tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hocası Halil bin Ahmed ona *Kitâbü'l-Ayn*'ı yazdırırken, kendisinin Bedeviler arasında yürüttüğü araştırmayı sürdürerek bu eseri tamamlamasını istemiştir. O da bu isteği yerine getirmiştir. Ama araştırmayı "Arapların çölü"nde sürdüreceğine, kendi memleketi olan Horasan'a yerleşmiş Bedevilere yönelmiştir. Oysa onların ağzı "Arap olmayanlarla karıştıkları" için, kendi çöllerinde yaşayan Bedevilerin ağzı kadar arı değildir.[95] Bu nedenle, der onu eleştirenler, birçok hataya düşmüştür.

Ezherî, 10. yüzyılın Çöl okuluna devam etmiş son büyük dilbilimcisidir. O ve Cevherî, Bedeviler arasında kalmayı dilbilimsel araştırmanın kurucu davranışlarından biri olarak kuramlaştırırken, esas olarak güncelliğini yitirmiş bir oluşumu sistemleştirmişlerdir. Gerçi 10. yüzyılın dilbilimcileri bu oluşuma yeni bir atılım kazandırmıştır, ama onların ardından bu yaklaşım, sadece saygın geçmişe ait bir davranış olarak disiplinin belleğinde kalacaktır. Dilbilimcilik çalışmasının önemli bir bölümünün dayandırıldığı önkabullerin kurbanı olan Çöl seyahati gücünü yitirir. Zamanın etkisiyle, Çöl artık Arap dilinin korunduğu bir yer, Bedeviler de bu dilin emanet edildiği kişiler olmaktan çıkar. "Uygarlığın" yıkıcı ilişkilerinden uzakta, kendi kendine yeterek yaşayan egzotik toplumlar düşü peşinde koşan Malinowski'ci insanbilimde olduğu gibi, Çöl'de konaklama da bizzat Bedeviler ne-

deniyle artık girişilemeyen nostaljik ve ağır işleyen bir harekete dönüşmüştür. Köylüler, kentliler ve Arap olmayanlarla karışmaları nedeniyle yozlaşan Çöl sakinleri, sonunda dilbilim cennetinin geri dönülmez biçimde yitirilmesine yol açmıştır. Özgünlüğünü kaybetmiş bir dili derlemek için seyahate çıkmanın ne yararı kalmıştır?[96]

Sonraki yüzyıllarda, tıpkı o eski güzel zamanlarda olduğu gibi, gidip Çöl'de konaklayacak bir filolog veya sözlük yazarı olacaktır hep. Bu seyahatlerin 12. yüzyıla kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Bağdatlı gramerci –anadili Arapça– Ebu'l-Kerem (ö. 500/1106) ve filolog, *Kuran* tefsircisi –anadili Farsça– Zemahşerî (ö. 538/1143) bu dilbilim akımının kuşkusuz son temsilcileridir. Birincisi Hicaz ve Yemen'e gitmiş ve yaşamöyküsü yazarının düştüğü kuşkucu nota göre, "araştırmasını, ağızlarının arı olduğunu *varsaydığı* Bedeviler nezdinde yürütmüştür". İkincisiyse, doğduğu Hârizm'den ayrılıp Hicaz'a yerleşmeyi tercih etmiştir; orada, "dilinde Çöl rüzgârının ve gerçek Bedevi Arapların vahalarının kokusunun dolaşmasına yetecek" kadar uzun süre kalmıştır.[97]

12. yüzyılda, "arı ve duru" (*fus'hâ*) Arap dili üretmek için Çöl'e gitmeye gerek kalmış mıdır? Kesinlikle hayır. Kitaplara hapsedilmiş *fus'hâ,* uzun süredir kapalı bir sistem olarak zaten işlemektedir. Artık onu üretmek, hele edinmek için seyahate gerek kalmamıştır. Onu içeren incelemeler İslam dünyasını bir ucundan diğerine dolaşmaktadır. Yine de bir zamanlar sahip olduğu çekiciliği yitirmiştir. Eskiden bir imparatorluk dili olan *fus'hâ,* şimdi başka dillerle, özellikle de Farsça ve Türkçeyle uzlaşması gereken bir taşra dilinden başka bir şey değildir. Bu nedenle kültürel saygınlığını kısmen yitirmiştir: 10. yüzyıldan beri büyük edebi anıtlar Farsça yazılmaktadır.[98] Siyasi açıdan bozguna uğrayan ve kültürel açıdan rütbesini yitiren Arapça, yine de dogma dili, ya da İslamın dili statüsünü korumaktadır. Hangi sıfatla? Hem vahiy dili olması, hem de İslamın bütün bileşenlerinin kurucu kitaplarının dilbilimsel gelişme çerçevesinin neredeyse tamamının Arapça olması nedeniyle. Ortaçağın ve modern çağın farklı dini eğilimleri öğreti anlamında bu mirastan beslenmeyi sürdürmüştür.

Eski metinlerin yorumuyla ilgili bu durumun kökeninde, soruşturma alanı Çöl olan budun-dilbilimsel araştırmalarla çift yönlü geniş bir derleme hareketinin ilişkilenmesi yatar; bu hareketin bir tarafında hadislerin, diğer tarafında Peygamber'in yaşamöyküsüne ilişkin malzemelerin (*sîret*) derlenmesi vardır. Bu üç dogmatik girişim, aynı triptikonun kanatları gibi, birlikçi bir amaçla oluşturulmuştur: "Kutsal metinlerin anlamının ortaya çıkarılması ve uygulanması"[99] sayesinde, kitaba uygun Müslüman ümmetin sağlamlaştırılması.

Notlar

1 Asmaî (sahte olanı), *Târîh Mülûkü'l-Arabi'l-evvelin,* 3.
2 F. Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscript, I: Pseudo-Asma'î on the Islamic Arab Kings", *Journal of American Oriental Society,* LXIX, 1949, 90-91; F. Déroche, "À propos du manuscrit 'Arabe 6726' BN, Paris (Al-Asma'î, *Târîkh Mulûk al-'Arab al-Awwalîn*)", *Revue d'études islamiques,* LVIII, 1990, 209-212.
3 Serrâc, *Mesârî' el-Uşşâk,* II, 75, 204.
4 Büyük bir kitap meraklısı olan bu filolog ve *Kuran* tefsircisi, Kûfe'de çağının en büyük kitaplıklarından birini kurmuştu; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân,* I, 204.
5 İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân,* IV, 308.
6 Siyrafî, *Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn,* 103; İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 64.
7 Bir 9. yüzyıl kaynağı Ebû Amr bin Alâ'nın (ö. 154?/770?) Basra'daki okulunu "ilim peşinde koşanların, edebiyatçıların, an ve doğru dili bilen Bedevilerin ve Çöl'den gelen heyetlerin devam ettiği" bir yer olarak betimler, İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 42. Aynı kaynak Basra okulunun bir başka üyesini –"Bedevi değildi"– 8. yüzyılın ortasında Çöl'de seyahat ederken ve "Arap dilini bilen Bedevilerden bilgi toplarken" göstermektedir, *age,* 48. Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946) yazdığı *Kitâb Ahbâr Ebû Amr bin el-Alâ* ne yazık ki bize kadar ulaşmamıştır, İbn Hallikân, *Vefayât,* IV, 359.
8 Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* II, 106, 377. Bununla birlikte bu dilbilimsel ideal çekincesiz veya polemiksiz biçimde ortaya çıkmamıştır. Çünkü Basra'nın içinde bile Bedevilerin dilinin iddia edildiği gibi an olmadığını ileri süren dilbilim âlimleri vardır. *Kuran* ve gramer uzmanları Abdullah bin İshak (ö. 117/735) ile İsa bin Ömer'in (ö. 149/766) "Bedevi Araplara iftira ettiği", onların an dili bilen insanlar olarak edindikleri şöhrete saldırdıkları söylenmektedir. Hatta İsa bin Ömer büyük şair Nâbiga ez-Zubyânî'de, dilde bozulmaya işaret eden sözdizimi yanlışları bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu iki anti-konformist, Ebû Amr bin el-Alâ'dan farklı olarak, dönemlerinin Iraklı fakihlerine öykünerek kıyaslamalı mantığa dayanan daha spekülatif bir yaklaşım öneriyorlardı.
9 Zehebî, *Siyer,* XI, 132.
10 Bu okul hakkında, bkz. Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâsât el-Lûga ve'n-Nahv,* Bağdat, 1955, 478 s.
11 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 64; Enbârî, *Nüzhet,* 200. İki ya da üç kuşak önce, Basra okulunun kurucusunun bir öğrencisi, Ebû Muhammed el-Yezidî de (ö. 202/817) Kûfeli meslektaşlarına aynı şekilde kara çalmıştı: "Biz [Basralılar] hep Arapların [Bedevilerin] ilk diliyle kurulan kıyaslardan bir sonuç çıkarmaya çalıştık; bu durum, insanlar gelip kendi kıyaslarını Kutrublu [=Irak'ın şaraplarının güzelliğiyle tanınan Kutrub bölgesi] ihtiyarların diline dayanarak oluşturuncaya kadar sürdü", Enbârî, *Nüzhet,* 83.
12 Bencheikh, *Poétique arabe,* 55.
13 Kervanların bu "konak yeri" ve kültürel rolü hakkında, bkz. Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz,* Paris, 1952; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* III, 540-541.
14 "Basralı önemli filologların birçoğu Ru'be'yi dili "iyi kullanma" konusunda bir bilgi kaynağı ve hakem olarak kullanmıştır. Son yıllarında Basra'ya yerleşen şairin gramerci çevrelerdeki etkisi arkaik şiir derlemesi alanında fark edebildiğimiz etkisini bile geride bırakmış olabilir", R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* III, 527.
15 Kabile aynlıkçılığının bu iki şairi hakkında, bkz. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* III, 484-494 ve 497-505. Ama Cerîr, Ferazdak'tan da fazla, "hayatı boyunca doğduğu çöle bağlı kalmıştır"; "hayatı boyunca, Yemenlilere karşı Kayslıların sözcüsü ve savunucusu olmuştur."
16 Şelkânî, *Rivâyetü'l-Lügat,* 69. Her ikisi de Ferezdak'ı tercih ettiğini belirtecektir. Ayr. bkz. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* III, 479-482.
17 Yakut, *Mu'cemü'l-Buldân,* II, 202.

18 İbn Sellâm, *El-Garîbü'l-Musannef,* yay. haz. M. M. el-Abîdî, Kartaca, tarihi yok.
19 Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz,* Paris, 1954.
20 Sözü edilen nesir yazarı, siyasi yazar İbn el-Mukaffa'dır (ö. 762 veya 772); şairse onun çağdaşı olan Beşşâr bin Burd'dur. Her ikisi de Basra'da yetişmiştir.
21 Enbârî, *Nüzhet,* 49.
22 Câhiz, *Beyân,* III, 225.
23 *El-Emâlî,* III, 540; İbn Manzûr, *Lisân,* XIII, 39.
24 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 70.
25 Hatîb el-Bağdadî, *Târîh Bağdâd,* XII, 195; Kıftî, *İnbâh,* II, 358-359. Kisâî'nin çölde konaklaması hakkında, bkz. Kıftî, *Enbâh,* II, 273.
26 Kıftî, *İnbâh,* III, 303. 10. yüzyılda yazılmış *Kitâbü'l-Mecâlis*'te Bedevi uzmanların hakemliğine ilişkin birçok örnek verilmektedir. Bu Bedevi bilgi kaynakları konusunda, bkz. R. Blachère, "Les savants irakiens et leurs informateurs bédouins aux IIe-IVe siècles de l'Hégire", *Mélanges William Marçais* içinde, Paris, 1950, 37-48; R. Blachère, *Analecta,* Şam, 1975, 31-42'de yeniden basılmıştır.
27 Cezerî, *Nihâye,* I, 289.
28 Tüsterî, *Tefsîr,* 123. Abdülgani bin Saîd'in *Kitâbü'l-Mutevârîn*'inde bu öykünün farklı bir biçimi yer almakta (vr. 22a, yazma Zahiriyye, no: 3807) ve Ebû Amr'ın babasının bir Emevi devlet görevlisi olduğu bilgisi verilmektedir.
29 İbn Reşîk, *Umde,* 90-91. Şiirlerini beğendiği çağdaşı Cerîr'i ise ayn tutuyordu.
30 Yaşamöyküsü yazarları, bir tövbe krizinin ardından, bu şiirsel ve sözlük yazımına ilişkin malzemeyi yaktığını belirtirler. Bu filoloji ve *Kuran* incelemeleri üstadı, dilbilim araştırmalarının içinde sürekli hissedilen sevap/günah gerilimini psikolojik olarak kaldıramamıştı.
31 Serrâc, *Mesâriu'l-Uşşâk,* I, 204.
32 Süyûtî, *Muzhir,* I, 92; *Zeylü'l-Emâlî,* 86.
33 Her üçü de A. Haffner ve L. Cheikho tarafından *Dix anciens traités de philologie arabe* içinde yayınlanmıştır (Beyrut, 1914).
34 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 48; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 11-12. Öykülerini ve nadir sözcüklerini derlediği kabileler arasında, yaşamöyküsünün yazarları Ka'b konfederasyonunun bir parçası olan Beni el-Hâris'leri de saymaktadır; Kıftî, *Enbâh,* II, 120.
35 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 21.
36 Ebû Zeyd el-Ensârî, *Nevâdir,* yay. haz. Muh. A. Ahmed, Kahire, 1981, 142.
37 İbn Hazm, *Cemhere,* 264.
38 Enbârî, *Nüzhet,* 113. Yaşamöyküsünün yazarları dershanesinde önünde hiç yazılı not bulundurmadığını, eski usulle ezberden ders verdiğini anlatırlar.
39 Hatîb Bağdadî, *Târih Bağdâd,* IX, 363.
40 Hatîb Bağdadî, *Târih Bağdâd,* I, 327; Serrâc, *Mesâriu'l-Uşşâk,* II, 221.
41 Kâlî, *Emâlî,* I, 40.
42 Rebe'î, *Muntakâ,* j.
43 *Ahbârü'l-Asma'î,* Zeyaeddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) kısaltılmış versiyonuyla elimize ulaşmıştır: *Muntakâ,* yay. haz. İzzeddin et-Tanûhî, Şam, 1936.
44 N. Abbott, *Studies in Arabic Literacy Papyri, III. Language and Literacy,* University of Chicago Press, 1972, 79 (belge 4).
45 Süyûtî, *Muzhir,* I, 91.
46 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 54.
47 Ruba'î, *Füsûs,* II, 314.
48 Bu kişilik hakkında, bkz. S. Enderwitz, "Du *fatâ* au *zarîf,* ou comment on se distingue", *Arabica,* 1989, 125-142.
49 Tıpkı Basra'nın Mirbed'i gibi, Kûfe'nin de Kunnâsa'sı "deve kervanlarının yük indirme bindirme yeriydi" (Massignon). Kentlilerle göçebeler arasında bir alışveriş mekânı olan bu

yerleşim alanı, "Basra'nın Mirbed'i gibi, ama daha küçük bir ölçekte Bedevi şiirinin merkezlerinden biri oldu", H. Djaït, *Al-Koufa,* 278.

50 Kıftî, *İnbâh,* III, 132, 161.

51 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 68; Enbârî, *Nüzhet,* I, 96. Ayrıca hadis-i kudsî konusunda tanınmış ve değer verilen bir râvidir.

52 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 21.

53 Bir gün bir sözcük hakkında şöyle der: "En az bin Bedevinin, Asma'î'nin naklettiğinin tam tersini söylediğini duydum", Enbârî, *Nüzhet,* 151.

54 Kıftî, *İnbah,* II, 260; Süyûtî, *Buğyet,* I, 554.

55 Enbârî, *Nüzhet,* 69; Yakut, *Mu'cemü'l-Udebâ,* XIII, 169. Kıftî, onun Bedevilerin yanında kalışına ve onların sözlerini kaydetmesine ilişkin birçok anekdot anlatır, *İnbâh,* II, 273. Çöl'den dönünce Bağdat'a yerleşir; Halife Hârunü'r-Reşid onu oğlu Emin'in öğretmeni yapar; Emin de 809 ile 813 arasında halifelik yapacaktır.

56 *Kitâbü'l-Mecâlis,* vr. 98b-101b.

57 Enbârî, *Nüzhet,* 99. Bu eser, öğrencilerin daha yazar hayattayken ateş pahasına satın almaya çabalayacakları *Kitâbü'l-Hudûd* olacaktır; Yakut, *Mu'cemü'l-Udebâ,* VI, 2814.

58 İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 147-149.

59 J. Fück, *Arabiyya,* 139.

60 Tevhîdî, *İmtâ,* I, 72-73. Çöl sakinleri konusundaki bu tanım, Bedevilerin güzel nitelikleri üzerine uzun ve övgü dolu bir yazı halinde sürüp gider. Bu yazıda 8. yüzyılın büyük kentli âlimlerinin romantizmi öne çıkmaktadır.

61 İbn Hallikân, *Vefayât,* VI, 107-108.

62 Yakut, *İrşâd,* VI, 297.

63 Yakut, *Mu'cemü'l-Udebâ,* VII, 662; Enbârî, *Nüzhet,* 349; Süyûtî, *Buğyet,* I, 498.

64 Yakut, *İrşâd,* VI, 57. Ayrıca çok güzel konuştuğu için "Bedevi" lakabı verilmiş birinin varlığından da söz edilir, Kıftî, *Enbâh,* I, 27.

65 Süyûtî, *Muzhir,* I, 211.

66 Peygamber'in şairi Hassân bin Sâbit (660'ta veya 673'te ölmüştür) onlan kendi çağında en büyük dil saflığını elinde tutanlardan saymaktadır, İbn Reşîk, *Umde,* 88. 790'dan önce Şâfiî (ö. 204/819) –henüz fakih olmayı seçmemişti– uzun yıllar boyunca onların yanında kalmıştı. Onların nakilcilerinden, şiirler, "Arapların görkemli günlerinin öyküleri"ni ve soyzincirlerini derlemişti. Genç yaşına rağmen Hüzeylî şiirini en iyi bilenlerden biri sayılıyordu. Bu konudaki uzmanlığı büyük Asma'î tarafından da bizzat kabul edilmişti. "*İrap*'ları, *garîb*'leri ve manalarıyla [*ma'ânî*] birlikte 10.000'den fazla dize bildiği söyleniyordu; Süyûtî, *Muzhir,* I, 160 (Hatîb el-Bağdâdî). Hayatının sonuna kadar, kendisinin "nakilci" yeteneklerinden yararlanmak için Mısır seyahatine çıkan Arap şiiri derlemecileri tarafından bilgisine başvuruldu. Ortaçağ dilbilimcileri şu sözleri ona atfeder: "Dil konusunda Bedevilerden bilgi almak, Peygamber hadisleri konusunda fakihlerden ilim almaya benzer", Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 4.

67 *Kuran* kendisini "açık seçik bir Arapçayla [indirilmiş bir vahiy]" olarak tanımlar, XXVI, 195. *Kuran*'da vahyin Arapça indiği düşüncesi on beş kez yinelenir. Dogmacılar, *Kuran*'ın taklit edilemezliğini onun tanrısal bir vahiy olduğunun edebi kanıtı saymıştır.

68 İbn Haldûn'un şu satırları da bu dil tercihini yansıtır: "Fakat [Mudar soyundan gelenlerin] meleke[si], diğer kavimlerle karışmaları sonucunda yozlaştı.[...] Kureyş uruklarının yaşadıkları topraklar, Arap olmayan kavimlerden bütünüyle uzak olduğu için, onların konuştuğu lehçe bozulmamış ve Arap lehçelerinin en az bozulmuşu olarak kalmıştır. Fesahat bakımından ikinci derecede, Kureyş'in komşuları olan Sakif, Hüzeyl, Huzâ'a, Beni Kinâne, Gatafan, Benî Üsame, Beni Temim uruklarının konuştukları dil vardır. Bunlardan uzakta Farslar ve Rumlarla komşu olarak yaşayan Rebîa, Lahm, Cüzam, Gassan, İyad, Kuzâ'a'ların Habeşlerle komşu olarak yaşayan Yemen Araplarının dilleri bozulmuş olup tam manasıyla melekeli bir dil olmaktan çıkmıştır. Dil bilginlerinin dil maddelerinin doğru ve yanlışlığı hakkında Arap

uruklarının dillerini delil ve tanık olarak kullanıp kullanmamaları, bu urukların Kureyş uruklarının yaşadığı bölgelerden uzaklığına ve yakınlığına bağlıydı", *Mukaddime,* c. III, s. 195-196 (çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB yay., 1989, İstanbul). Bu kuram hakkında yazılmış eleştirel bir kaynakça için, bkz. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* I, 78.

69 Câhiz, *Kitâbü'l-Emsâr,* 177-178. Süyûtî yanlışlıkla bu sözü İbn Fâris'e mal eder (ö. 395/1005), *Muzhir,* I, 128. Brockelmann, Câhiliye döneminde Arap şiirinin ortak dilinin ortaya çıkışını açıklamak için aynı kanıtları kullanır: "Bu dil, hayvanlara otlak bulmak için yapılan göçlerin doğurduğu birleştirici ticaret [...] ve Mekke gibi dini merkezlere yapılan Hac ziyaretleri sayesinde yavaş yavaş oluştu" diye yazar, "geniş söz dağarını çok sayıda lehçeden aldı", *EI2,* I, 408.

70 Süyûtî, *Buğye,* II, 294. Arapların soyzincirleri ve destanları hakkında çok bilgili bir adam olan Ebû Ubeyde'nin, diller konusunda okul arkadaşı Asma'î kadar yetkin olmadığı kabul edilmektedir, *Buğyet,* II, 113.

71 Ebû Ubeyde uzun süre Hevâzinlerin yanında kalmıştır. Bir kez Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye şöyle dediği görülür: "Hevâzinlerde babası veya dedesi Câhiliye dönemini yaşamış olanların içinde bilgi sahibi olanlardan birden fazlası bana şu bilgiyi verdi ki...", Süyûtî, *Muzhir,* II, 316. Hevâzinler konfederasyonu, Âmir bin Sa'sa'a ve Sakif kabilelerini içerir; Ebû Ubeyde bunlara bir kardeşlik anlaşmasıyla bağlıydı. "Hevâzinler'in gerisinde", Uzc al-Havvâzin, Cüşâm bin Mu'âviye bin Bekr'ler, Nasr bin Mu'âviye biri Bekr'ler ve Sa'd bin Bekr'ler vardı.

72 Yakut, *Mu'cemü'l-Buldân,* VI, 62.

73 Cevherî, *Sihâh,* II, 979.

74 Yakut, *İrşâd,* VI, 110.

75 R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* I, 76.

76 Cevherî, *Sihâh,* I, 33. Bu sözlük yazarı hakkında, bkz. R. Blachère, "Al-Gawharî et sa place dans l'évolution de la lexicographie arabe", R. Blachère, *Analecta* içinde (Şam, IFD, 1975, 21-28).

77 "Beni Temîm'lerin topraklarında yer alan" ve aynı adı taşıyan "geniş çöl bölgelerinin" mi, yoksa "Basra çölünde" Beni Sa'd'ların topraklarında bulunan kumullu bölgenin mi söz konusu olduğunu bilemiyoruz; İbn Hallikân, *Vefayât,* IV, 336.

78 Ya İbn Hallikân'ın yukarıda belirtilen Dehna'nın sınırında olduğunu belirttiği bir yayla, ya da Basra'ya dokuz günlük yürüyüş uzaklığında bulunan kumluk bir arazi söz konusu olabilir. Büyük olasılıkla ikincisinden söz edilmektedir.

79 "Basra çölünde", Beni Sa'd'ların topraklarında kalan iki çay.

80 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 7.

81 Ezherî, *Tehzîbü'l-Lügat,* I, 34.

82 Nadr bin Şumeyl (ö. 203/818), Ebû Ubeyde (ö. 210?/825?) ve onlardan önce de Basra'da kaldığı için Hammâd bin Selma (ö. 167/783) gibi. Bu yazarlar hakkında, bkz. Süyûtî, *Buğyet,* II, 316-317 (birincisi için); II, 294 (ikincisi için) ve Enbârî, *Nüzhet,* I, 96 (üçüncüsü için).

83 Rebe'î, *Ahbârü'l-Asma'î,* b-j. Bu arada dilbilimcilerin de, muhaddisler gibi, *ilm* terimini genelde "bilim"i değil, bir sözcük oyunuyla "kendi" bilimlerini ifade etmek için kullandıkları dikkat çekmektedir. Diğer disiplinlerin bilginleri de, kendi bilgilerini *ilm* olarak göstermekte stratejik bir çıkar buldukları zaman, aynı yönteme başvururlar.

84 Yakut, *Mu'cemü'l-Üdebâ,* I, 81. Kaderin bir cilvesi sonucunda, çağının en büyük râvilerinden biri olarak kabul edilen aynı Asma'î'nin hazırladığı hacimli Bedevi şiiri antolojisi, içerdiği "nadir sözcüklerin" azlığı ve râvinin naklettiği şiir parçalarının rivayet silsilelerini kısaltması nedeniyle ancak göreli bir başarı sağlayabildi, Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât,* II, 203.

85 Bu ayrım hep akılda tutulmalıdır, çünkü fıkıh kuramı yasal tanıkla (*şâhid*) bilgi vereni (*muhbir*) birbirinden ayırır: Örneğin bir kör şahitlik yapamaz ama muhbir olabilir. Onun "şahitliği" hukukun geliştirilmesi açısından kabul edilirken, bir yandan da dışlanır. Bu çözümü zor mantık sorunu, İslami fıkıh mantığının oluşturucu unsurudur.

86 Süyûtî, *Muzhir,* I, 90; Zehebî, *Siyer,* IX, 496.

87 İbn Fâris, *Sâhibî,* 64; Süyûtî, *Muzhir,* I, 87'de de yinelenmiştir. Aslında bu kural bütün dindışı disiplinlerce de benimsenmiştir. Bu kuralın felsefe ve tıp alanlannda uygulanmasının bir örneği için bkz. İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ,* I, 84-85.

88 İbn Haldun, "Bildiğim kadanyla bu eserle karşılaştırılabilecek hiçbir şey yoktur" diye yazar, *Mukaddime,* III, 1264.

89 R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe,* I, 124.

90 Nevevî, *Takrîb al-Râvî,* Fr. çev. W. Marçais.

91 Süyûtî, *Muzhir,* I, 87-103. Diğerleri şunlardır: "[...] 2) Öğrencinin hocası önünde okuması, 3) Hocanın önünde bir üçüncü kişi okurken onun dinlenmesi, [...] ve 5) yazışma."

92 Süyûtî, *Muzhir,* I, 98. Sözü edilen yazar Enbârî'dir.

93 8. yüzyılın bu Iraklı büyük filologu hakkında, bkz. Mehdî el-Mahzûmî'nin yazdığı monografi, *El-Halil bin Ahmed: A'mâluhu ve Menhecuhu,* Bağdat, 1960.

94 Yakut, *İrşâd,* II, 65.

95 Kıftî, *Enbâh,* III, 42.

96 İbn Haldun 14. yüzyılda buna karşı çıkar ve şöyle yazar: "Nahiv ile meşgul olan aklı noksanlann 'çağımızda belagat ortadan kalkmıştır, kanun ve kurallannı öğrenmekte olduklan kelimelerin sonundaki iraplar bozulmuş olduğu için Arap dili bozulmuştur' gibi hurafelerine kulak asmaktan sakın. Bunlar bu sözleri mensup olduklan meslek taassubunun, yaradılışlanndaki gizli telkinleri ve kalplerindeki kusurlann tesiriyle söylerler. [...] Şimdiki dil, ancak tedvin edilmiş olan dilde kelimelerin sonunda açık ve belli bir usulle kullanılan irap harekelerini kaybetmiştir", *Mukaddime,* III (Türkçe çeviri), 198-199.

97 Kıftî, *İnbâh,* III, 257, 266. Zemahşerî'nin dilbilim kuramlarını ele alan bir inceleme yayınlanmıştır: Fâdıl S. es-Samarrâ'î, *Ed-Dirâsât en-Nahviyye ve'l-Lugaviyye 'inde ez-Zemahşerî,* Bağdat, 1971.

98 Bu soruna eğilen yakın tarihli bir eser: R. G. Hovannisian & G. Sabbagh, *The Persian Presence in the Islamic World,* Cambridge University Press, 1998.

99 M. Arkoun, *La pensée arabe,* 29. *Fus'hâ* dilin bu dogmatik niteliğini en iyi ortaya koyan, Kisâî'nin (ö. 207/822) geliştirdiği kuraldır: "*Sünnet* dilin yargıcıdır, ama bunun tersi doğru değildir", Acûrî, *Hikâyât 'an eş-Şâfiî,* yazma no: 3823, Esadiyye Kitaplığı, Şam, vr. 49 a. Bu koşullarda, *Lisân el-Arab*'ın (13. yüzyıl sonunda oluşturulmuş büyük Arapça sözlük) basit bir sözlükyazım aracı olduğunu düşünmek hata olur. Yazan İbn Manzûr da (ö. 711/1312) eseri oluştururken, vahiy dilinin temellerinin korunmasından başka bir şeyi dikkate almadığını belirtmektedir. Sözlüğün girişlerini tasarlarken önceliği *Kuran*'a ve Peygamber hadislerine vererek, 8. yüzyılın sonunda Şâfiî'nin açıkladığı haliyle, "Yasa'nın Kaynakları"yla açık bir bağ kurmayı amaçlamıştır.

BÖLÜM III

SEYAHATİN BEDELİ

Bir ortaçağ âlimi bir diğerini, büyük hocalara sahip olmamakla, seyahat etmemekle ve geçerli kitaplara "dinleme" yoluyla başvurmamakla eleştirdiğinde, ona kendi kendine icazet vermek gibi ağır bir suçlama yönelttiği açıktır. Böyle bir suçlama sanığın bilimsel güvenilirliği üzerinde yıkıcı etkiler yaratır. Çünkü kurala göre, kendinden icazet alan aslında cehaletini ortaya koyar. Bu kurala karşı gelmek, entelektüel bir kurum olan silsileye ve onun isnat makamı olan müderrisliğe saldırmaktır. Bu nedenle bu kuraldan her uzaklaşma, simgesel nakil düzenine tecavüzdür. Şeytan kovucu uyanlar âlimlere doğru yoldan nasıl sapmayacaklarını düzenli aralıklarla hatırlatır. Sisteme duyulan bu inancı kimi zaman âlimler de eserlerinin giriş bölümlerinde yinelerler. Kâlî'nin (ö. 356/966) *Emâlî* adlı eserini açalım; yazarın metnine, hem ilmi yüceltmeye, hem de bilgi edinme kurallarına bağlılığını bir kez daha açıklamaya yönelik sözlerle başladığı görülecektir.[1] Bu arada filolog okuyucuya büyük hocaları olduğunu ve onların yanına varabilmek için acılı sürgün deneyimini yaşamayı ve hayatı pahasına seyahat etmeyi göze aldığını hatırlatma gereği duyar. Böyle bir söylemin tek amacının yazarın egosunu okşamak olduğu düşünülebilir, ama bunun aslında ve öncelikle hak iddiasının aracı olduğu unutulmamalıdır. Öncelikli bir hak, icazet sahibi olarak konuşma hakkı söz konusudur. Bu koşullarda seyahat, bir borcun ödenmesini sağlayan geçer akçeye dönüşmüştür.[2] Seyahatin toplumsal ve ekonomik tarihi, entelektüel statüsünden ayrılmaz bir görünüm sergilediği için, fiyata ilişkin terimlerle anlatılabilir.

1. Seyahati finanse etmek

Seyahat etmek pahalı bir iştir. Yemeğin, giysilerin, odanın, deniz yolculuğunun, karadaki binek hayvanının, kâğıdın, kitapların parasını ödemek, bu arada da her zaman öngörülemeyen çeşitli masraflan karşılamak gerekir.

Bilgi yollanna düşen *talipler* bu işe genellikle ergenlikten yetişkinliğe geçtikleri çağda girişir. O yaşta hâlâ ailelerine bağımlıdırlar ve onlan genel kabul gören deyimle "mücehhez kılan" aileleridir.[3] Muhammed bin Kesir de (ö. 310/922) ailesi tarafından donatılmıştı. Güzergâhının bütün büyük konaklama noktalannda, doğduğu Teberistan'dan düzenli olarak gönderilen paralar eline ulaşıyordu. Bir gün parası gecikince, karnını doyurabilmek için giysilerini satmak zorunda kaldı.[4] Vatandaşı, meşhur tarihçi ve tefsirci Taberî de.(ö. 310/922) -çok genç yaşta seyahat etmeye başlamıştı- aynı şekilde ulaştığı her kentte ailesinden gelen parayla geçiniyordu. İslam dünyasını doğudan batıya, Mısır'a kadar dolaşan Taberî çok sayıda ülke görmüştü.[5] Ailesine bağımlı olduğu için, o da para gelmesini boşuna beklediği günler geçirmişti. Bir gün, diye hatırlar, "babamın bana tahsis ettiği ödenek gecikti, ben de ihtiyacım olduğu için gömleğimin kollannı söküp satmak zorunda kaldım."[6] Bu kollann, hem giyim tarzını, hem de âlimlerin kültürünü ilgilendiren apayn bir öyküsü vardır.[7]

Unvan sahibinin düşlerini gerçekleştirmesini sağlayan büyük bir mirasa konduğu örneklere de rastlanır. Dilbilimci Ebû İshak el-Harbî (ö. 285/898) bu şanslı kişilerdendir. Miras kalan parayı öğrenimi için harcar. Horasan'da Merv şehrinde doğmuştur, Irak'a yerleşmeye gelir. Bir gün halifelik başkentindeyken doğduğu kentten iki deve yükü "Horasan kâğıdı" geldiğini görürüz.[8] Bir kitap meraklısı olan el-Harbî, çok fazla kâğıt ve mürekkep kullanmaktadır. Evinde, sadece filoloji ve hadislerle doldurulmuş 12.000 not defteri (*cüz*) bulunduğu söylenmektedir. "Bu kadar kitabı" neyle topladığını kendisine soran birine, öfkelenip şu cevabı vermişti: "Kanımla ve canımla! Kanımla ve canımla!"[9] Demek ki insan servet sahibi olunca, yani parasal sıkıntılardan kurtulunca bile, seyahat "kanla ve canla" ödenen acılı bir sınav olarak kalıyordu.

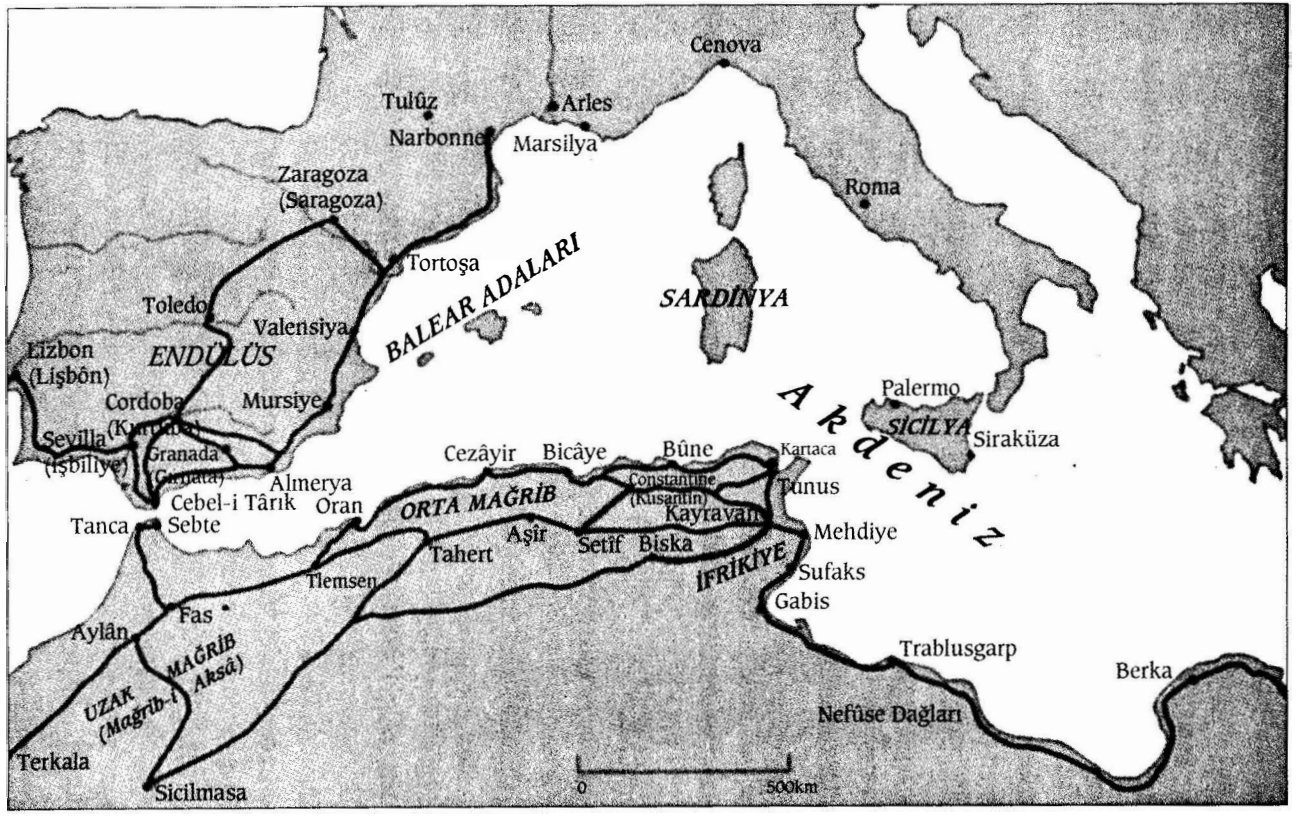
Baba âlim veya tüccar olunca, kimi zaman çıktığı uzun seyahatlerde oğlunu da yanına alıyordu. Örneğin Ebû Bekir es-Sicistânî (ö. 316/928), babası büyük muhaddis Sicistanlı Ebû Dâvud'un (ö. 275/888) koruyucu gölgesinde Horasan, İran, Hicaz, Irak, Suriye ve Mısır'a seyahat etmişti.[10] Nişaburlu Ebu'l-Abbas (ö. 340/951) 878'den itibaren aynı koşullarda kitapçı-kâğıtçı babasını izlemişti; o tarihte henüz on dört yaşındaydı. Babasının peşinde İsfahan, Kûfe, Bağdat, Rakka, Mekke, Askalan, Şam, Tarsus ve Fustât'a gitmişti.[11]

Kimi zaman da talipler öğrenim seyahatlerini, ticaretle uğraşarak kendileri finanse ederdi. O çağda bilgiye doğru giden yollar servet yollanyla kesişiyordu. Bilginler ve tüccarlar aynı kervanlarda seyahat ediyor ve aynı kervansaraylarda konaklıyor, her iki kesimi de büyük kentler kendilerine çekiyordu. Yemenli büyük ulemayla ilişkiye girmeye çalışan birçok muhaddis gibi,[12] gelecekte bir fıkıh okulu kuracak Süfyân es-Sevrî de (ö. 161/777) sık sık Arabistan yarımadasının bu bölümüne gitmişti. "Yemenli kardeşleri" tarafından yönetilen yerel (Aden'de) bir iş kuran es-Sevrî, her yıl oraya dönüyordu.[13] Öğrencisi Abdullah bin el-Mubârek (ö. 181/797) çağının kuşkusuz en büyük âlim-seyyahıydı. Mervli zengin bir aileden geliyordu ve Yemen, Mısır, Suriye, Hicaz ve Irak'ı birçok kez dolaşmıştı. Bu seyahatler sırasında yönetimi bir ticari vekile devredilmiş büyükçe bir işten gelen büyük tutarları harcamıştı.[14] Yaşamöyküsü yazarları babasının kendisine bir iş kurması için verdiği 50.000 altın dinan bilgi arayışında harcadığını nakleder.[15] Aslında güzergâhlarında ilimle ticareti birleştiren Horasanlı âlimlerin sayısı az değildir. Irak'ta Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi olan Hârice bin Mus'ab, öğrenimi için 100.000 gümüş dirheme ulaştığı tahmin edilen büyük masraflar yapmıştı.[16] Yurttaşı Reyli Hişâm bin Ubeydullah (ö. 221/835) Horasan, Irak, Hicaz ve Yemen seyahatlerinde 700.000 gümüş dirhem harcamıştı.

Bu seyahatler sırasında 1700'den fazla hocayla tanışmıştı ki, bu kırılması zor bir rekordu.[17] Aynı şekilde, lakabı "Horasanlı hafız" olan Ebû Abdullah Zuhalî (ö. 258/871), bu unvanı hak edebilmek için üç seyahat yaparak Irak, Suriye, Mısır, Hicaz, Yemen'e gitmiş ve bu sürede 150.000 gümüş dirhem harcamıştı.[18] Mervli Muhammed bin Nasr (ö. 294/906) Bağdat'ta doğmuş olmasına karşın, Horasan'da büyümüştü. Başarılan arasında iki öğrenim seyahati yer almaktadır. 873'te gerçekleştirdiği ikincisi sırasında Nişabur'a yerleşir. Servet sahibi olduğu için orada bir iş kurar ve kendisi "ilim ve ibadet"le uğraşırken ortağı bu ticarethaneyi yönetir. 888'de kesin olarak Semerkand'a yerleşir. O yokken Nişabur'da ortağı işini yürütmeye devam eder.[19]

Ama entelektüel eğitimleri için bu denli hesapsızca para harcayanlar sadece İpek Yolu âlimleri değildir. Mısırlılar, Iraklılar, Endülüslüler de aynı şeyi yapmaktadır. Büyük servet sahibi olarak tanıtılan ve kendisinin de başlıca öğreticileri arasında yer alacağı Medine fıkıh okulunda yetişen Mısırlı İbn Kâsım (ö. 191/806), yaşamöyküsü yazarlarının dediğine göre, Hicaz'a yaklaşık on iki seyahat yapar ve 120.000 altın dinar harcar.[20] Irak'taki Vâsıt'tan Ali bin Asım (ö. 201/816) öğrenim çabalan sırasında ailesinden yaklaşık 100.000 altın dinar alır. Bir öyküde, cebinde 4.000 altın dinarla Vâsıt'tan çıkıp Kûfe'ye gittiği anlatılır.[21] Endülüs-

X. yüzyılda seyahat güzergâhı (I)



lü Yahya bin Ömer ise (ö. 283/896), Keyrevan'da, sonra da Fustât'ta eğitim görmek için daha mütevazı bir miktar, 6.000 altın dinar harcar.[22]

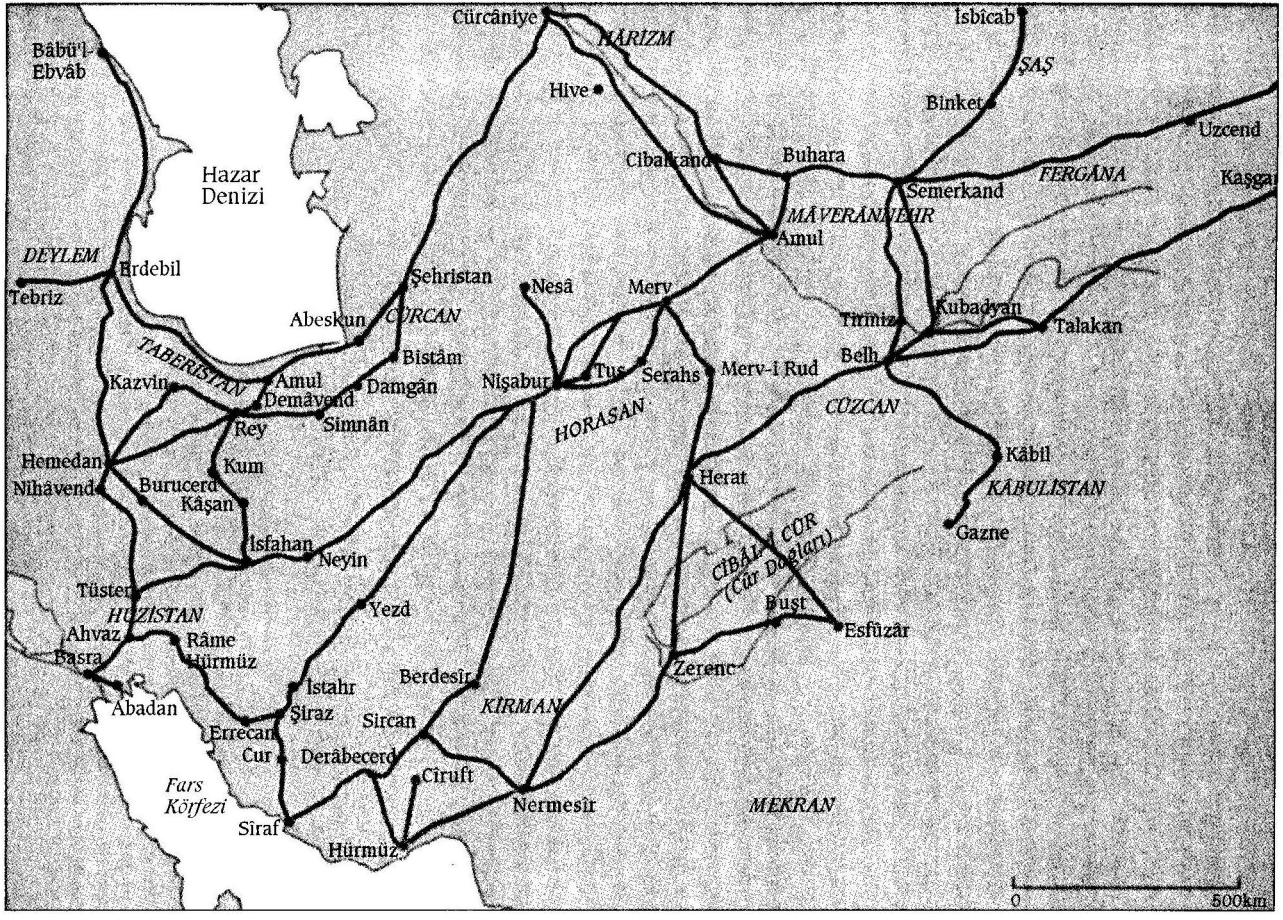
Tabakat eserlerinin nakledilmeye layık kayıtlar olarak alt alta sıraladığı bu rakamların anlamı nedir? Belki de sadece retorik bir değerleri vardır. Yine de biz onları aşırılıkları içinde *ilm*'i, *scientia islamica*'yı onurlandırmak için yapılan adak nitelikli harcamalar gibi yorumlama eğilimindeyiz. En büyük harcamaları yapanlar genellikle muhaddislerdir. Harcamaları, hem entelektüel bir çalışma, hem de selamete erdirici bir hayır işi olarak görülen mesleki etkinliklerine verilen değerle orantılıdır. Bu etkinlik uğruna kimi zaman hayatlarını tehlikeye atmışlardır – kimileri İslam topraklarının sınırlarında mücahit olarak kendilerini feda etmeyi göze alacaktır. O zaman en zenginler de niye servetlerini tehlikeye atmasın? Aradıkları ilmin ahirette kurtuluşu sağlayan bir bilgi olduğu unutulmamalıdır.

Yine de bu çılgınca harcamaların gerisinde dindışı değerlendirmeler de eksik değildir. Seyahate çıkan zengin âlimlerin, ün yapmak için, servetlerini tüketircesine savurganlıklara girip *büyük adam* görüntüsü vermeye çalıştıkları fark edilmektedir. Çünkü bu ortamdaki harcamalar sadece öğrenim masraflarıyla sınırlı değildi. Bazıları yeniden paylaşım niteliği taşıyordu. Çok zengin edebiyatçı gezgin Abdullah bin el-Mubârek (ö. 181/797) bu pahalı cömertliğin bir örneğini sunmaktadır.[23] Şâfiî'nin (sahte olanı) 10. yüzyıla ait bir eser olan *Rıhle*'sinin her bölümünde bu yeniden paylaşım ideolojisinin izlerine rastlanır.[24]

Yine de seyahat eden bütün âlimler toplumun hali vakti yerinde sınıflarından değildi. Ailelerin her zaman evlatlarının öğrenimini finanse etme olanağı yoktu. Bu nedenle içlerindeki en istekliler, pahalı bilimsel seferlere atılmalarını sağlayacak maddi koşulların bir araya gelmesini beklemiyor, macera tutkusu veya toplumsal başarı arzusuyla yaya seyahate çıkmaktan çekinmiyorlardı. Gerçekten de söz konusu ortamda yayaların sayısı epey kalabalıktı. Tabakat eserlerinde bu dayanıklılık şampiyonlarının birkaçının anısı korunmuştur. On beş yaşına doğru seyahat etmeye başlayan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), onlardan biriydi. Onun 9. yüzyılda çektiği sıkıntıların öyküsü öylesine olağanüstüdür ki, uzun parçalar halinde alıntılanmıştır:

> "İlk çıktığım seyahat yedi yıl sürdü. 1000 fersahtan fazla yürüdüm, sonra saymayı bıraktım.[25] Bahreyn'den çıkıp Mısır'a kadar yürüdüm, sonra yaya olarak [Suriye'ye] gittim: Ramallah'tan Şam'a, Şam'dan Antakya'ya, Antakya'dan Tarsus'a geçtim ve oradan Humus'a geri dönüp Rakka'ya gittim ve oradan da Irak'a gitmek üzere gemiye bindim. Bütün bunlan yaptığımda henüz yirmi yaşımda bile değildim [...]. 829'da sekiz ay Basra'da kaldım; karnımı doyurabil-

X. yüzyılda seyahat güzergâhı (IV)



mek için teker teker giysilerimi, en sonuncusuna kadar satmak zorunda kaldım. Her şeye karşın bir yol arkadaşımla beraber hocaları dolaşmaya devam ettim. Bir gün arkadaşım yanımdan ayrıldığında, açlığımı bastırmak için sudan başka hiçbir şeyim kalmamıştı. Ertesi gün beni almaya geldi ve ben daha da acıkmış bir halde derse gittim. Gün sonunda midem öyle kazınıyordu ki artık dayanamıyordum. Bu nedenle ertesi sabah her zamanki gibi beni almaya geldiğinde ona şu itirafı yapmaktan kendimi alıkoyamadım: "Sana eşlik edecek gücüm kalmadı!" Bunun nedenini sordu ve ben de cevap verdim: "Daha fazla gizleyemeyeceğim, iki gündür hiçbir şey yemedim!" O zaman bana dedi ki: "Üzerimde iki dinar kaldı, al biri senindir!" Ondan bir dinarı aldım ve Basra'dan çıktık [...]. Medine'den ayrıldığımız gün gemiye binmek için el-Câr'a gittik.[26] Ama zıt yönden esen rüzgâr denize açılmaya elverişli değildi. Orada üç ay beklemek zorunda kaldık. Sonunda sabrımız tükendi ve karayolundan gitmeye karar verdik. Günlerce, yiyecek ve içeceğimiz tükenene kadar yürüdük. Bütün bir gün hiçbir şey yemeden ve içmeden yürüdük, ikinci ve üçüncü günler de bunu sürdürdük. Üçüncü günün akşamı öylesine tükenmiştik ki, yere yığılıverdik. Ertesi gün yola büyük güçlükle çıkabildik. Üç kişiydik: ben, Horasanlı bir şeyh ve Mervli Ebû Züheyr. Yürümeye daha fazla dayanamayıp bitkinlikten yere ilk yıkılan şeyh oldu. Onu kaldırırken, baygın olduğunu gördük. Onu düştüğü yerde bırakıp yolumuza devam ettik. Bir fersah ilerde bu kez ben yığıldım. Sonradan arkadaşımdan öğrendiğime göre, o uzakta demir atmış bir gemi görünceye kadar tek başına yürümeye devam etmiş. Giysisini sallayarak gemidekilere işaret vermiş, onlar da yardımına gelip su vermişler. [Kendisi yardımı aldıktan sonra] onlara şöyle demiş: 'Gidip iki arkadaşıma da yardım edin!' [Kendi payıma] bir adamın yüzümü suyla ıslattığını, sonra bana da içmem için su verdiğini hatırlıyorum. [Tayfalar] daha sonra da şeyhin yardımına koştular. Bize o kadar iyi davrandılar ki, gücümüzü toparlayıncaya kadar günlerce onların arasında kaldık."[27] (Kendilerini Mısır'daki Fustât'a götürecek yola düşmek için bu gücü kullanacaklardı).

Bu öykü, seyahate çıkan bütün âlimlerin karşılaştığı engellerin ötesinde, hiçbir olanağı yokken, zor koşullarda bilgi peşinde yola düşenlerin çektiği her türlü sıkıntı ve yoksunluğu iyi ifade ediyordu. Peygamber hadislerinin peşinde "Doğu'yu ve Batı'yı" dolaşan Kurtubalı Bakî bin Muhled de (ö. 276/889) bunlardandı: "Görmek için seyahate çıktığım her müderrisin yanına yayan vardım" diye yinelemekten çok hoşlanırdı. Seyahatleri sırasında en ağır yoksunlukları tanımıştı ve sesine kulak vermek isteyenlere kendisinin bilgi peşinde yollara düştüğü dö-

nemde, tek gıda olarak lahana yapraklarıyla yetinebilen başka birini tanımadığını gururla hatırlatıyordu.[28] Seyahat eden âlimlerin çoğunun günlük tayını açlıktı. Ünü yüzyılları aşıp günümüze ulaşan meşhur hadis derlemecisi Buhârî de (ö. 256/869) aynı şeyleri söyleyebilirdi. Seyahat arkadaşlarından biri, Basra'da "hadisleri kayda geçirmekle meşguldük, onu günlerce göremedik" diye anlatır; "onu aramaya çıktık ve odasında yarı çıplak bir halde bulduk –neyi var neyi yok, hepsini satmıştı. Onu sıkıntıdan kurtarabilmek için, aramızda para topladık ve giydirip birkaç dirhem de para verdik."[29] On beş yaşında seyahat etmeye başlamış Buharalı muhaddis kimbilir kaç kez açlıkla karşı karşıya kalmıştı?

Çıplak odaların veya sonu gelmez yolların yalnızlığında âlimlere saldıran hep açlıktır. "Hem doğuyu hem batıyı *tavâf eden*" Ebû Bekir es-Sicistânî (ö. 316/928) 883'e doğru Kûfe'ye geldiğinde, anlaşılan cebinde bir dirhemden başka para yoktur. Ama bu parayı en akıllı biçimde kullanarak, otuz *müdd* bakla –Irak *müddü* iki libreye eşittir– satın alır ve sonra her gün bir *müdd* bakla yer.[30] Memleketlisi, Nişaburlu Muhammed bin Dâvud (ö. 342/953) Irak'a geldiğinde onun kadar şanslı değildir. Basra'ya geldiğinde kentin korkunç bir açlığın pençesinde kıvrandığını görür. Kırk gün boyunca günde bir küçük somunla (o yörede *rağîf* denen ekmek) yetinmek zorunda kalır. Açlık bastırdıkça Müslümanların "*Kuran*'ın kalbi" olarak kabul ettiği Yâsin suresini okur. Bu sure ne der? "Ölü toprak onlar için bir mucizedir. Onu dirilttik, ondan dâne çıkardık; bak işte ondan yiyorlar. Onda hurmalardan, üzümlerden bahçeler oluşturduk, ondan pınarlar fışkırttık; ki onun ürününden ve ellerinin yapıp ettiğinden yesinler." Ama Yâsin aynı zamanda ölülere edilen dualarda ve cenaze namazlarında da okunan suredir! Muhammed bin Dâvud 906'da doğduğu kentten çıktığından beri sonu gelmeyen acılar çekmişti. Horasan'daki Herat, Rey ve Nesâ'da, Hazar denizi kıyısında Cürcân'da, Irak'ta Ahvâz, Basra ve Bağdat'ta, Suriye'de Şam ve Musul'da, Hicaz'da Mekke ve Medine'de kalmış, seyahatleri 948'e kadar sürmüştü. Yani kırk yılı yollarda geçmiş,[31] neyse ki evine canlı dönebilmişti! Birçokları geri dönmüyor ve bozkırlarla çölleri yarıp geçen yolların taşlarında canlarını bırakıyorlardı.

İlim arayışını bir tür havarilik olarak gören din âlimleri, seyahatte kimi zaman gerçeklik duyusunu yitirme noktasına kadar varıyorlardı. Bulunabilecek azami bilgiyi derleme isteğini bir saplantı halinde yaşayan âlimler, bir yere daha ayak bastıkları anda henüz ziyaret etmedikleri ve kendilerini bekleyen diğer yeri düşünmeye başlıyorlardı. Sıkışınca gündelik programlarını aşırı yüklemekte duraksamıyorlardı. 875-876'da Fustât'a öğrenim görmeye gelen genç bir Horasanlı âlim, arkadaşlarıyla birlikte günde çift mesai yapma sıkıntısına nasıl katlandıklarını anlatır: "Mısır'da yedi ay kaldık; bu süre boyunca bir tek kez sıcak yemek ye-

medik. Bütün günlerimiz dershanelerde geçiyor, geceleriyse kitapları kopya ediyor ve kopyalarımızı karşılaştırıyorduk." Genç adam, öğrenim arkadaşlarıyla birlikte oluşturduğu küçük gruptaki hummalı havayı iyi yansıtan bir anekdot anlatıyor. Bir sabah bir arkadaşıyla birlikte dersine devam ettikleri bir hocanın yanına gittiklerinde, onu hasta bulurlar. Kaldıkları yere geri dönerken balık pazarından geçen iki genç güzel bir balık görür. Balığı satın almaya karar verirler. Ama paylaştıkları odaya döndüklerinde, bir başka derse gitme zamanı gelmiştir bile; balığı kızartacak zamanları kalmamıştır. Balığı bırakıp dersin verildiği camiye koşarlar. Balık günlerce unutulur. Onu ancak kokup kendilerini rahatsız etmeye başladığında hatırlarlar. Ne yapacaklardır? Balığı atacaklar mıdır? Bu, söz konusu bile olamaz. Çok para vermişlerdir. Sonunda balığı pişirip yemeye karar verirler. Genç âlim bu düşüncesizlikten bir ders çıkarır: "Aynı anda hem bilgi peşinde koşup, hem beden sağlığıyla ilgilenilemez."[32] Bu sözler, vazgeçmez bir uzun seyahat tutkununa aittir; hayatı boyunca üç uzun seyahat yapmıştır. Tıpkı onun gibi, 10. yüzyıl sonunun kendini tamamen öğrenime vermiş bir öğrencisi de Bağdat'ta kalırken ailesinin kendisine Rey'den gönderdiği mektubu unutur. Mektubu neden sonra okuduğunda, bir akrabasının –artık uzun bir süredir– öldüğünü ve "birbirinden tatsız ve daha önce okusa aklını meşgul edebilecek diğer haberleri" öğrenir. Bu öyküde de bir ders vardır, ama onu çıkarmak bu kez yaşamöyküsü yazarına düşer: "Eğer talip mektubunu zamanında okusaydı, belki de öğrenimden vazgeçecekti."[33]

Bu tür anekdotlar genel işlevleri yerine getirir ve seyahate çıkan âlimlerin çoğunlukla kendilerini çevreleyen dünyadan kopuk bir halde yaşadığını ifade ederler. Seyyahı yakınlarının gözünde (en azından geçici olarak) ölü haline getirerek, ailevi ve toplumsal sorumlulukların sırtına yüklediği kısıtlamalardan kurtarmak, seyahatin –uzun seyahatin– ayırt edici niteliklerinden biridir. Bu toplumsal yalnızlığın bir örneği de 9. yüzyıl sonuna aittir. Genç bir âlim geceler boyu kendini tüketesiye uğraşarak yazmaları kopya etmektedir. Rahlesinin önünde bu kadar uzun bir süre oturup kalmaktan yorulunca ayağa kalkar ve bacaklarını açmak için odasından çıkar. Sona ermek üzere olan gecenin içinde genç adam yıldızlı gökyüzünün pırıltılarını seyre dalar. Sabah namazını kılar ve sık sık ziyaret ettiği bir tüccarın yanına gider. Tüccar dükkânda hesap defterlerinin üzerine eğilmiş çalışmaktadır. Sabah ziyaretçisi onu selamlar ve hesaplara şöyle bir göz atınca içini kaygıyla dolduran tuhaf bir hisse kapılır. Hesapların üzerindeki tarih cumartesiyi göstermektedir! "Bugün Cuma değil mi?" diye sorar. Tüccar gülümseyerek cevap verir: "Anlaşılan Cuma namazını kaçırmışsın!"[34] İki gece ve bir gün boyunca durmadan yazdığına göre, Cuma günü Büyük Cami'de nasıl olabilirdi ki? Bütün bu

süre farkına bile varmadan geçivermişti! Gerçi bu öykü sadece öğretici bir kıssadır, ama bir âlimler tabakatında yer bulduğuna göre, ilim insanlarına özgü bir varoluş biçimini de sergilemektedir.

Gece çalışmaları âlimlerde genellikle yaralayıcı anılar bırakmıştır. Gündüzleri dershanelerinde konuşan hocaları dinledikten sonra, geceleri de bir kandilin ışığında yazmak zaten başlıbaşına bir dayanıklılık sınavıdır. Seyahate çıkan taliplerin genellikle iyi beslenmediği ve yeterince uyumadığı da buna eklenirse, sınavın kolaylıkla kâbusa dönüştüğü düşünülebilir. Ebû Yusuf el-Fesevî (ö. 277/890) şunları söylerken, ne dediğini bilmektedir:

> "Bilgiye talip olduğum dönemde, büyük bir kentte kalırken oraya büyük bir hoca geldi. Onu dinleyebilmek için kalış süremi uzattım. Ülkemden [İran'dan] uzaktaydım ve geçim olanaklarım azalmaya başlamıştı. Zaman yitirmemek için hiç ara vermeden çalışmaya koyuldum; geceleri hocanın kitaplarını kopya ediyor, gündüzleriyse bir gece önce kaydettiğimi hocadan dinliyordum. Bir gece oturmuş bir yazmayı kopya etmekle uğraşıyordum, birden görüşüm bulandı. Ne kandili ne de odamın duvarlarını görebiliyordum; beni ailemden ayıran uzaklığa ve bilgi alanında kaçıracaklarıma ağlamaya başladım. O gece o kadar çok ağladım ki sonunda tükendim. Bir yana dönüp yattım ve uyudum. O zaman [düşümde] bana dostça niye ağladığımı soran Peygamber'i gördüm. Ona cevap verdim: 'Ey Allah'ın Resulü! Göremiyorum ve senin Sünnet'ini artık öğrenemeyeceğim düşüncesi kalbimi sıkıyor. Ayrıca beni ülkemden uzaklaştıran ayrılığa da ağlıyorum.' Beni dinledikten sonra yanına yaklaşmamı söyledi ve elini gözlerime sürdü. Bana öyle geldi ki, o anda anlaşılmaz bir şeyler söylüyordu. [Gecenin ortasında] uyandığımda, yeniden görmeye başladığımı sevinçle anladım. Hemen kopyaların başına yeniden oturdum ve yazmaya devam etmek için kandile yaklaştım."

Hocaların "okuma icazeti" alınmak istenen kitaplarının kopyası, elinde bir mum veya kandille odanın yalnızlığına çekilindiğinde, geceleri çıkartılır. Gündüzleri dershanelere ve kitap dinlemelerine ayrılmıştır. Dolayısıyla programı ters yüz etmek ve geceleri yapılması gereken işleri gündüze taşımak çok kötü gözle görülür. Seyahatteki âlimler dünyası, üyeleri üzerinde çok sıkı bir denetim uygular. Baskı sadece manevi nitelikte olsa da, her âlimin gelecekteki ünü buna bağlıdır. Kınamalar yoldan çıkanı ölümünden sonra bile izleyebilir. Bu deneyimi yaşamış İbn Habîb (ö. 238/852) adında bir Endülüslü bilinmektedir. Ona yönelik suçlamalar Doğu'dan dönen bir âlim tarafından taşınmış ve Endülüs'e yayılmıştır. Bu âlim Kahire'de İbn Habîb'in büyük bir yerel otoritenin kitaplarını aldığını ve onla-

n kopya ettiğini duymuştu.[35] Okul arkadaşları tarafından bu kitapları nasıl edindiği hakkında sorguya çekilen İbn Habîb, onları yazardan aldığını ve yazarın kendisine bunları onun adına nakletme konusunda icazet verdiğini söylemişti. Okul arkadaşları hocaya gidip içlerinden birine tanıdığı bu ayrıcalık nedeniyle yakınınca, Endülüslünün kendilerini aldattığını anladılar. Yazar, hiç onaylamadığı bir eser nakil türüne icazet verdiğinin söylenmesine çok şaşırmıştı. Aslında Endülüslü ondan kitaplarını ödünç almış ve ne sıfatla olursa olsun bunları nakletmek konusunda hiçbir icazet almamıştı.

Bu itibar zedeleyici öykü, Müslüman İspanya'nın[36] ve Doğu'nun[37] yaşamöyküsü fihristlerinde olduğu gibi, Mâliki fıkıh okulunun sözlüklerinde de yer aldı.[38] Böylece İbn Habîb örneği, seyahat kurumunu tehlikeye düşürmenin bir simgesi olarak bütün İslam dünyasını dolaştı. Onun sayesinde, verili bir eseri "nakletme beratı" olarak nitelendirilebilecek ve eserin yazan veya okunmasını güvence altına alan bir hoca tarafından verilen *icazetle* hiçbir kefil olmaksızın belirli koşullarda bir kitabı incelemeyi hedefleyen *vicadet* ve uluslararası düzeyde tanınmış hocalarla karşılaşabilmek için çıkılan *rihle,* seyahat arasındaki gerilimin açık çatışmaya dönüşebileceği saptanabiliyordu.

2. Kendini feda etmek

Bu kitapta karşımıza çıkan âlimler seyahati zorlu bir deneyim olarak yaşarken, katlandıkları sıkıntıları da, başlıca nitelikleri erkeklik, dayanıklılık, züht, perhiz ve fedakârlık ruhu olan ideal adamın oluşturucu işaretleri olarak yüceltmişlerdi. Rahlesinin üzerine eğilmiş çalışırken bıraktığımız muhaddis Fesevî'ye (ö. 277/890) dönelim. O gece geç saatlere kadar yazmaları kopya etmeye uğraşmış, sonunda gözleri görmemeye başlamıştı. Gözlerinin önüne siyah bir perde inmişti. Ortaçağ yüksek eğitim dünyasında çokça görülen bir olaydır bu. Zorlu bir hayatın ağına düşen âlimler sık sık gözlerini yitirir. Yıllar boyunca, gündüzleri alınan notlar geceleri yeniden temize çekilmiş veya denetlenmişse gözlerin yıpranmamasına olanak var mıdır? Cılız ve kötü beslenen bedenler, onarıcı uykular sayesinde yeniden canlılık ve enerji kazanmıyorsa, sürmenaj yaşamamak mümkün müdür? Bu ortamda, göz bozuklukları bir tür meslek hastalığıdır. Sakatlığa yol açabildikleri gibi, kariyerleri de mahvedebilirler. Uzun bir gecenin ardından yaşadığı korkunç dramın Fesevî'de yarattığı sıkıntı anlaşılır bir şeydir. Bu hastalığı ortaçağın bütün âlimleri bilir, ama tehlikelerini küçümserler. En iyi olmak istiyorlarsa, sağlığın bozulması riskini göze almaları gerektiğini düşünürler. Kuşkusuz Buhârî de

(ö. 256/869) bu kanıdaydı.[39] Birlikte öğrenim gördüğü arkadaşlarından birinin tanıklığına göre, öğrenim yılları boyunca bir gecede "çakmak çıkarıp ateş tutuşturmak ve kandili yakmak", sonra da defterlerini açıp kendisine sorun çıkaran hadisleri yeniden gözden geçirmek için "arka arkaya on beş yirmi kez uyandığı" oluyordu.[40] Ayrıca muhaddis uzun bir anlatısında, kopya çekme ve doğrulama işlemleri arasında geçirdiği uzun ve uykusuz gecelerde nasıl az daha gözlerini kaybedecek hale geldiğini bizzat açıklar. Görme bozukluklarının Horasan'da bulunduğu dönemde başladığı anlaşılmaktadır. Ama gözlerini nasıl tedavi edebileceğini öğreten bir adamla da bu ülkede tanışır.

Seyahat eden âlimlerin tıbbi bilgileri de vardır. Tam anlamıyla bir seyahat tabipliğinin, İslamın 2. yüzyılından itibaren nasıl gün yüzüne çıktığını 7. bölümde göreceğiz. Buhârî'ye verilen reçete, kafasını kazıtmak ve başını hatmi çiçeği merhemiyle kaplamaktı.[41] Bu ilacın etkili olduğunu doğrulamaktadır, çünkü onu sürer sürmez rahatsızlığı geçmiştir. Mervli yurttaşı Harûn bin Ma'rûf (ö. 231/845) o kadar şanslı olamamıştır. Yaşamöyküsü yazarının dediğine göre, sürekli "kitaplara başvurduğu" için gözlerini yitirmiş ve bir daha görememiştir. Evinden uzakta, Bağdat'ta başına çöken felaketi ilahi bir ceza olarak yorumlar. Düşünde birisinin şöyle dediğini görür: "Hadise Kuran'dan daha çok değer veren, er ya da geç cezalandırılır." "Benim körlüğümün bu tercihin sonucu olduğunu düşündüm."[42]

Güzergâhlarını belirttiğimiz gençler çoğunlukla hastalıklı bir hayat sürmüştür. Sufilerin yaptığı gibi gerçekten kendileri aramasa veya keşfetmeye çalışmasalar da, bu aşırı hayat bir sınır deneyimi olarak karşılarına çıkıyordu. Bu sınırın ötesine ya daha da güçlenmiş, ya da kırılmış olarak geçiyorlardı. Ama nasıl bir bedel ödeyerek? Iraklı meşhur muhaddis Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) sık sık şöyle diyordu: "Biz bilgiyi onurumuzu kırarak edindik." O, neden söz ettiğini biliyordu. Çok yoksuldu ve tanınmış bir âlim olabilmek için acı çekmişti. Yorulmaz bir yürüyüşçü olarak Suriye seyahatini ve "iki, üç kez" de Mekke haccını yayan yapmıştı. Yorgunluk, sıkıntı, bitkinlik nedir biliyordu. Süfyân bin Uyeyne'nin (ö. 198/813) derslerine girmek için gittiği Kûfe'de, hocanın ağzına kadar dolu evinin sofasında bayılıp düşmüştü. Yıl 799'du; genç Ahmed Bağdat'tan Kûfe'ye yürüyerek gitmişti.

Çağının büyük hadis otoritelerinden biri olan Abdürrezzak (ö. 211?/826?),[43] Horasan'dan gelen bir âlimle, saygın bir muhaddislik kariyeri yapacak İbn Râhaveyh'le (ö. 238/852) Yemen'de karşılaşır. Yemen'e gelişleri İslamın iki bayramından biriyle çakışır. Bu nedenle düzenlenen toplu namazda iki genç öylesine dalgındır ki, Allah'ın onuruna söylenmesi âdetten olan tekbire katılmayı unuturlar. Namazın sonunda hoca bu davranışlarının nedenini öğrenmek ister. İşin aslı, en azından geçerli sayılabilecek bir nedenleri yoktur. O sırada kafaları sadece ye-

rel bilgi arayışına hangi noktadan başlayacaklarıyla meşguldür. Bu nedenle tekbir getirmeyi bile unutmuşlardır![44] Ahmed'in ibadetin gereklerini yerine getirmemesi ne ilk kez rastlanan bir olaydır, ne de sonuncu kez olmaktadır. Bir başka kez, kendisi gibi seyahat halindeki bir grup âlim arkadaşına namaz kıldırırken bir "ihmal" kusuru işler. Bu "unutkanlığın" nedeni kendisine sorulduğunda, içinde bulunduğu genel zaafiyet halini gerekçe gösterir. Günlerdir yeterince beslenmediğini söyler.[45] Dayanıklılık konusunda eğitilen genç Ahmed bin Hanbel'in daha geç bir tarihte zühdü öven bir kitap yazması anlaşılır bir olgudur.

Karşımıza çıkan ve bilgi arayışı konusunda mücadeleci bir anlayışa sahip âlimler, öğrenim hayatlarını gündelik bir kavga haline getirmişlerdir. Ama ödenecek bedel öylesine ağırdır ki, içlerinden biri bu bedeli hakkıyla ödediğini ne zaman düşünse, aynı yoldan kendisinden önce geçmiş biri çıkıp hoşnutluğunun ne denli geçici olduğunu hatırlatır. 10. yüzyılın hemen başında Nesâlı tanınmış bir âlimi dinlemek üzere "uzak ufuklar"dan kalkıp Horasan'a gelen genç âlimler, bu gerçeği hiç beklemedikleri bir anda öğrenir. İçlerinden ilerde büyük bir fıkıh kariyeri yapacak birinin ağzından bu sahneyi dinleyelim:

> "Hocamızın yanındayken iyi ailelerden gençler geldi. Sadece onu dinleyebilmek için çok uzun bir seyahat yapmışlardı. Hoca onlara hitaben şöyle dedi: 'Öğreniminize başlamadan önce söyleyeceklerimi dinleyin! Ülkelerinden uzağa gitmek zorunda kalmış servet sahibi insanların çocukları olduğunuzu öğrendik. Bilgi adına ağır bir görevi yerine getirdiğinizi düşünüp, işten bu kadar kolay sıyrılabileceğinizi sakın aklınıza getirmeyin. Şimdi size kendi bilgi arayışım sırasında neler çektiğimi anlatacağım: 'Vatanımdan ayrıldıktan sonra, seyahatlerimin beni getirdiği Mısır'da [Fustât] genç bir âlimler grubuyla karşılaştım. Birlikte, o dönemin ilminde en ön sırada yer aldığı kabul edilen bir hocanın derslerine devam ediyorduk. Çok cimrice bir tutumla bize her gün sadece birkaç hadis yazdırıyordu; öyle ki onun yanında geçirdiğimiz süre uzadıkça uzuyor, bizim de geçim olanaklarımız giderek daralıyordu. Yaşamak için giysilerimizi satmak zorunda kaldık. Ama öyle bir açlık çekiyorduk ki, bomboş kalmış iç organlarımız eğilip bükülüyor, birbirinin üzerine kıvrılıyordu. Çok zayıfladığımız için rahatça dolaşamıyorduk. O zaman koşullar bizi edep ve utanma duygularını bir kenara bırakmaya zorladı. Ama hiçbirimiz ilk adımı atmaya cesaret edemiyorduk. O zaman bize yiyecek bir şeyler getirmek üzere kimin gidip el açacağını saptamak için kura çekmeye karar verdik. Felek beni seçince şaşkınlık içinde kaldım. Bu işten yüz akıyla çıkabilmek için iki kez secdeye kapanıp Allah'a yakarmaya başladım. Yakarım daha bitmemişti ki, saraydan gelen bir hizmetkâr camiye girdi [...]"

Neyse ki genç adamımız küçük düşürücü dilencilik sınavına girmek zorunda kalmamıştı. "Takdiri ilahi" bu işin başka türlü bitmesini istemişti. Ne yazık ki mucizeler az, benzeri durumlarsa çoktur. Maddi koşullan umutsuzlaşmış bütün âlimler, duyulmamış bir şans eseri Allah tarafından kurtanlma mutluluğuna erişememiştir. Olanaklan olduğu için uzun seyahatlere çıkanlar sıkıntı ve yorgunlukları, durumları kendilerinden daha kötü meslektaşlarından daha rahat koşullarda atlattıkları için herhalde kendilerini şanslı sayıyorlardı. Bu nedenle hoca, başarı sandıklan şeyle başlarının dönmemesi konusunda genç ve zengin ziyaretçilerini uyarıyordu.

İlim talibi zengin gençler küçük bir azınlıktır. Geri kalan büyük çoğunluk gündelik hayatlarında her türlü sıkıntı ve yoksunluğu çeker. Yaşlı Horasanlı hoca ziyaretçileriyle konuşurken, bütün öğrencilerine de seyahatin nasıl acı üretici bir etkinlik olduğunu hatırlatmayı amaçlamaktadır. Bu anlamdaki bir hadisi yayınlayan ilk derlemecilerden biri Darîmî'ydi (ö. 255/868) – merkezi İslam topraklarında öğrenim görmek üzere çok uzaktaki kenti Semerkand'dan kalkıp geldiğini hatırlatalım. Bu hadiste İslamın kurucusu seyahati "bir mihnet [= sıkıntılı imtihan] payı" sayar. Çünkü seyahat seyyahı yoksunluğun egemenliğine sokar ve ona "uykusuzluk, susuzluk ve gıdasızlık" getirir.[46]

Âlim-seyyahlar sıkıntılı anlarında, seyahati eziyetle birleştiren bu ürkütücü peygamber hadisinin içeriğini hatırlamışlardır. Bu nedenle kendi seyahatlerini betimlerken, mihnet *topoi*'lerinden [kalıp] pek ayrılmazlar. Aşağı yukarı hepsi aynı edebi kalıplan evire çevire kullanır; öyle ki betimlemeler sonunda birbirine benzemeye ve okuyucuyu sıkmaya başlar. Her anlatıda şu hatırlatılır: "Âlimler uzak ülkelere seyahat ederken en büyük sıkıntılara katlanır, yorgunluk ve bezginliklere hiç önem vermez, yaptıkları harcamalarla ellerinde avuçlarında ne varsa tüketir, insanı korkutan yörelerde hayatlarını tehlikeye atarlar."[47] Meşhur bir muhaddis olan babası için çok hacimli bir menakıbnâme yazan Reyli İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), "Babamın ilim talipliği sırasında rekabet yüzünden çektikleri" başlığını koyduğu bir bölümde, babasının seyahatlerinde yaşadığı güçlükleri anlatır. Bu bölümde, benzersiz bir yürüyüşçü olduğu su götürmeyen seyyahın başanlan betimlenirken, daha yukarıda değinilen beylik düşünceler tespih taneleri gibi art arda sıralanır.[48] Ne açlık, ne susuzluk, ne deniz ne de karayolunda yaşanan tehlikeler, hiçbir şey eksik değildir. 10. yüzyılda başarı ve dayanıklılık anlatısına ilişkin bu göstergeler, kurmaca edebiyata da bazı edebi kalıplarını kazandıracaktır.[49]

Yüceltilen seyahat destanları, hem iç hem de dış kullanıma yönelik bir söylemle –Horasanlı yaşlı hocanın daha yukarıda belirtilen konuşması buna bir örnektir– düzenlenmiştir. İç işlev, dayanıklılığı, dünya nimetlerinden el etek çekmeyi, sabrı, cesareti, tevazuyu ve diğer erkeklik ifadelerini gerçek bir *zühdün [çile-*

nin], yani "bilginin doruklan"na erişmek ve ahlakına uymak için insanın kendi nefsine dayattığı bir hayat disiplininin oluşturucu değerleri olarak kutsamaktır. Dış dünyaya verilen mesaj da, ilmi ve onu elinde tutanları yüceltmeye yöneliktir. Ortaçağdaki büyük âlimlerin çoğunun uzun süre boyunca Arap olmayan azatlılardan veya bağımlı kişilerden oluştuğu düşünülürse, bu kendini kutsama ve kutlama işinin gerçek anlamı ortaya çıkar. Arap dilini ve kültürünü, dini ve onun icazetli tefsirini, içinde bulundukları koşullardan kurtulmanın ve toplumsal konumlarıyla statülerini yükseltmenin bir yolu haline getiren bu insanların, çekilen sıkıntıları ve yaşanılan can sıkıcı olaylan "sıradışı" insanların unvanları olarak sergilemesi doğaldır. Bu çift yönlü mesajda, âlim seçkinlerin, zahmet ve meydan okumayı içeren Stoacı bir ahlak anlayışıyla benliklerini ifade edip yücelterek, kendilerine referans yarattığı görülmektedir.[50] Heratlı Hıristiyan bir kölenin oğlu olan filolog Ebü Ubeyde de (ö. 210?/825?) Bağdat'taki öğrencilerine bir gün şu itirafı yaparken, bu konuyu ima etmektedir: "İçinizde, yanımda en fazla beş altı ay kalıp, 'fazla kaldım!' demeye başlayanlar var!"[51]

Perhiz ilmi ve tıpla da buluşan dayanıklılık ideolojisi, âlimlerin beden ölçülerini bile belirlemişti. 8. ve 9. yüzyıl âlimlerince yaratılmış *habitus*'ta, beden kesinlikle yağlarından kurtulmalıydı, çünkü bu zanaatkârlar, şişman ve yağlı insanın aklının uyanık, zekâsının canlı ve belleğinin büyük olamayacağı kanısındaydı. "Taleb-i ilm" bedenin yağlarından arınmasını sağlıyordu.

Bu âlimler şişmanlığı bir kusur, şişman adamı da bir budala olarak gördü. En azından, Iraklı müderrislerinden biri dışında öğreniminde başarılı olmuş hiçbir şişko görmediğini söyleyen Şâfiî'nin (ö. 204/819) –büyük bir seyyah[52]– düşüncesi bu yöndeydi. Kendisine bunun nedenleri sorulduğunda, akıllı insanın önünde sadece iki yol bulunduğunu söyleyerek cevap vermişti: Ya öte dünyadaki hayatı için çile çekmek, ya da bu dünyadaki hayatıyla uğraşmak. Her iki durumda da, "yağ ve çile bir arada olamaz." Fakihin neyi ima ettiği anlaşılmaktadır: Şişman insanı akıldan çok aptallığa, canlılıktan çok ağırlığa, çeviklikten çok gevşekliğe yakın, gamsız biri olarak gören bir karakterler kuramı söz konusudur. Kendi kuramına uyan Şâfiî'î, kendisi için tam bir perhiz sistemi tasarlamıştı. Yakınlarından biri bu sistemin ana ilkesini nakletmektedir; müderris ona Fustât'ta, hayatında bir tek kez, on altı yaşındayken doyuncaya kadar yemek yediğini itiraf etmişti. Ama açgözlülüğünden pişman olmuş ve boğazına parmak atıp bütün yediklerini kusmuştu. Öğrencisi niye diye sormuştu. "Çünkü" diye cevap vermişti, "tokluk bedeni ağırlaştırır, kalbi katılaştırır, aklı köreltir, uykuyu getirir ve dindarlığı zayıflatır."[53] Tin zevklerine yönelmek için ten zevklerinden vazgeçmek... İslami ilim kültürünün özlemi sonunda Stoacı tınılara sahip bu ideale yönelmiştir.

3. Son durak

Hem Stoacılar, hem de burada karşımıza çıkan âlimlerin çoğu, zevk veya şöhret için çıkılan "gereksiz" seyahatleri mahkûm eder.[54] Öncelikle bir ilim uygulaması olduğu için, *rihle*-seyahat, vakar ve alçakgönüllülükle üstlenilir – ve üstlenilmelidir. Çünkü seyahate ilmi fethetmek için olduğu kadar, erdem edinmek için de çıkılır. Bu ikili sıfatıyla, seyahat simgesel bir düzenin güvencesidir. Bu nedenle onun yürürlükten kaldırılması uzun süre, "İslami bilgiye karşı bir saldırı" olarak görülmüş ve bundan hep korkulmuştur. Daha yukarıda değindiğimiz "İbn Habîb örneği"nin mahkûm edilmesindeki ibret verici –terimin her iki anlamında da– nitelik buradan kaynaklanmaktadır.

Ama ortaçağda bilgi fethine çıkmanın tek yolu olmayan *rihle,* diğer bilgi edinme yollarıyla mücadeleye girmek zorunda kalmıştır. Bunların en önemli ikisi, hiç tartışmasız *icazet* ve *vicadet*'tir.

Aslında *rihle, icazet* ve *vicadet,* İslamdaki entelektüel hayatın başlıca üç iç kurumunu oluşturur. Bunlar bilgi aktarımının üç farklı ve hatta rakip biçimine denk düşer.[55]

I. Goldziher çok haklı olarak, *icazet*'in gerek doğal oluşumu gerekse sapmaları içinde, "Müslüman toplumuna özgü ve başka bir ortamda benzeri bulunmayan" bir olgu oluşturduğunu yazıyor.[56] Doğal koşullarda icazet, sahibinin kabul edilmiş bir müderrisin yetkesinde şu ya da bu eserin hatalı olmayan, özenli bir okumasını gerçekleştirdiğini doğrulayan bir tür diplomadır. Uygulamada, çoğunlukla uzun, zahmetli ve pahalı seyahatin bir muadili olarak ortaya çıkar. Uzun seyahatlere çıkmanın olanaksız olduğunu düşünen veya bilgiyi doğrudan ağzından almak üzere gittikleri müderrisin yanında gerektiği kadar kalma olanağına sahip olmayan talipler, bu müderrisin öğrettiği kitapları kopya etmekle yetinir veya kitapları satın aldıktan sonra, sanki ondan "dinlemişler" gibi onun adına yaymalarına "icazet" vermesi için müderrisin dikkatine sunarlar. 9. yüzyıla kadar, icazetin kabul edilebilmesi için "dinleyen"in derslerde hazır bulunması şartı aranmıştır. Sonraki yüzyılların serbestliği bunu bir zorunluluk olmaktan çıkaracaktır. Bununla birlikte bütün ortaçağ uleması, icazeti meşru bir bilgi aktarım yolu olarak kabul etmemiştir. 10. yüzyılın Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042) ve büyük Abbasi kadısı Mâverdî (ö. 450/1058) gibi büyük otoriteleri, "icazet geçerli olsaydı, seyahate gerek kalmazdı" kanısındadır.[57] Demek ki o dönemde icazet yavaş yavaş seyahatin yerini almaya ve daha sonra kendi lehinde eserler kaleme alacak çok sayıda yandaş bulmaya başlamıştır.[58] Böylelikle ortaçağ İslamında en sapkın bilgi aktarım biçimlerinden birine kapılar açılmıştır: *İcâza in abstentia.* Üstelik en kaygı

verici gelişme, bu biçime Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070) kadar titiz muhaddisler tarafından da yer verilmesidir. Bu hadis eleştirmeni şöyle yazar:

> "Bu yaklaşımın sonucu olarak, bütün müderrislerimizin derslerinde hazır bulunmayan çocuklara, yaşlarına ve yeterli bir seçme yetisine sahip olup olmadıklarına bakmaksızın, icazet verdiklerini saptadık. Aslında henüz doğmamış çocuklara icazet verip vermediklerini saptayamadık, bunu bile yapmış olsalar kıyas kurallarını ihlal etmiş sayılmazlardı."[59]

Artık İslamın en büyük öğreti otoriteleri *icâza in abstentia*'ları verecek ya da alacaktır.[60] Uzun mesafeli ilişkilere olanak veren mektupla alışveriş seyahatin önündeki engelleri çoğaltır.

Peki *vicadet*'in durumu nedir? Bir müderrisin aracılığına başvurmadan bir kitabı öğrenmek olarak özetlenebilecek bu ilim uygulaması seyahat kadar eski gözükmektedir. Ortaya çıkar çıkmaz bu uygulamaya karşı çok büyük çekinceler ifade edilmiş, ama sonuçta kendini meşru bir bilgi edinme ve aktarma yolu olarak kabul ettirmiştir. Ona ilişkin tartışmaların odak noktasında, 8. yüzyılın yirmili yıllarında ölmüş Basralı bir ulema yer almaktadır. Bu fakihin görüşleri çelişkilidir: Bir tarafta hoşgörülü bir çözüm, diğerindeyse katı bir mahkûmiyet bulunur.[61] Belki de bu görüşlerin tümü 9. yüzyıl başında türetilmiş ve geçmişin saygın bir entelektüel kişiliğine mal edilmiştir. Bu, bilindiği üzere, İslama da miras kalmış antik bir uygulamadır. Yöntem, eski zamanların bir üstadına –Pythagorasçılar "*magister dixit*" der– bugüne ait görüşler söyletmek veya savundurtmaktan ibarettir. Bu örnekte de, ister vicadeti savunmak isterse karşı çıkmak için, dayanılabilecek iki otorite görüşü vardı. İddialara göre, adı geçen ulema öğrencilerinden birine vicadet için evet, bir diğerineyse hayır demişti. Vicadeti geçersiz kılan kanıtın, bütün kitapların "güvenilir birinin [*sika*] önünde dinlenmesi" gerektiği kuralına dayandırılması ilginçtir.[62] Bu kitabın pek çok sayfasında, bu çevrede "güven"in hukuki bir statüye sahip olduğu görülmektedir; kadı önünde şahadeti geçerli kılan da budur. Bu nedenle "dinleme" en azından kısmen şahadetle, hukuki tanıklıkla özdeşleştirilebilir.[63]

Abbasiler iktidara gelince, *vicadet* âlimleri ikiye böler. Bazıları bu usulün tehlikelerinden korkarak, ölmeden önce kitaplarını gömer veya su ya da ateşle yok eder.[64] Bunlar "icazet alınmamış" okumayı tehlikeli bulmakta, bir suretçinin yeterince titiz veya yetkin olmaması suretini çıkardığı kitabın içeriğini bozmaya yeter uyarısını yapmaktadırlar.[65] Fıkıh ve hadisler konusunda büyük Medineli otorite Mâlik bin Enes (ö. 179/795) bu uyarılarda bulunanlardan biridir. Ama o söz

konusu uygulamayı seyahat ilkesi adına mahkûm eder. Onun gözünde bu suçu hoşgörüp, vicadet uygulamasını benimseyen âlimler "yük" peşindedir: "[Kitapların yazarlarının veya nakledicilerinin yanında geçirilecek] asgari zamanda azami miktarda [kitap] yüklenmek isterler."[66] Bununla birlikte iki kuşaktan daha kısa bir süre içinde, vicadet ünlü âlimlerin katılımını sağlamayı başarır. Bunlardan biri olan Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) çok üretken bir hadis yayıncısı ve yorulma nedir bilmeyen bir seyyahtır.[67] Ondan sonra oğlu ve ardılı da vicadeti uygulamıştır. Yine de bu yönteme babasının bıraktığı çok geniş belgesel malzemeyi kullanmak amacıyla başvurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim vicadetin geçerlilik kazanma koşullarından biri, kullanılan kitabı kimin kopya ettiğinin bilinmesidir.

9. yüzyıldan sonra, vicadet de icazetle aynı yazgıyı paylaşır. Sonunda ortaçağın entelektüel âdetleri içine girer; öyle ki, önceki dönemlerde bu yönteme atfedilmiş tehlikeleri artık çok az âlim umursayacaktır.[68] Vicadeti savunanlarla icazete kefil olanlar aynı kişilerdir. Hatîb el-Bağdâdi de (ö. 463/1070) onlardan biridir. Kendisinin bu yönteme hangi koşullarda başvurduğunu kendi ağzından dinleyelim:

> "Kitapları vasiyetle almakla bir adamın ölümünde satın almak [*aynen*] arasında hiçbir fark yoktur. Ama bunların içeriğini aktarmak ancak vicadet yoluyla kabul edilebilir. Bizim tanıdığımız ilim adamlarının yaptığı da hep budur. Kitapları alan, daha önceden icazet almamışsa, bunun dışında hiçbir şey yapamaz. Bu durumda, kitapların içeriğini, sanki bu içerik onun "dinlemeler"i arasında yer alıyormuşçasına aktarması caizdir. Kitapların içeriğinin aktarılması ancak bu koşulla geçerli kabul edilebilir ve şöyle bir ifade eklenerek aktarılmaları gerekir: 'Şu kişi bize bildirdi ki...', veya 'şu kişi bize aktardı ki'..."[69]

Böylece her türlü serbestlik için yol açılmıştır. Birçok konuda eser veren Zehebî (ö. 748/1347), hiç hayale kapılmadan kendi çağında "insanların ağzından bilgi edinilmesinin çok azaldığı"nı saptar. Bu durum seyahatin sonu, diye üzülür. Ya da en azından belli bir seyahat anlayışının sonudur: Abbasi döneminde geçerli olan seyahat anlayışı artık sona ermiştir. Nitekim Zehebî'nin çağında *rihle,* anlamını artık bilgibilimsel ufkundan almamaktadır. O artık kültürel toplumbilimin az çok kitlesel bir olgusu olarak varlığını sürdürmektedir.

Notlar

1 "İlmin malların en değerlisi olduğunu görünce, onu aramanın da ticaretlerin en iyisi olduğunu anladım. O zaman onu rivayet yoluyla özümsemek ve azimle birçok hocayı ziyaret edip dirayet yoluyla derinleştirmek için vatanımdan ayrıldım. Neden sonra kendimi bilgi derlemeye verdim ve onu belleğime kaydetmekle [hıfz] uğraştım. Ülkemden sağlam ve kararlı adımlarla ayrılıp, meskûn olmayan yerleri dolaştım, çalkantılı denizleri aştım, hayatım ve benim için en değerli olan şeyler pahasına yüksek doruklara tırmandım", *Emâlî,* I, 3-4.

2 Bu ifade ortaçağ âlim söylemine yabancı değildir: Müslüman bilginler "bilgiyi" sık sık bir mala (*bidâ'a*), edinilmesini ticarete ve alanını bir çarşıya (*sûk*) benzetirler.

3 Aynı *cihaz* terimi, gelinin çeyizi için de kullanılır. Bu da nasıl bağımlılığı ifade ettiğini gösterir.

4 Subkî, *Tabakât,* I, 653.

5 Bu önemli ulemanın güzergâhı hakkında, bkz. Cl. Gilliot, "La formation intellectuelle de Tabarî", *Journal asiatique,* CCLXXVI, 1988, 203-244.

6 Hatîb el-Bağdâdî, *Târih Bağdâd,* II, 164; Yakut, *Mu'cemü'l-Udebâ,* XVIII, 46 ve Zehebî, *Siyer,* XIV, 276'da da yinelenmiştir. Öğrenimlerini sürdürmek için ailelerinden yardım gören genç âlimler konusunda birçok örnek bulunmaktadır. 898'de babası tarafından "donatılan" (Husânî, *Ahbârü'l-Fukahâ,* 177) Endülüslü Ebû Abdullah bin Kallâs (ö. 337/948) veya genç yaşında babasının, sonra da dayısının gösterdiği "büyük özen" sayesinde çok seyahat eden Musullu meşhur muhaddis Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) örnekleri bilinmektedir, Zehebî, *Siyer,* XIV, 174.

7 9. yüzyıldan başlayarak, giysilerin diğerinden daha geniş olan bir kolunun –genellikle sağ kol– âlimin yanında taşıdığı kitapları koymaya yaradığı bilinmektedir.

8 Bu kâğıt kalitesi hakkında, bkz. İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 35. Ayr. bkz. J. Pedersen, *The Arabic Book,* 62-63; Habîb el-Zeyyat, "Suhuf el-Kitâbe ve Sınâ'at el-Varak fi'l-İslâm", *El-Maşrık,* Ekim-Aralık 1954, 225-229.

9 Kıftî, *İnbâh,* I, 158.

10 Zehebî, *Siyer,* XIII, 224.

11 Zehebî, *Tezkire,* III, 860. Daha önce meşhur Ebû Hatîm er-Râzî'nin (ö. 277/890) oğlu Abdurrahman, daha on beş yaşında 868-869'da babasının himayesinde seyahate çıkmıştı. Zehebî, *Siyer,* XIII, 262.

12 Ebû Abdurrahman Tâvus (ö. 106/725), oğlu Abdullah, Mu'în bin Zâ'ida veya Basra'dan gelip oraya yerleşmiş bir Iraklı olan Ma'mer bin Râşid (ö. 153/770) gibi meşhur muhaddisleri dinlemeye gidiyorlardı.

13 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, 258.

14 Muvaffak, *Menâkıb Ebû Hanîfe,* II, 179.

15 İyâd, *Tertîbü'l-Medârik,* I, 301.

16 Muvaffak, *Menâkıb Ebû Hanîfe,* II, 236.

17 Zehebî, *Siyer,* X, 447; *Uyûn et-Tevârîh,* VIII, no: 65.

18 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* III, 417; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz,* I, 531; Sâlihî, *Tabakât,* II, 211.

19 Zehebî, *Siyer,* XIII, 436; Sâlihî, *Tabakât,* II, 362; Subkî, *Tabakât,* II, 247.

20 Zehebî, *Siyer,* XI, 121.

21 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* XI, 447, 453.

22 Zehebî, *Siyer,* XIII, 463.

23 Onunla seyahatte karşılaşan bir âlim, kişisel kervanında taşıdığı mallar karşısında şaşkına döner: çok miktarda kumaş, güzel Horasan dokumaları ve iki yük dolusu kızartılmış tavuk; bunların hepsi ona eşlik eden veya onun ziyaret ettiği muhaddisler içindi, Zehebî, *Siyer,* VIII, 410.

24 Şâfiî, *Rıhle,* yazma Zahiriyye, Şam, no: 9787 (mikrofilm no: 6137).
25 1 fersah yaklaşık 5,7 km.dir.
26 Kızıldeniz kıyısında, Cidde yakınında bir yerleşim; Mekke'ye bir gün ve bir gecelik yürüyüş uzaklığındadır.
27 İbn Ebî Hâtif er-Râzî, *Cerh ve Ta'dîl,* I, 363-365.
28 Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz,* I, 630.
29 Subkî, *Tabakât,* II, 217. 795-796'da Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) ilk öğrenim seyahatine çıkmaya karar verdiğinde, henüz on altı yaşında bir ergendi. Bu yorulma nedir bilmez yürüyüşçü, Irak, Suriye, Hicaz ve Yemen'i dolaştı. Çok mütevazı bir çevreden geliyordu ve uygun koşullarda seyahat edebilecek olanaklardan yoksundu. Bir gün Kûfe'deyken, yoksulluğunu bir adaletsizlik olarak hissetti. Tanınmış bir muhaddisi görmek için Rey'e gitmeye karar vermiş diğer okul arkadaşlarıyla birlikte gidemiyordu. Çok sonraları bile, "Ah! Bir elli dinarım olsaydı" diye üzüntüsünü dile getirecektir. Onun seyahat tercihlerini yayan gitme zorunluluğu belirledi. Memleketlilerinden biri onu Mekke'de öyle acınılacak bir halde gördü ki, kaygılandı. Genç muhaddis tükenmiş, gücünün sonuna gelmişti. Yemen'den gelirken o kadar çok yol yürümüştü ki, tabanları yanlmıştı. Karnını doyurabilmek için sandaletlerini satmak zorunda kalmıştı. Ve felaketler hep birbirini izlediği için, yanında kaldığı kadının da evi soyulmuş ve hırsızlar azıcık malını da alıp gitmişlerdi. Okul arkadaşları ona giysi hediye edebilmek için aralarında para topladılar, İbn Asâkir, *Tehzîb Târîh Dimaşk,* II, 31-41.
30 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* III, 65-66; Sâlihî, *Tabakât,* II, 486.
31 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* V, 265-266; Zehebî, *Siyer,* XV, 420-421.
32 Zehebî, *Siyer,* XIII, 265.
33 Kıftî, *İnbâh,* II, 70.
34 Zehebî, *Siyer,* XIII, 190.
35 Esad bin Mûsâ'dan söz edilmektedir (ö. 212/827): Bu adamın çağının Mısır kültüründeki önemi hakkında, bkz. R. G. Khoury, *'Abd-Allah bin Lahî'a (97-174/715-790), juge et grand maître de l'école égyptienne,* 134 ve dev. Khoury onun züht örnekleri derlemesi olan *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserini de yayınlamıştır.
36 İbn el-Faradî, *Tarîh Ulema el-Endülüs,* I, 271.
37 Zehebî, *Siyer,* XII, 106.
38 İyâd, *Tertîb,* III, 37.
39 Bütün zamanların en meşhur İslami hadis derlemecisi olan bu gerçek seyahat tutkunu, Suriye ve Mısır'a iki, Mezopotamya'ya iki, Irak'a da birçok seyahat yapmıştı. Basra'da dört, Bağdat'taysa en az yedi kez kalmış, bu arada Hicaz'da altı yıl geçirmişti. Evine döndüğünde Horasanlı muhaddislerin aleyhinde çevirdiği bir entrikanın ardından, Semerkand yakınında ölmüştü; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* II, 13; Zehebî, *Siyer,* XII, 407.
40 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* II, 13.
41 Şâfiî'nin ciğer artığı temelli bir reçetesi vardı. Hangi hayvanın ciğerinin söz konusu olduğu bilinmiyor. Bu ilacı zayıf görmeye başlayan birinde denemiş ve onun çok daha iyi görmesini sağlamıştı, Beyhakî, *Menâkıb,* II, 122; Zehebî, *Siyer,* X, 56.
42 Zehebî, *Siyer,* XI, 130.
43 Çağdaşları, Peygamber'in zamanından beri ondan daha çok aranan bir âlim çıkmadığı kanısındadır, İbn Hallikân, *Vefayât,* III, 216.
44 Zehebî, *Siyer,* XI, 193.
45 Zehebî, *Siyer,* XI, 194.
46 Darîmî, *Sünen,* II, 286. Şair ve âlim Buhturî'nin dizeleri de bu hadisin bir yankısıdır: "Eğer zamanın değişkenliği bunalttıysa seni hastalıklarıyla / terk ve gurbet giysisini vur sırtına!/ Ama bil ki mihnet bir parçasıdır Seyahat'in/ ve de ki: "Allahım meskûn topraklara yönelt adımlarımı!" (Seâlibî, *Temsîl,* 400).
47 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* II, 52-53; IV, 354.

48 *Cerh,* I, 363.

49 Hemedânî'nin *Makâmât*'ında kahramanın genç bir adamı "belli bir sürgün mahalli"nde sorguladığı ve şunu sorduğu görülmektedir: "İlme hangi yoldan ulaştın?" Ve talip cevap veriyor: "Onu aramaya çıktım ve ulaşmanın güç olduğunu gördüm [...] Ona ulaşmak için toprakta yatıp, başımın altına yastık diye taş koymak zorunda kaldım; bezginliği kovmam, tehlikeyi aşmam, geceleri uykusuz kalmam, seyahatlere çıkmam gerekti [...]", *Maqâmât,* 109 (çev. R. Blachère).

50 Plutarkhos şöyle yazar: "Büyük çabalarla cehaleti yenebilmek için, tefe konmaya, küçük görülmeye, tatsız şaka ve alaylara konu olmaya göğüs germek gerekir", *Nasıl dinlemeli?,* XVIII, 65. Ortaçağın bilgi edinme mücadelesinde küçük düşme (=*zull*) izleğine ne kadar sık rastlandığını görmüştük.

51 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* XII, 407; Zehebî, *Siyer,* XII, 496.

52 Bilinen ilk eksiksiz seyahatname ona atfedilmektedir. Elimizde bu metnin birçok yazma kopyası ve anlatının Şâfiî'ye ait olduğunu belirten kötü bir yayın vardır. Aslında söz konusu metin 10. yüzyıla aittir.

53 Râzî, *Adâbü'ş-Şâfiî,* 106; İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* XV, 12; Ebû Nuaym, *Hilye,* IX, 127; Zehebî, *Siyer,* X, 36. Aynı dönemde Iraklı meslektaşlarından birini, Kûfeli Vekî'yi (ö. 194/809) ağırlayan Medineli bir ulema ona şu soruyu yöneltmekten kendini alamaz: "Ey Iraklı zahit, nedir bu üstündeki yağlar?" Hanefi ulema "onlar benim İslam sevincimin kaynağı" diye cevap verir, Zehebî, *Siyer,* IX, 156. Vekî bin el-Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*'ün yazarıdır, yay. haz. Abdurrahman A. el-Ferîvâ'î, Medine, 1984.

54 Stoacılarda seyahat kavramı konusunda, bkz. özellikle Seneca, *Lucilius'a Mektuplar,* II, 1 ve 2; XIII, 17; XXVIII, 1-5.
İslamda heveskâr ilim taliplerinin mahkûm edilmesi konusundaki sayısız örnek içinden, 10. yüzyıl başına ait birini sunuyoruz: "Onun yaptığı bir ilm talebi seyahati değil, eğlence seyahatidir", Hakîm et-Tirmizî, *Tabâ'i en-Nüfûs,* 49. 10. ve 11. yüzyıllar için, bkz. I. Goldziher'in, *Etudes sur la Tradition islamique*'te verdiği çok sayıda örnek, 223-230.

55 İslamda bilginin aktarımı konusunda, özellikle bkz. G. Vajda, *La transmission du savoir en Islam (VII^e-XVIII^e s.),* Londra, 1983; J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education,* Princeton, 1992; M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350,* Cambridge, 1994; N. Grandin ve M. Gaborieau (ed.), *Madrasa: la transmission du savoir dans le monde musulman,* Paris, 1997. İslam ve Batı arasında karşılaştırmalı bir yaklaşım için, bkz. G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West,* Edinburg, 1981.

56 Goldziher, *Etudes sur la Tradition islamique,* 232. *İcazet* hakkında, ayr. bkz. Abdullah Feyyâd, *El-İcâza el-İlmiyye inde el-Müslimîn,* Bağdat, 1967.

57 İbn Salâh, *Mukaddime.*

58 Örneğin Endülüs'ten Saragosalı Velîd bin Bekr (ö. 392/1001) icazeti savunmak için bir eser yazmıştır, karş. Goldziher, *Etudes sur la Tradition islamique,* 235.

59 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm,* yay. haz. Y. Eche, Şam, 1949, Goldziher'in alıntıladığı bölüm, *Etudes sur la Tradition islamique,* 235. "Hazır bulunmayana ve var olmayana icazet verilmesi" sorununa aynı Hatîb el-Bağdâdî'nin *Risalet Hükm el-İcâzet li-Mechûl ve'l-Ma'dûm* başlıklı bütün bir eser ayırdığını da keşfettik. Kahire Yazmalar Arap Enstitüsü'nde bu eserin bir mikrofilmi bulunmaktadır (no: 269 Hadis).

60 Kadı İyâd (ö. 544/1149), çağdaşlarının çoğu tarafından "icâza in abstentia'nın geçerli kabul edildiği"ni hatırlatmaktadır, *El-İlmâ ilâ Ma'rifet el-Usûl,* 104.

61 İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 251; İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* IX, 163 b; Zehebî, *Siyer,* IV, 473-475.

62 İbn Sirîn adındaki bu ulema (ö. 110/728), kendisine mal edilen bu çözümü, öldüğünde bütün kitaplarının silinmesini öğütleyen bir müderrisinden almıştı, Abdürrezzak, *Musannef,* V, 301.

63 Tirmizî, *Câmi,* I, 247; Zehebî, *Tezkire,* I, 123.
64 Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-İlm* adlı eserinde bu konuda birçok örnek verilmektedir.
65 Câhiz de (ö. 255/868) şu satırları yazarken aynı şeyden yakınmaktadır: "Kitap, ilkinin yaptıklarını yineleyen bir başka istinsahçının eline düşer. Böylelikle eser 'suçlulann' elinde, başına gelebilecek kazalar karşısında savunmasız bir halde dolaşmaya devam eder ve sonunda öylesine bozulur ki belirgin hatalar, açık yalanlar içermeye başlar", *Hayevan,* 161 (çev. L. Souami).
66 Ebû Zeyd el-Keyravânî, *Câmi,* 152. İslam ulemasının uzun ve zahmetli yoluyla, hayatlarının uzun bir döneminde kilise hiyerarşisinin basamaklarını ağır ağır tırmanan Hıristiyan meslektaşları arasında kurulan koşutluk bu fakihe atfedilir, Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâyet,* 317; Kadı İyâd, *İlmâ,* 95.
67 Kûfe'de kalırken –gerçi henüz genç bir öğrencidir– bütün yollan deneyerek Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) *Câmi'*sini elde etmeye çalıştığını görüyoruz. Sonunda bu kitabı elde etmeyi ve "dinlemeden" kopya etmeyi başarır, Zehebî, *Siyer,* XI, 190.
68 Zehebî, *Siyer,* XI, 486.
69 Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâyet,* 352-353.

BÖLÜM IV

KENDİ GÖZLERİYLE TANIK OLMAK [*AUTOPSIA*]

Buraya kadar karşılaştığımız âlimlerin seyahate çıkış nedeni özellikle, kendilerinden daha büyük ve saygın âlimlerden, İslamdaki sözlü aktarımın karakteristik kurumu olan *semâ* adına, kendi sözleriyle, "ilm almak"tı. 10. yüzyılın dilbilimcileri arasında yaşanan ve II. bölümde yeniden oluşturmaya çalıştığımız polemiğin kuramsal çerçevesi, Arap dilinin bekçileri oldukları varsayılan ve Çöl'de yarı kapalı bir yaşam süren Bedeviler arasında kalmadan bu dil hakkında uzmanlık iddiasında bulunulup bulunulamayacağıydı. Bu polemik sayesinde, dinlemenin İslam ortaçağında gerçeğe ulaşmanın tek biçimi olmadığını görmüştük. Bu polemiğin kahramanlarından birinin, söz ettiği konuyu gözleriyle görmek için seyahat etmemiş bir diğerine yönelttiği suçlamadan, ikinci bir biçimin, *iyân*'ın varlığını öğrenmiştik.

İslam, ilk çıkışından itibaren, gözü bir bilgi kaynağı haline getirmişti. İslam, "nakledilen bir olay, gözle görülen bir olay değerinde değildir" saptamasını, anlaşıldığı kadarıyla peygamberine borçludur. Bu atasözünü benimseyen klasik çağın fakihleri, ondan gözün kulak karşısındaki üstünlüğünü bir değer yargısı biçiminde işleten bir kural çıkardılar. İslam fıkhının bakış açısından şahit, öncelikle gördüğü için bilendir.

Muhammed zaten bir kural olan şeyi nasıl ve hangi koşullarda ifade etmiştir? Kelam âlimleri *Kuran*'da yer alan Musa ve Altın Dana bölümüne yönelik kişisel bir yorum çabasıyla bu sonuca vardığını söylerler. Kendisi yokken İsrailoğullarının putperest olduklarını Allah'tan öğrenen Musa, Yasa Levhaları'nı gizler.

Ama putu kendi gözleriyle görünce, kuşku ortadan kalkar ve levhaları yere atar. Yere düşen levhalar parçalanır. 9. yüzyıl ortasının bir âlimi bu sahneyi yorumlarken, İbrahim'in Allah'a "Rabbim, göster bana nasıl diriltiyorsun ölüleri?" diye yakardığı bölümde de, *Kuran*'ın görmenin işitmeden üstün olduğu düşüncesini işlediğini hatırlatır. Allah ona "İnanmadın mı?" diye sorduğunda, İbrahim şunu ekler: "İnandım, ancak kalbimin tatmin olması için..." (*Kuran*, II, 260). Yorumcu, İbrani peygamberinin cevabını açıklarken onu şöyle okumayı önerir: "Kendi gözlerimle görmekten kaynaklanan kesinlik, kalbimi huzura erdirsin diye bunu istiyorum." Buradan da, "en soylu kesinliği" gözün sağladığı sonucuna varır. Ama o da diğer fakihler ve kelam âlimleri gibi, "gözle görmenin kesinliği"nden hemen sonra gelen bir başka tür kesinlik daha olduğu kanısındadır: İşitsel tanıklıkla sağlanan kesinlik.[1]

Görmenin işitme karşısındaki bu dogmatik üstünlüğü adına, Aristotelesçi akılcılıktan beslenen Mutezile kelam âlimleri, her türlü inanılmaz hadisi, biribirinden ayırt etmeksizin aktaran muhaddislerle alay etmiştir. Örneğin muhaddisleri eleştirenler, Peygamber'in Hicret'in yüzüncü yılından (M. 718) söz ederken, "o gün yeryüzünde canlı hiç kimse kalmayacak" dediğini nakleden 9. yüzyıl muhaddislerinin kesinlikle hata ettiğini hatırlatırlar, "çünkü Hicret'in tam 3. yüzyılındayız ve şimdi o zaman olduğundan çok daha fazla insan var."[2] Ya da Peygamber, "*Kuran* bir posta sarılıp ateşe atılsa yanmaz"[3] demiştir gibi bir şey söylediklerinde, açıkça hata etmektedirler, çünkü "kimi zaman mushafların yandığı veya diğer nesnelerin ya da kitapların başına ne kötülük geliyorsa onlara da geldiği görülmektedir."

Muhaddisler, "rivayet" uzmanları olarak, bu tür itirazlara yanıt vermekte her zaman zorlanmıştır. Diğer yandan, "spekülatif mantığın" usta kelam âlimleri hadisi bütünüyle reddetmez. Aslında onların çabalan sadece hadis külliyatını temizlemeye ve tutarsızlıklarını ayıklayarak, külliyatı masalsı veya âdetlere aykırı öykülerin yükünden kurtararak akılcılaştırmaya yöneliktir. Demek ki Mutezile kelam âlimleri, 8. yüzyılın sonunda oluşmakta olan diğer iç disiplinlerin, *Kuran* tefsirciliğinin, hadis incelemelerinin, fıkıh, filoloji, şiirsel eleştiri ve tarihin hepsinin benimsediği dinleme paradigmasına ilke olarak düşman değildi.[4]

9. yüzyıl, kitaplara müderris aracılığı olmaksızın doğrudan ulaşmaya [*vicadet*] izin vererek bu paradigmaya ağır bir darbe indirmekle birlikte, bu bozulma bilgi aktarımında silsile ilkesinin sorgulanmasına izin verme noktasına varmayacaktı. Kitaba doğrudan ulaşma hakkının ortaçağdaki en kararlı savunucularından biri sayılan Câhiz bile (ö. 255/868), buna itiraz etmez. Bu akılcı yazar kitapları savunurken, işitsel yoldan aktarıma hiçbir suçlama yöneltmez. Gerçi bu aktarım

yolu sınırlandırılır, ama asla inkâr edilmez: "İnsan bilgiyi ancak işitsel yolla alınmış hatın sayılır miktarda veriyi belleğine kaydederek edinir" gözleminde bulunur ve ekler: "Yine de kitaplığın içeriği sadece dinlemeyle derlenmiş verilerden daha zengindir."[5] Bu arada Câhiz'in döneminde, okuma içeriğe kefil olan herhangi bir büyük otoriteden bağımsız ve *sessizce,* gözlerle gerçekleştirildiğinde, "kitap okuma"ya, "kitaplara bakmak, kitap görmek" dendiğini hatırlatalım.

Bakışın bir bilgi kaynağı olarak üstünlüğüne yönelik bu kesin yargı, tıp veya astronomi gibi yeni bilimsel disiplinler içinde serpilme olanağı bulacak, bu bilimler de özellikle Yunanca külliyatın çevrilmesi sayesinde gelişecektir. Halife el-Me'mun'un (813-833) emriyle *Zîc Me'munî* veya *Mumtahan* (doğrulanmış) adı verilen bir tablolar kümesi düzenlemiş astronomların Sincar çölünde, Diyâr Rabîa bölgesinde gözlemler yapmaları, daha sonra bunların Bağdat ve Şam'daki başka gözlemlerle de tamamlanması İslam bilim tarihinde çok önemli olaylardan biridir.[6] Gerçi Yunanca külliyat çevrilmeden önce de, bilginin duyusal kaynağı olarak bakışın İslam-Arap kültüründe yeri vardı. Ama görsel bilginin, Yunan felsefesi sayesinde açık bir bilgibilimsel statüye kavuştuğunu da kabul etmek gerekir. Örneğin dilbilimciler çölün şiirini, dilini, yerleşim alanlarını, hayvanlarını, engebelerini fihristlerde derlemek üzere dolaşırken, görme duyularını kullanıyorlardı. Ama Bedevi haber kaynaklarını dinlemeye bağlı kaldıklarından, Çöl sakinlerinin yaşam biçimleri değil, dil kullanımları hakkında bilgi edinmek üzere oraya gidiyorlardı. Bu koşullarda özellikle Bedevilere sorular sormak, cevaplarını dinleyip kaydetmekle uğraşıyorlardı. Muhaddislerin yöntemine sadık kalıyor ve kendilerini Bedevi yaşamının gözlemcileri ve çözümleyicileri olmaktan çok, eski dilin, şiirin ve rivayetlerin aktarıcıları olarak görüyorlardı. Toplama işini doğru yapabilmek için kimi zaman gözlerini de kullanıyorlardı –hatta bazıları Arap yarımadası betimlemeleri bile yazmıştı–, ama bir bölgeyi, bir vahayı veya bir kabileyi betimlerken gözlemleri yine de nakil güdülerine veya yöntemlerine bağlı kalıyordu. Iraklı meşhur bir nessap ve râvi olan İbn Kelbî'nin (ö. 206/821) biri atlar diğeriyse Arapların önemli merkezleri üzerine iki monografi yazarken, her iki incelemeyi de silsile araştırması olarak tasarlaması anlamlıdır. Dilbilimcilerin kendi bilgileri hakkındaki fikrini Basra filoloji okulunun iki ünlü temsilcisi, Asma'î (ö. 213/828) ve meslektaşı Ebû Ubeyde'ye (ö. 210?/825?) ilişkin şu anekdottan daha iyi hiçbir şey anlatamaz. Rivayete göre, her ikisi de bir Abbasi vezirinin evinde, atlar üzerine yazdıkları eserler konusunda tartışmaya davet edilmiştir. Çağın salon âdetleri gereğince iki âlimden kitaplarının neden değerli olduğunu sayıp dökmeleri istenir. Vezir iki taraf arasında bir yargıya varabilmek için, onları bir gerçeklik sınavından geçirmeyi önerir; her biri kendi atının anatomisini görerek betimleyecek ve bede-

ninin her bölümünü isimlendirecektir. Ebû Ubeyde'nin canı sıkılır ve baytar olmadığını söyleyerek, "kitabındaki her şeyi Bedevilerden aldığını" hatırlatır.[7] Yani hayvan anatomisi konusunda uzman olmadığını belirterek meşru bir savunma yapar. Onun eseri, çağının *edeb*'inin [edebiyat] ürünüdür. M. G. S. Hodgson, *edeb* uygulayıcılarının zihniyetini hakkıyla değerlendirmiştir: "Edib'in bilgisi, bilgi alanı ne olursa olsun, edebiyata ilişkin şeylerden hiçbir zaman açık bir biçimde ayrılmaz. Örneğin *edîb* "biyoloji"yi incelerken, organizmaların yapısına ilişkin bilgilerden çok, onlar hakkında söylenmiş bütün acayip şeyleri keşfetmekle ilgilenir."[8] Atın her bölümünün ismini belirtmeyi ve bunu Arap antikçağından alınmış bir tanık-dizeyle desteklemeyi başaran Asma'î'nin meslektaşına göre daha bilgili sayılabilecek bu tavrı da, *Edeb* türünün sınırları dışına çıkmaz, çünkü onun da *Atlar Kitabı*'nı oluştururken amacı, bir hayvanbilim eseri yazmak değil, söz konusu hayvan hakkında bulunabilecek bütün dilbilimsel ve şiirsel malzemeyi derlemekti. O da meslektaşıyla aynı yöntemle, filolog ve arkaik dil derlemecisi olarak çalışıyordu. Konu hakkında rakibinden daha yetkin görünmesi, eserinin oluşturulmasına yön veren yaklaşımı değiştirmez. Ebû Ubeyde'nin hayvanlar konusundaki cehaleti filolojik yaklaşımdan bir şey eksiltmediği gibi, onun da bu konudaki bilgisi[9] söz konusu yaklaşıma farklı bir anlam katmaz. Filolojinin altın kuralı olan, derlemecinin dilbilimsel malzemesini "kendisine bunu aktaranın adıyla" nakletmesi kuralının Asma'î'ye atfedilmesi şaşırtıcı değildir. Bu kural filolojiyi dinleme paradigmasına bağlar. Baytar olmadığını söyleyerek kendini savunan meslektaşı gibi, Asma'î de kendi işini hadis derlemecisininkinden farklı görmüyordu. Peki hangi alana yönelinirse, bakışın bilgiyi yönetmesine tanık olunabilir? *Autopsia*'nın (kendi gözleriyle tanık olma) ortaçağ İslam kültürünün bütünü üzerindeki etkilerini inceleme olanağımız bulunmadığına göre, çabalarımızı özel bir bilgi alanına, coğrafyaya yoğunlaştırarak bu konunun incelenmesini daha kısıtlı bir ölçekle sınırlıyoruz. Coğrafya, klasik İslam *episteme*'sinde bakışın gerçekleştirdiği bilgibilimsel devrimi yansıtan iyi bir örnektir.

1. Şaşı'nın gözleri

Câhiz (ö. 255/868), "patlak gözlü adam", İslamda bakışın pozitif bilgi aracı saygınlığına ulaşmasında en önemli rolü oynayanlardan biridir. Onun *Kare ve Çemberin Kitabı* adlı eseri, rivayet ilkesinin diktatörlüğünden kurtarılmış bir bilgi adına yapılan gerçek bir savunudur.[10] Risalenin [mektubun] bilinen bir muhatabı bulunmakla birlikte, ister bir Sünniye, isterse bir Şiiye seslenebilirdi. Şii dogmasın-

da güvenilir olarak ün yapmış, yani ismi tartışılmaz senet sahipleri tarafından aktarılmış ve silsilesi kesintisiz bir biçimde imamlara kadar uzanan bir hadis, anında gerçekleşen duyusal algılamadan daha fazla kanıtlayıcı güce sahiptir. Yazarlarının yanılmazlığının damgasını yemiş rivayetler, görüntü ve yanılsama tehlikeleriyle karşı karşıya kalan duyuların sunamayacağı mutlak bir kesinliğin güvencesi olma özelliğine sahiptir.[11] Sünni muhaddisler de, bir hadisin kesintisiz [*muttasıl*] bir *silsiletü's-sened* aracılığıyla Peygamber'e kadar uzanması halinde, kanıtlama gücüne sahip olduğu kanısındadır. Mektubun muhatabı bir râvi de olabilir. Nitekim daha başlangıç bölümünde "hadisler konusunda fazla deneyimli olmayan, gerçeklikten çok kitaplara önem veren ve deneyimsiz insanın basmakalıp görüşüyle titiz araştırıcının dikkatli gözlemini birbirinden ayıramayan" herkesi eleştirir.[12] Câhiliye döneminin çok uzun ömürlü insanlarına (*muammerûn*) ilişkin rivayetleri ele alalım: Râviler onlar hakkındaki dizeleri nakletmiş ve bu konuda anlatılar yazmıştır.[13] Ama Câhiz, bu olağanüstü uzun ömre sahip insanların varlığına ilişkin anlatıları doğrulayacak hiçbir geçerli kanıt ya da belirleyici tanıklık bulunmadığını saptar. Bu anlatılar ne yapılacaktır? Ret mi edilecektir? "Nakledilen olaylar gerçekliğe uyduğu için", onları reddetmek kolay değildir. Ama doğruluklarını kabul etmek de en az aynı oranda güçtür, çünkü "öyle kabul edilmelerine izin verecek hiçbir işaret taşımamaktadırlar." Geriye, Câhiz'in böylesi koşullarda benimsenebilecek tek yöntemsel yaklaşım olarak gösterdiği, kuşku kalmaktadır.[14] Câhiliye dönemindeki *muammerûn*'un varlığından kuşkulanan Câhiz, sadece eski öykü râvilerine değil,[15] muhaddislere de bir darbe indirmektedir.[16] Bununla birlikte onların varlığına kesin bir biçimde inanılmaktadır. Câhiz'in zamanında bu kişilerden 320 yaşında olduğu söylenen biri örnek gösteriliyordu![17] Hadislerinin doğruluğunu kanıtlamak için isnat silsilesi belirtmesine gerek olmadığını ileri süren bir başka "muammer"in adı da bilinmektedir. 938'de ölen bu adam, İslamın dördüncü halifesi Ali'yi (ö. 40/661) şahsen tanıdığını iddia ediyordu![18]

Ama Câhiz'in yöntemi, kuşku düşüncesini gerekçelendirmekle sınırlı kalmaz. Dolayısıyla *muammerûn* örneği bu yöntemi kullanmasına izin verirken, devler örneğiyse –aynı râviler ve filologlar Arap antikçağında devlerin varlığını da doğrulamaktadır– ona gözle görme kanıtını eklemek olanağını sunar. Bu ikinci örnekte silsileye dayandırılan kanıt, açıkça bir yalan ve sahtekârlık olarak eleştirilmektedir. Câhiz bu antik "Amâlika"nın varlığına inanmaz. Bu devlerin "ağırlığı, iriliği ve büyüklüğü" ona muammerûnun ölçüsüz yaşları kadar hayal ürünü görünmektedir. Yalnız bu ikinci örnekte inanca daha açık bir biçimde karşı çıkabilir, çünkü elinde somut kanıtlar vardır. Bu kanıtları sağlayan da doğrudan gözlem deneyimidir:

> "[Onların] yazarlarının yalanına karşı gösterilecek kanıt hazırdır, onların akıl kıtlığını ortaya koyacak kanıtlar açıktır: Örneğin Kâbe'de soyluların kılıçlarının boyu, süvarilerin mızrakları, krallık taçları, kapıların darlığı, tarihöncesi saray ve antik sitelerindeki merdiven girişlerinin hiç de yüksek olmaması gibi konularda *yaptığımız doğrudan gözlemler* bunun kanıtıdır; onlara mezar görevi gören lahitler, toprakta veya dağ doruklarında açılmış mezarlarının kapıları, zahire kuyuları ve tapınakları, toplantı yerleri, oyun salonlarında baş hizasına göre asılan kandillerin yüksekliği de hep bunu gösterir."[19]

Gözle görme kanıtının bu şekilde öne çıkarılmasında Câhiz yine de hızını kesmek zorunda kalır. Vahyedilmiş veriler arasında, sadece Âd kavminin olağanüstü büyük bedenlerinin gerçek olduğunu, çünkü bunun *Kuran* tarafından doğrulandığını kabul eder.[20] Ama Arapların Câhiliye döneminin mitsel anlatılarında yer alan diğer dev halkların hepsi uydurmadır: Bütünüyle insanların safdil hayal güçlerinden çıkmışlardır. Her türlü mitsel yorumu besleyen de işte bu safdilliktir. Râviler de, muhaddisler gibi, sözlü hadislerin gerçekliği üzerine kuruntular uydurur. Doğal gelgit oluntusunu ele alan Câhiz, muhaddislerin bu oluntunun anlaşılmasını sözde Kitabı Mukaddes'e dayanan açıklamalarla çok uzun süre engelleddiklerini belirtir. Risalenin muhatabının gelgit konusundaki görüşünü öğrenmek ister. Bu oluntunun "ayağını koyup kaldıran bir melek"le mi açıklandığını düşünmektedir? Eğer böyleyse, diye alay eder, "o zaman gökkubbenin naibi de bir melek olsa gerek." O halde, gökgürültüsünün de "gürleyen bir meleğin sesi" olduğunu düşünmemek için bir neden kalır mı? Bu saçmalıklara inanılıyorsa, o zaman kesinlikle hurafelerin, sıradan halk inanışlarının peşinden giden birisiniz demektir. Câhiz muhatabının bu peri masallarının üzerinde olduğunu tahmin eder. "Ortodoks kitlenin kanısını benimsemek için felseyi terk mi edeceğiz, yoksa gelgitin çekim güçlerinin, [ayın] çekme ve itme gücünün ürünü mü olduğunu söyleyeceğiz?" diye sorar. Bu arada muhatabının kulağına olası bir akılcı yanıtı soru biçiminde fısıldar: "Ayla su arasında bir ilişki bulunduğunu ve bütün yıldızlar arasında doğası gereği ateşe en çok benzeyenin ay olduğunu ve gelgitin onun su üzerinde uyguladığı çekme ve itme gücüyle ölçüldüğünü açıklayanların görüşü hakkında ne düşünüyorsun?" Câhiz sorusunda sergilediği kuramı sahiplenir, çünkü muhatabına bunun sözde dini açıklamaların değil, deneylerin ve uzun soluklu gözlemlerin ürünü olduğunu hatırlatır: "Bu durum [ayın her] görünümünde ve birbirini izleyen evrelerinin her birinde gözlemlenmiştir; gelgitle ilgilenenler bunu bilir."[21] Ortada bu kadar akılcı kanıtlar varken, gözle tanıklığı yalanlamak ve onun yerine dedikoduyu geçirmek mümkün müdür? Câhiz buna şaşırır: "İnsanların tümden-

gelim yoluyla edinilen gerçeğe kafa tuttuğunu gördüm, ama gerçek doğrudan gözlemden kaynaklanıyorsa ona direnebileni hiç görmedim" der.[22]

Bununla birlikte Câhiz, gözle tanık olmanın yanılmazlığına da inanmaz. Duyusalcı olmadığı gibi, ampirizmi de mutlak nitelikte değildir. Aristoteles gibi, duyusal bilginin duyusal dünyayı anlamaktaki tek geçerli merci olan mantığın yetkesine sokulması gerektiğini düşünür. Çünkü "gözlerin aldandığı ve duyuların yalan söylediği" de bir gerçektir.[23] Duyuların, *tebeyyün* gücüne sahip üstün bir otoritenin yargısından geçirilmesi gerekir.[24] Yazar *tebeyyün* terimiyle, şeyler karşısında kesin bir görüşü ifade etmektedir. Gerçekten de "şeyler karşısında gerçek ve kesin bir görüşün sadece mantığın ayrıcalığı olduğu" dikkate alınmazsa, gözler kötü eğilimlerinden (deneyim eksikliği, hata, yanılsama, vb) nasıl vazgeçirilebilir? Dolayısıyla duyuların dizginlerini eline almak ve onların hatalarını düzeltme konusundaki en üstün ölçüt olmak, mantığa düşmektedir.

Görüşün rolüne ilişkin bu olumlu değerlendirme, işitmenin ve söylenenleri duymanın sistemli bir biçimde devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Câhiz'ci *autopsia* kavramı, içeriği doğrulayan senetler bulduğunda, sözlü tanıklığı da yadsımaz.[25] Yazar bunu muhatabına açıkça hatırlatır: "Kökeni gerçek olan ve gerekli biçimde aktarılmış bir *haber*'in, gerçeği doğrudan gözlem (*iyân*) kadar iyi belirttiğini ve kulağa doğrudan ulaşan sözlü bir veri kadar tatmin edici olduğunu biliyorsun."[26] Ama böyle bir haberin bilgibilimsel statüsü, gözle tanıklıkla eşdeğer değildir. Gözle tanıklık nitelik açısından diğer bütün duyusal tanıklık biçimlerinden üstün olarak tanımlanmıştır. Çünkü, Câhiz'e göre, şeylerin "nasıl"ını sadece görme duyusu açıklayabilir. Bu nedenle okuyucu uyarılır: "Doğrudan gözlemle kederli mizaç, 'gereklilik'le somurtkanlık uymaz ve kesinliğe ulaşmadan önce düşünme molası verilmez."[27]

2. Bir masabaşı coğrafyacısı

Ch. Pellat, Câhiz'in *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr* adlı eserini yayınlarken [*Livre du rond et du carré*] haklı olarak bu risalenin *Kitâbü'l-Hayevan*'la birlikte okunursa anlaşılabileceğini belirtir. Buna karşılık, *Kitâbü'l-Hayevan*'ın ruhuna nüfuz edebilmek için de *Kitâbü't-Terbî*'nin anlamı kavranmalıdır. *Kitâbü'l-Hayevan, Kitabü't-Terbî*'deki "Yunan-Arap" kuramsal çerçeveyi (deyim Câhiz'e aittir) derinleştirmekle kalmaz, onun sorularına da bir yanıt oluşturur. Ch. Pellat'nın yazdığı gibi, "9. yüzyıldan bir Müslüman akılcısının bilincinde gündeme gelebilecek en hassas sorunlar"ın etrafında örülmüş bu sorular, başat bir öneme sahiptir.

Aristoteles'in verdiği ve kurtlar ya da kaplanlar gibi bazı hayvan türlerinin dişi köpeklerle çiftleştirilmesine ilişkin örneği ele alalım: Câhiz *Kitâbü'l-Hayevan*'da bu örneği, doğrudan gözleme dayanmadığı için, eleştirir. Bu kuramı incelerken kullandığı yöntem, *Kitâbü't-Terbî*'de muammerûn inancına uyguladığı yöntemle aynıdır:

> "*Mantık* adlı eserin yazarının görüşlerini yukarıda yineledik. Onun gibi bir insanın kitaplarında kaydettiği tanıklıklara uzun süre kendi imzasını da atabilmiş olmasına inanmakta güçlük çekiyoruz. Bu tanıklıklar sınanarak geçerlilik kazanmamış, âlimlerce doğrulanmamıştır. Yani onun savlarının temeli olup olmadığını araştırabilmek için elimizdeki tek veri yine kendi açıklamalarıdır! Ürünlerinde *lykaon** ve sırtlandan söz eden şairlere gelince, şiirlerinde bu melez yaratıklar konusundaki açıklamalarını destekleyecek hiçbir kanıt gösterilmez. Bu iddiaları olduğu gibi naklettik ve kendi tanıklığımızı eklemekten de kaçındık, çünkü bunları geçerli kılabilecek kanıtlama gücüne sahip tanıklıklardan yoksunuz."[28]

Aristoteles'e yönelik bu ciddi eleştiri, Câhiz'in de Aristotelesçi yöntemleri kullanarak çalıştığını unutturmamalıdır. Yunan filozof, mantık kurallarına bağlı kalsa da, duyusal deneye sırtını dönüp sadece mantık yürütmeye tutunan tavra şiddetle karşı çıkmıştı. Onun gözünde bilimsel düşüncenin son hedefi "her zaman ve temelden duyulara uygun görüneni" bulup çıkarmaktı.[29] Her türlü pozitif bilginin temelini ve sınırını nesnel olgularla uyum oluşturuyordu. Aristoteles bu uyum adına, Empedokles ve Demokritos'un katırların kısırlığının nedeni konusunda ileri sürdükleri bir açıklamayı reddetmek zorunda kalmıştı, çünkü bu açıklamayı duyusal deneyime yabancı buluyordu.[30] Aynı deney kaygısı onu kendi buluşçuluğunu da sınırlamaya götürmüştü: Arıların üremesi konusunda okuyucuya kişisel düşüncelerini aktarırken (kraliçe arıların kraliçe arılar ve işçi arılar yumurtlaması, sonra işçi arıların da yaban arıları yumurtlaması), bunu henüz yeterli bir gözlem çalışmasıyla doğrulanmamış çalışma varsayımları olarak sunar: "[...] Demek ki mantıktan ve bu böcekler hakkında bilinen olgulardan yola çıkılırsa, arıların üremesi bu biçimde yapılıyor gibi görünmektedir. Ama olgular tatmin edici bir biçimde bilinmemektedir ve eğer bir gün bu hale gelirlerse, mantık yürütmeden çok gözlemlere güvenmek, mantık yürütmelereyse ancak sonuçları gözlemlenen olgularla uyumlu oldukları ölçüde inanmak gerekir."[31] Ama duyusalcı olmayan Aristoteles, duyulara Câhiz'den daha fazla güvenmiyordu. Ondan çok daha önce duyuların da yanılabileceğini gündeme getirmişti. *Génération et corruption [Üre-*

* Kurtla çakal arası bir hayvan (Ç.N.)

me ve bozulma] adlı eserde, duyunun ve gerçeğin çelişebileceğini açıkça söylediği görülür.[32] Duyuyu ve bundan çıkarılan bilgiyi görelileştirerek, eleştirel düşüncenin önüne, şeylerin gerçekliğine ulaşabilmek için ilk görünüşleri sınavdan geçirme ödevini koyar. Câhiz, duyularla algılanabilen dünya hakkındaki bilgiye ulaşabilmek için, böyle bir protokol temelinden hareket etme gereğini ileri sürerken, kendisinin de Aristotelesçi olduğunu bir an için olsun düşünmüş müdür acaba?

Bununla birlikte Aristoteles, görme (*Metafizik*, 280a25'te savunulmaktadır) ve dokunma duyularının (*Ruh*, II9, 421 a ve III1, 424b-435a'da savunulmaktadır) önceliği arasında duraksarken, Câhiz'in bütün duyular arasında tartışmasız gözdesi görme duyusudur. Câhiz'in sözlü tanıklığa karşı gösterdiği kuşkunun kökeninde bu yaklaşım yatar. Câhiz işitme duyusuna yönelik çekincelerini, kitabi bilgiden sözlü hadislere kadar aynı soya bağlanan her şeye yaygınlaştırır. Kum sürüngenlerinin yavrulamasına değinirken, muhaddisler gibi –bir haberin isnat silsilesi çokluğunun, yani farklı kanallardan aktarılmasının, muhaddisler açısından doğruluk güvencesinin bir ölçütü olduğu bilinmektedir– birçok rivayet kaynağından kendisine kişisel olarak ulaşan bir bilgiden söz eder. Ama Câhiz söz konusu bilgiyi *Kitâbü't-Terbî'*de ortaya koyduğu ölçütbilim temelinde kuşkuyla karşılar:

> "İbn Ebî'l-Acûz benim önümde kum yılanlarının doğurduğunu iddia etti. Aynı bilgiyi bana Muhammed bin Eyyûb bin Cafer de aktarmış, o da bu bilgiyi hem babasından, hem de Fazl bin İshak bin Süleyman'dan almış. Eğer bilgi gerçekten bu sonuncu isme kadar dayanıyorsa, mutlaka gerçektir, çünkü söz konusu kişi bir ilim kuyusuydu. Yine aynı isnat silsilesine dayanarak, yabani koyunların her yavrulayışında dölüt kılıfında bir yılan bulunduğu ileri sürülmüştür. Başkalarının iddiasına göreyse, vb."[33]

Sonra okuyucuya dönen Câhiz, doğruluğu hakkında güvence oluşturmak üzere bilinen ve kabul edilmiş isnat silsileleriyle aktarılan bu tür bilgilere karşı onu uyarır:

> "Bu bilgileri onları onaylayasın diye aktarmadım; sadece bu rivayetleri duyasın istedim. Ben bunları ne onaylarım, ne de reddederim. Ama senin gönlün daha çok retten yana olsun!"[34]

Önce duraksama, sonra red. Sergilenen duraksama daha çok bir üslup çalışmasıdır. Câhiz nakledilen bilgiyi "X iddia etti ki" gibi değer düşürücü bir ifade biçi-

mi içine soktuğu anda onu elemiş ve râvinin güvenilirliğini de zedelemiş demektir. Bir bilginin her türlü kuşkunun üstündeki bir râvi tarafından aktarılması, her zaman onun gerçekliğini sağlamaya yetmez. Şerefleri hakkında fazla kuşku duyulamayacak âlimleri reddettikten sonra, Câhiz, sıradan insanların tanıklığını ele alır ve bu tanıklığın "gördüm"lerin yetkesiyle desteklendiğinde bile kabul edilemeyeceği hükmüne varır. Sıradan ölümlüler, mantık etkinliğine alışkın olmadıkları için, duru görüşten yoksundur. Bu nedenle onların tanıklığının kabul edilirliği iyice şüpheli hale gelir. Bu yaklaşım öncelikle bazı toplumsal kategorilere, örneğin denizcilere ve Bedevilere yöneliktir. Câhiz denizcilerin tanıklığını reddeder, çünkü "bunlar sözlerinin nereye varacağını düşünmeyen ve davranışlarının ahlaki değerini dikkate almayan insanlardır" der.[35] Bedevilerin tanıklığınıysa *a priori* reddetmeyen Câhiz, yine de onların da sık sık yanıldığını belirtir:

> "Bedeviler yazın kısa süren bir sağanağın ardından yer altında gömülü kalmış bir mantarın kısmen yılana dönüştüğünü anlatır. Benim bu bilgiyi naklettiğimi duyan Tayy kabilesinden bir şef, dikkatini çeken çok iri bir mantar gördüğünü iddia etti. Mantarı seyrederken onun kımıldadığını fark etmiş. Koparmış; bu bir yılanmış. İşte Bedevilerin ağzından bu tür hikâyeler duydum; öyle ki bu rivayetleri aktarırken beni her türlü günahtan koruması için Allah'a yalvarıyorum."[36]

Görme deneyimi karşısındaki titizlik, Câhiz'i Aristoteles'le aynı noktada buluşturuyor, çünkü o da, gözleriyle görmenin tanıklığı geçerli kılmaya yetmeyeceği kanısını taşıyor. Bunun da ötesinde, her şeyin mantık süzgecinden geçirilmesi gerekir. "Gözler aldanır ve duyular yalan söyler"[37], *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr*'in öğrettiği budur.

Peki Câhiz'in bir diğer eseri olan *Kitâbü'l-Emsâr [Büyük Kentler Kitabı]* ne durumdadır? Önceki iki eserle ne tür bağlar kurmaktadır? Coğrafi izlek anlamında, *Kitâbü'l-Hayevan*'la arasındaki süreklilik açıktır. Ahvâz monografisi türünden bir çalışma *Kitâbü'l-Hayevan*'da da zaten yer almıştır.[38] İklimler kuramı veya insanın çevresiyle ilişkisi gibi diğer coğrafya izlekleri için de aynı şey geçerlidir.

İslam coğrafyası birden fazla nedenden ötürü Câhiz'in *Büyük Kentler Kitabı*'na çok şey borçludur. Gerçi antik Yunan'ın mirasçısı olan İslam coğrafyası gün yüzüne çıkmak için tabii ki Câhiz'i beklememiştir. Zaten Câhiz de bir coğrafyacı değildi. Ama bu 9. yüzyıl nesir yazarı ona, bir paradigma çevresinde eklemlenme olanağı vermiştir. Bu paradigma, matematik ve astronomik coğrafya[39] akıntısına karşı kürek çekerek, bünyesinde bir beşeri coğrafya nüvesi barındırmaktadır. Bu

akımın başını çekenlerin *Büyük Kentler Kitabı*'nı olumlu karşıladığı anlaşılıyor. Gerçekten de Câhiz bu eserinde "bilimsel" coğrafyadan kopmayı önerir. Ve bunu çeşitli biçimlerde yapar: 1) Seyahati, görme deneyimini pozitif bilgi üretiminin temel biçimi haline getiren bir bakış antropolojisi içine yerleştirir; *Kitâbü't-Terbî*'nin ve *Kitâbü'l-Hayevan*'ın da bu izleği yansıttığını görmüştük; 2) İnsan, toplum ve ekolojik çevre arasındaki ilişki için bir yorum çerçevesi taslağı çizer (bu çerçeve daha önce *Kitâbü'l-Hayevan*'da da belirlenmişti); 3) Oluşum halindeki yeni coğrafi bilgi alanına edebi motifler önerir.

Bünyesinde çelişkiler barındıran bir eser olan *Büyük Kentler Kitabı,* hiç seyahat etmemiş –veya çok az seyahat etmiş– bir yazarın kaleminden çıkmıştır. Nitekim ülkeler hakkındaki doğrudan deneyimler zayıftır, hatta hiç yoktur. 10. yüzyılın beşeri coğrafya zanaatkârları bu eksikleri sergilemekten geri kalmamıştır. Ama bir yandan yazarı ayıplarken, diğer yandan kitabını hayranlık uyandıran veya en azından bol bol alıntı, intihal yapılacak, adı belirtilecek kadar ilgiye değer bir eser olarak selamlamışlardır. Ansiklopedici Mesûdî bunlardan biridir:

> "Câhiz İndüs'ün Nil'den çıktığını iddia eder, buna delil olarak da Nil'de timsahların varlığını gösterir. Bu kanıtı nereden bulduğunu bilmiyorum. Bu savı, *Büyük Kentler ve Ülkelerin Harikaları Kitabı*'nda ileri sürmüştür. Yazar ne denizde ne de karada krallıkları ve kentleri tanıyacak kadar seyahat etmemişse de, bu eser mükemmel bir çalışmadır."[40]

Hem hayranlık hem de övgü dolu davranan İbn Havkal, Câhiz'in kitabını "büyük kentler konusunda yetkinliğini gözler önüne seren değerli bir eser" olarak betimler.[41] *Dünyanın Görünüşü*'nün [*Sûretü'l-Arz*] yazarı ondan en az iki kez alıntı yapar. Birincisinde, Cebel bölgesinde bir dağ olan Bihistûn'u betimlerken ondan yararlanır. İkincisinde, Maveraünnehir bahsinde, 9. yüzyılın büyük nesir yazarının estetik zevklerini yardıma çağırır: "Ebû Osman'a [Câhiz] göre, yemyeşil bitki örtüsünün ortasında tarlaların donuk rengi [?] hoş bir manzara oluşturur. Bu açıdan Maveraünnehir sonsuz bir şans ve çok elverişli koşullar sunar."[42] Tabii bu arada bir Mukaddesî çıkacak ve *Büyük Kentler Kitabı*'nı eleştirerek, kesin bilgilerden yoksun oluşundan ötürü suçlayacaktır.[43] Yine de eleştiri özden çok biçime yönelmektedir. Filistinli coğrafyacının okları esas olarak "aşırı yoğunluğu" hedeflemektedir. Ayrıca kitabın bazı edebi izleklerini alıp kullanmaktan da geri kalmaz. Alıntı olduğu açıkça belirtilmiş bölümlerin dışında, şu tür gözlemlerin ardında da Câhiz'in gölgesi seçilmektedir: "Suyunun tadı, rengi, kabarması ve timsahların varlığıyla, [İndüs] Nil'in aynısıdır."[44]

Câhiz seyahat etti mi, etmedi mi? Bu soru modern yazarlan çok uğraştırmış, ama genellikle 9. yüzyılın çeşitli konularda eser vermiş yazannın az seyahat ettiği kanısını paylaşmışlardır. Câhiz'in az seyahat etmesi, onu çağdaşlanndan ayıran başka bir özellik daha bulunduğunu göstermektedir: Gerçek bir *rıhle*'yi, yani taleb-i ilm peşinde uzak seyahati bulunmadan, döneminin en önde gelen entelektüel figürlerinden biri olabilmiştir. Bununla birlikte Câhiz'in kayda değer bir seyahati olmaması, onun hiç seyahat etmediği anlamına gelmez. En azından kendisi *Hayvanlar Kitabı*'nın iki yerinde seyahat ettiğini açıklar: Birincisinde şunu vurgular: "Çölde ve ülkelerde, Arap yarımadasının, Bizans İmparatorluğu'nun, Suriye'nin, Yukarı Mezopotamya'nın ve diğer yörelerin çöllük bölgelerinde yaptığım çok sayıda seyahate rağmen, bilmiyorum ki, vb."[45] İkincisinde, "bu kentin yolunun açık olduğu bir sırada", Şam Camii'ni ziyaret ettiğini hatırlatır.[46] *Büyük Kentler Kitabı*'nın eksiksiz bir versiyonu ele geçirilirse, belki de Câhiz'in seyahatleri hakkında daha fazla bilgi sağlanacaktır. Elimize ulaşmış versiyon da ne yazık ki noksandır. Örneğin Mesûdî ve İbn Havkal'ın söz ettiği bölümler bu versiyonda yer almaz. Yine de bütün bu budanmalara karşın, *Büyük Kentler Kitabı*'nın şu anki versiyonu, bazı monografilerin gözle tanık olma kuralına göre yazıldığını göstermektedir. Irak'taki Hîra kentine ilişkin monografide en az dört kez "gördüm" ibaresi yer almakta, bu arada görme duyusuna ilişkin aynı söz dağan ve anlambilim alanına ait başka ifadeler de dikkat çekmektedir:

> "[...] Beyaz Hîra'yı da *gördüm.* Orada *gözlemlediğim* bütün evler arasında, sadece Hıristiyan Avn'inkinden söz etmeye değer. Hîra ile Kûfe'nin *kasabası* [idari merkez] arasında toprağı *gördüm* ve rengini *inceledim.* Toprağın renginin siyaha çalan tozlu gri bir renkte olduğunu ve çok miktarda pürtüklü çakıltaşı içerdiğini *saptadım.* Hîra kışın çok soğuk geçtiği bir kenttir. Ama yazın kent sakinleri eyyambahur sıcaklarında tutuşur korkusuyla evlerinin perdelerini bile söküp atar."[47]

Bu bölümde, doğrudan gözlem aracılığıyla edinilmiş betimsel bilginin nasıl bir söylem modeline göre düzenlendiği görülmektedir. Câhiz coğrafyacılara bu modeli öğretecektir. Monografi doğrudan gözlemlere dayanmanın dışında, ekolojik çevresinde ele alınan kentin genel bir betimlemesi olarak da göründüğü için, bu model bir açıklama ilkesiyle birlikte sunulmuş olmaktadır. Bu betimlemenin gerçek amacı, Câhiz'in insanın –aslında bütün canlıların– doğal çevresiyle uyum sağlaması konusundaki kuramıyla bir yakınlık kurulmazsa, gözden kaçırılabilir. Câhiz daha önce Ahvâz hakkındaki monografisinde de değişimlerin anlaşılması için ay-

nı açıklama türünü uygulamıştı. Bu değişimlerin bazı yöre sakinlerinin –Medineli Haşimiler– yaradılış niteliklerini etkilediği gözlemlenmiş ve yazar bu değişimleri yerel ekosistemin etkisine bağlamıştı.[48] Bu noktada *Büyük Kentler Kitabı*'nın yeniden *Hayvanlar Kitabı*'yla diyaloga girdiğini görüyoruz; nitekim *Hayvanlar Kitabı*'nda, "Benî Suleym'lerin bazaltlı topraklarında insanlar, yırtıcı hayvanlar, evcil hayvanlar, kuşlar, böcekler, her şey siyah görünür" veya "Türk topraklarındaki iklimin niteliği develere, atlara ve orada yaşayan bütün yaban hayvanlarına damgasını vurur" türünden açıklamalar yer alır.[49]

Büyük Kentler Kitabı, 10. yüzyıl coğrafyasına layık notların yanı sıra, özellikle muhaddislerin ve râvilerin çalışma biçimlerini hatırlatan kayıtları da sıralar. Basra monografisini ele aldığımızda –Câhiz'in doğduğu ve öldüğü kent–, bu çalışmada doğrudan gözleme benzeyen hiçbir şey bulunmadığını göreceğiz. Üstelik bir nesir yazarı olarak Câhiz'in mükemmel noktalara ulaştığı bir retorik yöntemi olan ve işlenen konunun güzel niteliklerini övmek şeklinde tanımlanabilecek *mahâsin* üslubuna göre yazılmıştır. İsmi sayılan başlıca otorite, Medâinî de (ö. 240/854) bir râvidir. Bu monografi hakkında aceleci bir yargıya varmaktan kaçınmak için, elimize ancak parçalarının ulaştığı düşünülebilir. 13. yüzyılın yaşamöyküsü yazarlarından ve kaynakça uzmanı Yakut bu eseri bilmektedir ve *Ülkeler Sözlüğü*'nde daha sonra baskısı yapılan yazmada yer almayan bölümleri alıntılamıştır.[50] Bu durum, 10. yüzyıl coğrafya bilimi ölçütlerine göre bakıldığında –daha önce Hîra ve el-Ahvâz monografilerinde kullanılmış ölçütler– Basra betimlemesinin birçok kusur sergilediği gerçeğini değiştirmez.

Büyük Kentler Kitabı, Hayvanlar Kitabı'yla aynı soy zincirinde yer almakla birlikte, farklı üslupları karıştırarak okuyucuyu şaşırtır. Gerçi *Hayvanlar Kitabı*'nda da sık sık Medâinî'nin ve eski, yeni anlatı aktarıcılarının adı geçmektedir. Ama bu eser yine de rivayetlerle dolu değildir. Zaten rivayetlerin sayısı daha da artırılmış olsaydı bile, Câhiz'in kuramsal ve yöntembilimsel çerçevesine zarar vermezlerdi. Yazarın yöntemsel kuşku ilkesini birçok yerde geliştirdiğini gördük; *Çemberin Kitabı*'nda açıklanan bu ilke, *Hayvanlar Kitabı*'nda da yeniden ifade edilmiştir. Sözlü rivayetlerin kullanılması Câhiz'in postulatlarıyla *a priori* çelişmez; çünkü Câhiz, bilindiği üzere, nereden gelirse gelsin her türlü sözlü bilgiye karşı çıkmaz. Yine de onun sözlü rivayetleri kullanma biçimi, *Büyük Kentler Kitabı* da dahil olmak üzere, muhaddislerin ve râvilerinkine benzemez. İnsanların, hayvanların ve kuşların "vatan"larına bağlılığını işleyen bölümde,[51] çığ gibi rivayet yağar, ama bunlar duyuların ve mantığın kullanımına da geniş yer veren bir kanıtlama sürecini güçlendirmek üzere kullanılmıştır. Bu konuda tam ikna olmak için, söz konusu bölümü *Hayvanlar Kitabı*'nda canlı varlıkların yaşadıkları

topraklara bağlılığına değinilen bölümlerle karşılaştırmak yeterli olacaktır.[52] Bu karşılaştırma, Câhiz'in rivayetleri kullanışının muhaddislerin ve râvilerin övgü amaçlı kullanımlarıyla hiçbir ilgisi olmadığını gösterecektir. Câhiz'de "rivayetin asla kendi ağırlığıyla değil, içinde yer aldığı bağlamın gereksinimlerine göre müdahil olduğunu" vurgulayan A. Miquel de bunu hatırlatmaktadır: "Rivayet kendi içinde bir birim, kültürün vazgeçilmez bir parçası olarak sunulmamakta, bir oluntuyu yansıtmak için kullanılan genel çerçeve içine yerleştirilmekte, yani verili olmasıyla değil, ispatlama gücüyle temel bir önem kazanmaktadır."[53] Bu koşullarda nesnel seyahat ilkesini savunmak için Câhiz'in *Kuran*'dan kanıtlara başvurması da önemli değildir. Bu yaklaşım söz konusu davranışın nasıl bir dini saygınlık halesiyle çevrili olduğunu daha iyi ortaya çıkarmaktadır sadece. *Kuran*, hareketi hareketsizlikten daha üstün bir davranış olarak koyuyorsa, ne iyi! *Kuran*'daki bu yaklaşım seyahati, kapsadığı *tecrübe*, sınama (*ihtibâr*) ve tercih (*ihtiyâr*) olanaklarıyla mantığın ufkunu genişletebilecek bir etkinliğin olumluluğu içinde yansıtmaya yaramaktadır.[54] Câhiz'in "deneyimle beslenen aklın sınırı olmaz" ilkesini benimseyen 10. yüzyıl İslam coğrafyası, bir deneyim olarak görülen seyahat etrafında örgütlenir. Çünkü "insan aklı ancak seyahatlerde, ülkeler hakkında bilgi edinerek ve her türlü toplumsal konumdan insanla ilişki kurarak mükemmelleşir."[55]

3. Seyahat deneyimi

Mesûdî *Büyük Kentler Kitabı*'nı eleştirirken –ayrıca bu kitabı hayranlık verici de bulur–, bunu seyahat ilkesi adına yapar. Bununla birlikte çekinceleri eserin kendisinden çok, az seyahat etmek veya hiç etmemekle, dolayısıyla değindiği ülke betimlemelerini başkalarının tanıklığına tâbi kılmakla suçladığı yazara yönelir. Mesûdî, gerçek coğrafi bilginin özünü doğrudan coğrafyacının görsel deneyiminden almasını ister. Coğrafyacı ne kadar çok seyahat etmişse, meskûn dünya hakkındaki bilgisi o denli büyük ve güvenilir olur. Eğer Câhiz Hindistan'ı ziyaret etse ve Ganj'ı görseydi, Mısır'ı ziyaret etse ve Nil'i gözlemleseydi, her ikisinde de timsahlar bulunduğu bahanesiyle iki nehri aynı kaynaktan çıkartmayacaktı. "İndüs'ün Yukarı Sint bölgesinde, Birûza krallığına bağlı Kanôc topraklarında, Kaşmir, Kandahar ve Takka bölgelerinde bulunan ve iyi bilinen kaynaklardan çıktığını, sonra Multan'a girdiğini, orada Mihrân adını aldığını" bilecekti. Bilginin doğrudan gözlemi gerektirdiği yerde, Câhiz ya iki nehirde de timsahlar bulunmasına

dayandırılmış hatalı bir kıyas bakış açısıyla, ya da hayalci kaynaklardan alınmış bilgilerle yetinmişti.[56]

Mesûdî çok seyahat ettiği için yurttaşı Câhiz'in –ikisi de Iraklıdır ve Bağdat'ta yaşamışlardır– hatalarını düzeltme hakkına sahipti. Doğuda Hindistan'a, batıda Endülüs'e, kuzeyde Hazar denizine ve güneyde Zanzibar'a kadar gitmişti. Zengin bir seyahat deneyimine ve örnek gösterilebilecek geniş bir bilgiye dayanarak, anıtsal bir eser olan *Evrensel Tarih*'i yazdı. Bu eser kayıptır, ama özeti yazarın meşhur *Altın Çayırlar*'ı içinde bize ulaşmıştır. *Altın Çayırlar* büyük bir seyahat deneyimini ortaya koyması dışında, yazarın oburca eklektizmi kadar, geniş bilgeliği ve benzersiz merakıyla da çarpıcıdır. Bu eser Carra de Vaux'nun çizdiği şu Mesûdî portresinin de esin kaynağını oluşturmuştur:

> "Aklı, efsanevi bilgelerin felsefelerinden çağının mezheplerinin çok sayıdaki öğretisine kadar bütün sistemlere açıktır. Bir dinler tarihçisi olarak araştırmalarını çok ileri noktalara götürmüştür; Mazdeizmi, Sabiiliği, Buddhacılığı bilir ve Hıristiyanlarla Yahudiler hakkında da çok bol bilgiye sahiptir. Seyahatleri sırasında farklı milletlerden, Yahudi, Acem, Hıristiyan, Kürt ve Karmatî din âlimlerine ve bilginlere doğrudan sorular yöneltmiştir; onlarla söyleşmiş veya tartışmış ve bu görüşmelere tatlı dili kadar merakını, zekâsını ve bağnazlıktan uzaklığını katmıştır [...] ve onun Müslüman inancını bu bilimsel araştırma zevkiyle ve kâfirlerle alışverişteki bu rahatlıkla birleştirmesi biraz da şaşkınlıkla izlenmektedir."[57]

Mesûdî'nin Helenistik kültürden ne denli beslendiği hatırlanınca, onunla yurttaşı Câhiz arasında belli bir yakınlık kurulması gereği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Her ikisi de ortaçağın büyük akıllarının özelliklerini sergilemiştir: Açık bir zihin ve her şeyi kucaklama konusunda doymak nedir bilmeyen bir istek. Mesûdî'nin eserini en azından kısmen maceralarla da bezemesi onun büyük merakını ortaya çıkarmaktadır. Bu eserin girizgâhını bir seyahat övgüsüyle yapmasıysa, *autopsia*'nın erdemlerini saymanın bir yoludur. *Edeb* türüne özgü bir edebi izlek olarak işletilmeyen bu övgü –oysa örneğin İbn el-Fakîh'de böyle kullanılır[58]– basit bir süsleme amacının ötesine geçmektedir. Ustalık işlevleri yüklenen bir özreferans olarak öne çıkarılmaktadır: Bu referans, çok seyahat ettiği için neden söz ettiğini bilen bir adam portresi çizmektedir. Metnin içine seyahatin getirdiği ifade biçimlerinin serpiştirilmesi ustalığın güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır: "Fars'taki İstar kentinde gördüm ki [...]", "324 yılında Tiberiopolis'te gördüm ki [...]", "[Kürtlerin] ülkesinden geçerken, vb", "Fars, Kirman ve Sicistan

ülkelerinin hem soğuk kesimlerinden, hem de sıcak yörelerinden geçtik ve şunu saptadık ki,vb". Doğruyu söylediğini ifade etme biçimleri olarak bütün bu "gördüm", "saptadım", "gözlemledim"lerin işlevi, görme duyusuyla inandırma arasındaki gerekli bağları kurmak ve böylelikle anlatılanların gerçekliğini kanıtlamaktır:

> "İşte Hindistan'da, Cambay [Bombay] bölgesinde gördüklerim –bu bölge hem orada, hem de Sandân ve Sûfâra gibi komşu kentlerde üretilen gürültülü sandaletleriyle meşhurdur. Ben 915-916 yılında Cambay'daydım, o sırada orada Mankir hükümdarı Ballahara adına Bânyâ adında bir brahman hüküm sürüyordu. Bu Bânyâ Müslümanlarla ve ülkesine gelen diğer dinlerin müritleriyle yapılan tartışmalara büyük ilgi duyuyordu. Cambay kenti, Nil'den, Dicle'den ve Fırat'tan daha geniş, derin bir körfezin dibindedir; bu körfezin kıyıları kentler, çiftlikler, ekili tarlalar, hindistancevizi ağacı dikili bahçelerle kaplanmıştır. Bu bahçelerle suların arasında tavuskuşları, papağanlar ve Hindistan'ın diğer kuş türleri görülür. Kentle deniz arası yaklaşık iki gün çeker. Bununla birlikte med cezir olayı orada o kadar güçlü hissedilir ki dipteki kum hiç zahmetsizce seçilir ve körfezin ortalarında bile pek su kalmaz. Suyun çekilip geride kuru bıraktığı ve bir çölü andıran bu kumun üzerinde bir köpeğin yattığını gördüm. Birden açıktan gelen met yarış atları kadar [hızlı] ilerledi; [tehlikeyi] hisseden köpek suyun önünden kaçıp, kabaran suların erişemeyeceği sağlam karaya erişmek için bütün gücüyle koşmaya başladı, ama hızlı ve şiddetli dalgalar onu koşarken yakaladı, köpek sulara gömüldü."[59]

Suların kabarmasının bu betimlemesinde, Mesûdî hayranlık uyandıran bir yazım kalitesi ve ayrıntı duygusu sergiliyor. Eğer görmek gerçekten bir sanatsa, gördüğünü betimleyebilmenin de en az o kadar yetenek gerektirdiği tartışılmaz. Mesûdî dilin kendi düzenleniş kurallarını kendiliğinden dayatmasına izin vermiyor. Tam tersine anlatısına soluk ve heyecan katan bir yazım stratejisi uyguluyor. Kabaran suların önünde umutsuzca koşan bir köpek aracılığıyla doğal bir oluntuyu dramatize eden anlatı, okyanusun kabarmasını okuyucu açısından bir temsile dönüştürüyor. Burada gözlemin hizmetine sunulan bir anlatım tekniği söz konusu olsa bile, bu olgu vurgulanmayı hak ediyor. Mesûdî'nin konusunu ele alış yöntemi bir kez daha Câhiz'inkini anımsatıyor.

İki adam med cezir açıklamalarında yeniden buluşuyor. Mesûdî de büyüğü olan Câhiz gibi mitsel yorumları reddediyor ve denizler üzerine yazdığı eserde med ceziri rüzgârların ve yıldızların hareketiyle açıklayan filozof Kindî'ye (ö. 260 ?/874) isnat ettirilen bilimsel bir kuramı benimsiyor.[60] Câhiz'in de *Çember Kitabı*

adlı eserinde kaynak belirtmeden aynı türde bir açıklama getirdiği hatırlanacaktır. Mesûdî'nin kaynağı, filozofun [Kindî'nin] "yollar ve krallıklar, denizler ve nehirler, çeşitli ülkelerin tarihleri üzerine güzel bir eser"in[61] yazarı olarak tanınan bir öğrencisi olan Serahsî'dir (ö. 286/899). Bu açıklama 10. yüzyılın ansiklopedicisini de Câhiz'in dümen suyuna sokmaktadır. Mesûdî de, meşhur öncülü gibi, Yunan yazarların (Ptolemaios, Aristoteles, Galen, vb) ve onların Müslüman rakiplerinin büyük bir okuyucusudur.

Mesûdî, Aristoteles'ten en azından *Metafizik* ve *Hayvanlar*'ı okumuştur. Bu iki eserin Câhiz'in düşünce sistemini de çok beslediği hatırlanacaktır. Mesûdî'nin de yurttaşı gibi "insanın doğrudan deneyimle, kendi gözleriyle görebildiği"nin davasını savunması şaşırtıcı değildir. Bazı haber kaynaklarına karşı beslediği kuşku da tamamen Câhiz'ci bir niteliktedir. Denizciler "gözleriyle tanık oldukları"nı söyledikleri olayları nakleder, der. Ama onun bundan kuşku duyarak söz konusu tanıklıklara mesafeli durduğu görülmektedir. Onunla birlikte, "iddia eden..." haber kaynaklarından kuşku duyulmaya başlanır. Bu tanıkların görüşlerinde doğrular yanlışlardan nasıl ayrılacaktır? Mesûdî bunu açıkça belirtmez. Ama bazı tanıklıkları geçerli, diğerlerini geçersiz kılmak, bir üçüncü bölümüyse ihtiyatla ele almak için "kişisel yorum çabası"nı (*içtihat*) kullandığını görünce, nasıl bir yöntemle çalıştığı anlaşılır. Onun gözünde *içtihat,* tanıklıkları akılcı değerlendirme ölçütlerine tâbi kılmayı sağlayan bir yorumlama yöntemidir:

> "Çin, Hint, Sint, Zanzibar, Yemen, Kulzum [Kızıldeniz] ve Habeş denizlerinde dolaşan Sîrâflı ve Ummanlı denizcilerin Hint Okyanusu hakkında verdikleri bilgilerin, bizim denizlerin boyutlarını ve alanlarını belirtmek üzere kendilerinden yararlandığımız filozofların ve diğer [âlimlerin] verdiği bilgilerin çoğundan farklı olduğunu saptadım; hatta bu denizciler bazı yerlerde suların uçuz bucaksızlığının hiçbir sınırı olmadığını bile ileri sürerler. Aynı gözlemi Akdeniz'de savaş ve ticaret gemilerinin kaptanları, komutanları ve zabitleri, ayrıca askerî deniz donanmasının örgütlenmesinden sorumlu kişiler nezdinde de yaptım [...]. Hepsi de Akdeniz'in uzunluğunu ve genişliğini, körfezlerin ve denizin uzantılarının sayısını abartıyor."[62]

Üstelik bu "gerçeği" bir Suriye gemisinin kaptanı da doğrulamıştır. Bu adam Akdenizli gemicilerin "hem en yaşlısı, hem de Akdeniz'i en iyi bileni"ydi. Deneyimi, yaşı, ama aynı zamanda aklı ve ustalığı onu inanılacak bir haber kaynağı ve denizcilerin dinleyip görüşlerine saygı duyduğu bir adam haline getiriyordu. Her şey, bu arada Kâfir'e karşı verilen savaşta geçmişte gösterdiği yararlılıklar onu

güvenilir bir tanık yapıyordu. Mesûdî ondan söz ederken, gözüyle tanık olmuş insanın mükemmel örneğinin ölçütlerini tanımlamaya girişir: Yaş, deneyim, akıl. Bu nesnel ölçütlere ahlaki ve dini nitelikte başkaları eklenir. Bütün bunlar bir arada saygın bir adamın yasal halini belirler; adam bir cihat kahramanı halesiyle çevriliyse, bu saygınlık daha da artar.

Mesûdî'nin bu adam gibi güvenilir tanıklar aradığı görülür. Çoğunlukla onları adlarıyla zikreder ve kendileriyle hangi tarihte karşılaşıldığını da tam olarak kaydeder. Diğerleri kalabalığın isimsizliğinde eriyip gider. Zaten "gözlemlediklerini söyleyen..." veya "iddia eden..." insanların adlarını saymaya ne gerek vardır? Aden körfezinde dağ gibi yüksek dalgaların asla diğer denizlerde olduğu gibi kırılmadığını ileri süren Ummanlı denizciler buna bir örnektir. Bu tür bilgileri çürütmek veya doğrulamak için ne yapılabilir? Mesûdî bunları elinden geldiğince akılcılık araçlarının veya seyyahlık deneyiminin süzgecinden geçirir. Örneğin Aden körfezinde ve Zanzibar denizinde karşılaşılan tehlikelerin büyüklüğünü doğrulamak için, kendi deneylerine dayanır:

> "Bu deniz yolculuğunu Sirâflılar da yapar; ben de Umman'ın başkenti Sincâr'dan yola çıkarak bu deniz üzerinde seyahat ettim. Beraberimde Sirâflı denizciler, bu arada M. ve D. de vardı; D. daha sonra orada mürettebatıyla birlikte can verdi. [Zanzibar] adasından Umman'a yaptığım son deniz yolculuğunun tarihi 916'dır. Her ikisi de Ad.'nin kardeşleri olan Ah. ve Ab.'a ait bir gemideydim. Daha ileri bir tarihte bu iki kişi bu denizde hem canlarını hem de mallarını yitirdiler [...]. Gerçi pek çok denizde, Çin denizinde, Akdeniz'de, Hazar denizinde, Kızıldeniz'de ve Yemen denizinde dolaştım ve sayısız tehlike atlattım, ama Zanzibar denizinden daha tehlikelisini görmedim."[63]

Hadisler de incelemeden geçirilir. Mesûdî, med ceziri doğaüstü bir oluntu haline getiren muhaddislerin naklettiği bütün masalları bilir. Geliştirdiği yaklaşımda iki farklı yöntem kullandığı görülür: Akılcı yöntem bu hadisleri "muhaddislerin hayal gücü" tarafından "sonradan uydurulmuş harika anlatılar" olarak ele alır; iç eleştiriye ağırlık veren diğer yöntemse bu hadislerin kendisine kadar ulaşmasını sağlayan isnat silsilelerini çözmekle uğraşır. Sonuç aynıdır: Her inceleme diğerini güçlendirir.

Demek ki tıpkı Câhiz'de olduğu gibi, Mesûdî'nin araştırma yöntemi de Sünnet'i ilke olarak reddetme noktasına varmaz. Sadece bazı hadisleri eleyip, diğerlerini geçerli sayar. Muhaddislerin yöntemine uyarak, bu hadislere uyguladığı birinci değerlendirme ölçütü isnat silsilelerinin ne denli güvenilir olduğunu soruştur-

maktır – Câhiz'in de aynı işlemi uyguladığını görmüştük. Med cezir konusundaki mucizevi hadislere yönelik eleştirisinde Mesûdî şunları hatırlatır:

> "Anlattığımız şeyler ne kesin olanaksız, ne de kabul edilmesi zorunlu niteliktedir; daha çok olabilecek ve kabul edilebilecek şeyler kategorisine girerler, çünkü sadece münferit bireyler tarafından aktarılmışlardır ve muttasıl bir isnat silsilesinde aktarılıp, bu nedenle çok yaygın bir biçimde bilinen, nakilleri benimsenmelerini dayatan, gerek kuramda gerekse uygulamada zorunlu kılan hadislerin soyundan değildirler."[64]

Bir noktada buluşmaya yönelen râvi silsileleri tarafından doğrulanmamış "münferit rivayet"leri (*âhâd*) eleştiren Mesûdî, muhaddislik yöntembilimine yönelik ve ucu Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) kadar dayanan bir eleştirmenler soy zincirinde yer almaktadır. Ebû Hanîfe, İslamın en meşhur fakihlerinden biri olarak kabul edilen Kûfeli bu ulema, bugün de süren bir fıkıh okulu kurmuştu ve bu tür hadislerin, nakledenin güvenilirliği ne düzeyde olursa olsun, reddedilmesinden yanaydı.[65]

Yine de Mesûdî rivayet eleştirisinde sadece onların nakil zincirinin içeriden incelenmesiyle sınırlı kalmaz. Onun gözünde bir hadisin kabul edilebilmesi için, herkesçe bilinen rivayetler kategorisine girmesi yetmez. Ek bir özelliğe daha sahip olmalıdır: "Eğer bu türden rivayetlere gerçekliklerini gösteren kanıtlar da eşlik ediyorsa, onlan kabul etmek gerekir." Mesûdî bu noktanın ilerisine geçmeye cesaret edemez: "*Kuran*'da yer alan anlatılara uymak ve onları uygulamak gerekir, çünkü Allah, 'Resul size ne verdiyse onu alın, sizi neden yasakladıysa ona son verin' diyerek bize bunu buyurmuştur."[66]

Buraya kadar coğrafyacı Mesûdî'den söz ettik. Ama o daha çok bir tarihçi, güçlü coğrafi kaygıları olan bir tarihçidir.[67] Eserlerinde coğrafi ve tarihi verileri bileştirmesiyse, 10. yüzyılın İslam entelektüelliğinde kesinlikle bir yeniliktir. Bunun Herodotos'tan Ephoros'a ve Polybios'a kadar Yunan kültüründe sağlam kökleri bulunan bir gelenek olduğu bilinmektedir. Bu gelenek *autopsia*'ya geniş bir yer ayırmasının dışında, tarihçilerin vasıflarından hiçbir şey yitirmeden coğrafyayla ilgilenmesine de yol açmıştır. Mesûdî de kendi entelektüel deneyimi sayesinde bu geleneğe yönelir. Bu da ortaçağın İbn Haldun gibi büyük tarihçilerinin ona hayranlık duymasını sağlar. Mağribli tarihçi Mesûdî'ye öylesine büyük bir hayranlık beslemektedir ki, onu kendine örnek alır: O "pek çok seyahat etmişti" der. Hatta *Mukaddime*'de, Doğu'ya seyahat etmediği için (*Tarih*'ini yazarken) meşhur öncülü kadar geniş bir "ülkeler ve halklar, örfler ve dini inançlar tablosu" oluştura-

madığına üzüldüğü görülür.[68] Tarihçinin sözlü tanıklıklar ve kitabi kaynaklar dışında, eserini kendi doğrudan gözlemleriyle de beslemesi gerektiği düşüncesi ortaçağ tarihçilerine yabancı değildir. Örneğin Sûlî'nin (ö. 335/946) *Vezirler Tarihi*'ne, güzel bir eser olarak hayranlık duyulur, çünkü yazarı anlattığı birçok olaya doğrudan tanık olmuştur. Mısırlı bir tarihçi, meslektaşlarından ve yurttaşlarından birinin hatalarını kendi gözlemlerine dayanarak düzeltmeye girişir. Tarihsel araştırmalarını *autopsia* ilkesine dayandırmak amacındadır. Bununla birlikte Nil'in uzunluğunu betimlerken ülkeye yabancı birinin, Endülüslü seyyah İbn Cübeyr'in gözlemlerine başvurur![69] Ve 15. yüzyılda yazdığı halde, 12. yüzyıla ait bir kaynağı sanki kendi çağdaşıymış gibi kullanır. Doğruluk programıyla bunu hayata geçirmenin ayrı ayrı şeyler olduğu kesindir.

Niyetlerle bunların gerçekleştirilmeleri arasındaki sapmalar ortaçağ eserlerinin karakteristiğidir. Sapmaların büyüklüğü yazarına göre değişir. Örneğin İbn Haldun bir yandan Mesûdî'ye hayranlık duyarken, diğer yandan onu gizli amaçları olan haber kaynaklarına güvenerek sözde "Bakır Kenti" gibi saçmalıkları kabul edip naklettiği için suçlamıştır. Hayal ürünü bir coğrafya bu kenti Sicilmâsa çölüne yerleştirmişti. Oysa, Mağribli tarihçinin yazdığına göre, "kılavuzlar ve seyyahlar bütün Sicilmâsa çölünü dolaştılar: Buna benzer bir şeyle asla karşılaşmadılar [...]. Bu türden masallar çoktur."[70] Mesûdî "kuşkulu rivayetler"i yaymakla kalmaz. Bunların bazılarını kendine mal ederek daha da ileri gider. Örneğin Seylan kralının sarayında yapılan cenaze törenlerini betimlerken, "işte Seylan'da gördüklerim bunlar" dediğinde onu yalan söylerken yakalarız. Burada bir inandırma ifadesi olarak seçilen "gördüm" istismar edilmiştir. Ama bilgisiz okuyucu bunun farkına varmaz; bütün bölümün bir önceki yüzyılda yazılmış ve yazarı belirsiz *Çin ve Hint Seyahatnamesi*'nden bazı biçim değişiklikleri yapılarak alındığını bilmesine olanak yoktur.[71]

Yine de tarihçiler Mesûdî'nin seyahatlerinin çoğunun gerçekliği konusunda hemfikirdir. Iraklı dünya gezgininin *Seyahatname*'den intihaller yapması, kendi gözlemlerinden çıkardığını söylediği bütün bilgilerin inanılırlığını zedelemez. Peki bilgi kaynağını niye gizlemiştir? Yazarın başka yerlerde, başvurduğu eserlerden yaptığı alıntıları ayrıntı lüksüne de girerek teker teker belirttiğini görünce, bu soru iyice rahatsız edici bir hal alır. Burada can sıkıcı bir istinsahçı müdahalesinin de söz konusu olduğu düşünülebilir.[72] Henüz başkasının edebi mülkiyeti olarak adlandırılmamış şeye karşı serbest davranma hakkını kendinde bulmak olarak özetlenebilecek ortaçağ alışkanlığı da suçlanabilir. O halde Mesûdî'nin yaptığı kaynağı açıklanmamış alıntılar, *Edeb* üslubunda içkin uygulamalar çerçevesine sokulabilir. Bu koşullarda intihal etmek, pek güvenilir olmayan anlatı-

lar yaymaktan daha fazla ayıplanmaz.[73] Bu çalışma biçimi Mesûdî'nin eserinde *Edeb*'in iki rakip modelinin de yer aldığını göstermektedir: Câhiz'in (ö. 255/868) temsil ettiği "açık", akılcı biçim ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) temsil ettiği "kapalı", retorik biçim.

Mesûdî'nin, başlıca bilgi kaynağını gözle tanıklık deneyiminin oluşturduğu Câhizci türde *Edeb*'i özümsemesi, yine de onu çağının birçok "coğrafyacı"sından ayırmaktadır. Örneğin İbn Rüsteh *Değerli süsler* adlı eserinin elimize ulaşmış parçalarında hiç sıkılmadan şunları yazabilmektedir: "Bu esere [doğduğu kent olan İsfahan dışındaki] diğer kentler hakkında kattığım anlatıların hepsi rivayetlerden alınmadır; bunlar kimi zaman gerçeğe uygun, kimi zaman da kolayca çürütülebilir görünmektedir; bilgilerini kabul etmeden önce düzeltmek gereken kişilere güvenerek efsanelere de dayanmam gerekti." Sadece İsfahan konusunda şunları yazabilir: "[Bu kent hakkında] söyleyebileceğim ya kendi kişisel deneyimimin ya da tek bir tanıkla yetinmediğim için şişirme olmasına olanak bulunmayan haberlerin ürünüdür."[74] Demek ki Mesûdî'nin eserlerinde görülen kusurlar sadece bu çalışmaların *Edeb* türü içinde değerlendirilmesi gerektiğini kanıtlar. Gerçi İbn Kuteybe'nin kapalı ve sayıma dayalı, kitabi ve derlemeci *Edeb*'iyle, Câhiz'in dünya hakkındaki meraklara daha açık, anlama, araştırma, deneyim kaygıları daha belirgin ve her zaman bireşimi hedefleyen –gözle tanıklık deneyi sayesinde bu bireşime sürekli yeniden girişilmektedir– *Edeb*'i arasında, Mesûdî doğru taraftadır. Câhiz *Edeb*'i bakış paradigmasıyla sarstıktan sonra, bu türe seyahat devrimini yaşatanlardan birinin, bu işin bütün zorunluluklarını tamamen üstlenmese de, Mesûdî olduğunu kabul etmek gerekir. Seyahat zorunluluğunun kural haline gelmesi için beşeri coğrafyanın kurucularını beklemek gerekecektir.

4. Bir Müslüman *verismo*'sunun* belirtileri

Mesûdî'nin çağında seyahat ruhu uzun süredir coğrafyaya girmişti ve artık coğrafya eserleri Balâzurî (ö. 279?/892?) tarzında, yani dinleme paradigmasına bağlı kalarak[75] veya İbn el-Fakîh tarzında,[76] yani İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) sistemleştirdiği biçimiyle *Edeb*'in devamcısı olarak yazılmıyordu.[77] Yeni bir coğrafî paradigmanın oluşturulmasında Ya'kûbî, Muhallebî, İstahrî, İbn Havkal ve Mukaddesî gibi adamlar önemli roller oynamıştır.

10. yüzyılda coğrafyacı bakışının icadı çevresinde düğümlenen büyük eklem-

* Kaynağını Fransız natüralizminden alan ve 19. yüzyılın son otuz yılında ortaya çıkmış İtalyan edebiyat ve sanat okulu; gündelik gerçeğin ve toplumsal sorunların sergilenmesine dayanıyordu. (Ç.N.)

lenmeleri çözümlemek için, yukarıda değinilen coğrafyacılardan üçünü izleyeceğiz: Ya'kûbî, İbn Havkal ve Mukaddesî. Onların eserleri, coğrafyanın seyahati bir betimleme ilkesi haline getirmek için gerçekleştirdiği kopmaları diğerlerinden çok daha iyi yansıtmaktadır. "Edebiyat ve seyahatin birbirine indirgenemez, iki kapalı dünya olmadığını ilk anlama onuru" Ya'kûbî'ye (ö. 284/897) aittir.[78] Büyük bir seyyah olan Ya'kûbî, anlaşılan genç yaşta Irak'tan ayrılıp Ermenistan'a gitmiştir. Daha sonra Horasan'da, Tahirîlerin sarayında, bunun ardından da Hindistan'da karşımıza çıkar. İslamın merkezi topraklarına geri döndükten sonra, kesin olarak belirlenmesi zor bir tarihte, Mısır'da bir memuriyete atanır. Belki de Tahartlı [bugünkü Cezayir'de] Rustumîlerin sarayında kaldığı Orta Mağrib'e de buradan kalkarak gitmiştir. G. Wiet, coğrafyacının az çok Abbasilerin vasalı konumundaki veya onlara muhalif emirliklerdeki seyahatlerini ve konaklamalarını incelerken, acaba "tehlikeli posta servisinde mi çalışıyordu" sorusunu ortaya atıyor.[79] Her ne olursa olsun, onun kitabı "namuslu insanlar"dan çok memurlara yöneliktir. Ya'kûbî, iktidarın temsilcilerine seslenirken gösterişsiz bir biçimde yazar. 9. yüzyılın büyük nesir yazarlarının edebi iddialarına sahip değildir. Ama büyük yazarlık yeteneklerine sahip olmasa da, *Edeb* türünün çağdaşlarından birinde görünen kusurları da sergilemez. Onun gibi bir *Ülkeler Kitabı* yazmış bu kişi, harikalara ve çağının geleneksel edebi izleklerine (örneğin sürgün izleği) geniş bir yer ayırmıştır. Bununla birlikte sadece seyyahların ve tüccarların sözlü tanıklığına dayanarak bir coğrafya eseri yazan İbn Hurdadbih gibi bir diğer yüksek posta görevlisinin girişiminin aksine, Ya'kûbî eserini kendi seyahat deneyimine dayanarak tasarlamıştır. 9. yüzyıldan sonraki bütün coğrafya çalışmalarından kesin bir biçimde kopmadır bu. İslamda ilk kez coğrafyacılık yapmak üzere seyahat eden, böylelikle yönteminin merkezine kendi kişisel dünya deneyimini oturtan bir adamla karşı karşıyayız. Ya'kûbî *Ülkeler Kitabı*'nın önsözünde şöyle yazar:

> "Körpe çağlarımda, aklım çok duyarlı ve zekâm son derece canlıyken, dünya tarihini ve bir devleti diğerinden ayıran mesafeleri öğrenmeye çabaladım. Bu merak bende, çok küçük yaşlarımdan beri yaptığım ve beni uzun süre doğduğum topraklardan uzakta bırakan, ardı arkası kesilmeyen seyahatlerle uyanmıştı."[80]

Tarih ve coğrafya merakının onu çok erken yaşta seyahat yollarına düşürdüğünü vurgulayan Ya'kûbî burada yaşamöyküsüne ilişkin bir bilgi vermenin ötesinde, kendi ülkesinden hiç ayrılmadan başka ülkelerden söz edenlerden çok daha meşru bir hakla gezdiği yerleri anlatmasına olanak veren bir gerçeği söyleme usulü kurmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ortaçağın beşeri bilgi alanına

katkı olarak sunulan tartışılmaz bir buluş söz konusudur. Gerçi bu girişimin bir yenilik getirdiğine kuşku yoktur, ama kesin olarak kopuşamadığı dinleme paradigmasının ufkuna hâlâ sıkı sıkıya bağlı kaldığı da doğrudur. En azından kısmen hadis ilkesinin egemenliği altında kalan bu girişim, arı dili, koruyucuları oldukları varsayılan Bedevilerin ağzından derlemek üzere Çöl'e giden dilbilimcilerin yöntemine de tam anlamıyla yabancı sayılamaz. *Ülkeler Kitabı*'nı yazmak için seyahat ettiğini söyleyen Ya'kûbî'nin, bu seyahatleri gözle tanıklık deneyiminin çapını genişletmek için yaptığını hiçbir yerde belirtmemesi anlamlıdır. Tam tersine kendisine bilgi verebilecek başka adamları bulmak üzere seyahat ettiğini hatırlatmaktadır. Demek ki Ya'kûbî'nin kavramsal aygıtları arasında, *iyân* ve *müşahede* kavramlarının ortaya koyduğu "görülen şey" anlayışı eksiktir. Bu nedenle, "Ya'kûbî'yle birlikte öne çıkan [...] onun büyük ardıllarında da olduğu gibi, doğrudan gözlem [*iyân*] kaygısıdır; bu kaygıyı açıklayan ve destekleyen temel akılcılıktır: Tek bir sözcükle, kültürün açıklayıcı sistemi olarak *Edeb* reddedilmekte, onun yerine aracısız soruşturma geçirilmektedir"[81] türünden kesin ifadeler de biraz yumuşatılmalıdır çünkü Ya'kûbî'nin kitabının önsözünde sergilediği çalışma yöntemi bunu gerektirmektedir. Bizzat yazar bu yöntemin –en azından açık ifadesiyle– *autopsia* [gözle tanıklığı] uygulamasından değil, "uzak yörelerin" tanıklarını sorguya çekmekten, onların tanıklıklarını karşılaştırmaktan, sonra bunların sağlamasını bir kez de "güvenilir adamlara" yaptırmaktan oluştuğunu söyler. Bilgiler bir kez incelenip doğrulandıktan sonra yazıyla da kaydedilir. Burada, daha önce muhaddislerin, dilbilimcilerin, nessapların ve râvilerin hayata geçirdiği bir girişimle karşı karşıyayız. Ama bu uzmanlar bilgilerini arkaik anlatı-rivayet biçiminde derlerken, Ya'kûbî sözlü kaynaklarını –ve bu nokta dinleme paradigması yandaşlarıyla temelden bir farklılıktır– betimlemenin söylem çerçevesine göre düzenler. Gerçi *Edeb* adı verilen edebiyat türünde betimleme yöntemleri ve kaynakları uzun süredir bilinmektedir. Ama Ya'kûbî'nin betimleme stratejisi edebi etkiyi hedeflemez. Nesnellik kaygısı taşıdığı için, hiçbir şeyin rastlantıya bırakılmadığı ve önceden hazırlanmış programlı bir soru cetveline göre döküm çıkarmakla uğraşır. 10. yüzyılın coğrafyası, üçlü bir söylem etrafında eklemlenerek onu siyasal, toplumsal ve fiziksel coğrafya haline getirecek böyle bir soru cetvelinin ne denli yararlı olabileceğini algılayacaktır.

Ya'kûbî'nin neredeyse döküm sıralamasından ibaret, süslerden arınmış bir yazı modeli seçmesi bilgi eksikliğinin değil, bir yöntem tercihinin sonucudur. Yazar *Edeb* kültürüne sahiptir, ama bunun model ve izleklerini benimsemeyi reddetmektedir. Aynı şekilde Yunan coğrafyasından çıkmış iklimler kuramını da iyi bilmekte, ama betimlemesini bu kuramın bölümlemelerine göre düzenlememektedir.

Bir imparatorluk coğrafyacısı olarak, siyasi değerlendirmelerin dayattığı bir serim planını bilinçli olarak tercih etmektedir. Bu değerlendirmeler Abbasilerin üstünlüğünü (yeniden) ifade etmeye yöneliktir. Bağdat betimlemesiyle başlayan bu plan, "dört ana yöne göre düzenlenmiş dört bölüm" içermektedir.[82] Ayrıca vurgulamaya bilmem gerek var mı? Dışarıdan nasıl görünürse görünsün, coğrafi bir bölümleme ne kendiliğinden, ne de rastlantısal bir işlemdir. Bu tercihi belirleyen siyasi değerlendirmeler, bu bölümlemenin Yunan dünyasına rakip bir antik meskûn dünya tasviri modelini yeniden güncelleştirdiğini unutturmamalıdır: Bu tasvir Irak'ı yeryüzünün *omphalos*'u [göbek deliği, merkezi] haline getirmektedir. Dolayısıyla Ya'kûbî'nin, çağının ilim kültürünü iyi bildiğine hiç kuşku yoktur. Tarihsel konularda yazdığı diğer eserlere başvurulduğunda, hepsinin de bu geniş bilgiyi kanıtladığı görülmektedir.[83] Sade yazı üslubunun tek görevi ikili bir amaca hizmet etmektir: Somut bilgiler olarak kavradığı coğrafi bilgilerin dökümünü vermek ve titiz okuyucuların beklentilerini karşılamak. Bir memurun eseri olan *Ülkeler Kitabı,* öncelikle somut ve uygulamaya dönük bilgiler talep eden memurlara seslendiğini unutmaz. İdari tarztaki bu eserin acil faydacı amaçları vardır. Son tahlilde yazı üslubu tercihlerini de, somut gereksinimler belirlemektedir.

Ama Ya'kûbî'nin yazı üslubu olarak sergilediği büyük olgunluk, yönteminin sallantılı taraflarını gözden kaçırmamalıdır. Gözle tanıklık ve yazılı kanıt konuları ilginç bir biçimde suskunlukla geçiştirilir. Oysa kendi doğrudan gözlemine dayanan yazar, bilgilerini farklı idare ve vergi belgeleri kullanarak tamamlamıştır.[84] Demek ki 10. yüzyıl coğrafyacılarının yöntemini oluşturacak bütün unsurlar onda bulunmaktadır. Seyahat, soruşturma araçları –gözle tanıklık deneyimi, sözlü tanıklık ve yazılı belge– hep mevcuttur. Ama yöntem henüz açık bir ifade içinde serpilip geliştirilmemiştir. Coğrafyanın *Edeb* kültürel sisteminde kopmasını son noktasına kadar götürmek ve Ya'kûbî'nin başlattığı bilgibilimsel devrimi derinleştirmek başkalarına, özellikle de İstahrî-İbn Havkal çiftine düşecektir.[85]

Biz 10. yüzyılın bu iki coğrafyacısından sadece İbn Havkal'ı konu etmeyi seçtik. Çünkü söz konusu kopma İstahrî'de de geçerli olmakla birlikte, onun mirasçısında daha iyi tasarlanmış bir haldedir. İbn Havkal'la birlikte, coğrafya somutun bilimi ve coğrafyacı da "derinlemesine inceleme [...], koşulların [...] ve derlenmiş bilgilerin araştırılması" kaygılarının yönlendirdiği bir araştırmacı haline gelir. Bu çeşitlilik, özellikle de "ardı arkası kesilmeyen seyahatler"in ürünü olduğu düşünülürse, büyük bir anlam zenginliğine kavuşur.[86] İbn Havkal, "kendi araştırmaları" ve "kişisel soruşturmaları" sayesinde, her ülkede, geçtiği her toprakta "şeylerin gerçek halini" betimlediğini söyler: "Gerçek durumlar"ın ortaya çıkardığı bir haldir bu. Coğrafyayı somutun bilimi olarak kavradığı için, soruşturmalarını seyahat ve

seyahatin kapsadığı duyusal deneyim aracılığıyla edindiği gerçekliğe tâbi kılar. Bütün duyular arasında en çok görme duyusuna önem verir. O zaman anlatısını sürekli olarak "kaydettim", "gösterdim", "verdim", "belirledim", "derledim" diyen egemen bir merciye göre düzenler. Ve "betimlemeyi başarıyla aktarmak konusunda derin bir istek" duyduğu için, malzemelerini büyük bir özenle toplayarak ve derleyerek keskin bir titizlik duygusu sergiler. Öncüllerinden bazıları gibi, "haber kaynaklarının dedikodularına veya cahil seyyahların yalanlarına" tutsak olmak istemez. Aynı çizgide, okuyucusunu da, "gerçeği ayırt etmek" için her zaman kendi yargısını kullanmaya teşvik eder.

Ama okuyucunun davet edildiği bu yol gerçek anlamda yeni değildir, çünkü –kitabın başlığının da hatırlattığı gibi– bu yol, Yunan mirasından çıkmış "yeryüzünün dış görünümü" türündeki coğrafyanın bir uzantısıdır. 8. yüzyıl sonunda başlatılan görkemli bir çeviri hareketi bu mirasa Arapçada da ulaşılabilmesini sağlamıştı. Ama coğrafyacı da bu yola uysal bir öykünmeci olarak girmediği için, okuyucusundan kendi buluşlarına, yeniliklerine tanıklık yapmasını istemektedir. Belhî'nin ve onun okulunun anlayışıyla bütün ayrılıklarının dökümünü yeniden ele alacak değiliz,[87] ama haritacılık türündeki coğrafyayı nasıl zenginleştirdiğini görelim:

> "Mesafelere ilişkin rakamları kısaca kaydettim, kentlerin eksiksiz birer betimlemesini verdim, diğer vazgeçilmez ayrıntıları da unutmadım [...]. İşlenen her bölgedeki yer adlarını açıkça saydım, sınır komşusu bölgelerle bitişme hatlarını gösterdim, her bölgenin boyutlarını ve dış görünümünü belirttim [...]. Her kentin en yakınındaki yerleşime göre konumunu belirledim [...]. Böylelikle bu haritayı kullanacak herkes her bölgenin yeri, konumu ve topografyası hakkında açık bir fikir sahibi olacak, söz konusu bölgelerin düzenlenişi ve dış görünümleri hakkında yaptığım derinlemesine incelemelerden de yararlanabilecektir."[88]

Belhî'nin okulundaki "yeryüzünün dış görünümü" coğrafyasından daha belirgin bir şekilde, İbn Havkal'da dünyanın manzarası birbirini destekleyen iki düzlemde ifade edilir ve okunur: Bunlardan biri harita, diğeri anlatı düzlemidir. Biri meskûn dünyayı şekil olarak tasvir ederken, diğeri onu bir öykü biçiminde anlatır. Peki İbn Havkal, Belhî tarzı coğrafyanın karşılaştığı bilgibilimsel engeli nasıl ortadan kaldırmaktadır? Bunu, esas olarak coğrafyayı seyahat ilkesine bağlayarak başarır. Seyahat, ampirik araştırma tarzı haline geldiği için, bilgi toplanmasını –hizmet etmeyi amaçladığı tasarı göz önünde tutulduğunda hatırı sayılır bir bilgi söz konusudur–, doğrulanmasını ve düzeltilmesini denetim altına alır. Bilgi bir

kez toplanıp denetlendikten sonra, tutarlılık kazanacak ve akılcılaşacak şekilde düzenlenir. Daha geniş ve zengin bir malzeme sağlandığı için, harita çizimi de bundan yararlanır. Ama şemalaştırılmış bir tasvirle yetinmek istemeyen İbn Havkal, ampirik coğrafyanın gerçeğe uygunluk programına cevap verebilecek tek söylem çerçevesine doğru yönelir: Betimsel türde açıklayıcı söylem.

Yeni coğrafya, matematik ve astronomiden de bağımsızlaşmıştır, çünkü kararlı bir biçimde ampirik olmayı amaçlamış, bu nedenle de uzmanlarının birçok mekânı arşınlamasını gerektirmiştir. Bu, yıllarca, kimi zaman on yıllarca süren araştırmalar anlamına geliyordu ve coğrafi bilginin yazıya geçirilmesi uzun erimli bir işti. İbn Havkal'ın eserinin yazımı için yirmi yıldan fazla çalıştığı tahmin edilmektedir. Seyahat etmeye 943'te başladığı, eserininse kesin biçimine 988 civarında kavuştuğu düşünülürse, daha da uzun bir dönemin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ve onun *Sûretü'l-Arz* adlı eserini, İstahrî'nin –İbn Havkal onunla belki de 951'de karşılaşmıştır– *Kitâbü'l-mesalik ve'l-memâlik*'inin düzeltilmiş ve tamamlanmış bir baskısı olarak tanıttığı da hatırlanırsa, hesabın oturtulması gereken zemin daha da genişler. İstahrî-İbn Havkal çifti gibi, Mukaddesî de zamana ağır bir bedel ödeyecektir. Eserini yazmak için kırk yaşına gelmeyi ve seyahatlerini tamamlamayı beklemiştir.

Onunla birlikte beşeri coğrafya olgunluk çağına girer. Ne yazık ki bu olgunluğa bir daha asla kavuşamayacaktır. Filistinli coğrafyacıda daha önceden İstahrî ve İbn Havkal'ın hayata geçirmediği hiçbir yenilik yoktur gerçi, ama onun bütün ustalığı yeni disiplinin temellerini kesin kurallara bağlamasıdır.

Mukaddesî yöntembilimsel kanıtlamasını sergilerken, mimari türde bir açıklama ilkesine başvurur. Eserini "sağlam temeller" üzerine oturan ve "güçlü sütunlar"ın ayakta tuttuğu bir yapıya benzetir. Gerçi bu eser sağlamlığını ve uyumunu sağlayan bir çatıyla donatılmıştır, ama tüm düzensizlikleri içinde, yapı bütünlüğü açısından en az diğerleri kadar gerekli başka unsurlar da içerir. Yapının en sağlam bölümü –ana duvarlar– coğrafyacının "birinci elden gördüğü, anladığı, tanıdığı ve kaydettiği" olgulardan oluşur. Mukaddesî, "ben yapıyı bunun üzerinde yükselttim, direkleri ve sütunları diktim" der. Coğrafyacı *autopsia*'nın keşifsel değerini öyle kararlılıkla ifade eder ki, mesleğinde gözle tanıklığı sadece kendisinin ustaca kullandığını düşünmeye hazır bir görünüm sergiler. "Hiçbir eyaleti ziyaretlerinin dışında" bırakmadığını yüksek sesle açıklarken, öncüllerinin, neredeyse hepsinin tembellik edip sadece işitsel bilgiyle yetindiği düşüncesini yaymayı amaçlar. Unvanlarından emin bir adam edasıyla, eserini farklı temeller üzerine kurabilmek için ne sıkıntılar çektiğini okuyucuya anlatır:

"Çağırmak veya hitap etmek için otuz altı isim takıldı bana [...]. Bütün bu isimler yaşadığım farklı ülkeler ve ziyaret ettiğim çok sayıda yer nedeniyle [bana verildi]. Bir seyyahın başına gelebilecek her şeyden, dilencilik veya ağır bir hatanın sorumluluğu dışında, payıma düşeni aldım. Yani ben [...] sufilerin hamurunu, keşişlerin çorbasını ve tayfaların bulamacını paylaştım, gece vakti camilerden sıvıştım, yalnızlık içinde seyahat ettim, çöllerde dolaştım, sık sık ve samimi bir şekilde perhiz yaptım ve sonra açıkça mekruh [gıdaları] yedim, Cebel-i Lübnan'daki sofuların dostluğunu kazandım ve kimi zaman valileri ziyaret ettim [...], birçok kez suda boğulmaktan kıl payı kurtuldum, kervanlarımın yolunun kesildiğini gördüm [...], birlikte yol aldığım dinsizlerle dost oldum, pazarda mal sattım, zindanları veya casusluk suçlamalarını tanıdım, kadırgaları üzerinde savaşan Bizanslıları ve gece çan çalan insanları gözlerimle gördüm, para karşılığı mücellitlik yaptım, çok yüksek fiyatlarla su satın aldım, ata ve tahtırevana bindim, sam yelleri ve karlar arasında yürüdüm [...], hacca gittim veya camilerin müştemilatlarında yaşadım, seferlere katıldım veya ribatlarda [sınır boylarındaki müstahkem yapılar, hanlar, vb] çalıştım [...]; yol kesenlerin sınavından geçtim ve kopukların cumhuriyetlerini [*ayyârûn*] tanıdım; kötü uyruklar peşime düştü, kıskançlar bana direndi ve güçlülerin nezdinde bana zarar verildi; Tiberiapolis hamamına ve Fars'ta kalelere girdim, el-Favvâra ve Sainte-Barbara bayramlarını, Budâ'a'nın kuyusunu ve Yakub'un şatosunu gördüm."[89]

Mukaddesî'nin okuyucunun gözünü kamaştırmak için retorik yöntemler kullandığı düşünülebilir. Ama söylenenler palavra değildir. Bütün eseri bu zengin seyahat deneyimine tanıklık etmektedir. Ona çekiciliğini kazandıran ve pırıl pırıl ışıldatan da bu deneyimdir. Hiçbir Müslüman coğrafyacının betimlemeleri, yaşanmış toplumsal tecrübeleri yeniden oluştururken böyle bir yoğunluk derecesine ulaşamamıştır. Bir coğrafyacı-seyyahın anlatısında betimlediği toplumsal gerçekliği bu kadar güçlü ve iyi bir biçimde kucaklaması kuşkusuz disiplinin ulaştığı olgunluk aşamasından da kaynaklanmaktadır, ama bir müddet sonra bu alanda ne yazık ki doygunluk noktasına varılacak ve farklı olanakların keşfiyle bir yenilenmeye gidilemeyecektir. Bu güç, bir yanıyla Mukaddesî'nin kişiliğinden de gelmektedir. Çağının bütün coğrafyacıları arasında, eksiksiz seyyah kimliğini gerçek anlamda dolduran hiç tartışmasız odur. Lévi-Strauss'un hatırlattığı gibi, seyahat aynı anda "mekân, zaman ve toplumsal hiyerarşide yer değiştirmek"[90] ise, o zaman Mukaddesî hem bir zaman ve mekân kâşifi, hem de toplumsal sınırları aşan bir adam olmuştur. Bu üç yer değiştirme türü, ustaca bir gözlem sanatıyla birleşince, onun insanlar hakkındaki merakını gidermesini ve geliştirmesini sağlamış-

tır. Her zaman ahlaki açıdan onaylanmış yöntemlere başvurmaz. İki yüzlülük, yalan, hilekârlık, sahtekârlık, her yol mübahtır. Bir toplumsal sızma sihirbazı olan Mukaddesî, giz perdelerini yırtıp atan birisidir. "İçeriden" gözlem yapmak için kandırdığı insanların haberi olmadan aşırdığı bilgiler, casusluk alanına girer: Belki de İsmailî dâisi, propagandacısı ve kışkırtıcısı olarak yürüttüğü gizli etkinlikler onu bu tekniği kullanmaya hazırlamıştı. Bu tür koşullarda en denenmiş kurnazlık, kendini başka birisi gibi gösterebilmek için her gerektiğinde kimlik değiştirmektir. Muzip sahtekâr Mukaddesî, birçok maceralı seyahatini pek tuhaf romancıklar gibi anlatır.[91] Hariri'nin de (ö. 516/1122) *Mecâlis*'indeki meşhur ve maceracı kahraman kişiliğini biçimlendirirken, bu tür tuhaf ve gülünç olayları kullandığı bilinmektedir.[92] Ama Mukaddesî yaşadığı maceralardan paçayı her zaman aynı kolaylıkla sıyıramamıştır. Bir gün İsfahan'da zındıklıkla suçlanır ve bir zahidin ayaklandırdığı kalabalık tarafından linç edilmekten zor kurtulur.[93] Bütün bunların ardından, şu gözlemi daha kolay anlaşılmaktadır: "Bu gerçeklikleri yaşayıp çekmiş yazarla, eserini işittiklerine dayanarak rahatça oturduğu yerden yazan adam birbirinden ne kadar uzaktır."[94]

"Macera [*asbâb*] olarak yaşadıklarımı hatırlarken": Mukaddesî bu başlık altında, işittiklerine dayanarak tembel bir coğrafya çalışması yürütmekle suçlanan bütün öncüllerine ayrım yapmaksızın saldırır. A. Miquel bu bölümü çevirirken söz konusu cümleyi çok daha çağrışımsal "görülmüş şeyler" deyişiyle toparlar. Bu bölümde dikkat edilmesi gereken anlamlı bir nokta da, Mukaddesî'nin coğrafyasının "unsur"larını veya "bileşen"lerini adlandırmak için kullandığı *sabab* terimini, aynı zamanda gördüğü şeyleri ve yaşadığı durumları ifade etmek için kullanmasıdır. Sadece bu bile, seyahatin onun için, bir bilgi toplama yolunun ötesinde, yöntembilimsel bir araç olduğunu göstermektedir. Kendine şöyle bir slogan seçebilirdi: "Araştırma yapmamışsan, konuşmaya hakkın yok." Çünkü hem coğrafyacının, hem de coğrafyanın statüsü araştırmaya göre belirlenmektedir. Coğrafyacı tanımı gereği bir seyyah, hatta bir dünya gezgini olduğu için, coğrafya da yazım üslubunu seyahatnamelerden almakta duraksamaz.

Ama coğrafyacının eseri içine kişisel olarak katılması, kapsayıcı ve kavrayıcı olmak istediği ölçüde, seyahatname türündeki gibi sadece tekil bir deneyimi edebi düzlemde yansıtmak kaygısından değil, pozitif bilgi üretiminde keşifsel bir araç olarak kavranan *autopsia* uygulamasından da kaynaklanır. Bu nedenle Mukaddesî'nin eserinin anlatısal seyahat işaretleriyle doygunluk derecesinde doluluğunun nedeni, bu işaretlerin metnin içine özellikle yazarın doğru söylediğini ifade etmekle görevlendirilmiş izler olarak serpiştirilmesidir. Bu işaretler hem söylem stratejisi, hem de sergileme tarzı üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Mukaddesî şu uyarıyı yapar:

> "Önsözde belirtilen [çeşitli] unsurlar eyaletlere göre değişmektedir ve uzunlukları her zaman aynı tutulmamıştır: Çünkü sadece bildiğimiz şeylerden söz ediyoruz ve bu, her zaman aynı boyutta düzenli konu başlıklarıyla geliştirilecek bir bilim değil, ancak kendisini başarıya götüren gözle tanıklık ve deneyimle gelişen bir bilimdir."[95]

Bununla birlikte Mukaddesî'nin *autopsia* savunusu dışlayıcı nitelikte değildir. Sahada çalışan coğrafyacının ayrıcalıklı aracı olarak görme duyusunun olumluluğunu ifade etmekten öteye gitmez. Çünkü coğrafyacı gözle tanıklığın (makro düzeyde soruşturmalar olanaksızlaşmadığı sürece) diğer haber kaynaklarını devre dışı bırakamayacağını bilir. Seçilen yöntem hem çok geniş, hem de çok çeşitli mekânsal anlam birimleri üzerinde çalışmaya yönelik olduğuna göre, sadece görme duyusu aracılığıyla bütün bu alanları kapsamak mümkün müdür? Coğrafyacı çözümü güç mantıksal sorunlarla karşılaşmamak için diğer tanıklık ifadelerinin sonuçlarını da hesaba katmak zorundadır. Mukaddesî'ye göre bu bilgi kaynaklarının ikisi vazgeçilmez niteliktedir: İşitme ve yazı. Şu satırlarla da aynı şeyi hatırlatır: "Kitabımız üç bölümden oluşuyor: gördüklerimiz, güvenilir [kişilerden] duyduklarımız, bu konuya veya başka konulara ilişkin eserlerde bulduklarımız." Bu sıralama, farklı "unsurlar" arasında yapılan bir ayrımcılığı da bünyesinde barındırıyor. Bilgibilimsel nitelikteki sıralama, unsurlardan her birine coğrafi bilginin üretim sürecinde farklı bir yer veriyor.

Demek ki Mukaddesî gözle tanıklığın ardından sözlü soruşturmayı kendi coğrafyasının ikinci araştırma tarzı olarak kavrıyor. Ama bu tür tanıklığın geçerliliğini kabul etmek için öyle sert koşullar koyuyor ki, sözlü soruşturmanın uygulanma alanını fiilen kısıtlıyor. Bu da sözlü rivayetin gözle tanıklığa tâbi olduğunu farklı bir biçimde ifade etmekten başka bir anlam taşımıyor:

> "Bir olgu üzerinde fikirler uyuşuyor muydu? Onu doğruluyordum. Ayrılıyor muydu? Onu reddediyordum. Mutlaka bir yere gidip orada kalmam mı gerekiyordu? Oraya yöneliyordum. Aklımda bir kavram havada kalıyor ve zekâmın önünde kaçıp duruyor muydu? Referanslarımı belirtiyor veya "iddia edildiğine göre..." ibaresini ekliyor, ve bu toplamı emirlerin arşivlerinden [*hazâ'in*] alınmış birkaç bölümle tamamlıyordum."[96]

Bu tür görüşler yazarı râvilerin yönteminden çok uzaklaştırıyor, çünkü burada derlenmiş sözlü malzeme, bir ayrıcalık biçiminde, sadece kendisinden veya aktarılma koşullarından icazet alma iddiası taşıyamıyor. Güvenilir olma unvanını

hak etmek için, her bilginin nakledilmesi, diğerleriyle karşılaştırılması ve çatıştırılması gerekiyor. Mukaddesî bu doğrulama çalışmasının altından kalkabilmek için, potansiyel haber kaynaklarının seyahatlerinde rastlantıyla onun yanına gelmelerini beklemiyor. Onları kendisi arıyor ve araştırıyor, bu amaçla uzun seyahatlere çıkmakta duraksamıyor. 987'de, sadece Endülüslü hacılarla karşılaşabilme ve İspanya üzerine yazdığı bölümü doğrulatma konusunda onlardan yardım alabilme umuduyla Mekke'ye gidiyor.

Ama dindışı anlatılar söz konusu olduğunda çok daha saldırgan bir tutum takınan Mukaddesî, dini rivayetler karşısında çok daha ihtiyatlı davranıyor. Kuşkusuz bu temkinlilik, muhaddislerin koyduğu kuralları hiç tartışmadan kabullenmesine yol açmıyor. Aslında coğrafyacı, muhaddislerin amansız düşmanının, 8. yüzyılın Iraklı büyük fakihi Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) tavrını benimsiyor: Ona öylesine bağlılık duyuyor ki, tefsir konusunda onun getirdiği "kişisel yorum çabası" (*rey*), "kişisel değerlendirme" (*istihsân*) ve "yerleşik âdet" (*ta'âruf*) tekniklerini bile kabul ediyor. Mukaddesî de tıpkı Kûfeli büyük ulema gibi peygamber hadislerini, ancak çok geniş ölçüde bilindiklerini kanıtlayan çok sayıda isnat silsilesine sahiplerse kabul ediyor. Tek silsile üzerinden bile aktarılsalar onları geçerli kabul eden muhaddislerin "tekçizgili" (*âhâd*) adını verdiği hadisleri, coğrafyacı tamamen geçersiz sayıyor – daha yukarıda Mesûdî'nin de aynı şekilde davrandığını görmüştük. Mukaddesî'nin muhaddislerin yöntemine karşı eleştirel yaklaşımı, genellikle uygulamada onlara karşı kişisel düşmanlık şeklinde de yansıyor.

> "Bir gün Vâsit'te iken, insanların bir adamın etrafında toplandığını gördüm. Ona yaklaştım ve şöyle dediğini duydum: 'Birisi bize Peygamber'e dayanarak şu bilgiyi verdi ki, kıyamet gününde Allah Muaviye'ye yaklaşacak ve onu elleriyle örterek ve bir damat gibi süsleyerek yanına oturtacakmış.' Ben de cevap verdim: 'Niye? Ali'ye karşı savaş etti diye mi? Muaviye'yi Allah kabul etsin! Sana gelince sen insanların kafasını karıştıran bir yalancıdan başka bir şey değilsin!' Adam bağırdı: 'Yakalayın şu zındığı!' Ve orada bulunan herkes üzerime saldırdı. Neyse ki beni tanıyan bir âlim çıktı da, o beni savundu."[97]

Ama Mukaddesî de, en ödünsüz öncülleri gibi, haber kaynağını (veya râviyi) "güvenilir kişi" (*sika*) haline getiren tanımı, muhaddislerden almamazlık edemedi. İçlerinden bazıları gibi onun da tuttuğu bir taraf vardı. Şii duyarlılığı onun sistemli bir şekilde Halife Ali'ye uzanan veya onunla ilişkili hadislerden yana tavır almasına neden oluyordu. Hatta kimi zaman bütün titizliğini ve uyanıklığını bile bir kenara bırakıyordu.[98] Ebû Hanife'ye duyduğu sempati de Iraklı fakihin Ali

yanlısı tutumuna dayanmaktadır. Bu taraflı tutum, Mukaddesî'nin Ali soyunun meşru iktidar hakkı lehine yürüttüğü dâilik etkinliğinin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

"Gediklisi olmadığım emir kitaplığı [*ha'zâin*] yoktur." Başvurabildiği kitaplar, ulaşabildiği arşivler ve belgeler coğrafyacının üçüncü bilgi kaynağını oluşturur. Sözlü tanıklık gibi, yazılı kaynaklara başvuru da seyahati devre dışı bırakmaz. Mukaddesî İslam dünyasında nereye gitmişse, özel kitaplıkları veya kendisine açılan emir kitaplıklarını ziyareti bir görev bilmiştir. Basra'da onu Mutezile akılcılığını benimsemiş bir devlet kâtibinin kurduğu kitaplıkta belgelerini tamamlarken görüyoruz.[99] Bu kâtibin kitap koleksiyonu öylesine zengindir ki, uluslararası bir üne kavuşmuştur. İslamda vakıf olarak kurulmuş ilk kitaplık bu âliminkiydi[100] ve statüsü gereği, koleksiyonuyla gayrimenkulleri satılamaz kamu yararına bir vakıf gibi işliyordu. Mukaddesî'nin, "oraya giden ve eser okumakla ya da yazmakla uğraşan herkese maddi yardım yapılıyordu" gözlemi de bunu doğrulamaktadır.[101] Bu tür maddi destekler vakfın kuruluş beratında yer alan özel maddelerde belirtilmişti. Meşhur kitaplığın kalacak yer ve yemek dışında, bu tür bütün kurumlarda görüldüğü üzere, kâğıt, mürekkep ve yazma işi için gerekli diğer araçları dağıttığı düşünülebilir.

Kitabına çalışması için Mukaddesî'yi ağırlayan bir diğer büyük kitaplık,[102] Büveyhi hükümdarı Adududdevle'nin (947-977) Şiraz'da kurduğu kitaplıktır. Bu hükümdar tahta çıktığında İran kentini kendine başkent yapınca, yeni yaptırdığı sarayın bir kanadını kitaplığı için düzenletmişti. Mukaddesî bu kitaplığın içmimarisi ve düzenlenişine hayran olduğunu gösteren bir betimleme bırakmıştır.[103] Basralı Mutezile ulemasınınkinden daha zengin olan bu kitaplık gerek 360 odası, gerekse içerdiği nadir yazma koleksiyonuyla çok görkemliydi.[104] Yine de Büveyhi hükümdarı büyük bir kamusal kitaplık kurma tasarısında bir kâtibin kendisinden erken davranmış olmasını kabullenemedi. "Bir hayır işinde geride bırakıldık" diye hayıflanıyordu.[105]

Mukaddesî, Irak ve Fars kitaplıklarının yanı sıra, Horasan'ın da en az iki büyük kitaplığındaki koleksiyonlara başvurdu: Bunlardan biri Nişabur'da, diğeri Rey'deydi. Birincisi Samanî hükümdarların, ikincisiyse Büveyhi veziri İbn Abbâd'ın (ö. 385/995) eseriydi. Samanî kitaplığı hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Ama İbn Abbâd'ın kitaplığındaki koleksiyonların fihristinin on cilt tuttuğuna bakılırsa, binlerce eserin söz konusu olduğu anlaşılıyor. İnce bir âlim ve aydın bir vezir olan İbn Abbâd, çağının en önemli eserlerini biriktirecek zevke ve olanaklara sahipti. Zaten kitaplığına öylesine bağlıydı ki, Samâni emiri Nuh bin Mansûr (943-954) veziri olması için yanına gelmesini önerince, bütün bu malları geride

bırakıp Rey'i terk edemeyeceği gerekçesiyle teklifi geri çevirdi. Mazeret olarak da, eğer taşınmak zorunda kalsam sadece kitaplar için yüz deve gerekir, demişti.[106]

Mukaddesî, Samanî topraklarında gördüğü kitaplıklara, uzaktaki, Maveraünnehir'deki Buhara'da bulunan bir kitaplığı daha ekler, ama bu konuda fazla ayrıntıya girmez.

Seyyah-coğrafyacımız bu kitaplıklarda neler okumuştur? Öncelikle öncülleri, yani Câhiz, İbn Hurdadbih, Ebû Zeyd Belhî, Ebû Abdullah el-Ceyhanî, İbn el-Fakîh Hemedânî, İstahrî tarafından yazılmış coğrafya kitaplarını. Zaten bütün büyük seyyahlar öncüllerinin kitaplarında da seyahat etmekten asla geri kalmamıştır. Mukaddesî, "arşivleri ve kitapları araştırdıktan sonra", birçok haritaya da başvurmuştur ve bunları tamamlamayı da görev bilecektir:

> "Burada kopyalarını sunduğumuz haritalara gelince, doğru olabilmeleri için kendimizden de çok şeyler kattık. Bu amaçla birçok şekil üzerinde düşündük; bunlardan küçük resimlerle süslü bir kâğıt üzerine ve kare biçiminde yapılmış birini Maşrık kralının kitaplığında, pamuklu bez üzerine yapılmış, yine kare biçiminde bir diğeriniyse Nişabur'da buldum; gerçeğe en yakın ve en güvenilir olan İbrahim el-Farîsî [İstahrî] haritalarının da hepsine başvurdum."[107]

Coğrafyacı, emirlik arşivlerinde ve kitaplıklarda yaptığı araştırmaların dışında, bilgilerini başka belgelerle de tamamladı. Örneğin onu İran körfezi ve Arabistan denizindeki denizcilerin "kayıtlarından" (deniz haritaları?) notlar alırken görüyoruz. "Sonuçlarımı sınıflandırdıktan, üzerlerinde düşündükten, sözünü ettiğim haritalarla karşılaştırdıktan sonra bunlardan temel ve uygun [kavramları] aldım" diye açıklar.[108]

Mukaddesî'de görülen kitap ve yazılı belge tutkusunu onun birçok öncülü de paylaşmaktadır. Bunlardan biri olan Mesûdî, bu tutkuyu, bilgiyi araştırırken gösterilen kesinliğe ulaşma kaygısının bir işareti olarak açıklar. Onun ulaştığı kitaplardan bazıları, yasak oldukları için, siyasi çalkantı yaratanların cüppeleri altında gizlice dolaşmaktadır: "Emevilerin yanındaki, Osmaniyye mezhebinden, âlim bir azatlının evinde yaklaşık 300 varaklık bir kitap gördüm; başlığı, *Emevilerin imamlığının kanıtlarının ve liyakatlarının sergilenmesi kitabı*'ydı." Böyle bir eseri elinde bulunduran kişi Abbasi mahkemelerince mahkûm edilebilirdi. Gördüğü başka bazı kitapların önemiyse, içerdikleri çok değerli arşiv belgelerinden geliyordu: "İstahr şehrindeki" diye ekliyor yine Mesûdî, "soylu bir Fars ailesinde İran krallarının, saltanatlarının ve yaptırdıkları anıtların tarihini içeren büyük bir kitap gördüm. Bu parçaları hiçbir Farsça kitapta, ne *Hüdâiname*'de, ne *Aynna-*

*me'*de, ne *Kuhânname'*de, ne de başka bir eserde görmüştüm. İkisi kadın olmak üzere yirmi yedi İran hükümdarının resimleri de vardı. [...] Gördüğüm kitap Pers krallarının hazinesinde bulunmuş belgelere dayanarak yazılmış ve Cumâdessâniye'nin ortasına doğru [113/731] tamamlanmıştı. [Emevi halifesi] Hişâm bin Abdülmelik [724'ten 743'e kadar hüküm sürmüştü] için [Arapçaya] çevrilmişti."[109] Yazılı belge sorununu şimdilik bu kadarla bırakalım, bu konuya ilerde yeniden döneceğiz.

5. Mukaddesî, Strabon ve Yunan ilmi

A. Miquel'e göre, Mukaddesî'nin büyük başarısı yaklaşık bir yüzyıl önce başlamış İslam coğrafyasının Yunan bağlarından özgürleşmesi sürecini son noktasına vardırmasıdır. Ama yine Miquel'in düşüncesine göre, Mukaddesî coğrafyası Yunan mirasıyla bağlarını koparırken, "şeylerin geri dönmesi" yoluyla, antikçağın en tanınmış betimsel coğrafyacısı Strabon'un çıkardığı dersle buluşuyordu. Halife el-Memun döneminde (813-833) Ptolemaios ve Surlu Marinos'un eserlerinin Arapçaya çevrilmesinden doğan İslam coğrafyası, Strabon'un eserlerini hiç bilmeden oluşmuştu. Mukaddesî'yse Strabon'la buluşmasını "kendi kaynakları aracılığıyla" gerçekleştirdi. A. Miquel'e göre, iki adamın anlayışlarının aynı noktada buluşması; anlamlı mekân birimi olarak imparatorluk çerçevesine başvuruda ve hem kitabi bilginin en tanınmış sonuçlarını, hem de kişisel gözlemleri sunmak amacıyla, aydın ama "uzman" olmayan okuyucuya seslenen bir eser üretme isteğinde ifadesini bulur.[110]

Mukaddesî coğrafyasının Strabon'unkiyle aynı noktada buluştuğunun ileri sürülmesi bir yanlış anlamanın sonucudur. İki eser arasında ortaya konan benzerlikler yanlış değildir, ama bu benzerlikler sanki iki eser aynı bilgibilim düzeninin parçasıymış gibi ayrıntılardaki farkları dikkate almadan kurulmuştur. Bu ihmalin ana nedeni de iki coğrafyacının aynı önvarsayımlardan yola çıktığı yönündeki hatalı düşüncedir. Aslında iki âlim birbirine benzemeyen iki farklı kültürel ve bilişsel bağlamda düşünmekte ve yazmaktadır.

Gerçekten de Strabon'un girişimi, dünyanın Eratosthenes tarzı matematikleştirilmesi adı verilebilecek olguyu inkâr ettiği bilinmezse, anlaşılamaz. Bizzat Strabon bu astronom, matematikçi ve filozoftan 245'e doğru, Kral III. Ptolemaios onu İskenderiye'deki kitaplığın başına geçmek üzere çağırdığı çağda, "eski coğrafya haritasını düzeltmeye" girişmiş birisi olarak söz eder.[111] Bu tasarıyı gerçekleştirmek için İskender'in seferinden getirilen bilgilere ve Euklides geometrisinin te-

oremlerine dayanmıştı. Coğrafyayı geometriyle bağdaşık bilimsel bir disiplin yapmayı kafasına koyan Eratosthenes, meskûn dünyayı olabildiğince kesin bir biçimde tasvir etmeye uğraştı. Böyle bir hedef konduğu için, harita ancak "geometrik bir düzenek" olarak iş görebilirdi.[112] Erastothenes'in mekâna bu yaklaşımının, dünyanın Homerosçu tasvirini reddetmesine yol açması kaçınılmazdı. Şöyle dediğini duyar gibi oluyoruz: "Mekân hakkındaki hayalleri yıkmak gerek. Homeros güvenilir bir bilgi kaynağı değildir, görmemiştir ve bilmez, o masallar uyduran bir şairdir: Bir coğrafyacı değil, bir kurmaca yazarıdır."[113]

O halde *muthos* [mit] yalanlardan ve dedikodulardan başka bir şey değil midir? Mitlerin bu şekilde değersizleştirilmesine, Polybios'un ardından, Strabon da itiraz eder. Onun düşüncesine göre, öncelikle coğrafya geometrinin değil felsefenin yanındadır; ikinci olarak da, Homeros'un söyledikleri doğrudur. O zaman Strabon, Odysseus'un –gördüğü için bilen adam– savunucusu ve Gallus'un –Mutlu Arabistan'a yaptığı seferden yeni ve hiç yayınlanmamış bilgilerle dönen "iyi dostlarımızdan biri"– hayranı olarak, yöntemde göze göre kulağa öncelik tanıyan bir problematik çerçevesinde çalışacaktır. Şöyle yazar: "Bilmek için görmek gerektiği kabul edilirse, *bilim alanında görmeye göre üstünlüğü açık bir duyu olan işitme ölçütü* ortadan kaldırılır." Strabon'un yayıncısı ve çevirmeni G. Aujac, coğrafyacının işitmenin görmeye üstünlüğünü sadece sınırlı bir kişisel deneyime sahip olmasından ötürü savunduğu kanısındadır.[114] Bu pek ikna edici bir görüş değildir, çünkü savunulan şey, Strabon'un açıkçası tembellikle suçlanmasından ibarettir. Bizzat Strabon böyle bir suçlamaya karşı kendini savunmak için şu satırları yazmıştır:

> "Seyahatlerimiz doğu-batı doğrultusunda, Ermenistan'dan Tirren denizinin Sardunya'nın karşısında kalan bölümlerine; kuzey-güney doğrultusunda Pontus Euksinos'tan [Karadeniz] Etiyopya'nın sınırlarına kadar uzanmıştır. Coğrafya eserleri yazmış olanlar arasında, seyahatlerinde bizden daha hatırı sayılır mesafeler katetmiş birine rastlanmaz: Batıya doğru daha ileri noktalara ulaşanlar doğuda bizim kadar ülke dolaşmamıştır; ters yönde daha çok ilerleyenlerse güneşin battığı yönde o kadar uzağa gitmemiştir. Güneye veya kuzeye doğru gidenler için de aynı şey geçerlidir."[115]

Strabon, ne kadar çok seyahat ettiğini vurguladıktan sonra, normalde betimsel coğrafyasının yöntemi olarak *autopsia* ilkesini savunmalıydı. Ama bütün beklentilerin aksine, işitsel tanıklığı, bir eksikliğin değil bir vasfın sonucu olarak, savunmaya girişir. Nitekim bu savunma, işitmenin görme karşısında tartışılmaz üs-

tünlüğe sahip olduğu bir bilgi kuramına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla yazarın yaşamöyküsüne bağlı olağan koşulların değil, kuramsal bir tercihin sonucudur. Bu tercih Strabon'u, işitmenin uzaktan bilgi sağlama konusunda en uygun araç olduğunu düşünen Epikurosçuların safına yerleştirir.[116]

Strabon, bilginlerin de akıl gibi işlem gördüğünü göstermek amacındadır. Nasıl akıl "*duyulardan hareketle*" kavramları yeniden biçimlendiriyorsa, bilginler de kendilerine ulaşan sözlü bilgileri aynı şekilde düzenler.[117] Kavramın oluşturulmasına bütün duyuların katkı yaptığı yönündeki düşünceyi yineleyen Strabon, şunu ekler: "Bir elmanın biçimi, rengi, boyutları, kokusu, onla temasın niteliği, lezzeti duyularla öğrenilir; bu noktadan sonra, akıl elma kavramını yeniden biçimlendirir. Aynı şekilde belli bir boyda figürler söz konusu olduğunda, duyular aracılığıyla bunların ancak parçalarını görebiliriz: Gözün gördüğünden hareketle bütünü oluşturan akıldır." Görme de diğer duyular gibi parçalıdır. Onların dağınık niteliğinin aşılabilmesi için, üçüncü bir mercinin, "aklın" müdahalesi gerekir. Coğrafyacıyı askeri strateji uzmanıyla karşılaştıran Strabon, âlimin kısmi bilgilerden yola çıkıp meskûn dünyanın çeşitli yönlerinin bütününü yeniden oluşturmasını, sefere çıktığında eline ulaşan dağınık verileri bir bireşim içinde karıştırıp bütünleştiren ordu komutanının davranışına benzetir: "Askeri önderler de böyle davranmaz mı? Kuşkusuz her şeye onlar karar verir, ama her yerde aynı anda var olamazlar; çoğunlukla başarılarını araya giren başkalarına borçludurlar, ulaklara güvenirler ve işittikleriyle uyumlu emirler gönderirler." Coğrafyacı seyahat etse de, meskûn dünyayı tek başına yeniden oluşturamaz. Sefere çıkmış komutan gibi o da başkalarına dayanmak zorundadır. Onun için en mükemmel karargâhsa, iyi bir kitaplıktır.[118] Böylece Strabon, hiçbir anlam karışıklığına yer bırakmayacak şekilde, dolaylı bilgi ve aracı insanlara dayalı hareket lehindeki tercihini yineler.

İslam ortaçağına dönecek olursak, bu tür bir kuramın bizim dinleme paradigması adını verdiğimiz olguyla ilişkilendiği saptanmaktadır. Şu farkla ki, "İslami" dinleme, seyahati dışlamak yerine onu da yardımına çağırır. Bîrûnî (ö. 442/1050), büyük eseri *Hindistan Tahkikatı*'nın hemen girişinde işitsel ve yazılı bilgiye dayandığını açıklar. Yine de eseri, kitapları arasına rahatça yerleşmiş bir derlemecinin ürünü olmaktan uzaktır. Dünya konusunda çok meraklı bir adam olan Bîrûnî, hem kitap –birçok dil biliyordu–, hem mekân kâşifidir – büyük bir seyyahtı.

Gözle tanıklık ilkesinden habersiz olmasa da, sözlü rivayet ve yazılı belge tarafını seçer. Bu bir yöntem seçimidir. Hiçbir şeyin "görerek tanıklığa, yani gözlenen nesneye olay anında ve yerinde bakan gözün algılamasına denk olamayacağını" bilir.[119] Yine de bundan vazgeçer. Çünkü, diye ekler, gözün yakalayamaya-

cağı geçmişin ve geleceğin "bir zamanlar var olmuş ve şu anda var olmayan" daha birçok olayı var. Sözlü rivayete ve kitaplara kanıtlama gücü kazandıran bu olaylar, aynı zamanda onların iş görme konusundaki etkinliğini de ortaya koyar. Bîrûnî, yine de bu durum sözlü ve yazılı rivayete eşit değer verilmesi gerektiğini göstermez, diye ekler. Kitap sözlü rivayetin bir parçası olsa da, ondan üstündür. Aslında o, "en güvenilir şeydir." Bîrûnî'nin yorumuna göre, bu öylesine doğrudur ki, o olmadan antik uygarlıklar asla gerçekten bilinemezdi. Strabon gibi Bîrûnî de, bir kitap adamı olarak mantık yürütmektedir. Ve Mukaddesî gibi, o da hem sözlü hem de yazılı rivayetin işlevlerini savunmaktadır. Bu çifte yöntem tercihi, ötekilerin kültürü bilinmek isteniyorsa, onların diline ve metinlerine hâkim olunması gerektiğini varsayar. Zaten büyük Müslüman âlim de, Vedalar çağı Hindistan'ını incelemek için bu yolu seçmiştir.

Ama Bîrûnî Strabon'a daha yakın, Mukaddesî'ye daha uzaktır. Nitekim Strabon, coğrafyacının "*rastgele seyahatlerinde* çeşitli ülkeler görmüş çeşitli bireylerin oluşturduğu türden duyu organları"na güvenebileceğini söylerken, bu sözlerde Mukaddesî'nin yöntemine rastlanmaz. Bu kural daha çok 9. yüzyıl coğrafyacılarına aittir. Mukaddesî, yöntem olarak görme duyusuna diğer duyular karşısında üstünlük tanıdığından, seyahati coğrafyacının kolaylıkla vazgeçemeyeceği bir davranış kuralı haline getirir. Bu yaklaşım, gerektiğinde görsel bilginin yerine diğer tanıklık biçimlerinin geçirilebileceğini kabul etse bile, buna karşılık seyahatten vazgeçilmesini hoşgörmez. Coğrafyacı görme duyusunu kullanamadığı zaman, kişisel işitme duyusunu elden geldiğince kullanmalıdır. Ancak aranan bilgiye doğrudan ulaşmak olanaksızsa, dolaylı kaynaklara, ama bazı kesin ölçütlere bağlı kalarak, başvurabilir. Mukaddesî'nin girişimine Yunan-Roma antikçağından bir öncül bulmak için, gözlerimizi Strabon'dan tamamen ayırıp Herodotos'a yönelmemiz gerekir.

Yunan tarihyazımının, gerek duyularla edinilen bilginin ortaya çıkardığı, gerekse ötekilik konusunun gündeme getirdiği sorunlarla tanışması bağlamında, Herodotos'a neler borçlu olduğu bilinmektedir.[120] Ne yazık ki *Herodotos Tarihi*'nin yazarı ne bu konuda, ne de büyük seyyahlık deneyimi hakkında, düşüncelerini bir yöntem söylemi içinde açıklamamıştır. Bu nedenle onun eserinde *autopsia*'nın keşifsel değeri konusunda yöntembilimsel bir inceleme aramak boşuna çaba olur. Ancak tarihçinin söylemini düzenleme biçimini çözümleyerek, *görme sanatı*'na verdiği yer bulunabilir. Eserinde yer alan söylem stratejisindeki bazı figürler ve ifade biçimleri bunu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Herodotos Mısır'da gördüğü şeyleri betimledikten sonra, okuyucusuna –veya dinleyicisine– dönerek onu uyarır: "Şimdiye kadar kendi araştırmalarımı, kendi yargılarımı ve kendi gö-

zümle gördüklerimi anlattım. Şimdi de bana Mısırlıların anlatmış olduklarını, olduğu gibi aktaracağım." Ve ardından ekler: "Araya elbette kendi kişisel gözlemlerimi de ekleyeceğim."[121] Başka bir yerde Mısırlıların yaptığı bir labirenti betimleyen tarihçi şunları yazar: "Ben gördüm: Sözle anlatılır şey değil [...]. Yukarıdaki odaları dolaştık, kendi gözümüzle gördük ve buna göre konuşuyoruz, ama alttaki [yeraltındaki] odaları yalnız dinlediklerimizle biliyoruz, zira saray bekçileri oraları bize göstermekten kesinlikle kaçındılar; orada Labyrinthos'un yapımını başlatan kralların ve kutsal krokodillerin mezarları varmış, bize öyle söylediler. Onun için, yeraltındaki odalar hakkında bana neler dedilerse ben de yalnız onları söyleyebilirim." Ama hemen ardından, bir önceki örnekte de görüldüğü üzere, ekler: "Kendi gözümle gördüklerime gelince, üst kattaki bölümler, yarı yarıya insanüstü işlerdir" (II, 148). Bu, sözlü bilgiyi görme duyusunun denetimine sokmanın bir biçimidir. Görmenin işitmeye üstünlüğü anlatı düzeni içine katılmıştır. Anlatıcı kimliğine bürünen seyyah, önce gördüklerini, sonra duyduklarını anlatır, en sonunda da "gördüm" demesi olanaksız şeylere geçer.[122] Görmenin üstünlüğüne ilişkin bu olumlama anlatı içinde güncelleştirilse de, bir yöntembilim ilkesi olarak karşımıza çıkmaz. Sadece bir kez bildiri tarzında görünür, orada da nakledilen bir söz olarak ifade edilir. Lydia kralı en güvenilir adamlarından birini ikna etmek için şöyle der: "Gyges, karımın ne kadar güzel olduğunu söylediğim zaman pek inanır gibi görünmüyorsun, çünkü kulak göz kadar öğretemez doğruyu insana. O halde onu bir de çırılçıplak gör" (I, 8).

Gözlerin tanıklığıyla kulakların tanıklığı arasındaki ayrım Yunan kültüründe yeni değildir. Homeros'un *Odysseia*'sında da Odysseus'un ozan Demodokos'a söylediği şu sözlerde aynı ayrım fark edilir: "Ne güzel söyledin Akhaların destanını, olduğu gibi, neler yaptıklarını ne güzel söyledin, nelere katlandıklarını, neler çektiklerini. Orda mıydın sen, başka birinden mi duydun yoksa?"[123] Homeros düşüncesi Heraklitos'ta özdeyiş biçimine ulaşır: "Gözler kulaklardan daha doğru sözlü tanıklardır."[124] Bu deyişle, Herodotos'un naklettiği Lydia kralı kıssası arasında sık sık yakınlık kurulur; öyle ki bu kıssanın kime ait olduğu bile zaman zaman karıştırılır. Örneğin Lukianos, bu karışıklık nedeniyle, Heraklitos'un deyişini Herodotos'a mal eder. Lukianos'un "hatası"nın *autopsia*'yı Herodotos'un yaklaşımıyla birleştirmenin ötesinde, *opsis*'i filozoflardan çok tarihçilerin işi haline getireceği bir anlamda da yorumlanabileceği düşünülürse, bu karışıklığa üzülmeye gerek olmadığı ortaya çıkar.[125] Zaten söz konusu "101 a" parçasının, Polybios'un *Historia* adlı eserinde yaptığı alıntı sayesinde elimize ulaştığı da unutulmamalıdır.

Herodotos'un açtığı yöntembilimsel perspektiflerin Thukydides'le birlikte "arındığına" ve "katılaştığına" tanık oluyoruz.[126] *Peloponisos Savaşı*'nı yazan

tarihçi, ötekiyle ilişki sorununu tarihsel araştırma alanından uzaklaştırır ve Herodotos'un ölçütlerinin uyumunu öylesine güçlendirir ki, sonunda çağdaş olmayan hiçbir tarih yazılamayacağı hükmüne varır. Geçmişin olayları konusunda, diye yazar, "önümüze çıkabilecek bütün tanıklıklara inanmak güçtür."[127] Tarihsel araştırma içinde *autopsia*'nın rolünü ve ağırlığını vurgulayarak, mutlak güvenilir olduğu yargısına varmadığı hiçbir şeyi söylememeye karar verir: "Bu savaşta gerçekleştirilen eylemlere gelince [Peloponisos savaşı söz konusudur], karşıma ilk çıkandan bilgi almaktan da, kişisel izlenimlerime güvenmekten de kaçındım. Gerek kendi tanık olduğum, gerekse başkaları tarafından bana anlatılan olaylar konusunda, her seferinde olabildiğince titiz doğrulamalar yaptım. Bu kolay bir iş değildi, çünkü aynı olayın tanıkları onu farklı ve çelişkili biçimlerde anlatıyor, anlatımları şu ya da bu tarafa duydukları sempatiye ya da belleklerine göre değişiyordu" (I, 22). Thukydides'in kaynaklarını doğrulama konusunda karşılaştığı güçlükleri anlattığı satırları uzun uzun alıntıladık, çünkü bu bölüm daha önce Mukaddesî'den alıntıladığımız bir bölümü özellikle hatırlatıyor. Söz konusu bölümde Mukaddesî, derlediği bilgileri doğrulama çalışmasını amacına ulaştırmak için katlandığı sıkıntıları anlatır. Her iki örnekte de, doğrudan görsel gözlemin önceliği ve dolaylı tanıklıkların eleştirisi yinelenir.

Polybios'un Timaios'a yönelttiği eleştiri, Mukaddesî'nin buluştuğu bir diğer izleği oluşturuyor. Söz konusu izlek, "ülkeleri hiç dolaşmamış, bölgeleri hiç ziyaret etmemiş" olanları sorgular. Polybios'un meşhur öncülünün yöntemine yönelttiği suçlamalardan biri,[128] Timaios'un tarihsel bilgi konusunda oluşturduğu "kitabilik" kavramıdır. Atina'dan hiç kıpırdamadan elli yıl yaşayan Timaios –bunu, yazdığı tarih eserinin XXXIV. bölümünde kendisi açıklar– "savaşa ilişkin şeyler hakkında hiçbir deneyim" edinememiş ve "söz ettiği ülkeleri ziyaret etmemiştir". Polybios'un dediğine göre, "geniş bir kitabi bilgi" edindiği kitaplıklarda çokça zaman geçirdiği için, tarihçilik yapmaya en uygun konumda olduğunu sanmıştır. "Bunun, yetenekli bir ressam ve bu sanatın bir ustası olmak için, eski zaman ressamlarının eserlerine uzun uzun bakmanın yeterli olacağını sanmaktan bir farkı yoktur."[129] Polybios, görme ve işitme bilgi araçları arasında Heraklitos'a göre birincisi çok daha gerçeğe uygundur, diye hatırlatır; çünkü "gözler kulaklardan daha sadık tanıklardır" (XII, 27 b). Oysa Timaios bilgi toplamak için bu iki araçtan daha hoş, ama daha az güvenilir olanını seçmiş, bu nedenle, "bilgi toplamak için asla gözlerini kullanmamıştır". Kulaklarını kullanırkense, önünde bilgi toplamak için iki yol bulunuyordu. Sonuçta rivayeti seçmiş, sözlü tanıklıklar derleyeceğine, bilgiyi kitaplardan toplamakla yetinmiştir. Timaios bu tercihi yaparken, önüne çıkan en tembel çözümü benimsemiştir. Polybios şunları ekler: İn-

san kitapların ve iyi kitaplıkların bol bol bulunduğu bir kentte oturmaya özen gösterirse, "hiç tehlikeye girmeden ve sıkıntı çekmeden" bütün kitabi verilere ulaşabilir. Ama kişisel araştırmalara girişmek isterse, en büyük sıkıntılara katlanması ve en ocak yıkıcı harcamaları göze alması gerekir. Bu sözleri izleyen tiratta, evlerine "rahatça yerleşip" rivayetlere veya derlemeciliğe dayanan eserler yazanlara karşı gürleyen Mukaddesî'nin sesini duyar gibi oluruz. Polybios, kitabi bilgiyi "tarihsel araştırmanın üç bölümünden biri" haline getirmeye razıdır. Ama Mukaddesî'nin coğrafya konusunda yapacağı gibi, o da bu tür bilgiye doğrudan gözlem ve sözlü tanıklığın ardından, ancak "üçüncü sıra"yı ayırır. Onun gözünde en ideali, her gerçek tarihsel programı Ephoros'un düşüncesine tâbi kılmaktır; bu düşünceye göre, "eğer bütün olaylara şahsen katılma olanağı bulabilseydik, bilgi toplamanın en iyi yolu bu olurdu."[130] Thukydides'in ancak çağdaş tarihin gerçek tarih sayılabileceği düşüncesine geri dönmüş bulunuyoruz, Polybios da Timaios'a karşı bu düşünceyi destekliyor. Helenistik çağda Timaios'un tinsel mirasçıları, özellikle de İskenderiye okulundan rivayet yazarları *autopsia*'ya sırt çevirmeye devam ediyordu. Belki de Polybios, Timaios'a yönelttiği eleştiriler aracılığıyla, asıl onları hedeflemişti.

Polybios'un Timaios ve tilmizlerinden yakınmaları, sadece *autopsia* ilkesini Herodotos ve Thukydides'in düşündüğü şekliyle yeniden ifade etmekten mi ibarettir? Soruyu bu şekilde dile getirmek, MÖ 5. yüzyılın iki tarihçisinin aynı *autopsia* anlayışına sahip olduğunu varsayar. Oysa hiç de böyle değildir. Herodotos'ta "bilmek ve duymak"[131] arasında ilkesel bir kopuş yokken, Thukydides'e göre, sadece görmenin doğrudan veya görsel bir tanık aracılığıyla dolaylı yoldan sağladığına gerçek tarihsel bilgi denebilir: "Çok uzun zaman önce yaşanmış şeylerden söz etmek, bunları sadece rivayetlerden yola çıkarak bilebildiğimize ve dinleyicilerimiz de bu olaylar sırasında orada bulunup, onları görebilecek durumda olmadığına göre, neye yarar?"[132] Herodotos'ta, gözün kulağa göre açık üstünlüğünü belirten bir terim olan *histor*'un hukuki anlamında bir esneme söz konusudur.[133] Aradaki ayrılığa karşın, tarihçi [Herodotos] esnetme işlemini hukuki terimin saptadığı çerçevenin dışına taşacak noktaya kadar götürmez. Ama sadece görsel ve/veya sözlü kanıtı kabul ederek, yazılı kanıt düşüncesini bir kenara iter. Thukydides de kanıt yollarını sınırlayarak aynı şeyi yapar. Gerçeklik üretici bir kural olarak yazı sorunu, MÖ 5. yüzyıl Yunanistan'ının gündeminde yok gibidir. A. Momigliano'nun saptamasına göre, "Herodotos Doğu'da seyahat ederken, çok bol yazılı tanıklık buluyordu, ama bunları çözebilecek bir eğitim almamıştı."[134] Momigliano ve onun ardından da F. Hartog, yazılı şeyin bu şekilde zaman aşımına uğramasını MÖ 5. yüzyıl Yunanistan'ına özgü sözellik dünyasına bağlar.

F. Hartog'un söylediğine göre, yazı yokluğunun damgasını vurduğu bir dünyadır bu, "sözün yazıya geçirildiği bir dünya olmaya daha yeni yeni başlamaktadır". Helenistik çağın bağlamıysa yazının varlığının etkisini daha derinlemesine taşıdığı için, yazı kullanımı zorunlu olarak daha çok toplumsallaşmıştır. Nitekim Polybios'un zamanında tarihçilerin yazıyı bir bilgi kaynağı olarak geniş ölçüde kabul ettiği gözlemlenmektedir. Bu eğilime karşı çıkmayan Polybios, sadece kendisine göre yazılı şeyin hangi koşullarda kanıt olarak kabul edilmesi gerektiğini tanımlamaktadır. Ona görsel kanıtın ve sözel kanıtın ardında, üçüncü sırayı vermektedir. Polybios yazıya bilgibilimsel bir statü vererek, Herodotos ve Thukydides'ten miras kalan yöntemi hatırı sayılır ölçüde zenginleştirmektedir. İslam 10. yüzyılı çerçevesinde, coğrafyanın gerçeğe uygunluk programını tanıklığı oluşturan üç kaynak, yani görme, işitme ve yazı etrafında, onların arasında sıralama yaratan bir farklılaşma içinde düzenleyen Mukaddesî'nin yaptığı da bundan farklı değildir. Ama Polybios "kitabi bilgi" adını verdiği olguya ödün verirken, Mukaddesî yazının yerine ve statüsüne göre düşünür. Ona göre yazı kitaplık hazineleriyle sınırlı değildir; arşivleri de kapsar. Demek ki kitabi bilgi ve arşiv bilgisi söz konusudur. Mukaddesî bu arşiv kaygısını çağının diğer coğrafyacılarıyla, özellikle de İbn Havkal'la paylaşmaktadır. İbn Havkal'ın kaleminden şöyle gözlemler çıktığına tanık oluyoruz: "Ebu'l-Misk Kafûr çağının Filistin'ine ve Ürdün kolonisine ilişkin sözleşme kayıtlarını taradım. Onun tarafından 948-950 yıllarından 959-960 yıllarına kadar kâh serbest, kâh sözleşmeli toprak rejimiyle atanan memurlardan üçü şunlardı: [bunu üç isim izler]"; "Suriye'de gelir bilançolarını tarama olanağı buldum [...], ve 908 ile 918 yılları için gördüklerimi X'in bürosunu bana aktardı; bunlarda Hazine hakları ve ek vergiler de dahil olmak üzere, memur maaşları hariç bütün kalemler yer alıyordu: Toplamları 39 milyon dirhemdi."[135]

9. yüzyılın ortasında Câhiz, "eskiden kalem karşısında söze, yazılı nakil karşısında sözlü nakle üstünlük tanınırken, günümüzde önem sözden ele ve elin sunduğu avantajlara, yaptığı hizmetlere, karşıladığı gereksinimlere kaymıştır"[136] saptamasını yaparken, bu büyük Müslüman nesir yazarı Arap-İslam kültürünü kitap uygarlığına dönüştüren kültürel devrimi yansıtmaktadır. Mukaddesî de coğrafyasını, yazı tekniklerinde ustalaşmış bu yeni kent kültürü çerçevesinde oluşturur. Birçok etken bu yeni kültürün yükselişine katkıda bulunmuştur: Tektanrıcı bir vahiy ve kitaplı bir gelenek, merkezi ve varlığı her yerde hissedilen bir idare, vahyedilmiş verinin gizlerinin çözümlenmesinin yarattığı giderek gelişen bir entelektüel etkinlik, büyük ölçüde demokratikleşmiş bir eğitim ve geniş kamusal ya da yarı-kamusal kitaplıklar, insanlığın gördüğü ilk herkese açık kitaplıklar ağının oluşturulması. Bu bağlamda Mukaddesî'nin arşivlere başvurması son derece do-

ğaldır; kâğıt üretimi tekniklerine hâkim bir imparatorluk iktidarı tabii ki kırtasiyeci bir iktidar olacaktır. Yazı, iktidar tekniği işlevinin dışında, o çağda bilgi sağlama açısından da büyük bir öneme bürünmüştür; öyle ki, coğrafyacı bu özelliği dünyayı öğrenme uğraşının ve dünya bilgisinin temel verisi haline getirir.

Bununla birlikte Mukaddesî'nin sözelle sürdürdüğü ilişki, yazının ağırlığına yönelik bu olumlamayı biraz bulandırmaktadır. Çünkü F. Hartog'a göre, "arşiv olması için bir yazı adamı olmak gerekir ve arşivleri kullanmak, arşivlerden hareketle çalışmak için, şu ya da bu biçimde yazılıya sözel karşısında daha *doğru,* daha *gerçek,* daha *güvenilir* olma ayrıcalığını tanımak gerekir [tabii yazının da yalan söyleyebileceğini unutmadan]."[137] Mukaddesî'nin yazılı kültüre ait, bir yazı adamı olduğuna kuşku yoktur. Aynı zamanda arşivler üzerinde çalışmayı bilen bir âlimdir. Ama yazıya hiçbir üstünlük tanımaz. Polybios gibi, Mukaddesî de bu önceliğin, eksiklikleri işitmeyle tamamlanan görmenin hakkı olduğu kanısındadır. Böyle bir yaklaşımı, Mukaddesî'nin çağında sözelliğin İslami kültürdeki ağırlığıyla açıklamak güçtür. Çünkü bu açıklama aynı gerçekliğin farklı biçimlerde yinelenmesinden ibarettir – veya en azından yetersizdir. Demek ki coğrafyacının yazılı/sözlü gerilimini çözümleme biçimini tam yansıtabilmek için araştırmayı başka bir yere yöneltmek gerekir. Bu araştırma toplumun sözde "olma eksikliği"nde veya "yeterince olmama"sında değil de, gerçeklik programında, yani inanılırlık ölçütlerinde ve doğruyu söyleme usullerinde yürütülmelidir. Mukaddesî'nin tavrı, ancak gerçeğe ulaşma konusundaki hukuki bir modele göre davrandığı bilinirse, açıklanabilir. Gerçekten de onun bilimsel protokolü, şahitlik konusundaki bir fıkıh kavramına dayanmaktadır.

Müslüman hukukçular çok erken bir tarihte iki tür tanıklık arasında ayrım yapmıştır: Gözle tanıklık (*şahâdet iyân*) ve kulakla tanıklık (*şahâdet semâ*). Kesinliğin (*yakîn*) oluşturulma usulleri arasında birincisinin fiilen ve hukuken ikincisinden üstün olduğuna karar vermişlerdir. Ama bazı koşullarda işitilen kanıtın görülen kanıtın yerine geçebileceğini de özel bir kural olarak kaydetmişlerdir. Aynı hukukçular, tanıklığın hangi koşullarda kabul edilebileceğinin sınırlarını çizerken, kusursuz tanıklığın sözlü olarak yapılması gerektiğini belirtmişlerdi. Bununla birlikte içlerinden çoğu öğreti düzenlemeleri sayesinde yazılı tanıklığı (*şahâdetü'l-hutût*) da kabul etmişti. İlk öğretideki bu esneme 9. yüzyıl Abbasi hukukçularının eseridir. Bu esnemenin getirdiği düzenlemeler yazılı kanıtı da, doğrudan gözlem ve rivayet yoluyla edinilen bilginin ardından, gerçeğe ulaşmanın bir kaynağı haline getirmiştir. Mukaddesî gerçek anlayışını, bu fıkıh yönteminin mirasçısı olarak yapılandırmaktadır. Bu anlayış hukukla öylesine yoğrulmuştur ki, kadı huzuruna çıkan tanıklardan nasıl *adalet* beklerse, o da haber kaynaklarından ay-

nı ölçüde *adalet* ister. Bir yargıç gibi davranan coğrafyacı, tanıklarının ifadelerini yeniden inceleyip, bazılarını kabul edip diğerlerini elemekte duraksamaz. Tanıklıkları üzerinde yoğunlaşan kuşkular varsa ve doğru mu yanlış mı söylediklerini belirleme olanaklarına sahip değilse, sözlerinin sorumluluğunu kendileri taşısın diye isimlerini ve sıfatlarını belirtir. *Adalet* hem hukuki bir kavram, hem ahlaki bir nitelik, hem de toplumsal bir statü olduğu için, haber kaynaklarından her birinin ayırt edici niteliklerini gösterebilmek için onların yaşamöykülerini ana çizgileriyle özetler.

Bu kanıt oluşturma anlayışı, yazılıya karşı sözlüye ve dinlemeye karşı görmeye öncelik tanıdığı için, bunu varsayımsal bir "*restrictive literacy*"[138] hesabına kaydetme eğilimi görülür. Ama İslam fikhının yüksek teknik düzeyini ve gelişmişliğini hatırlamak ve yazılı bir hukukun söz konusu olduğunu görmek, bu eğilimin aksini kanıtlamaya yeter. Burada mutlaka sözlü dünyaya ait olması gerekmeyen bir söz kullanımı vardır. Bu söz, sözlü dünyanın zorunlu sonucu olan belleğe de ait değildir. Mukaddesî'nin zamanında, yazıya düşman birçok âlime rastlanır, ama onların bu tavrı yaşadıkları sosyokültürel bağlamla açıklanamaz. Bu âlimler kategorisi, yaşayan gelenek paradigmasında yer alır. Çağları onları gözden düşürmek yerine, tam tersine onlara gerçek bir hayranlık beslemişti. Ve bu çağ birçok gerçeklik rejimini kabul ettiği için, yazının etkili olması önünde sözün bir engel oluşturmadığı düşüncesine de açıktı.

O halde Mukaddesî kime yakındı? Herodotos'a mı? Thukydides'e mi? Polybios'a mı? Onlar tarihçi, Mukaddesî coğrafyacıydı. Ortak noktaları, bilimsel araştırma yöntemi olarak *autopsia*'ya başvurmalarıydı. Ama uygulama alanları farklıydı. Strabon da köken olarak bir tarihçiydi. En büyük eseri, Polybios'unkinin devamı olarak oluşturulmuş 47 kitaplık tarihiydi. *Geografika*'sını da tarihçilik çalışmasındaki bakış açısıyla oluşturduğu anlaşılmaktadır. Strabon şöyle yazar: "Ahlak ve siyaset felsefesi açısından yararlı olduğuna inandığımız *Tarihsel Yorumlar*'ı yazdıktan sonra, bu incelemeyi de onlara eklemenin iyi olacağını düşündük; o da aynı biçimdedir, aynı okuyuculara ve özellikle de iyi mevkilerdeki insanlara seslenmektedir."[139]

Thukydides'in coğrafyayı, araştırma alanına sadece siyasete, kurumlara ve askerliğe ilişkin bilgilerin alındığı çağdaş insanın bilimi haline getirme kararının altında, tarihi diğer bilimlerle ortaklık eğiliminden kurtarma niyetinin yattığı bilinmektedir. *Chorographie*'yi* veya budunbetimi andıran her şey budanmıştı. Budunbetim konusunda Thukydides'in başarılı olduğu söylenebilir. Ama coğrafya

* Yerleşim ya da sit alanlarının en ince ayrıntılarıyla, naif ve özel bir biçimde betimlenmesi. (Ed. N.)

alanında sözlerine pek kulak asılmamıştı. Miletoslu Hekataios'tan beri, tarih ve coğrafya bir Yunan ulusal geleneği gibi iç içe geçmişti. Strabon, tarihçilik vasıflan nedeniyle coğrafyayla da ilgilenen öncülleri olarak Ephoros ve Polybios'u sayar; onlar "genel bir tarih eseri yazarken kıtaların topografyasına da birkaç bölüm ayırmıştır."[140]

Mukaddesî'nin eseri, İslam kültüründe Mesûdî'nin *Altın Çayırlar*'ının temsil ettiği (ama izleri *autopsia*'yı bir betimleme ilkesi yapan ilk Müslüman coğrafyacı olarak kabul edilebilecek Yakûbî'ye kadar uzanan[141]) coğrafyanın bu şekilde tarihe tâbi kılınmasından tamamen özgürleşmiştir. Onun eserinde gözlemlenen çifte aykırılık, bütün bir Yunan-Müslüman geleneğinin mirasçısı olmakla birlikte, ortaçağda benzersiz kabul edilebilecek bir yaratım olmasından kaynaklanmaktadır.

Notlar

1 İbn Kuteybe, *Muhtelef el-Hadîs,* 109 (çev. G. Lecomte).
2 İbn Kuteybe, *Muhtelef el-Hadîs,* 111.
3 İbn Kuteybe, *Muhtelef el-Hadîs,* 223-224.
4 O çağda ben sadece gördüğüme inanırım demek gerek dogmatik, gerekse politik açıdan tehlikeliydi. Böyle bir ilke açıklaması, gerek Vahiy'e gerekse kent içindeki uyuma yönelik bir saldırıydı. Dolayısıyla onun yazan, İbn Kuteybe'nin de hatırlattığı gibi, çifte zındıklık nedeniyle, yani hem "dinsizlik" hem de "isyan"la suçlanıp mahkûm edilirdi, *Muhtelef el-Hadîs,* 290. Bu sorun hakkında, bkz. G. Vajda, "Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période 'abbâside", *Revista degli Studi Orientali,* XVII, 1937, 200-201.
5 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayavan,* 162 (çev. L. Souami).
6 Mesudî, Murûcu'z-Zeheb *al-Dhahab,* I, 76 (çev. C. Barbier de Meynard, J. Paret de Courtelle). Kıftî bu gözlemlerin 830, 831 ve 832 yıllarında yapıldığını hatırlatıyor, *Târîhü'l-Hükemâ,* 359.
7 Enbârî, *Nüzhet,* 120; Süyûtî, *Buğye,* II, 113.
8 M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam,* I, 453-454.
9 Anlaşılan bu bilgisi, Abbasi İmparatorluğu'nun posta hizmetlerinde önemli bir mevkiye getirilmesini sağlayacaktır.
10 Bu risale –yazan hayattayken de çok dolaşmıştır– Endülüs'e kadar ulaşmış, bunu aynı yazarın büyük retorik incelemesi, *el-Beyân ve't-Tebyîn* izlemişti. Birçok âlim bu eseri tartışmıştır: *Muhtelef el-Hadîs* kısmen bu eserin Sünni-hadisçi bir bakış açısından eleştirisidir. *Hevâmil ve'ş-Şevâmil*'de –ortaçağın bir diğer büyük *su'alât*'ı [soru listesi]– Tevhidî'nin (ö. 414/1023) Miskaveyh'e (ö. 421/1030) yönelttiği sorular Câhiz'in mektubunun bir uzantısıdır. Buradan, Ahmed bin Abdülvehhab adında birinin onun sorularına yanıt veren bir eser yazdığını öğreniyoruz, 320, 327. Aynı şekilde Ebu'l-Hasan Ali bin Abdülaziz el-Curcânî de, *Kare ve Çemberin Kitabı'ndaki Sorulara Yanıtlar* adında bir risale kaleme almıştır; Ebû Mansur es-Seâlibî'nin (ö. 429/1037) *Sımârü'l-Kulûb*'unda bu eserden alıntılar yapılmıştır.
11 I. Goldziher, *Dogme,* 178, 284, dipnot 70. İmam hadisleri konusunda, bkz. M. A. Amir Moezzi, "Remarques sur les critères d'authenticité du *hadîth* et l'autorité du juriste dans le chi'isme imamite", *Studia Islamica,* 85, 1997, 5-40; yazar yararlanılabilecek zengin bir kaynakça da sunmaktadır.

12 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr, Arabica,* XIII, 1966, 3, 274 (çev. M. Adad).

13 Örneğin şair Züheyr bin Cenab'ın 450, dedesininse 650 yıl yaşadığını veya *Siret-i Anter*'in geçtiği çağda Züreyd bin Simna'nın, Anter destanının kahramanlarından birinin 450 yaşında olduğunu ileri sürerler. İddiaya göre, bu kahraman daha uzun süre yaşayacak ve Peygamber çağını da görecektir. Filologlar ve tarihçiler, 120 ilâ 150 yıl yaşayanları *muammerûn* kategorisine sokarlar.

14 Câhiz'in bütün "bilimsel" eserlerinde bu yöntemsel kuşkuya –genellikle bir uzantısı da varoluşsal kuşkudur– rastlanmaktadır; *Kitâbü'l-Hayevan*'da şöyle yazar: "Sana bütün bu naklettiklerimden sonra, kuşkunun zorunlu olarak öne çıktığı örnekleri ve durumları saptamayı bil; öyle ki bu bağlamlara göre, kesinliği ve onun öne çıktığı yerleri ve durumları belirlemeyi öğrenesin. Kuşku uyandıranı tanımayı kendi kendine öğren. Bu konuda kesin doğrulamadan önce yargının sadece bir an için askıya alınması bile söz konusu olsa, bu bile vazgeçilmez bir davranıştır", Câhiz, *Hayevan,* 74 (çev. L. Souami).

15 *Muammerûn* üzerine ilk monografileri, ikisi de Kûfeli olan Iraklı râviler Hişâm el-Kelbî (ö. 206/821) ve Heysem bin Adî (ö. 207/822) yazmıştır; İbn en-Nedîm, *Fihrist,* 109, 112.

16 Bu kişiliklerin muhaddislerin silsiletü's-senetleri içine sokulması konusunda, bkz. G. H. A. Juynboll, "The Rôle of *Mu'ammarûn* in the Early Development of the *Isnâd*", *WZKM,* 1991, 155-175; *Studies on the Origins And Uses of Islamic Hadîth* içinde yeniden basılmıştır, Londra, 1996, VII.

17 Câhiz'e karşı çok eleştirel bir yaklaşımı olsa da, İbn Kuteybe'nin şu yazdıkları onun görüşlerinin bir tekrarıdır: "[Eski halkların] yeryüzünde bıraktıkları kalıntılar ve inşa ettikleri kalelerle, dağların kalbine kazdıkları geçitler ve oyduklan basamaklarla Allah bizi düşündürmeye çalıştı. Bu alanda görülen oran farkıyla onların ömrüyle bizim ömrümüz arasındaki oran farkı aynıdır; aynı şey onların boyu posu için de geçerlidir", *Muhtelefü'l-hadis,* 314. Ama bu yaklaşım aynı İbn Kuteybe'nin *Kitâbü'l-Ma'ârif* adlı eserinde (271 vd.) *muammerûn* anlatılarını yansıtmasına engel olmadı.

18 Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique,* 210-213. G. H. A. Juynboll, "The Role of *Mu'ammarûn...*" içinde birçok örnek vardır.

19 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî,* 44. Câhiz eserinde birçok kez maddi izlerin önemi konusuna döner. Örneğin Vezir Muh. bin Abdülmalik ez-Zeyyât'a hitaben yazılmış bir mektup olan *Ciddi ve Eğlendirici*'de, bir "Eski"ye –yani bir Yunan filozofuna– atfedilen bir alıntı biçiminde şunu hatırlatır: "Maddi işaretler insanların tanıklığından, verilen bilgide bir [dış] işaret yoksa veya tanıklığa bir kanıt eşlik etmiyorsa, daha sağlamdır, çünkü işaret ne yalan söyler, ne kılık değiştirir, ne bir şey ekler ne de değiştirir, insanın tanıklığıysa bu kadar dokunulmaz değildir, onu –elden geldiği ölçüde– bozulmaya karşı koruyabilecek hiçbir şey yoktur", al-Jâhiz, *Quatre essais,* çev. Ch. Vidal, Kahire, IFAO, 1976, I, 108.

20 Bu Âd kavmi, peygamberleri Hûd'un öğretisini dinlemeyi reddettikleri için Allah tarafından yok edilen bir Güney Arabistan halkıyla özdeşleştirilir, *Kuran,* LIV, 18-22.

21 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî,* 308.

22 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî,* 182.

23 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayavan*'da bu düşünceyi yeniden ele alır (77, çev. L. Souami).

24 *İyân* (doğrudan gözlem) ve *şekk*'le (kuşku) birlikte, *tebeyyün,* Câhiz'ci bilgibiliminin anahtar kavramlarından biridir. *Kitâbü'l-Hayevan*'da bu izlek birçok kez yinelenir; bu kitapta Câhiz'in, aydın halife el-Memun'un kâtiplerinden Bermekî İbn Cehm'in şu uyanlarını sahiplendiği görülüyor: "Yeniden kesinliğe kavuşan kafası karışmış adamın yazgısına imrenirim, çünkü kafa karışıklığının kesinlikten kopardığı her adamın isteği tek bir amaca yönelmelidir: Şeyler hakkında duru bir görüşü [*tebeyyün*] araştırmak. İnsan, isteklerinin yöneldiği amacı yeniden ele geçirince mutlu olur", *Hayevan,* 75 (çev. L. Souami).

25 Örneğin Câhiz *Kitâbü'l-Hayevan*'da hocasından alıntı yaparak şunları yazar: "[...] Nazzâm –tanık olarak naklettiği bilgilerden hiçbir zaman kuşku duymadık– bana şöyle bir sahneye tanık olduğunu nakletmişti, [...]", *Hayevan,* 269 (çev. L. Souami).

26 Câhiz *Kitâbü'l-Hayevan*'da *anlatılar (ahbâr) ve onların geçerlilik koşulları* üzerine bir risale yazdığını hatırlatır, 230. Belki de Ch. Pellat'nın 1968'de, *Journal asiatique*'te, "Les nations civilisées et les croyances religieuses" [Medeni milletler ve dini inançlar] başlığıyla çevirdiği mektup söz konusudur.

27 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî*, 168.

28 Câhiz, *Hayevan*, 211 (çev. L. Souami).

29 L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 43.

30 *Génération des animaux*, II, 8, 747a 34-b 10.

31 *Génération des animaux*, III, 10, 760 a (çev. Pierre Louis).

32 *Génération*, I 3, 318 b 27-33.

33 Câhiz, "güvenilir" haber kaynaklarının sözlü tanıklığını eleştirirken, kimi zaman esprili bir yaklaşım da sergiler: "Çok akıllı olduğuna inandığım ve verdiği bilgileri güvenilir kabul ettiğim bir kişi, bana bir dişi akrebin yavrularını ağzından çıkardığını gözleriyle gördüğünü (*iyânan*) anlattı. Yavrular çok sayıdaymış; küçük ve beyazmışlar, sırtlarında kara benekler varmış. Ana akrep onları sırtında taşıyormuş. Aynı manzarayı bir kez daha gördüğünü ekledi. 'Ama akrep yavrularını ağzından doğuruyorsa, çiftleşmenin de yavruların doğduğu yerden yapıldığını düşünebiliriz' dedim", *Kitâbü'l-Hayavan*, 78 (çev. L. Souami).

34 Câhiz, *Hayevan*, 340 (çev. L. Souami).

35 Câhiz, *Hayevan*, 328 (çev. L. Souami).

36 Câhiz, *Hayevan*, 347-348 (çev. L. Souami).

37 Hatta Câhiz *Kitâbü'l-Hayevan*'ın bir bölümünde okuyucuya şu öğüdü verir: "Gözlerinin gösterdiğini değil, mantığının gösterdiğini izle", 77 (çev. L. Souami).

38 Câhiz, *Hayevan*, IV, 140-143. Bu monografi L. Souami çevirisinde bulunmuyor. Hemezânî'nin *Kitâbü'l-Buldân*'ında, Seâlibî'nin *Le'tâ'if*'inde ve Yakut'un *Mu'cem*'inde kopya edilmiştir. Yakut bu çalışmayı Hemezânî'ye aitmiş gibi gösterir; Yakut, *Mu'cemü'l-Buldân*, I, 286.

39 Müslüman coğrafyacılara göre, Ptolemaios bu "bilimsel" coğrafyanın büyük temsilcisidir. Ama aslında Ptolemaios da bu disiplini matematikle astronominin yanına yerleştiren antik "bilimsel" coğrafya geleneğinin devamcısıydı. Bu ilişkiler hakkında, bkz. G. Aujac, *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde*, Paris, 1993.

40 Mesûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, I, 84-85 (çev. C. Barbier de Meynard ve J. Paret de Courtelle). Burada çok eski bir hata söz konusudur ve bu hatanın izine Herodotos'ta da rastlanır: "Asya'nın büyük bölümü Dareios'un [Dara] önayak olmasıyla keşfolunmuştur. İndus ırmağının denize nerede ulaştığını öğrenmek istiyordu –içinde timsah bulunan iki ırmaktan biridir– sözlerine güvenebileceği kimseleri [...] gemilerle yola çıkardı. [...] otuzuncu ayda Mısır kralının yukarıda sözü geçen Fenikelileri Libya'nın çevresini dolanmak üzere yola çıkardığı yere ulaştılar", *Herodotos Tarihi* (çev. Müntekim Ökmen), IV, 44.

41 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, II, 363 (çev. G. Wiet).

42 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, II, 455.

43 "*Büyük Kentler Kitabı*'na gelince, bu bir risaledir. İbn el-Fakih'in eseri de (*Ülkeler Kitabı*) aynı anlatım biçimini kullanır, şu farkla ki, daha fazla olay ve anekdot içerir: Her iki yazar da gerekçe olarak, canı sıkılan okuyucuyu rahatlatmak için bütün bunları kitaplarına kattıklarını söylerler." Yazmanın bir başka çeşitlemesinde şu satırlara rastlanır: "Câhiz ve İbn Hurdadbih'e gelince, onların aşırı yoğunlaştırılmış kitaplarında yararlanacak hiçbir belge bulamıyoruz", Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 16 (çev. A. Miquel).

44 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 64.

45 Yine Ch. Pellat'nın dikkat çektiği, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîh Bağdâd*'ında (I, 77) yer alan bir diğer bölümde, Câhiz şöyle der: "Suriye'de, Bizans İmparatorluğu'nda ve diğer ülkelerde yapılarının mükemmelliği ve sağlamlığıyla meşhur büyük kentler gördüm, ama Bağdat'tan

daha güzel bir kent hiç görmedim", *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e-XV^e s.)*, Londra, Variorum Reprints, 1976, 61.

46 Câhiz, *Hayevan*, 182 (çev. L. Souami).

47 Câhiz, *Kitâbü'l-Emsâr*, 202-203.

48 Câhiz, *Kitâbü'l-Emsâr*, 187.

49 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevan*, 239.

50 Yakut, *Mu'cemü'l-Buldân*, II, 467 ve I, 439.

51 Câhiz, *Kitâbü'l-Emsâr*, 171-174.

52 Câhiz, *Hayavan*, III, 227, 258-259. Ayr. bkz. Câhiz'de vatan aşkı üzerine mektup, *Resâ'il*, II, 388 vd.

53 A. Miquel, *Géographie*, I, 58.

54 Câhiz, *Kitâbü'l-Emsâr*, 173.

55 Câhiz'e ait bu sözler, Zemahşerî, *El-Muhâderât ve'l-Muhâverât* içinde alıntılanmıştır, Zahiriyye no: 6865, el-Esad Kitaplığı, Şam, vr. 54a.

56 Câhiz'in çağında iki nehrin aynı kaynaktan çıktığı konusunda yıkılması güç bir inanç vardı. Câhiz'in çağdaşı olan ve Hindistan'a da seyahat etmiş İbrahim bin Fezârûn, Hint sakinlerinden "Mihrân ile Nil'in aynı kaynaktan çıktıklan"nı [*aynen!*] öğrenmişti, İbn Abî Useybi'e, *Uyûnü'l-Enbâ*, I, 170. Bu tasvir hepsi aynı noktadan çıkan Cennet nehirleri inancıyla da ilişkilidir; ortaçağda Hıristiyanlar da aynı inancı paylaşmaktadır, bkz. Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, 103-105, yay. haz. Natalis de Wailly, Paris, 1874, aln. yap. J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, 555-556.

57 Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbîh*, Fr. çev. Carra de Vaux, VI-VII.

58 Bkz. İbn el-Fakîh'in *Kitâbü'l-Buldân*'ında "sürgün ve gurbetin övülmesi" üzerine bölüm, 47 vd.

59 Mesûdî, *Mürûc*, I, 102 (çev. C. Barbier de Meynard ve J. Paret de Courtelle).

60 "[...] Deniz sularının kuzey ve güney yönlerinde yer değiştirmesi met ve cezir adı verilen olaydır; [çünkü] güneyde kabarma olan şey kuzeyde çekilme olarak görülür ve kuzeydeki kabarma güneyde çekilme olarak görülür. Ay yer değiştiren gezegenlerden biriyle karşılaştığında bu iki eylem karşılıklı birbirini güçlendirir, ısı artar ve hava akışı yoğunlaşır, bu da deniz sularının güneşin bulunduğu yönün aksine doğru şiddetle akmasına neden olur. Denizin rüzgârların hareketini izlediği yönündeki bu görüş Kindî'ye ve Ahmed bin Tayyib es-Sarakşî'ye aittir", Mesûdî, *Mürûc*, I, 102.

61 Kitabın ismi *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*'tir. Halife Mu'tadıd'ın önce eğitmeni, sonra da danışmanı olan yazar hakkında, bkz. Kıftî, *Târîhü'l-Hükemâ*, 77 (Ahmed bin Muhammed Serahsî adıyla söz edilmektedir).

62 Mesûdî, *age*, I, 92.

63 Mesûdî, *Mürûc*, I, 94 (çev. C. Barbier de Meynard ve J. Paret de Courtelle).

64 Mesûdî, *Mürûc*, I, 111 (çev. C. Barbier de Meynard ve J. Paret de Courtelle).

65 İbn Abdi'l-berr, *Fedâ'il*, 149-150. *Âhâd* yandaşlarıyla karşıtları arasındaki tartışmaların ortaçağın dogmatik hayatında belirleyici bir rol oynadığını hatırlatalım. Endülüslü İbn Hazm (ö. 456/1064) ile *âhâd* savunucusu yurttaşı Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 494/1100) arasındaki polemik, muhaddislerin lehine sonuçlanan bu öğreti çatışmasının son canlı dönemidir, A. Turki, *La Polémique entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane*, Cezayir, 1976.

66 *Kuran*, LIX, 7.

67 Mesûdî, tarihi bütün ilimlerin anası olarak görür ve 10. yüzyıldan bir Müslüman yazarın kaleminden çıkmış en coşkulu tarih savunusunu yapar: "Her ilim gelişimini tarihe borçludur: Felsefe öğretilerini ondan çıkarır, içtihat ona başvurur, belagat ondan yararlanır, kıyas yandaşları ona dayanır, felsefi savlar yazanlar kanıtlamalarında [ondan vazgeçemez]...", *Mürûc*, II, 374.

68 İbn Haldun, *Mukaddime,* I, 62 (çev. V. Monteil).
69 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography,* 176.
70 İbn Haldun, *Mukaddime,* I, 75 (çev. V. Monteil).
71 "Seylan'da kral öldüğünde onu alçak bir arabanın üzerine yerleştirirler, vb", *Seyahatname,* 22. Mesûdî'nin *Seyahatname*'den yaptığı intihallerin tek örneği bu da değildir. *Seyahatname*'nin yayıncısı ve çevirmeni J. Sauvaget, şunları yazıyor: "Benzerlik o kadar açık ve ortak unsurlar o kadar çoktur ki, *Seyahatname*'nin aslında Mesûdî'nin *Altın Çayırlar*'ının ve *Yüzyılın Tarihi*'nin ya da bir başka eserinin ikinci baskısının bir bölümünü oluşturduğu hiç çekinmeden ileri sürülebilmiştir", XXIV. Mesûdî *Seyahatname*'ye herhalde eserinin "zeyl" yazan aracılığıyla ulaşmıştı. Nitekim *Altın Çayırlar*'da şu satırlarla karşılaşılmaktadır: "Mesûdî der ki: Sirâf müderrisi, seçkin ve ileri gelen bir adam olan Mezyed bin Muhammed bin Abrad bin Bestâşâ'nın [?] kuzeni olan Sirâflı Ebû Zeyd Muhammed bin Yezîd, 915-916'da Sirâf'ı terk ettikten sonra yerleştiği Basra'da bana bildirdi ki...", I, 130.
72 Örneğin N. Levtzion'un İbn Havkal konusunda gösterdiği gibi. Tarihçi, bu ortaçağ coğrafyacısının Sahra'dan gerçekten geçmediğini ileri sürmektedir. Ama İbn Havkal'da şu türden ifadelere rastlanır: "Avdagost'ta bir borç senedi gördüm; Avdagostlu bir tüccar Sicilmâsalı birine borçlu olduğunu kabul ediyordu." Ama N. Levtzion bunun bir istinsahçı hatası olduğu kanısındadır; ona göre, "Avdagostlu Muhammed bin Abî Sa'dûn'un bir borç senedini gördüm" türünden bilgilerden yola çıkan istinsahçı kendi başına genellemelere gitmiştir, N. Levtzion, "İbn Hawqal, the Cheque and Awdagost", *Journal of African History,* IX, 1968, 223-233.
73 J. Sauvaget, *Seyahatname*'den intihal yapan tek ortaçağ yazarının Mesûdî olmadığını hatırlatırken haklıdır: "Birçok yazar bu eseri kaynak belirtmeden kullanmaktan geri kalmamıştır ve içlerinde saygın yazarlar da vardır: İbn el-Fakîh, İdrîsî, Kazvînî ve özellikle de meşhur yazarlar Mesûdî ile Bîrûnî", *Relation,* XXVIII.
74 İbn Rüsteh, *El-A'lâku'n-Nefise,* 175 (çev. G. Wiet). A. Miquel'in onun hakkında yönelttiği "gerçekten seyahat edip etmediği" sorusu haksızdır, *Géographie,* I, 193. İbn Rüsteh Mekke'ye yaptığı bir hac ziyaretinden bahsettiği gibi, Mısır betimlemesini de kendi deneyimine dayandırmaktadır, *A'lâk,* 132-133.
75 Onun *Fetihler Kitabı* şu sözlerle başlar: "Ahmed bin Yahya bin Câbir dedi ki: 'Bana bir grup hadis uzmanı Peygamber'in savaşları ve Müslüman fetihleri hakkında bilgi vermişti; ben de onların sözlerini izledim ve özetledim...", *Kitâb Fütûh el-Buldân,* 2. Her bilgi, "birisi dedi ki" veya "dediler ki" diye başlar.
76 Onun 903 civarında yazdığı *Ülkeler Kitabı,* daha giriş bölümünde şu satırlarla yöntemini ortaya koyar: "Bu kitaba sadece belleğimin kaydedebildiği ve duyabildiğim tarihsel rivayetleri, dizeleri, önemli alıntıları ve [örnek] deyişleri koydum", 3 (çev. H. Massé).
77 Çok çeşitli konularda eserler vermiş bu yazarın coğrafya yaklaşımı için, bkz. A. Miquel, *Géographie,* I, 66-68.
78 A. Miquel, *Géographie,* I, 101; G. Lecomte, *İbn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées,* Şam, IFD, 1965.
79 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân,* VIII.
80 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân,* 2 (çev. G. Wiet).
81 A. Miquel, *Géographie humaine,* I, 287.
82 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân,* 64.
83 Yunan kültürü hakkındaki bilgisi herhalde takdir edilecek bir düzeydeydi, çünkü bir *Yunan İmparatorluğu Tarihi* yazdığını belirtmektedir, Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân,* 168.
84 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân,* 325.
85 Ya'kûbî'nin coğrafi ve tarihi izlekleri birleştirmesi *Edeb* yöntemi açısından anlamlıdır: "Başkentlerin, askerî kolonilerin ve eyaletlerin adlar dizinini verdim" diye yazar; "Bir ülkeyi diğerinden, bir başkenti diğerinden ayıran mesafeleri, *şu ya da bu ülkeyi fethetmiş Müslü-*

man orduların komutanlarının isimlerini, bu olayın tarihini, yılını ve mevsimini [abç], toprak vergisi miktarını bulacaksınız, vb", *Kitâbü'l-Buldân,* 3.

86 "Bu seyahatlere 331 yılının Ramazan ayının 7'sinde [15 Mayıs 943], bir Perşembe günü Bağdat'tan yola çıkarak başladım. [...] O sırada yeni yetmeliğin tazeliği, gençliğin körpeliği ve sarhoşluğu içindeydim, başlıca sermayem gücüm ve gözkamaştırıcı enerjimdi", İbn Havkal, *Sûret,* 3 (çev. G. Wiet).

87 Bu ayrılıklar hakkında, bkz. A. Miquel, *Géographie,* I, 293-294 ve Kramers, *Analecta orientalia,* I, 151.

88 İbn Havkal, *Sûret,* 2.

89 *Akvamü't-Tekâsim.*

90 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques,* 94.

91 Sûs şehrinin sufilerini kendini de onlardan biri gibi yutturarak aldatmayı nasıl başardığını anlatırken, Mukaddesî şöyle yazar: "Yanlarına gittiğimde, kimse onlardan olmadığımdan kuşkulanamazdı. Beni karşıladıktan sonra içlerinden birini yemek getirmeye gönderdiler. Ama yemek vakti geldiğinde, ben elimi yiyeceklere sürmedim –[okuyucunun bilmesi gerek ki] bu *tâ'ife'*yi önceden hiç tanımıyordum. Benim bu perhizim ve onların kurallarından uzak davranışım karşısında hepsi şaşkınlığa [ya da hayranlığa?] kapıldı. [Mistik] tarikatları ziyaret etmeyi, âdetlerini öğrenmeyi ve gerçeklikleri hakkında bilgi toplamayı sevdiğim için, burada tanınmayan bir adam olmanın getirdiği avantajdan ya şimdi yararlanırım ya da bir daha böyle bir fırsat bulamam, dedim kendi kendime. O zaman onlardan her türlü sıkılma duygusunu uzaklaştırdım, kendi yüzümden de edep peçesini indirip attım; kimileriyle para alış verişi yaptım, kimileriyle şakalaştım, onlara şiirler okudum, *ribat*'larda onlara eşlik ettim veya davet edildikleri ziyafetlere ben de katıldım. Onların ve bütün kent sakinlerinin gönlünde yer etmiştim. Ün kazanmıştım. Beni görmeye gelen ziyaretçiler bana giysiler ve para armağan ediyordu. Ama ben bütün aldıklarımı dağıtıyordum, çünkü o dönemde büyük harcamaları kaldırabilecek kadar zengindim. Herkes zühd nedeniyle böyle davrandığımı sanıyordu. Çevremde dolaşıyor ve benimle dost olmaya çalışıyorlardı. Hepsi benim kadar erdemli bir fakir görmediklerini söylüyordu. Gizlerini öğrenip bilmek istediklerimi bilince, geceden yararlanarak kaçtım. Sabah olduğunda oradan uzaklaşmıştım. Ama bir gün Basra'dayken –iyi giyimliydim ve yanımda genç bir hizmetkâr vardı– beni fark eden bu *tâ'ife'*den biri durdu ve büyük bir şaşkınlık içinde geçişimi seyretti. Onu tanımazlıktan gelip, önünden geçip gittim", Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 415 (çev. H. T.).

92 A. Kilito, *Les Séances. Récit et codes culturels chez Hamadhânî et Hariri,* Paris, 1983.

93 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 399.

94 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 114 (çev. A. Miquel).

95 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 19-20 (çev. A. Miquel).

96 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 11-12 (çev. A. Miquel).

97 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 127 (çev. H. T.).

98 Örneğin Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 108 (çev. A. Miquel).

99 Mukaddesî bu şahsın adını Ebû Ali bin Sivâr el-Kâtib olarak belirtirken, İbn en-Nedim onun Ebu'l-Kasım el-Büstî olduğunu söyler; *Fihrist*'ini yazarken –987-988'de– onu sadece ününden biliyordu: "Bu adamı ve kitaplarını arayacağız ve eğer Allah izin verirse, kapısının eşiğine varacağız" diye yazar, *Fihrist,* 139.

100 Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes,* 100-101. Pinton'a göre, bu kitaplık 1090'da Bedeviler tarafından yakılmıştı, "Le biblioteche degli Arabi nell eta degli Abbasidi", *Bibliofila di L. Olschki,* XXX, 151, aln. yap. Y. Eche.

101 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 413.

102 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 451.

103 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 449.

104 Müdürlüğünü ortaçağın en meşhur hattatlarından İbn el-Bevvâb'ın yaptığı bu kitaplık hakkında, bkz. J. Pedersen, *The Arabic Book,* 123-124.

105 İbn Esîr, *Kâmil,* X, 122, aln. yap. Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes,* 101.

106 Gazneli Mahmud ortodoks İslamın savunucusu olarak 1029'da Rey'i ele geçirince, bu kitaplıktaki "zındık" kitaplarını yaktırdı ve geri kalanını kendi kitaplığına kattı, J. Pedersen, *The Arabic Book,* 122; Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes,* 324.

107 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 18.

108 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 31.

109 Mesûdî, *El-İşrâf ve't-Tenbîh,* 151 (çev. Carra de Vaux).

110 A. Miquel, *Géographie humaine,* I, 270-271. Başvurulan eserler arasında şunları sayalım: G. Aujac, *Strabon et la science de son temps,* Paris, 1966; aynı yazar, *La Géographie dans le monde antique,* Paris, 1975; P. Pédech, *La Géographie des Grecs,* Paris, 1966; C. Nicolet, *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain,* Paris, 1988 ve F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne,* Paris, 1996.

111 Strabon, *Géographie,* II, 1, 2.

112 Ch. Jacob, "Fonction des cartes géographiques", *Les Savoirs de l'écriture dans la Grèce antique* içinde, 295 ve aynı yazar, *L'Empire des Cartes,* Paris, 1992.

113 F. Hartog, *La Mémoire d'Ulysse,* 113, bu bölüm bu yazarın yetkesine dayanmaktadır.

114 Strabon, *Géographie,* I, XXXVI.

115 Strabon, *Géographie,* II, 5, 11.

116 Lucretius, *De natura rerum* [Evrenin yapısı], IV, 595-615. M. Laffranque, "La vue et l'ouïe. Expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique", *Revue philosophique,* CLIII, 1963, 75-82.

117 Burada G. Aujac'ın çevirisini izliyoruz; A. Tardieu'nün çevirisindeyse –M. Laffranque'a göre "hâlâ geçerli bir çeviri"– şöyle denmiş (Paris, 1886-1890): "akıl duyuların tanıklığına dayanarak farklı düşünceleri düzenler."

118 Bu kitap savunusu, "kentin veya dünyanın tarihini başlangıcından bugüne dek anlatma" hedefi dikkate alınmazsa anlaşılmaz. "Bu koşullarda tarihçi başka kitaplara daha çok gereksinim duyar ve kitaplıkların yolunu tutar. Saha araştırmasının [*historie*] payı azalırken, derlemeciliğinki artar: Tarihçi artık bir okuyucu olmuştur. Herkes, olayların verili olduğu, orada bulunduğu, işin önemli kısmının onları bir eserde bir araya getirmek olduğu konusunda fikir birliğine varır: *Ne* söyleneceği değil, *nasıl* söyleneceği önemlidir", F. Hartog, "Histoire", B. Cassin (ed.), *Dictionnaire des intraduisibles* içinde, yakında çıkacak.

119 Bîrûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hind,* 39 (çev. V.-M. Monteil).

120 A. Momigliano, "Greek Historiography", *History and Theory,* XVII, 1, 1978, 1-28; *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*'in 1. bölümü olarak yeniden basılmıştır (Gallimard, 1983).

121 Herodotos, *Herodotos Tarihi,* (çev. Müntekim Ökmen) II, 99.

122 F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote,* 279.

123 Homeros, *Odysseia,* [çev. Azra Erhat, A. Kadir], VIII, 488-491. A. Barguet bu bölümü farklı bir biçimde çevirmiştir: "Ne güzel söyledin Akhaların kaderini, başlarına gelenleri, neler başardıklarını, nelere katlandıklarını, kendi gözlerinle mi gördün mü bunları, yoksa başkasının gözleriyle mi?". H. Arendt'in ardından, F. Hartog da bu bölümü "Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire" başlıklı bir makalede yorumlamıştır, N. Loraux ve C. Mirallès (ed.), *Figures de l'intellectuel dans la Grèce antique* içinde, Paris, 1998, 123-142.

124 Héraclite, *Fragments,* 101 a.

125 "Deyişin Herodotos'a mal edilmesi anlamlıdır: Çünkü Heraklitos düşüncesini tarihyazımı alanına ilk uygulayan gerçekten de odur", G. Schepens, "Ephore sur la valeur de l'autopsie", *Ancient Society,* 1, 1970, 166.

126 Herodotos ve Thukydides'teki tarihsel inanılırlık kurallarına ilişkin bir tartışma için, bkz. A. Momigliano, "The Place of Herodotus in the History of Historiography", *History,* 43, 1958 [*Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*'in (*age*) 8. bölümünde yeniden basılmıştır] ve M. Detienne, *L'Invention de la mythologie,* 87-122.

127 Thucydide, *La Guerre de Péloponnèse,* I, 20.

128 Bu eleştiriler hakkında, şu çalışmaya başvurulabilir: M. Laffranque, "L'œil et l'oreille: Polybe et les problèmes de l'information en histoire à l'époque hellénistique", *Revue philosophique,* CLVIII, 1968, 263-272.

129 Polybe, *Histoire,* XII, 25 e (çev. D. Roussel).

130 Polybe, *Histoire,* XII, 27. Ama başka bir yerde aynı Ephoros, tarih eserinde kara savaşlarını betimleme biçimi nedeniyle eleştirilir: "Bu yazar" der Polybios, "bana öyle geliyor ki deniz savaşının ne olduğu konusunda biraz fikir sahibi, ama karadaki operasyonlar konusunda hiçbir bilgisi yok", XII, 25 f.

131 F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote,* 282.

132 Thucydide, *Histoire,* I, 70.

133 Benveniste'ye göre, *histor,* "bildiği için, ama öncelikle gördüğü için tanık olandır", *Vocabulaire des institutions indo-européennes,* II, 173.

134 A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne,* 171. Antik Yunan tarihyazımında sözle yazı arasındaki ilişki hakkında, bkz. B. Gentili & C. Giovanni, "Written and Oral Communication in Greek Historiographical Thought", E. A. Havelock (ed.), *Communication Arts in the Ancient World* içinde, New York, 1978, 137-155 ve C. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece,* Cambridge University Press, 1992.

135 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz,* I, 176, 186.

136 Câhiz, *Hayavan,* 157 (çev. L. Souami).

137 F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote,* 291.

138 J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge University Press, 1977; Fr. çev. J. Bazin ve A. Bensa, *La Raison graphique: la domestication de la pensée sauvage,* Paris, 1979. Çevirmenler "*restrictive literacy*" deyimini, "*littéralité restreinte*" [sınırlı yazınsallık] ile karşılamıştır.

139 Strabon, *Geografika,* I, 1, 23.

140 Strabon, *Geografika,* VIII, 1, 1. Polybios'un *Tarihler*'inin XXXIV. kitabı Avrupa betimlemesine ayrılmıştır.

141 Çünkü G. Wiet'in *Livre des Pays* çevirisinin önsözünde (IX-XI) belirttiği gibi, Yakûbî bir coğrafyacı olmadan önce "hanesinde bir Yunan imparatorluğu tarihi, bir Kuzey Afrika fethi tarihi ve eski halklar üzerine bir risale bulunan bir tarihçi"dir.

BÖLÜM V

ALLAH KATINA ERMEK

Çöl'e dönüş: 8. yüzyılın sonundayız; Bedeviler arasında araştırma yapan Iraklı bir filolog onların çorak ülkesinde dolaşırken, yolda ölmek üzere olan genç bir adama rastlar. Can çekişen adama yardım etmek ister. Ama adam kendinde değildir. O zaman dilbilimci onun yerine kelime-i şahadet getirir. Ölmek üzere olan adam kendine gelir ve şunu söyleme gücünü bulur: "Benim için Allah'ın adını anıyorsun, ama ben O'nda yanıyorum!" Bu adam bir sufidir.

Filoloji, şiir, soyzinciri ve eski anlatı uzmanlarının zorlu Bedevi okuluna yöneldiği çağda, İslamda ortaya çıkmaya başlamış yeni bir âlim sınıfı da Çöl'ü arayışlarının amacı haline getirmiştir. Bu sınıf, kurucu bir ötekilik arayışında inzivaya çekilen sufilerden oluşmaktadır. "Çöl babaları"nın izlerinden yürüyen bu sınıfın üyeleri –erkekler ve kadınlar– başka bir antik mitosla ilişki kurmaktadır. Onlar uçsuz bucaksız çöllerde kalmayı Allah'a yakınlaşmanın bir biçimi haline niye ve nasıl getirmiştir? Bundan hangi ritüel ve entelektüel deneyimi çıkarmışlardır? Okuyacağınız sayfalar bu sorulara verilebilecek yanıtların öğelerini ararken, zahitlerin ve sufilerin seyahate yüklediği deneysel işlev aracılığıyla –bir ilim uygulaması olarak– seyahatin kavranmasını derinleştirmeyi amaçlamaktadır.[1]

1. Yollara düşme (*Siyâhat*) kuramı

Sufiler "çöle"[2] doğru yola çıkmalarını gerekçelendirmek için, doğası ve amacıyla *rıhle*'den kökten ayrılması gereken bir seyahat türü icat etmişlerdir. *Rıhle*'nin ayırt edici niteliği, bilindiği gibi, bilinen ve kabul edilen yerlere doğru, yine bilinen ve kabul edilen hocalarla buluşmak üzere yola çıkılmasıdır. Diğer âlimler gibi sufiler de *rıhle*'yi düşünce üstatlarına yaklaşmak için kullanmıştır. Ama onlardan farklı olarak, kısa sürede *rıhle*'nin sınırlayıcı ufkunu görmüşlerdir. Onların saptamasına göre, *rıhle* insanı bilginin sadece bir yönüne, *zahir*'e götürebilir. Ama sufiler kendilerini, bilinen nedenlerin dışında *bâtın*'ın çözülmesine yönelen bir ilmin taşıyıcıları olarak görmektedir. Sufiliği *ilm el-bâtın* olarak tanımlamaları da buradan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle görüntülerin ötesine geçmelerini sağlayacak yeni bir yer değiştirme biçimi bulmak zorunda kalmışlardır: Gerçeklik hakkındaki gizemli bilgilerini derinleştirmenin başlıca araçlarından biri haline getirerek, kanıtlayıcı bir statüyle donattıkları *siyâhat*. Ama bu yeni uygulama diğer ritüel yer değiştirmelerden pek de farklı görünmüyordu. Çünkü kapsadığı avare göçebeliğin özelliği insanı hem her yere hem de hiçbir yere götürmek olsa da, ona –ilke düzeyinde– sadece dârü'l-İslam'da gelişme olanağı tanınmıştı. İslam mekânını tinselleştirme işlevi de buradan kaynaklanıyordu.

"Gezgin veli" (*sâ'ih*) figürü onu çeşitli biçimlerde reddeden *Kuran*'a yabancı değildir. Ama zahitler ve sufiler kendi göçebelik kavramlarını *Kuran*'daki toplu *sâ'ihûn* kişiliği üzerinde düşünerek biçimlendirmiştir. Allah'a samimi olarak inanan dokuz mümin kategorisi içinde sayılan *sâ'ihûn* (*Kuran*, IX, 112) eski ve yeni tefsircileri çok uğraştırmıştır. Kimdir bunlar? R. Blachère, *Kuran* çevirisinde "[Allah'a] hamd edenler[?]"in söz konusu olduğunu söyler. Daha az tereddütlü davranan D. Masson şöyle çevirir: "Kendilerini dindarlık etkinliklerine verenler." Her iki çevirmen de terimin filolojik içeriğinden uzaklaşmaktadır. Onların çevirileri zaten dogmatik yorum niteliğindedir. *Kuran* tefsirinde egemen konumdaki bu yorumlar terime onu diğer gerçekliklerden, özellikle de Hıristiyan gerçekliklerinden uzaklaştıran bir içerik yüklemektedir. Çünkü filolojik açıdan *siyâhat* her türlü gezginlik biçimini ifade etse de, tarihsel açıdan keşişliğe ve manastır hayatına gönderme yapmaması olanaksızdır.[3] 8. ve 9. yüzyılların Müslümanları sosyolojik açıdan bakıldığında aralarında, gezginliğin de bir parçasını oluşturduğu bir ruh coşkunluğu hayatını az çok geniş ölçekte uygulayan Hıristiyanların da yaşadığını görmezden gelememiştir.[4] İşte şer'i tefsir bütün bu gerçeklikleri yok saymaya çalışmıştır. Taberî (ö. 310/922) *Kuran* tefsirinde bu körleştirme etkinliğini ustalıkla yürütür. Bu büyük tefsirci ve tarihçinin yansıttığı yorumların açık kaygısı, terimi

gezginlik içeriğinden koparmaktır. Onun bulduğu dogmatik düzenleme *sâ'ihûn*'u *sâ'imûn*'un, yani "oruç tutanların" eşdeğerlisi haline getirir. *Kuran* tefsircisi bu savını desteklemek için birbirini tutan bir dizi hadis sayar. Bunlardan birinde "bu ümmetin *siyâhat*'i oruçtur" denir. Bir diğerinde, Hıristiyanlardan önce "*siyâhat*'in İsrailoğulları tarafından kullanıldığı"nı öğrenince şaşırmayız. Müslüman dogmacı, ehl-i kitap olma saygınlığını yitirmiş insanlara öykünmek durumunda kalmamak için, terimin oruç dışındaki bütün içeriğini budamaktadır. Yine de Taberî tefsiri, zenginliği içinde –ki ilginçliği de buradan gelir– bir ulema olarak savunduğundan daha az sınırlayıcı bir *siyâhat* anlamının da satır aralarında fark edilmesini sağlar. Bu anlam 8. yüzyıldan Iraklı bir muhaddisin ağzından nakledilmiştir: "Yemeyi, içmeyi ve kadınlarla tensel ilişkiyi terk eden herkes *sâ'ih*'tir."[5] Bu daha cömert yorum sadece oruca odaklanmaz. *Sâ'ih*'lik halinde cinsel perhize de yer verir. Bilindiği gibi bu, keşişlerin hayat tarzının ayırt edici niteliklerinden biridir. Böylece *siyâhat*'in bütün kapsamıyla anlamına kavuşması için kapı açılır. Sufi *Kuran* tefsirinin terimin gezginlik içeriğiyle ne zaman eklemlendiğini saptamak güç olsa da, Câferü's-Sâdık'a (ö. 148/765) mal edilen bir görüşte bir yanıt taslağı yakalanabilir.[6] Büyük Şii imamı selamete ermenin yolları arasında, gerçekten de "ülkeden ülkeye dolaşma"yı veya en azından "tensel canını çöl inzivalarında terk etme"yi vazetmektedir.[7]

Câferü's-Sâdık, Allah'ta dolaşma vasfına sahip kişiyi *müştâk,* yani bir "özleyen" olarak görür; bu ismin verilmesinin nedeni "yiyecek ve içeceğin lezzetlerinden zevk alamayan, ocağın sıcaklığını bir kenara iten, insanların dostluğunu reddeden, barınacak hiçbir yeri olmayan, hiçbir kentte ikâmet etmeyen, hiçbir özel giysi giymeyen ve hiçbir yerde yerleşip kalmayan bir kişi" olmasıdır. *Siyâhat* teknesinde yelken açan bu kişi, özlediği amaca yaklaşmak dışında hiçbir şey beklemez. Çölde kavmine rehberlik eden Musa gibi, o da Allah'a doğru bu soluk soluğa koşusunda O'na şöyle demek ister: "Ben sana gelmede acele davrandım ki, benden hoşnut olasın, ey Rabbim !" [*Kuran*, XX, 84].[8]

Sürgün ve Çöl'de dolaşma mozaiği, Câferci Allah'a yürüyüş izleğini 8. yüzyılın başına uzanan rivayetlere bağlar.[9] Yine de bir Tusterî'nin (ö. 283/896) *Kuran* tefsirinde, *siyâhat* ile *zühd*'ün açıkça birleştirildiği Allah'a yakınlaşma anlayışına doğru yönelmesi için bir sonraki yüzyılı beklemek gerekecektir. Iraklı kelam âlimi ve sufi, *siyâhat*'i dünyadan vazgeçmeyi (*zühd*) derinleştirmenin aracı olarak betimler.[10]

Ortaçağın sufi tefsircileri, resmi yorumlara ters düşmeseler de, Tusterî'nin çizdiği hattın içinde kalırlar. Örneğin IX. surenin 112. ayetini yorumlayan Kuşeyrî (ö. 465/1073), önce *sâi'hûn*'ların, *sâ'imûn*'lar, oruç tutanlar olduğu düşüncesini

yeniden ele alarak işe başlar. Ama sadece *savm* teriminin içerdiği genel perhiz düşüncesini korur. Ona göre *sâ'imûn,* "Allah'tan başka birini görmekten sakınanlar ve O'ndan başka birine hizmet etmeyi kendilerine yasaklayanlar"dır. *Siyâhat*'i "Allah'ı aramak için yollara düşmek" anlamında yeniden yerli yerine oturtan bu sufi öğreti sahibi, *sâ'ihûn*'un, *itibâr* ve *istibsâr* peşinde sürekli seyahat edenler olarak göründüğü yeni bir tanım geliştirir.[11] Birinci davranışla [*itibâr*], kendilerini eğitir ve dünyayla onun "harikaları"nın ibret verici gözlemini içlerine doldururlar. İkinci davranışlaysa [*istibsâr*], varlıkların ve şeylerin derinliğine nüfuz etmek ve onların bâtınını tanımak konusunda sezgi yeteneğinin sırrına ererler. *Autopsia*'nın iki kavramı, *siyâhat*'in dayandığı bilgi edinme temellerinin taslaklarını oluşturur. Bu temeller *siyâhat*'i bir "dünya sohbeti" biçimine dönüştürür.[12] *İstibsâr* eyleminin dayandırıldığı *basar**, hem şeyleri gözleriyle görmeyi, hem de şeylere akıl yoluyla nüfuz etmeyi ifade eder. *Basîret,* "içgörü"yü, "şeylere nüfuz etme yeteneği"ni şekillendirir. Bu terimin aynı zamanda "kanıt", "şahidin sunduğu kanıt" anlamına da geldiği bilinirse, o zaman görme duyusuna ilkesel üstünlük tanıyan İslami şahâdet kuramı ışığında anlaşılması kolaylaşır. Böylelikle sufiliğin bilgi kaynağı olarak göze verdiği önem daha iyi değerlendirilebilir.

Nitekim ortaçağ sufi incelemeleri taranırken, sık sık "hiçbir şey müşahade edilmiş bir olgu"nun yerini tutamaz hukuk kuralına rastlanır.[13] *Siyâhat* kuramı, bilgi felsefesi açısından bu dogmatik ilkenin kabulüne dayalıdır. Bu nedenle zahitler sık sık kulak karşısında göze öncelik tanımıştır. Nişaburlu Fâtıma (ö. 223/838) ile karşılaşan genç yurttaşı Bistâmî (ö. 260/874) bu görüşmeden heyecan içinde çıkar, çünkü "ona hangi tinsel makamdan bahsedersem bahsedeyim, o bana bu makamdan görülmüş [*iyân*] bir bilgiye dayanarak söz etti" der.[14] Yine aynı görüşten yana olan 11. yüzyılın bir sufi kuramcısı da, sufilik "ilmiyle" uğraşanlar üç tür ise, bu konuda deneyimine dayanarak konuşanla rivayete dayanarak bilen arasında, sadece ne deneyime ne rivayete dayananın sahtekârlığı bulunduğunu hatırlatır.[15] Mısırlı mutasavvıf Zünnûn'da da –yukarıda söz edilen Nişaburlu Fâtıma'nın mürididir– doğrudan gözlemin sözlü rivayete üstün tutulduğu görülür. Güzel bir melodiyle müziklenmiş dinsel sözleri yorumlaması istendiğinde, mutasavvıf, Zevkler Bahçesi'nde hurilerin tatlı ve gönül okşayıcı seslerinin çınladığı bir cennet betimlemesi taslağı yapar. Rivayetle nakledilmiş bir çağrışıma güç kazandırmak için şunu ekler: "Hadislerin bize bildirdiğinin lezzeti buysa, görülenin lezzetinin ne olacağını hesap edin!"[16] Mısırlı mutasavvıfın coşkusu, tercihinin ne yönde olduğunu açıkça belirtmektedir. İşitmenin bir bilgi kaynağı olduğunu

* *Basâret:* göz açıklığı, derin görüş. (Ç.N.)

reddetmemekle birlikte, açık bir bilgi edinme üstünlüğü gösteren gözden yana meyleder. Görme duyusuna tanınan bu ayrıcalık sufiliğin bütün büyük üstatları tarafından da geniş ölçüde paylaşılmaktadır. Hallâc (ö. 309/922) *Bilgi Bahçesi* adlı eserinde, "Allah'ı insan biçiminde tasarlayanlar"ı ağır bir dille kınarken, bu görüşü yineler ve şunları yazar: "Ben O'nu [Tebliğ'de] Kendini betimlediği haliyle tanıyorum demek, doğrudan ispat [zevkini tatmadan] rivayetin yetkesiyle yetinmek anlamına gelir."[17] Sufiler görmenin diğer duyusal bilgi kaynaklarına üstünlüğü kuramını benimsemekle yetinmemiş, bu kuramı kişisel olarak da denemeye uğraşmış ve söz konusu deneyimi *siyâhat*'lerinin amacı haline getirmiştir.[18]

Böylelikle mistik seyahat, haklılık gerekçesini doğayı bir işaretler deposu olarak gören bir doğa anlayışında bulur; bu anlayışta, dünyayı, onun düzenlenişini ve uyumunu sağlayan "işaretler"i (*âyât*) yoklaya yoklaya seyre dalınır ve bundan hayranlık duyulur. Bu işaretler üzerinde tefekküre dalınarak, "dersler" ve "öğretiler" çıkarılır. Bu evrensel göstergebilimin temel başlatıcısı olan *Kuran*, doğada varolan hiçbir şeyin anlamsız olmadığı değerlendirmesine yol açar; orada her şey "göze çarpan bir işaret"tir. Bu nedenle *melâmet* mezhebinin kurucusu Nişaburlu Ebû Hafs (ö. 265/879) müritlerine *siyâhat* uygulamasını yasaklayınca,[19] dostu Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) ona karşı çıkar: "Allah, 'yeryüzünde dolaşıp bir bakmıyorlar mı ki [...]' dememiş midir?"[20]

Derinliğine nüfuz ederek görmesini ve okumasını bilen birinin, varlıklar ve şeylerin içinden geçerek ilahi gücün imzasını çözebileceği, simgelerle dolu bir doğa düşüncesi,[21] sufiliği diğer bilgi oluşum biçimlerine, özellikle de 9. yüzyılda ortaya çıkmış bir bilgelik edebiyatı türü olan *Acâ'ib*'lere yaklaştırmaktadır.[22] *Acâ'ib*'ler (harikalar), Carra de Vaux'nun yerinde tanımıyla, "coğrafya ve tarihte rastlanan türden anıtlar, olgular, varlıklardır". Kesin bir biçimde gerçek oldukları söylenemez, ama "uydurma oldukları da hiç kesin değildir: Asıl güç olan, [gerçek olup olmadıklarının] denetlenmesidir."[23] Harikaların çokanlamlılık ve dönüşüm alanında etkinlik göstermesi, sufilik söylemini *Acâ'ib* türüne iyice yaklaştırmaktadır. İki bilgi türünün ortak noktası, aynı *Kuran*, *Tevrat* ve *İncil* kaynaklarından beslenmeleri ve eski zaman insanlarının karşı karşıya kaldığı temel gerilimlere yanıt getirme kaygılarıdır. Her iki tür de, insanın ilahi olanla, görünenin görünmezle, doğalın doğaüstüyle, sıradanın sıradışıyla, inanılır olanın inanılmazla ilişkilerindeki bilmeceyi çözmeye katkıda bulunmaya çalışıyordu. Ama kozmograflar, coğrafyacılar ve tarihçiler bilmeceye nesnel bir yorum, ahlakçılar öznel bir içerik getirmeye uğraşırken, sufiler bunu deneyim biçiminde yaşamayı önlerine hedef olarak koymuştur. Bilmecenin figürleriyle karşılaşmak ve uygun cevaplarla geri dönmek için seyahate çıkarak, dünyanın ve toplumun sınırlarına dek gitmişlerdir.

Demek ki sufiler iki türlüdür: Başıboş gezginliği vazedenler olduğu gibi, "yoldan çıkmak"tan korktukları için yerleşik bir hayat sürdüren sufiler de vardır. Bir yanda Nişaburlu Ebû Hafs'ın inançlarını paylaşanlar, diğer yandaysa onun dostu Hamdûn Kassâr'ın yanında yer alanlar çıkmıştır. Yine de Hucvîrî dışında,[24] öğretiyle ilgilenenlerden çok azı bir yerde "ikâmet edenler"in (*mukîmûn*) gezginlerden (*musâfirûn*) üstün olduğu kuramını benimsemiştir. "Mukîmler"in sufilik içinde azınlıkta kaldığı anlaşılmaktadır. Yine de onların yerleşikliğini sözcüğün tam karşılığı olarak düşünmemek gerekir. Aslında bu bir tuzak ve kalabalıkta eriyip gitmeleri de bir görüntüdür. Benzetmece bir varoluşun dış görünümünün ardında, öylesine kökten bir yalnızlık yaşamaktadırlar ki, dünyadan bir göçebe gibi el ayak çekmişlerdir. *Siyâhat*'i –en azından sırra erdirildikleri dönemde– tanımış olanlar "tinsel kabile" üyelerinin çoğunluğunu oluşturur. Öğretileri için desteği Bağdat okulunun Cüneyd (ö. 298/910) gibi kuramcılarından alırlar. Cüneyd'e göre, evliyayı "yıkım ve sürgünle" karşı karşıya bırakan Allah, onları Sınav'ın hedefi haline getirmekte ve onlara "bütün kötülükleri" yaşatarak "katışıksız bir ölüm tattırmaktadır."[25] Mistik bir risalenin aynı tavrı benimseyen kimliği belirsiz yazarı –10. yüzyıldan birisi olduğu bilinmektedir– *tevekkül* kuramına bağladığı *siyâhat* sorununa bütün bir bölüm ayırmıştır. "İnzivaya çekilmek, çöllerde yalnız kalmak ve açlığa dayanmak" diye vurgular, "mürit"e bütün tutkulardan arındırılmış ruhunu "Allah'ın elleri arasına" koyma olanağını vermeyi amaçlar. "Nefsine hâkim olmak", "sürgün olmak", "tevekkülünü kusursuz hale getirmek"; "çöllere ve dağlara" kaçış olarak algılanan Allah'a yürüyüşün egemen sözleridir.[26] Bu anonim yazardan sonra, sufi uleması arasında en ılımlılar bile *siyâhat*'i sessizce geçiştirememiştir. Sufilik risalesinin bir bölümünü "seyahat kuralları ve amaçları"na ayıran Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), dini bilgi arayışının, sınır boylarında kalmaktan hacca kadar kitaba uygun gerekçeleri üzerinde ne denli durursa dursun, "kendini Allah'a terk etme/Allah'ta terk etme" kuramına bağladığı seyahate de bir bölüm ayırmak zorunda kalmıştır.[27] Tamamen "yer değiştirme tercihi"ni işleyen "seyahat ilkeleri" üzerine bir bölüm kaleme alan Kuşeyrî de aynı şeyi yapmaktadır.[28] Seyahatin velayete erişmenin koşulu olduğu düşüncesi o çağda İslam tasavvufunda ortak bir kanıdır.

2. Topografik bir yazım

İslam sufiliğinin teknik dilinde *tarikat,* tinsel yürüyüşü ifade eden bir terimdir: "Yol", "iz", "yöntem" düşüncesini aktarır. Ama sufilik "yolları" çok çeşitli ol-

sa da, hepsi iki ana yola indirgenebilir: "Sarhoşluk yolu" (*tarîkü'ş-şükr*) ve "kanaatkârlık yolu" (*tarîkü's-sahv*). Bu iki yoldan birini tutan adaylara *mürit* denir: Onlar "Allah'a özlem duyanlar"dır. Bu terim evrensel olarak kabul görür, ama kimi zaman ifade ettiği kişiler başka isimler de alabilir. Bu ikame isimler ilahi arayışı bir güzergâh, bir girişim, bir yol, bir yaklaşım ve müridi de kendine Allah'a doğru yol açan bir *sâlik,* Allah yolunda yürüyen bir *sâ'ir* veya Allah'a ulaşma çizgisini zaten aşmış bir *vâsıl* haline getirirler. Daha genel anlamda İslam sufiliğinin kendisi de, bütün yer değiştirme olanaklarının düşünülebileceği bir seyahat söylemi olarak gözükür. Onun dil evreni, yürüyüş, tek tek veya topluca atla gitme ve deniz aşma davranışlarının damgasını öyle güçlü bir biçimde taşır ki, başka bir dil konuşamayacağı bile düşünülebilir. Bu nedenle yazımı "yollar", "izler", "makamlar", "mertebeler" ve "doğrultular" terimleriyle çizilen topografik bir yazım olarak açılıp gelişir. Okuma eylemiyle görme eylemi arasında sıkı bir bağ kuran ve bu nedenle her mistik güzergâha bir yerin görüsüne ulaşma özelliği kazandıran bir yazımla karşı karşıyayız: Gördüğü için doğruyu söyleyenin hakikatinin bildirildiği ve gerçekleştiği bir yerdir burası.

Hâl ve *makâm* gibi terimler 8. yüzyıl ortasından beri sufiliğin söz dağarında yer alsa da, İslam zahitleri deneyimlerini ancak 9. yüzyıl başından itibaren yol alma terimleriyle ifade etmeye başlamış gibidir. Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 211/826) yol dilini ilk deneyenlerden biridir. Suriye'de yaşamaya giden bu Iraklı sufi,[29] topografik bir velayet kuramı geliştirmiştir; bu kuramda Allah'a bir kez ulaşanlar geri dönemez. Çünkü onları bu konağa götüren yol diğerlerine benzemez, bu yolu tutmaya çağrılan seçilmiş kişiler ne yoldan çıkabilir, ne de geriye dönebilir. Ancak sıradan bir yola giren, ayak izlerine basarak geri dönebilir, diye ısrar eder Dârânî;[30] ama Allah'a giden yol diğerlerine benzemez; o Allah'ın seçilmesi ve tercihi yoludur. Bu nedenle ona bir kez giren bir daha çıkamaz.

Dârânî'nin çağında İslam sufiliği hâlâ gerçek bir deneysel dile sahip değildir. Sufilerin, deneyimlerinin sistemli bir konu olarak betimlendiği eserler yazması için, 9. yüzyılın ortasını beklemek gerekecektir. En çok yinelenen akılcılaştırma tarzı; güzergâh, yol alma, deniz aşma üslubudur. Kesin kurallara bağlı biçimde *ahvâl*'den, *makâmat*'tan söz eden ilk sufilerden biri herhalde (Mısır'da kesinlikle) Zünnûn'du (ö. 245/859).[31] Bu sufinin hiçbir incelemesi elimize doğrudan ulaşmamıştır, ama ortaçağda çok yayılmış olması sayesinde eserini parçalar halinde biliyoruz. Bilinen bölümlerden hareketle, Zünnûn'un ince bir topografyacı olarak sivrildiği söylenebilir.

Mısırlı velinin Fustât'ta müderrislik yaptığı dönemde, Muhâsibî de (ö. 243/857) Bağdat'ta ders vermektedir.[32] Onun verdiği eğitim de, tıpkı meslektaşı-

nınki gibi, topografik dilin izlerini taşımaktadır. Büyük eserlerinden birinin başlığı, Allah'a ulaşma konusundaki bu mekânsal yaklaşımı ifade etmesi açısından anlamlıdır. "Yönelmek veya bir şeye doğru gitmek eylemi"ni ifade eden *Kasd* ile Allah'a "geri dönüş" anlamına gelen *Rücû* terimleri bu başlığın belirleyici öğeleridir. Allah'a bu yürüyüşü/geri dönüşü düşünmek için gereken teknik aracıysa *makâm* kavramı sağlamaktadır.[33] Sufilik deneyimini sistemleştirme yönündeki neredeyse bütün girişimlerin sözel yaklaşımlarını ve tavırlarını seyahatten aldığı bir çağdayız. Bu açılımlar arasında en gözüpek ve en yenilikçisi hiç kuşkusuz Bistamî'ninkidir (ö. 260/874). O, İslamın kurucusunun göğe yükseliş deneyiminden esinlenerek seyahat şemalarının keşfinde yeni perspektifler açar. Peygamber'in gece göğe yükselişini (*isrâ*) ve onu önce Kudüs'e, sonra göğe taşıyıp Allah'ın huzuruna çıkaran *mirâc*'ı yeniden oluştururken, ona "çölleri geçtikten, bozkırlara ulaştıktan ve Görülmez'in krallığını aştıktan" sonra "çadırımı Taht'ın yakınına kurdum"[34] dedirten Bistamî, sufiliğe seyahatin iki yeni kaynağını deneme olanağını vermiştir: Göğe yükseliş[35] ve "İkarusçuluk."[36] Peygamber'inkine benzer bir *mirâc* yaşadığını açıkladığı için, Bistamî'nin doğduğu kentten sürüldüğü bilinmektedir.[37] Ama örnek aldığı Peygamber'in mirâcı mutlu bir biçimde sonuçlanırken ("O'nu [...] son sınır ağacı, Sidretü'l-Müntehâ yanında" görmüştü), Bistamî'nin *Kuran*'ın 53. suresi (1-18) üzerine tefekküre dayalı mirâcı trajik bir biçimde hiçlikle noktalanır: "Orada tevhid ağacını gördüm [...] ve bakıyordum ve bütün bunların bir serap olduğunu biliyordum."[38] "Aldanma" veya "hata" sonucunda veli, Peygamber'in gördüğünü görememiştir. Daha ilerki bir tarihte Hallâc da mirâc biçimindeki göğe yükselişini anlatırken, Bistamî'nin başarısızlığını inkâr edecek ve onun esrimesini tamamlanmamış bir süreç olarak görecektir.[39]

Sufilik deneyimini topografik bir deneyim olarak düşünmek, Hallâc'ın kuşağında genel geçer bir kalıptır. Bizzat Hallâc da "katedilen mesafeler"den, "dağlarla tepeler arasında" alınan hızdan ve "menzile birlikte varacakların eyerleri"nden söz eder. Allah arayışını, mürşidi Cüneyd gibi, "zahmetli, erişmeyi olanaksız kılan engellerle dolu, tehlikeler, tuzaklar serpiştirilmiş, haydutların ve zor geçitlerin sardığı bir yolda" verilen sınav olarak yaşanan bir yürüyüş biçiminde koyar. Bu kadar engelin karşısında, bu yola girenlerin ve kazasız belasız sonuna kadar varanların sayısı azdır. Allah'ın "ilmi ve aşkıyla" sarıp sarmalamadıkları, ölüp gider veya yolda kaybolur. Hallâc, bilgili bir seyahat kılavuzu olarak, insanları tehlikeler hakkında uyarabilmek için, kitabını "mürettebatı, seyahat araç gereçleri ve kurnazlıklarıyla" donatılmış "kardeşleri"ni yönlendirmeye ve ölüm tehlikesi atlatmadan "denizi nasıl aşacaklarını" açıklamaya yönelik bir sefer güzergâhı haline getirmiştir.[40]

Sufi öğreti sahiplerinin pek çoğu da bu rehberlik mesleğini seçmiştir. Hâkim et-Tirmizî (ö. 320?/932?), *Menâzil el-Kâsidîn* adlı eserinde çölün bütün gizlerini bilen "iz sürücü" kılığına girer. Eser bu deneyimi daha en başında, başlık seçiminde ortaya koyar. *Menzil*'in (çoğulu *menâzil*) şu anlamlara geldiğini bilmek gerekir: "1) İnilen, yere ayak basılan, mola verilen yer. 2) Han. 3) Yol üstünde konaklama, mola yeri, durak." *Kâsid* (çoğulu *kâsidûn*) ise, "belli bir niyetle bir noktaya doğru yönelen kişi" anlamına gelmektedir. Demek ki eser, daha kapağını bile açmadan, kararlı bir adamın seyahatini iki sözcükle dramatize ederek bizi yer değiştirme ekonomisi içine sürüklemektedir. Bu adamın, hedefiyle arasına giren mekânı birçok merhalede aşması gerekir. Bu adam doğru limana varabilmek için, güzergâhındaki menzilleri teker teker katetmeye zaman ayırmalı, mertebe mertebe ilerlemelidir. Ve kendini tüketmemek, bineğini de soluksuz bırakmamak için menzillerde, yolunun üzerindeki hanlarda, mola yerlerinde dinlenmelidir. Bu gezginci yazım diğer mistik yazımların da yankısı gibidir. İslamdan önce Hıristiyan mistiği, örneğin İoannes Klimakhos'un (579-649) yazdığı, "Bizans tinsel rehberlerinin tartışılmaz başyapıtı"[41] olarak nitelenen *Cennet merdiveni [Klimaks]* gibi eserlerde bu deneyimi yaşamıştır. Burada belirtilmesi gereken herhangi bir etkilenmeden, ya da öncüllerden söz etmiyoruz. Gerek yazımının, gerekse okunmasının bir yol güzergâhı gibi gelişmesi bütün mistik inançların ayırt edici niteliğidir. Duruma göre şu ya da bu biçim öne çıkacaktır. Hıristiyanlar ve Müslümanlarla sınırlı kalacak olursak, her iki kesimin de "merdiven" ve *via* (veya *itinerarium**) edebi türlerini kullandığı bilinmektedir.[42] Ama Hıristiyanlar göğe yükseliş kaynaklarını çok kullanırken, Müslümanlar daha çok yol alma izleklerine eğilmiştir.

3. Çölün aşılması olarak sufilik

İslam sufiliğinde –Hıristiyan deneyimiyle karşılaştırıldığında– çölün bir ilham izleğinden çok, yansıtıcı bir izlek olarak kullanıldığı kanısı doğru değildir.[43] Zühd üstatlarının 9. yüzyıl ortasına kadar deneyimlerini çölü aşma terimleriyle düşünmek konusunda tereddüt geçirdikleri doğrudur.[44] Ama söz konusu tarihten sonra bu düşüncenin aşağı yukarı bütün öğreti incelemelerinde hızla öne çıktığı da unutulmamalıdır. 9. yüzyılda iki adam iki zıt eğilimi şahıslarında temsil etmiştir: Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) ve Horasanlı Bistamî (ö. 260/874). Söz dağarını çağının coğrafyacılarından alan Zünnûn'da, gerçek veliler çölü aşma sınavından geçmez. Allah onlara Büyük Yol'u (*mehacce*) gösterdiği için, "çölleri aşmadan vadilerden

* Güzergâh. (Ç.N.)

geçerler." *Mehleke*'nin yani adında ölümü de taşıyan "uçsuz bucaksız çöl"ün tehlikelerinden onları korumayı bilen iyiniyetli bir Rehber tarafından hedeflerine yönlendirilir ve sadece *mesâlik*'i, yani güvenli, işaretlenmiş ve kullanılan yolları izlerler.[45] Bistamî ise, Zünnûn'un aksine, çölü aşmayı Allah'a giden yolda geçilmesi zorunlu bir menzil haline getirir. Bu nedenle onu bir deney biçimi olarak kendi güzergâhına da katar: Dörtlüklerinden birinde, "çölleri aştım ve bozkırlara ulaştım. Bozkırları katettim ve görülemeyenin krallığına vardım [...]" diyecektir. Ama Horasanlı sufide çöl, bir çatışma mekânı değil, dingin bir yerdir ve orada Allah'ın buyruğuna girilir: "Allah velisine, sözlerimizi her önüne gelene söyleme, dedi. Unut onları. Çölde develere tekrarla."[46] Her iki sufinin eserlerinden ancak belli parçaları bildiğimiz için bu karşılaştırmayı daha ileriye götüremesek de, onların ardıllarının çöl öğretisini geliştirmek için bakışlarını Zünnûn'dan çok Bistamî'ye çevirdiğini hatırlatabiliriz.

Çöl figürünün, sufiliğin söylem ekonomisi içine boylu boyunca girişi tartışılmaz bir biçimde Cüneyd'le (ö. 298/910) gerçekleşmiştir. Bu figüre özgü retorik ve simgesel etkiler, sufilik deneyiminin öncelikle bir çöl deneyimi olarak görülmesine yol açmıştır. Bağdatlı büyük sufi öğrencilerinden birine "tinsel yolun tehlikeleri"ni betimlerken, uçsuz bucaksız çöllerin tehlikelerini ve belirsizliğini bilen birinin dilini kullanmaktadır. Allah'a doğru yola çıkmayı, İran'ı Horasan'dan ayıran büyük Mafâza çölünü geçmek kadar tehlikeli bir iş olarak betimler. *Sâlik* çölün içine girdikçe, o zamana dek yolunu bulmasını sağlayan az sayıdaki nirengi noktası, yapısı belirsiz bir zeminin engebelerinde önce silinmeye, sonra da yok olmaya başlar. O zaman el yordamıyla ilerleyerek "bilinmeyen bir mekân"ı kateder ve "sınırsız bir enginliği" geçer. Yumuşaklık yerini çoktan düşmanlığa, güvense korkuya bırakmıştır. Terk etmenin ve vazgeçmenin ilk sıkıntıları kendini hissettirir. Sonra umutsuzluk bastırır: "O zaman artık arayan için hiçbir yol, dolaşan için hiçbir amaç, kaçan için hiçbir kurtuluş kalmaz." Her dönemeç kutsal bir dehşet yaratır. Her çukur insanı hiçbir yere düşüren bir düşüşe yol açar. "Onu kim bu durumdan kurtaracak, kim bu tehlikelerden çekip çıkaracaktır?" Allah'ı arayan, geçirdiği bütün bu tehlikelerden sonra hâlâ hayatta olduğunu düşünerek teselli bulabilir. Buna ikna olmak için, yitip giden sayısız insanı düşünmesi yeter. "Bu işe atılan ne çok insan sürüklenip gitti, ne çok kendini beğenmiş devrildi, aldatıcı bir yanılsamaya kapılıp ve böylece sonlarını çabuklaştırıp ruhlarının yitip gitmesine yol açtılar." Cüneyd, Allah'a doğru korkunç cebri yürüyüş betimlemesine burada son verir. "Tehlikeli çöl"ü ancak "kısmen betimleyebildiği" için özür diler. Bu betimleme sözünü etmeyeceği bir "ilme" yaptığı bir göndermeden başka bir şey değildir. "Zaten bu ilmin giz perdesini açmak olanaksız-

dır, çünkü çölde bulunan biri sanki artık varolmayan biri gibidir."[47] Sâlik, insanla deneyiminin yakıcı sahnesi olan çöl arasındaki sınırlarda, yolculuğunu anlatabilecek sözcük bulamaz.

Hallâc, Cüneyd'in çevresindekiler arasında, çölü, sırra erme deneyiminin tamamlanması önündeki en büyük engellerden biri haline getirenlerdendir. Dörtlüklerinden birinde şöyle der: "Önce çakıltaşlan, sonra ova, sonra çöl ve nehir; sonra sel; sonra kuraklık. Ve bu sarhoşluktur, sonra da ayılma." Cüneyd'in çölünde olduğu gibi, Hallâc'ın halvetlerinde de burada maceraya atılan herkesi yolunu yitirme tehlikeleri bekler: "Kalbi kuşun pençelerine yakalanmış olana Senin şefkat göstermen istenir; o tutkun, çılgın, yabanîleşmiş bir halde bir çölden ötekine kaçar durur; nereye gittiğini bilmeden dolanır durur."[48] Çılgın gibi yürüyen bu adamı Hallâc *garîb* diye adlandırır. "Tinsel gerçekliğe" ulaşmak için ağır bir sınavdan geçmektedir o. "[Bu Hakikate] giden yollar dar da olsa, orada açılan çöllerin yanından fışkıran ateşlere de rastlansa", onları izlemek zorundadır. Garîb, bir seyahat adamı olarak, "yalnız kalma"ya, "halvete girme"ye, "tutsaklığa" ve "ateş çıkarmayan çakmaktaşının çırpınışları"na göğüs gerebilmek için, "çöl yollarına düşmeye" hazırlanması gerektiğini bilmektedir. "Dikkat etmesi, hayret etmesi, düşünmesi, sabretmesi, görüşünü yayması, yalnız kalması, bir yöntem seçmesi" ve özellikle "bir rehber bulması" gerektiğini de bilir. Ancak "çölü ["tinsel hakikatler ilminin çölü"] geçmeyi tamamlayınca, bütünü kucaklayabilir." Ona bu ölümcül yolculukta, ünlü bir garîbin güven verici imgesi yardım eder: Allah'la vahdeti arayan sâlik tipi olarak sunulan Musa.[49]

Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320?/932) çölü, Hallâc'ın ve Cüneyd'inki kadar –ya da daha– tehlikelidir. "Tirmizli Bilge"ye göre, verdiği kavgada nefsine yenik düşen sâlik sefil bir halde "şaşkınlık çölleri"ne fırlatılıp atılır, orada "çölün boşluğu"nun keskinleştirdiği yalnızlık ve ıssızlığın pençesinde sıkıntılara boğulur. Hem ruhu hem teni cezalandırılınca, *Kuran*'da sözü edilen dayanılmaz *mudtarr* (zorda kalan) deneyimini içinde diriltir. Beklenti ve belirsizlik tarafından kemirilen, sıkıntı içinde ve yoluna devam mı etmesi yoksa yüzgeri dönüp gitmesi mi gerektiğini bilmeyen bir adamın yükünü omuzlamalıdır. Ne yapacağını bilemez bir halde, ruhunu arındırmaya yardım edip, onu kendi nefsinden kurtarması için Allah'a haykırır. Ve *Kuran*'ın XXVII. suresinin 62. ayetinde olduğu gibi çağrısına, "*mudtarr*[50] yalvardığında, onun imdadına yetişip sıkıntı ve kederi kaldıran" yanıt verir. Çünkü "azığını tüketmiş, yüklerini [yitirmiş] ve hangi yolu tutacağını bilmez bir halde, şaşkınlık içinde çöllerde kalmış muhtaç insana"[51] yardım etmek, rahim Allah'ın görevidir. "Çölde yolunu yitirenlerin" dini kurallara göre öldürülmemiş hayvanların etini yemesi şeriatça da caiz kılınmamış mıdır?[52]

Hakîm et-Tirmizî'nin kendi "yola girişi"ne ilişkin anlattığı öykü bu kuramı yansıtır. Bu "terceme-i hâl" [özyaşamöyküsü] anlatısında –bu türün ilk örneklerinden biri– mutasavvıf yirmi sekiz yaşındayken, Mekke'ye yaptığı hac ziyaretinin ardından Irak'ta eğitim görmeye nasıl gittiğini anlatır. Evinden uzakta bir manevi buhrana kapılır ve bu da ülkesine, Nişabur bölgesine dönüşünü çabuklaştırır. İran'ı Horasan'dan ayıran büyük çölü, Mafâza'yı hangi koşullarda geçmiştir? Tercümeihali bunu belirtmez. Tek söylenen, bu geri dönüşün ne programlanmış, ne de arzulanan bir şey olduğudur. Mutasavvıf hayatının en sarsıcı bölümünü tek başına yaşamak ve katlanmak zorunda kalır. O sırada "Yol"da kendisine öğüt verecek, rehberlik edecek ne mürşidi, ne de yol arkadaşı vardır. Ama bu yolda çaba da harcamamış değildir. Yaptığı sonuçsuz araştırmaların ardından, "İlm Ehli"nin sözlerinin kulaklarında bir kitap biçiminde çınladığını söyler. Kalbini güçlendirmek için izlenecek yöntem konusunda onu eğiten bu kitap sayesinde, sırra erme sürecini sürdürebilmiştir. Bir yanda kitabi bir rehber, diğer yanda çöl vardır: Tirmizî, "Kalbim halvetten ve çöllerden hoşlanıyor ve hiç durmadan harabelerin, mezarların arasında dolaşıyordum" diye anlatır. Ama kitap asla mürşidin yerini alamaz. Bu nedenle sâlik, kendisini Allah'ın yolunda ilerletebilecek "gerçek varlıklar"ı uzun süre arar. Ne yazık ki bu "beyhude bir çaba"dır. Yine de tek başına yolunu bulabilmek için "harabeler ve çöller" arasında başıboş dolanmaya devam eder. Ta ki bir gün "manevi bir ilham" anında gökyüzü önünde açılıncaya dek... Bir akşam bitkin ve sersemlemiş bir haldeyken kendini kaybeder. Düşünde önüne uçsuz bucaksız bir çöl çıktığını görür, "bu çölü tanımıyordum" der. Orada büyük bir arifler meclisi toplanmıştır. Fazla uzak olmayan bir yerde de bir gerdek odası bulunmaktadır. Bir ses kulağına şöyle fısıldar: "Seni Allah'ın huzuruna çıkaracaklar." Örtüleri [düğün yatağının?] açar ve içeri girer. Bir an sonra içini saygı dolu bir kaygı kaplar. Orada ne bir varlık ne de bir görüntü bulunmamasına karşılık, içini Allah'ın huzurunda olduğu sezgisi doldurur. Gerdek odasını bekleyen mabeyinci de daha sonra bunu doğrulayacaktır. Esrime başarılı olmuştur. Genç Tirmizî, "yolun" önünde açıldığını duyumsar. Güzel bir azimle halvet köşelerini ziyarete devam eder ve günün birinde karşılaşmayı o kadar beklediği mürşit gelir ve tek başına başladığı bir sırra erme sürecini tamamlamasına yardım eder. Çok uzun bir süre boyunca Tirmizî'nin yanıtları belirsiz iki mürşidi olmuştur: Kitap ve çöl. Üstelik aykırı bir biçimde çöl daha iyi bir rehber olarak öne çıkmıştır. Başarısızlıkla sonuçlanan birçok girişimin ardından, umutsuzca aradığı yolun önünde açılmasını çöl sağlamıştır.[53] Bu nedenle Tirmizî'nin *"Terceme-i hâl"*i çöle, mistik bir deneyimi yansıtan bir yer olmaktan öte bir değer yükler. Aslında ona birinci dereceden önemli bir şahsiyet statüsü verir. Bir sufi özdeyişine göre, ölü kendini yıkaya-

nın elleri arasında nasıl durursa, mürit de mürşidinin elleri arasında öyle durmalıdır. Bu ritüel ölüm deneyimi, mistik çöl temsili içinde baştan başa hissedilir. Daha yukarıda Cüneyd'in de bunu çölle birleştirdiğini ve onun deneysel gerekliliğini vurguladığını görmüştük.

Cüneyd ve müridi Hallâc'da sadece aşılması gerekli bir engel olarak görülen şey –Hakîm et-Tirmizî'de bu engel kolayca başarısızlığa dönüşebilmiştir–, Niffeî'de (ö. 354/965) en uç noktada kaybetme figürüne dönüşür. Horasan sufiliğinin bu temsilcisinin *Muhâtabât* adlı eserinde, Allah'ın kendisini arayana şöyle seslendiği görülür:[54] "Ey mümin, çölde kendine gölgelik arama; benim görüntüm gölge değil, ışık parıltılarıdır / Ey mümin, çöl iki tür insanın ikâmetgâhıdır: Putları Bana şirk koşan ve gözleri Bana örtülü olan / Ey mümin, çöl Ben olmayan her şeydir !" Bu ilahi uyarı çölü katedilecek bir menzil veya aşılacak bir engel olmaktan çıkarıp, hiçbir yere götürmeyen sahte bir iz haline getiriyor. Niffeî'nin çölü Tirmizî'ninkinden de daha aldatıcıdır ve bir serap, yanılsama dünyasıdır. Olumsuzluğu da bu nedenle daha köktendir, çünkü hatanın ve yanlış inancın mekânıdır. Sadece cehennemlikler oraya dalar.

Bağdat okulunda çölün insanı titretmesinin tek nedeni, bu mekânın insanı Allah'a götüren yol olmasıdır. Niffeî tarafından temsil edilen Horasan sufi eğilimindeyse, çöl özellikle bir başarısızlık yeridir. Yine de her iki örnekte de çöl, ya çok zahmetli bir arayışın mutlu sonu, ya da aynı arayışın bahtsızlıkla noktalanışı olarak üzerinde düşünülmesi gerekli bir olgu görünümündedir. Demek ki iki eğilim, çölü aşmaya bir yerin gerçek veya yalan oluşunu gösterme işlevi yükleyen bir mistik yazım üslubuna yapılan göndermede buluşmaktadır. Bu yazımın özelliği kimliğini, bir yerler kompozisyonu veya daha doğrusu söylenemeyeni görmeyi sağlayan tablolar dizisi olarak sergilemesidir. Söylenemeyeni aktarmayı hedeflediği için, söylemenin göstermek, okumanın da görmek anlamına geldiği bir görsel yazı biçiminde gelişir. Bu durum bize farklı bir bilgibilimsel bağlamda coğrafyacıların çıkarttığı dersi hatırlatmaktadır; sufiler de onların dilini alıp kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Gerçekten de Müslüman coğrafyacılar İslam topraklarını tasvir ederken, mekânı yollar biçiminde anlatmaya yönelik bir söylem stratejisi benimser. Mekânı bu şekilde sahiplenmek bir edebi türün doğmasına yol açmıştır: Denizcilik yönünün hiç olmadığı bilinen İslam kültüründe, Yunan kültüründeki deniz yolculuklarına benzer bir yer tutan "yollar" (*mesâlik*). İki yazım üslubunun, mistik ve coğrafi yazımların *autopsia* ilkesinde buluşmaya yönelmesi kuşkusuz bu noktadan kaynaklanmaktadır.

4. Suriye seyahati

Dini simgeselliğin bazı yerleri diğerlerine göre nasıl hazırlayıp öne çıkardığı bilinmektedir. Bu simgesellik, mekânla kutsallık arasında güçlü bir bağ kurma eğiliminde olduğundan, her seferinde coğrafyayı kendi göstergebiliminin dayanağı haline getirecek biçimde tinselleştirir. Kutsal metinlere özellikle görsel bir anlam ekleyen "merkezler", "kutsal yerler" ve diğer "kutsal mekânlar" böyle doğar. Örneğin Hıristiyanlıkta 4. yüzyılda (demek ki geç bir tarihte) Eski ve Yeni Ahitlerdeki olayların geçtiği yerleri ifade etmek için kullanılan "Kutsal Yerler" terimi böyle ortaya çıkar.[55] İslam, bu tinsel coğrafyanın mirasçısı olarak, Suriye-Filistin'i seçilmişler toprağı konumuna yükseltmiştir.[56] İslam zühdü de 8. yüzyıldan itibaren büyük ziyaret yerlerinden biri haline getirdiği bu yörenin *Tevrat* kaynaklı saygınlığını, bu kutsanmış yerde sürgün ve övülmeye değer ikâmet çifte izleği çevresinde eklemleyerek sahiplenir. Yakındoğu'nun bu bölgesi önce Yahudilik, sonra da Hıristiyanlık manalarıyla doygunluk derecesine ulaştıktan sonra, İslamın mührünü yemiştir. Aşağıda okuyacağınız öykü, İslamın bu bölgeye yüklediği, ikâmet edilecek örnek yer niteliği açısından anlamlıdır: Hayatının sonuna doğru Suriye-Bizans sınırındaki kaleleri teftişe gelen Halife el-Memun (813-833) Humuslu velilerle görüşmek ister.[57] O sıralarda kent bütün İslam dünyasında özel bir veliler sınıfını barındırmasıyla ün salmıştır. Halifenin görmek istediği de bunlardır. Ona bir grup ritüel kişilik gösterirler; aralarında biri, hiç öyle bir görünümü de olmamakla birlikte, olağanüstü bir varlık olarak tanıtılır: "Bu adam abdallardandır" derler, "başımıza bir felaket geldiğinde ona başvururuz, o Allah'a yakarır ve hemen rahata ereriz; kuraklık bastırırsa, ona başvururuz, o Allah'a dua eder ve hemen yağmur yağmaya başlar."[58] Bu dini öyküde Suriye'yi kutsallaştıran ve bu toprağı abdalların ikâmetgâhı haline getiren nedenlerden birini buluyoruz. Bir önceki yüzyılda da, Horasanlı meşhur fakih ve muhaddis Abdullah bin Mubârek (ö. 181/797) ikisinin Suriye'de yaşadığını söylediği bu velilerden dördünü tanıdığını iddia ediyordu.[59]

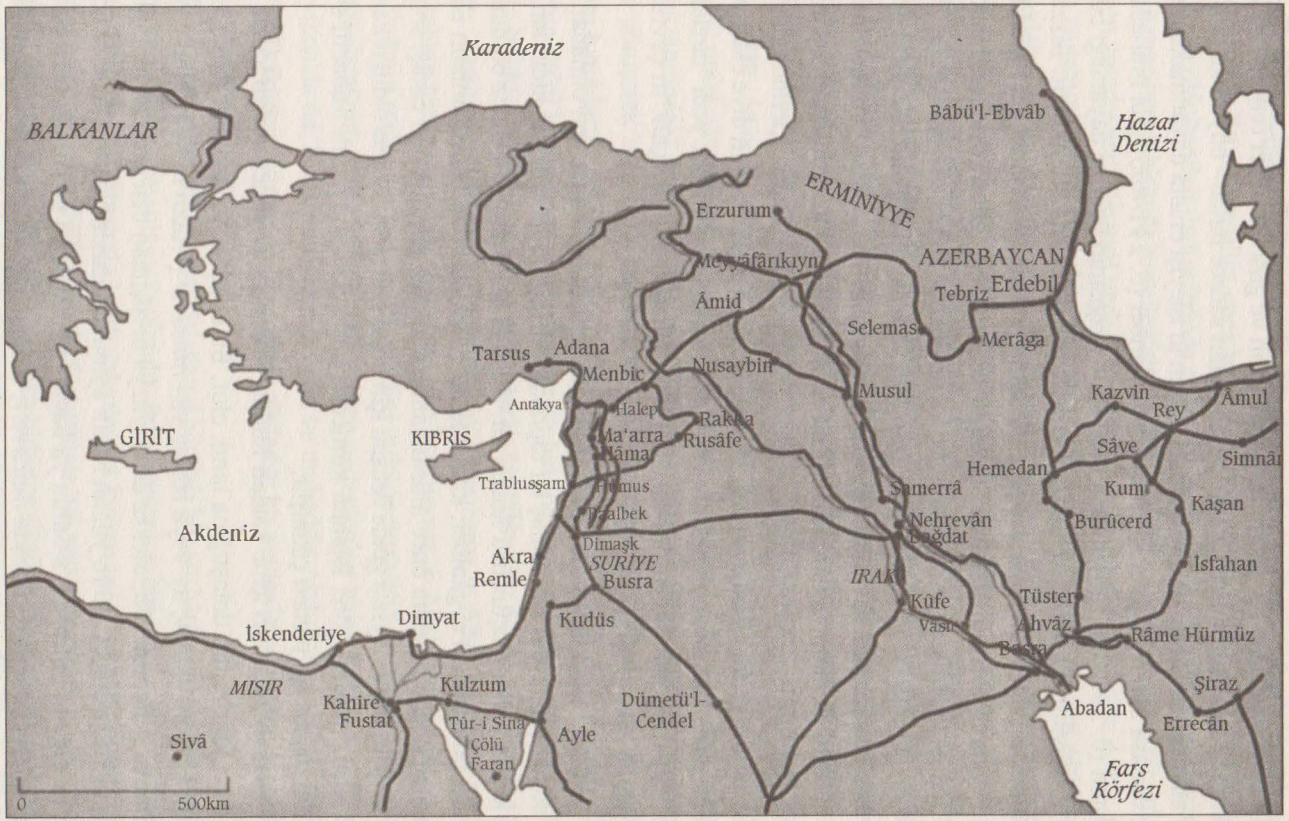
İlk dönem zühdünün temsilcisi olan Abdullah bin Mubârek, bu veliler sınıfına ilişkin ilk hadisleri yayınlayanlardandır. Bu hadislerden biri Halife Ali'ye söyletilmiştir; Sıffîn savaşı sırasında Iraklı askerlerden birinin asi Suriyelilere lanet okuduğunu işiten Ali, ona öğüt vererek, Suriyelilere hakaret etmenin doğru olmadığını, çünkü onların içinde de Müslümanları birbirine düşüren kardeş kavgalarını kınayan dindar insanlar bulunduğunu söyler. Bu iyi insanlar abdallardır.[60] Peygamber'e atfedilen bir diğer hadiste, İslamın kurucusu "benim ümmetimde Allah'a ne zaman yakarsalar dilekleri yerine getirilecek *yedi* [veli] bulunacaktır: Onlar

aracılığıyla yardımınıza koşulacak ve onlar aracılığıyla bolluğu tanıyacaksınız" demiştir. Halife el-Memun'a tanıtılan veliye de benzer güçler atfedildiğini görmüştük. Bu aracılık işlevi 9. yüzyılda ortaya çıkan ve gizli bir veliler cemiyetine [*Ricâl el-Gayb*] –abdallar bu cemiyetin çarklarından sadece biridir– büyük kozmik güçler atfeden hadislerce de güçlendirilir. Evren'in işleyişi onlara dayanmaktadır. Onlar olmasa evren yıkılırdı.[61] Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddisler, Tüsterî (ö. 283/896) gibi sufiler, dünyanın yazgısının üzerine dayandığı bu veliler meclisinin yapısını ete kana büründürme görevini üstlenmiştir. Bizzat İbn Hanbel, 8. yüzyıl başında yaşamış bir adamın düşünde Peygamber'i gördüğünü ve Peygamber'in ona abdalların mekânının Suriye olduğunu söylediğini nakleden bir hadisi yayınlamıştır.[62] Tüsterî'ye bu abdalların kimler olduğu sorulur. Mutasavvıf, "onlara bu ad verilir" der, "çünkü onlar hallerini değiştirebilir ve bedenlerini fizik kurallarının boyunduruğundan kurtarabilir." Durmadan "bir halden ötekine", "ilahi bir bilgi makamından bir diğerine" geçerler. Onlar adlarını ve süreklilik ilkelerini, değişme/yer değiştirme (*bedâl*) güçlerinden alırlar. İçlerinden biri yok olur olmaz, yerini bir başkası alır. Tusterî, bunların sayısı kırktır, diye ekler ve tinsel bir piramidin tabanını oluştururlar; bu piramidin merkezinde yedi "dindar" veya "dayanak"tan oluşan bir meclis (*evtâd*), tepesinde de "çark"ın çevresinde döndüğü *kutb* bulunur.[63]

Suriye, Allah tarafından seçilmişler kategorisinin ikâmet yeri olmadan önce de söylediğimiz gibi kutsanmış bir topraktır. Mekke ve Medine'nin ardından, İslami kutsal yerlerin üçüncüsü Kudüs'tür.[64] İslam iktidara gelir gelmez bu dini saygınlığı tanımıştır. Peygamber, kutsal kenti Yahudilerin ve Hıristiyanların elinden alabilmek için, burasını önce Müslümanların kıblesi olarak kabul etmiş, sonra fikir değiştirmiştir. Ayrıca gökle iletişim için en uygun yerin Kudüs olduğu kanısına varmıştır. Hadise göre, İslamın kurucusu mirâcına daha sonra Kubbetü's-Sahra'nın yapılacağı yerden çıkmıştır.

İslamın kutsallığı içine katılan Kudüs,[65] ortaçağ boyunca surları içinde zahit ve hacı kitlelerinin dolaştığına tanık olur. Bu erkekler ve kadınlar kente az çok uzun bir süre –birkaç ay veya birkaç yıl– *mücavir* ("Allah'ın komşuları") olarak kalmaya geliyordu. Bu, Mekke'de 8. yüzyıl ortasından beri görülen bir dini bağlılık uygulamasıydı. 1046 yılının Nisan ayının ortasında Nâsır-ı Hüsrev hacı olarak geldiğinde, Kubbetü's-Sahra'ya bağlı "mücavirlerin ve sofuların büyük katkısı"ndan etkilenir.[66] Burada *mücavere,* bekleme görüntüsündedir. Camiden çıkıldığında uzaklara kadar yayıldığı görülen ve "oldukça tekdüze" Sahîra adındaki büyük düzlük İslami eskatologyada önemli bir yer tutar. Hadislere göre diriliş ve kıyamet günü burada gerçekleşecektir.[67] Nâsır-ı Hüsrev'in gözlemine göre,

X. yüzyılda seyahat güzergâhı (II)



"bu inanç dünyanın her yerinden Kudüs'e büyük bir insan kalabalığını çeker; bunlar son günlerini Allah'ın gösterdiği yerin yakınında tamamlamak için kente gelir."[68] Bu randevuyu kaçırmak istemeyen İslam veliliği burasını bir şefaat dileme mekânı haline getirmiştir. Orada, ovanın kenarında, ortaçağın kendilerine asla inkâr edilmeyen bir kült tanıdığı birçok velinin mezarlarını da içeren geniş bir mezarlık uzanır.[69] Burada yatan dindar kişiler günlerini mücavir olarak tamamlamak için dünyanın çeşitli yerlerinden kalkıp gelmişlerdi. Kitabı Mukaddes anlatılarını İslam kültürüne sokan önemli isimlerden Veheb bin Münebbih'in naklettiği bir hadise göre, "Kudüs sakinleri mücavirdir [Allah'ın komşularıdır] ve Allah'ın görevi komşularını asla rahatsız etmemektir."[70] "Göklerin kapısı" onların üzerinde açılacaktır.

İslam zühdü, Suriye'nin bu velayet vasfını hemen sahiplenecektir.[71] 8. yüzyıldan itibaren müminleri Suriye seyahatine teşvik eden birçok hadis bulgulanmıştır. Bunlardan Abdullah bin Mubârek (ö. 181/797) tarafından yayınlanmış birinde, bir sahabeye şöyle dedirtilir: "Bütün gerçek müminlerin Suriye'ye gideceği bir çağ gelecek."[72] 9. yüzyıla ait bir başka hadis derlemesi Peygamber'e şunları söyletir: "İbrahim'in göç ettiği yere göçeceksiniz."[73] Bu tür hadislerin 8. yüzyıl ortasından itibaren, Irak ve Horasan'ın züht çevrelerinde Suriye'de kalma olgusuna tinsel bir girişim olarak eşlik ettiği anlaşılmaktadır. İbrahim bin Azam'ın (ö. 161/777) gönüllü sürgünü de herhalde böyle açıklanabilir. Belhli bu kişi Irak'ta eğitim görmüş, oradan da Suriye'ye gidip yerleşmişti.[74]

Horasanlı zahit ölünceye kadar Suriye'nin kuzeyinde kanaatkâr bir hayat sürdürmüştü. Dünya bağlarından kurtulmuş, yalnızlığında kendisine eşlik edenlere sık sık bu dünyada "yoksullar"a bir şey vermeyen Allah'ın onlardan öteki dünyada da bir şey beklemeyeceğini yinelemişti.[75] Bilinçli olarak seçilen vahşiliğe geri dönüşle, kendilerini tamamen Allah'a adamak için toplumla bağlarının özünü koparan varlıklardan zaten ne istenebilirdi ki?

İbrahim bin Azam, Suriye-Bizans sınırındaki Misis ve Tarsus *ribat*'larına geldiğinde, İslam dünyasının farklı bölgelerinden, bu kalelerde tefekkür, inceleme veya cihat yapmak üzere kalmaya gelmiş bir âlimler topluluğuyla karşılaştı. Cihat gönüllülerinin çoğu zahitti. Onların bu 8. yüzyıl ortasında işleyen bazı medreseleri vardı. Bazılarını Horasanlılar yönetiyordu. İbrahim bu medreselerden birinde, ilerde arkadaşı olacak genç bir yurttaşıyla, Belhli Şekîk'le (ö. 194/809) karşılaştı. İki adamın karşılaşmasının öyküsünde, Şekîk'in çevresindeki "genç Suriyelilerin ona sufiyye halleri ve makamları üzerine sorular sorduğunu" görüyoruz. İbrahim gibi, Suriye'ye "helal hayat"ı aramaya gelmiş başkaları da bilinmektedir. "İçlerinden biri otuz yıl boyunca sadece helal yemek yemiş"[76], bir diğeri "saf helal"in arayıcısı olarak be-

timlenmiş, bir üçüncüsü "zorlu bir sofu" olarak tanıtılmıştır.[77] Bir dördüncüsü *nâsik,* yani kendini sürekli Allah'a ibadete vermiş birisi olarak gösterilir.[78]

Zahitlerin Suriye'ye akınını betimleyen anlatılarda, 8. yüzyılın ortasında İslam sufiliğinin kalıcı örgütlenme biçiminin yerleştiği görülür: Bir mürşit ve onun çevresinde toplanmış, onun yönetiminde bir tefekkür ve perhiz hayatı sürdüren bir müritler topluluğu. 19. yüzyıldan itibaren Suriye'deki bu gezginlik hayatı Süryanî keşişliğinin etkisiyle açıklanmıştır. Bu iddia –örneğin Massignon gibi bilim adamları tarafından kuşkuyla karşılansa da– İslami bir münzevi keşişlik hayatının gösterdiği yerel atılımı açıklamak üzere hâlâ kullanılmaktadır.[79] Ama belirlenen ilk zahitlerin çoğu yabancıdır: Irak, Horasan, Mısır ve kimi de Suriye'den gelmiştir. Iraklı zahitler Suriye'de ilk karşımıza çıkanlar arasındadır. Çoğu Basra okulundandır. Ama Kûfe'den gelenler de vardır. 8. yüzyıl ortasında Suriye'de varlığı belirlenen Horasan'dan gelmiş ilk iki büyük zahidin de bu iki okulla ilişkilendirildiğini ilginç bir not olarak kaydedelim. Suriye'ye gelen ilk Iraklı zahidin lakabı da "Zahit"tir;[80] ideolojik-mücahit bir kesime, adlarını *Kuran*'ı makamlı bir biçimde okumaktan ve ezberlemekten alan *kurrâ*'lara dahildir.[81] Şeriata aykırı bir maneviyat vazettiği için kendi memleketinden sürülmüştür ve Şam'da gözetim altında tutulmaktadır. Bu sofu adam hakkında, iffet ve vejetaryenliği zorunlu sayan, vicdan muhasebesine yönelik bir züht anlayışını vazetmesi dışında fazla bir şey bilinmemektedir. Kendisinin "İbrahim gibi" olduğunu söylediği türünden başka suçlamalar da öncekilere eklenmiş ve siyasi iktidar onu sürgüne mahkûm etmiştir. Züht yolunu seçmiş az sayıdaki Peygamber sahabesinden biri olan, saygın Ebuzer el-Gifârî de (ö. 31/651) aynı halife tarafından sürgün cezasına çarptırılmıştı.

Zahit, Şam'da yeni doğan İslam zühdünün bir diğer önde gelen siması, ulema Ka'bü'l-Ahbar (ö. 32/652) ile de dost olacaktı. Sonradan Müslüman olmuş ve *Tevrat*'tan alınmış birçok mecaz yayınlamış bu eski Yahudi ona öylesine büyük saygı gösteriyordu ki, ona "*râhibü'l-ümmet*" lakabını takmıştı. "Zahit" Irak'taki münzevi keşiş hayatını Suriye'de de sürdürecekti. Zamanının daha büyük bölümünü Şam'da değil, Kâsiyûn dağında geçirdiği anlaşılıyor. Dağdaki bu münzevi hayatında Hıristiyan ermişliğiyle ilişki kurduğu söylenmektedir. Birçok rivayette bu buluşmadan söz edilir. Bunlardan birinde adamımızı Suriye *Bâdiye*'sinin ücra bir köşesinde, Hıristiyan bir keşişle tanışırken görürüz; keşiş ona böylesine ıssız ve tehlikeli bir yerde ne aradığını sorar. Zahit, yöneticilerin hatası sonucu orada bulunduğunu söyleyince, keşiş şu cevabı verir: "Senin en kötü uyruk olduğun bir topluluk, mükemmel bir topluluktur."[82] Bu öyküyü yayınlayan Mâlik bin Dînâr'dır (ö. 128/745). Irak zühdünün büyük isimlerinden Hasan el-Basrî'nin (ö.

110/728) başlıca müritlerindendir. Hasan'ın Zahit'le de ilişki içinde olduğu bilinirse, Mâlik'in çevresinde nasıl ve niye Suriye seyahatinin her türlü başarılı züht girişiminin son konağı olarak kabul edildiğini açıklayacak bağa ulaşmış sayılabiliriz. Hasan Suriye seyahatini bizzat yapmış mıdır? Bunu bilmiyoruz. Buna karşılık diğer müridi Abdülvâhid bin Zeyd'in (ö. 177/793) bu yolculuk türünü en çok övenler arasında yer aldığını biliyoruz. Ortaçağın menakıp yazarları onun Suriye'de kalışını iki karşılaşmayla açıklarlar: Bunlardan birinde bir meczupla, diğerinde bir keşişle karşılaşır; keşişten sürgünü vazeden İsa'yı öğrenecektir. İki münzevi arasındaki karşılaşmayı zahit Kutham'ın anlattığı şekliyle dinleyelim. Abdülvâhid ona şöyle demişti:

> "Darâya'dan iniyordum ki, kasabanın mezarlığındaki mezarlardan birine zincirlenmiş bir keşiş gördüm. Öylesine korktum ki bedenim tir tir titredi. Ona cin mi yoksa insan mı olduğunu sorduğumda, bana şu cevabı verdi: 'Allah'tan başka birinden nasıl korkabilirsin? Ben günahları nedeniyle uçurumun kıyısına gelmiş ve onlardan kaçıp Allah'a sığınmış bir adamım sadece. Cin değilim, ama kibirli biriyim!' Bir soru daha sordum: 'Sana kim eşlik ediyor?' Cevap verdi: 'Vahşi yalnızlık!' Sonra ona şunu sordum: 'Neyle beslenirsin?' Cevap verdi: 'Ağaçların meyvaları ve toprağın bitkileriyle!' Dedim ki: 'İnsanların dostluğunu seviyor musun, istiyor musun?' Cevap verdi: 'Ben onların dostluğundan ve onların toplumundan kaçtım!' En sonunda ona 'İslam yolunda mısın?' diye sorduğumda, 'İslamın ne olduğunu bilmiyorum, tek bildiğim İsa'nın bize insanlar yozlaşma içinde yok olurken inzivaya çekilmemizi buyurduğudur' diye cevap verdi."[83]

Bütün bu anlatıların, örnek alınacak davranışlar haline dönüştürülmüş bazı gerçeklikleri yansıtıp yansıtmadığını saptamak güçtür, ama 9. yüzyılın sufiliği açısından büründükleri anlam konusunda kuşkuya yer yoktur: Onlar bu sufiliğe ilham vermiş ve haklı gerekçelerini oluşturmuştur. Sürgünü şahsında canlandıran İsa örneğinde tasarlanan imge, ortaçağ mistik temsilleri alanında, bu konuda önemli bir özdeşleşme dayanağı olan Musa imgesiyle birlikte derinlemesine etki yapmıştır. Bütün ortaçağ boyunca İsa-Musa çifti, dünyadan el etek çekme biçimi olarak mistisizmin çevresinde örgütleneceği iki temel davranışı canlandıracaktır: Sürgün ve başıboş dolaşma. Kitabı Mukaddes'ten yola çıkılarak yapılmış birçok tasvir, bu iki peygamber hakkında "Çöl Babaları" imgesini geliştirecektir. Başıboş dolaşmayı Allah'a yakınlaşmanın bir biçimi olarak saptamakla görevli Musa, Allah'ın kendisine "çöller aşan yalnız bir kuş" gibi olmasını veya çarıkları parçalanıp, asası kırılıncaya kadar "yeryüzünde tefekküre dalarak ve dersler çıkararak

dolaşmasını" buyurduğunu görür. Bir züht peygamberi olarak betimlenen İsa'nın yazgısıysa, sürgün figürünü kendisiyle bütünleştirmektir.[84] 8. yüzyıl sonuna ait bir hadis, onun ayak izlerini takip edecek herkesin "Allah'ın en sevgili varlıkları" olacaklarını hatırlatmaktadır: "Sürgünler mutludur." Kimdir bu sürgünler? İslamın peygamberinin bu soruya, "Dinleriyle birlikte kaçıp, Kıyamet günü başlarında İsa olduğu halde yeniden toplanacak olanlar" diye cevap verdiği rivayet edilir.[85]

Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681), eğer yanlış bilmiyorsak, menakıpnamesi İsevi nitelikli dünyadan kaçış izleğiyle birleştirilmiş ilk İslam zahididir. Hıristiyan keşişliğiyle de kesişen bu menakıpnamede, onu ölürken "Meryem'in oğlu İsa'nın havarilerinden biri gibi" diye betimleyen bir Hıristiyan keşişin yer aldığı bir öyküye de rastlanmaktadır.[86] 640'a doğru İslamı kabul etmiş Yemen asıllı bu zahidin Darâya'da yaşadığını öğrenmek belki de şaşırtıcı gelmeyecektir; Bizanslılara karşı verilen bir savaşta aldığı yaralarla ölünce de buraya gömülmüştür. Bir sonraki kuşakta zühtten etkilenen başka âlimler de çıkacaktır. Örneğin Ebû Kilâbe (ö. 105?/723?) Basra'yı terk edecek ve Şam civarındaki bu kasabaya yerleşecektir. Bu sağlam bağ, Abdülvâhid bin Zeyd ile müritlerinin bu yöreye yerleşmesinin bir geleneğin uzantısı olduğunun işaretidir.

O çağda Darâya'da sadece Müslümanlar yaşamaz. 8. yüzyılın ortasında kasabada bir kilise bulunduğu belirtildiğine göre, Hıristiyan nüfus da oldukça kalabalıktır.[87] Bu durum civardaki Hıristiyan keşişlerin varlığını açıklar. Dağların yamaçlarına açılmış hücrelerde yaşayan bu keşişler belki de Basra zahitlerinin kendilerine mekân olarak Darâya'yı seçmesinde rol oynamıştır. Abdülvâhid bin Zeyd öldüğünde, müritlerinden biri –o da Basralıydı– aynı yerde, kasabadan aldığı Darânî lakabıyla, onun öğretisini yaymaya devam edecektir.[88] Muhtemelen Basra züht okulunun önemli temsilcilerinin gelişi –bunu doğrulama olanaklarımız bulunmasa da– yörede Abadan'dakini örnek alan bir tekke kurulmasına yol açmıştır. İran körfezi kıyısındaki bu tekke-*ribat,* Hasan el-Basrî'nin müritlerinden biri tarafından tahkim edilmiş[89] ve kuruluşundan itibaren Basralı ve Kûfeli zahitleri ağırlamıştır. Darânî orada uzun süre kalmıştır ve Massignon onun mürşidini, Abadan "manastır yerleşimi" adını verdiği kuruluşun yeniden örgütleyicisi olarak kabul etmektedir.[90]

Iraklı ve Horasanlı zahitler, 8. yüzyıldan itibaren Darâya'nın ardından iki Filistin kentini daha istila eder: Kudüs ve Ramallah. Yeni doğan züht akımı Kudüs'e, kutsal metinlerin verdiği ayrıcalıkların dışında, hem dogma, hem de menakıp düzeyinde başka ayrıcalıklar da getirmiştir. Örneğin kente Mekke'ye eşit bir önem verilmiştir. Aynı şekilde kent, manevi rehber makamına yükseltilmiş bir efsane kişiliği olan Hızır'ın ikâmetgâhı olarak kabul edilmiştir.[91] Kerramiyye'nin başlıca ta-

rikat merkezlerinden birini buraya kurması, hiç kuşkusuz bu çifte vasıfla açıklanabilir.[92] Ramallah'ıysa özellikle Kûfeli zahitler doldurmuştur. Massignon'a göre, içlerinden biri orada 767 yılında Abadan ribatını örnek alarak bir tekke kurmuştu.[93] Bu Suriye-Filistin merkezlerinde sufi medrese ve tekkelerinin kurulması, Suriye'nin sufiyye öğretisini ağırlayan toprak vasfını daha da güçlendirdi.

Darâya'da, Suriyeli ve Iraklı müritleriyle çevrelenmiş durumdaki Darânî, züht ve benlikten annma yoluyla Allah'a yaklaşmayı vazetti: "Allah'a yakınlığın en iyi kanıtı, O'nun senin kalbini incelerken, bu dünyada ve öte dünyada O'nun dışında kimsenin görmesini istemediğin şeyleri [görmesidir]." Darânî, Allah olmayan her şeyden elini eteğini tamamen çekmeye *züht* adını verir. O, korkuyla (*takva*) birlikte öte dünyanın anahtarı ve "bu dünyadaki ve öte dünyadaki her şeyin temelidir." Seçilmişler onu bu dünyada bir "ceza" gibi yaşarken Mâşuk'lanna kavuşmayı ve onun Görü'sünün getireceği sevinçlerin zevkine ulaşmayı beklerler.

Bu öğretiyi yeterince gelenekçi bulmayan yerel ulema, mutasavvıfa karşı birleşip, Suriye'den sürülmesini sağlar. Ama mürşit nöbeti kendisinden devralacak bir çevre oluşturmuştur bile. Özellikle de Kûfe'den gelmiş bir müridine, İbn Ebî Havârî'ye (ö. 246/860) güvenmektedir. Ama yerel muhalefetin üstten bakan yaklaşımını da hafife almamak gerekir. Durumdan zaten rahatsız olmuş Şam uleması, velilerin nebilerden üstün olduğunu vazetmekle suçladıkları müride karşı yeni bir entrika düzenler. Onu mahkûm ettirmeyi başaramasalar da, sürülmesini sağlarlar. İbn Ebî Havârî de tıpkı mürşidi gibi, *mücavir* olarak Mekke'de yaşamaya gidecektir. Bazı kaynaklara göre hayatının sonuna dek orada kalmıştır. Başka kaynaklara göreyse, Suriye'ye geri dönme ve mürşidinin öğretisini yeniden yayma hakkını elde etmiş, birbirini destekleyen kaynaklara göre, bir başka müridin etkili ve gizliliğe önem veren tutumu sayesinde arada geçen sürede de bu öğreti zaten sürdürülmüştür.[94]

İbn Ebî Havârî Suriye'de ünlü bir evliya kadınla evlenmişti. Bu kadın Kudüs yakınına, Cédron vadisine gömülmüş ve bütün ortaçağ boyunca türbesi bir ziyaret mekânı olmuştu.[95] Bu zahitler ortamında görülen tek kadın o değildir. Kaynaklarımıza göre Suriye'nin vasıflarıyla buluşmaya gelen kadınların sayısı kabarıktır. Darânî'nin çevresinde birçok kadın velayet figürü görülmektedir. Bazıları figürasyonun da ilerisine geçmekte ve irşat işlevleri üstlenmektedir. Ne yazık ki örneklerin çoğunda isimleri bilinmez.[96] Onların varlığını olumlama açısından anlamlı şu öyküye kulak verelim:

> "Bir gün Kudüs yolunda yürürken" diye anlatır Darânî, "kaba kumaştan bir elbise giymiş ve başına kötü bir yün sarmış bir kadın gördüm. Oturmuş, dizlerinin

üzerine kapanmış, başını yere yaslamış, ağlıyordu. Yanına yaklaştım ve sordum: 'Seni ağlatan nedir, ey genç kız?' Cevap verdi: 'O'nunla karşılaşmayı bu kadar severken nasıl ağlamayayım ey Ebû Süleyman?' Sordum: 'Sevdiğin kim?' Cevap verdi: 'Âşık, Mâşuk'la buluşmaktan başka bir şeyi sevebilir mi?' Sordum: 'Mâşuk'un kim senin?' Cevap verdi: 'Görünmeyeni bilen.' Sordum: 'Onu sevmek için ne yapmak gerek?' Cevap verdi: 'Ruhunu kusurlarından arındırabilirsen ve canın gökler krallığında dolaşmaya başlarsa, Mâşuk'un aşkına nasıl ulaşacağını bilirsin.' Sordum: 'Âşıklar hangi haldedir?' Cevap verdi: 'Bedenleri zayıflar, tenleri solar, gözleri hep yaşlıdır, kalpleri hızlı çarpar, ruhları durmadan sızlar ve dilleri, Mâşuk'un adını durmadan andıkları için, rahat ve bereketli olur.' Sordum: 'Kendini ifade edişindeki bu bilgelik nereden geliyor?' Cevap verdi: 'Bu, yaşla kazanılan bir şey değildir ey Ebû Süleyman!' Sordum: 'Peki sana nasıl geldi?' Cevap verdi: 'Bağlılığımın [veya sevgimin] saflığından ve iyi ahlakımdan.' [Bunun ardından aşk dizeleri söyledikten sonra] ayağa kalktı ve ben ardından bakarken iki dağın arasından kayıp gitti."[97]

Geç ortaçağ kaynaklarına inanılacak olursa, Darânî, bu öyküdeki isimsiz kadın evliyanın kendisine öğrettiği aşk anlayışına sadık kalmıştır.[98] Iraklı sufinin Suriye'ye geldiği dönemde, Nişaburlu Fâtıma (ö. 223/838) isminde bir başka kadın evliya Horasan'dan ayrılıp birçok başka dindar yurttaşının yaptığı gibi *mücavir* olarak Mekke'ye yerleşmeye gelir. Hakkında çok az şey bilinmektedir; onu tanıyan Bistamî kendisine içten bir hayranlık duymuştur. Mısırlı sufi Zünnûn (ö. 245/859), Mekke'ye yaptığı bir hac ziyareti sırasında, onunla tanışır ve ona bağlanır. Mürşit ve mürit birlikte seyahat edecek ve birçok kez Suriye'ye gideceklerdir. Mürşit Kudüs'te ölürken talebesine son talimatını verir: "İçtenlikte ısrar et ve eserlerin aracılığıyla nefsinle savaş!"[99]

Zünnûn hem Kudüs'te, hem de civardaki dağlarda birçok evliya kadınla tanışacaktır. Bu karşılaşmaların en kısası, ama en çok iz bırakanı "meczup" bir kadınla olanıdır. Bu bir vahiy karşılaşmasıdır: "Sesin nereden geldiğini aradım ve karşıma bir kadın çıktı. Bir tür yün entari giymişti ve yüzünde siyah, kıl bir peçe vardı. Harcadığı çabalardan yıpranmış, kederden bitmiş, varlığı aşkla tükenmiş ve manevi heyecanlar onu ölümüne yaralamış olmalıydı." Ondan gizli sırlarını alma vaktini bulan Zünnûn, ölümünü çaresiz bir biçimde izler. Ama kadının kimliğini daha sonra, hayat eğrisi ona tek bir cümlede özetlendiğinde anlayacaktır: "Yirmi yıldır insanlar onun delirdiğini düşünür, onu öldüren sadece Rabbine duyduğu özlemdir."[100] Kadınların evliyalığını ele aldıktan sonra, "mistik kıssa"nın bunu delilikle ve masalla birleştirdiğini görüyoruz. Evliyalığın niye delilik görünümüne

büründüğü bilinmektedir. Çünkü velayet, görünenle görünmeyen arasındaki mesafede, bâtın ile zahir arasındaki büyük gerilimi yineleyip durur.

Ortaçağda yazılmış Zünnûn menakıpnamesi, onun yine Suriye'de başka "meczuplar"la da karşılaştığını anlatır. Lukkâm dağlarında bunlardan birinin yanına varmaya çalışmaktadır. Onu dağda ararken karşılaştığı bir grup zahitten, aradığı "arif"in aslında delinin biri olduğunu öğrenir. Zünnûn, onun ne tür bir deliliğe yakalandığını sorar. Çoğu zaman dalgın dalgın durur, diye cevap verirler, kendisiyle konuşursun cevap vermez, cevap verdiğinde de ne söylediği anlaşılmaz; o zaman ağlayıp sızlanmaya, üstünü başını yırtmaya ve dövünmeye başlar. Böyle bir portre Zünnûn'u caydıracak yerde, bu özelliklerin ardında gizlenen veliyi hayranlıkla izleme isteğini kamçılar. Çok güç bir tırmanışın ardından ulaşılması zor bir vadinin dibinde, sonunda onu bulur. Karşısındaki cildi sararmış ve yanmış, zayıf bir gençtir; niye kendisini görmeyi bu kadar istediğini sorar. Zünnûn, bu delilik hikâyesi de nedir, diye sorar. Genç ermiş, Deli [Meczup], "bana verilen isimdir" der. Zünnûn onun hakkındaki her şeyi ve onu bu ermişlik hayatına sürükleyen nedenleri öğrenmek ister. Ama alabildiği tek cevap şu olur: "Beni böyle avare avare dolaştıran O'na duyduğum aşktır ve beni böyle bir münzevi haline O'nun bana hissettirdiği yoğun heyecan getirdi."[101]

Zünnûn uzun süre kaldığı anlaşılan Lukkâm dağlarında birçok münzeviyle karşılaşmıştır: kadınlar, gençler, yaşlılar. Kimileri, ağlaya ağlaya kör olan bir yaşlı kadın gibi, küçük bir kulübede, kimileriyse mağaralarda yaşıyordu.[102] Mısırlı sufi bu dağlarda dolaşırken, "çiçeklerin güzelliğini, çayırların yeşilliğini, koruluklarda kuşların tatlı tatlı cıvıldamasını, çakılların arasında koşuşturan suyun mınltısını, hayvanların su birikintileri çevresinde gidiş gelişlerini, ağaç dalları arasında dolanan rüzgârın sesini [*autopsia* ilkesi gereğince] hayran hayran izlemek üzere"[103] bol ağaçlı ve yeşil bir pelerine sarınmış bir vadide durduğunu anlatır; birden kulağına hüzünlü ve dokunaklı bir ses gelir. Sesi izler ve bir münzevinin yaşadığı bir mağaranın eşiğine varır.[104] Belki de Lukkâm dağlarını mesken edinmiş abdallardan biridir bu adam. En azından Zünnûn'un Filistinli müritlerinden biri böyle demektedir. Bu mürit söz konusu dağlarda bir adamla karşılaşmış ve adam ona kalbinin İbrahim'in kalbi üzerine mühürlü olduğu sırrını vermiş ve kendisinin bir yağmur yağdırıcı olduğunu söylemişti. Ayrıca orada altı adamla birlikte yaşadığını da açıklamıştır. Bunlar, "abdallar arasındaki ayrıcalıklı yedi kişiydi."[105] Bunlar, Halife el-Memun'un kendilerinden söz edildiğini duyup –hatırlanacağı üzere– görmek istediği kişilerdi.

Müslüman zahitler, Hıristiyan meslektaşları gibi,[106] Suriye mağaralarını inziva yerleri haline getirmiştir. Bu mağaralardan bazıları Kitabı Mukaddes'ten kaynaklanan büyük bir saygınlık halesiyle çevriliydi. Şam'a hâkim Cebelü'ş-Şar-

kî'nin [Anti-Lübnan dağları] kollarından biri olan Kâsiyûn dağının yamaçlarındaki kovuklardan çoğunun, *Tevrat* çağının peygamberleri tarafından sık sık ziyaret edildiği ileri sürülür. İbrahim, "dapdaracık hale gelinceye dek uzayıp giden bir mağaraya" gömülmüştü.[107] Endülüslü İbn Cübeyr 1184'te bu yeri ziyaret ettiğinde, üzerinde bir mescit yükseliyordu. Endülüslü seyyah bu yapıyı "büyük ve yüksek" diye betimler; "ovaya hâkim yüksek odalara benzeyen" çok sayıda mescide bölünmüştür. Hadise göre, veli orada namaz kılıyordu. Batıya doğru bir mil ilerde, bir başka Kitabı Mukaddes mağarası bulunur. Rivayete göre, kardeşi Kabil tarafından öldürülen Habil'in kanı, "dağın aşağı yukarı yarı yüksekliğinden mağaraya kadar" iz bırakmıştı. Kan Mağarası denmesinin nedeni buydu. Bütün bir peygamberler soyu, İbrahim'den Musa'ya, Lut'tan Eyub'e ve İsa'ya kadar bu kutsanmış yerde dua etmişti.[108] İbn Cübeyr'in oraya gittiği çağda, mağaraya hâkim bir konumda, odaları ve "ikâmet için çeşitli kullanım kolaylıkları" olan "sağlam yapılı" bir mescit vardı. Dağın tepesindeki bir mağaranın adı Âdem'dir. Onun da üstünde bir mescit vardır ve bir "kutsanma yeri" olarak betimlenmiştir. Daha aşağı inilince, dağın eteğine doğru "yetmiş peygamberin açlıktan öldüğü" söylenen Açlık mağarasıyla karşılaşılır.[109] Orada da bir saygı işareti olarak bir mescit yapılmıştır. Görülebileceği üzere, Endülüslü seyyah yerel mistisizmi çok iyi yapılanmış bir hayat olarak betimlemekte, çok sayıda ribattan söz etmektedir.[110] Gözlerinin önünde inziva hayatının simgesi olan mağaradan, zühdün kurumsallaşmış halvet biçimlerinin genelleşmesine ve yerleşikleşmesine geçişin damgasını vurduğu uzun bir tarihsel sürecin son noktası yaşanmaktadır.[111]

Suriye dağlarında mağaradan mescide, yani münzevilikten keşişliğe ne zaman geçilmiştir? 9. yüzyıl kaynakları bu konuda suskundur.[112] 10. yüzyıldan Filistinli bir coğrafyacı Şam bölgesindeki Kâsiyûn dağında hiçbir mescitten söz etmez. Cebel-i Lübnan'ı betimlerken, "Müslüman dervişlerin kendilerine samandan kulübeler yapıp, meyva yediklerini" belirtmekle yetinir. Ne keşişhanelerden, ne de mescitlerden tek söz edilmez. Demek ki sufiler 10. yüzyılda bu dağlarda, Zünnûn zamanındaki gibi yaşamaya devam etmektedir. Coğrafyacı bütün Suriye dağlarında iki mescidin varlığından söz eder: Biri Sur'a egemen tepelerin üzerinde, diğeri Golan tepelerindedir. İlkine her yılın şaban ayının ortasında bölge halkının ve yerel yetkililerin katıldığı resmi bir ziyaret yapıldığını gösterir. O çağda burada münzeviler kalmakta mıdır? Bu bilinmiyor. Buna karşılık coğrafyacı Golan tepesinde –"Şam yönünde Lübnan'ın karşısındadır"[113] [*aynen!*]– bir tekkede, "yün giysiler giymiş kırk adamın ortasında" sufi bir mürşitle karşılaşır. Mürşit ve müritleri sürekli orada yaşıyor ve suda bekletilerek yumuşatıldıktan sonra yörede yetişen yabani arpayla karıştırılan meşe palamutlarıyla besleniyorlardı.[114]

İlk Müslüman zahitlerin, Mısır ve Suriye'deki Hıristiyan benzerleri gibi, dağlarda veya çöllerde *savmaa*'lar kurmakla fazla uğraşmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kaynaklanmız her iki dinden münzeviler arasında kurulan ilişkiler konusunda ağız birliği etmektedir. Onların tanıklığı sayesinde, Suriye ve Mısır'ın dini tarihi açısından, Hıristiyan çevrelerde doruk noktasına 3.-4. yüzyıllarda çıkan bir olguya,[115] İslam zühdünün 8.-9. yüzyıllarda yeniden güç ve etki kazandırdığının kanıtları elimizde bulunuyor. Ama İslam zühdü "Çöl Babaları"nın eylem alanının uzantısını oluşturup bunu genişletirken, kendi yapısını oluşturmak için ondan ayrılıyordu da. Geç antikçağınkilerden farklı dogmatik temeller ve amaçlarla hareket eden bu züht akımı, Doğu Hıristiyanlığının sosyal-dinsel çerçevesinde denenmiş yapı ve biçimleri yineleyemezdi. Abbasiler döneminin çileciliği, Hıristiyan karşılığının aksine, pek kurumsallaşmamış bir münzevilik çehresine büründü. Bu biçim ancak 12. yüzyıla geçilirken yok olup, yerini yüksek düzeyde yapılanmış bir tekkeciliğe bırakacaktı – Endülüslü seyyah İbn Cübeyr bunu gözlemlemiş ve betimlemişti.[116] O zaman daha da ağır bir kurumsallığa sahip bir örgütlenme doğdu: Tarikat ve onun ağı.

İslam çileciliği bir züht ve halvet akımı olduğu sürece, Hıristiyan keşişliğinden etkilenmeye devam etti. Zaten mürşitlerin en gözüpekleri keşişliği tefekkür konusu haline getirmekten de çekinmedi. 9. yüzyılda kaynaklar hâlâ ilahiyat sorunlarında Hıristiyan meslektaşlarına danışan Müslüman mürşitlerden söz etmektedir. İbn Ebî Havârî'nin, bedeni yerin kilinden ve ruhu göğün ışığından yaratılmış Âdem'in bu ikili yaradılışı üzerine, Harmala manastırından bir keşişle yaptığı tartışma Suriye'deki bütün sufi çevrelerin dilindeydi. Bu tartışma Havârî'nin mürşidi Darânî'ye aktarıldığında, içeriğini o da onaylamıştı.[117] Bağdat okulunun başındaki Cüneyd'i de farklı koşullarda Sina dağında,[118] çevresinde müritleri, esrime teknikleri konusunda bir Hıristiyan keşişle tartışırken görüyoruz.[119] Daha önce Zünnûn, bir Müslümanın bir Hıristiyan tarafından sırra erdirilmesinin örneğini vermişti – bu, daha sonraki yüzyıllarda düşünülemeyecek bir olaydır. Bu karşılaşmanın anlatısı üzerinde biraz durmaya değer:

> "Suriye'de yaptığım seyahatlerimden birinde, Altın Dere denen bir suyu aştım ve bir köyün yanından geçerken, bir manastır dikkatimi çekti. O zaman içerideki keşişe bağırdım: 'Keşiş! Cevap ver!' Cevap vermeyi reddettiği için, yine bağırdım: 'Sen ki Allah'a bağlısın, bana cevap ver!' O zaman ortaya çıktı ve sordu: 'Neye ihtiyacın var ve ne istiyorsun?' 'Yararlanabileceğim bir öğüt istiyorum.' 'Bu dünyayı terk mi ettin?' 'Evet'."[120]

Sırra erme süreci günler sürecek, bu arada Hıristiyan mistik Müslüman öğrencisine riyazeti, yoksulluk [*fakr*] dileğini ve vejetaryenliği bileştiren bir yöntemle Allah'a nasıl yakınlaşılacağını öğretecektir. Bu deneyime bağlı kalan Mısırlı sufi öğretisinde, *rahbaniyye*'nin velayet ifadelerinin en yücesi olduğunu savunacaktır. Onun Fustât'ta Basralı bir sufiye, "evliyalar" arasında "kesinlikten südur eden nurla kalpleri ışıldayan adamlar" olduğunu açıklarken görüyoruz. Zünnûn bu sıradışı varlıklara *ruhban* adını vermektedir; bunlar "en büyükler arasında keşiş, müminler arasında kral, zahitler arasında prenstir."[121] Eğer Burculânî'nin (ö. 238/852) *Keşişler Kitabı* elimizde olsaydı, İslamdaki *rahbaniyye* âdetleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olabilirdik.[122] Bu kitabın Müslüman dervişlerle Hıristiyan keşişler arasındaki sayısız temas, bağlantı ve alışveriş örneği verdiği bilinmektedir. Sonraki yüzyıllar bütün bunları unutturmaya çalışacaktır.

5. Çöle giriş

Dağla birlikte –terimin dar anlamında– çöl, ilahi güçle temas ve iletişimin diğer önemli yeridir. Kültür için kent neyse, doğa için de dağ ve çöl odur. Ama çöl, hayatın reddi anlamında dağı da geride bırakır. Ortaçağın çöl üzerine yansıttığı güçlü imge, korku ve ölüm düşüncelerinin kirlettiği taştan bir dünyadır. Boşluk simgesi olan çöl, bununla birlikte boşluktan çok yokluk olarak algılanır. Çöl mekânına antropolojik yoğunluğunu kazandıran, hayatın, özellikle de insan hayatının yokluğudur. Artık oturulmayan bir ev, orada yaşamış bütün kişilerin anılarıyla dolu olduğu için, hiçbir zaman boş bir yer değildir. Oturulduğu zamanki kadar dolu olmaya devam eder. Çölün tuhaflığı, boşla dolu arasındaki bu mesafede yatar. Boş bir yer ancak tuhaf bir biçimde dolu olabilir. Olağanüstülük, sıradanı tuhaftan ayıran satır arasına usulca sokulur. O zaman Müslüman menakıp ilmi "şeylerin doğal akışının kesilmesi"nden söz eder. İşte sufiler bu kaygı verici tuhaflığı aramaya gider, hem ona meydan okumayı, hem de onu gidermeyi amaçlarlar.

İbrahim bin Azam (ö. 161/777), kaynaklarda çölü bir manevi ikrar yeri haline getirdiği görülen ilk zahitlerdendir. Menakıpnamesinde hanedandan gelen ve kendini dünyevi zevklere vermiş Belhli bir genç olarak tanıtılır. Bir gün katıldığı bir av partisinde duyduğu bir "ses", kulağına şunları fısıldayarak, sürdürdüğü avare hayatı bozar: "Sen bunun için mi yaratıldın? Senin yazgın bu muydu?" Genç şehzade o anda atından iner, zengin giysilerini çıkarır, kaba yünden bir çoban entarisini sırtına geçirir ve ait olduğu dünyayı inkâr ettiğinin bir işareti ola-

rak, Mekke'ye yürüyerek tövbe haccına gitme amacıyla "çöle girer." Horasanlı bütün hacılar gibi, Irak'tan geçer ve orada Basra'yla Kûfe'nin züht okullarıyla ilişkiye geçer. Bir kıssada, onun Kâbe yolunda iken, Kûfe'nin uzağında bir yerde garip bir kişiyle karşılaştığını görürüz; bu kişi "en yüce İsmi" tekrarlaya tekrarlaya onun zihnine kazır. Bu hac seyahatinin aynı zamanda bir sırra erme yolu haline geldiğinin işaretidir. İbn Azam Hızır'la karşılaşır ve anlatının bir çeşitlemesine göre, bu mitolojik kişilikten onu sırra erdiren mürşidin Peygamber Dâvud'dan başkası olmadığını; bir diğer rivayete göreyse, söz konusu kişinin tanınmış yurttaşı Belhli Dâvud olduğunu öğrenir. Hangisi olursa olsun, karşısına çıkan Dâvud, "kalbini güçlendirsin, zaaflarını aşabilsin ve yalnızlığını azaltsın" diye ona Allah'ın yüce isminin sırrını vermiştir.[123] İbrahim bu çöl deneyimini müritlerine de aktaracaktır. İçlerinden biri mürşidine öykünerek "züht ve anınma" amacıyla bugünkü Afganistan'da bulunan doğduğu Herat kentinden yürüyerek hacca gider. Sahiplerinden [arkadaşlarından] birinin ağzından, onun çölde geçirdiği günleri dinleyelim:

> "İbrahim bin Şeybân dedi ki: İbrahim bin Bistanbih yemeden içmeden, hatta hiçbir şey istemeden çölde kaldı. [Bize] şöyle dedi: 'Ruhum Allah katında yüce bir konumum olduğuna beni inandırdı. O anda bir adam beni sağ tarafımdan tuttu ve dedi ki: Ey İbrahim, sen varlığının sırrı içinde Allah hakkında nasıl hüküm verebilirsin? Ona döndüm ve cevap verdim: Heyhat, ben bunu yaptım. O zaman bana dedi ki: Kaç gündür hiçbir şey yemeden, içmeden [çölde] inzivaya çekildiğimi biliyor musun? Ben, bunu sadece Allah bilir, dedim. Cevap verdi: Tam seksen gün oldu ve bu günler boyunca seninki gibi bir tek düşünce aklımdan geçmedi, oysa onun adıyla bu ağacı altına çevirmesini isteyip yalvarsam, bunu yapar. İbrahim bu olayı, bu adamın uğurlu görüntüsü benim uyanmamı [*tenbîh:* bilinçlenme] ve ilk halime dönmemi sağladı, diye yorumlar."[124]

Bu kıssa çölün ikili bir işlevi bulunduğunu, hem ikrar, hem de sırra erme yeri olduğunu doğrular. Seyahat ikrar olmadan düşünülemez. Yoksa tinsel içeriğini yitirir. Bu seyahati düzenleyen bütün güzergâh, sırra erme niteliğinde olmalıdır. Çöl, boşluğun kültürel düzlemde temsili olduğu ölçüde, paradigmatik sırra erme mekânıdır. Bu koşullarda, bir sınav yolu olmayan ve eğretilemesini çölün oluşturmadığı bir sırra erme (marifet) güzergâhı bulunmaz. Aynı şekilde, insanın içinde ve çevresinde boşluk yaratmayan ikrar da olmaz.

Zünnûn Mısrî 9. yüzyılın başında bu çifte çöl deneyimini yaşayanlardan biridir. "Antoine'dan İoannes Klimakhos'a, Çöl Babaları'nın"[125] ayak izlerine basa-

rak, Nil deltasına komşu kumlu inziva yerlerini kendisine tövbe mekânı yapmıştır: "Bir gün" diye anlatır, "bir köye gitmek üzere Fustât'tan çıktım. Yolda bir sahrada [çölde] durdum. Uyudum, gözlerimi açtığımda kör bir tarla kuşunun yuvasından düştüğünü gördüm. Bu darbenin etkisiyle yerde çatlaklar oluştu; bu çatlaklardan biri altın, diğeri gümüş iki çanak çıktı. Birinde susam, diğerinde su vardı. 'Bu kadar yeter!' deyinceye kadar birinden yedim, diğerinden içtim. Günahlarım için tövbe ettim ve beni kabul edene kadar [Allah'ın] kapısının eşiğinde bekledim."[126] Sonra Zünnûn seyahati bir hayat biçimi haline getirmiştir. Suriye, Irak, Hicaz, Yemen'de dolaşmış, Mağrib'e kadar uzanmıştır. Menakıp yazarları Ortadoğu'nun çeşitli çöllerindeki deneyimlerine ilişkin birçok anlatı sunar. Bu deneyimlerden bazılarının sahnesi ortaçağ Müslümanlarının *Tîh Beni İsra'îl* [İsrailoğullarının seyahat yeri – çölü] adını verdikleri Sina çölüdür. Üçüncü türden karşılaşmalarının en büyük bölümünü bu çölde yapmıştır. Bir kıssada, onu *Tîh*'te yürürken ve "siyah, kıvırcık" saçlı biriyle karşılaşırken görürüz; meçhul kişi de onunla aynı yönde ilerlemektedir. Ne zaman Allah'a yakarsa abanoz rengi saçları bembeyaz kesilen, kim olduğunu anlayamadığı bu yol arkadaşı sufinin merakını çeker. Seyahat hummasına tutulduğunu öğrenir: "Eğer sen de benim hissettiklerimi hissetsen, sen de benim gibi ebedi bir seyahat içinde olurdun" der.[127] Bu nurlu varlık sayesinde, "Allah'ını, adını andıkça kalpleri kuş gibi çırpınan yaratıkları olduğunu" keşfeder.[128] Bir başka kıssada, *Tîh*'te, genç bir siyahi kadınla karşılaşır: Gözleri gökyüzüne dikili, "tam bir vecd içine dalmış" gibidir. Ama göründüğü kadar kendini yitirmiş değildir. Çünkü şaşıran Zünnûn'a adıyla seslenir: "Ey az inançlı adam! Allah ruhları bedenlerden iki bin yıl önce yarattı. Sonra onları Taht'ının çevresinde döndürdü; ve o zaman tanışmış olanlar aralarında uyum içindedir, o zaman birbirlerini yok sayanlarsa uyumsuzluk içindedir. Benim ruhum da seninkini bu dönüş sırasında tanıdı."[129] Burada anlatılan benzerin benzeri çekmesinde, Platoncu büyük izleklerden anımsama izleği fark edilmektedir: *Lysis*'in tartıştığı ve *Şölen*'de [*To symposion*] Aristofanes'in de eğlenceli bir biçimde yansıttığı izlektir bu.[130]

Diğer sufiler de, "İsrailoğullarının seyahat yerinin – çölünün" gediklileri olarak betimlenir. İçlerinden biri çölde on beş gün boyunca, yolunu bulamadan dolaşmıştır.[131] Bir diğeri orada, hiç azıksız Mekke'ye giden, "gümüş külçesi" gibi saf bir genç adamla karşılaşmıştır. Sufi, "azıksız, olanaksız bir biçimde seyahat etmesine şaşırınca, meçhul genç ona cevap verir: "Göklerin ve yerin dengesini ve uyumunu koruyan beni de Mekke'ye kadar azıksız götürebilir."[132] Böylelikle sufi genç adamdan bir tevekkül dersi alır. Mısır'a yerleşmiş Iraklı bir sufinin öyküsüyse daha acımasızdır; bu sufi kalbinin "bir isteğini" yenemediği için umutsuzlu-

ğa kapılmıştır. Günahının kefaretini ödemeyi başaramadığı için, umutsuzluk içinde çölde dolaşmaktadır. Onu aramaya çıkan sahipleri bir kum tepesinin gölgesinde can çekişirken bulurlar. İçlerinden biri onun ölmeden önceki son sözlerini duyabilir: "Yüksel! Sen velilerin yükselme yerindesin."[133]

9. yüzyılın ortasında, çöle girmek sufi çevrelerde geniş ölçüde toplumsallaşmış bir girişimdir. Buna katılmayan zahitlerin azınlıkta kaldığı bile söylenebilir. Bu seyahatin en coşkulu savunucuları kariyerlerini onun üzerine kurmakta duraksamaz. Kimi zaman yalnız, kimi zaman da mürşitleri veya sahipleriyle birlikte seyahat ettikleri görülür. O dönemde çölde kalmak, tevekkül kuramı sayesinde kendine bir öğreti gerekçesi bulmuştur – bu tavrın özü kendini Allah'a teslim etmek, boyun eğmek ve kendini O'na bırakmaktır. Mürşitiyle birlikte Kuzey Suriye dağlarında dolaştığını gördüğümüz Belhli Şakîk (ö. 194/809), bu kuramın temellerini ilk açıklayanlardandır.[134] Hayatını tehlikeye atarak, çöllerde (çoğunlukla "azıksız"[135]) çıkılan seyahat hızla, tevekkül yoluna girmenin en önemli araçlarından biri haline gelir. Aşağıdaki anlatıda, Bağdat okulundan bu deneyimi yaşayan bir sufi görülüyor:

> "Çöle erzaksız girdiğim bir gün, büyük bir sefalet bana egemen oldu. Yürürken uzakta bir menzil gördüm. O kadar sevinmiştim ki, yolun sonuna geldiğimi hayal ediyordum. Ama düşünürken şöyle dedim kendi kendime: 'Ya O'ndan başka birine tevekkülle huzur bulmak üzereysem?' O zaman kumun içine bir çukur kazmaya ve birisi beni çıkarıp menzile götürünceye kadar orada kalmaya karar verdim. Çukuru kazdıktan sonra göğsüme kadar içine gömüldüm, öyle ki derim yüzüldü. Gecenin bir yarısında menzil sakinleri 'görülmez bir muhatabın' [*hâtif*] yüksek sesle haykırdığını duymuşlar: 'Ey menzil sakinleri, kuma gömülmüş bir Allah adamı var, onun yardımına koşun!' O zaman köylüler gelip beni çukurumdan çıkardı ve köylerine götürdüler."[136]

Bu kıssada sufi, mürşidinin kendisine aktardığı, "nefsini çileye sokan, yaprakların ağacı terk edişi gibi, günahlarının kopup ayrıldığını görür" düşüncesini hayata geçirmektedir.[137] Bu özlü söz, çöle giren velinin, nefsinden ve dünyadan kopmak için, "bir yılanın gömleğini bırakması" gibi kendi benliğini pul pul döktüğünü söyleyen Bistamî'nin (ö. 260/874) bir görüşünün yankısıdır.[138] Hayatla ölüm arasında bir büyü olan dönüşüm, ikisinin sınırlarında oynar ve boşla dolunun sınırlarındaki mekânları kendine mesken seçer. Çöl, bütünlemesine arınmanın mekânsal eğretilemesi olarak karşımıza çıkar yeniden; sufi seçilmişlik yazgısını bu eğretileme aynasına yansıyan görüntüde şekillen-

dirmek zorundadır. O olmadan hiçbir güç elde edilemez: 9. yüzyıl sonuna ait bir tasavvuf incelemesinde, "İşaretler ve mucizeler velilere, çaba harcamadan, alıştırma yapmadan gelmez" diye yazar.[139] *Mücahede,* kendi nefsine, tutkularına karşı savaş, "benliğinden sıyrılıp Allah'la birleşme" değil de nedir?[140] Gücü her şeye yeten Allah zahitten yüz çevirince, zahidin ona parçalanmış bedeni adına yakardığı anlaşılmaktadır:

> "Gözyaşlarımı tükettim; göz kapaklarımı kanattım.
> Bedenimi yıprattım; kalbimi yakıp kül ettim.
> Rabbim, dünyayı görmemi sağlayan gözlerimi kör ettim!"[141]

İslam mistiklerinin çölü sadece tinsel anekdotları için dekor olarak kullandığını söylemek, bütün bu deneysel zenginliğin farkına varmamaktır.

6. Toplum ve madalyonun arka yüzü

Ortaçağ mistisizminin tinsel rehberi yaptığı Hızır'a ilişkin en eski anlatılardan birinde, bu tinsel, sözde *Tevrat* kişiliğinin kralın, yani babasının sarayını terk edip karısıyla birlikte inzivaya çekilerek Allah'ın çağrısına cevap verdiği görülür. Onu yaratan ve "deniz kıyılarında", "dağların doruklarında yabani hayvanlarla", "vadilerin çukurlarında yeryüzü hayvanlarıyla" birlikte kendisine tapması için seçen Allah bir gün ondan, kendisini topluma bağlayan son bağı da koparmasını, karısını terk etmesini ister. Onun tek başına kalmasını, insanların dünyasına tamamen kapalı bir yalnızlık içine girmesini ister. Toplum içinde yaşamaktan vazgeçtikten, kendisini kral babasına bağlayan soy bağlarını kopardıktan ve krallığın uyruklarının hükümdarı olmayı reddettikten sonra, Hızır şimdi de karısından ayrılmak gibi acılı bir sınavla karşı karşıyadır; çok sevdiği bu kadını dünyayı yanından uzaklaştırdığı gibi kovmak ve insanlarla son bağını da kökten koparmak zorundadır. Buna karşılık Allah ona ölümsüzlük vermiştir. Ama bu iğdiş edilmiş bir ölümsüzlüktür, çünkü onu "çöllerde, vahşi vadilerde ve denizlerde" yaşamaya mahkûm etmektedir.[142]

Bütün velayet adaylarının yazgısında, bu ayrılık sınavından ve onun paradigmatik güzergâhından şu ya da bu biçimde geçmek vardır. Bu sınav hem onların dünya hayatından vazgeçmesinin teminatı, hem de Allah'ın dostları [evliya] arasına girmenin bedelidir. Veliler, toplumsal dünyadan el etek çekmeden "öteki-

leşemez." En azından geçici olarak *üns*'ü terk edip *vahşet* içine girmek, yani "toplumsal hayatı", "birlikte yaşamayı", "toplumsallığı", insanlarla "alışverişi" reddedip "vahşi hayatı", "doğal hali", "inziva"yı tercih etmek zorundadırlar. *Üns,* insanların dünyasına, *vahşet* ise vahşi hayata ve hayvanlığa göndermedir. Sınav, tahmin edilebileceği gibi, grup içindeki sahte mutluluktan vazgeçip, "Çöl"de gerçek mutluluğu aramaktan ibarettir. İnsanların *üns*'ünden koparak, Allah'ın *üns*'üne girilir. 9. yüzyıldan beri bu terim tasavvuf dilinde katedilen menzilleri tamamlayıp, Allah'ın dostluğuna [*velayet*] kabul edilmeyi sağlayacak "makam"ı ifade eder.[143] Sâlikler, dünyanın doluluğundan kurtulmalarını sağlayacak boşluk deneyimini meskûn dünyanın sınırlarında ve halvete çekilerek yapmazlarsa bunu nasıl başarabilirler? Bütün toplumsal kimlik figürlerinden, kentten, aileden, sınıftan, statüden, işten –en azından simgesel olarak– el etek çekmekten başka çareleri yoktur.

Görünenle görünmeyenin sınırlarında hem bir dünya sakini olmaya devam edip, hem de göksel bir varlık haline gelindiği nasıl iddia edilebilir? Ya da bir erkek veya kadın iken nasıl bir meleğe dönüşülebilir? Ortaçağ mistikleri, hangi eğilimden olurlarsa olsunlar, "dünya"dan veya "benliğin ikâmetgâhı"ndan kopmak söz konusu olduğunda, zorlu Platoncu "mahkûmiyet" sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır.[144] 8. yüzyılın ortasında doğan bu izlek,[145] tam gelişmesini 10. yüzyılda, sufiler "dünyadan kaçmak" için bir değil, birçok zindandan kurtulmak gerektiği fikrine varınca tamamlamıştır. İlk zindan, velilerin "belirli bir süre" kalmak zorunda olduğu bu dünyadır.[146] İkinci zindan, kalbi dindışı isteklerin baskısında tutar. Üçüncüsü, ruhun hapsedildiği zindandır. Ruh orada kaldığı sürece, göksel krallıkta, meleklerin yanında yaşama konusunda duyduğu ateşli istekle inleyen ve acı çeken bir hayat sürdürür. Bu hapsoluşun da "belirli bir süresi" vardır. Sufiler bu zindandan kurtulunca "arınma ehli" olurlar. Ama bedensel zarflarından bir kez kurtulduktan sonra, zindan evrenini terk etmeyi başarırlar mı? Bazılarına göre, dünyevî hayat hapishanelerinden sadece Allah'a daha iyi boyun eğebilmek için kaçmaya çalıştıklarından, bu sorunun yanıtı "hayır"dır.[147] Başkalarıysa "evet" yanıtını verir, çünkü "üns makamı"na erişince "tensel istekler taşıyan ruhla aralarındaki kölelik bağlarından kurtulup azat olurlar." İşte o zaman "yorgunluk ve mihnet"in ağırlığından kurtulurlar.[148]

Notlar

1 Kolaylık olması amacıyla, bu sayfalarda zahitleri ve sufileri birbirinden ayırmadan, onları birbirlerinden farklılaştıran yönlere değinmeden, söz edilecek. Onların profillerinin farklılığının çözümlemesi için, L. Kinberg, "What is Meant by *Zuhd*?", *Studia Islamica,* LXI, 1985, 27-44 ve Ch. Melchert, "The Transition from Ascetism to Mysticism at the middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica,* LXXXIII, 1996, 51-71'e başvurulabilir.

2 "Çöl" sözcüğünü hem coğrafi anlamı, hem de ıssız, meskûn olmayan ya da az kişinin yaşadığı yer şeklindeki daha geniş anlamıyla anlamak gerek. Bu da dağı çölle birleştiren eski bir Yakındoğu temsiline uymaktadır: "Örneğin Babillilere göre çölle, çöl gibi yayla aynı şeydir; bu yayla Dicle'yle Fırat'ın sularının oluşturduğu çukur alana göre fazla yüksek görünür. Bu yaylaya bugün Irak ve Suriye Arapları tarafından *cebel* (dağ) denir. Nehir kenarındaki bir kenti terk edip çöle giden bir Bedevi *cebel*'e gittiğini söyler", E. Cassin, "Le semblable et le différent: Babylone et Israël", Léon Poliakov (ed.), *Hommes et bêtes* içinde, Paris-La Haye, 1975, 115. Aziz Antoine'ın da "çöle" gitmeye karar verdiğinde aslında "dağda" yaşamaya gitmesi de bu temsilin bir uzantısıdır –hayatının 356'da Kızıldeniz yakınındaki Kulzum dağının eteğinde sona erdiği bilinmektedir, Saint-Athanase, *Vie et conduite de Saint Antoine,* A.I.M., 1984, böl. 11.

3 Arap şiirinde -örneğin Hutay'a'da- çilecilere, keşişlere ve rahibelere değinilir. Muhammed *sâ'ihûn*'dan söz ederken, "aklında, kendisine vahiy inmeden önce rastladığı çok sayıda gezgin keşiş vardır", I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam,* Paris, 1958, 122.

4 En etkileyici tanıklık 8. ve 9. yüzyılların sınırında yaşayan Suriyeli bir âlime aittir. Peder Anastase tarafından şu başlıkla basılmıştır: "Un document islamique sur le monachisme au IX^{e} siècle", *Al-Mashriq,* XII, 1908, 883-892.

5 Taberî, *Tefsir,* XIV, 505-506.

6 Ona mal edilen tefsir, Müslüman mistik söz dağarının geliştirilmesinde büyük bir rol oynamıştır, bkz. P. Nwya, "Le *Tafsîr* mystique attribué à Ja'far al-Sâdiq", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* Beyrut, XLIII, 1968, 4, 181-230.

7 Câferü's-Sâdık, *Misbâhü'ş-Şerî'a,* 110.

8 *Age,* 196.

9 Aynı Câferü's-Sâdık'a mal edilen *Tefsîr*'de de bu izleğe rastlanır, 196.

10 Tüsterî, *Tefsîr,* 106.

11 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* II, 67. D. Grill, İbn Arabî'ye göre *siyâhat*'in "*itibâr* uygulaması ve Allah'a yakınlaşmak için yeryüzünü dolaşmak"tan ibaret olduğunu hatırlatır, İbn Arabî, *Le Dévoilement des effets du voyage,* X.

12 *İstibsâr* teriminin ortaçağ tarih ve coğrafya eserlerinin başlıklarına da girdiğini hatırlatalım.

13 Örneğin bkz. Sülemî, *Risaletü'l-Melâmetiyye,* Fr. çev. R. Deladrière, Paris, 1991; İbn al-Qunfud, *Uns al-Faqîr,* yay. haz. M. al-Fâsî ve A. Faure, Rabat, 1965.

14 İbn Arabî, *Menâkıb Zünnûn el-Mısrî,* 236 (çev. R. Deladrière).

15 Ansârî, *Chemin de Dieu,* 84.

16 *Age,* 153.

17 L. Massignon, *La Passion de Hallâj,* III, 341. Söz konusu risalenin tam metni –*Bostânü'l-Arifîn*- bu eserde çevrilmiştir.

18 Örneğin Hallâc'ın kendi "mirâc"ında yaptığı gibi: "(4) Musa için öngörülen vadenin sonu geldiğinde, yakınlarını orada bıraktı, çünkü hakikat onu kendi "yakını" olarak alacaktı; ve bu kendini tam anlamıyla verişi tamamlamak için, (doğrudan) görme bulunmadığı için, (dolaylı) bir bilgi toplamaya gitmekten hoşnut olduğunu kendine söyledi: Öyle ki onunla "ete kemiğe bürünmüş yaratıkların en mükemmeli" (Muhammed) arasında bir farklılık oldu. Şöyle dedi: "Bana gelince, ben sizin için [şu aşağıdaki ateş hakkında] biraz bilgi toplamaya gidiyorum." (5) Eğer "iyi yönelmiş" Musa, (Allah'a doğru) yola koyulmak için böyle

(dolaylı) bir bilgiyle yetinebilmişse – "yolunu arayan" (doğrudan) bir işareti yola koyulmak için nasıl yeterli görmez?", Massignon, *age,* III, 309-310. Bununla birlikte bütün sufiler sözlü rivayetin değerinin düşürülmesi konusunda fikir birliğine varamamıştır. Hallâc'ın çağdaşı ve "üç türlü kesinlik olduğu" kanısındaki bir mutasavvıf, "sözlü rivayetin kesinliği [*haber*]"ni ilk sıraya, "kanıtlayıcı işaretin [*dalâlet*] kesinliği"ni ikinci sıraya, "doğrudan gözlemin [*müşâhade*] kesinliği"ni ise ancak üçüncü sıraya yerleştirir", Kuşeyrî, *Risale,* 112.

19 Bkz. F. de Jong, C. H. Imber, *EI 2*'de "Malâmatiyya" maddesi, IV, 217-222.

20 Sülemî, *Risaletü'l-Melâmetiyye,* 41. Allah'ın bu sorusu *Kuran*'da beş veya altı kez yinelenir; örneğin XXX. sure, 9. ayet. *Adâbü'l-Mülûk*'ta bu türde birçok *Kuran* ayetine yer verilmiştir.

21 Mısırlı Zünnûn (ö. 245/859) anlatıyor: "Nil kıyılarının ekili topraklarındaydım. Tarlaların ortasında duruyordum ki, bir buğday başağına doğru yaklaşan siyah ırktan bir kadını fark ettim. Onu elleri arasında ovaladı, sonra attı ve onu ağlayarak terk etti. Haykırdı: 'Sen ki onu daha hiçbir şey iken, kuru bir tohum olarak toprağın içine ekensin, Sen onu bir ot yaptın, daha sonra gövdesinin dikilmesini sağladın ve çepeçevre uyumlu bir biçimde dizilmiş taneler yerleştirdin ona [...], böyle bir gücü olana itaatsizlik edilebilmesine [kastedilen doğadır] şaşarım doğrusu !' ", İbn Arabî, *Menâkıb Zünnûn,* 267 (çev. R. Deladrière).

22 Çağının sufiliği Câhiz'in (ö. 255/868) şu saptamasını hemen benimseyebilirdi: "Bir hayvanın insanlara katkıda bulunmak kousunda umursamaz kaldığını, onlara yardım sunmaya uygun olmadığını ve isyan ettiğini, hatta insana çok zarar verdiğini, bu nedenle ona karşı çok dikkatli davranmak gerektiğini –zehirli veya uzun ve sivri dişleri olan hayvanlar, yılanlar ve kurtlar veya bir iğnesi olan kıllı hayvanlar, akrepler, eşek anlan ve zehirli örümcekler böyledir- fark edersen, bil ki onların faydası Allah'ın insanlann dayanıklılığını ve sabrını sınaması için bir sınav, bir musibet oluşturmalarıdır", *Kitâbü'l-Hayavan,* 55 (çev. L. Souami). Ortaçağ menakıb yazarlığı sufilikle hayvanlar dünyası arasında çok güçlü bir bağ kurar.

23 Anonim, *Abrégé des merveilles,* giriş, 18.

24 11. yüzyıl ortasında yazan Hucvîrî, "Allah'ın hizmetinde" sabit bir yerde ikâmet eden sufilerin ülkeyi dolaşanlardan üstün olduğunu açıklar. Birinciler sadece Allah'ın hoşnutluğunu düşünerek ikâmet ederken, ikinciler kendi çıkarlarını düşünerek seyahat eder. Bu nedenle seyyahlar kategorisinde "araştırmanın nişanesi", mukîmler kategorisinde ise "ulaşmanın nişanesi" bulunur. Bulmuş ve yerleşmiş olanlar aramaya devam edenlerden üstündür, Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb,* 388 (çev. Dj. Mortazavi).

25 Junayd, *Enseignement spirituel,* 147.

26 Anonim, *Adâbü'l-Mülûk,* 37, 59.

27 Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb,* II, 204-208.

28 Kuşeyrî, *Risale,* 289.

29 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* X, 248-250; İbn el-Mülekkin, *Tabakât,* 389-392.

30 Ebû Nuaym, *Hilye,* XI, 261.

31 Zehebî, *Siyer,* XI, 534.

32 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 76-77.

33 Muhâsibî, *El-Kasd ve'r, Rucû ile'llâh,* yay. haz. Abdülkadir Ah. Atâ, Kahire, 1980.

34 Serrâc, *Kitâbü'l-Luma,* 391; Abdurrahman Bedevi, *Şetahâtü's-Sufiyye, I, Ebû Yezîd el-Bistamî,* 21.

35 Bu velinin göğe yükselişi L. Massignon, *Lexique,* 278'de yer alır. Ortaçağ sufiliğinin bu konuda bıraktığı en eksiksiz anlatı İbn Arabî'ninkidir: M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî,* 181-221 ve Cl. Addas, *Ibn Arabî ou la Quête du soufre rouge,* 186-204'te ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Genelde ortaçağ sufiliği içinde göğe yükseliş deneyiminin incelenmesi şu çalışmayla başlamıştır: N. El-Azma,

"Some Notes on the Impact of the Story of the *Mi'râj* on Sufi Literature", *The Muslim World,* 1973, LXIII, 93-104. Göğe yükseliş dosyası M. A. Amir Moezzi (ed.), *Le Voyage initiatique en terre d'Islam* içinde yeniden ele alınmıştır, Paris-Louvain, 1996.

36 "Gövdesi birlik ve kanatları zaman olan kuş biçimine girdim. Hayretin göklerinde on yıl boyunca uçmaya devam ediyordum. Uzaklara uçuyor, Tahtla toz arasındaki mesafenin sekiz yüz bin mislini katediyordum. Uçmaya hiç ara vermiyordum [...]. Sonra [...] üstünden uçuyordum", Bistamî, *Şatahât,* 125 (çev. A. Meddeb).

37 Onun göğe yükselişi hakkında, bkz. M. Lory, "Le *Mi'râj* d'Abû Yazîd Bistamî", *Le Voyage initiatique en terre d'Islam* içinde, 223-238.

38 *Age,* 179.

39 L. Massignon, Hallâc'ın *Mi'râc*'ını yayınlarken, yazarın şu bölümde Bistamî'nin uğradığı başarısızlığa gönderme yaptığını düşünmektedir: "[...] Böylece [sufi] kuşlar arasında bir kuş [ruh] gördüm –iki kanatlı bir kuş, benim zaferimi [vahdet halimi] inkâr ettiği için süzülmekte ısrar ediyor, ama ezel öncesi havada benimle birlikte uçamıyordu", *La Passion de Hallâj,* III, 318.

40 L. Massignon, *Lexique,* Ek XXIII: Hallâc, *Kitâbü's-Seyhûr*'un önsözü, 447 (çev. H. T.).

41 P. Brown, *Le Renoncement à la chair,* 293.

42 Hıristiyanlık konusunda, bkz. E. Bertaud, A. Rayez, "Echelle spirituelle" maddesi, *Dictionnaire de spiritualité* içinde,1960, IV, 62-86 ve E. Bertaud, "Guides spirituels" maddesi, *age,* VI, 1154-1170.

43 R. Arnaldez, "Le thème du désert dans la mystique musulmane: thème d'inspiration ou thème d'illustration?", Association des amis de Sénanque, *Les Mystiques du désert dans l'islam, le judaisme et le christianisme,* 1974, 89-96.

44 İbrahim bin Edhem'e (ö. 161/777) ilişkin geç tarihli bir anlatıda, Belhli zahitin Allah'tan af dileyen yakanlarını çoğaltığı ve bir zaaf anında ne dediğini bilememişse, bunun nedeninin O'na duyduğu aşk içinde "yolunu şaşırması" (*tihtu*) olduğunu belirttiği görülür. "Başıboş dolaşmak", "yolunu şaşırmak", "kaybolmak" ve "kafasını yitirmek" düşüncesini aktaran *tâhe* fiili, çöl deneyimine aittir. Yahudilerin Mısır'dan çıktıklarında başıboş dolandıkları çöl parçasına bu nedenle *Tîh Beni İsra'îl* adı verilmiştir, İbn el-Mülekkın, *Tabakât,* 7-8.

45 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 338. Zünnûn'un bu anlayışını Filistinli tilmizlerinden biri, Tahir el-Makdisî de izler; o da Allah'ı arayana, bu arayışı içinde engel çıkarabilecek "çöller" (*mefâviz*) bulunmadığı düşüncesini sahiplenir, çünkü "Allah'a giden yol ardına kadar açıktır", Ebû Nuaym, *age,* X, 317.

46 Bistamî, *Şatahât,* 124, 37 (çev. A. Meddeb).

47 Junayd, *Enseignement spirituel,* 66-67 (çev. R. Deladrière).

48 Hallâj, *Dîwân,* şiirler III, 45 ve IV, 46 (çev. L. Massignon).

49 L. Massignon, *La Passion de Hallâj,* III, 314.

50 R. Blachère, *Kuran* çevirisinde bu sözcüğü "yoksul, muhtaç" (*besogneux*) diye karşılar. D. Masson ise "mutsuz, bahtı kara, zavallı" (*malheureux*) diye çevirir. Bu ikinci karşılık, Tirmizî'nin yüklediği anlama sanki daha iyi uymaktadır.

51 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü Sîretü'l-Evliyâ,* 15. Hakîm et-Tirmizî, meşhur eseri *Kitâbü-Hatmü'l-Evliyâ*'da da (135) bu *muzdarr* sorununa geri döner.

52 Mutasavvıfın bu *muzdarr* izleğini, daha önce de karşımıza çıkan Nişaburlu büyük sufilerden birinden aldığı anlaşılıyor: Melâmetiyye tarikatinin kurucusu olarak kabul edilen Ebû Hafs el-Haddâd [demirci] (ö. 265/879). Bu "melâmet [kınanma, tekdir] hareketi"ne göre, sufi hiçbir zaman kendisine değer verilmesini sağlamaya çalışmamalı, bütün tevazuu içinde kendini sadece Allah aşkına vermeliydi. Ebû Hafs, "kalbi kırık ve güçsüzlük duygusuna kapılmış" *muzdarr* [darda kalmış kişi] durumuna düşmedikçe, Allah'a yakarılmaması gerektiğine inanır. Böyle bir statü, kendisi için 'ne Allah'ta ne de insanlar nezdinde' bir çıkış bulamayan kişiye uygulanabilir sadece", Sülemî, *Risaletü'l-Melâmetiyye,* 88 (çev. R. Deladrière).

53 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya,* giriş bölümünde *Bed'ü'ş-Şe'n* yer almaktadır, O. Yahiâ, *Le Kitâb Khatm al-Awliyâ* içinde kısmen çevrilmiştir, EPHE bitirme tezi, 5. bölüm, Paris, 30-31.

54 Niffer, *Muhâtabât,* XXXV, 190.

55 Bunun için bkz. P. Maraval'ın derleyip yayınladığı metinler: *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VIII^e siècle),* Paris, 1996.

56 Ortaçağın Müslüman coğrafyacılarının *Şam*'ı, günümüzün Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ünü ifade eder. Bu İslam eyaletinin "şanlı sıfatları" (*fedâ'il*) şu tür eserlerde sergilenmiştir: Ebu'l-Hasan er-Ruba'î, *Fedâ'il eş-Şam ve Dimaşk,* yay. haz. Selahaddin el-Müncid, Şam, 1951 ve İbn Abi'l-Hevl, *Fedâ'il eş-Şam,* yay. haz. Selahaddin el-Müncid, Şam. Bu eserlerden bazıları özel merkezlere ayrılmıştır: Muhammed bin Nasıreddin es-Sevvây'ın *Şennü'l-Gâra fî Fadl Ziyâreti'l-Mağâra,* yazma no: 4391, Zahiriyye, Şam.

57 Humus 9. yüzyılda, zahit ve muhaddis Yahya bin Osman (ö. 255/868) gibi birçok abdal çıkarmıştır, Zehebî, *Siyer,* XII, 307. Fudeyl bin Fudâla tarafından nakledilen bir rivayete göre: Suriye'de ikâmet eden abdalların yirmi beşi Humus'ta, on üçü Şam'da ve ikisi Bîsân'da yaşamaktadır, İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 63.

58 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* V, 33; Zehebî, *Siyer,* XII, 340.

59 Zehebî, *Siyer,* VIII, 425.

60 Bu hadis, İbn el-Mubârek'in çağdaşı ve müridi Nuaym bin Hammâd (ö. 229/844) tarafından da nakledilmiştir, *Kitâbü'l-Fitan,* 108.

61 Muhaddislerin en titizleri 9. yüzyıl ortasından itibaren bu hadisleri uydurma olarak kabul etmiştir; özellikle Ahmed bin Hanbel örnek gösterilebilir (*Müsned,* V, 322); onu İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 67; İbn es-Salâh, *Fetâvâ,* I, 83; İbn el-Beydâ, *Temyîz,* 4 izler. Muhaddisler içinde bu hadisi ilk doğru kabul eden Heysem bin Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946), *Müsned,* III, 182'dir; onu kısmen Heytamî, *Mecma'u'z-Zevâ'id,* X, 62-63 izlemiştir. Bu hadislerin değer kazanmasında çıkarları olan sufiler ise onları ancak 9. yüzyıl sonunda geçerli saymıştır. Bu konuda en eski kaynağın Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir,* 69, 70, 110 olduğu, onu Ebû Nuaym, *Ahbâr İsfahân,* I, 180'in izlediği anlaşılmaktadır.

62 Ahmed bin Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd,* 305.

63 Tüsterî, *Tefsîr,* 46.

64 Kutsal Kent'i ziyaret etmiş seyyahların çizelgesi için, bkz. J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrim before the Crusades,* Warnminster, 1977; F. E. Peters (ed.), *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of the Modern Times,* Princeton University Press, 1985; *Multiple Jérusalem: Jérusalem terrestre, Jérusalem céleste, Dédale* dergisi, özel sayı 3 ve 4, 1996; A. Graboïs, *Le Pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge,* Brüksel, 1998. Modern çağda Kudüs'e yapılan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman hac ziyaretlerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için, bkz. L. Valensi, "Anthropologie comparée des pratiques de dévotion. Le pèlerinage en Terre sainte au temps des Ottomans", J. Dakhlia (ed.), *Urbanité arabe* içinde, 117-132.

65 Bkz. O. Grabar'ın bu sahiplenişi mimari düzeyde ele aldığı ilginç inceleme, *La Formation de l'art islamique,* 72-92.

66 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme,* 82.

67 İbn el-Fakîh, *Kitâbü'l-Buldân,* 117 (H. Massé).

68 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme,* 68.

69 Kenti doğudan ve güneyden çeviren Josaphat vadisinde, 1240'larda Haham Jacob'un da ziyaret ettiği Yahudi mezarlığında "pek çok erdemli erkek ve kadın" yatar, bkz. *Multiple Jérusalem,* 140.

70 İbn el-Fakîh, *Kitâbü'l-Buldân,* 119.

71 Ahiretbilim [eskatologya] ve velayetbilimle [*hagiologie*] ilgili, değinilen bütün bu nedenlere bir sonraki bölümde ele alacağımız savaşçı güdüler de eklenecektir. Misis, Tarsus, Edessa

[Urfa] ve Antakya sınır eyaletleri İslam dünyasının her yanından din âlimlerini kendilerine çekmiştir. Öyle ki daha 8. yüzyılda bunların *ribat*'ları, askerî işlevlerinin dışında, uluslararası inceleme ve tefekkür merkezleri haline gelmiştir.

72 İbn el-Mubârek, *Kitâbü'l-Cihâd,* 156. Hakem en-Nişabûrî, Buhârî ve Müslim ölçütlerine dayanarak –ikisinin de bu hadisi nakletmemesine karşın- bu hadisi "gerçek" kabul etmektedir, *Müstedrek,* IV, 457. İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 301'de yeniden yayınlanmıştır.

73 İbn el-Fakîh, *Kitâbü'l-Buldân,* 116 (H. Massé).

74 Şöyle anlatır: "Seyahatime başladığımda Irak'taydım. Orada bir süre kaldım, ama aradığım helal hayatı orada bulamadım. O zaman helali nerede bulabileceğimi bir şeyhe sordum, o bana şu cevabı verdi: Suriye'de. Muzaffer denen, ama asıl adı Misis olan bir şehre vardım. Orada bir süre kaldım, ama özlediğim helal hayatı orada da bulamadım. Aradığımı nerede bulabileceğimi yine bir şeyhe sordum; bu adam bana Tarsus'u işaret etti ve dedi ki: 'Orada aradığına uygun bir hayat ve çok dindarlık bulacaksın', İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* II, 172.

75 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* II, 182.

76 Ebû Nuaym, *Hilye,* IX, 319.

77 İbn Hacer, X, 72.

78 *Age,* III, 149.

79 Bkz. D. Grill, "Les débuts du soufisme", *Les Voies d'Allah,* 33.

80 Adı Amir bin Abdülkays'tır.

81 Bu *Kuran* "okuyucuları-hafızları", 656 ile 661 arasında İslamı sarsan *Büyük Fitne*'de önemli bir rol oynamıştır. Bu seçkinler grubu hakkında, bkz. H. Djaït, *La Grande Discorde,* 125-137. Massignon'un *Lexique*'te saydığı, yoksulluk dileğinde bulunmuş dindar ve titiz *kurrâ*'lar listesindeki isimlere, İbn Asâkir, *Târîh,* XXVI, 22'de değinilenleri de eklemek gerekir.

82 İbn Asâkir, *Târîh,* XXVI, 28.

83 İbn Asâkir, *Târîh,* XXXVII, 219. Bir başka anlatıda şunları açıkladığı görülmektedir: "Açlık benim azığım, [Allah] korkusu alâmetim, yün [suf] giysim, ayaklarım binek hayvanım, ay fenerim, güneş ateşim ve hayvanların çiğnediği otlar katığımdır. Gecelerimi [ve gündüzlerimi] yokluk içinde geçiririm, ama kimse benim kadar zengin değildir", Ebû Nuaym, *Hilye,* II, 137.

84 İbn Ebî Şeyba, *Musannef,* VII, 65.

85 İbn Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd,* 170. İbn Kasîr, *Bidâye,* II, 96'da bu hadisin bir başka biçimine rastlanmaktadır: Orada, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) şöyle der: "Kıyamet gününde İsa zahitlerin reisi olacaktır." Sonra ekler: "Günahlarıyla [*zünûb*] birlikte kaçanlar Kıyamet gününde onun etrafında toplanacaktır." Suriye'deki Hıristiyan keşişliğini ele alan 9. yüzyıla ait bir kaynakta İsa hakkında, "zühdü son noktasına getirmiş ve herkese sevdirmiştir" denir, P. Anastase, "Une source islamique sur le monachisme au IX^{e} siècle", *age,* 891. İsa'ya atfedilen "İslami" mecazlar A. Palacios tarafından derlenmiştir: *Logia agrapha Dominici Jesu apud muslamicos scriptores,* Paris, 1919-1926.

86 İbn Asâkir, *Târîh,* IX, 22a; Zehebî, *Siyer,* IX, 13. Bu zahit hakkında ayr. bkz. İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 448 ve Ebû Nuaym, *Hilye,* II, 22.

87 İbn Asâkir, *Târîh,* XXVI, 67.

88 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* X, 248-250.

89 Yakut, *Mu'cem,* IV, 74.

90 L. Massignon, *Lexique,* 214.

91 Bu kişilik hakkında bkz. L. Massignon, "Elie et son rôle transhistorique. Khadariya en Islam" (1955; *Minora Opera,* Paris, 1969, I, 142-161'de yeniden basılmıştır) ve H. Elboudrari, "Khadir immémorial", *Studia Islamica,* LXXVI, 1992. Hızır'a ilişkin en eski ve en eksiksiz sözde *Tevrat* anlatılarından biri, Umâra bin Vesime el-Fesevî'nin (ö. 289/902) *Kitâb Bed'il-Halk*'ıdır (1-23). Bu yazar İlyas'ın "Cebelü'ş-Şarkî'de", Hızır'ın da "Cebel-i Garbî'de"

yaşadığını belirtir. Ama her yıl iki ölümsüz Kudüs'te buluşup, Mekke'ye hacca gider. Anlatının bir diğer çeşitlemesinde, Hızır'ın ikâmet yeri olarak Kudüs gösterilir.

92 Bu mistik mezhep hakkında, bkz. *EI 2,* VI, 694 a.

93 L. Massignon, *Lexique,* 234.

94 Ebû Hâtim, *Cerh,* II, 47; Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 50; Sülemî, *Tabakât,* 98, 102; Zehebî, *Siyer,* XII, 93. Dönemin en büyük Iraklı zahitleri, Darânî'nin belli başlı müritleriyle musâhiplik yapmış veya Suriye-Filistin dağlarında seyahate çıkmıştır. Bağdat okulunun Nurî (ö. 295/807) ve Ebû Turâb en-Nahşebî gibi önemli temsilcileri de bunların içindedir. Bazıları Irak'a geri dönmüş, diğerleri kariyerlerini orada kalarak sürdürmüştür. Kalanların içinde en etkileyici kişilik, kuşkusuz İbn el-Cellâ'dır (ö. 306/918). Bu sufi, iki mürşidinin, Nurî ve Ebû Turâb'ın peşinden çıktığı Suriye seyahatinden itibaren, Bağdat'ı terk edip Şam'a yerleşmiştir. İbn el-Cellâ birçok özelliğiyle, onda bir aile geleneği halini almış Bağdat mistisizmini şahsında temsil etmektedir. Babası Bişr el-Hafî'nin (ö. 227/841) müritlerindendi ve Ma'rûf el-Kerhî'yi (ö. 200/815) tanımıştı. İbn el-Cellâ'nın kuşağında, Mezopotamya'daki Rakka kentinden bir zahit, İbrahim el-Kassâr da vardır. 326/937'de çok yaşlı iken ölen bu kişiyi Sülemî "Suriye'nin en önde gelen şeyhlerinden biri" olarak görmektedir. Bölgeye gelip yerleşen zahitlerin uzun bir listesi için, bkz. M. Bonner, *Aristocratic War,* 157-183.

95 Şam'da da gömülmüş olabilir. Bu sufi kadın hakkında, bkz. Zehebî, *Siyer,* VIII, 258; İbn el-Mülekkın, *Tabakât,* 408. Onu kendisinden yaşça büyük, Iraklı mistik Râbi'a el-Adeviyye (ö. 185?/802?) ile karıştırmamak gerekir. Herevî 1173'te onun mezarını ve makamını belirtir, *Ziyâret,* 68. İki Râbi'a'yı efsane kişilikleri olarak ele alan bir tartışma için, bkz. J. Baldick, "The Legend of Râbi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts", *Religion,* XX, 1990, 233-247.

96 M. Chodkiewicz, ortaçağ menakıb derlemelerinin kadınlan isimsizliğin cübbesi altında nasıl ezip yok ettiğini ortaya çıkarmıştır: "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique", *Saints orientaux,* 99-115. Ayr. bkz. R. Roded, *Women in Islamic Biographical Collections,* Boulder, 1994 (bu esere başvuramadık).

97 İbn el-Mülekkın, *Tabakât,* 391-392.

98 Kuşeyrî, *Risale,* 20.

99 İbn Arabî, *Menâkıb Zünnûn,* 236-237.

100 *Age,* 276.

101 *Age,* 273-274. Bu türden bir karşılaşma örneği Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 340'ta da yer alır.

102 Cüneyd, ibadet yeri olarak bir mağarayı seçen ilk Bağdatlı sufinin Ebû Şuayb el-Birâtî olduğunu söylüyor, Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 323. 10. yüzyıl başında mağaralarda yaşayan bu velilerin sahip oldukları büyük ritüel saygınlık hakkında, bkz. Tenûhî, *Nişvârü-Nişvâr el-Muhâderât, age,* II, 349; Fr. çev. Youssef Seddik: *Brins de chicane,* Paris, 1999, 89-91.

103 10. yüzyıl ortasından bir sufi, Ebû el-Hayr el-Akta, bu dağlarda bir dal kırdığı için kendi elini kesmişti; el-Akta, "çolak" lakabı buradan gelmektedir, Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 378.

104 *Age,* 262-263. Suriye dağlarında mağaralarda yaşayan başka bir münzevi derviş örneği için, Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 356.

105 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 318. Bir diğer anlatıda, bu abdalları arayan Tahir'in Askalan'dan [bugün İsrail'de Aşkelon] Gazze'ye doğru yola çıktığı görülür, 319. Ayr. bkz. İbn Ebî Dünyâ, *Kitâbü'l-Evliyâ,* 39-40. Lukkâm dağlarının bu abdalların meskeni olduğu yönündeki ortaçağ inancı konusunda, bkz. Seâlibî, *Simârü'l-Kulûb,* 232-233.

106 Bu özellikle Suriye için geçerlidir: 9. yüzyıl için, Rahip Anastase'ın "Un document islamique sur le monachisme au IX^{e} siècle" başlığıyla yayınladığı Arapça belgeye bakınız (*age,* 888). Bir Suriye kaynağından başka bir Suriyeli örnek: İbn Asâkir, *Târîh Bağdâd,* XXXVII, 219.

107 İbn Cübeyr, *Rıhle,* III, 316 (çev. M. Gaudefroy-Demombynes).

108 Bu mağaranın "şanlı sıfatları" Muhammed bin Nasireddin es-Sevvây, *Şennü'l-Gâra fî Fadl Ziyâreti'l-Mağâra'*da anlatılmıştır (yazma no: 4391, Zahiriyye, Şam).

109 Herevî'ye göre kırk: *Kitâbü'z-Ziyârât,* 26-27 (çev. J. Sourdel-Thomine). Bu mağaralar hakkında bkz. J. Sourdel-Thomine, *Pèlerinages damascains,* 70-71 ve L. Massignon, *Les Sept Dormants,* 87-89. Bu mağaraların kitaplı üç din tarafından paylaşılan bir külte konu olduğu açıktı. Paris'ten Haham Jechiel'in temsilcisi Haham Jacob 1238 ile 1244 arasında Kutsal Topraklar'da kalırken, bu mezarlardan bazılarını ziyaret eder ve seyahatnamesinde şöyle yazar: "[...] Doğru Simon ve müritlerinin mağarası ve Peygamber Agge'nin mağarası Kudüs yakınındadır. Kudüs'ün diğer tarafında, isimlerinin azizliği nedeniyle Yunan kralı tarafından katledilen doğruların kemiklerinin yattığı Aslan mağarası bulunur"; *Multiple Jérusalem,* 141-142'de bu eserden alıntılar yapılmıştır.

110 İbn Cübeyr, *Rıhle,* III, 330-331.

111 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 386.

112 Örneğin İbn el-Fakîh, Lübnan'ın "keşişlerin ve sufi velilerin dağı" olduğunu belirtmekte, ama başka bir şey söylememektedir, *Kitâbü'l-Buldân,* 136-137 (çev. H. Massé).

113 A. Miquel'in de dikkat çektiği gibi, Mukaddesî Golan'ı güneye doğru kaydırmaktadır.

114 Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 237-238.

115 Bu yükselişin iki önemli işareti, Pacôme (ö. 346) ve Antoine (ö. 347) Mısırlıdır. Onların eserleri hakkında bkz. P. Resch, *La Doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle. Etude de théologie historique,* Paris, 1931 ve P. Ladeuze, *Etude sur le cénobétisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve,* Louvain, 1898.

116 İlk Müslüman tarikatlar hakkında, özellikle bkz. A. Schimmel, *Le Soufisme ou les Dimensions mystiques de l'Islam,* 304-321.

117 *Age,* 21.

118 Herevî 12. yüzyılın sonunda Sina'daki Hıristiyan manastırlarında "azizlerin eksik olmadığını; rahiplerin ve keşişlerin orada barındığını" belirtiyor, *Kitâbü'z-Ziyârât,* 218.

119 *Age,* 68.

120 İbn Arabî, *Menakıb Zünnûn,* 346-348.

121 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 371; anlatının farklı bir çeşitlemesi için, İbn Arabî, *age,* 270-271: Verdiği öğütlere hangi ruhun katlanabileceğini kendisine soran bir müridine, Zünnûn şu cevabı verir: "Açlığa dayanabilen ve karanlıklara göğüs gerebilen bir ruh; bu dünyadaki hayatı öteki dünyadaki hayatla hiçbir özel koşul ileri sürmeden değiştokuş etmiş bir ruh; kaygının *rahbaniyye*'sini sırtına giymiş bir ruh", Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 356-357.

122 Iraklı Ebû Bekir el-Acûrî'nin (ö. 360/970) *Kitâbü'l-Gurebâ*'sında ("Yabancılar Kitabı") bu kitaptan söz konusu yorum açısından anlamlı bir alıntı yapılıyor, 65-69. Burculânî'nin kayıp eseri konusunda, bkz. L. Massignon, *Lexique,* 72-73. Ayr. bkz. A. J. Wensick, "Rahbâniyya" maddesi, *EI2,* VIII, 410-412.

123 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 44-45; Kuşeyrî, *Risale,* 391-392.

124 *Age,* X, 43.

125 Burada P. Brown'ın *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* adlı eserinin IX. bölümünün (265-317) başlığını kullandık. Ayr. bkz. A. Guillaumont, "La conception du désert chez les moines d'Egypte", *Revue de l'histoire des religions,* 188, 1975, 3-21 ve Mısır keşişliğine toplu bir bakış için, O. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts,* Kahire, 1989.

126 Sülemî, *Tabakât,* 219; Kuşeyrî, *Risale,* 433; farklı bir çeşitleme için, Zehebî, *Siyer,* XI, 534.

127 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 368.

128 *Age,* X, 391.

129 İbn Arabî, *Menâkıb Zünnûn Mısrî,* 255-256 (çev. R. Ladrière).

130 Platon *Lysis*'te, "Aslında Tanrı benzeri hep kendi benzerine götürür" diye hatırlatır, 214 a. 9. yüzyılın birçok kaynağında Aristofanes'in ağzından dile getirilmiş Platoncu mitosa işaret edilir; İslamın ilk dindışı aşk incelemesi olan ve bu mitosu aslına oldukça sadık bir biçimde aktaran Ebû Bekir bin Ebî Dâvud'un (ö. 297/909) *Kitâbü'z-Zehra*'sı da bu kaynaklar içindedir.

131 Kuşeyrî, *Risale,* 114.
132 *Age,* 181-182.
133 *Age,* 309.
134 İbn Asâkir, *Târîh,* XIII, 138.
135 Suriye'ye yerleşmiş Iraklı meşhur sufi İbn el-Cellâ'ya (ö. 306/918) "Erzaksız çöle giren adama ne dersin?" diye sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: "Bu, Allah'ın adamlarının işidir." Ondan şu soruya da cevap vermesi istenir: "Peki ya bu adamlardan biri ölürse?"; (bir fıkıh kuralına öykünerek) şu cevabı vermiştir: "Kan borcunu ödemek öldürene düşer", Sülemî, *Tabakât,* 178.
136 Söz konusu kişi Ebû Saîd el-Harrâz'dır (ö. 286/899); bkz. Kuşeyrî, *Risale,* 171; İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 432. Ebû Saîd el-Harrâz'ın bir diğer aşırı nefis eziyeti için, bkz. Kelâbâzî, *Ta'arrüf,* 172.
137 Louis Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane,* 300.
138 Bîrûnî, *Tahkik mâli'l-Hind,* aln. yap. Massignon, *Lexique,* 276.
139 Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbü's-Sıdk,* 70.
140 Câferü's-Sâdık'a atfedilen *Tefsir,* 216. *Kuran*'ın bu tasavvufî tefsirinin 192. sayfasında, "mümin, mâşukunun topraklarına kanı [özü?] pahasına ulaşır ve efendisine yakınlaşır" yazar.
141 "Senin yüzünden hastayım ya Rabbim !" sözlerinde, R. Barthes'ın *Fragments* adlı eserinde betimlediği aşk şantajının karakteristik ifadelerinden biri fark edilmektedir.
142 Bu özellikler 9. yüzyıla ait bir kaynaktan alınmıştır: Umâre bin Vesîme el-Fârisî, *Kitâb Bad'al-Khalq wa Qisas al-Anbiyâ,* yay. haz. R. G. Khoury, Wiesbaden, 1978.
143 Ebû Saîd Harrâz'ın (ö. 286/899) *Kitâbü's-Sıdk*'ı, elimize ulaşmış eserler içinde sufi deneyiminin sistemli bir tanıtımının yer aldığı ilk kitaplardandır. *Üns* hakkında, bkz. 71-75.
144 Bu sorunun büyük bir Müslüman filozof tarafından algılanışı için, bkz. Ch. Genequand'ın incelemesi: "Platonism and Hermetism in al-Kindî's *Fî Nafs*", *Zeitschrift für Geschichte der Arabischen-Islamischen Wissenschaft,* 4, Frankfurt am Main, LXXXVIII, 1987, 1-18 ve J. Jolivet'nin incelemesi: "La topographie du salut d'après le Discours sur l'âme d'al-Kindî", M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam* içinde, Paris-Louvain, 1996, 149-158.
145 Abdullah bin el-Mubârek'in (ö. 181/797) yayınladığı ve sahabeden Abdullah bin Amr'a atfedilen bir hadise göre, "dünya Kâfir'in cenneti ve müminin zindanıdır; ruhu bedeninden ayrılan mümin, serbest bırakıldığında yerlerde yuvarlanan, sevincinden zıplayan mahkûma benzer", *Kitâbü'z-Zühd,* 211.
146 Ortaçağ menakıpnamelerinde bu izlek, veliye son istirahatgâhında eşlik eden yeşil kuş veya kuşlarla yansıtılmıştır. Bir peygamber hadisinde de, seçilmişlerin ruhları aynı renkte kuşlarla gösterilir.
147 Anonim, *Adâbü'l-Mülûk,* 22-23.
148 Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs,* 75.

BÖLÜM VI

SINIR BOYLARINDA İKAMET (MURÂBATA)

1. Cihata giden ulema

915'te bir grup Iraklı âlim Bağdat'a dönüş yolundadır. Kâfirlere karşı savaşmaya gittikleri Ermenistan'daki Theodosiopolis (Erzurum) sınır eyaletinden dönmektedirler.[1] Yolda bugünkü Türk kenti Diyarbakır'dan, ilerde parlak bir filologluk kariyeri yapacak bir genç de gruba katılır. Grup vardığı her konakta halk tarafından sıcak bir biçimde karşılanmaktadır. İmparatorluk başkentinde de bayram yapan bir kalabalık onları karşılar. Kürt öğrenci de kendini grubun üyelerinden biri olarak gösterip, bu onurdan payına düşeni almanın çekiciliğine dayanamaz. Genç adam kararını verir ve kendine düzmece bir âlim-mücahit kimliği yaratır. Bu tip, İslam ortaçağının karakteristik kişiliğidir.[2] Bu itibar gaspı o kadar iyi işler ki, o bundan böyle sadece Kâlî lakabıyla tanınacaktır; yol arkadaşlarının gidip de geri geldiği sınır kalesinin Arapça isminden –Kalîkalâ– türetilmiş bir lakaptır bu.[3] Ödünç aldığı yeni ritüel saygınlık ona gerçekte ne kazandırmıştır? Bu bilinmiyor. Tek bilinen, 9. yüzyıl başında sınırda konaklama ideolojisinin genç bir adamı etkileyebilecek ve kalabalıkları coşturabilecek bir kaldıraç gücüne sahip olduğudur. Bu ideoloji hem bir seçkinler davası, hem de kitlesel bir hayranlık kaynağı olarak görünüyor. Georges Bataille –*La Part maudite*'in yazarı– bu olguyu ilk İslamın savaşçılık ruhuna kadar dayandırırdı herhalde. Ama bu ideoloji öncüsü olan ulema sınıfından daha eskilere uzanmadığı için de, yanılmış olurdu. Cihatın yüceltilmesi[4] büyük ölçüde bir önceki yüzyılın

muhaddislerinin eseridir ve onların başlattığı bilgi türüyle ilişkili olarak gün ışığına çıkmıştır.

Sınırda ikâmet (*murâbata*), bilgideki bir ritüelleştirmenin sonucu olarak görünmektedir. Bu oluntu sadece İslama özgü değildir. Daha erken veya çağdaş kültürlerde de yaşanmıştır. Demek ki İslami bilgi, bir geleneğin mirasçısı olarak, kendini erdemli uygulamalarla hayata geçirmiştir. Böylelikle davranış biçimleri üretebilmiş ve hem etkililiğinin, hem de geçerliliğinin bütün kanıtlarını sunabilmiştir. Daha içeriden bir bakış açısından, örnek alınacak uygulamalara yaslanma gerekçelerini erekçiliğinden –özünde ahirette kurtuluş bulunan bir erekçilik– almıştır. Sınırda konaklamanın İslamda kendine bulduğu dogmatik yer, entelektüel uygulamalarla toplumsal bir *praxis* arasındaki bu büyük eklemlenmenin sonucudur. Bu yeri, hakkı olmadığı halde yeryüzünü gökyüzüne yaklaştırma işlevini *fiilen* sahiplenerek, meşru bir biçimde fethetmiştir.

8. yüzyıl sonunun eseri olan cihat ideolojisi, başka kaygıları olan, özellikle de ilmin ibadet kadar –ya da daha– önemli olduğunu savunmakla uğraşan kurucu âlimlerin katılımını sağlayamamıştır. "Bir günlük doğru ve dürüst içtihat, bir yıllık cihattan daha değerlidir"[5] türünden açıklamalarda ifade edilen ilkeleri savunduklarına göre, bu ideolojiye karşı çıktıkları bile düşünülebilir. Bilginin dini ibadetten üstünlüğünü açıklamaya önem veren bu ulemadan biri pek çok "ufka" ulaşmış bir seyyah olarak betimlenmektedir. Ama hiçbir yerde sınır bir erek haline getirdiği belirtilmez. Yine de kaynaklar onu cihata ve mücahitlere saygılı biri olarak betimlemektedir. Bu kaynaklardan birinde, söz konusu kişinin damat adayından, karısına bırakacağı yüklüce dulluk gelirini "mücahitlerle yoksullara" dağıtmayı tasarladığı anlatılır. Bu anlatı ve başkaları, ilk ulemanın cihata içten bir saygı beslediğini gösterir. Ama onların asıl kaygısı başka yöndedir: Bilgi arayışı için sürdürülen *rihle*-seyahat türü ilim uygulamalarının en azından diğer dini ibadetler kadar önemli olduğunu savunmak – henüz kazanılmamış bir davadır bu. Topluca paylaşılan bu gereksinimi yansıtan ulemanın büyük simalarından Mekhûl (ö. 112/730), Mısır ve Suriye'ye, Irak ve Hicaz'a seyahat etmiştir. Ama savaş ganimetinin paylaşılması konusundaki peygamber hadislerini toplamak için özel olarak Suriye'ye gitmesine karşın,[6] cihat amacıyla sınırda konaklamamıştır. Çağının diğer büyük âlimleri gibi onun da güzergâhında hiçbir savaş deneyimi yer almaz ve özellikle yeni doğan İslami bilginin oluşturulması işiyle uğraşır.

Gerçi 8. yüzyıl başında da cihat adayı âlimler vardır, ama sayıları çok azdır.[7] İsimleri bilinenler de çok önemli kişiler değildir. Ama bu durum hızla değişir. İki kuşaktan daha kısa bir sürede, ünlü âlimler güzergâhlan içine sınırda konaklamayı da dahil etmeye başlarlar. Bunlardan biri olan İbn Avn (ö. 151/768), mükemmel

bir süvari ve teke tek çatışmaya girmekten çekinmeyen cesur bir savaşçı olarak betimlenir.[8] İbn Avn Basralıdır. Kent, İran körfezindeki konumu dolayısıyla, âlimlerini deniz savaşına da hazırlamıştır. Basralı âlimlerden bir diğeri, başka sahipleriyle birlikte, savaşta öldürülmüş ve Hint Okyanusu'ndaki adalardan birine gömülmüş bir denizci-mücahit olarak tanımlanır.[9] Irak'ın diğer büyük entelektüel merkezi Kûfe'de de, aynı türde kişilik betimlemelerine rastlanır. Kûfe ulemasından biri bizim daha da çok ilgimizi çekmektedir: Bir fıkıh okulunun kurucusu olan Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/777). Bir anlatıda, onun Kudüs'te kaldığını ve kırk gün boyunca Filistin'deki Askalan *ribat*'ında[10] halvete çekildiğini, sonra Mekke'ye gelip mücavir olarak yerleştiğini ve öğretisini yaymaya başladığını görüyoruz.[11] Çevresinde, artık cihat ideolojisine dönüşmeye başlamış olguya katılan birçok müridi vardır.[12] Onların Mekke'de *mücavere*'ye, Allah komşuluğuna bağlanması, *murâbata*'yla, sınırda konaklamakla ilişkili etkinliklere de katılmalarını dışlamaz.[13]

Ama sınır kahramanı âlim-mücahit profili ölçülü çizgilerine özellikle onun müritlerinin çevresinde kavuşacaktır. Bu müritlerden birinin öğrencisi, kahramanca şehit düşmüş bir mücahitin oğlu olan ve kendi adıyla anılacak bir fıkıh ve hadis okulu kuracak Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855), âlim-mücahitin tipik temsilcisidir. Öğrenim gördüğü sırada, Bağdat'tan Suriye'nin sınır kalesi Tarsus'a yayan giderek cihat ideolojisine bağlılığını ifade etmişti; daha sonra peygamber hadisleri uzmanı olunca, "cihat İslamın *rahbaniyye*'sidir"[14] türünden, cihatı yücelten birçok hadis yayınladı. Onun çevresinde sınırda konaklamak, değer üreten bir davranış olarak yaygınlık kazanır. Öğrencilerinden bir Horasanlı savaştaki coşkusu ve sınır *ribat*'larına bağlılığıyla ün yapar. Bu da ona "Ribâtî" lakabını kazandırır. Onunla ilgilenen Horasan valisi, onu sınır kurumlarında sorumlu makamlara getirir. Ama mürşit, öğrencilerinden birinin bir emirle yakın ilişki içine girmesinden hoşnut olmaz. Müridi Bağdat'a geldiğinde, bu davranış biçimini şiddetle reddettiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak sözlerle onu azarlar.[15] Ama kendi küçük oğlu da siyasi makamlar tarafından 9. yüzyılın en saygın sınır kalelerinden Tarsus'un kadılığına atanır[16] – gerçi oğul, babası öldükten sonra kadılığa girmiştir. Sonuçta cihat ideolojik geleneğini titiz saflığı içinde en iyi yansıtan İbn Hanbel'in başlıca öğrencisi Ebû Bekir el-Mervezî (ö. 275/888) olacaktır.[17] Harizmli bu mürit, kariyer yaptığı Bağdat'a kesin olarak yerleşmiştir. Bir sahnede onu bir grup sahibiyle birlikte Suriye-Bizans sınırına giderken görürüz; Bağdat'la Samerrâ arasında kendiliğinden onun topluluğuna girmeye gelen büyük bir gönüllü kitlesi de kafileye katılır. Kalabalığa evlerine geri dönmelerini ne kadar öğütlerse öğütlesin, sayıları giderek artar ve binleri bulur. Tanınmış muhaddisin yanındakiler sağlanan bu kitlesel başarıdan hiç de hoşnutsuz değildir.[18] 9. yüzyılın ortasında ci-

hat ideolojisi artık sağlam bir halk desteğine sahiptir. Sınırda konaklamanın dogmatik ifadelerinin ardından, menakıpname imgelerinin de saptandığı bir çağdayız. Öğreti açısından gerekçelendirme aygıtıyla da güçlendirilmiş –bu konuya daha sonra döneceğiz– *murâbata,* artık destanlarına, kahramanlarına ve kıssalarına kavuşmuş durumdadır.

2. Bir savaş ideolojisi

Bir muhaddisler ortamında üretilen sınır mitosu, dayanağını hadis çerçevesinde bulmuştur. Konu olduğu haklı gerekçeler bulma etkinliği, 8. yüzyılın ikinci yarısında başlamış gibidir. 790'da ölmüş Mısırlı bir kadıdan kalan ve Heidelberg Arapça papirüsleri arasında saklanmış bir *sahife,* cihatı yücelten ilk hadislerden birinin örneğini sunmaktadır.[19] Amaç: Sorumluluğu bir devlet önceliği olarak ümmete düşen cihatı, *aynı zamanda* bireysel olarak, özgür iradeyle seçilen gönüllü bir davranış şeklinde öne çıkartmak. Kuşkusuz bu hadise inandırıcılık kazandırmak üzere, yayıncısı Suriye-Bizans sınırında bir süre kalmıştır.

Abdullah bin el-Mubârek'e (ö. 181/797) atfedilen, anlamlı bir başlığa sahip *Cihat Kitabı* da bu döneme ait olmalıdır. Başlığının da belirttiği gibi, kitap tamamen cihatı ve *murâbatayı* yüceltmek ve gerekçelendirmekle uğraşmaktadır. Varsayılan yazarı da bizzat bir mücahittir. Sayısız seyahatlerinde Mısır'a da gitmiş ve *sahife*'nin yazarıyla tanışmıştır. Modern yazarlar, söz konusu kitabın bu Horasanlı fakih ve muhaddise atfedilmesini kuşkuyla karşılamaktadır. Yine de bu atıfın –en azından kısmen– doğrulanma olanağı vardır. Bunu söylerken özellikle varsayılan yazarın 750'de Yemen'e yerleşen ve orada ölen Basralı bir müderristen aldığı ileri sürülen bütün hadisleri kastediyoruz. Bu hadisler elimize ayrıca iki derleme yoluyla daha ulaşmıştır: Bunlardan birini, bizim yayıncımızın da sahiplendiği müderrisin öğrencisi olan bir Yemenli, diğeriniyse meşhur yurttaşını herhalde gençliğinde tanımış bir Horasanlı oluşturmuştur. Bu iki kaynağın dışında, *Cihat Kitabı*'nda nakledilen kıssa ve hadislerin bazılarının 9. yüzyıl ortasından itibaren muhaddis ve sufi çevrelerinde dolaşımda olduğunu kanıtlayan başka kaynaklar da vardır. Bu durum, söz konusu eserin Abdullah bin Mubârek'e atfedilmesini kesinleştirmese de, en azından en geç 9. yüzyıl sonunda derlendiğini düşündürmektedir. Bu nedenle önemli bir eski kaynak olarak dikkati hak etmektedir.

Kitapta cevap aranan asıl soru, cihatın mı haccın mı –ve bunun doğal sonucu olarak Mekke'de mücavirliğin mi– daha değerli olduğudur. *Murâbata*'nın hacdan

üstün olduğu savını destekleyen birçok peygamber hadisine yer verilir; oysa ortodoks görüş haccı, sağlığı yerinde olan ve olanakları bulunanlar için dinin "beş farzı"ndan biri olarak kabul etmektedir. Cihatı savunan hadisler, 8. yüzyıl ulemasının adlarını aldıkları ataları olarak kabul ettikleri peygamber sahabesinin ağzından dile getirilmiştir genellikle. İçlerinden birine şöyle söyletilir: "Hac üstüne hac yapmaktansa, 'Allah yolunda' kırbaç yemekten daha çok hoşlanırım." Bir başkası: "Allah yolunda çıkılan bir askeri sefer, elli hacca bedeldir."[20] Bu hadislerdeki edebi abartı yanıltıcı olmamalıdır. A. Noth'un da hatırlattığı gibi, bu hadislerin yansıttığı cihat savunusu diğer dini bağlılık davranışlarının değer yitirdiği anlamına asla gelmez. Dolayısıyla bu karşılaştırma, sadece cihatı diğer dini ibadetlere yaklaştıran bir birleştirme etkinliğinin dolaylı tanıklığı olarak değerlendirilmelidir.[21] Bu hadisler hangi tarihe aittir? Gerçi bunu bilebilme olanaklarımız sınırlı, ama en azından ilk hadisin birisi 826'da, diğeri 841'de ölmüş iki muhaddisin müsnedlerinde yayınlandığından eminiz.[22] Bu da söz konusu hadisin 8. yüzyıl sonu âlimlerince bilindiğinin varsayılabileceğini gösteriyor.

Cihatın karşılaştırıldığı hac, bizi doğrudan ortaçağın dini bağlılık kurumu *mücavere*'ye, esas olarak Mekke'de "Allah'a komşuluk" etmeye götürüyor. *Gaza* ve *mücavere* birbiriyle çelişir mi, yoksa birbirini tamamlar mı? İslam ortaçağı, alışkanlığı üzere, *gaza/mücavere* gerilimini yansıtmak için, anlatılarında bu gerilimin niteliklerini dramatikleştirmiş ve zıt profillere sahip iki ulemanın şahsında kişileştirmiştir: Bir yanda *gaza* kahramanı olarak sunulan Abdullah bin Mubârek (ö. 181/797); diğer yanda *mücavere* yandaşı olarak tanıtılan onun yurttaşı ve öğrenim arkadaşı Fudayl bin İyâd (ö. 187/803) vardır.[23] Abdullah'ın öğrenim arkadaşının Allah sevgisi tercihini protesto ettiği ve onu bundan vazgeçip sınırda askeri bir kariyeri seçmeye çağırdığı söylenir. İman sözcüsü, savaşçı-şair geleneğine bağlı kalarak, yurttaşına düşüncesini 793'te Tarsus'tan gönderdiği bir şiirle aktarmıştır:

> "Ey iki tapınağın sofusu, eğer bizi görebilseydin, senin sofuluğunun oyundan başka bir şey olmadığını anlardın.
> Bizim atlarımız savaşta tükenirken, sen boşuna yoruyorsun bineğini.
> Bizim boyunlarımız kanımızla boyanırken, sen yanaklarını gözyaşlarıyla suluyorsun.
> Size ıtırlar, bize acımasız nallar ve gri toz.
> Aramızda konuştuklarımız gerçek, içten ve hiç yalan söylemeyen bir sözden fışkırdı,
> Amma Allah'ın atlarının tozunu ve ışıldayan közlerin dumanını soluyan bizlere yetmedi."[24]

Şiir İslami bilgiyi militan bir *praxis*'e bağlama çağrısını yapmaktadır. Son dizesiyse, *Cihat Kitabı*'nda yer alan bir hadise göndermedir. Bu hadis, " 'Allah yolunda' [savaşçıların atlarından] çıkan toz, bir müminin gırtlağında asla cehennem dumanına karışmayacaktır" der.[25] 9. yüzyılın birçok derlemesinde de bu hadise yer verilmiştir.[26] O nedenle sonradan şekillendirme söz konusu olsa bile, bunun eski malzemelerle tasarlandığı doğrulanmış olmaktadır. Dolayısıyla *Cihat Kitabı*'nın yazarının bu hadisi bilmediğini düşünmemiz için bir neden yoktur. Anlatının bu kadar güvenilir olmayan devamı biraz kurmaca kokmaktadır; manzum mesajı kendisine getiren ulağa teşekkür etmek –ve mücahit dostuna hak verdiğini göstermek– için, Fudayl ona bir hadis aktarır. Bu hadiste, bir sahabe Peygamber'den, hangi hayır işiyle "Allah yolunda yürüyen mücahitlerin ödülüne" sahip olabileceğini kendisine göstermesini ister. Peygamber de insanın dünyanın bütün mihnetlerine katlansa da mücahitlerin kazandığı değere erişemeyeceği cevabını verir. Bu hadisin yayıncısı 12. yüzyıldan bir menakıpname yazandır.[27] Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1070) Bağdat'ı ziyaret etmiş muhaddisler fihristinde ona yer vermemesi, bu hadisin daha geç bir döneme ait olduğunu doğrulamaktadır.[28] Gerçeği söylemek gerekirse eski kaynaklara tamamen farklı bir görüntü yansımıştır. Onlar sözü geçen mücavirin, *murâbata*'ya karşı çok ihtiyatlı bir tutum takındığını belirtir. 9. yüzyıldan bir nesir yazarının onun ağzından dile getirdiği bir anlatıda, Suriye'nin Tarsus cephesine gidebilmek için her şeyi yapan, ama Bizanslılar tarafından tutsak edilince İslamı inkâr eden bir adamdan söz edilir.[29] Belki de büyük bir sınır adamı ve meşhur bir fakih olan Iraklı Ebû İshak el-Fizârî'nin (ö. 185/801) ölümünü haber vermeye gelen bir adama söylediği sözleri de bu anlamda yorumlamak gerekir. Gelen kişiye, Fezârî'nin kaldığı Suriye'deki Misis sınır kalesine gitmeyi hep dilediğini, ama bunu "murâbatanın erdemlerini aramak" değil, bir öğrenim arkadaşını bulmak için istediğini itiraf etmiştir.

Bu anekdotların gerisinde iki tür gezginlik güzergâhının savunucuları ve temsilcileri arasındaki tartışma sezilmektedir. *Murâbata* ile Mekke'de *mücavere* arasındaki gerilimin ele aldığımız iki adamın yaşadığı çağda da bulgulandığı, bugün biliniyor. O çağda *mücavere* içlerinde meşhur bir Kûfeli muhaddisin de yer aldığı âlimleri çekmeye başlamıştı.[30] Bu kutsal anlatılar aktancısının çevresinde, meşhur bir şairin de adının geçtiği bir mücavirler grubu oluştuğu bilinmektedir.[31] Bununla birlikte bu sofuluk biçiminin ancak 8. yüzyıl sonundan itibaren başarı kazandığı anlaşılmaktadır ve bu başarının da gerisinde muhaddislerden çok zahitler vardır. Mücavereyi uygulayan muhaddislerin sayısı zahitler kadar kalabalık değildir.

J. Chabbi'nin *Encyclopédie de l'Islam*'daki "Ribat" maddesine göre, cihat ideolojisi yandaşlarıyla karşıtları arasındaki çatışma, "*mücavere* yapmak isteyen *ünsü*

[Allah sevgisi] yandaşlarıyla *ribat*'ta kalmak isteyenleri" karşı karşıya getirmiş ve her iki hizip de "kimlikleri tam belirlenmemiş çevreler" diye betimlenmiştir. Bu tür ifadeler, şart kipinde bile kullanılsa, *murâbata* yandaşlarıyla hasımlarının karşıt cephelerde bulunduğunu düşündürmektedir. Oysa hiç de böyle değildir. *Murâbata/mücavere* gerilimine aynı grup ve çevrelerde bile rastlanmaktadır. Bu gerilim kimi zaman bireysel bir düzlemde yaşanmakta ve onu yaşayanın kendini hem *ribat*'a, hem de *mücavere*'ye vermesiyle aşılmaktadır. 829'da meşhur filolog ve muhaddis, eski Tarsus kadısı İbn Sellâm (ö. 223/837) Mekke'ye hac ziyaretine gider. Dini görevini yerine getirdikten sonra Bağdat'a dönmeye hazırlanır. Ama yola çıkmadan bir gün önce hareketini engelleyen bir düş görür. "Etrafında mabeyincilerle bir seccadenin üzerinde oturmuş" Peygamber'i düşünde görür. Ona yaklaşmak isteyince mabeyinciler önünü keser. "Allah'ın Evi"ni terk etmeye hazırlanan birinin efendileriyle ilişkiye girmesine izin vermek istemezler. Eski kadı sabah uyanınca Allah'ın kentinde yaşamaya karar verir. Kutsal kentte "*mücavere*" etme sözünü ölünceye kadar tutacaktır.[32]

Sufiler de, hem Mekke'de, hem de sınırda konaklamayı (*mücavere* ve *murâbata*'yı) büyük bir dava haline getirir. Bağdat sufi okulunun tanınmış figürlerinden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899) bu tercihi yapanlardandır. Kendisini Suriye sınırlarına dek getiren seyahatlerin ardından,[33] mücavir olarak Mekke'ye yerleşir ve orada eğitim vermenin yanı sıra tefekkürü de sürdürür. Mekke'de kalışı mistik deneyimiyle de ilişkili gibidir. Menakıpname yazarları onu, Allah'ı görebilmek amacıyla Mekke'yle Medine arasında "on iki yıl" boyunca gidip geldiği halde hiçbir görüye erişemediği için yakınırken gösteren birçok rivayet naklederler.[34] Belki de Mekke kentinden sürülmesinin nedeni Allah'la bu görsel temas arayışıdır.[35]

O dönemde mücavirler ayrışık ve çeşitli bir dünya oluşturmaktadır. Geçiciler ve kalıcılar vardır. Geçiciler de iki türdedir: Birkaç haftalığına gelenler ve evlerine dönmeden önce bir ya da birçok yıl kalanlar. 9. yüzyıl sonunda sayıları öylesine artar ki, kutsal kentin yetkilileri başlarına bir şeyh koymak gerektiğini düşünürler.[36] Atanan şeyh Nişaburlu bir fakih ve muhaddistir. Ardıllarından biri –belki de hemen onun ardından gelen– Bağdat okulundan Basralı bir sufidir. 920'de göreve gelen kişi de yine bir sufidir, yirmi yıl önce Nişabur'dan gelmiştir.[37] Bu parçalı verilerden yola çıkarak iki saptama yapılabilir: O dönemin mücavirleri neredeyse tamamen Iraklılardan ve Horasanlılardan oluşmaktadır; ikincisi, önderlik büyük ölçüde Bağdat sufiyye okulunun temsilcilerindedir. İslam dünyasının Irak ve Horasan dışındaki bölgeleri neredeyse hiç temsil edilmemektedir. Örneğin Endülüslülerin izine ancak 10. yüzyıldan itibaren rastlanacaktır.[38]

Iraklıların yanı sıra Horasanlı ve daha geç bir tarihte Endülüslü birçok mücavirin de varlığı, J. Chabbi'nin *mücavir/murâbit* zıtlığının "Arabistanlılar yani Iraklılarla Suriyeliler, Horasanlılar ve Batılılar, yani Mağribliler ve İspanyollar" arasındaki bölünmenin yeni bir biçimi olduğu yönündeki savıyla çelişmektedir.[39] Burada derlenmiş malzemenin izin verdiği ölçüde bir hükme varılacak olursa, ne bireyler, ne de gruplar iki seyyah türü arasındaki gerilimin dışında kalabilmiştir. Abdullah bin el-Mubârek gibi bir cihat ideologu bile, bu gerilimden kurtulamamıştır. Çünkü ortaçağın tabakat yazarları kendisini bir murâbata şampiyonu olduğu kadar, Mekke haccına da çok önem veren birisi olarak tanıtmıştır.

3. Cihat ve menakıpnameler

J. Chabbi *Encyclopédie de l'Islam*'daki "Ribat" makalesinde, 9. yüzyıldan bir tabakat yazarına dayanarak, "*murâbit* figürlerinin yüceltilmesinde henüz çok ileri gidilmediği"ni hatırlatır. Sonra o çağın muhaddislerinden birinin naklettiği ve "cihat İslamın *rahbaniyye*'sidir" diyen bir hadise gönderme yaparak, "sınır savaşçılarının [gazilerin] hem gerçekdışı hem de simgesel bir biçimde, bir tür evliya gibi görülmesinin daha geç bir tarihe ait olduğunu" vurgular. "Hatta sınırlarda *bereket* sağladıklarına inanılan büyük aracı şahsiyetler olarak kabul edilen *abdallar*'ın varlığından bile söz edilecektir. Birkaç satır sonra, "daha geç bir tarihte" ifadesinin "11. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan" sufi tabakatı çağına gönderme yaptığı anlaşılmaktadır.

Bu şekilde ifade edilen bu iddialar doğru görünmemektedir. Gazilerin aşkın figürlere dönüştürüldüğü örnekleştirme ve olağanüstünü ima etme çalışması geç tarihli bir olgu değildir. Bütün 9. yüzyıl boyunca da buna rastlanır. Bağdat sufi çevrelerine yakın bir âlim ve krallık eğitmeni olan İbn Ebî Dünyâ (ö. 281/894), tamamen din adamları dışında kalan kitleye yönelik yazılmış ve büyük bölümü bugün elimizde bulunan çok sayıda eserle, bu yüceltilmiş imgelerin yayılmasında ve halk arasında yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Cihat ideolojisinden beslenen yazar, kitaplarını şehitliği yücelten kıssalarla doldurmuştur. Bir adam ölür, kefene sarılır, ritüel gereği ölü yıkanmak üzeredir ki kefenini kaldırır, başını çıkarır ve şu yakarıda bulunur: "Ey Allahım! Senin yolunda savaşma onurunu bahşetmeden canımı alma!" Adam gerçekten de yaşar ve daha sonra savaş alanında şehit olur.[40] Bir başka anlatıda, gazinin velayetini bineği onaylar.[41] Bu rivayet çok yaygınlaşmış olmalıdır, çünkü yayıncı anlatının kendisine ulaştığı farklı isnat silsilelerini saymaktadır. 11. yüzyıldan bir rivayet eleştirmeni

bu silsilelerin hepsini gerçek kabul etmiştir. Buna karşılık aynı İbn Ebî Dünyâ'nın yayınladığı bir başka menkıbeyi reddetmiştir. Menakıp yazarının ileri sürdüğü isnat silsilelerinden biri gerçekten de 9. yüzyıldan itibaren kuşkuyla karşılanmıştır. Bu silsilenin doğruladığı varsayılan anlatı, Suriyeli bir aktarıcı aracılığıyla, Türkmen Oğuzların memleketiyle sınır ili olan Cürcân'dan (Maveraünnehir'de) bir muhaddisin yetkesine dayanmaktadır.[42] Onu kuşkuyla karşılayan muhaddislerin bunu, içeriğini eleştirel bir gözle inceledikleri veya tutarsızlıklarını ve saçmalığını –onlar da uydurmacılıkla suçladıkları adam gibi mucizeleri gerçek kabul etmektedir– eleştirdikleri için değil, isnat silsilesinde "zaaflar" bulunduğu için yaptıklarını da hatırlatmak gerek. Hadis uzmanı İbn Ebû Hâtim'e (ö. 327/938) göre, Cürcanlı adam "meçhul bir kişi"dir.[43] Bir aktarıcının meçhul kişi olduğunu söylemenin onun adına nakledilen anlatının inanılırlığını yok ettiği bilinmektedir. Birdenbire hadisi yayınlayanın inanılırlığı da, ispat/ret görevini yerine getirmediği için, sorgulanır. Cürcanlı adamın isnat gösterdiği aktarıcıysa, 9. yüzyıl ortasında ölmüş bir hadis eleştirmeni tarafından yalancılıkla suçlanır.[44] Aynı şekilde Buhârî de (ö. 256/869) –onun hem mücavir, hem murabıt olduğunu hatırlatalım– onun hadislerini "reddetmiştir".[45] Akranları tarafından yetkeleri ittifakla kabul edilen uzmanların bu çift yönlü eleştirisi, uydurma dönemini 9. yüzyılın başı olarak saptamaktadır. Bu durum inanılmaz anlatının dolaşımda kalmasını ve bir yüzyıl sonra kendisini yayacak saygıdeğer musannifler bulmasını engellememiştir.

İsnat silsilelerine inanılacak olursa bu menkıbeler Müslüman Doğu'yu bir uçtan diğerine dolaşmıştır – bu da onların standartlaşma koşullarından biridir. İbn Ebî Dünyâ, kendi ülkesinden bir isnat zincirine dayanan Mervli bir muhaddisin yetkesi altında bir menkıbe anlatmaktadır. Bu silsilede, sınırdaki başarıları nedeniyle kutlanan ve kendisine mal edilen *Cihat Kitabı*'nı daha yukarıda tartıştığımız, dolayısıyla cihatın ideologu olarak da bilinen meşhur bir adam yer almaktadır. Ama iman şampiyonu burada sadece Basralı bir muhaddisten kendisine ulaşmış söz konusu anlatıyı nakleden kişi konumundadır; Basralı muhaddis ise bunu Suriyeli bir râviden duymuş, ki o da kimliği belirsiz bir adamdan almıştır. Bu senet bölümünün devamında yer alan rivayette, Bizans toprağında sefere çıkan gazilerin bir kente saldırması anlatılır. Düşman mancınıkla cevap vererek kendini savunur. Savaş makinesinin attığı taşlardan biri gazilerden birinin bacağına gelir ve dizini parçalar. Bu Medineli o kadar uzun süre baygın kalır ki, arkadaşları onun öldüğünü sanır. Birden adamın kahkahalarla güldüğünü duyarlar. Hâlâ hayatta olduğunu düşünürler, ama koma hali sürmektedir. Arkadaşları giderek onun hayata dönmesinden umut kesmeye başlamıştır ki, bu kez de hıçkıra hıçkı-

ra ağladığını duyarlar. Daha sonra adam kendine gelecek ve çelişkili duygu ifadelerini de açıklayan muhteşem bir cennet görüsü anlatacaktır:

> "Topaz veya zümrütten bir odaya taşınmış ve bir yatağa konmuştum. Beni oraya yerleştirirlerken, sağ yanımda bir mücevher şıngırtısı duydum. Bu mücevherleri takmış kadın önümde belirdi. Her şeyi öyle göz kamaştırıcıydı ki, görünümü mü, giysileri mi, yoksa kolyesi mi daha güzeldi bilmiyorum [...]. Başıma gelenleri ona anlattığımda, kahkahalarla güldü ve yanıma yaklaşıp sağıma oturdu. Kim olduğunu sordum; adının Hûd olduğunu, benim karım olduğunu söyledi. Ona dokunmak isteyince bana 'Acele etme! Öğlen de aramızda olacaksın' dedi. O yanımdan ayrılırken, solumda bir başka değerli taş şıngırtısı duydum ve aynı güzellikte bir başka kadın önümde belirdi. O da bana bir önceki gibi davrandı. Yaklaşmak istediğimde aynı cevabı verdi. Ben de ağladım."[46]

Öykünün sonunda, müezzin öğle ezanını okurken Medinelinin yanına doğru devrilip son nefesini verdiği anlatılır. Ama o ölmemiş –"Allah yolunda can verenlerin öldüğünü asla söylemeyin" [*Kuran*, II, 149]– onun şehitler cennetine ilişkin zebercet taşından imgelerini "arındırılmış eşler" (*Kuran*, IV, 60) olarak dolduran güzel hurilerin yanında yaşamaya devam etmiştir.

İbn Ebî Dünyâ'nın menakıpnamesinde *Cihat Kitabı*'nın yazarından sonra, başka sınır kahramanları da sahneye çıkar. İsfahanlı Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) ortaçağ sufilerine ilişkin büyük fihristini tararken, bazı menkıbelerin doğrudan İbn Ebî Dünyâ'nın eserlerinden alındığı saptanmaktadır. Bu anlatıların 9. yüzyıla ait oldukları reddedilemez, çünkü yayılmaları birbirini doğrulayan birçok kaynaktan denetlenebilmektedir. Geç dönem menakıpname yazarlarının bir sınır kahramanı özellikleriyle resmettiği Abdullah bin Mubârek'in burada sadece cihatı örnek bir olay haline getiren bir hadisin aktarıcısı olarak yer aldığı doğru olmakla birlikte, bir deniz mucizesini güncelleştiren bir menkıbenin başkahramanı olarak betimlenen onun çağdaşı ve yurttaşı İbrahim bin Azam için aynı şey geçerli değildir.[47] Sadece bu örnek bile, J. Chabbi'nin sınır savaşçılarının destansı stilizasyonunu daha geç dönemin menakıpname yazarlarının masallaştırma etkinliğine bağlayan kategorik yargısını çürütmeye yeter. 10. yüzyıldan bir kaynak daha o tarihte geliştirilmiş bir İbrahim bin Azam kişiliğini sunmaktadır. Nitekim İbn Mende'nin (ö. 395/1004) onun adına topladığı hadis derlemesinde, sufi bir cihat ideologu ve sınır kahramanı olarak gözükmektedir. Daha geç dönemin tabakat yazarları malzeme toplarken bu derlemeden de yararlanmıştır. Örneğin deniz şehidinin üstünlüğünü savunan[48] ve "kara şehidinin borçlar ve emanetler dışındaki

bütün günahları affedilir. Deniz şehidininse borçlar ve emanetler de dahil, bütün günahları affedilir" diyen hadisi ve benzerlerini bu derlemeden almışlardır.[49]

Abdallara, esas olarak Suriye'yle Bizans arasında doğal bir sınır oluşturan dağlık bölgede, Lukkâm dağlarında yaşayan ve kozmik işlevleri olan bu isimsiz büyük velilere inanç için de aynı şey geçerlidir. Daha geç döneme ait bir buluş olmayan bu inanç, 9. yüzyılın hemen başında muhaddis çevrelerinde zaten yayılmış durumdadır. Halife Ali'nin (656-661) askerlerinden birine Suriyelilere hakaret etmemesini, çünkü aralarında *abdal* adıyla bilinen veliler bulunduğunu söylediğini aktaran hadis –daha yukarıda buna değinmiştik– en azından 8. yüzyıl sonundan beri bilinmektedir. Bu hadis, biri 742'de, diğeri 770'te ölmüş iki muhaddisin yetkesi altında nakledildiği Abdullah bin el-Mubârek'in *Cihat Kitabı*'nda da yer almaktadır. Yayıncıyla bu kefillerin birbirlerini tanıması olmayacak bir iş değildir. Tabakat yazarları onların arasında doğrudan mürşit/mürit bağları kurma konusunda fikir birliği içindedir. Ama J. Chabbi, *Cihat Kitabı*'nın –kısmen bile olsa– Abdullah bin el-Mubârek'in eseri olduğunu kabul etmemektedir. Neyse ki elimizde bu hadisin el-Mubârek tarafından aktarıldığını kanıtlayan bir kaynak bulunuyor. Bu kaynak, Abdürrezzak'ın (ö. 211?/826?) *Musannef*'idir. Yemenli muhaddis söz konusu hadisi Abdullah bin Mubârek'le aynı isnat silsilesine dayanarak yeniden yayınlar.[50] Her iki adam, müderrisleri olan aynı aktarıcıyla kişisel ilişki içindeydi.

Bu hadisin 9. yüzyılda dolaşımda olduğunun bir işareti daha bulunuyor: İbn Ebî Dünyâ bu hadisi, Abdürrezzak'tan almış başka bir râviye dayanarak yeniden yayınlamıştır.[51] İbn Ebî Dünyâ, Abdürrezzak'ın abdallar üzerine bir başka hadisini de yayınlamıştır. Ve bu hadis de *Cihat Kitabı*'nda yer almaktadır.[52] Demek ki 8. yüzyılın muhaddis çevrelerinde abdallara inancın dolaşımda olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer yoktur. 9. yüzyıl inancı güçlendirmekten ve ona daha büyük bir toplumsal yankı kazandırmaktan başka bir şey yapmaz. O zaman insanlar bu gizli veliler [*Ricâlü'l-Gayb*] hakkındaki her şeyi öğrenmek ve onlara bir fizyonomi kazandırmak ister. Câhiz'in (ö. 255/868) ortaçağdan elimize ulaşmış en anlamlı iki su'alâtından biri olan *Kitâbü't-Terbî*'de sorduğu soruların manası budur:[53] "Bana abdallarla ilgili bilgi ver! Bugün hâlâ Irc veya Bibîsân'dalar mı? Yoksa eskiden oldukları gibi dağınık bir haldeler mi? Söyle bana: Bunların hepsi 'ikrar verip Araplaşmış' kişiler mi, yoksa Arap mı? Yoksa hepsi 'karışık ırktan mı? 'Antakyalı mürşit' ne yaptı? Niye abdal olarak Salmân Farısî ve ondan sonra Bilal Habeşî seçildi? Onlardan sonra kim geldi?"[54] Câhiz'in soruları, kendi çağında geçerli velayet kuramını tartışan bir adamın sorularıdır. İbn Ebî Dünyâ, yayıncısı olarak Kûfeli bir muhaddisi (ö. 813) gösterdiği bir hadiste bu kuramı yansıtır. Kû-

feli muhaddisin Medineli müderrislerinden birinden duyduğuna göre, peygamberlik sona erdiğinde –İslamın kurucusu dogmada "son peygamber" kabul edilir– Allah bu resullerin yerine Muhammed ümmetinden, "abdallar" adı verilen kırk kişiyi geçirmiş. Bunların hiçbiri bir diğeri yerini almadan ölemezmiş. Bu sıradışı varlıklar, o zamana dek peygamberlere tanınan bir ayrıcalık olan, "dünyanın dayanakları" statüsünü toplu şefaat işlevlerinden alır.[55] Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855), isnat silsilesinde irade-i cüziye öğretisini benimseyen Basralı bir âlim bulunduğu gerekçesiyle "reddedilmiş" kabul ettiği bu hadisin yine de en eski yayıncısı olarak gözükmektedir.[56] Bu durum, 9. yüzyılın ikinci yarısının sufilerinin abdallar kuramını benimsemesini engellememiştir.[57]

Ama abdalların yerinin Suriye olarak belirlenmesi, ancak kısmen sınır mitosuna bağlıdır.[58] Bununla birlikte bu yer belirlemeye temel oluşturan hadis, *Cihat Kitabı* gibi bir eserde yer almıştır, çünkü yazar bu hadisin, kitabının konusuyla, cihatla ilişkili olduğu kanısındadır. Bu da söz konusu hadiste, Allah'ın abdallar sayesinde "tehlikeleri Müslümanlardan uzak tuttuğu" hatırlatılırken, aslında dış saldırı tehlikelerinden söz edildiğini düşünme hakkını bize vermektedir. Tabii bu sadece bir hadis yorumudur ve dolayısıyla başka yorumlar da yapılabilir. Aslında benzer hadisler –çünkü aynı Abdullah bin Mubârek'te bu türden başka hadislere de rastlanmaktadır– *Tevrat*'la ve ahiret toprağı Suriye'ye saygınlık yükleyen çok daha eski başka bir inançla ilintilidir. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, özellikle sufi çevrelerde 9. yüzyılda dolaşan birçok anlatı müminleri bu sürgün toprağına ulaşmaya teşvik ediyordu. Nitekim "gurbet" izleğini asıl içselleştiren ve 8. yüzyıl sonundan itibaren birçok hadiste yayan, muhaddisler ve fakihlerden çok, sufiler olmuştur.[59] Bu kesin emre iyi niyetle boyun eğen sufiler kalabalık bir biçimde Suriye'de ikâmet etmiştir. Lukkâm'da –Suriye-Bizans sınırındaki dağ sırası– kalanların sayısı çok olsa da, sınırda olup bitenlerle hepsi ilgilenmemiştir. Yerel olarak şu veya bu nedenle *abdallar* olarak görülenlerse, ritüel kişilik yazgısını her zaman savaşçı etkinliklerle şekillendirmemiştir.

Özetleyelim: Sınır mitosunun 8. yüzyıl sonundan itibaren bir gerçeklik olduğuna kuşku yoktur. Bunu yayan zahitler ve muhaddislerin çoğunlukla sınırda kaldığına da kuşku yoktur. Âlimlerin kalabalık bir kitle halinde savaşmak ve şehit olmak için sınıra gittiği o kadar kesin değildir. Bu savı ileri süren A. Noth ve M. Bonner, klasik çağın ve ortaçağın bütün murâbit âlimlerinin bunu "birer gazi" olarak yaptığı düşüncesini öne çıkarmışlardır. Söz konusu hareketin doruk noktasına çıktığı günlerde, gerçekten gazi olan ilim adamlarının sayısı aslında sınırlıdır. Katılımdaki bu düşüklük çok basit bir olguyla açıklanabilir: Savaşmak için sadece insanın bir atı ve gerekli donatımı olması yetmez, bütün âlimlerde görülmeyen

silah kullanma deneyimine de sahip olmak gerekir. Âlimlerin sınırda daha çok din aşkına ve öğrenim gerekleriyle kaldığı anlaşılmaktadır. Örneğin 873'te ölen bir âlimin itiraflarından bu sonuç çıkmaktadır. Hayatının son günlerinde çevresindekilere sağlığı bu kadar kötü olmasa, bütün malını mülkünü bağışlayıp Tarsus'ta veya Suriye-Bizans sınırının bir başka ribatında yaşamaya gideceğini itiraf etmiştir. Adamımız ömrünü kutsanmış ve öğrenim yıllarının anılarıyla yüklü bir yerde tamamlamak istiyordu. 9. yüzyılda Suriye ribatları önemli fıkıh, hadis ve tasavvuf aktarım merkezleriydi. Yorulma nedir bilmez bir seyyah olan yaşlı âlim İslamın merkezi topraklarına yaptığı üç seyahatte orada kalmıştı: 828'de –o sırada henüz 20 yaşındaydı–, 833'te –Perle kalesinin düşman elinden alınmasını izledi (ama savaşa katılmadı)– ve 844'te.[60]

İslam erken ortaçağının âlimleri sınıra sadece dini coşku ve öğrenim kaygısıyla mı gitmişti?[61] Sonuç olarak büyük ve kutsal entelektüel merkezler, İslam topraklarının merkezi bölgelerindeydi. Amaç dış tehdidi silahlarla püskürtmek, en azından sözlerle önlemek değilse sınıra gitmenin ne anlamı vardı? Kendisine dini ve ilmi diğer yer değiştirme biçimleriyle eşit bir meşruiyet sağlayan tinsel bir ereğe bürünen sınır seyahati, dogmatik bir statü edinmiş ve temel bir davranış haline gelmişti. Ama İslamı dinsel, siyasal, dilbilimsel merkezlerinde kuran diğer seyahatlerden farklı olarak, onu sınırda var etmişti. O zaman ribatlarda kalıcı veya geçici bir biçimde bulunmak, kendini ötekiler karşısında doğrulama değeri kazandı. Murâbitler kendilerini İslamın bekçileri olarak görüyordu; ulema, yani İslami yapının karakteristik kişilikleri olarak, kendi ve öteki arasındaki ayrım çizgisinin paylaşılan bir hat değil, konformizmin sınırlarını çizen bir hudut olması yolunda –en azından simgesel düzeyde– çalıştıkları duygusunu yaşadılar.[62] Murâbata ritüel saygınlığını, kutsayıcı ve kötülüğü kovucu bu çifte işlevden almıştır. Fakihler ve muhaddisler ona kuralcı bir içerik vererek çok büyük kutsallaştırıcı güçlerle donatmışlardır. Bu amaçla, din aşkına bir ribatta kalan kişinin –hiç savaşmamış bile olsa– eğer orada ölürse şehit mertebesine erişeceğini hükme bağlamışlardır. Bu şekilde yüceltilen sınır, kısa sürede harika bir tinsel enerji kaynağı haline gelmiştir. Sınır mitosu, biçimlendiği andan itibaren, murâbit konumlarıyla dârü'l-İslamda bulunan sözle tarif edilemez Allah nizamının kefilleri haline gelmiş abdallara inançla kesişmiştir.

Notlar

1 Sınır hakkında, bkz. özellikle M. Bonner, "The Naming of the Frontier: *Awâsim, Thughûr,* and the Arab Geographers", *BSOAS,* LVII, 1994, 1, 17-24; aynı yazar, *Aristocratic Violence and Holy War,* New Haven, 1996, böl. 5: "The *Thughûr* in History", 135-156; R. W. Brauer, *Boundaries and Frontiers in Medieval Muslim Geography. Transactions of the American Philosophical Society,* LXXXV, 1995, 6, 73 s. (özellikle sınır kaleleri konusunda, bkz. s. 12-15; 25-26); J. Chabbi, "Ribat" maddesi, *EI 2,* VIII, 514-516; A. Pertusi, "Tra storia leggenda Akritai e ghazi sulla frontiera orientale di Bisanzo", *Rapports du XIVe Congrès international des études byzantines, IIe thème, Frontières et régions frontalières du VIIe au XIIe siècle,* Bükreş, 1971, I, 237-283.

2 A. Noth, "Les *ulamâ* en qualité de guerriers", *Saber religioso y poder politico en el Islam,* Madrid, 1994, 175. Bu metin, yazarın cihat ve *ribat* üzerine karşılaştırmalı bir bakış açısından yaptığı önemli incelemenin devamı niteliğindedir: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum,* Bonn, 1966.

3 Ebu'l-Hasan el-Kâlî (ö. 356/966) 939-940'a kadar Bağdat'ta kalır; oradan Endülüs'e göçer ve hayatını Kordoba'da noktalar, Kıftî, *İnbâh,* I, 217.

4 Bu yüceltme, savunma cihatından kırpılıp yeniden üretilmiştir; çünkü savunmaya yönelik cihatın ayırt edici niteliklerinin İslamın birinci yüzyılında girişilen fetih savaşlarının cihat anlayışıyla artık pek bir ilgisi kalmamıştır. Bu konu hakkında bkz. (M. Bonner'ın daha önce belirtilen çalışmaları dışında): J. Kelsay & J. T. Johnson (ed.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions,* New York/Londra, 1991 ve A. Morabia, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval. Le "combat sacré" des origines au XIIIe siècle,* Paris, 1993.

5 Zehebî, *Siyer,* IV, 66. Bir şeyi hatırlatalım: *Cihat* terimi yaygınlaşmadan önce, sınır savaşını ifade etmek için en çok kullanılan sözcük, *gaza'*dır. "Askerî akın", "sefer", "savaş", vb anlamlarda kullanılan Fransızca *razzia* sözcüğü de *gaza'*dan türemiştir. Peygamber'le sahabesinin askerî destanlarını anlatmakla görevli tarihi-edebi türün adı da *G. Z. V.* kökünden çıkmıştır: *Maghâzî.* Sadece *gaza* sözcüğünün *cihat'*dan eski oluşu bile, sınırda savaşma (*cihat*) ideolojisinin daha geç döneme ait bir olgu olduğunu kanıtlamaya yeter. *Gaza* teriminin ortaçağdaki kullanımı hakkında, bkz. F. Micheau, "Les guerres arabo-byzantines", *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* içinde, Paris, 1988, 549-551. Soruna genel bir bakış için, bkz. P. Crone, *Slaves on Horses,* 3-17; M. Hinds, "Maghâzî" maddesi, *EI 2,* V, 1161-1164; aynı yazar, "*Maghâzî* and *Sîra* in Early Islamic Scholarship", *La Vie du prophète Mahomet* içinde, Paris, 1983, ve J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu,* Oxford, 1978, 71-87.

6 Ebû Dâvud, *Câmi,* I, 274. 8. yüzyıl sonunda Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin yayınladığı cihat üzerine birçok hadisin niye bu büyük âlime isnad edildiğiyse henüz çözülmemiş bir bilmecedir, *Kitâbü Siyeri'l-Kebîr,* 7, 27.

7 İçlerinde bilinen bir isim, İskenderiye *sahr*'ına yerleşmiş ve orada ölmüş Medineli ulema Abdurrahman bin Hürmüz'dür (ö. 117/735), İbn Sa'd, *Tabakât,* V, 209; (istila tehlikesiyle karşı karşıya olan, tahkim edilmiş veya edilmemiş bütün sınır noktalarına *sahr* –çoğulu *suhûr*– denir). Suriye-Bizans sınırı mücahiti olarak belirtilen Ebû Saîd bin Kîsân da (ö. 125/742) bilinmektedir.

8 Zehebî, *Tezkire,* I, 157.

9 İbn Sa'd, *Tabakât,* VII, 277.

10 *Ribat,* çoğunlukla tahkim edilmiş ve ya sınıra ya da çöl gibi tehlikeli yörelere kurulmuş dini ve askerî bir yapıdır, bkz. J. Chabbi, "Ribat" maddesi, *EI 2,* VIII, 514-516.

11 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* XIII, 470; Zehebî, *Siyer,* VII, 260.

12 İçlerinden biri, Süfyan bin Üyeyne (ö. 198/813), *rihle*-seyahati doğrulayan ilk hadislerden birini yayınlamıştır.

13 Zehebî, *Siyer,* X, 157.
14 İbn Hanbel, *Müsned,* hadis no: 11349 ve 13306. Bu hadisi ilk yayınlayan Muhammed bin el-Hasan eş-Şeybânî'dir (ö. 189/804), *Kitâbü Siyeri'l-Kebîr,* 23.
15 Mürşit müridine, "Kıyamet gününde Tahirîlerin ve yandaşlarının nerede olacaklarını söylemeye gerek var mı?" diye sorar, "ayağını nereye atmak istediğine kendin karar ver", Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* II, 6; İbn Abî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile,* I, 45; Sâlihî, *Tabakât Ulema el-Hadis,* II, 227. Bu anlatının daha uzun bir versiyonu Sam'ânî, *Ensâb,* III, 39'da yer almaktadır.
16 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile,* I, 175.
17 Bununla birlikte Ahmed bin Hanbel'in bir diğer oğlu Abdullah'ın da Tarsus sınır kalesinde birçok kez kaldığını belirtmek gerekir, Zehebî, *Siyer,* XIV, 130.
18 Yakınlarından biri ona doğru döner ve şöyle der: "İlmini yayan Allah'a şükret!" Heyecanlanan mürşit gözyaşlarına boğulur ve cevap verir: "Bu benim değil, Ahmed bin Hanbel'in ilmi!", Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* IV, 424; Zehebî, *Siyer,* XIII, 175. Gerçekten de o dönemde meşhur muhaddislerin, kitlelerin hayal gücünü sınırdaki kahramanlık tasvirleriyle uyarıp, onları harekete geçirdikleri ve cihata teşvik ettikleri görülmektedir. Doğum yeri Nişabur'dan yola çıkıp, Bağdat üzerinden Suriye'nin sınır kalesi Tarsus'a giden ve bu sonu gelmeyen uzun yürüyüşte sınırda konaklamak isteyen sayısız aday toparlayan birinin öyküsü de şöyledir: Daha Nişabur'dan yola çıkarken, yanında birçok gönüllü vardır. Rey'e geldiğinde, askerî alay yeni cihat adaylarıyla daha da kalabalıklaşır. Bağdat'a geldiklerinde Horasanlı gönüllüler Halifelik kentinin sakinleri üzerinde öyle bir etki bırakır ki, yürüyüş kolu iyice uzar ve binlerce insanı kapsar. Yürüyüş kolu Tarsus'a vardığında, yola çıktığından beri yaklaşık bir yıl geçmiştir, İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* II, 352. Cihat "gönüllüleri"nin rolü hakkında, bkz. "Mutatawwi'a" maddesi, *EI 2,* VII, 776-778; M. Bonner, *Aristocratic War,* 151-153. Bazı Horasanlı âlimler, babadan oğula *mutatavviyye* [cihat gönüllüsü] idi; Sam'ânî, *Ensâb*'da (IV, 275) söz edilen Ebû Bekir bin Hemşâd (ö. 349/960) bunlara bir örnektir.
19 R. G. Khoury, *Abd-Allah bin Lahîâ, juge et grand maître de l'école égyptienne, Sahîfa,* ek, 364, no: 125-126. *Gaza*'ya bir diğer gönderme için, 285, no: 280.
20 Abdullah bin el-Mubârek, *Kitâbü'l-Cihat,* 172. Daha sonra yine aynı yönde hadisler yer almaktadır.
21 A. Noth, "Les *ulamâ* en qualité de guerrier", *age,* 181.
22 Birincisi Abdürrezzak, *Musannef,* V, 260; ikincisi, İbn Mansûr, *Sünen,* II-III, 144.
23 Fudeyl'in Irak'ta öğrenim gördüğünü ve Mekke'ye yerleştiğini, orada hayatının sonuna kadar *mücavir* olarak yaşadığını biliyoruz.
24 Herevî, *Kitâbü'z-Ziyârât,* çev. J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage,* 149.
25 Abdullah bin el-Mubârek, *Kitâbü'l-Cihat,* 47.
26 Ahmed bin Hanbel, *Müsned,* II, 256, 342, 441; Nesâ'î, *Sahîh,* IV, 12.
27 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* XXXII, 451.
28 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* X, 159, Abdullah bin Mubârek maddesi. İbnü'l- Cevzî (ö. 597/1200) tarih yıllıklarında yer vermediği bu hadisleri menakıpname fihristinde yeniden yayınlar, *Muntazam,* IX, 59, "Abdullah bin Mubârek" maddesi; aynı yazar, *Sıfatü's-Sevfa,* IV, 140. Buna karşılık Zehebî (ö. 748/1347), *Siyer,* VIII, 413'te bu hadisleri yayınlar.
29 İbn Kuteybe, *Uyûn,* II, 365, J. Chabbi, "Ribat", *EI 2,* VIII, 514'te de belirtilmiştir.
30 Söz konusu kişi Süfyan bin Uyeyne'dir (ö. 198/813), bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* V, 183; Zehebî, *Siyer,* VIII, 470. Bu iki adam arasındaki ilişki konusunda, bkz. Ebû Nuaym, *Hilye,* VIII, 114.
31 Ebû Muhammed bin el-Münâzır (ö. 198/813): Ebû Hiffân el-Mehrî, *Ahbâr Ebî Nuvâs,* 22. Süfyân bin Uyeyne'nin medresesinde Ebû Nuvas'ın başından geçen bir olay için, 120.
32 Yakut, *İrşad,* VI, 162. Iraklı muhaddis Ebû Bekir el-Acûrî'nin de (ö. 360/970) başına aşağı yukarı aynı şey gelecektir: Mekke'ye geldiğinde kutsal kentinde *mücavir* olarak bir yıl kal-

mak için Allah'a yakanr; birden gâipten gelen ve orada otuz yıl geçirmesi gerektiğini söyleyen bir ses duyar. 10. yüzyıl ortasına doğru geldiği Mekke'de bütün ömrünü geçirecektir, İbnü'l- Cevzi, *Muntazam,* VII, 55; İbn Hallikân, *Vefâyat,* IV, 623; Subkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye,* III, 149.

33 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 428'de Tarsuslu Ebû Bekir diye birinin onu övdüğü görülmektedir. Acaba gerçekten bir *murâbit* olmuş mudur?

34 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* I, 431.

35 Bağdatlı bu sufiden önce, Suriye'ye yerleşmiş bir diğer Iraklı sufi benzer bir cezayla karşılaşmıştı; ona karşı bir entrika düzenleyen Şamlı ulema tarafından itilip kakılınca mücavir olarak yaşadığı Mekke'ye sığınmıştı, Ebû Hâtim, *Cerh,* II, 47; Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 50; Sülemî, *Tabakâtü's-Sufiyye,* 98, 102; Zehebî, *Siyer,* XII, 93.

36 O dönemdeki sayılarını bilmiyoruz; Kasım 1050 ile Mayıs 1051 arasında kutsal kentte kalan Nâsır-ı Hüsrev "yaklaşık beş yüz" mücavir sayar; seyyahın "2.000 civarında" tahmin ettiği toplam nüfusla karşılaştırıldığında, bu önemli bir rakamdır, *Sefernâme,* 206.

37 Ebû Nuaym, *Hilye,* X, 376; Sülemî, *Tabakâtü's-Sufiyye,* 341. Bu şeyhlerin listesi için, bkz. Massignon, *Passion,* I, 150, dipnot 3.

38 D. Urvoy, "Sur l'évolution de la notion de Gihâd dans l'Espagne musulmane" başlıklı makalesinde (*Mélanges de la Casa de Velazquez* içinde, 1973, 9, 335-371) bazı istisnalar dışında, İslam dünyasının bu bölümündeki ulemanın (Doğuluların aksine) cihata fazla girmediğini, bu işin yöneticiler tarafından üstlenildiği savını ileri sürer. P. Guichard, "12. yüzyıl Endülüs kültüründe cihat duyarlılığının yükselmediği"nden söz eder, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles),* Şam, I, 1990, 92-100. Zıt bir bakış açısı için, bkz. V. Lagardère, *Les Almoravides. Le Djihad andalou (1106-1143),* Paris, 1998. Bir sınır adamının hayat çizgisi hakkında, bkz. C. de la Puente, "Vivre et mourir pour Dieu: œuvre et héritage d'Abû Alî al-Sadafî (m. 514/1120)", *Studia Islamica,* 1998, 88, 77-102. Akdeniz'in Mağrib kıyısında âlimlerin cihata katılmasının önemi konusunda daha az kuşku vardır (H. Halm, *The Empire of the Mahdi,* "Ribât and Jihâd", 221-238; Mağrib ribatlan konusunda bir özet için, bkz. G. Marçais, "Note sur les ribats en Berbérie", *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman* içinde, I, Cezayir, 1957, 23-36).

39 J. Chabbi, "Ribât", *EI 2,* VIII, 513.

40 İbn Ebî Dünyâ, *Kitâb men Âşe ba'd el-Mevt,* 20.

41 *Age,* 27-28. İbn Ebî Dünyâ bu kıssayı *Kitâb-ı Mücâb ed-Da've* adlı eserine de almıştır, 49 ve aynı kıssa Beyhakî tarafından *Delâ'il en-Nübüvve,* VI, 49'da alıntılanmıştır.

42 *Age,* 31-32.

43 Ebû Hâtim, *Cerh,* III, 413. Ayr. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd,* VIII, 366.

44 Ebû İshâk Cevzecânî, *Ahvâlü'r-Ricâl,* yay. haz. Subhî bin es-Samarrâ'î, Beyrut, 1985. Bu Horasanlı seyahatleri sırasında Suriye *sahr*'lannda kalmıştır.

45 Zehebî, *Mizânü'l-I'tidâl,* I, 598.

46 *Age,* 37-38.

47 İbn Ebî Dünyâ, *Kitâbü'l-Evliyâ,* 35.

48 İbn Mende, *Müsned İbrahim bin Azam,* 35. Aynı 10. yüzyılda, Maveraünnehir'in Cevzenâvus ribatına yerleşmiş ve bir önceki yüzyılın "ribatın erdemleri"ne ilişkin bir hadis eserinin tefsiri üzerine ders veren, Abd bin Abid adında bir muhaddisin varlığı bilinmektedir. Konumuz açısından bir diğer anlamlı olguysa, aynı kişinin Abdullah bin el-Mubârek'in *Cihat Kitabı*'nın aktarıcısı olarak gösterilmesidir; Abd bin Abid bu kitabı yazarına kadar uzanan bir isnat silsilesine dayanarak öğretiyordu ve yazarla kendisi arasında sadece beş halka vardı, Sem'ânî, *Ensâb,* IV, 126-127. Ayrıca eğer bu veri Abdullah bin el-Mubârek'in, zahit Ahmed bin Tevbe Mutatavvî gibi öğrencilerinin gelişiyle ilişkilendirilirse, Horasanlı büyük mürşidin düşüncelerinin Maveraünnehir *sahr*'larına nasıl yayıldığı hakkında bir fikir sahibi olunabilir, Sem'ânî, *Ensâb,* V, 362. Bütün bu bilgiler bir araya getirilince, *Cihat Kitabı*'nın en azından

9. yüzyıldan beri Abdullah bin el-Mubârek'e atfedildiği doğrulanmaktadır. Bunlar J. Chabbi'nin görüşünü çürütmek için yeterlidir.

49 Ebû Nuaym, *Hilye,* VIII, 50.

50 Abdürrezzak, *Musannef,* hadis no: 20455.

51 İbn Ebî Dünyâ, *Kitâbü'l-Evliyâ,* 30.

52 İbn el-Mubârek, *Kitâbü'l-Cihâd,* 156; Abdürrezzak, *Musannef,* hadis no: 20457; İbn Ebî Dünyâ, *Kitâbü'l-Evliyâ,* 30.

53 Diğeri Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) ve Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Kitâbü't-Tevâbî ve'z-Zevâbî*'sidir; 1951'de Kahire'de Ahmed Emin ve Seyyid A. Sakr tarafından yayınlandı.

54 Câhiz, *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr,* 28.

55 İbn Ebî Dünyâ, *Kitâbü'l-Velâyet,* 27.

56 Ahmed bin Hanbel, *Müsned,* V, 322. 9. yüzyılda Ebû Zür'a'da (ö. 260/873) reddettiği bu hadis, Ebû Saîd eş-Şâşî (ö. 335/946), *Müsned,* III, 124, gibi 10. yüzyıl muhaddisleri tarafından yeniden benimsenecektir. Bir sonraki yüzyılda Heysemî (ö. 458/1065), *Mecma'u'z-Zevâid,* X, 62-63'te bu hadisi geçerli sayar ve Ebû Nuaym, *Târîh İsbahân*'da yayınlar (I, 180).

57 Tüsterî, *Tefsîr,* 45-46. Yazar, abdalların "Allah'ın mücâhidleri" olduklarını söyler, ama bu terimi savaşçı değil, mistik bir anlamda kavramak gerekir. Ayr. bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâb Sireti'l-Evliyâ,* 122-123. Ayr. bkz. yazarın Rey'den kendisine abdalların kimliği üzerine gönderilen bir soruya verdiği cevap için, bkz. *Cevâb,* 175-176.

58 Bu, Massignon'da da rastlanan bir düşüncedir, *Passion,* I, 66. Ayr. bkz. A. Miquel, *Géographie,* IV, 38.

59 Bunun izine Mısırlı kadı Abdullah bin Luheya'nın (ö. 174/790), R. G. Khoury tarafından Heidelberg papirüsüne dayanarak yayınlanan (265, no: 135) *Sahife*'sinde de rastlanmaktadır.

60 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* I, 340-359. Bu dünya gezgini Suriye sınırına yaptığı ikinci seyahatte, Tarsus'tan ayrılıp Humus'a gittiğini, sonra tekrar Tarsus'a döndüğünü anlatıyor, çünkü "Ebû Yemen'in henüz dinlemediğim bazı hadisleri kalmıştı; onları duydum sonra Bîsân'a ve oradan da Rakka'ya gittim, oradan Fırat'ı yukarı doğru çıkarak Bağdat'a vardım", *Cerh,* I, 359.

61 Tarsuslu Osman bin el-Abdullah'ın (ö. 400/1010) *Kitâb-Siyeri's-Suhûr*'u, Tarsus'ta dini eğitimin ne denli yoğun olduğunu gösteriyor: Başlıca öğrenim merkezi ribatın Büyük Cami'iydi.

62 M. Douglas'ın, toplum düşüncesinin dış sınırlan, marjinal bölgeleri ve iç yapısı bulunan bir biçim olduğu yönündeki bakış açısını paylaşıyoruz, *De la souillure,* 130.

BÖLÜM VII

SEYAHAT VE YAZIMI

1. Bir yokluğun anlatısı

Seyahat etkinliğinin modern çağda "kendiliğinden" Batı edebi ve yarı-edebi yaratımına "seyahat ve seyyahlar motiflerinin" sokulmasına yol açtığı doğru mudur?[1] Edebiyatla seyahat arasında bu kadar doğrudan bir bağ nasıl kurulabilmiştir? Eğer durumun gerçekten böyle olduğu varsayılırsa, bir La Bruyère'in ısrarla seyahati aktarma gereği üzerinde durmasını ve "kaygı ya da merak nedeniyle uzun seyahatlere çıkıp bunların ne anılarını, ne de seyahatnamelerini yazan, hiçbir not defteri taşımayan; görmek için yola çıkıp görmeyen veya gördüklerini unutan; sadece yeni burçlar ve çan kuleleri tanımak ve adları Seine ya da Loire olmayan ırmaklardan geçmek isteyen; vatanlarını bir gün oraya geri dönmek için terk eden, yerlerinde bulunmamayı, yokluğu seven, bir gün uzaklardan dönmüş olmak isteyen insanlar"la alay etmesini nasıl açıklayacağız?[2] Gerçeği söylemek gerekirse, 17. yüzyılın bu büyük yazarının başıboş dolaşmaya karşı çıkmasının tek nedeni, seyahati ve yazımı ahlakçı bir bakış açısından birbirine bağlamasıydı. Onun görüşlerini destekleyen yeni-Stoacı ilkelere göre, seyahat hem bilgiye, hem de varlık nedenini aldığı yazıma çok yakından bağlıydı.[3]

Büyük yüzyıl, aynı zamanda batılı seyahatname türünün, ders verici niteliğini koruyarak, bilgi alanından edebiyat alanına doğru göç ettiği bir çağdır. Bu noktadaki buluşma da, yazmak için seyahat edildiği ilkesiyle gerekçelendirildiği için mümkün olabilmişti.[4]

Her ne olursa olsun, felsefi ve/veya estetik bir dünya modelinin seyahatle yazı arasındaki eklemlenmeyi mümkün kılması gerekmişti. Yoksa edebileştirme sorunsallığını koruyacaktı.

İslam bağlamında da, uzmanlar seyahatle onun anlatılması arasındaki bu sözde kendiliğinden ilişkiyi öne çıkarmıştır. Bu uzmanlardan birinin şöyle yazdığını görüyoruz: Sözlü anlatıyla yazılı seyahatname arasında sadece bir adımlık mesafe vardır ve bu adım hızla aşılınca, seyahatname "tamamen doğal bir biçimde" ortaya çıkmıştır.[5] Aslında İslam kültüründe böyle bir ilişkinin öngörülmesini sağlayacak hiçbir şey yoktur. İslam âlimlerini kitleler halinde yollara düşüren harika başlangıç deneyimine rağmen, 9. yüzyıldan önce bir seyahat edebiyatı türünün varlığını çağrıştıran pek az şey bulunur. Üstelik saptanabilen ilk zaman farkı da bu değildir. Muhaddisler seyahati gerekçelendirebilecek hadisleri toplamaya koyulduğunda, seyahat olgusu en az bir yüzyıllıktı. Müslüman seyyahların, seyahatlerinin anlatısını yazıya geçirmekle uğraşmaları için bir yüzyıl daha beklemek gerekecekti. Gerçi 9. yüzyılda da anlatılar vardı, ama ilgili çevrelerde sözlü olarak dolaşıyorlardı. Daha yeni yeni kayda geçirilmeye başlanmıştı. Seyahatle yazım arasındaki birleşme henüz gündemde değildi.

Her yere çok sayıda yolculuk yapmış âlimler nasıl olmuş da bu seyahat deneyimlerini yazıya geçirmeyi düşünmemişlerdi? Çünkü onların gözünde anlatı seyahatin ilk koşulu değildi. Dinleme paradigması adını verdiğimiz olgu, bir yandan seyahat atılımına elverişli bir ortam yaratırken, diğer yandan da aykırı bir biçimde seyahat edebiyatının ortaya çıkmasını ve gelişmesini engellemişti. Coğrafya eseri vermek isteyen 9. yüzyıl yazarlarının yazımında hâlâ dinleme ve derlemenin bozucu izlerinin görülmesi kuşkusuz böyle açıklanabilir. Bu yazarlar, râvilerin ve muhaddislerin çalışma yöntemlerine bağlılıklarını saklamak bir yana, açık açık ifade ediyorlardı. İçlerinden biri "eserime sadece tarihsel rivayetleri, dizeleri, alıntıları ve *duyabildiğim, belleğimin kaydettiği* sözleri koydum" derken, aslında işitsel tanıklığa olan bütün güvenini belirtmektedir.[6] Deneysel ilimler (tıp, astronomi, mekanik, vb) bir kenara bırakılırsa,[7] 9. yüzyılda görmenin bir betimleme ve bilgi aracı olarak henüz az geliştiği fark edilmektedir. Bu aracı daha yeni benimsemiş coğrafya, onu düzenleyici ve açıklayıcı temel ilke işlevine ancak bir sonraki yüzyılda kavuşturacaktır. Seyahatnamenin de ancak 10. yüzyıldan itibaren kendine kalıcı yazım biçimleri bulması bir rastlantı mıdır? İki yazım türü arasındaki bu çakışma akılda tutulmalıdır.

9. yüzyılın büyük âlim seyyahları ele alındığında, daha önce de söylediğimiz gibi, onların seyahat anlatılarının ait oldukları çevrelerde çok dolaştığı saptanmaktadır. Bir ilim dayanışması zinciri sözlü anıları kulaktan kulağa kalıcılaştırmaktadır. Ama 9. yüzyıl aynı zamanda yazılının sözlü karşısında zafer kazandığı

ve İslamda kitabın atılım gösterdiği bir çağdır. Böylece sözlü seyahat anlatılarının edebileşme süreci başlatılabilmiştir. Henüz emekleyerek ilerleyen bu edebi biçimlendirme, anlatı üslubunu *haber*'den almıştır.[8] Örneğin bir Ebû Huseyme (ö. 243/857) *İlm Kitabı* adlı eserinde, ilk dünya gezgini İslam âlimlerinden biri veya birincisi olan Mekhûl'ün (ö. 112/730) seyahatnamesinden parçalara yer verebilmiştir. Bunları, Suriye'de öldüğü bilinen büyük seyyahın doğrudan öğrencilerinden birinden dinlemiş, kendi Suriyeli müderrislerinden birinden derlemişti.[9] Başka seyahatnameler de aynı koşullarda derlenebilmiştir. Bunların nakli kimi zaman aile belleği kanallarından gerçekleşir. Ahmed bin Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu, babasının yaşamöyküsünü anlattığı eserde onun seyahatnamesinden uzun bölümler alıntılamıştır;[10] İbn Ebî Hâtim de (ö. 327/938) yazdığı âlimler tabakatında babasının –meşhur bir muhaddis– *rıhle*'sine iki bölüm ayırarak benzer bir koruma çabası sergilemiştir. Bu bölümlerden birinin başlığı, "Babamın ilm talebi sırasında çektiği güçlükler", diğerininkiyse "Babamın *rıhle*'si üzerine nakledilenler"dir.[11] Bu noktada bir saptama yapmak gerekiyor: İslamda siret* ve terceme-i hal** türleri gelişmeye başlayınca, yazımda oluşturucu izlekler olarak kabul ettikleri seyahatnamelere açıldılar.[12] Seyahat yazımıyla (öz)yaşamöyküsü yazımı arasındaki bu bağın batı seyahatnamelerinde de doğrulandığı bilinmektedir.

Seyahat *haber*'i –seyahatnamelerin İslamın siret türünü de içine kattığı biçim– ikili bir karakteristiği vardır; düzenleniş ilkesinde nakle dayalı ve parçalı bir söylem söz konusudur ve bu söylemde yazar-nakledicisiyle anlatıcı aynı kişi değildir. *Haber,* bir anlatı biçimi olarak, seyahatlerinden *söz eden* seyyahların bunları yazma gereksinimi duymadığı bir sosyokültürel dünyaya aittir. Bunun nedeni bu işi beceremmemeleri değil, bütün yazılı üretimi nakle dayalı bir dilin belgeleri olarak yapılandıran bir silsile ilkesine bağlı olmalarıdır. Bu koşullarda hanelerinde bir seyahat bulunduğunun çağdaşları tarafından bilinmesi ve çevrelerine yaymaya özen gösterdikleri macera anlatılarından bazılarını, öldükten sonra adlarının kaydedileceği fihristlerin nakledeceğini bilmek âlim-seyyahlara yeterli görünmüş olmalıdır. Hocasının siretini yazmak isteyen bir 10. yüzyıl âlimi, bu müderrisin bir *Kuran* tefsiri eserinin "sırtına" –yani başlık sayfasına– karalanmış bir seyahat *haber*'ini bulduğunu hiç şaşırmadan açıklar.[13]

Bu örnekle birlikte, *haber* çerçevesindeki işleyiş biçimleriyle seyahatnamelerin üretimi konusuna giriyoruz. Bir âlim ve deneyimli bir seyyah seyahatlerinin bir bölümünü bir diğer âlime anlatmış; o da bunu kitaplarından birinin derkenarına kaydetmeyi yararlı bulmuş. Çizeceği portre için malzeme arayan bir yaşamöy-

* Yaşamöyküsü. (Ç.N.)

** Özyaşamöyküsü. (Ç.N.)

küsü yazarı bu kitabı bulmuş ve söz konusu bölümü oradan alıntılamış. *Haber,* alıcısı onu belleğinde tutmak yerine kâğıda geçirdiği andan itibaren, sözlü mesajdan yazılı metne dönüşmüştür. Taşıyıcılarından bağımsız olarak dolaşma serbestliğine kavuştuğu için, artık her türden yazılı işlemde kullanılabilir. Hem kahramanı, hem de yayın kaynağı olan kişinin yaşamöyküsü içine yeniden katılması bu kullanımların azımsanamayacak olanlarındandır. Ama Teberânî (ö. 360/970) –adamımızın adı budur– bir seyyah olarak seyahatlerinin anlatımını yazıya dökmeyi yararlı bulmasa da, buna karşılık "hocalarının dökümü"nü yapan –en az– üç *mu'cem* hazırlamayı gerekli görmüştür.[14]

Gerçekten de İslam âlimleri seyahat deneyimlerini seyahatnameden çok, mu'cem türünde dile getirmeyi tercih etmiştir. Bu, kimi zaman "mu'cem", kimi zaman "meşihat" veya "program" adıyla ifade edilen, İslam ilim kültürüne özgü bir türdür. 9. yüzyılda doğan bu tür, muhaddislerin eseridir. Fihristle seyahatname arasında kalan bu türün, olabildiğince çok sayıda müderrisle karşılaşma ve bunlardan ders alma ereğinin ağırlığını taşıyan bir yapısı vardır. Üstelik bu hocaların saygın entelektüel silsileleri olması tercih edilir. Bu saygın hoca yarışı söz konusu türü, büyük âlim-seyyahın kutsanma simgesine dönüştürmüştür. Teberânî mu'ceminde kendilerinden hadis topladığı yaklaşık bin kişinin adını verir. Meslektaşlarından biriyle bu mu'cemi tartışırken, bunun "hayatının kitabı" olduğunu, onu hazırlayabilmek için "çok zahmet çektiğini" itiraf ettiği anlaşılmaktadır.[15]

Bu mu'cemlerin çoğu malzemelerini alfabetik bir düzende sınıflandırmıştır.[16] Bu yapılandırma biçimine karşın, mu'cemlerde yaşamöykülerine ilişkin birçok bilgi de yer alır. Bunlardan birinde,[17] yazar henüz ergenlik çağındayken, ailesinden seyahate çıkma iznini nasıl aldığını anlatır.[18] On yedi yaşındayken, tanınmış bir hocanın yanında eğitim görmek üzere, doğduğu Cürcân'dan (Hazar denizinin güneydoğusunda) hareket etmeye karar vermişti. 908'de Bağdat'a geldiğinde sadece on dokuz yaşındaydı, ama seyahat çemberi Suriye ribatlarını da içine alacak ölçüde genişlemişti. Kentlerde ve köylerde, 32 farklı yerde toplam 230 hocayla karşılaşmıştı. Ne zaman bir hocadan söz edilse onunla nerede ve ne zaman karşılaşıldığı belirtilmiştir. Bu arada mesleği ve hangi mezhepten olduğu da açıklanır.

Ortaçağ âlimleri bu mu'cemleri aynı gayretle yazmayı sürdürdü, çünkü onları seyahatlerinin anlatısal kanıtları olarak kullanıyorlardı. Bu etkinlik, Endülüslü bir fakihin, Ebû Bekir bin el-Arabî'nin (o da hocalarının bir dökümünü yazmıştı[19]) aklına Doğu'daki öğrenim güzergâhını anlattığı gerçek bir seyahatname yazma fikri gelinceye kadar sürdü: *Rıhle* edebi türü doğmuştu. Bu türün gelişmesi o usandırıcı listelerin oluşturulmasına son vermeyecekti. Endülüslü ve Mağribli âlimler ateşli mu'cem yazarları olmayı sürdürdü.

2. Seyahatin olağanüstü yönleri

Seyahat *haber*'leri nedir? Nasıl oluşturulmuşlardır? Parçalı bir yapıya sahip oldukları için, bütün bir seyahat eğrisini birkaç sözcükle, birkaç cümleyle dramatize ederler. O halde bu *haber*'lerin gerçekten anlatılmaya değer olması gerekir. Bu amaçla, parçalı yapılarını giderebilecek güçlü bir duygusal etki yaratmalıdırlar. Bu etki nereden sağlanacaktır? Olağanüstü ve harika (*acâ'ib*) olaylar düzleminden. 9. yüzyıldan itibaren bir bilgi sektörü oluşturan *Acâ'ib,* hem öğretici hem de eğlendirici edebiyatı besler.[20] Seyahat *haber*'leri daha oluşma aşamasından itibaren bu yazım türüyle buluşmuştur.

Acâ'ib'ler, seyahat anlatılarının metinsel iletişime girdiği diğer bütün yazım türlerinden daha büyük bir sınıflandırma sorunu getirmiştir. Onlar hangi türe sokulacaktır? Bizim açımızdan, coğrafya veya tarihle aynı söylem düzeyinde yer aldıklarına kuşku yok. Bazıları bu türü "edebi sanat" saymıştır.[21] Oysa daha geçen yüzyılın sonunda Carra de Vaux şu uyarıyı yapmıştı:[22] "*Acâ'ib* sözcüğü var olmayan veya hiç var olmamış bir şeyi temsil etmez. *Acâ'ib*'ler coğrafya ve tarihte rastlanılan türden anıtlar, olgular, varlıklardır. Gerçek oldukları kesin değildir; uydurma olduklarıysa hiç kesin değildir: Asıl güç olan, [gerçek olup olmadıklarının] denetlenmesidir." O halde, yaratılış harikalarının araştırılması ve incelenmesinin, bu İslam *mirabilia*'ları durmadan olağanüstü bir düzleme gönderme yaptıkları için, pozitif bilgi alanına girmediğini düşünmek hata olur. Büyük sindirim yeteneğiyle dikkat çeken *Edeb,* bunları çok erken bir tarihte yutup özümsemiş de olsa, bu durum onların pozitif bilgi statüsünü asla ortadan kaldırmaz. *Edeb*'in kuruluşundaki rolü bilinen Câhiz (ö. 255/868), daha 9. yüzyılın ortasında "Evren'deki çok sayıda olağanüstü, tuhaf olay" karşısında insanların "bunları bilme tutkusu"na sahip olmayan çoğunluğunun ya *tebeyyün*'den, şeyleri anlamayı sağlayan "duru görü"den uzaklaşmasına ve dolayısıyla aklını eğitmeyi ihmal etmesine veya bu olayları olanaksız şeyler diye görüp reddetmesine hayıflanıyordu. Sonra *Hayvanlar Kitabı*'nın kısmen yansıttığı bir çerçeve çiziyordu.

Onun ardılları *Acâ'ib*'lerin inceleme alanını her türlü tuhaflığı ve sapkınlığı kapsayacak biçimde genişletse de, Câhiz'in bu türün önüne koyduğu çerçeveden gereğince yararlanmayı bilemediler; bu çerçeveyi genişletmeyi ya da aşmayıysa hiç beceremediler. Çünkü çoğunluğu fakihlerden, masalcılardan veya kıssacılardan oluşuyordu. Bu engele karşın, *Acâ'ib* türü ortaçağ bilgisinde bir bölüm olarak işlemeyi sürdürdü. Bu bilginin pozitif niteliğinden çok, öznel yanının ağır basması fazla önemli değildi. Buna karşılık asıl gözden kaçırılmaması gereken, *Acâ'ib*'lerin, görünenle görünmeyen, doğayla doğaüstü, sıradan ve sıradışı, ina-

nılır ve inanılmaz arasındaki sınırların geçirgenliğinin bu iki ayrı türdeki saf arasında sürekli bir iletişim bulunacak düzeye vardığı bir dünya temsilinden yola çıkmasıdır. Bu çokanlamlılık –söylem düzeyinde– üretkenliğini yitirmediği için, *acâ'ib*'lerin billurlaştırdığı entelektüel etkinliği ortaçağ İslam *episteme*'sine katmayı sürdürmüştür.

Arada kalmışlığın elle tutulmaz dışavurumlarını anlamak söz konusu olduğunda, *Acâ'ib*'lere başvurmak yararlı olabilir. Varlıkların ve şeylerin dönüşümü üzerine düşüne düşüne, sonunda her türlü tuhaflık deneyimini edebi ifadeler ve açıklayıcı türde bir söylem çerçevesinde evcilleştirmeyi sağlayan bir hayat bilgisi üretmişlerdir. Benzer ve benzemez üzerine bir söylem görünümleri de buradan gelmektedir. A. Miquel'in şu yazdığına katılmamak elde değil: "*Acâ'ib* belli bir biçimde direndiğinde, en azından insani olanın sınırlarının saptanmasına katkıda bulunur." Ama aynı yazar, "*acâ'ib*'ler, acayip bir biçimde ikili bir işlev üstlenir: Okuyucuyu eğlendirmek ve içinde yer aldıkları eserlere makbul sayılan bir edebiyatın damgasını vurmak" diye eklediğinde,[23] bu türü hoş edebi hokkabazlıklar düzeyine indirgemesi karşısında insan şaşırıyor. Gerçi yazar ortaçağ ansiklopedilerinde ve temel edebi eserlerinde *Acâ'ib*'lerin oynadığı süsleme rolünü ortaya koymakta haksız değildir, ama onların tek kullanım alanının bu olmadığını da saptamak gerekir. *Acâ'ib*'lerin sadece keyfe hizmet ettiğini söylemek, onların inandırıcılığını yok etmek anlamına gelir. Ortaçağın edebiyat eserlerinde, çokça yinelenen izlekler biçiminde yer aldıkları doğrudur, ama aynı anda çeşitli söylem oluşumlarına eğlendiricilikten başka işlevlerle de girmişlerdir. Örneğin coğrafyada *Acâ'ib*'ler, hayranlık uyandırma ve inanılırlık kategorilerinin işlemcisi olarak kullanılır.[24] Hayranlık uyandırma kategorisine, okunmaya veya öğrenilmeye layık diye nitelendirilen bir kitaba kaydedilmeye ve dikkatleri üzerinde toplamaya layık şeyler girer. Bu kategori olağanüstünün, yani okuyucunun sıradan evreninin ve deneyim ufkunun dışında kalanın tınılarını taşıyan bir düşünme biçiminin sonucudur. Ortaçağ seyahatnamesine eklemlenen hayranlık uyandırma kategorileri ona güç ve itibar kazandırmıştır. Ortaçağ "yazar"ıyla –ortaçağda yazardan ne ölçüde söz edilebilirse– okuyucuları arasında yapılan anlatı sözleşmesinde, ikincinin neyi bilip neyi bilmemesi gerektiği kararını birincinin vermesini sağlamışlardır. Bu amaçla "yazar"ı, neyin ilgiye layık olduğunu, neyin de olmadığını belirleme gücüne sahip tek metin mercii haline getirmişlerdir.

Acâ'ib'ler farklılık çevirmeni/aktarıcısı olarak işlediği için, seyahatnamelerde benzer ve benzemez retoriğinin üslup araçları işlevini üstlenirler. Bununla birlikte bu olağanüstülük figürleriyle ilgili bir deneyim yaşanması ve onların seyahat yazımına kazandırılması için, İslam mekânı dışına çıkmak şart değildi. Zaten Eski Yu-

nanlar *thôma*'yı, Batı ortaçağının insanları da *mirabilia*'ları keşfetmek için kendi kültürel dünyalarının dışına çıkmak zorunda kalmamıştı. Antikçağ paradoksografisinin* mirasçısı olan Hıristiyan ortaçağı "topografik harikalar"ın çoğaldığı ayrıcalıklı yerler olarak sınır bölgelerini belirlemişti kuşkusuz, ama "merkezi toprakların" da kendi *mirabilia*'larına sahip olabileceğini reddetmemişti.[25] Gervais de Tilbury'nin *Livre des Merveilles*'i gibi bir eser bunu açıkça kanıtlamaktadır.[26]

Eski Yunanlara gelince, F. Hartog –Herodotos örneği aracılığıyla– onların *thôma*'yı (harika-acâ'ib) nasıl belirleyici bir âdet haline getirdiğini göstermiştir. Onların gözünde bir seyahatname, bir "*thôma*" altbaşlığı yoksa, aslına sadık bir nakil olma iddiası taşıyamazdı.[27] *Acâ'ib*'leri derlemeyi başaramamış bir seyahatnamenin kesinlikle hedefine ulaşamadığını düşünen ortaçağ Müslümanları açısından da aynı şeylerin geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü ortaçağın her seyahat anlatısı olağanüstü bir alana açılmak üzere programlanmıştır. Seyahatin bu olağanüstülüğü hem kültürel, hem de anlatısal bir zorunluluktur. Bu, kimi zaman bir seyahatnamenin okunma veya dinlenmesinin tek gerekçesi gibidir. Doğulu bir âlim Batılı –Endülüslü– ve çok "dolaşmış" –*cevval* lakabı buradan geliyordu, bu sözcüğü Aydınlanma çağında kullanıldığı anlamda "turist" diye çevirebiliriz– bir meslektaşından seyahatleri sırasında gördüğü "en *acîb*" şeyi anlatmasını ister. Heybesinde birden fazla olağanüstü öykü taşıyan büyük *cevval,* aykırı niteliğiyle diğerlerinden çok farklı bir öykü anlatır. Anlatılan öykü hem "yazar"ını dönüştürür, hem de anlatıldığı kişiyi sarsar. Seyyah statü değiştirip anlatıcı olmuştur. Diğeriyse dinleyiciyken yayıncıya dönüşür. Yazarın yaşamöyküsü hakkında Endülüslü olması, çok fazla seyahat etmesi ve bu seyahatler sırasında sufiler arasında, onun gözünde büyük seyyahlık güzergâhının eşsizliğini yansıtmaya layık görülecek kadar şaşırtıcı bir sahneye tanık olması dışında bir şey bilmiyoruz.[28] Bu, onu unutulmuşluktan kurtarmaya yetmiştir. Iraklı bir âlim, Ebû Muhammed es-Sarrâc (ö. 500/1106) onun adını ve başından geçen bu öyküyü bir isnat silsilesine dayanarak nakletmiştir. Bu dönüşümler zincirinde karşımızda unutulmaktan kurtulup anıya dönüşen olağanüstülük vardır; daha sonra anı da yazının büyüsü sayesinde hatırlanmaya değer olgu haline gelmiştir. Bu işten herkes, yani hem yazar hem de anekdotun dinleyicileri-yayıncıları kazançlı çıkmaktadır. "Turistler"in heybelerinde niye birden fazla *acîbe* bulundurmaları gerektiğini öğrendiğimiz için biz bile bu işten kazançlı çıkmış oluyoruz. Gerekli *acîbe*'ler kimi zaman uydurulma pahasına sağlanmaktadır. İşte uydurularak meşhur fakih Şâfiî'nin (ö. 204/819) ağzına yerleştirilmiş bir örnek. Menakıpname yazarı İsfahanlı Ebû Nuaym (ö. 430/1038) tarafından yayınlanmıştır:

Paradoksografi: Doğaüstü olayları inceleyen simya ilmi. (Ed.N.)

"Birisi bize nakletti ki: Birinin şöyle dediğini duydum: Birinin bir başkasına, onun babasına, babasının da kendi babasına dayanarak şöyle dediğini duydum:[29] Şâfiî'nin şöyle dediğini duydum: 'İlm talebiyle dolaştığım dönemde, Yemen'e gittim. Orada bana ayaklarından kalçalarına kadar normal kadın bedenine sahip, ama bir gövde yerine iki gövdesi, dört eli, iki kafası ve iki yüzü olan bir kadından söz ettiler. Bu iki yarım gövdenin aralarında tartıştığını, birbirlerine vurduğunu ve sonra barıştıklarını öğrendim; birlikte yiyip içiyorlardı. Ülkeden ayrıldıktan sonra onlardan bahsedildiğini bir daha duymadım. İki yıl sonra oraya geri döndüğümde, onlardan haber almak istedim. 'Başın sağolsun, yarımlardan biri öldü, diye cevap verdiler. Açıklama isteyince, şunları söylediler: İki bedenden biri hasta oldu ve öldüğünde iple tepeden tırnağa sağlamca bağladılar ve çürüyünceye kadar öyle bıraktılar. Sonra da kesip gömdüler. Canlı kalan bedenin çarşılara gidip gelmeye devam ettiğini haber aldım."[30]

Kimi zaman "öğrendim", kimi zaman "haber aldım" diye çevrilen "*feli'ahdî bi...*" ifadesi, Ebû Nuaym'ın derlediği anlatıda Şâfiî'nin Siyam ikizlerini görmediğini belirtir gibidir. Bununla birlikte insanların ona taziye bildirmesi sanki bunun tersini kanıtlamaktadır. Ama öyle olsa, bir başka yerde yine Yemen'de tartışan iki körü ve onları barıştıran dilsizi anlatırken yaptığı gibi "gördüm" (*ra'aytu*) derdi. Bunu yapmıyor. Ama aynı anlatının daha geç tarihli başka bir versiyonunda, Şâfiî'nin bu Siyam ikizlerini onlarla evlendikten sonra gördüğü söyleniyor.[31] Her iki durumda da anlatıda bir "harika"dan (*acîba*) söz edilmektedir. Bu konuda yanılmaya olanak yoktur, 10. yüzyıldan bir kaynak da 912'de Musullu bir emirin huzuruna çıkarılan Siyam ikizi iki erkek kardeşin öyküsünü bir *acîba* olarak anlatmaktadır.[32] Daha geç dönemden bir ortaçağ yazarının naklettiği aynı öykü, "Acâ'ib" başlıklı bölümde yer almaktadır.[33]

Dârü'l-İslam'da gezinen Müslüman seyyahın, her yerinde kendini baba ocağında gibi hissettiği tanıdık bir mekânda dolaştığına kuşku yoktur. Ama durmadan ve her yerde yinelenen bu bildik ortamın karşısına aşılmaz güçlüklerin çıktığı da bilinen bir gerçektir. Yoksa ortaçağ seyahatinin nasıl olup da bir *gurbet, hanîn* ve *züll* deneyimine dönüşebildiği anlaşılamaz. *Gurbet,* insanı vatanından uzaklaştıran bir sürgün; *hanîn,* garibe işkence eden sıla özlemi ve *züll,* normal olarak baba ocağında hissedilmeyen hor görülme duygusudur. Üstelik ötekilik deneyimini İslam dahilinde de yaşamanın mümkün olduğu bilinmekte ve tuhaflık, ayrıksılık kavramı olarak kalsa da her zaman İslamın kültürel ve coğrafi sınırları dışına püskürtülmeyen *acîb* teriminin birlikçi kullanımı da bunu doğrulamaktadır. Müslüman seyyahlar *acîb*'le, kavramın insanbilimsel açıdan oynak niteliği nedeniyle,

kendi kültürlerinin hem içinde hem de dışında karşılaşabilmişlerdir. Bu seyyahlar *acîb* deneyimini hem "burada", hem de "orada" yaşadıklarını söylediklerine göre, onların dünyayı algılarken ve dünya deneyimlerini biriktirirken kullandığı dilbilimsel kavramları ciddiye almak zorundayız. Ama o zaman, "*acâ'ib*'le sadece insanlar imparatorluğun sınırlarını aşıp da başka kültürel kodların ve başka toplumsal ağırlıkların rol oynadığı yörelerde maceralara atıldıkları zaman karşılaşıldığı" ve "sınırlar içinde sadece tuhaflıklara rastlandığı"nı yineleme olanağı kalmaz.[34]

3. Seyahat risalesi

10. yüzyılda kendine henüz istikrarlı ve kalıcı bir edebi çerçeve bulmamış seyahat anlatısı, *risale*'ye sığındı; yaklaşık iki yüzyıl boyunca bu edebi türün konuğu olacaktı.

8. yüzyıl ortasına doğru yaygınlaşan risale, İslam âlimleri arasında hızla geçerlik kazanan bir tür olmuştu.[35] Nesir yazarları, filozoflar, hekimler, kelam âlimleri, fakihler, muhaddisler bilgi alanlarını geliştirmek amacıyla bu türü kullanmıştır. Risalenin, siyasal-diplomatik zorunluluklardan doğan söylem biçimi sonunda ayrıcalıklı bir iletişim ve toplumsallaştırma aracı statüsü edinmiştir. Gelişmesi Abbasi İmparatorluğu'nun yükselişiyle, yeni bir edebi toplumsallaşma yapısının, salonun ortaya çıkışıyla çakışmıştır. Risale, bazı yönleriyle, bu edebi salonlarda yaşanan edebiyat sohbetlerinin, ilim tartışmalarının ve nüktedanlığın –yazı aracılığıyla– bir uzantısı gibi görünmektedir. Genellikle adı verilen belirli bir kişiye hitaben yazılan risalenin, her zaman gerçek ve tarihsel olarak kimliği belirlenebilen bir muhatabı vardır. Bu da onu gayet meşru bir biçimde bir toplumsal bağ sosyolojisi içine yerleştirmektedir: Dostluk ve himaye bağı. Onun sayesinde görüş alışverişinde bulunulmakta, fikirler tartışılmakta ve yazıya geçirilmeye değer oldukları düşünülmüş duygular paylaşılmaktadır.

Bu noktada İslamın risalesi, Yunan, Roma ve Batı modellerinden hiç farklı değildir. Gerek İslamda gerekse Batı'da, seyahat risaleyle birleşmiştir. Ama İslamda seyahat anlatısı, seyahat risalesiyle 9. yüzyılın sonundan itibaren buluşurken, Avrupa'da böyle bir buluşmanın tam olarak gelişmesi için Rönesans'ı beklemek gerekecektir. Toplumsal-tarihsel bağlamdaki farklılığa karşın, bu buluşmanın yapısal açıdan İslamdakine benzer koşullarda gerçekleştiği anlaşılmaktadır.[36] P. G. Adams'a bakılacak olursa, mektup, günce ve "basit anlatı" (istinsah, yazıya geçirme) Batı'daki "en üretken üç seyahat anlatısı çeşidi"dir.[37] Günce de bir tür risale gibi işlediği için, seyahat yazımı için bu türün ne kadar önemli olduğu anla-

şılmaktadır.] Chocheyras, "en azından ahlaki ve manevi açıdan yalnızlığın belirlediği bir niteliğe sahip [günce], mektubun ikamesidir; var olmayan birine yazılan bir mesaj olarak, manevi yerini değiştirdiği yanılsamasını yaşayabilmek için fiziksel yerini değiştiren bir ben'in, sabit olduğu varsayılan ikiz benliğine seslendiği bir yazışmadır bu."[38] Ortaçağ İslamında da seyahat risalesi günceyle buluşarak yeni bir seyahat yazımı biçimi doğurmuştur.

Batı, 19. yüzyıl ortasına kadar seyahat mektuplarına büyük bir hayranlık besledi. Sayıları oldukça fazla olan bu mektupların büyük bölümü bugün de mevcuttur ve kolaylıkla ulaşılabilecek durumdadır. Ne yazık ki seyahat risalelerinin neredeyse tamamının kaybolduğu İslam ortaçağı için aynı şey söylenemez. Yok olmaktan kurtulanlar hakkında da elimizde, derleme rastlantılarının unutulmuşluktan kurtarıp önümüze getirdiği bir gönderme, bir alıntı, en iyi durumda bir parça kalmıştır sadece. Endülüslü meşhur bir yazarın 9. ve 10. yüzyılların sınırında Sicilya'da yazdığı risaleyi sadece Müslüman Batı'nın siret fihristlerinde bu esere değinildiği için biliyoruz. İçeriğinden geriye, ülkesinden uzakta çok sıkıntı çeken yazarın muhatabına aktardığı bir tavsiyeden başka bir şey kalmamıştır: Hiçbir zaman uzun seyahatlere çıkmamak.[39] Selçuklular döneminde Hemedanlı bir kadı tarafından kaleme alınmış bir başka risaleyi de, coğrafya fihristinin maddelerinden birinde bu eserden bir bölümü alıntılayan 12. yüzyıldan bir derlemeci sayesinde biliyoruz.[40] 1040'ta yazılmış bu risale, yazarına gördüğü şeyleri –Şam'ın büyük camii gibi– ve tanıştığı âlimleri betimleme olanağı vermiştir. İçeriğinden elimize ulaşan, sadece âlim-seyyahın Halep civarındaki evinde ziyaret ettiği ünlü bir şairin birkaç dizesidir.[41] Hıristiyan hekim İbn Fadlân'ın (ö. 455/1063), Bağdat'tan Kahire'ye giderken izlediği güzergâhı anlattığı risalenin elimize eksiksiz bir biçimde ulaşmış olmasıysa mutlu bir rastlantıdır. Bu risaleyi çeşitli türde eserler veren iki yazar korumuş; biri bir hekimler ve filozoflar tabakatında kısmen, diğeri de bir coğrafya sözlüğünde olduğu gibi bu risaleye yer vermiştir. Her ikisi de risaleyi, 11. yüzyılın ortasında yazılmış ve bugün kaybolmuş bir eserden alıntılamıştır.[42] Bu kitabın yazarının söz konusu risaleden haberdar olmasının nedeniyse, çok kültürlü bir devlet kâtibi olan babasına hitaben yazılmasıydı.[43] Daha meşhur risaleler, örneğin Ebû Dülef'inkiler, uzun süre sadece daha geç tarihli derlemelerde yer alan parçalar aracılığıyla biliniyordu. Oysa bunlar ünlü bir seyyahın eserleriydi.

Bu seyahat risalelerinin ayırt edici niteliği nedir? Bildiklerimizden bir hükme varacak olursak, çoğunun, 10. yüzyıl coğrafyacılarının kullandığını gördüğümüz bir dünyayı sahiplenme modelinin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki bu risaleler, yazar-anlatıcılarının seyahat deneyimine giren dünyayı az veya çok başa-

nlı bir biçimde anlatmıştır. Bu yazar-anlatıcılar ziyaret ettikleri ülkelerin ve bölgelerin titiz gözlemcileri olmak istedikleri için, anlatılarının içine seyyah olarak katılmayı gerekli bulmamışlardır. Onların sergileme tarzıyla görme tarzları aynıdır. Öyle ki gördükleri ve söyledikleri arasında hiç mesafe yoktur: Tam tersine onları birbirine bağlayan tarz, görülenle yazılanı aynı sınıf içine sokan uyarlama tarzıdır. Dolayısıyla gerçeğe uygunluğu belirleme usulleri arasında en önemli –ya da tek– rol *autopsia*'ya düşer. Endülüslü Ebû's-Salt Ümeyye'nin (ö. 520?/1126?) risalesi bu "verismo"culuğu temsil eder.[44]

Yazar, hekim, astrolog, matematikçi, mekanikçi ve müzikbilimci, hümanizm gelişmeden önceki dönemin hümanisti Ebû's-Salt, Mısır'da kalırken, gözlem niteliği ağır basan bir risale yazmış ve eserin daha giriş bölümünde okuyucuya şöyle demişti: "Mısır toprağında doğrudan tanık olduklarımı betimlemekle yetinecek ve sadece gördüklerimle sınırlı kalacağım; 'şunu veya bunu çıraklık veya işitme yoluyla öğrendim' diyen 'bunu doğrudan tanıklık [*müşâhede*] ve insanın olgular hakkında kendi edindiği bilgiyle [=*ıttılâ*] doğruladım' diyenle aynı değerde olmadığı için, duyduklarımı bir kenara bırakacağım." Gerçek anlamda bir seyahat risalesi olmasa da, Bağdatlı filozof Abdüllatif'in (ö. 629/1231) "Mısır toprağında görülmüş şeyler ve gözlemlenmiş olgular hakkında bilgi ve görgü kitabı" da aynı kalıplara göre oluşturulmuştur.[45] Bu seyahat risalelerinin ilkesi, sadece gözle doğrudan denetlenebilen şeylerden söz etmektir.

Modern çağda Avrupa dünyayı keşfetmeye çıkınca, onun da seyahat anlatılan bakışın bu ağırlığını aynı güç ve enerjiyle ifade etti. Marco Polo'nunki (anlamlı bir şekilde *Harikalar Kitabı* başlığını –gerçi bu, eserin çeşitli başlıklarından sadece biridir– taşımaktadır[46]) gibi ortaçağ anlatılarında da *autopsia* kullanılıyordu, ama Rönesans'ın, Léry veya Lescabot gibi büyük seyyahlarının anlatımlarında olduğu kadar egemen değildi. Léry, "vahşilerin davranış biçimlerinden söz ederken, çok sık olarak şu konuşma biçimini seçmemi: gördüm, bulundum, başıma şu geldi ve benzer ifadeleri sıkça kullanmamı (sanki böbürlenmeye çalışıyormuşum gibi) kötü karşılayacak birisi olursa, ona bunların [...] benim konumun malzemeleri olduğunu ve hep dendiği gibi bilimin, yani görmenin ve denemenin konuşmasının böyle yapıldığını belirterek cevap veririm."[47] Lescabot'ysa Kanada seyahatinin nedenlerini sergilerken, bu seyahate, "seyahat etmekten çok, bu toprakları kendi gözleriyle görmek istediği" için çıktığını açıklar.[48]

Rönesans'ın seyahat anlatılan kalemlerini niçin *autopsia* mürekkebine batırmışlardı? Çünkü, A. Dupront'un açıklamasına göre, "merak"ın etkisindeydiler. Bu merak, ortaçağda kullanıldığı anlamı aşarak, "açık gözlerin gücü ve dünyanın çeşitliliklerine teslim olma" halini almıştı.[49] Bu koşullarda yabancı olanın keşfi, "eğlendirici

bir döküm" halini aldı. Gözleri faltaşı gibi açılan ortaçağın Hıristiyan –ve Müslüman– seyyahları gibi hayran olduklarını kaydetmek yerine,[50] yeni dünyaların Avrupalı kâşifleri şaşırmaz, sadece "kaydeder."[51] Her iki kesim de büyük bir inandırma aracı olarak görmeye başvurmakla ve dünyayı yazılı sahiplenişlerinde seyyahtan çok gözlemci tutumunu benimsemekle birlikte, aynı bakışı kullanmamışlardır.

Bununla birlikte ortaçağ İslamının bütün seyahat risaleleri bu bakış ideolojisi içinde yer almaz. Ebû Dülef (seyahat risalesi türünde bakış okulunun büyük temsilcisi) Rey'de nesir yazarı İbn Abbâd'ın (ö. 385/995) –sonra vezir olmuştur– yanında kalırken, ev sahibinin şahsında kişiselleştirilmiş seyahat anlatısını yaratanlardan biriyle tanışmıştır. Gerçekten de İbn Abbâd yüksek siyasi mevkilere erişmeden önce büyük bir yazardı. 958'e doğru Irak'a bir seyahat yapmış ve bu seyahatte o çağın edebiyatının en çarpıcı figürlerinden bazılarıyla karşılaşmıştı. Genç âlim Irak'tan, kendisi gibi gelecekte vezir olacak bir dostuna bir risale göndermiş, bu risalede Bağdat seyahatini anlatmıştı. Bu risale Arapça yazılmış da olsa ilginç bir şekilde "Günce" anlamına gelen Farsça bir başlık taşımaktadır: *Rûznâme.*[52]

Ne yazık ki bu "günce"nin sadece parçaları elimize geçmiştir. Ama belli bir okuyucu kitlesi olduğu için, korunan parçaların sayısı fazladır. Onların sayesinde yazarın Bağdat'ta sürdürdüğü ehl-i keyif hayatını, parladığı salonların atmosferini, gidip geldiği medreselerin havasını ve dinlediği müderrislerin profilini öğreniyoruz. Bunların hepsi insanlara ve onların toplumuna, edep kurallarına meydan okuyacak ve toplumsal sınırları ihlal edecek kadar merak duyan genç bir âlimin iradesini yansıtmaktadır. Canı "dilenciler"in arasına mı karışmak ister? Toplumsal merdivenin en alt basamağına inmekte duraksamaz. Bu, ortaçağ âlimlerinin hiç çekinmeden çıktığı bir seyahattir.[53] Bununla birlikte İbn Abbâd Bağdat'a dil ve şiir peşinde geldiğini unutmaz. Dilencilerin yanına gidip gelmesinin amacı onlar gibi yaşamak değil, onların şiirini ve argosunu öğrenmektir (büyük serseri şairlerden Beni Sâsân'dan, manzum bir "kopukluk" destanı dinleyecek ve bunu seyahatnamesine kaydedecektir), çünkü az bulunur edebi parçaların (*nevadir*) ve az bulunur dil özelliklerinin (*garâ'ib*) peşindedir. Sarayda yetenekli bir râvi, "nakillerinin", "olağanüstü anlatıları"nın (*acîb*) ve "tuhaf öyküleri"nin (*garîb*) bolluğuyla onu büyüler. Camilerde gramercilerin, örneğin kadı Ebû Saîd Sîrâfî'nin (ö. 368/978) dersleri onu çeker. Hiçbir konu bilgi açlığının dışında kalmaz, hatta vaizlerin tövbeden geldiği törenlere bile katılır, çingeneleri ziyaret etmekten geri kalmaz.[54] Daha sonra İbn Abbâd'ın "güncesi"ne öykünülmüştür ve bu eser, Farsça bilen âlimlerin Arapça yazdığı, ama aynı Farsça başlığı (*Rûznâme*) koyduğu seyahat risaleleri dizisi için örnek işlevi görecektir. Bu "günce"lerin çoğu kaybolmuştur. 1036'da Azerbaycanlı bir kâtibin –o da ilerde vezir olacaktır– yazdığı

ve oğluna gönderdiği *Rûznâme* gibi bazılarının izlerine daha geç tarihli derlemelerde rastlanmaktadır.[55]

İbn Abbâd'la (ve onun seyahat yazım üslubunu benimseyen tüm diğer isimlerle) birlikte, evlerine geri dönen âlimlerin seyahatlerinin anlatısal sonuçlarını *mu'cem*'lere kaydettiği dönem artık kapanır. İbn Abbâd'ın anlatısı kimi zaman karşılaştığı hocaların dökümünü yapmaya yönelse de, artık onun için tek belirleyici öğe mu'cem türünün kuralları değildir. Çünkü bütün karşılaşmalarını bir anlatı durumu içine yerleştirmektedir. Diğer yandan coğrafyacılar gibi yazmayı da reddeder. "Ben" dediğinde, gerçeği söylediğini doğrulamaktan çok, öyküsünü birinci şahısta anlatmak amacını güder. Onun "günce"sinde "ben" demek, anlatı eylemini "gerekçelendirme" araçlarından biri olarak gözükmektedir. Böylelikle ifade kişileştirilmiş bir merciye dayandırılmakta, bu merci hem kimliğini belirlemek ve söylediklerine kefil olmak, hem de (anlatı yoluyla) öznelliğini seslendirmek için kendi adına konuşmaktadır.[56] Böylelikle *rihle*-seyahati, *rihle* seyahatnameye yaklaştırma yolunda büyük bir adım atılır. Ama böyle bir buluşmanın gerçekleşmesi için, seyahat anlatısının risale çerçevesinden dışarı çıkması gerekmektedir. Bu, Batı'yla İslam arasında çarpıcı bir farklılıktır. Birinde seyahat, risaleden başka bir türden alınsa da kalıcı bir nitelik gösteren bir söylem çerçevesi bulurken; diğerinde, bu çerçeve onun edebi gelişmesi önünde bir engel oluşturur. 12. yüzyıl başında *rihle,* risale çerçevesinden özgürleşebilmek için, özerk bir edebi tür konumuna yükselir.

4. Seyahat etme sanatı

Seyahat anlatısını tanıma çabamıza devam etmek için, onun yazım biçimleri üzerine yönelttiğimiz soruları sürdürmekte yarar var. Bu biçimlerden biri, çok az incelenmiş olsa da, bize çok önemli geliyor: Kuralcı yazım. İncelemeler modern Avrupa'da bu biçimin nasıl bir önem kazandığını ortaya koymuştur. N. Doiron'a göre, bu biçim "seyahat etme sanatı"nın ayrılmaz bir parçasıdır. Onu seyahatnameye bitişik bir edebi tür olarak inceleme düşüncesi de buradan çıkmıştır.[57] Seyahatnameyle "seyahat etme sanatı" arasında sadece retorik nitelikte bir farklılık bulunduğu görüşünü savunan A. Pasquali'yse buna karşı çıkmaktadır. Bu yazara göre, iki tür arasında temelde bir farklılık yoktur, çünkü her ikisinin yazım biçimleri de, bir bölümü "öykünmeci-şiirsel" ve bir bölümü de "ispatlayıcı" nitelikteki inandırıcı/kural koyucu unsurların bileşiminden oluşmaktadır.[58]

İslamda seyahate kural koyucu söylem 8. yüzyıl sonundan itibaren kitaplarda ifade edilmiştir. Ama "seyahat adab-ı muaşereti" edebiyatının gerçek bir edebi tür haline gelmesi için 10. yüzyılı beklemek gerekecektir. Bu türü görmezden gelmek, seyahat yazımının önemli bir parçasına haksızlık etmektir. Yine de işi, "seyahat etme sanatı"yla seyahatnamelerin aynı nitelikte olduklarını ileri sürme noktasına vardırmayacağız. İslam bağlamında, birincinin yazımının ikincinin çerçevesinde güncelleştirildiği görülmekle birlikte, iç içe geçip karıştıkları ileri sürülemez. "Seyahat etme sanatı"nın başlıca retorik kaynaklarının kural koyuculuk ve örnek verme olduğu bilindiğine göre, zaten böyle bir sav nasıl ileri sürülebilir? Seyahatnamenin sadece kural, formül ve kıssa gibi edebi kaynaklara başvurarak geliştirilebileceği pek düşünülemez. Aşağıda göreceğimiz gibi, "seyahat etme sanatı"ysa işleyiş ilkelerinden vazgeçmediği sürece, bu kaynaklar olmadan yapamaz.

Çok çeşitli alanlarda eserler veren bir yazar ve büyük bir seyyah olan Sicistânî (ö. 382/992), "seyahat adab-ı muaşereti" üzerine de bir eser yazmıştır.[59] Bu eser bugün kayıptır, ama amacı adab-ı muaşeret kurallarını okuyucunun aklına kazımak olan, kural koyucu edebiyat türüne bağlı olduğunu biliyoruz. "... sanatı ve adabı" üzerine görüş belirten bu tür, her türlü özel ve kamusal davranışı (giyinme, yemek yeme ve çiftleşme biçimlerinden, seyahat etme ve dostluk kurma biçimlerine kadar) kapsama ve bunların kullanımındaki ahlaki kuralları saptama iddiası taşımaktadır. Kimi zaman aynı eserde birçok davranış bir arada incelense de, aslında her davranış ayrı bir monografinin konusunu oluşturabilir. Sicistânî'de seyahat etme kuralları ayrıca işlenirken, Tebersî'de (ö. 548?/1153?) diğerleri arasında bir bölüm oluşturur.[60]

Princeton Üniversitesi kitaplığındaki yazmalar bölümünde, biçimi ve içeriğiyle Sicistânî'nin kayıp eserine uyan bir yazma bulunmaktadır. Başlığı, "Bir seyyahın ihtiyacı olan şeyler konusunda ışık ve açıklamalar" olan bu eser üç bölüme ayrılmıştır: "Seyahatin anlamı ve erdemleri", "Seyahat hazırlıkları", "Seyahat adab-ı muaşereti."[61]

Bir ortaçağ âliminin her önemli davranış biçimi için yapacağı gibi, yazar seyahati dogmatik hedefleri açısından tartışmakla işe başlar. Seyahati hadislere göre değerlendirirken, hem lehteki hem de aleyhteki hadislere başvurur. Özellikle iki hadis dikkatini çeker: Birincisi, "Seyahat edin, böylece hem sağlık, hem servet kazanırsınız" derken, diğeri "seyahat cehennemin bir bölümüdür" diye uyarmaktadır. Yazar, bu iki özdeyişin aslında birbiriyle çelişmediğini göstermek için, 11. yüzyıldan bir hadis eleştirmeninden alıntı yaparak, ona göre "mihnet yorgunluk ve bitkinlikten başka bir şey değildir" der, bu da amaca ulaşmak için ödenmesi

gereken bedeldir, diye açıklar. Onu, acı bile gelse insanı "yeniden sağlığına kavuşturan" ilaca benzetebiliriz, diye ekler. Zaten bu nedenle yolculuğun "sağlık verdiği" söylenebilmiştir.

Yazar seyahatin "erdemleri"ni saymak için de, aynı şeyi yaparak, *Kuran*'ın ve Sünnet'in yetkesine başvurur. İlm talebini *Kuran*'dan verilerle belgelemek için, "bilgelik" peşinde karalar ve denizler aşan Musa'nın öyküsünü yineler. Hadisler arasında da, örneğin mürşidinin ağzından bir tek söz alabilmek için seyahate çıkan bir sahabeyi anlatan türden kıssaları seçer. Daha sonra sıra dindışı kanıtlara gelir. Yazar 11. yüzyılın bir derlemecisinden şu sözü alır: "Seyahatin erdemleri arasında, en harika ülkeleri [*acâ'ibü'l-buldân:* "ülkelerin harikalarını" diye de okunabilir], en egzotik yöreleri ve geçmişin en görkemli anıtsal yapılarını tanımak da vardır." Bir diğerinden şu çifte koşutluğu alır: "Evinde rahat rahat oturan" kişiyle "durgun" ve "kirlenen su" arasındaki koşutluk; "lütuf ve hayırlara" doyan seyyahla rahmeti müjdeleyen bulut arasındaki koşutluk. Sonra okuyucusuna dönüp, "yerinde olmamanın sevincini ve geri dönüşün zevkini" tatmasını öğütler.

Ama seyahat etmenin sadece avantajları yoktur; yazarın, fakihler gibi, "kusurlar" veya "ayıplar" (*uyûb*) diye nitelediği, "seyahatin uygunsuz yönleri" de vardır. "Seyahat bir mihnet payıdır" diyen hadis de buna işaret etmektedir.[62] Seyahat diyen, aynı zamanda ayrılık "acısı", "tanıdık olanı terk etmenin zorluğu" ve daha da önemlisi "meçhulün verdiği korku" demiş olur. Buhârî'nin 9. yüzyıl ortasında yayınladığı hadisin, mutasavvıf Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) dinleyicilerinin kafasını karıştırdığı anlaşılmaktadır. Yazarımız bu konuda şöyle yazıyor:

> "Bağdat'a geldiğinde onun için bir ders düzenlendi; o da dersini 'seyahat bir mihnet payıdır' diyen meşhur hadisle açtı. Dersi dinleyenlerden biri ayağa kalkıp sözünü kesti ve sordu: 'Peygamber seyahati niye "bir mihnet payı" diye nitelemiş?' Şeyhin 'sevilen varlıklardan ayrı düşüldüğü için' cevabı birçok yabancıdan oluşan dinleyicileri öyle duygulandırdı ki, kimse acısını bastıramadı. Heyecan öyle bir dereceye ulaştı ki, mürşit dersine devam edemedi. Kürsüden ayrılmak zorunda kaldı [vr. 71 a]."

Seyahat insanı toplumsal dayanışma bağlarından uzaklaştırırken, duygusal ve psikolojik dengesini de bozar.[63] Bildiği mekânı terk eden seyyah, kendine yabancı bir başka mekân içine girmektedir. Bu kopma onun varoluşunda kısa veya uzun bir geçici parantez oluşturmakta, bu da onu sürekli etkilemektedir. Bu nedenle, der yazarımız, seyahat arkadaşlarına karşı öfkeli ve katlanılmaz bir tutum takınabilir. İnsan ancak seyahatte belli olur, diyen bir atasözü bile yok mudur?

Seyyah psikolojik-duygusal dengesizliğinden ötürü, bir hastaya benzetilir. Yazar, Galenos'un evinden uzaktaki hastanın doğduğu topraklara yaklaştıkça iyileştiğini öğrettiğini yazar: "Nasıl ki bereketli bir yağmur toprağın kuraklığını geçirirse", onun kalbi de sıkıntılardan öyle kurtulur. Bu görüşü paylaşan Hipokrat, bir hastanın etkili bir biçimde ancak memleketinin bitkileriyle tedavi edilebileceğini söylemiştir. Bu anaç ve koruyucu imgeler, anasının memesinden birdenbire koparılan çocuğa benzetilen seyyahın sıla hasretini canlandırır. Seyyahlık halinin acılı deneyimine kendi mihnet yüklerini eklerler.

Seyahatin diğer uygunsuzlukları arasında, diye belirtir yazar, seyyahın yaşadığı "alçalma" ve "küçülme" de vardır (*züll, zillet, mezellet*). Meşhur bir âlime zilletin ne olduğu sorulmuş, o da cevap olarak, bizzat hissedilmeden tam olarak ifade edilemeyecek bir duygu olduğunu söylemiş ve hemen ardından eklemiştir: Ama onu ancak seyahat etmişseniz hissedersiniz. Sadece "ülkeden ülkeye" seyahati tanımış ve "vatandan" ayrılığın acısını çekmiş olanlar bu duygudan söz edebilir. Bu büyük izleği dramatize etmek için, yazar tanınmış bir seyyaha sözü bırakır; bu seyyah okuyucuya, "*garîb,* bir hırsızın korkusunu ve borçlunun gösterdiği gereksiz ve aşırı saygıyı yaşar" der. Bölüm, zillet ve mihnet pençesine düşmüş garîbin psikolojik portresiyle sona erer.

İkinci bölümde, daha şer'î bir seyahat anlayışına girilir. Yazar konusunu dogmatik olarak iki yöne ayırır: Bir yanda "talep" (arayış), diğer yanda "kaçış" vardır. Her yön, fakihlerin sınıflandırma yöntemleri uyarınca, kendi içinde beş alt başlığa ayrılır: "farz", "vacip", "caiz", "mekruh" ve "haram". Örneğin cihata, hacca gitmek veya ekmek parası peşine düşmek söz konusu olduğunda, "talep" farzdır; çünkü "bir fariza'nın yerine getirilmesini sağlayan şey de farz" kabul edilir. İlm talebi, kutsal bir yeri ziyaret veya bir dost ziyareti veya *murâbata* söz konusu olduğunda da, "talep" vacip görülür.[64] "Şeriata aykırı bir seyahat" söz konusu olduğunda "talep" haramdır, "seyahatler durmadan zenginleşmek için birbiriyle yarışırcasına çoğaltılırsa" [*aynen!*] "talep" mekruhtur. Gerekli olmadığı durumlarda da, "tabii ölçüyü kaçırmadan", eğlence, iş veya ticaret amacıyla seyahate çıkmaksa caizdir.

Geriye, "sırra erme amaçlı seyahat" kalmaktadır: Yazar sevmediği açıkça anlaşılan sufilerle bu konuda bir tartışma açma amacıyla bunu ayrıca ele alır:

> "*Siyâhat,* belli bir yeri ve amacı olmadığı için, 'İslamda rahbaniyye yoktur' diyen peygamber hadisince yasaklanmıştır. İmam Ahmed bin Hanbel [ö. 241/855] şöyle demiştir: '*Siyâhat*'in İslamla hiçbir ilgisi yoktur, ne nebiler ne de veliler bunu uygulamıştır. Kalbin dağılması anlamına gelen seyahat, [vela-

> yet] talibine ancak ilm aramak veya örnek alınabilecek mürşitleri bulmaya gitmek söz konusu olduğunda uygun düşer.' Hadislerde de, Taberî'nin [ö. 310/922] *Kuran* tefsirinde naklettiği gibi, 'Benim halkımın *siyâhat*'i oruç, rahbaniyyesi de cihattır', veya Ebû Dâvud'un naklettiği versiyona göre, 'Benim halkımın *siyâhat*'i cihat, rahbaniyyesi ise camiye titizlikle devamdır' denmiştir [vr. 74 a]."

Her ne olursa olsun, uzak yörelere seyahat etmek, meçhulle ve tehlikelerle karşı karşıya kalmak anlamına gelir. Yazar, takdiri ilahiyi yanına çekmek için seyyahın şefaat ve kefaret amaçlı ritüellerle hazırlık yapmasını söyler. Özellikle de ortaçağ insanlarının her türlü sorun hakkında Allah'a başvurmak ve düşlerinde ondan cevap almak amacıyla kullandığı, şeriata uygun bir kehanet tekniği olan *istihare*'ye yatmasını öğütler.[65] Buna abdest alarak ve namaz kılıp dualar edilerek hazırlanılır. Sünnet'e göre, sahabesine bu kehanet yöntemini öğreten Peygamber'dir. Ama bu yöntemi kullanmak, diye uyarır yazar, güvenilen, bilgi sahibi insanların öğütlerine başvurmayı da engellememelidir. Karar bir kez alındıktan sonra, insan günahları için tövbe etmeli, haksızlık yapmaktan sakınmalı, borçlarını ödemeli, güvenilir şahitlerle gereğince geçerli kılınmış yazılı bir vasiyet bırakmalı ve özellikle de yakınlarına ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için bir gelir bırakmalıdır. Bunları, yapılmaması gereken şeylere ilişkin bir dizi kural izler: Bunların en önemlisi, seyahatin nedeni ne olursa olsun –hac, ticaret veya murâbata– asla bir cuma günü "şafakla öğle arası" yola çıkmamaktır. Sünnet'e göre, yola çıkmak için en uygun iki gün perşembe ve pazartesidir. Sonra, seyahat hazırlıklarına ilişkin diğer ritüel ayrıntıları gelir. Bunların sonunda –zaten bölüm de böyle sona erer– evden çıkıldığı andan itibaren yapılması gerekli her türlü yakarı yer almaktadır. Bütün bu duaların, Peygamber'in bizzat başlattığı uygulamaları yeniden güncellediği düşünülmektedir. Herhalde amaç anlaşılmıştır: Şeriata uygun bir biçimde seyahat etmek, adımlarını büyük Sünnet kitabına uydurarak, Peygamber'in izinden yürümektir.

Üçüncü bölüm, büyük ölçüde tıbbi nitelikte kurallara ilişkindir.[66] Bu bölüm, "seyyahın Allah'tan güvenliğini satın alması" için gereken tövbe ritüellerine eklenen bir önlem olarak, sıhhi korunmayı öne çıkarır. Seyyah "bedensel güvenliği"ni sağlamak için, beslenme alanında ortaçağ perhiz sistemince etkisi sınanmış koruyucu kurallara uymak zorundadır. Örneğin yanında hangi ürünleri ve gıdaları götürmesi gerektiğini bilmelidir. İncelemede karışık bir biçimde sürme, bitki suyu, şeker, kayısı, sirke, "sarımsakla yoğrulmuş" soğan, ***kişk*** (bu ya kaynatılmış arpa suyudur ya da sütle pişirilen bir buğday yemeğidir), *bazarkatûna?, "safah*

[*sifh?*] ve şekerle karıştırılmış küçük *haylac*", peksimet, erimiş tereyağı, saf zeytinyağı, tuz, ıtır veya hurma gibi ürünler sayılmaktadır. Ama "ne olursa olsun, *kadîd* (kurutulmuş et) ve reçelle tereyağından yapılan kalın şekerlemeler gibi ağır gıdalar alınmamalıdır." İncelemede okuyuculara, soğanın ayrıcalıklı bir yer tuttuğu birkaç seyahat yemeği tarifi de verilmektedir.

Seyyahın gıdasından çok, içme suyu konusunda, uyarılar ve pratik öğütler verilmektedir. Eserde, seyyaha her zaman yanında suyunu temizlemesini sağlayacak kil bulundurması öğütlenir.[67] Kil yoksa, birkaç damla sirke şurubu da yeter. Ve seyyah bir değil, birçok çeşit su içmek zorunda kalacağı için, eser ona her birinin sırrını öğretir: "Birincisi çamurlu sudur; bu su duru ve içilebilir hale gelinceye kadar süzülür, sonra içine peksimet veya kaynatılıp soğumaya bırakılmış bal konarak ya da çekilmiş Yemen şapı eklenerek içilir. İkincisi tuzlu sudur; sirkeyle veya içine *harnûb* [?], *habb al-âs* [?], muşmula [çekirdekleri?] katılarak içilebilir – ayva yerken de içilebilir. Üçüncüsü *murlâk* [?] sudur; üstleri yün kaplı tahta parçaları atılmış temiz kazanlarda kaynatılır. Kaynadıktan sonra yünler sıkılır ve çıkan su içilir [81 b]."

Yazar "susuzluk öğretisi"ni sergiledikten sonra, "sıcak ve soğuğun verdiği zararlar"ı ele alır. Soğuktan sadece kısa bir bölümde söz edilir ve nemli ve karlı ülkelerde seyahat edene "karnını gıdayla doldurması" ve "yeterli miktarda" su içmesi öğütlenir.[68] Özellikle çöl ve yarı-çöl yörelerin güçlükleriyle karşılaşacak seyyahlara seslenen yazar, bu bölgelerin en önemli iki sorunu olan su ve sıcak üzerinde çok durur. Sıcağa karşı mücadele etmek için, seyyaha iyi bir su ve "soğuk gıdalar"a, yani hem su ihtiyacını karşılayıcı, hem de düşük kalorili *husrum* (her türlü ham ve ekşi yeşil meyvayı, özellikle de hurmayı ifade eder) gibi gıdalara, "küçük miktarlarda tüketilmesi gereken" sirke ve zeytinyağına dayanan bir beslenme önerir. El kitabı sıcak bölgelerde su ve beslenme rejimine ilişkin bu betimlemeyle sona erer. Bu eserden nasıl bir sonuç çıkarılabilir? İki şey: Birincisi, seyahat çok kesin kurallara bağlanmış bir sosyal ve ritüel davranıştır. İkincisi seyahate canınızın istediği gibi değil, toplumun dayattığı şekilde çıkarsınız. Böylelikle okuyucuya, her seyahat güzergâhının ait olunan kültürde tutulan bir yol olduğu dersi verilmektedir. Seyyah asla kendi kültür mekânının dışına çıkmaz. Denizlerde dolaştığını, çölleri katettiğini ve dağlar aştığını düşünür, ama aslında katettiği bir metindir: Kendi kültürünün metni ve dünyayla da bu kültürün prizmasından bakarak bütünleşir. O zaman "seyahat etme sanatı"nı, seyahat temsillerinin büyük bir bölümünü budamadan, diğer edebi seyahat ifadelerinden ayırmaya olanak var mıdır?

5. Seyahat anlatısına dönüş

Sevillalı Ebû Bekir,[69] Doğu'dan döndüğünde bir *rıhle* yazınca, 12. yüzyılın seyahat yazımında bir devrime yol açtı. Dört yüzyıl önce doğan *rıhle*-seyahat, o zamana dek mu'cem, risale ve rûznâme türleri içinde barınmıştı ve şimdi bunlardan çıkıp kendi adıyla anılacak bir türe yerleşiyordu. Bütün beklentilerin aksine, bu edebi buluşun yaratıcısı dindışı bir yazar değil, bir fıkıh ve kelam adamıydı.

1340 tarihli bir yazmayla elimize ulaşan metin ne yazık ki daha boyutlu bir anlatının özetinden ibarettir: Başlığı, *Seyahat Tertibi Kitabı*'dır.[70] Yazar bu eserinde, "zamanın ihanetine uğradıktan" sonra, ilk anlatısının "kurtarabildiği parçalarını yeniden ele almaya" ve bunları "belleğinden" tamamlamaya nasıl karar verdiğini anlatıyor ve "olup bitenlerin izini" unutulmuşluktan kurtarmayı amaçladığını ekliyor. Sevilla'da kadılık yaptığı dönemde, asiler evini ve kitaplarını yakmıştı. Belki de söz konusu anlatı bu felakette yanmıştı.[71]

Rıhle'nin kısaltılmış versiyonundan çıkartılabilen süslemelerinden arındırılmış örgü, mu'cem örgüsüne benzemektedir. Ama bu iskeletin zengin bir anlatı içine yerleştirildiği tahmin edilebilmektedir. Bizi bu yönde düşünmeye iten, okuyucuyu duygulandırmayı açıkça amaçlayan bir yazım üslubuna başvurulmasıdır.[72] Nitekim yazar, 10. yüzyılın büyük yazarlarının yeniden günün zevki içine kattıkları yarım uyaklı ve ritimli antik nesir üslubunu benimsemiştir. Bu edebi üslubun iki ustası olan Hemezânî ve Harîrî'yi okumuş mudur? Düşünülebilecek bir olgudur bu. Çünkü en azından Harîrî'nin Endülüs'te, din eğitimi almış entelektüel çevreler de dahil olmak üzere, çarpıcı bir başarı kazandığını biliyoruz.[73] *Rıhle*-seyahatnameyle *Makamat*-macera romanı arasındaki ilişki yersiz sayılamaz. Kanımızca, *rıhle*'nin bir edebi tür olarak ortaya çıkışı bu buluşmaya çok şey borçludur. Yarım yüzyıl sonra bir başka Endülüslü, İbn Cübeyr (ö. 614/1217)[74] seyahat anlatısını büyük bir sanat konumuna yükselttiğinde, Harîrî'nin etkisiyle yazmaktadır – öğrencisi olan Şerîşî'nin (ö. 619/1222) aynı Harîrî'nin *Makamat*'ının değerli tefsircilerinden olduğu bilinmektedir.[75]

Ebû Bekir anlatısal düzlemde *rıhle*'ye artık bir daha pek ayrılmayacağı bir yapı ve öğeler kazandırır. Özellikle iki değişmez anlatı unsuru kullanılmaktadır: Yola çıkış gerekçesi ve deniz yolculuğu. Bu iki unsur, uygulamaya konan stratejide anahtar konumundadır: Birincisi –gerekçe olarak– eylemi başlatma görevini üstlenirken, ikincisi –bir engel olarak– anlatının dinamiğine gerilim katar. Ama sadece *rıhle*'ye özgü olmayan bu değişmez unsurlar, Homeros'tan beri seyahatname poetikasının oluşturucu öğeleridir. Modern çağda da, Batı seyahatname sanatında temel bir rol oynadıkları görülecektir.[76]

Ebû Bekir yola çıkış gerekçesi olarak, siyasi nedenleri gösterir. Sevilla'da yeni bir hanedanın iktidara gelmesi eski hanedanın hizmetinde çalışmış seçkinler arasında görevden almalara ve baskılara neden olur. Tahttan indirilen eski hanedanın yüksek mevkideki görevlilerinden biri olan babası Doğu'ya sürgüne gitmek zorunda kalır. Oğlunu da yanında götürmeye karar verir. Yani yola çıkış gerekçesi yaşanan bir dramdır. Bununla birlikte Ebû Bekir, anlatısının dinamiğine ancak bir yan unsur olarak hizmet eden bu dramı, anlatıcı sıfatıyla, ikincil düzeyde bir olgu olarak ele alır. Çünkü anlatının akışını sağlayan siyasi gerekçeler değil, başka bir gerekçedir: Kitaplar ve kitap arayışı; kitapların anlatının içinde önemli bir kişilik gibi yer aldığını görürüz. Bu konudan söz eden anlatıcıyı dinleyelim:

> "Bir gün müderrislerimden birinin yanındaydım; her zaman çok meşgul olan babam o gün serbest kalmayı ve öğrenimimde ne derece ilerlediğimi anlamak için bize katılmayı başarmıştı. Ama henüz yeni gelmişti ki, ziyaretçiler birbiri peşi sıra akın etmeye başladı. Onu ziyaret etmeye gelenler arasında, elinde küçük bir denk taşıyan bir kitap satıcısı da vardı. İçindekileri babamın önüne yaymak için dengini açtığında, bakışlarım bir esere takıldı: Ebu'l-Velid Bâcî'nin [ö. 494/1100] hocası [Eşarî kelam âlimi] Sem'ânî'nin [ö. 444/1052] bir eseriydi bu. Sonraki tartışmada şöyle dediklerini duydum: 'Bunlar Bâcî'nin Doğu'dan getirdiği değerli ilimleri içeren büyük eserler' –bu sözler beni varlığımın derinliklerine kadar titretti ve zihnimi alevlendirdi. Bâcî'den uzun uzun söz ederlerken, bu adamın ilimde ve irfanda bizim ülkemizin diğer âlimlerini ne kadar geride bıraktığını anlattılar [...]. Onu ne kadar çok övdüklerini duyunca, içimden şöyle dedim: 'Bir gün ben de kendi kendimin hocası olacağım ve Bâcî'nin eriştiği bu yüksek makamın peşinde gurbete çıkacağım [...].' Bu fırsat önüme çıktığında, durumun ciddiyetine karşın, ona gerçek bir mutlulukla yapıştım. Seyahate çıkma fikri içimi esenlikle dolduruyordu. Benim yerimde kim olsa içinde yaşadığı rahatlığı terk ettiği için üzülürdü, ama ben mutluydum."[77]

Bu bölüm, anlatının başındaki ilme yönelik övgünün açıklayıcı anahtarıdır; anlatıcı şöyle haykırır: "Bazıları gem takılıp irfana ve zincirlenip ilme sürüklenirken, her türlü boyunduruktan kurtulmuş olarak kendi başlarına bırakılan diğerlerinin kendilerini zevkü sefaya vermesine hayret ediyorum!" Bu sözleri, genç Ebû Bekir'in on yedi yaşına varmadan öğrendiği konuların ve eserlerin bir listesi izler; 1092'de babasının yanında Endülüs'ü terk ettiğinde on yedi yaşındadır. Bu liste yukarıda alıntılanan bölümle sona erer ve anlatıyı başlatır. Artık seyahat başlaya-

bilir. Ama edebi kalıplarla ziyaret edilen yerlerde karşılaşılan hocalar arasında gidip gelen anlatı bir türlü ritmini bulamaz. Mehdiye'yle İskenderiye arasında yapılan ve az daha anlatıcıyla babasının hayatlarına mal olacak sıkıntılı Akdeniz yolculuğu bölümünün devreye girmesiyle, anlatı yeniden soluklanır. Bu bölümün ulaştığı betimleme düzeyine, ancak Haçlılar Kudüs'ü aldığında Bağdat sakinlerinin kapıldığı öfkeli heyecan anlatılırken yeniden erişilecektir. Deniz *Rıhle* sahnesine gösterişli bir biçimde girer:

> "Limandan [Mehdiye] ayrılma vakti geldiğinde, gemimize bindik. Bu yolculuktan bilgilerimi derinleştirmek ve gerekli açıklamaları defterlerimin uygun yerlerine kaydetmek için yararlandım. Açık denizde Allah bizi büyük bir korkuyla sınadı ve dehşetten bunalttı, öyle ki sonunda bir kıyıda karaya oturduğumuzda mezarından çıkan ölülere benziyorduk. Babamla ben bitkin bir halde sürüne sürüne Beni Süleym Bedevilerinin bir yerleşimine varmayı başardık. Lime lime olmuş giysilerimizle tanınmaz bir haldeydik, sefil insanlara benziyorduk [...]."[78]

Her şeylerini kaybeden anlatıcı ve babası, neyse ki deniz ve çöl sıkıntılan çifte deneyimini yaşadıktan sonra, aşiret reisinden koruma ve konukseverlik görürler.[79] Çölü geçmenin ortaçağ İslamındaki seyahat anlatısında ne denli önemli anlardan birini oluşturduğu biliniyor. Çöl korkusu genellikle deniz aynasında ifade edilir ve bunun tersi de doğrudur. *Rıhle* de bu temsil biçiminin dışında kalmaz: Onun deniz imgeleri de doğrudan çölden çıkmadır.

Çöl ve deniz engelleri başarıyla aşıldıktan sonra, anlatıcı ve babası sağ salim Mısır'a varır. Mısır başkentinin Müslüman Batı'nın seyyahlarını nasıl büyülediği bilinmektedir, ama onları Kahire'ye taşıyan yolculuk hakkında hiçbir şey öğrenemeyiz. *Autopsia* açısından, Mısır topraklarında konaklama bir anlatı başarısızlığı olarak gözükmektedir. Seyahatname okuyucusunun beklentileri kursağında kalır. Anlatı sıkıcı bir mu'ceme, "hocaların dökümü"ne dönüşür.

Bütün bir *rıhle* akımı, görsel sonuçlan aktarmakla hiç uğraşmadığı için, modern yazarların yıldırımlarını üzerine çekmiştir. İşte onlardan birinin eleştirileri:[80] "Bu bilgi talipleri bir kente gelir ve orada gözleri bu şeyhten veya şu şeyhten başka bir şey görmez ve sayfalarını bunun yanında okudukları, şunun yanında duyduklarıyla doldururlar. Onların seyahat anlatılan tarandığında –örneğin İbn Rüşeyd'in (ö. 721/1321) *Rıhle*'yi– bu adamlar boşlukta dolaşıyormuş izlenimine kapılınır, çünkü müderrislerinin medreseleri dışında gözleri hiçbir şeyi görmez; gece yürüyüp, bakışları gökyüzüne takılı, yıldızları sayan insanlara benzerler!" Hayatının önemli bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiş olmasına karşın

bu kent hakkında sadece işittiklerinden söz eden Hatîb el-Bağdâdî'ye de (ö. 463/1070) bu "körleşme" suçlaması yöneltilmiştir. A. Miquel, muhaddisin bu "eksikliği"ni, "harika ve çok büyük bir yeteneksizliğe" bağlar.[81] Ortaçağ yazarları böylelikle gözlerini dünyaya yeterince açmadıkları için eleştirilmiştir. İşitme duyularını kullanırken, görme duyularını bir kenara bırakmakla suçlanmışlardır. Neden sonra dünyaya ait olma konusundaki varsayımsal kusurları ve yeteneksizlikleri acımasızca kınanmıştır. Oysa bu yazarlar dünyayı görmeseler de, oldukça iyi duymuşlardır. Yazdıkları kitaplar bu duyusal algılamanın sonuçlarıdır. Dolayısıyla bu yöntem, hiçbir kötü niyet beslemeksizin, göz karşısında kulağa bilgi edinme önceliği tanıyan bir bilgibilimsel yönelişte yerine oturmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Bağdat Tarihi,* ne bir Bağdat tarihi, ne de topografyasıdır; bilginin edebi anıtında yer verdiği insanlardaki işleyiş biçimine hiç çekincesiz katılan bir yazarın oluşturduğu bir muhaddisler tabakatı söz konusudur. O zaman ondan kendisine ait olmayan bir edebi türün anlatı sözleşmesini yerine getirmesini beklemenin ne anlamı vardır?

Bütün kelam âlimleri gibi, Ebû Bekir de *autopsia* ilkesini biliyordu. O zamana dek sadece ününden tanıdığı mutasavvıf kelam âlimi Gazâlî'yle (ö. 505/1111) Bağdat'ta ilk kez karşılaştığında, bu ilke hemen aklına gelmişti:

> "Gözle görülmeyene ilişkin *haber*'in doğrudan tanıklıktan [*müşahede*] üstün olduğu kuralının her zaman uygulanmadığının farkına vardık; eğer öyle olsaydı, İbnü'r-Rûmî [ö. 283/896] şöyle demezdi: 'Eğer bir emiri o yok iken översen/onun hakkındaki varsayımları büyüten sınırları aşarsan/Onu yüceltmeyi düşünürken alçaltmış olursun aslında/ Yokluğa varlıktan daha büyük önem vermiş olursun çünkü'."[82]

Bu sözler anlatıcının *müşahede*'nin buluşsal değerini inkâr etmediğini gösteriyor. Yine de o anlatısını gördüklerine güvenerek değil, daha çok hissettiklerine ve işittiklerine dayanarak sürdürüyor. Onun sözlerinde *autopsia* izlerine rastlansa da, bunlar anlatıya ancak marjinal bir biçimde, yani dinleme ilkesinin çizdiği sınırları asla aşmadan katılıyor. O zaman eğitim veya tartışma çevrelerinin betimlemesini buluyor, ama bu derslerin yapıldığı yerlerin betimlemesine rastlamıyoruz; tapınakların veya camilerin bulundukları yerlerin değil, kendilerinin betimlemesiyle karşılaşıyoruz. Parçalı ve bölüm bölüm gelen betimlemeyi dünyaya yönelik özcü bir yaklaşım yönlendiriyor. Anlatıcı da şu satırlarıyla bu yaklaşımı olduğu gibi sahipleniyor:

"Ülkelerin keşfine çıktığımda, sürekli eğitimle ve mantıklı, durugörüşlü insanlarla tanışmakla uğraştım ve her türlü mananın en üstün amacına erişmekten başka bir hedefim yoktu: Allah'ı bilmek. Bu nedenle dünyaya, sanki o mükemmel bir esermiş, ya da gözler önüne hayran olunacak şeyler sermiş veya yararlıymış ya da görkemli bir cisimmiş diye değil, o bir araç olduğu için bakmalıyız. Ona sadece Allah'ın eseri olarak bakmalıyız. Aynı şekilde, davranışlarımıza bakarken de, onları iyilik arayışının ve kötülükten uzaklaşma isteğinin şekillendirdiği eylemler olarak değil, Allah'a hizmet eden veya onun Tebliğini ihlal eden eylemler olarak değerlendirmeliyiz. Her gözlemde, her sözde, her eylemde hedef, Gücü Her Şeye Yeten Allah olmalıdır. Bana gelince, yol önümde aydınlandığında ve aklımda doğrulanma yolu açıldığında, Allah'ın Kitabı'nın insanı O'na götüren tek rehber olduğuna kesinlikle inandım; çünkü bu kitap O'nun kanıtıdır. Sonra bilginin daha yüksek makamlarına erişme olanakları konusunda hiç cimrilik etmedim. Çünkü haklı ve doğru olanı Allah'tan almayan ve onun ummanından su içmeyen kişi, çabalarının ödüllendirildiğini asla göremez. Bu nedenle birçok tefsir kitabı okudum ve birden çok Hadis pınarından su içtim [bu sözleri incelenen eserler listesi izler]."[83]

Ortaçağ İslam kültürü, kitapları çelişkili bir duruma sokar. Çünkü bir yandan onların gözle okunmasına izin verirken (*nezaret*), içeriklerine ulaşılmasına ancak "dinleme" (*sema*), yani kulaklar aracılığıyla icazet verir. Ebû Bekir, kendisini on yıldan uzun bir süreyle, evinden binlerce kilometre uzağa sürükleyen bir yokluğu anlatırken, anlatısını icazet verilmiş kitap arayışıyla başlatır ve bitirir. Gerçi bu kitapların hepsi Allah bilgisini öğretmez, ama çoğunlukla din kitaplarıdır. Bu hedefin dışında kalan hiçbir şey –anlatı açısından– onu gerçekten ilgilendirmemiştir. Başka seyahat anlatılarında dünya, yazarların hayranlık dolu gözlemler aracılığıyla bu dünyada içkin Allah'a ulaştığı kitaplar gibi sayfa sayfa açılırken, Endülüslü seyyahın *Rıhle*'yi, kitaplar ve bu kitapların anahtarlarını ellerinde tutan mürşitler arasında bir seyahat gibidir. "Kitapları kanıtlamak için dünyayı okuyan Don Kişot"un[84] aksine, Ebû Bekir dünyanın gerçekliğini sınamak üzere kitapların şifrelerini çözmektedir. Bu yolla onun gerçeklik anlayışı kırılmakta ve dünyevi zarfından sıyrılmaktadır. Gözlemlenecek her şey bu çerçevede olmalı, bunun dışına asla taşmamalıdır.[85] Anlatının bu özlü gerçeğin dışına taştığı ve başka bir gerçeğe yöneldiği yerlerde, bu diğer gerçek ancak caiz olduğu ölçüde doğru kabul edilir.[86] Ebû Bekir'in bir şeyi doğru kılmak için göstermeye gereksinimi yoktur; bunu söyletmesi yeterlidir. Onun seyahatnamesinin betimsel olmaktan çok anlatısal bir niteliğe bürünmesi buradan kaynaklanır.

Yarım yüzyıl sonra İbn Cübeyr bir *rihle* yazdığında,[87] anlatısı daha kesin bir biçimde *autopsia* okulunda yer aldığından, modern seyahatname okuyucusunun beklentilerine daha iyi cevap verir. 10. yüzyıl coğrafyacılarının neredeyse klinik bir hal almış "verismo"culuğuna duyarsız görünmese de, daha çok Ebû Bekir bin el-Arabî'nin açtığı yolda ilerlemektedir. Ama seyahatnameyi anlatısal, mekânsal, zamansal ve sosyal bir güzergâh olarak düzenlemekten ibaret kompozisyon kuralını yeniden ele almakla birlikte, anlatıyla betimleme arasındaki gerilimi yurttaşı ve öncülünden daha dengeli bir biçimde çözümler. Buradan da, bir yandan betimlemenin doğruluğunun (hakikati söyleme ölçütleri göstermek ve yaşatmaktır), diğer yandan "metinden alınan keyf"in (öğretme isteğinin asla bozmadığı bir keyif) ana yönelişleri oluşturduğu yeni bir seyahatname anlayışı ortaya çıkar. Bu, eğlendirici bir yazım arayışında zaman zaman yurttaşından geride kalsa da, İbn Cübeyr'in seyahat anlatısı türüne kattığı çarpıcı bir olgudur. Yine de bu yazım üslubunun kaynaklarını temizleyerek seyahatnameye daha eğlenceli bir ton ve daha hoş bir akış kazandırmayı bilmiştir. Dünya gezgini İbn Battûta'nın bu beklentileri karşılayabilmek amacıyla, 1356'da seyahatlerinin anlatısını iki koldan yazabilmek için bir yazı profesyonelini işe aldığı biliniyor.[88]

Modern yazarların hepsi, *rihle*-seyahatnamenin bu eğlendirici yazım üslubuna kayışını beğeniyle karşılamamıştır. İbn Battûta'nın çevirmeni, Mağribli seyyahla anlatısının yazımı için işbirliği yapan yazar İbn Cüzeyy'in yapmacık üslubuyla alay eder. Eleştirisi hızla bir niyet yargılamasına dönüşür, yazı profesyoneli "bazı bölümleri anlatıcının haberi olmadan düzenlemekle", böylece "onun söyleminin sadeliğini bozmakla" suçlanır.[89] Bu ikici yaklaşımdan güç alan çevirmen, kendi iddiasına göre anlatıyı "onun konu dışına sapmalarının ağırlığı"ndan [*aynen!*] kurtarmak için müdahale yetkisini de kendinde bulur. Böyle bir tecavüz, metnin bütünselliğini bozmasının dışında, bunu gerçekleştirenin seyahatname türünü de hiç anlamadığını gösterir; çünkü sözde "yersiz müdahaleler"in seyahat yazım üslubunun parçası olduğunu görememiştir. Aslında bunlar iyi bilinen kolaj tekniği unsurlarıdır.

Modern Batılı seyahat yazımının bu edebi yaratım yöntemini nasıl kullandığı bilinmektedir.[90] Ama doğubilimciler bu anlatı türünü başka nedenlerle kullanmış ve onu Müslüman seyyahların anlatı sonuçlarına baktıkları bir aynaya dönüştürmüşlerdir. Onlar şu seyyahın "betimleme yeteneğini ve bakışının keskinliğini" selamlarken veya bir başkasının "modern muhabir" niteliğini alkışlarken, yargıları –açık veya örtülü olarak– batılı model tarafından koşullandırılmaktadır. Bu seyahatname modelinin ayırt edici nitelikleri nelerdir? R. Le Huenen, "görmek, göstermek ve bildirmek" diyor. Anlaşılan batılı seyyah "en başından itiba-

ren", keşfinin "görsel olarak algılanan"ın doğrudan bileşkesi olması için, dünyayı bakarak çözme kaygısını taşımıştır. Seyahati "görselliğin önceliği" ve "bakış alanının yaygınlığı"yla doğrudan ilişki içinde anlatma biçimi bu kaygının sonucudur:[91] Göz yeryüzüne bakar ve bu bilgi betimleme olarak ifade edilir.[92] Bu anlatı türünün anlatısal/betimsel çokdeğerliliği; "macera ve döküm", "kahramanlık anlatısı" ve "dünya üzerine yeni bir bilginin ifadesi" arasında gidip gelmesi buradan kaynaklanır.[93]

Daha önce seyahati bu biçimde yazmanın ortaçağ İslam kültürüne yabancı olmadığını doğrulama olanağı bulmuştuk. Ama tek biçim de bu değildir. Gerçekten de İslam geleneği bir değil, iki seyahatname modeli tanımıştır. Seyyahlar dünyayı *gözlemlemelerine,* veya *dinlemelerine* göre farklı anlatı sonuçlarıyla geri dönmüşlerdir. Birilerinin *autopsia'*dan beklediğini, diğerleri işitme duyusundan elde etmiştir. Bu nedenle dünyayı aynı tavırla algılayamamışlardır. Bu iki seyahatname üretme biçimi, birbirlerine göre "uzaklık" veya "sapma" terimleriyle ele alınırsa, temelden farklı bilgibilimsel modellere dayandıkları unutulur. Ama İslam seyyahları bu modellerden birini veya diğerini tamamen meşru bir biçimde benimseyebildikleri için, şöyle diyebiliyorlardı: "Gidiyorum, görüyorum ve yazıyorum" veya "Geliyorum, dinliyorum ve yazıyorum."

Notlar

1 H. Dziechanska, "La noblesse polonaise aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles face au voyage", J. Céard ve J.-C. Margolin (ed.), *Voyager à la Renaissance* içinde, 197. T. Todorov bu ampirik saptamaya genel bir nitelik kazandırmıştır; bu genellemede seyahatnameler seyahatlerin kendileri kadar (hatta "daha") eski görünmektedir, *Les Morales de l'histoire,* Paris, 1997, 121.

2 La Bruyère, *Caractères,* "De la mode", Paris, 1962, 395.

3 F.-D. Liechtenhan, "Le voyagiste ou *peregrinationum scriptor:* un homme de métier à la fin du Grand Siècle", G. Terdota (ed.), *Écrire le voyage* içinde, 147. La Bruyère Stoacılığı Juste Lipse aracılığıyla benimsemiştir; iki düşünür arasındaki ilişkiler konusunda bkz. J. Lagrée, "Juste Lipse: destins et Providence", P.-F. Moreau (ed.), *Le Stoïcisme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Le retour de la philosophie antique à l'âge classique,* I, Paris, 1999, 77-93. La Bruyère'in de sürdürdüğü ahlakçı bakış açısından seyahat, deneyim ve yazımı ilişkilendirme konusundaki aynı kaygıyı İngiliz filozof F. Bacon'da da buluyoruz –deniz yolculuğunda bir seyir defteri tutulurken, karadaki bir seyahatte aynı şeyin yapılmamasına şaşırmaktadır; *Essai de morale et de politique (1625),* yay. haz. A. de la Salle (1836), Paris, 1999, 78-82.

4 "Anlatının seyahatin sonucu veya sonuçlarından biri değil, artık birinci koşulu haline geldiği" romantik 19. yüzyıl için bu daha da doğrudur, R. Le Huenen, "Qu'est-ce qu'un récit de voyage?", *Les Modèles du récit de voyage, Littérales,* 7, 1990, 179-198.

5 M. Hadj-Sadok, "Le genre de la *rihla*", 198.

6 Sohrâb da *Yedi İklimin Harikaları* adlı eserinin giriş bölümünde aynı şeyleri yazar: "Selefleriniz [yani Yunanların] kitaplarını okumayı her zaman sevmişimdir ve yeryüzünün görü-

nümü konusunda bütün söylediklerini araştırdım [...]. Bütün bunları yorumlanması uzun sürecek ve kullanılması güç kitaplarda buldum. Bu nedenle bütün bu kitapları anlaşılması kolay ve yeryüzünün görünümünü öğrenmek isteyen herkes için kullanılması rahat bir tek kitapta özetlemeyi tercih ettim", *Acâ'ibü'l-Ekâlîmi's-Seb'a,* 5. İshak ez-Zeyyât'ın *Zikrü'l-Ekâlîm*'inde de benzer bir giriş bulunmaktadır (57).

7 Üstelik bu bilgi alanı da çeşitli sürprizler barındırmaktadır: Mesûdî, "Tıp bilgisi ve bu ilmin dayandırıldığı ilkeler nasıl edinilir? Bunu sağlayan duyuların tanıklığı mıdır? Yoksa kıyas ve rivayet midir? Bu bilgi *a priori* akılla mı algılanır, yoksa tam tersine bu ilim ve yöntemi birçok ortodoks ulemanın ileri sürdüğü gibi sözlü eğitime mi dayanır?" sorularına yanıt arayan Halife Vâtik'in (842-847) önayak olduğu hekimler arası ilginç bir tartışmayı nakletmiştir, *Mürûcü'z-Zeheb,* IV, 1168.

8 *Haber,* bir "anlatı", bir "günce", bir "bilgi" veya çoğunlukla dindışı nitelikli sözlü bir rivayettir; bir nakil biçiminde sunulur. *Haber*'in anlatıbilimsel bir çözümlemesi için, bkz. M. D. Beaumont, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions", *Studia Islamica,* 83, 1996, 5-32.

9 İbn Huseyme, *Kitâbü'l-İlm,* yazma no: 3830, Zahiriyye, vr. 188 b.

10 Sâlih bin Ahmed, *Sîretü'l-İmam Ahmed bin Hanbel,* İskenderiye, 1981. Bu yaşamöyküsü hakkında, bkz. N. Hurvitz, "Biographies and Mild Ascetism", *Studia Islamica,* 85, 1997, 41-66.

11 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* I, 259-261; 263-266.

12 Endülüs siret fihristleri Huşenî'nin (ö. 361/971) *Ahbârü'l-Fukahâ*'sından İbn el-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhü'l-Ulema*'sına ve İbn Başkuvâl'ın (ö. 578/1182) *Kitâbü's-Sıla*'sına kadar bunu açıkça gösterir. M. Marin "*Rihla y* biografias de İbn al-Qallâs (m. 337/948)" başlıklı makalesinde (*Homenaje al Profesor José Maria Forneas Besteiro,* Universidad de Granada, 1994, I, 581-591) Huşenî'nin derlediği ilk seyahat *haber*'lerinden birini incelemiştir. Ayr. bkz. L. Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusies en el *Tâ'rîj* de İbn al-Faradî", *Estudios Onomastico-Biograficos de al-Andalus,* Madrid, 1988, I, 585-610.

13 Teberânî, *Mu'cem Sagîr,* önünde *Cüz'ün fihi Zikr Ebû Kâsım Teberânî ve menâkibihi,* 11.

14 Teberânî, "küçük" *Mu'cem*'inde şöyle der: "Çeşitli ülkelerde kendilerinden ders aldığım hocaların en yararlı şeylerini derlediğim ilk kitap budur", *Mu'cem Sagîr,* 41.

15 Zehebî, alıntılayan Kettânî, *el-Risaletü'l-Mustatrafa,* 136.

16 Bazıları coğrafi fihrist edebi türüne başvurmuştur. 10. yüzyıl muhaddislerinin en meşhuru olan ve "hocalar dökümü"nü –en az on ciltti!– kent kent sınıflandıran İbn Hibbân (ö. 354/965) bu duruma örnektir, Zehebî, *Siyer,* XVI, 95. Ne yazık ki bu türde hiçbir fihrist elimize ulaşmamıştır.

17 Ebû Bekir el-İsmâ'îlî, *Mu'cem,* yay. haz. Ziyâd M. Mansûr, I, 106; H. Schützinger, *Das Kitâb al-Mu'jam des Abû Bakr al-Ismâ'îlî.*

18 Bu ulemanın öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım es-Sehmî (ö. 427/1035), *Târîh Curcân* adlı eserinde, hocasının ağzından dinlediği bu öyküyü yineler, 69-70. Bu fihristteki birkaç notta seyahate gönderme yapılmaktadır.

19 İbn Abbâr, *Mu'cem,* I, 201.

20 *Acâ'ib*'lerin işlevleri hakkında, bkz. M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd ve M. Rodinson (ed.), *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval,* Paris, 1978.

21 Örneğin bkz. I. R. Netton, "Mythe, Miracle and Magic in the *Rihla* of İbn Battûta", *Journal of Semitic Studies,* XXIX, 1984, 1, 131 ve aynı yazar, "Rihla" maddesi, *EI 2,* VIII, 546. Veya *Voyageurs arabes* kitabının önsözünde şunları yazan P. Charles-Dominique: "Bu *mirabilia* edebiyatı, coğrafya türünden çok masal türüne yakındır", XIX.

22 Yazarı belirsiz *Abrégé des Merveilles*'in giriş bölümü, Paris, 1898, XI; yen. bas. F. Sezgin, *Islamic Geography,* C. 196, 1994, Paris, 10. A. Miquel'in de görüşü şu satırlarda aynı yöndedir: "*Acîb* ne kadar hayal ürünü olarak görünürse görünsün, yine de gerçeğe uygun bir şey

olarak sunulur", *Géographie,* II, 484. Bu türün bir betimlemesi için, bkz. C. E. Dubler, "Adjâ'ib" maddesi, *EI2,* I, 209-210.

23 A. Miquel, "Önsöz", *Abrégé des Merveilles,* 14.

24 Mukaddesî'nin *Ahsenü't-Tekâsim* adlı eserinde (58-61, çev. A. Miquel) bir isnat zinciriyle birlikte aktardığı Nil'in göksel kökeni üzerine anlatıyı ele alalım; çevirmenin koyduğu dipnottaki gözleme göre, bu metin neredeyse sözcüğü sözcüğüne *Abrégé des merveilles* içinde bulunmaktadır, 344. Daha önce de Mesûdî tarafından yayınlanmıştır: *Mürûc,* I, 268; daha geç bir tarihte Yakut tarafından da yinelenecektir (*Mu'cem,* IV, 868).

25 L. Daston & K. Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750,* 25-26. Ayr. bkz. J. Le Goff, "Le merveilleux dans l'Occident médiéval", *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, age,* 61-79; *Pour un autre Moyen Âge* içinde yeniden basılmıştır, Paris, 1999, 455-476.

26 Gervais de Tilbury, *Le Livre des merveilles,* önsöz: J. Le Goff, Paris, 1992.

27 F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote,* 243-248.

28 Ebû Muhammed Sarrâc, *Mesâriu'l-Usşak,* I, 219.

29 Sayılan isimler bizi İslam dünyasının doğu ucundaki Horasan'dan İran'a, oradan Mısır'a dolaştırmaktadır. Bu anlatı 10. yüzyılın uydurma metinlerinden, Düzmece Şâfiî'nin *Seyahatname*'si içindedir.

30 Ebû Nuaym, *Hilye,* IX, 127-128.

31 Zehebî, *Siyer,* X, 90.

32 Tanûhî, *Nişvârü'l-Muhâderât,* kısmen çeviren: Y. Seddik: *Brin de chicane. La vie quotidienne à Bagdad au X^e siècle,* Paris, 1999, 37-39.

33 Mustavfî Kazvînî, *Nüzhetü'l-Kulûb,* yay. haz. Le Strange, 284.

34 A. Kilito, *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadhânî et Harîrî,* 21. A. Miquel, *Géographie* adlı eserinde, *acâ'ib*'in İslam topraklarının hem dışında (II, 483-514), hem içinde (IV, 95-124) etkin olduğunu iyi yakalamıştır. Granadalı Ebû Hâmid de (ö. 564/1169) *El-Muriban Ba'zı Acâibi'l Mağrib* adlı kitabında ("Batı'nın bazı harikaları üzerine inceleme" diye çevrilebilir) *acâ'ib*'in İslam topraklarında da etkin olduğunu göstermiştir. Yazar, "deniz ve kara *acâ'ib*'leri"nin yanı sıra Mısır *acâ'ib*'lerini de saymaktadır.

35 Bu edebi tür hakkında, bkz. D. J. Latham, "The Beginning of Arabic Prose: The Epistolary Genre", *The Cambridge History of Arabic Literature* içinde, 1983, 155-179. Ayr. bkz. A. Arazi ve H. Ben Shammay, "Risâla" maddesi, *EI2,* VIII, 549-557.

36 Aydınlanma Avrupası'nda seyahat yazımının mektup türü içinde barınmasının nedenleri üzerine eğilen N. Hafid-Martin, 8. yüzyıl ortasında İslam dünyasında edebi risale türünün icadının, edebiyat salonunun ortaya çıkışıyla nasıl çakıştığını göstermek için kullandığımıza benzer bir açıklama getirmektedir: "Bir yaşam sanatının tanığı olan mektup türü anlatı, ayn düşünülemeyeceği salon sohbetlerinin özel niteliğine bürünmektedir; itiraf türünde veya özel nitelikte bir iletişimden çok, yeniliklere tutkun bir dünyada gündemde kalmanın bir aracı söz konusudur", N. Hafid-Martin, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820),* Oxford, 1995, 69.

37 P. G. Adams, *Travel Litterature,* 42. Ayr. bkz. M. Bideaux, "Le voyage littéraire: naissance d'un genre", *Littérales,* 7, 1990, 187-198; burada seyahat risalesiyle gönül mektupları arasında bir ilinti kurulmaktadır.

38 J. Chocheyras, "Lecture subversive des récits de navigateurs solitaires", *Le Désir et ses masques* içinde, Grenoble, 1981, 146; aln. yap. A. Pasquali, *Le Tour d'horizon, age,* 102.

39 İbn Saîd el-Endülüsî, *El-Mugrîb,* I, 427.

40 Yakut, *Mu'cemü'l-Buldân,* V, 48.

41 İbn Asâkir, *Târîh Dimaşk,* II, 165.

42 Bu kitap, Tanûhî'nin *Nişvârü'l-Muhâderât* adlı eserine zeyl (ek) olarak tasarlanmıştı; I. Abbas bu kitabın mevcut parçalarını derleyip, *Şezarât min Kütüb Mefkûde* içinde yayınladı (Beyrut, 1988).

43 İbn el-Kıftî, *Târîhü'l-Hükemâ,* 295-313.

44 Ortaçağ tarihçileri ve yazarlan arasında çok dolaşmış bu risale Abdüsselam Hârun tarafından 1973'te yayınlanmıştır, *Nevâdir el-Mahtûtât* içinde, II, 11-56.

45 Büyük bir seyyah olan yazar 1190'larda Anadolu ve Suriye'yi ziyaret etmiştir. 1200-1201'de Nil'in taşmasını ve ülke üzerine çöken açlığı ve vebayı gözlemlediği Mısır'dadır. "Mısır toprağında görülmüş şeyler ve gözlemlenmiş olgular hakkında bilgi ve görgü kitabı", bu Mısır deneyiminin ürünüdür. Kitabın içeriğini de belirten bu başlıkta, İslamda *autopsia'*nın iki anahtar terimi, *müşâhede* ve *mu'âyene* öyle yankılanmaktadır ki, okuyucu yazarın kendisine hangi bilgibilimsel tavırla seslenmek istediğini daha en baştan anlamaktadır. Gerçekten de Abdüllatif, "[...] Doğrudan tanık olduğum çağdaş olaylan ve bizzat gördüğüm geçmişin kalıntılannı [*Mısır Seyahatnamesi* adlı eserimden] alabileceğimi düşündüm" dediğinde, gerçekliği kendi gözleminin denetimine, gözlemlenen şeyi de hayranlık uyandırıcı şeyler kategorisinin denetimine sokmaktadır. Niye sadece görülen şeyler söz konusu edilecektir? Çünkü, diye açıklar, "bunlara ilişkin bilgiler gerçeğe en uygun olanlardır." Peki görülecek olan nedir? Anıtsallık biçimindeki hayranlık uyandırıcı şeyler; çünkü en kütlesel ve en etkileyici yapılar "geçmişin en harika izleri" açısından anlamlıdır. "Geri kalan", yani *autopsia'*nın diktatörlüğünden kurtulan her şey bir kenara bırakılır. Bunlar "öncüllerinin kitaplannda kısmen veya tamamen, bir araya toplanmış olarak veya dağınık dağınık yer aldığına" göre, bir daha niye söz konusu edilsin ki?, Abd'l-Latîf de Bagdad, *Kitâb al-Ifâda,* Bodleian Library'deki özgün yazmadan tıpkı-basım ve K. H. Zand, A. John ve I. E. Viedan'ın İngilizce çevirisi: *Book of Instruction and Admonition on the Things Seen and Events Recorded in the Land of Egypt,* Londra, 1965, 12 (Arapça metin), 13 (çeviri). Bizim çevirimiz hem İngilizce çevirmenlerinkinden, hem de S. de Sacy'nin çevirisinden (*Relation de l'Egypte par Abdallatif,* Paris, 1810) farklıdır.

46 Marco Polo, *Le Devisement du monde. Le livre des merveilles,* yay. haz. A. C. Moule ve P. Pelliot, Paris, 1980, 3 C.

47 Aln. yap. F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote,* 274.

48 G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française,* 15.

49 Merak kavramının modern çağ öncesi işleyiş tarzı hakkında, M. Tasinato'nun *La Curiosité: Apulée et Augustin* adlı eserinden (Paris, 1994) yararlanılabilir.

50 Gervais de Tilbury'nin *Le Livre des merveilles*'ine yazdığı önsözde, J. Le Goff, "*mirabilia*'lar anlatılınca [ortaçağ dinleyici ve okuyuculannın] faltaşı gibi açılan gözleri"nden söz eder.

51 A. Dupront, "Espace et humanisme", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance,* VIII, 1946, 26-27.

52 "İbn 'Abbâd" maddesinde (*EI 2,* III, 692-694), Cl. Cahen ve Ch. Pellat bu günceyi nedense, "edebi bir anekdot derlemesi" (694) olarak betimler.

53 Coğrafyacı Mukaddesî –İbn Abbâd'ın çağdaşlanndandır– "bazı valilerle içli dışlı olduğu, kadılara ve büyüklere hizmet ettiği, vezirlere ve büyüklere söz söylediği, dinsizlerle dostluk kurduğu ve dilenci cumhuriyetlerini tanıdığı için" övünür, *Ahsenü't-Tekâsim,* 111 (çev. A. Miquel).

54 Sâhib İbn Abbâd, *Rûznâme,* yay. haz. Muhammed H. el-Yasîn, Bağdat, 1958.

55 13. yüzyılın ortasında Suriyeli tarihçi İbn el-Azîm, meşhur yurttaşı, şair ve nesir yazan Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 423/1032) yaşamöyküsünü anlattığı eserinde, bu *rûznâme*'den alıntılar yapmıştır, *İnsâf,* 575.

56 R. Démoris bu biçimde tasarlanan seyahatnamenin 1660'lardan itibaren birinci tekil şahısla yapılan roman türü anlatıma katkıda bulunduğu kanısındadır, *Le Roman à la première personne,* Paris, 1975. J.-M. Racault da "Les jeux de la vérité et du mensonge dans les préfaces des récits de voyage..." başlıklı makalesinde [F. Moureau (ed.), *Métamorphoses du récit de voyage* içinde, 90] bu düşünceyi yeniden işler.

57 17. yüzyıl başında, "seyahatname, seyahat etme sanatına bitişik bir edebi tür doğmasına neden olur; buna karşılık bu tür de öykünün anlatısal yapılannın evrimini derinlemesine belirle-

yecektir. Yararlı bir biçimde seyahat edebilmek için uyulması gereken kuralları didaktik bir üslupla sergileyerek, nasıl seyahat edilmesi gerektiğini ele alan retorik bir inceleme eseri biçimi söz konusudur", N. Doiron, *L'Art de voyager,* 85.

58 A. Pasquali, *Le Tour d'horizon,* 98-99.

59 Ebû Amr es-Sicistânî, *Kitâb-ı Adâbü'l-Musâfirin;* belirten Yakut, *İrşâd,* VI, 324.

60 Ebû Nasr et-Tebersî, *Mekârimü'l-Ahlâk,* Beyrut, 1972. Bkz. böl. IX: "Seyahat ve onunla ilgili şeyler hakkında", 240-267.

61 Muhammed bin Bahadır ez-Zerkeşî (ö. 794/1391), *El-Gurer ve's-Sefâfir an-mâ Yahtâcu ileyhi el-Musâfir,* yazma no: 4469, Yahuda Series, Princeton Üniversitesi.

62 Bu peygamber hadisini ilk yayınlayan, Medineli fakih Mâlik bin Enes'tir (ö. 179/795), *Muvatta,* 519.

63 Modern çağdan bir örnek seçecek olursak, B. Malinowski'nin ölümünden sonra yayınlanan *Günce*'si, antropologlar topluluğunda bir skandala yol açmıştır. Bu şokun nedeni, üstadın "yerliler"den çok kaba bir biçimde söz etmesidir: Onların arasında kalmaya katlanamıyordu. *Günce* onu hasta, annesine çok bağlı ve âşık, zamanının çoğunu başka bir yerde olmayı dilemekle geçiren bir adam olarak göstermektedir.

64 Ortaçağın bu dini bağlılık uygulaması hakkında, VI. bölüme bakın.

65 Bu kehanet tekniğinin seyahat konusunda kullanılması hakkında, bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi,* vr. 176.

66 9. yüzyıldan itibaren tıp ilmi, seyyahlar için, gerektiğinde kendi kendilerini tedavi etmelerini sağlayacak kısa el kitapları oluşturmuştur. Bu eserlerin en meşhuru, 9. yüzyıl sonunda Hıristiyan hekim, filozof ve tercüman Kustâ bin Lûka'nın bir Abbasi hükümdarı için yazdığıdır: Gerrit Bos, *Qustâ İbn Lûqâ's Medical Regime for the Pilgrims to Mekka,* Leiden, 1992. Kaynaklarda, İbn en-Nedîm'e göre (*Fihrist,* 350) Efesli Rufus'un bir eserinin çevirisiyle başlatılmış "seyyahın rejimi" türüne ait on kadar eser sayılmaktadır.

67 10. yüzyıl Müslüman hekimlerinin en meşhuru olan Râzî, seyyahın yanında, gerektiğinde ilaç olarak da kullanılabilecek, biraz memleket kili bulundurmasının yararları üzerine bir eser bile yazmıştır: *Kitâb fî enne et-Tîn el-Muntakal bihi fihi Menâfi,* aln. yap. Kıftî, *Târîhü'l-Hükemâ,* 274.

68 11. yüzyıldan Mısırlı hekim Ali bin Rıdvan şöyle yazar: "Bil ki, kışın beden çok kıvamlı ve bol gıdaya ihtiyaç duyar", *Kitâb Kifâyeti't-Tabîb,* yay. haz. ve çev. J. Grand'Henry, Louvain, 1979, 16 (Arapça metin), 61 (Fr. çev).

69 Gerçek adı, Ebû Bekir bin el-Arabî (ö. 534/1148); onun hakkında, bkz. J. Robson, "İbn al-Arabî" maddesi, *EI 2,* III, 729.

70 Saîd A'râb tarafından yaşamöyküsü incelemesi içinde yayınlanmıştır: *Ma'a el-Kâdî Ebû Bekir bin el-Arabî,* Beyrut, 1987, 185-226. *Rıhle*'nin bir diğer versiyonu yazarın yine yazma halindeki ve 1340 tarihli bir kopyası bulunan bir eserinde yer almaktadır: Bu versiyon da yayınlanmıştır, bkz. İhsan Abbas, "Rıhletü İbn el-Arabî ile'l-Meşrık kemâ Savvarahâ Kanun et-Te'vîl", *Abhât,* XXI, 1968, 71-91.

71 Anonim, *Buyûtât Fâs el-Kübrâ,* 61, aln. yap. Saîd A'râb.

72 Kelam eğitimi almış olan yazarın sağlam bir edebiyat bilgisi de edindiği bilinmektedir – bir siyasetçi ve kültürlü bir âlim olan babası da edebiyatla uğraşmıştı.

73 Bir âlim, Ebû Bekir bin el-Arabî'nin öğrencilerinden Septeli Kadı İyâd'ın şöyle dediğini duymuştur: "*Harîrî*'nin *Makamat*'ı ülkemize geldiğinde –12. yüzyılın hemen başı– kitabı okuyup bitirmek için bütün gece uyumadım", *Ta'rîf bi'l-Kadı İyâd,* oğlu Ebû Abdullah Muhammed'in yazdığı yaşamöyküsü, 109.

74 Bu âlim hakkında bkz. Ch. Pellat, "İbn Djubayr" maddesi, *EI 2,* III, 777-778.

75 Ebu'l Abbas eş-Şerîşî, *Şerh Makâmât el-Harîrî,* yay. haz. Muhammed A. İbrahim, Kahire, 1969.

76 Bkz. N. Doinon, *L'Art de voyager.*

77 Ebû Bekir bin el-Arabî, *Tertîbü'r-Rıhle,* 192-193.

78 Ebû Bekir bin el-Arabî, *Tertîbü'r-Rıhle,* 198-199. Yazar, *Ahkâm*'ında (811) "deniz azabı" konusuna geri döner.

79 Ebû Bekir çölün tehlikelerini değerlendirirken (Benî Süleym'lerin reisi tarafından sıkıntılan giderildikten sonra) şunlan yazar: "Câhiliyeye daha yakın olan bu dünyanın nasıl bereketli görgü selleriyle dolu olduğunu görün!", 201.

80 H. Mu'nis, *Târîhü'l-Coğrafiyye ve'l-Coğrafiyyûn bi'l-Endülüs,* 451.

81 A. Miquel, *Géographie,* I, 256.

82 Ebû Bekir bin el-Arabî, *Tertîbü'r-Rıhle,* 219.

83 Ebû Bekir bin el-Arabî, *Tertîbü'r-Rıhle,* 224-225.

84 M. Foucault, *Les Mots et les choses,* 83.

85 Bir örnek: Anlatıcının önce Kudüs'te yaşayan, sonra İskenderiye'ye yerleşen meşhur fakih Tortosalı Ebû Bekir'le karşılaşması *autopsia* ilkesine göre belirlenmiştir: "[Babam ve ben] Bâbü'l-Esbât, "On İki İsrail Aşiretinin Kapısı"yla Zekeriya'nın hücresi arasında kalan Gavr diye bir yerdeki Kubbetü's-Sahra'ya bağlı hocamız Ebû Bekir'i görmeye gittik. Yerinde olmadığı için onu aramaya çıktık ve Sekîne denen bir yerde bulduk. Orada onun yüksek rehberlik mertebesini fark ettim [tam çevirisi: bizzat gözlemledim]. Gözlerim ve kulaklarım onun sözleriyle doldu [...]. O anda Kudüs'e yerleşmeye ve dünyadan elimi eteğimi çekip, kimseyle konuşmadan yaşayarak, kendimi öğrenime adamaya karar verdim. Günlerimi ve gecelerimi tek başıma Kubbetü's-Silsile'de geçirdim; oradan güneşin Sevr dağının bir tarafından doğuşunu ve Zekeriya'nın hücresinin bulunduğu diğer tarafından batışını görebiliyordum", 205.

86 Bir başka Endülüslü seyyah, İbn Cübeyr, *autopsia*'ya geniş bir yer ayırarak farklı bir yöntem izlese de, o da dünyayı fıkıh kategorileri aracılığıyla algılar: G. Calasso'nun saptamasına göre, "İbn Cübeyr'in betimleme biçimlerinin gerisinde, ölçülebilir olanın hiyerarşik bir düşünceye dayandırılmış tasnifi vardır. Ve bu hiyerarşinin gerisinde de fıkıh ilimlerinden alınmış kural koyucu bir örnek bulunur", "Les Tâches du voyageur: décrire, mesurer, compter chez İbn Jubayr, Nâser-e Khosrow et İbn Battûta", *Rivista degli Studi Orientali,* LXXIII, 2000, 33.

87 P. Charles-Dominique, *Voyageurs arabes, Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme* adlı eserde (Paris, Gallimard, 1995), İbn Cübeyr'in *Seyahatname*'sinin yeni bir Fransızca çevirisini yapmıştır. I. R. Netton bu seyahatname üzerine birçok inceleme yapmıştır; bunlann arasında *Journal of Arabic Litterature*'da çıkan (1991, XXII, 1, 21-37) ve *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam,* içinde yeniden basılan (57-74) makalesini sayabiliriz: "Basic Structures and Sign of Alienation in the *Rihla* of İbn Jubayr."

88 İki adam arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. H. A. Mahdi, "Manuscript of İbn Battûta's *Rihla* in Paris and İbn Juzayy", *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal,* XX, 1954, 49-53; R. E. Dunn, *The Adventure of Ibn Battûta. A Muslim Traveller of the 14th Century,* 310-318; aynca "İbn Djuzayy" maddesi, *EI 2,* III, 779.

89 P. Charles-Dominique, *Ibn Battûta, Voyages et périples choisis,* Paris, 1992, 17.

90 17. yüzyıl Fransız seyahatnamelerine profesyonel yazarlann müdahalesi konusunda, bkz. J. Chupeau, "Les récits de voyage aux lisières du roman", *Revue d'histoire littéraire de France,* III/IV, 1977, 544-545.

91 R. Le Huenen, "Qu'est-ce qu'un récit de voyage?", *Les Modèles du récit de voyage,* 17.

92 "Modern insanın içine kapanacağı hayranlık uyandıran, soylu yapı", A. Dupront, "Espace et humanisme", *age,* 96.

93 R. Ouellet, "Héroïsation du protagoniste et orientation descriptive dans le *Grand voyage au pays des Hurons*", *Voyages. Récits et imaginaire* içinde, 219. Betimlemeyle anlatı arasındaki bu gerilim konusunda, ayr. bkz. R. Le Huenen, "Qu'est-ce qu'un récit de voyage?", *age,* 19-22.

SONUÇ

AYNILIĞIN SONUNA YOLCULUK

Bazıları, dünyanın artık bir seyahat *yeri* olmadığı düşüncesindedir. Başkalarıysa, bu varoluşun hatırı sayılır ölçüde indirgenmiş de olsa sürdüğü kanısındadır. Yok olmasa bile, soyu tükenen türler gibi, yok olma yolundadır. Demek ki Allah'ın, İnsan'ın, Tarih'in sonunun gelmesinin ardından, bir diğer önemli ölümle daha karşı karşıyayız: Seyahatin ölümü.[1] Artık seyyahlar yok; bu soy tükendi. Geriye sadece turistler kaldı; üstelik bunlar da Stendhal'in *Mémoires d'un touriste*'indeki[2] anlamıyla değil, sanayileşmiş "bir tatil formülü" haline getiremedikleri hiçbir yolculuk hedefini sahiplenmeyen "tur operatörleri"nin turistleri...[3] Bu kitle turizminin kenar çizgilerinde, "öteki yer"in son sınırlarını bizim için keşfeden sportif veya bilimsel başarılar peşindeki gözüpek maceracılar var olmayı sürdürüyor kuşkusuz. Ama bu sıradışı varlıklar sayesinde nostaljik uzak maceralar düşümüz karşılansa da, onların başarıları 20. yüzyılın sonuna vardığımız bu günlerde, coğrafi seyahatlerin artık bizi nadiren öteki yerlere götürdüğünü unutturmamalı. Uzak yerler yeryüzünden (neredeyse) tamamen silindi, artık sadece yakın yerler kaldı.[4] Öyle ki şu ya da bu biçimde turistik bir gezinin yoluyla kesişmeyen coğrafi güzergâh kalmamış gibi.[5]

Kuşkusuz insanlığın 21. yüzyıldaki büyük macerasını oluşturacak yıldız seyahatlerinin gelişmesini beklerken, zaman içinde yapılan tarihsel geri dönüşler Ben'in bir Öteki olduğunu saptamanın önemli yollarından biri haline geldi. 20. yüzyıl sonu bizi giderek daha sık bu tür bir seyahat davetine çağırıyor. Bu biçimin çoğalması, bütün bir seyahat ve seyahat anlatısı geleneğinin söndüğünün veya

sönmekte olduğunun işaretidir.[6] Artık kendini ötekiyle karşı karşıya getirecek bir yer kalmadı; her yerde Aynılığın saltanatı kuruldu. Benzerlik, piyasanın ve mal fetişizminin yabancılaştırıcı biçimiyle bütün gezegene yayıldı. Artık hiçbir seyyah, meskûn dünyayı keşfetme ve "Barbar"ı bulan Herodotos, "iyi Vahşi"yi bulan Jean de Léry, "Doğulu"yu bulan Nerval gibi yeni Öteki figürleriyle geri gelme olanağına sahip olamayacak. Batı dünyayı batılılaştırdığı için, onun coğrafya seyyahları artık kendi kimliğini ötekinin aynasına vurma ve *biz*'i *onlar*'dan ayıran mesafede bu kimliğe anlam yükleme olanağından yoksun. Aydınlanma çağında "devri-âlem"in icadından beri, aşılmadık hangi yeni sınır kaldı geride? Seyahat anlatımı hâlâ dünyayı sahiplenme biçimi olarak gösterebilir mi kendini? Çok kuşkulu. Çünkü Batı'nın kendi kültürüne henüz tercüme etmediği, henüz tanımadığı, henüz keşfetmediği hiçbir şey kalmadı. İnsanlar her yerde *sadece* onun dilini konuşuyor ve Bougainville'in alaycı okuyucusu Diderot'nun korktuğu üzere, bütün dünya batı imgesine uydu. P. Clastres'ın Guayakiler arasına yaptığı seyahatin güncesinin dramatik-anlatısal yapısı da bunu kendi tarzında aktarıyor: "Doğuş" başlığı konmuş bir bölümle başlayan eser, bir mezar taşı gibi "Son" başlığını taşıyan bir bölümle son buluyor.

Elinizdeki kitapta batılı okuyucuyla paylaşılan seyahat etme ve seyahati yazma biçimi, 20. yüzyılda sonunun geldiği ilan edilen bu biçim değil kesinlikle. *Odysseia*'dan modern keşif ve macera anlatılarına kadar, batılı okuyucunun deneyim alanına giren ve ufkunu şekillendiren belli bir seyahat temsilidir. Gerçekten de seyahatname sadece Batı'da seyahatin ayrıcalıklı yazılı ifadesi haline gelmiştir. Başka yerlerde ve bu arada İslamda da, seyahatname seyahat yazımının ifade biçimlerinden biridir sadece; hatta tarihsel açıdan bakıldığında, denenmiş en son biçimdir.

Ayrıca Batı'da örnek seyyah kendi kültürel sınırını aşıp, kendisiyle karşı karşıya gelmek ve "Öteki" deneyimini kendi kültürünün metnine aktarmak üzere "öteki yer"e giden insan iken; İslamda büyük seyyah –bu isim *turi*st'in tam karşılığıdır– kabul edilenler kendi inanç coğrafyalarından ya hiç çıkmamış ya da çok az çıkmıştır. Ve anlatı biçimine başvurmak yerine, başka seyahat yazım ifadeleri geliştirmişlerdir. Onların yer değiştirme deneyimlerinin olağanüstü zenginliğiyle, bu deneyimi aktaracak anlatılar yazma konusunda hiç acele etmemeleri arasındaki zıtlık da çarpıcıdır. Tür olarak batılı tarzda Öteki'nin aynasında kendi kimliğini keşfetmek için yola çıkan seyyahlarla değil, kendini olması gerekenle karşılaştırıp düzeltmeye çalışan seyyahlarla karşı karşıyayız. Bu nedenle İslamın gezginleri (en azından bu kitapta karşılaştıklarımız) "öteki yer"e gitmek yerine, Aynılık mekânında dolaşmışlar ve ana uğraşları aynılığı üretmek olmuştur. Onların kaygısı psikolojik, estetik veya felsefi olmaktan çok, öncelikle dogmatik nitelikteydi.

Bir *homo islamicus* nasıl olunur? Bu kişilik dârü'l-İslam'ın her yerinde nasıl hep aynı dili konuşmalıdır? Onun ev içi mekânı, her yerde birlikçi ve merkezkaç bir mekân olarak kabul edilebilmesi için nasıl yapılandırılmalıdır? Dârü'l-İslam'ın bazı yerleri bütün ümmet üyeleri tarafından, bütünün birliğini de gözden kaçırmadan, nasıl Kutsal Merkezler olarak kabul edilmelidir? Çok sayıda Müslüman âlimi, jeopolitik mekânlarını dogmatik bir mekâna dönüştürme gibi çok büyük bir girişim adına topluca uğraşmak amacıyla seyahate çıkaran bu türden sorulardır. Daha 9. yüzyıl sona ermeden hadis-i nebevî'yi kuralcı karşılaştırmalı eserler içinde derleyen muhaddisler bu girişimde en ön planda rol oynadılar. Bu derlemelerin en meşhuru, bugün bile dünyanın bütün Sünni Müslümanları tarafından kabul ve saygı gören bir hadisle başlar. İfade ettiği şey basittir, "aslında eylemler niyetlere göre [yargılanır] ve herkesin niyeti neyse, hissesine de o düşer" der. Dün olduğu gibi bugün de Peygamber'in bu sözüne en önemli İslami ilkelerden biri olarak bakılır. Bu görüş, İslamın dayanaklarını oluşturan dört temel öğretiden biri olarak kabul edilir. İlk çıkışında etik bir anlam taşıyan ve her türlü dini davranışın ahlakını, davranışı yönlendiren niyete göre ölçen bu söz, kelam âlimleri ve fakihler tarafından dini ve hukuki sorunlar hakkında hüküm vermede kullanılmıştır. Bütün şeriat kuramına egemen bu ilke, başlangıç döneminden itibaren –en azından hadis biçiminde– bütün İslama yayılmamıştır. İlk çıktığında sadece Medine'de aktarılmıştı ve o dönemde "ne Irak'ta, ne Mekke'de, ne Yemen'de, ne Suriye'de, ne de Mısır'da bilindiği" açıkça söylenmiştir. Ancak 8. yüzyılın sonuna doğru Basralı bir fakihin "bu özlü sözü fıkhın her alanına sokmamız yerinde olur" dediği duyulacaktır.[7] O zamandan beri bu hadis, İslam fıkıh öğretisinin bir kuralı haline gelmiştir. Eğer bu hadisi yayınlayanlar (çoğul kullanıyoruz, çünkü sayıları çoktur) olmasaydı, onun ve daha pek çoğunun "İslamileştirilmesi" mümkün olmazdı. Bu yayıncıların çabaları söz konusu hadisi ve diğerlerini bölgesel niteliklerinden kurtarıp, açık bir tektipleştirme isteğinin yönlendirdiği genel derlemeler içine katmıştır. Bu derleme eserlerine verilen resmi ad olan "Câmi" de söz konusu isteği duyurmaktadır. *Câmi* kurucuları, bu işi pahalı ve tehlikeli seyahatlere çıkma fedakârlığını göze alarak başarabilmiştir. Bu seyahatler onların İslam topraklarını bir uçtan diğerine dolaşmasını sağlamıştır. Derlenen, sonra toplandıkları yerden bağımsızca tasnif edilen malzemeler, arındırılmış halleriyle her zaman ve her yerde geçerli davranış kuralları olarak kullanılacaktı. Seyahatler olmasa, İslamın bütün eyaletlerinden gelen bu yerel malzeme belki de derlenemeyecek ve ilk baştaki bölgeciliğinden arındırılamayacaktı.

Böyle bir tasarı, doğal olarak bazı eyaletleri diğerlerinin (örneğin Hicaz'ı Irak'ın) önüne geçirdi ve böylece yazım ve bölümleme bilimi teknikleri sayesinde,

ayrıcalıklı eyaletlerin hadislerini İslamın bütünü için geçerli kurallar düzeyine yükseltti. Yani seyahat İslam eyaletlerini aynı birlikçi dogmatik mekânda birbirine bağlarken, bazılarını örnek alınacak yerler olarak diğerlerinin önüne çıkarıp kutsamaktaydı.

8. yüzyılda filologlar Bedevilerden Arapların arı ve bozulmamış dilini öğrenmek için çölde seyahat etmeye koyulduğunda, yeni bir dindışı bilginin kurucuları da olsalar, dini gerekçeler dilbilimsel tercihlerinin belirlenmesinde temel önemini yine de koruyordu. Arap dilinin dilbilimsel ufkunun Bedevi ağızları olması gerektiğine karar verirken, kafalarında bu ağızların en azından bazılarının *Kuran* diline çok yakın olduğu düşüncesi vardı. Bu tercih, onu işleyenlere *Kuran*'ın Araplığına eklemlenen pozitif bir bilgi dalı kurma fırsatı vermesinin dışında, Arapçayı meşru bir biçimde İslamın dili konumuna yükseltmelerini de sağladı. *Fushâ* –"arı ve yozlaşmamış dil"– kurucuları, sözlükleri, fihristleri, dilbilim monografilerini ve diğer şiir seçkilerini çoğaltarak, Bedevilerden derlenen malzemeleri düzenlemek için uygun araçları ürettiler. Biçimlendirilen bu yeni araçlar hem din usullerine, hem de mesleki kullanıma yatkın yeni bir dilin dayanaklarını oluşturdu. İslam âlimlerinin iki sınıfı, din âlimleri ve laik âlimler,[8] bu dili çok gelişkin yazım örnekleri çerçevesinde –iki taraf da kendi tarzınca– geliştirme işini üstlendi. Bu noktada da seyahat Arap diline, bir yandan dogmatik açıdan mükemmellik statüsünden yararlanma olanağını kazandırırken, diğer yandan onu etnisitesinden kopardı. Çünkü, hatırlatmakta yarar var, bu dilbilim reformu öncülerinin hepsi Arap değildi; en meşhurlarının anadili veya iletişim dili Farsçaydı.

İslam imparatorluğu, coğrafya gibi başka bilgi dallarının da anlaşılırlık çerçevesini oluşturuyordu. Bu disiplinin açıkça dindışı içeriğine karşın, onun da dini temelini ve ardındaki din savunması niyetlerini gözardı etmemek gerekir: Bu dalda çalışanlar açısından sorun, kâfirler dünyasının karşısında İslam imparatorluğunun "ve tabii Araplığın" tutarlı bir tablosunu çizmekti. A. Miquel, 10. yüzyıl coğrafyacılarının en meşhuru olan Mukaddesî'de bu iki izleğin yan yana getirilmesini, *memleket*'in, İslam topraklarının asıl temeli olarak görmektedir.[9] Bu siyasi-dini mekânda dolaşan ve aynı zamanda büyük bir seyyah da olan coğrafyacı, bu toprakları, birliğini öncelikle inanç mekânı oluşundan alan birleşik bir mekân olarak arşınlamıştır. Bu nedenle *memleket*'in doğu sınırlarını çizerken, Sint ve Horasan'ı "Dinsizlik ülkeleri"nden önceki son nokta olarak betimler ve doğal olarak dinsizlik ülkeleri hakkında hiçbir bilgi verilmez. Coğrafyacıyı asıl ve öncelikle ilgilendiren, "üzerinde çokça düşünülmesi gereken dârü'l-İslam"dır.[10]

Mükemmel bir mekân olan *memleket*'in bir merkezi vardır. Bu merkez ne bazı muhaddislerin ileri sürdüğü gibi Hicaz, ne de bazı dilbilimcilerin işaret ettiği

Bedevi Arapların Çöl'üdür. Merkez sadece dini veya kültürel nitelikte olamaz; idari bir ilim olan coğrafya öncelikle siyasi bir merkeze gereksinim duyar. Burası, "yeryüzünün *omphalos*'u•" (*sürretü'l-arz*) olan, çember biçimindeki Bağdat kentidir.[11] Bağdat kuruluşundan itibaren Abbasi gücünün simgesi olmuştur; ama bizim coğrafyacımızın yaşadığı çağda, bu geçmiş görkemini yitirmiş gibidir ve bir Şii hanedanı olan Fatımilerin elindeki Kahire ona rakip bir kent durumuna gelmiştir. Bağdat'ın geçmişiyle bugünü arasındaki bu farkın bilincinde olan Mukaddesî, onu "harabe halinde ve nüfusu boşalmış" bir kent olarak betimler. Aynı anda, gülünç sayılabilecek "Huzur Kenti'ni hükümsüz kılan kent" unvanıyla süslenen Kahire, "daha muhteşem" görünmektedir.[12] Demek ki coğrafyacı bir yandan ideal bir siyasi mekân tablosu çizerken, diğer yandan onu kendi seyyahlık saptamalarıyla süslemekte, dârü'l-İslam'a ilişkin "istek"le onun gerçekte içinde bulunduğu hal arasındaki farkı da kendi gözlemlerinden aktarmaktadır. Mukaddesî'nin her araştırması *memleket*'i, aralarındaki gerilimle birlikte sergilenen iki mekâna bölen bu kırılma çizgisinin damgasını taşır: Bunlardan biri kuralcı, diğeri gerçekte yaşanandır. Ama o da din savunusu yapan kelam âlimiyle, *mütekellim*'le aynı ruhsal tavrı paylaştığı, yani savunma durumunda olduğu için, bu sözde birlikçi zatiyet hakkında kırılmayı aşan bir tasvir yapmak zorundadır. Coğrafyacı bunu geometri uzmanlığına sığınarak gerçekleştirir, yani dolaştığı veya okuduğu somut mekânları geometriden alınma soyut mekânlarla (en azından kısmen) özdeşleştirir. Böylece ortaya birleşik bir şekil çıkartabilir. *Memleket* coğrafi mekânının "tek düzeyli" olmadığını bilen Mukaddesî –her tarafın "engebeli" olduğunu vurgular– gerçek bir mekândan nasıl geometrik bir mekân yaratılabileceğini açıklar. Seçilebilecek iki yol vardır: Ya "karelere bölme yöntemi" kullanılacak, ya da "enlem ve boylam yönünde" ele alınacaktır.[13] Her iki durumda da *memleket,* birleşik bir toprak parçasının "betimleme ve temsilini" sunabilmelidir. Tabii söz konusu olan bir soyutlama mekânıdır. Dolayısıyla *memleket* adı verilen şey gerçekte yoksa, bu dârü'l-İslam'ın gerçekten birleşmediği anlamına gelir.

Mukaddesî'nin yönteminde harita yönelişi de yok değildir, ama o, Ptolemaios'un "bilimsel" coğrafyasının mirasçıları ve devamcıları olan öncüllerinin peşinden gitmez.[14] Mekânsal ayrışıklığa sadece haritacılık düzleminde bir ifade kazandırmakla yetinmez. Çünkü elinde birleşiklik ve benzerlik hedefine ulaşmak için bir başka kaynak vardır: Anlatıcılık yapmak. Böylelikle parçalanmış mekânların aralarında bağlanmasını ve aynı anlatısal görünümde hayali bir birliğe kavuşmasını sağlayabilir.

• Göbek deliği. (Ç.N.)

İslami mekânı parçalayarak temsil etmek, coğrafyacının yazımını düzene koyması için uygun bir yol değildir. Ortaçağ İslam *Weltanschauung*'unun bütünleştirici ve kapsayıcı ruhuyla çatışacağı için, böyle bir yol düşünülemez. Bu nedenle, parçalanma ampirik olarak gözlemlendiğinde bile, Müslüman âlimler ona anlatının yapısını oluşturacak bir işlev yükleyemez. İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Yaşamöyküleri Sözlüğü*'ne [*Vefâyâtü'l-Â'yân*] bakalım; o da, Mukaddesî'nin *Coğrafya*'sındaki gibi merkezi Bağdat olan birleşmiş, ideal bir Müslüman dünyası imgesi çizer: Seyahat eden –genellikle çevreden merkeze doğru– âlimler, bu yer değiştirmelerle söz konusu kurmaca birliği üretmeye katkıda bulunur. Eyyubilerin Selahaddin'in eylemiyle yıktığı heterodoks İslamın merkezi Fatımi Kahire'sinin karşısına, yaşamöyküsü yazarı Sünni İslamın siyasi merkezi Bağdat'ı koyar. Bu yapının bütünü bir imgeler oyunundan ibarettir. O çağın Bağdat'ı diğerleri gibi bir taşra başkentinden başka bir şey değildir.[15] Ama yaşamöyküsü yazarı, iyi bir Sünni âlim olarak, hâlâ merkezi bu kent olan tek halifelik kurmacasına inanmak istemektedir. Çizilen tablo, Mukaddesî'nin "temsil ve tasvir" adını verdiği düzlemde, Bağdat adında içi boş bir göstergeyle canlandırılan bir merkezilik kurmacasını korumaktadır. Marco Polo Batı dünyası için ne ise, ortaçağ İslam dünyasında aynı şeyi temsil eden İbn Battûta, 14. yüzyılın ortasında kenti betimlerken, "Cennet kenti", "İslamın başkenti" gibi eski edebi taslakları kullanır ve üstüne üstlük kentin "halifelerin evi ve âlimlerin mekânı" olduğu hükmüne varır.[16] Bir "dilek-imge"nin[17] ifadesi olan bu klişeler bize kentten çok Mağribli seyyah hakkında bilgi verir ve İbn Battûta'nın, 9. yüzyılda geliştirilmiş merkeziyetçi ve birlikçi *memleket* ideolojisinin etkin bir taraftarı olduğunu ortaya çıkarır.[18] Kullanılan retorik kalıplar dünya gezgininin bir temsiller sisteminde dolaştığını göstermektedir; bu sistem, kullandığı malzemelerin eskiliğine karşın, ideolojik düzeyde hâlâ belli bir sonuç alıcılığa sahiptir. Bu durum bize seyyahların metinler arasında dolaşmayı ne kadar çok sevdiğini hatırlatıyor. Mukaddesî, "temsil ve tasvir"ini İslamın büyük göstergebilimsel metnine dayandırmanın ötesinde, öncüllerinin kitaplarında ve haritalarında çıkılan seyahati kendi seyahatlerinin ana nedenlerinden biri haline getirmiştir. Ondan sonra İbn Battûta da aynı yolu izlemiş, özellikle de İslamda seyahat edebiyatı türünün kurucularından İbn Cübeyr'in kitabında seyahat etmiştir. Onu birçok kez, uzun aylar boyunca bulunduğu için ezbere bildiği yerleri ziyaret ederken ve onları saygın öncülünün gözleriyle seyredip, artık yüz elli yaşına gelmiş kalemiyle betimlerken görürüz! "İntihal var!" diye haykıranlar[19] veya "öncüllerin eserlerinden alıntı yapmaktan ibaret kolaycı çözümler"den yakınanlar,[20] seyahatnamenin oluşturucu öğelerinden birinin kolaj tekniği olduğunu unutmaktadır. Bu noktada İslamdaki seyahat-

name, diğer geleneklerden, örneğin Batı geleneğinden farklı değildir; bir kültürün seyyahları "adımlarını ebediyyen kendi öncüllerinin adımlarına uydururlar" (M. Barrès). O zaman her seferinde yeni seyyahları öncüllerine bağlayan bir dayanışma zinciri kurulur.

Hem Marco Polo, hem de İbn Battûta Çin'i ziyaret etmiş ve her ikisi de yazdırdıkları kitaplarda bu seyahatleri anlatmıştır. Ama Marco Polo'nun *Le Livre des merveilles*'i ortaçağın sonunda elden ele dolaşıp, 15. yüzyılın sonundan itibaren haritacıların ilgisini çekmeye başlarken, İbn Battûta'nın maceraları ancak mütevazı bir yankı yaratabilmiştir. İki eserin karşılanışındaki bu farklılık nasıl açıklanabilir? "Merak" ve "çıkar", 14. yüzyıl sonrası Avrupa'sını olağanüstü seyyahına ilgi duymaya yöneltmiştir: Avrupa, yeni yeni doğmakta olan kâşif ve fatih güç vasfına kitaplar ve haritalarla hazırlanmaktaydı. Yorgun ve kendi içine kapanmış İslam dünyasınınsa, İbn Battûta'yı okumakta özel bir çıkarı yoktu. Bu ikili algılayış, Marco Polo'nun yayılmakta olan bir Batı'nın *ilk* büyük seyyahı, İbn Battûta'nınsa artık parçalanmış ve kendi kabuğuna çekilmiş bir İslam dünyasının *son* büyük seyyahı olarak yer aldığı çift yönlü bir imge oluşturmaktadır. Biri öntemsilleri oluşturma aşamasındayken, diğeri kendini yinelemeye başlamıştır. Biri seyahatin "başlangıç" sayfasını açarken, diğeri "son"unu imzalamaktadır.

Ne olmuş da, İbn Battûta'nın maceraları İslamda "seyahatin sonu"na işaret eder hale gelmiştir? Kurulan İslam binası, [Batı'nın] sömürge fetihleri çağına kadar sahiplenilecek yapılar ve temsiller içinde kesin biçimde donup kalmıştır. Ne geliştirecek ne de kuracak hiçbir şey kalmayınca, seyahat –bir ilim uygulaması olarak– oluşma döneminde onu en büyük entelektüel davranışlardan biri haline getirecek kertede saygınlık sağlayan etkisini yitirir. Bu koşullarda İslami bilgi kurucularının neden ardıllarından daha çok seyahat ettiği anlaşılmaktadır. Artık bulacak neredeyse hiçbir şeyleri kalmayan ardıllar, seyahati giderek terk etmiştir. Bizim bu kitapta anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız, Müslümanların tarihlerinin modernite öncesi hiçbir döneminde 8. ve 12. yüzyıllar arasındaki kadar, entelektüel değerlendirmelerle güdülenerek seyahat etmediği saptamasının kaynağı da budur. İbn Battûta, seyahatlerinin uzunluğu ve süresiyle, ancak o çağın [8.-12. yüzyıllar] dünya gezginleriyle karşılaştırılabilirdi. Onun seyahatnamesi [*Rıhle*] "keşfedilmek" ve uluslararası ölçekte kabul edilmek için 19. yüzyıl ortasını beklemek zorundaydı. Dünyanın birçok büyük diline çevrilen bu seyahatname, bugün Fransa'da saygın Pléiade dizisinde, evrensel edebiyatın büyük anıtları arasında yer almaktadır. Kaderin cilvesine bakın ki, Çin'e kadar gitmiş Mağribli seyyah bu okuyucu kitlesini, kendisine coğrafi açıdan komşu ama hiçbir zaman keşfetmeyi düşünmediği bir bölgede, Batı Avrupa'da bulmuştur.

Notlar

1 Cl. Lévi-Strauss *Tristes tropiques*'te, "Vahşi'ye elveda"sıyla bu ölümün haberini vermiştir.
2 "Turist" Stendhal hakkında, bkz. V. Del Litto ve E. Kanceff (ed.), *Le Journal de voyage et Stendhal,* Cenevre/Paris, 1986.
3 Bu arada, "insan için hem kendisi, hem öteki olma yönündeki çelişkili bir olasılık" üretme konusunda diğer çağların önüne çıkarılmış hümanist ve romantik döneme de özlem duyuluyor, J. Cassou, "Du voyage au tourisme", *Communications,* 10, 1967, 26.
4 G. Lapouge, *Besoin de mirages,* Paris, 1999.
5 Mallarmé'nin parodisini yapan M. Augé, kitle turizmi çağında dünya bir videoda sonlanmak için yapılmıştır, diye yazıyor, *L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images,* Paris, 1997.
6 F. Moureau, "bugün seyahat edebiyatının öldüğünü saptamamız gerek," diye yazıyor: "L'imaginaire vrai", *Métamorphoses du récit de voyage* kolokyumunun sonuç metni, 166-167. İlginç bir çelişkiyle, seyahat anlatılarının hiçbir zaman "seyahatin sonu" dönemindeki edebi kaliteye erişemediğini de vurgulamak gerek.
7 Bu hadise ilişkin bir tartışma için, bkz. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique,* 221-222.
8 "Mısır, Babil ve Çin'in aksine, İslamda bir değil iki yazıcı sınıfı gelişti *-fukahâ* veya fıkıh uzmanları ve *küttâb* yani kâtipler. İslam dünyasına özgü seçkin eğitimin, *edeb*'in tipik temsilcisi olarak *kâtip* sivrildi", G. E. von Grunebaum, *L'Identité culturelle de l'Islam,* 37.
9 Yazar, Mukaddesî'nin *Coğrafya* adlı eserinden yaptığı kısmi çevirinin giriş bölümünde bu iki yönü açıkça ortaya koymaktadır, XXII.
10 Mukaddesî, *age,* 138 (çev. A. Miquel).
11 Kentin kuruluşuna yön veren siyasal ve simgesel temsillerin çözümlemesi için, bkz. O. Grabar, *La Formation de l'art islamique,* 92-98.
12 Mukaddesî, *Coğrafya,* 120, 147 (Arapça metin).
13 Mukaddesî, *age,* 137 (çev. A. Miquel). Coğrafyacı İslam imparatorluğunun başka temsil biçimlerini, örneğin kuşbakışı yapılabilecek tasviri de bilmektedir.
14 Ortaçağ İslam haritacılığı üzerine bkz. K. Miller, *Mappae Arabicae,* Sayı I-V, Stuttgart, 1926-1930 ve J. H. Kramers, "La question Balkhî-Istakhrî-İbn Hawqal et l'Atlas de l'Islam", *Acta Orientalia,* 10, 1932, 9-30; F. Sezgin (ed.), *Islamic Geography* içinde yeniden basılmıştır (31, 1992, 326-347).
15 C. Cahen, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Bağdat Tarihi*'ni yazdığı çağdan söz ederken şunları yazar: "Bağdat artık Bağdat değildi, bir zamanlar ne olduğuna ilişkin bütün anılan yitirmişti ve bütün kimliğini henüz yitirmeden, sonraki çağlar için tanıklıkları kaydediyordu." Sonra ekler: "[O çağda] Bağdat'ın bir akıl başkenti olduğu söylenemez. [11.] yüzyılın ikinci yarısından itibaren, birçok âlim ve bilgin Suriye'nin çekiciliğine kapılır, yakın bir gelecekte Suriyelilerin yeniden Abbasi halifeliğinin kuramsal etki alanına sokacağı Mısır'a yöneleceklerdir", "Bagdad au temps de ses premiers califes", *Bagdad,* kentin kuruluşunun 1200. yıldönümü münasebetiyle yayınlanan *Arabica* dergisinin özel sayısı, 1962, 296 ve 299. Bağdat'ın "İslamın kubbesi" olarak temsil edilmesi konusunda, bkz. F. Micheau, "Les sources pour les mégapoles orientales", Cl. Nicolet, R. Ilbert ve J.-Ch. Depaule (ed.), *Mégapoles méditerranéennes* içinde, Ecole française de Rome, 2000, 685-704.
16 İbn Battûta, *Voyages,* 107 (çev. P. Charles-Dominique).
17 E. Bloch, *Le Principe espérance,* Paris, 1976-1991.
18 Bağdat üzerine bu basmakalıp yargıların ona değil, seyahatnamesinin yazımına katkıda bulunan İbn Cüzeyy'e ait olduğu düşünülebilir, ama bu hiçbir şeyi değiştirmez. Tam tersine böylelikle, bu Bağdat temsilinin gerçekten ortaçağ İslam bilgisine bağlı olduğu yönünde bir kanıt daha elde ederiz. Irak kentini sahiplenmek için ziyaret etmeye bile gerek kalmamıştır.
19 Örneğin R. E. Dun, *The Adventures of İbn Battûta,* 313-414.
20 Örneğin P. Charles-Dominique, *age,* 10.

KİTAPTA GEÇEN BAZI KAVRAMLAR

Acâib: Olağanüstü olaylar, sıra dışı varlıklar. Bu tür şeylerden bahseden kitapların da genel başlığıdır. "Acâibü'l-Mahlûkat" gibi.

Adîl, çoğulu udûl: Güvenilir tanık, bilirkişi, gözlemci.

Âhâd: Aktarıcıları sınırlı sayıda olan, yalıtılmış hadisler. Aktarıcı az olduğundan dolayı bu tür hadislerin herhangi bir hukuki yargı için delil oluşu, mütevatire göre daha zayıftır.

Amel: Eylem, ibadet.

Bâdiye: Çöl, şehirden uzak noktalar, kırsal.

Basar: Görme.

Basîret: Manevi derinlik, varlığı ve insanları hakikî yönüyle görebilme, derin sezgi.

Bâtın: İç, manevi alan, esoterik.

Bedel, çoğulu abdâl: Evliya.

Bernâmec: Program, âlimin okutacağı derslerin planı; takip ettiği yöntem.

Câmi': Hadis derlemesi, koleksiyon.

Cehl: Cehalet, bilgisizlik.

Delâlet: İşaret, gösterge.

Dıll, Dall: Sapma, yolunu kaybetme.

Dirâyet: Âlimin çeşitli ilim dallarına ait akademik konularda veya hukuki bir meseleyi çözmede gösterdiği performans, anlayış.

Edeb: Edebiyat, usul, ahlaki tarz, gelenek.

Edîb: Edebiyatçı.

Emânet: Güvenilirlik.

Fakih, çoğulu fukahâ: Hukukçu.

Felsefe: Müslüman düşünürlerin zihinsel etkinliklere verdikleri ad.

Ferâiz: Hukuki yükümlülükler, "farzlar".

Fıkıh: Hukuk.

Garâib: Bilinmeyen kelimeler, gramer ya da türetme bilgisi bakımından çözümlenmesi güç kelimeler.

Garib: Fazla tanınmayan, yabancı şey; anlamına ilişkin fazla bilgi bulunmayan kelimeler (özellikle Arap dili ve hadis edebiyatında).

Gazi: Savaşçı.

Gazv: Tann için yapılan savaş.

Haber, çoğulu ahbar: Malumat; tarihi veya güncel olaylan aktarma; aktarılan söz, haber.

Hadis: Şifahi yoldan bilgi ve öğreti aktarma, peygamberî gelenek, peygamber sözü.

Hâl, çoğulu ahvâl: Tasavvufi hâl, sufilerin ruhsal durumlan için kullanılır.

İcâzet: Kitap, risale ya da şifahi bir öğretinin aktanlmasına ilişkin izin belgesi.

İlim: Bilgi, daha özel anlamıyla kutsal bilgi, peygamber ve Tann sözü.

İsnad/Sened: 1. Hadis aktaranlann oluşturduğu zincir 2. Güvenilir, yetkin aktarıcı.

İsrâ: Hz. Peygamber'in gece yaptığı meşhur kutsi yolculuk.

İstibsar: Olaylar ve eşyanın hakikatine nüfuz etme, sezgisel derinlik, basiret, manevi bilinç.

İstihâre: İyi olanı seçme, karar verme tekniği. Hayırlı olanı istemek ve doğruyu seçmek için dua.

İstihsan: Bir kararı ve davranışı yerinde bulma, takdir etme, iyi görme, doğru sayma. "İnsanların ihtiyacına daha uygun olan çözümü tercih etme" anlamında Hanefi hukuk ekolünde önemli bir delildir.

İtibar: Ders öğretme işi; ders çıkarma ve ibret alma anlamında da kullanılmaktadır.

İyân: Gözle görme, somut olarak görüşme.

İzz: Şeref, izzet, ululuk.

Karî, çoğulu kurrâ: Kuran okuyanlar, Kuran okuma konusunda uzmanlaşanlar.

Kasd: Niyet, yöneliş, amaçlama, kalbin eylemi.

Kâsıd: Niyetlenen, yönelen.

Kutb: Manevi kutup, tasavvufi açıdan yüksek derecede bulunan kişiler, ermişler.

Makam: Sufinin manevi makamı, mertebesi.

Makame: Edebi türlerden biri. İbret amaçlı kısa hikâye, uyan, vaaz. Bu tür edebi parçalarda çarpıcı kelimeler kullanmak önemlidir.

Mehabbe: Sevgi, aşk.

Mehacce: Büyük kervan yolu, açık cadde.

Mehleke: Yok edici mıntıka, çöl.

Menzil, çoğulu menâzil: Durak, sufinin manevi yükseliş mertebeleri için de kullanılır.

Mesâlik ve Memâlik: Ülkeler ve ticaret yollarını ele alan coğrafi yazın türü.

Mesele: Sorun, halledilmesi gereken hukuki, filolojik ya da dini problem.

Meşîhat veya Meşyahat: Üstatlık, üstatlık makamı, uzmanlık; hadis veya diğer dini ilimlerde otorite olma.

Mevkuf: Peygamber'e dek uzanmayan hadis; sahabeden birinin sözüne, eylemine veya tasvibine dair hadis.

Mihne: Âlimlerin ilahiyat ve siyasetle ilgili görüşlerinden ötürü kurulu düzen tarafından tartaklanması, rahatsız edilmesi. Zaman zaman işkenceye kadar varır.

Minhâc: Yöntem, yol.

Mirac: Yükseliş, Hz. Peygamber'in göğün en yüksek katlanna yükselişi, ruhsal yükseliş.

Mu'cem: Sözlük, hadis hocalannın ya da fıkıh bilginlerinin dökümü. Fıkıh ve hadis gibi alanlara özgü biyografi sözlüğü.

Muammer, çoğulu Muammerûn: Uzun yaşayanlar; uzun yaşayan aktancılar.

Muayene: Gözle görerek karar verme, tespit etme.

Muhaddis: Hz Peygamber'in sözlerini aktaran ve bu konuda uzmanlaşan kişi.

Mukim: Belli bir yerde kalan, ikamet eden.

Murâbata: Ribat denilen sınır kalelerinde kalmak, derviş savaşçı olma hâli.

Murâbıt: Ruhunu anndırma ya da kâfirlerle savaşmak için uzaklara giden, sınır boylanndaki ribatlarda (:kale/tekkelerde) kalan kişi.

Muztarr: Hayati tehlike içinde mahzurlu bir şey yapmaya, aslında yasak olan bir şey yemeye mecbur kalan kişi.

Mücahid, çoğulu Mücâhidûn: Tann yolunda savaşan ve çalışan.

Mücavere: Komşuluk, kutsal bir mekâna komşu olma, mesela Mekke'de uzun süre kalma.

Mücavir: Komşu, kutlu bir kişi ya da mekâna yanaşan ve orada uzun süre kalan.

Mürit: Tann'yı isteyen, manevi yükseliş peşinde olan.

Mürsel: Kesik hadis; aktarıcı zinciri içinde doğal olarak bulunması gereken bazı halkaların bulunmadığı hadis. Mesela tabiin dönemindeki bir râvinin ashaptan hiçbir aktarıcı adı anmaksızın hadisi doğrudan Peygamber'e dayandırması gibi.

Mürüvvet: Erdem.

Müsâfir: Yolcu, seyyah.

Müsned: Hadislerin derlendiği kitap.

Müşahede: Tanıklık, somut olarak görme.

Müştak: Arzulu, istekli, Tann sevgisiyle dolu, Tann'ya âşık.

Nazar fi'l-kütüb: İnceleme, kitaba bakma.

Nessâb: Soy uzmanı.

Nevâdir: Nadir şeyler, dilbilimi açısından ilginç, az bulunur kelimeler.

Rahbaniyye: Ruhbanlık, rahip hayatı sürme.

Rahip: Uzlete çekilen kişi.

Râvi ve Râviye: Herhangi bir günlük olayı, sözü, hikâyeyi aktaran kişi.

Rey: Şahsi görüş; açık nassın bulunmadığı yerde hukuki yargı elde etmek için başvurulan kıyas, istihsan gibi içtihat yollanna da rey denmiştir.

Ruhle: Yolculuk.

Ribât: Sınır boylannda kurulan sivil ya da askeri yapı. Buraya dervişler, savaşçılar ve gezginler gelirdi.

Risâle: Mektup, mesaj, belli bir tezi savunmak ya da bir konu hakkında genel bilgi vermek için yazılan kısa, derli toplu, planlı yazı.

Rivayet: Aktarma, şifahi aktarma; sözü doğru ezberleme ve aktarma yeteneği olarak da tarif edilmiştir.

Rücû: Dönüş; daha önceki görüşten dönmek.

Sağr, çoğulu suğûr: Serhat boyları; sınırın hemen yakınındaki geçitler, stratejik noktalar, düşmanın her an çiğneyebileceği yerler.

Sâhib, çoğulu ashab: Arkadaş, yandaş, aynı ilim halkasında aynı hoca veya yöntemi takip edenler.

Sahîfe: Rulo, mahdut sayıda hadisi içeren kısa defter, kitapçık.

Sâih, çoğulu sâihûn: Gezgin; Tanrı'nın yarattıklarından ibret alma amacıyla gezen; derviş.

Sâir: Tanrı rızası için gezen kişi; seyrü sülûk içinde olan sufi.

Salât: Namaz; dua.

Sâlik: Tanrı sevgisiyle hareket eden; ilahi yüceliş yoluna giren.

Savm: Oruç.

Sefer: Yolculuk.

Semâ: Dinleme; hadisi uzmanın veya râvinin ağzından dinleyip kaydetme.

Sika: Güvenilir aktarıcı.

Silsiletü's-sened: Hadis aktaran otoritelerin, güvenilir râvilerin zinciri.

Siyâhat: Ruhsal amaçlı gezi, dervişin gezmesi.

Sünnet: Peygamber'in yaşam tarzı; bu yaşam tarzını içeren kaynaklar.

Şehâdet: Tanrı'nın tek olduğuna ve Peygamber'in getirdiklerinin kesin gerçek olduğuna inanma; şehitlik.

Şehâdetü'l-hutût: Yazı yoluyla tanıklık.

Şehâdetü'l-iyân: Gözle görme, tanıklık.

Şehâdetü's-semâ: Belli bir sözün veya hadisin bir râvi tarafından söylendiğine ve dinlendiğine tanık olmak.

Tâife: Grup; belli bir görüşü, yaşam tarzını ya da inancı savunan cemaat.

Talebü'l-ilm: İlim peşinde olmak; Peygamber geleneğini elde etmek için yola düşmek.

Tâlibü'l-ilm: İlim peşinde olan genç, Peygamber geleneğini yansıtan söz ve anlatılan toplayan kişi.

Tarîk: Yol, tarz, yöntem.

Tarîkat: Manevi yol, sufilerin ruhi anınma ve yükselme için takip ettikleri usul, müessese veya akım.

Teârüf: Bir şeyin örf hâline gelmesi, herkesçe bilinip doğal sayılması; Hanefi hukuk ekolünde önemli bir delil.

Tebeyyün: Açıklık, delilin ya da olayın açık ve belirgin hâle gelmesi.

Tevekkül: Tanrı'ya dayanma.

Tîh: Çöl.

Tîhi Benî İsrâîl: İsrail oğullarının çölü.

Ulemâ: Hukuk bilginleri, din âlimleri.

Ümmet: Müslüman cemaati, İslam toplumu.

Üns: Ünsiyet, alışma, insana yakın olma.

Vahş: Yabanıllık, yabancılık.

Vakf: Tann hoşnutluğunu elde etme amacıyla kurulan ve kâr amacı gütmeyen müessese, vakıf.

Vâsıl: Tann sevgisine ulaşan kişi, Tann yolunda hedefe ulaşan kişi.

Verâ: Günahtan kaçınma, zahitlik.

Veted, çoğulu evtad: Direk, manevi alanda önde gelen kişiler, ulular.

Yakîn: Kesinlik.

Zâhid, çoğulu zühhâd: Dünyaya değer vermeyen, zahit.

Zîc: Astronomiyle ilgili levha, almanak.

Zühd: Dünyaya değer vermezlik, zâhitlik.

KAYNAKÇA

EL YAZMALARI

Abdülgânî b. Saîd, *Kitâbü'l-Mütevârîn,* yazma nr.: 3807, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Anonim, *Cüz' fihi Mihnetü'l-İmâm eş-Şâfiî,* yazma nr.: 3747, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Anonim, *Kitâbü'l-Mecâlisi'l-Mezkûre li'l-Ulemâ bi'l-Luga,* mikrofilm nr: 232, Ma'hadü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, (: Arap Elyazmalan Kurumu). Yazmanın neşrini yapan Abdullah Hârûn, yazarın muhtemelen Iraklı filolog Ebu'l-Kasım ez-Züccâcî [ö. 340 h./951 m.] olduğunu belirtir. Kuveyt, 1962.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi',* yazma nr.: 505, Mustalahu'l-Hadis Kısmı, Dârü'l-Kütüb (: Ulusal Kütüphane), Kahire.

– *Risâle fî Hükmi'l-İcâze li'l-Mechûl ve'l-Ma'dûm* [Ahmed III, 23/624], mikrofilm nr.: 269 Hadis Kısmı, Arap Elyazmalan Kurumu, Kahire.

İbn Huseyme Züheyr b. Harb, *Kitâbü'l-'İlm,* yazma nr.: 3830, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Şâfiî, *Rıhle,* yazma nr.: 578, Tarih-Teymûr Kısmı, Dârü'l-Kütüb (: Ulusal Kütüphane), Kahire.

– *Rihle,* yazma nr.: 9787, mikrofilm nr.: 6137, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Sevvây, Muhammed b. Nâsıruddîn, *Risâletü Şenni'l-Gâra fî Fadli Ziyârati'l-Mağâra,* yazma nr.: 4391, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Zamahşerî Mahmûd b. Ömer, *el-Muhâdarât ve'l-Muhâverât,* yazma nr.: 6865, Zâhiriyye Kütüphanesi, Dımeşk.

Zerkeşî Muhammed. b. Bahâdır, *el-Gurer ve's-Safâfir ammâ Yahtâcu ileyhi'l-Müsâfir,* yazma nr.: 4469, yaprak nr.: 67b-82a, Yahuda Séries, Princeton Library.

BASILI KAYNAKLAR

Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbü'l-Cihâd,* neşir: Nezîh Hammâd, Kahire, 1978.

Abdüllatîf Bağdâdî, *Kitâbü'l-İfâda,* ed-kritik ve çeviri: K. H. Zand, A. Jong ve I. E. Videan, Londra, 1965.

Abdurezzâk, *el-Musannef,* neşir: Habîburrahmân el-A'zamî, Karaçi, 1972.

Acûrî Ebûbekir, *Kitâbu'l-Gurabâ,* neşir: Ramazan Eyyûb, Dımeşk, 1992.

– *Kitâbu Farzı Talebi'l- İlm,* neşir: Librande, *études orientales,* XLV, 1993, 89-158.

Anonim, *Ahbâru's-Sîn ve'l-Hind,: Relation de la Chine et de l'Inde rédigée en 851,* neşreden ve çeviri: J. Sauvaget Paris, 1948.

Anonim, *Edebü'l-Mulûk,* neşir: B. Radtke, Beyrut, 1991.

Asma'î, *Fuhûlatu'ş-Şuarâ,* neşir: Muhammed A. Hafâcî ve Taha M. ez-Zînî, Kahire, 1953.
– *Târîhu Mulûki'l-Arab,* neşir: Muhammed H. Âl Yasîn, Bağdat, 1959.
Balâzurî, *Kitâbu Futûhi'l-Büldân,* neşir: M. J. de Goeje, Leyden, 1866.
Beyhakî Ebûbekir, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* 11 cilt., neşir: Muhammed A. Atâ, Beyrut, 1994.
– *Delâilü'n-Nübüvve,* 8 cilt, neşreden: Abdülmu'tî Kal'acî, Beyrut, 1985.
– *Kitâbu'z-Zühdi'l-Kebîr,* neşir: Takıyyüddîn en-Nedvî, Kuveyt, 1983.
– *Menâkıbu'ş-Şâfi'î,* 2 cilt, neşir: Ahmad Sakr, Kahire, 1971.
Beyhakî Zâhiruddîn, *Târîhu'l-Hükemâ,* neşir: Muhammmed Kürd Ali, Dımeşk, 1946.
Bezzâr Ebûbekir, *Müsned,* 5 cilt., neşir: M. Zînullah, Beyrut-Medine, 1988.
Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind,* neşir: Sachau, Londra, 1887; çeviren: V. Monteil: *Enquête sur l'Inde,* Paris (tarihsiz).
Buzurg b. Şehriyâr, *Kitâbu Acâ'ibi'l-Hind,* neşir ve çeviri: M. Dévie, Leyden, 1883-1886; yeni çeviri: J. Sauvaget, *Mémorial Sauvaget,* I, 189-309, Dımeşk, 1954.
Ca'fer es-Sâdık, *Misbâhu'ş-Şerîa,* Beyrut, 1970.
– *Tefsîr,* neşir: P. Nwya: *Le Tafsîr mystique attribué à Ja'far al-Sâdiq, (Mélanges de l'université Saint-Joseph* içinde), Beyrut, LIII, 4, 1968.
Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 1 cilt, neşir: Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, 1938-1945, kısmi çeviri: L. Souami: *Le Cadi et la mouche. Anthologie du Livre des animaux,* Paris, 1988.
– *Kitâbü'l-Emsâr ve Acâ'ibi'l-Buldân,* neşir: Ch. Pellat, *el-Meşrık* dergisi, LX, 2, Mart-Nisan 1966, s. 169-205.
– *el-Beyân ve't-Tebyîn,* 4 cilt, neşir: Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, 1961.
– *Resâil,* 4 cilt, neşir: Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, 1964, 2 cilt, kısmi çeviri Ch. Vial: *Al-Gâhiz. Quatre essais,* 2 cilt, Kahire, 1976.- *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr,* neşir: Ch. Pellat, Dımeşk, 1955, çeviri: M. Adad: *Le Livre du carré et du rond, Arabica* dergisi, XIII, 3, s. 268-294.
Cendî Bahâ'eddîn, *es-Sülûk fî Tabakâti Ulemâi'l-Yemen,* neşir: Muhammed b. Ali el-Cuvvâlî, San'a, 1983.
Cevherî, *es-Sıhâh,* neşir: Ahmed A. Attâr, Kahire, 1956.
Cevzecânî, Ebû İshak, *Ahvâlu'r-Ricâl,* neşir: Subhî B. es-Samerrâî, Beyrut, 1985.
Cezerî, Şemseddîn, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ,* 2 cilt, neşir: G. Bergstrasser, Kahire, 1932.
Cüneyd, *Resâil,* çeviri: R. Deladrière: *Enseignement spirituel,* Paris, 1983.
Dârimî, *Sünen,* 2 cilt, neşir: Dâru İhyâüssünne, (tarihsiz) Dımeşk.
– *Târîh* (Yahyâ b. Ma'în kanalıyla gelen rivayet), neşir: Ahmed Muhammed Nûr Sayf, Dımeşk, 1986.
Ebû Dâvud, *Merâsil,* Kahire, (tarihsiz).
– *Sünen,* neşir: M. M. Abdülhamîd, Beyrut, (tarihsiz).
Ebû Dülef, *er-Risâletü's-Sâniye,* neşreden: P. Bulganov, Beyrut, 1970.
Ebû Hâmid el-Garnâtî, *el-Mu'rib an Ba'zı Acâibi'l-Mağrib,* neşir: I. Bejarano, Madrid, 1991.
– *Tuhfetu'l-Elbâb,* neşreden ve çeviri: G. Ferrand, *Journal asiatique,* II, 1925, 1-148 ve 195-291.
Ebû Hâtim er-Râzî, *Edebü'ş-Şâfi'î,* neşir: Abdülgânî Abdülhâliq, Kahire, 1953.
– *Merâsil fîl-Hadîs,* neşreden: S. Sâmerrâî, Bağdat, 1968.
Ebû Hiffân el-Mihramî, *Ahbâru Ebî Nuvvâs,* neşir: Abdüssettâr el-Ferrâh, Kahire, (tarihsiz).
Ebû Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî Fıhi'l-Luğa el-Arabiyye,* Beyrut, Mektebetü'l-Maârif, 1993.
Ebû Nu'aym, *Ahbâru Isbahân,* 2 cilt., ed-kritik: S. Dedering, Leydenn, 1931.

– *Hilyetü'l-Evliyâ,* Kahire, 1933, aynca bk. tekrar basım: Beyrut, 1988, (10 cilt ve indeks eşliğinde).

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb,* neşir: Abdülkadir A. Attâ, Kahire, 1964.

Ebû Zeyd el-Ensârî, *Nevâdir,* neşir: Muhammed A. Ahmed, Kahire, 1981.

Ebû Zeyd el-Kayravânî, *el-Câmi' fi's-Sünen,* neşreden: Muhammed Ebû Lecfân ve Osmân Bettîh, Beyrut-Tunus, 1985.

Ebu's-Salt Ümeyye, *er-Risâletü'l-Mısrıyye,* neşir: Abdülazîz Hârûn, *Nevâdirü'l-Mahtûtât* başlıklı derlemenin içinde, I, 11-56 (2 cilt), Kahire, 1973.

Ebûbekir b. Hıcce, *Semerâtü'l-Evrâk,* neşir: Muhammed A. İbrâhim, Kahire, 1971.

Ebûbekir el-Hâzimî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsih ve'l-Mensûh,* neşreden: Muhammed A. Abdülazîz, Kahire, (tarihsiz).

Ebûbekir el-İsmâîlî, *Mu'cem,* 4 cilt, neşir: Ziyâd M. Mansûr, Medine, 1990. Ayrıca bk.: H. Schützinger, *Das Kitâb al-Mu'jam des Ebubekir al-Ismâ'îlî,* Wiesbaden, 1978.

Enbârî, *Nüzhetü'l-Elbâb fi Tabakâti'l-Üdebâ,* neşir: Muhammed A. İbrâhîm, Kahire, (tarihsiz).

Ensârî, *Menâzilü's-Sâlikîn*, çeviri: L. de Beau-recueil: *Chemin de Dieu,* Paris, 1985.

– *Münâcât,* çeviren: L. de Beaurecueil: *Cris du cœur,* Paris, 1988.

Esed b. Mûsâ, *Kitâbu'z-Zühd,* neşir: G. Houry, Wiesbaden, 1976.

Ezherî, *Tezhîbü'l-Lüğa,* 15 cilt, neşir: Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, 1964.

Hâkim en-Nîsabûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* neşir: Yûsuf A.. el-Mar'aşî, Beyrut, (tarihsiz).

Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ,* (*Bed'ü'ş-Şa'n* kitabının evvelinde), neşir: O. Yahyâ, Beyrut, 1965.

– *Kitâbu Menâziü'l-İbâd,* neşir: Muhammed İ. el-Ceyûşî, Kahire, 1977.

– *Menâzilü'l-Kâsidîn,* neşir: Ahmed A. es-Sâih, Kahire, 1988.

– *Tabâ'i'u'n-Nufûs,* neşir: Ahmed A. es-Sâih ve Seyyid el-Cemîlî, Kahire, 1989.

Hallâc, *Ahbâr,* neşreden ve çeviri: L. Massignon, Paris, 1975.

Hamdânî, Bedîüzzamân, *Resail,* İstanbul, 1298 H.

Harîrî, *Kitâbü'l-Makâmât,* çeviri: R. Khawam: *Le Livre des malins,* Paris, 1992.

Hârizmî, Ebûbekir, *Resâiil,* Kahire, 1279 H.

Harrâz, Ebû Saîd, *Kitâbu's-Sıdk,* neşir ve çeviri: A. J. Arberry, Oxford University Press, 1937.

Hârûn, Abdüsselâm, *Nevâdirü'l-Mahtûtât,* 1973.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye,* Beyrut, 1988.

– *er-Rıhle fi Talebi'l-İlm,* Nûreddîn Itr, Beyrut, 1975.

– *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs,* neşir: M. S. Hatiboğlu, Ankara, 1971.

– *Târîhu Bağdâd,* 14 cilt, Kahire, 1931, tekrar neşir, Beyrut, (tarihsiz).

Haysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id,* Beyrut, 1967.

Hemedânî, *Makâmât,* kısmi çeviri: R. Blachère, Paris, 1957.

Herevî el-Mevsılî, *Kitâbü'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât,* neşreden ve çeviri: J. Sourdel-Thomine: *Guide des lieux de pèlerinage,* Dımeşk, 1952- 1957.

Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb,* çeviri: Dj. Mortazavi.

Humeydî Ebûbekir, *Müsned,* 2 cilt, neşir: H. el-A'zamî, Beyrut-Kahire (tarihsiz).

Huşânî, *Ahbâru'l-Fukahâ,* ed-kritik: M.-L. Avila ve L. Molinas, Madrid, 1992.

İbn Abdilberr, *Beyânü'l-İlm,* 2 cilt, neşir: Abdurrahman M. Osman, Medine, 1968.

– *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Me'ânî ve'l-Esânid,* 17 cilt, neşir: Mustafâ b. Muhammed el-Alevî ve Abdülkebîr el-Bekrî, Rabat, 1967.

İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd,* 7 cilt, neşir: Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zîn, Kahire, 1948.

İbn Arabî, *Menâkıbu Zünnûn el-Mısrî*, çeviri: R. Deladrière: *La Vie merveilleuse de Dhu'l-Nûn l'Égyptien,* Paris, 1988.

– *El-İsfâr an Netâici'l-Esfâr,* neşir, çeviri ve basım: D. Grill: *Le Dévoilement des effets du voyage,* Paris, 1994.

İbn Arabşâh, *Acâ'ib,* çeviri: de Vaux: *Abrégé des merveilles,* Paris, 1898; aynen neşir: F. Sezgin (*Islamic Geography* derlemesinin içinde), 1994; yeni bir neşir: A. Miquel, Paris.

İbn Asâkir, *Târîh Dimeşk,* neşir: Ali Şîrî, Beyrut, 1995.

İbn Başkuvâl, *Kitâbu's-Sıla,* 2 cilt, Kahire, 1966.

İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr,* neşir ve çeviri: C. Defrémery et B. R. Sanguinetti: *Voyages d'Ibn Battûta,* Paris, 1853-1858; yeni çeviri: P. Charles-Dominique: *Voyageurs arabes,* Paris, 1995.

İbn Cübeyr, *Rıhle,* neşir: M. J. de Goeje, Leyden, 1907, çeviri: M. Gaudefroy-Demombynes: *Voyages d'Ibn Cübeyr,* 3 cilt, Paris, 1949-1956.

İbn Cümey' es-Saydâvî, *Mu'cemu'ş-Şuyûh,* neşir: Ömer A. et-Tedmurî, Tripoli, 1985.

İbn Ebî Dünyâ, *Resa'il,* Beyrut, 1986.

İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl,* 3 cilt, Beyrut, 1952.

– *el-Merâsil fi'l-Hadîs,* neşir: Subhî es-Samerrâ'î, Bağdat, 1968.

İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* 5 cilt, neşir: Abdülhâlık el-Afgânî, Haydarabad, 1967, tekrar neşir: Kemâl Y. el-Hût, 7 cilt, Beyrut, (tarihsiz)

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ,* Kahire, 1886; tekrar neşri: Beyrut, 1965.

İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân,* Beyrut, 1986.

– *er-Rahmetü'l-Gaysiyye fi Menâkıbi'l-İmâm el-Leys b. Sa'd,* Kahire, 1301 H.

İbn Haldûn, *Mukaddime,* çeviri: V. Monteil: *Discours sur l'histoire universelle,* Beyrut, 1967-1968, 3 cilt, yeni neşir: Paris, 1978.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân,* 6 cilt, Kahire, 1948; tekrar neşir: İ. Abbâs, 8 cilt, Beyrut, çeviri: de Slane: *Ibn Hallikân's Biographical Dictionary,* 4 cilt, Paris-Londra, 1843-1871.

İbn Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd,* Beyrut, 1983.

– *Müsned,* 16 cilt, neşir: Muhammed Şâkir, Kahire, 1956.

– *Kitâbü'z-Zühd,* 2 cilt, neşir: Muhammed C. Şeref, Beyrut, 1981.

İbn Havkal, *Kitâbu Sûreti'l-Ard,* neşir: J. H. Kramer, Leyden, 1939; çeviri: G. Wiet: *Configuration de la terre,* 2 cilt, Paris, 1964.

İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât,* 3 cilt, neşir: Abdülmu'în Han, Haydarabad, 1973.

– *Meşâhîru Ulemâi'l-Emsâr,* neşir: Merzûk A. İbrâhîm, Beyrut, 1987. – *Sahîh,* neşir: Kemâl Y. Cevf, Beyrut, 1987.

İbn Hurdâdbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik,* neşir: M. J. de Goeje, Leyden, 1889.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 14 cilt, Kahire, 1932-1939.

İbn Kuteybe, *Muhtelefü'l-Hadîs,* Beyrut, (tarihsiz), çeviri: G. Lecomte: *Le Traité de divergence du Hadîs d'Ibn Qutayba (ö. 276 h. / 889 m.),* Dımeşk, 1962.

İbn Mâce, *Sünen,* 2 cilt, neşir: Muhammed F. Abdülbâkî, Kahire, 1972.

İbn Mansûr, *Sünen,* 5 cilt, neşir: Saîd el-Humayd, Riyad, 1993.

İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem,* neşir: Mecdî S. İbrâhîm, Kahire, 1988.

İbn Receb, *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile,* 2 cilt, neşir: Muhammed H. al-Fikkî, Kahire, (tarihsiz).

İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihi va Nakdihi,* neşir: M. M. Abdülhamîd, Kahire, 1963.

İbn Rıdvân Alî, *Kitâbu Kifâyeti't-Tabîb,* neşir ve çeviri: J. Grand'Henri, Louvain, 1979.

İbn Rusteh, *el-A 'lâku'n-Nefise,* çeviri: G. Wiet: *Les Atours précieux,* Kahire, 1955.

İbn Sa'd, *Tabakât,* neşir: K. V. Zetterstéen, Leyden, 1909.
İbn Sa'îd el-Endelusî, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib,* 2 cilt, neşir: Şevkî Dayf, Kahire, 1953.
İbn Salâh, *Mukaddime,* neşir: Âyşe Abdurrahmân, Kahire, 1974.
İbn Sellâm, *el-Garîb el-Musannef,* neşir: M. M. el-Abîdî, Carthage, (tarihsiz)
– *Kitâbü'l-Emvâl,* neşir: Muhammed K. Harrâs, Beyrut, 1986.
İbn Sîna, *Sîre* (Kıftî'nin *Târîhu'l-Hükemâ* adlı kitabından neşir: J. Lippert, 1903, s. 413-25). Aynca neşir ve çeviri: W. E. Gohlman: *The Life of Ibn Sîna,* New York, 1974.
İbnü'l-Adîm, *el-İnsâf ve't-Taharrî fî Def'i'z-Zulmi ve't-Tecerrî an Ebî Alâ' el-Ma'arrî, (Ta'rîfü'l-Kudâmâ bi Ebi'l-Alâ* kitabının içinde), neşir: Taha Hüseyin, Kahire, 1948, s. 483-578.
İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Sıfati's-Safve,* 4 cilt, Haydarabad, 1936-1937.
– *Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk,* neşir: Abdülkâdir Attâ ve Mustafâ A. Attâ, Beyrut, 1992.
İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî Ashâbi'l-Kâdî Ebî Ali es-Sadefî,* Kahire, 1968.
İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Buldân – Al-Hamadhânî's Geographie der arabischen Halbinsel,* ed-kritik: D. H. Millier, Leyden, 1891; çeviri: H. Massé: *Abrégé du Livre des pays,* Dımeşk, 1973.
– *Bağdâd Medînetü's-Selâm,* neşir: Sâlih A. Alî, Bağdat-Paris, 1977.
İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelus,* 2 cilt, neşir: İbrâhîm el-Abyârî, Kahire-Beyrut, 1983.
İbnü'l-Kâdî Şühbe, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye,* 4 cilt, neşir: Abdülhalîm Han, Beyrut, 1987.
İbnü'l-Mübârek Abdullah, *Kitâbü'l-Cihâd,* neşir: Nezîh Hammâd, Kahire, 1978.
– *Kitâbü'z-Zühd* aynı yazarın *Kitâbu'r-Rakâ'ik* adlı eseriyle birlikte neşir: Habib el-A'zamî, Beyrut, (tarihsiz).
İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* neşir: Rıza el-Mâzendarânî, 1988.
İhvânu's-Safâ, *Resâil,* 4 cilt, Beyrut, (tarihsiz).
İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik,* neşir: M. J. de Goeje, Leyden, 1870.
İyâd, el-Kâdî, *el-İlmâ ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye,* Seyyid A. Sakr, Kahire-Tunis, 1970.
– *Tartîbü'l-Medârik,* 3 cilt, neşir: Ahmed B. Mahmûd, Beyrut-Tripoli, (tarihsiz).
Kadirî İbrâhîm, *Tekzîbü'l-Müdde'î bi-Sıhhati Rıhleti'l-İmâm eş-Şâfiî,* İskenderiye, 1965.
Kâlî, Ebu Ali, *Emâlî,* 3 cilt, Kahire, 1324 H., tekrar neşir: Beyrut, 1980.
Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* neşir: A. J. Arberry, Kahire, 1933.
Kettânî, Abdülhayy, *er-Risâletü'l-Mustatrafa,* Dımeşk, 1964.
Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* 3 cilt, neşir: Muhammed A. İbrâhîm, Kahire, 1955.
– *Târîhu'l-Hükemâ,* neşir: J. Lippert, Leipzig, 1903.
Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Heyde,* neşir: G. Saliba, Dımeşk, 1964.
Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,* 2 cilt, neşir: İbrâhîm el-Beyyûnî, Kahire, 1981.
– *Risâle,* neşir: Ma'rûf Zurayk ve Alî Abdülhamîd, Beyrut, 1990.
Maarrî, *Resâil,* neşir ve çeviri: D. S. Margoliouth: *The Letters of Abû'l- 'Alâ' of Ma'arrat an-Nu'mân,* Oxford, 1898.
Mâlik b. Enes, *Muvatta,* neşir: Abdülmecîd Türkî, Beyrut, 1994.
Mervezî, Şerefüzzamân, *Ebvâb fi's-Sîn,* çeviri: V. Minorski: *Sharaf al-Zamân Tâhir Marvezî on China, the Turks and India,* Londra, 1942.
Mesûdî, *Murûcü'z-Zeheb,* Charles Pellat'nın incelediği metnin çevirisi: B. de Meynard ve P. de Courtelle: *Les Prairies d'or,* Paris, 5 cilt, 1962, 1989, 1997.
– *Kitâbü'l-İnbâh ve'l-İşrâf,* çeviri: Carra de Vaux: *Le Livre de l'avertissement,* Paris, 1896.
Mübeşşir b. Fâtik, *el-Hikem ve Mehâsinü'l-Kelâm,* neşir: A. Bedevî, Madrid, 1953.
Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rucû ile'llâh,* neşir: Abdü'lkâdir A. Atâ, Kahire, 1980.

Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm, fî Marifeti'l-Ekâlîm*, neşir: de Goeje, Leyden, 1906, kısmi çeviri: A. Miquel, Dımeşk, 1963.

Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh,* 4 cilt, neşir: Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, 1985.

– *Tabakât,* 2 cilt, neşir: Ebû Ubeyde, Riyad, 1991.

Nâsırî Husrev, *Sefernâme*, neşir ve çeviri: Ch. Scheffer, Paris, 1881.

Nesâî, *Sünen*, neşir: Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1986.

Nevevî, *Takrîb,* çeviri: W. Marçais, Paris, 1902.

Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten,* neşir: Süheyl Zekkâr, Mekke, 1991.

Râzî Fahreddîn, *Manâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî,* neşir: A. H. es-Sakâ, Kahire, 1986.

Rebe'î Ebu'l-Alâ, *Kitâbu'l-Fusûs*, 3 cilt, neşir: Abdülvahhâb et-Tâzî, Muhammediye-Fas, 1993.

Rebe'î Ebu'l-Hasan, *Muntakâ min Ahbâri'l-Asma'î,* neşir: İzzeddîn et-Tenûhî, Dımeşk, 1936.

Ruzbehân Baklî, Keşfü'l-Esrâr, çeviri: P. Ballanfat: *Le Dévoilement des secrets,* Paris.

Şâfî'î, *Dîvân,* neşir: Muhammed A. Hafâcî, Beyrut, (tarihsiz).

– *Müsned,* Kahire, 1888. – *Ruhle,* neşir: Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire, 1350 H ; tekrar neşir: *Kitâb al-Safar* başlığıyla, Dımeşk, 1995.

– *Risâle,* çeviri: L. Souami, *La Risâla: les fondements du droit musulman,* Paris, 1997.

Sâhib b. Abbâd, *Rûznâmce,* neşir: Muhammed Hüseyin Âl Yasîn, Bağdat, 1958.

Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü Ahmed İbn Hanbal,* İskenderiye, 1981.

Şâsî, Ebû Saîd, *Müsned,* 3 cilt, neşir: Mahfûz A. Zînullah, Médine, 1993.

Sayrafî, *Ahbâru'l-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, neşir: Muhammed İ. el-Bennâ, Kahire, 1985.

Seâlibî, *Temsîl ve'l-Muhâdara,* neşir: Abdülfettâh M. el-Hulv, 1983,

– *Simâru'l-Kulûb,* neşir: Muhammed A. İbrahim, Kahire, 1985.

Sehmî Ebu'l-Kâsım, *Târîhu Cürcân*, Haydarabad, 1950.

Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb,* neşir: Abdürrahmân, Haydarabad, 1963.

Serrâc, Ebû Muhammed, *Mesâriu'l-Uşşâk,* 2 cilt, Beyrut, (tarihsiz).

Serrâc, Ebû Nasr, *Kitâbü'l-Luma'*, neşir: R. A. Nicholson, Londra, 1914.

Şeybânî, *Kitâbu's-Siyer el-Kebîr,* 3 cilt, (Serahsî'nin şerhiyle), neşir: Salâhaddîn el-Muncid, Kahire, 1957.

Şezerât min Kütüb Mefkûde, neşir: İ. Abbâs, Beyrut, 1988.

Sicistânî, Ebû Süleymân, *Sıvânu'l-Hikme,* neşir: Abdurrahmân Bedevî, Tahran, 1974.

Silefî, Ebû Tâhir, *el-Vecîz fî Zikri'l-Mucâz,* neşir: Muhammed K. el-Bakkâ'î, Beyrut, 1991.

Sohrâb, *Kitâbu Acâibi'l-Ekâlîm,* neşir: H. von Mzik, Leipzig, 1876; tekrar neşir: 1930.

Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,* 4 cilt, neşir: Mahmûd M. et-Tâncî ve Abdülfettâh M. al-Hulv, Kahire, 1964.

Sülemî, *Risâle Melâmatiyye,* çeviri: R. Deladrière: *La Lucidité implacable. Épître des hommes du blâme,* Paris, 1991.

– *Tabakâtu's-Sûfiyye,* neşir: Nûreddîn Şerîbe, Kahire, 1953.

Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn,* 2 cilt, neşir: Muhammed A. İbrâhîm, Kahire, 1964.

– *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* 2 cilt, Kahire, 1935.

– *Tertîbü'r-Râvî,* Kahire, 1307 H.

– *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa,* 2 cilt, Kahire, 1325 H.

Taberânî, Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cem es-Sağîr,* (İbn Mende'nin, *Cüz' fîhi Zikr Ebu'l-Kasım et-*Taberânî adlı eserinin önünde), neşir: Kemâl Y. el-Hût, Beyrut, 1986.

Tabersî, Ebû Nasr, *Mekârimü'l-Ahlâk,* Beyrut, 1972.

Tarsûsî Osmân b. Abdullah, *Kitâbu Siyeri's-Suğûr,* neşir: İhsân Abbâs, (*Şezerât min Kütüb Mefkûde,* başlıklı derleme içinde) Beyrut, 1988.

Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdarât,* kısmi çeviri: Y. Seddik: *Brin de chicane. La vie quotidienne à Bagdad au Xe siècle,* Paris, 1999.
Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese,* 2 cilt, neşir: A. Emîn ve A. ez-Zîn, Kahire, (tarihsiz).
Tirmizî, *Câmi',* (Ebûbekir b. al-Arabî'nin şerhiyle), 12 cilt, Kahire, 1931.
Tüsterî, *Tefsîr,* Kahire, 1329 H.
Ubaydullah el-Bekrî, *Kitâbu'l-Muğrib fî Zikr Bilâd İfrîkiyya ve'l-Mağrib,* neşir ve çeviri: De Slane: *Description de l'Afrique septentrionale,* Cezayir, 1911-1913.
Ukaylî, Ebû Ca'fer, *Kitâbu'd-Duafâ,* 3 cilt, neşir: Abdülmu'tî A. Kal'acî, Beyrut, (tarihsiz).
Vasîf Şah, *Muhtasaru'l-Acâ'ib,* çeviri: Carra de Vaux: *Abrégé des merveilles,* Paris, 1898.
Vekî' b. el-Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd,* neşir: Abdurrahmân A. el-Feryavâî, Medine, 1984.
Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Buldân,* neşir ve çeviri: G. Wiet, *Les Pays,* Kahire, 1937.
Yâkût, *İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifati'l-Edîb (Mu'cemü'l-Udebâ),* 7 cilt, neşir: D. S. Margoliouth, 1913-1929; tekrar neşir: İ. Abbâs, Beyrut, 1993.
– *Mu'cemü'l-Buldân,* neşir: F. Wiistenfeld, Leipzig, 1866-1873, tekrar basım: 1994, (11 cilt)
Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl,* neşir: Ali M. el-Beccâvî, Kahire, 1963.
– *Siyerü A'lâmi'n-Nubelâ,* 23 cilt, neşir: Şu'ayb el-Arnaûtî, Beyrut, 1984.
– *Tezkiretü'l-Huffâz,* 2 cilt, Haydarabad, 1955.
Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn,* neşir: Muhammed A. İbrahim, Kahire, 1953.

ESER İÇİNDE GEÇEN YAPITLARIN BİBLİYOGRAFYASI

Abbâs İ., "Rıhletü İbni'l-Arabî ile'l-Meşnk kemâ Savvarahâ Kânûnu't-Te'vîl", *Ebhâs* dergisi, XXI, 1968, 59-91.
Abbott N., *Studies in Arabie Literary Papyri, III. Language and Literature,* Chicago, 1972.
– *Studies in Arabie Literary Papyri, II. Qur'anic Commentary and Tradition,* Chicago, 1967.
Abraham İbn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah. The Book of Tradition,* çeviri: G. D. Cohen, Philadelphie, 1967.
Adams P. G., *Travel Literature and the Evolution of the Novel,* Kentucky University Press, 1983.
Addas Cl., *Ibn 'Arabî ou la Quête du soufre rouge,* Paris, 1989.
Aigle D., *Saints orientaux,* Paris, 1995.
Amir-Moezzi M. A., "Remarques sur les critères d'authenticité du Hadis et l'autorité du juriste dans le chi'isme imamite", *Studio Islamica,* 85, 1997, 5-40; neşir:, *Le Voyage initiatique en Islam,* Louvain-Paris, 1996.
Anastrase P., "Un document islamique sur le monachisme au IXe siècle", *Meşrık* dergisi, XII, 1908, 883-892.
A'râb Saîd, *Ma'a'l-Kâdî Ebî Bekr b. al-Arabî,* Beyrut, 1987.
Aristote, *De la génération des animaux,* Paris, 1961.
Arkoun M., *La Pensée arabe,* Paris, 1975.
– *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval,* (Le Goff J., Fahd T. ve Rodinson M. eşliğinde neşir),Paris, 1978.
Athanase, *Vie et conduite de saint Antoine,* A. I. M., 1984.
Atkinson G., *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française,* Paris, 1935.
Auge M., "Voyage et éthnographie. La vie comme récit", *L'Homme,* nr.:151, 1999, s. 11-19.
– *L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images,* Paris, 1997.

Aujac G., *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde,* Paris, 1993.

– *Strabon et la science de son temps,* Paris, 1966.

Azan A., Ben Shammay H., art. "Risâla", madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir) VIII, 549-557.

Azmî M. M., *Studies in Early Hadîs Literature,* Beyrut, 1968.

Bacon F., *Essai de morale et de politique* (1625), A. de La Salle 1836 neşrinin tekran, Paris, 1999.

Baldick J., "The Legend of Râbi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Counterparts /, *Religion,* nr.:20, 1990, s. 233-247.

Beaumont M. D., "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions /, *Studia Islamica,* nr.: 83, 1996, s. 5-32.

Bedevi A., *Şatahâtu's-Sûfiyye, I. Ebû Yezîd Bistamî,* Kahire, 1949; çeviri: A. Meddeb: *Les Dits de Bistamî,* Paris, 1989.

Bencheikh A., *Poétique arabe,* Paris, 1975.

Benveniste É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* 2 cilt, Paris, 1969.

Berkey J., *The Transmission of Knowledge in Médiéval Cairo,* Princeton University Press, 1992.

Bertaud E., "Guides spirituels / madd., *Dictionnaire de spiritualité,* 1960, VI, 1154-1170.

– Rayez A., eşliğinde, "Échelle spirituelle / madd., *Dictionnaire de spiritualité,* 1960, IV, 62-86.

Bickerman E., "La chaîne de la tradition pharisienne /, *Revue biblique,* nr.: 59, 1952, 44-54.

Blachère R., "Les savants irakiens et leurs informateurs bédouins aux IIIe-IVe siècles de l'Hégire /, *Mélanges William Marçais, Paris,* 1950, 37-53.

– *Analecta,* Dımeşk, 1975.

– *Extraits des principaux géographes arabes au Moyen Âge,* Paris, 1932.

– *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle, Paris,* 3 cilt, 1964, 1966, 1984.

– *Introduction au Coran,* Paris, 1977.

Bonner M. D., "Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier /, *Studio Islamica,* LXXV, 1992, s. 5-31.

– "The Naming of the Frontier: Awâsim, Thughûr, and the Arab Geographers /, *BSOAS,* 1994, cilt: 57, 1, s. 17-24.

– *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier,* New Haven, 1996.

Bosworth, "Kerrâmiyya / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir) IV, 694 a.

Bourgey L., *Observation et expérience chez Aristote,* Paris 1957.

Brown P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif,* Paris, 1995.

Cahen Cl., Pellat Ch.,"İbn 'Abbâd / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), III, 692-694.

Carruthers M., *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture,* Cambridge University Press, 1990.

Caspart R., "Râbi'a et le pur amour /, *IBLA,* 1968, 71-95.

Cassou J., "Du voyage au tourisme/, *Communications,* nr.: 10, 1967, s. 25-34.

Céard J. et Margolin J.-C., *Voyager à la Renaissance,* (Actes du colloque de Tours), 1983, Paris, 1987.

Certeau M. de, *L'Écriture de l'histoire,* Paris, 1975.

Chabbi J., "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurâsân/, *Studia Islamica,* 1977, 5-72.
– "Ribât/madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir) VIII, 510-515.
Chamberlain M., *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus (1190-1350),* Cambrigde University Press, 1994.
Charles-Dominique P., *Voyageurs arabes: Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta,* Paris, 1995.
Chavannes, *Les Voyageurs chinois,* Paris-Şangay, 1904.
Chesneau J., *L'Art de voyager,* Paris, 1999.
Chodkiewicz M., *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî,* Paris, 1986.
Chupeau J., "Les récits de voyage aux lisières du roman [français du XVIIe siècle]/, *Revue d'histoire littéraire de France,* nr.: 3-4, 1988, s. 536-553.
Clifford J., Routes: *Travel and Translation in the Late Twentieth-Century,* Harvard University Press, 1987.
Cook M., *Early Muslim Dogma,* 1981.
Crone P., *Slaves and Horses: The Evolution of the Islamic Polity,* Cambridge, 1980.
Dakr A., *el-İmâm eş-Şâfiî,* Dımeşk, 1987.
De la Puente C., "Vivre et mourir pour Dieu. Œuvre et héritage d'Abû Ali al-Sadafî (m. 514/1120)/, *Studia Islamica,* 1998, 88, 77-102.
Déroche F., "À propos du manuscrit "Arabe 6726 BN, Paris"/, *Revue d'études islamiques,* LVIII, 1990, 209-212.
Détienne M., "La leçon d'histoire/, *Dionysos mis à mort,* Paris, 1977, 51-63.
– *L'Invention de la mythologie,* Paris, 1981.
Djaït H., *Al-Koufa: naissance de la ville islamique,* Paris, 1986.
– *La Grande Discorde,* Paris, 1989.
Doiron N., *L'Art de voyager,* Paris-Sainte Foy, 1995.
Douglas M., *De la souillure,* Paris, 1971.
Dubler C. E., "Adjâ'ib/madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), I, 209-210.
Dunn R. E., *The Adventures of Ibn Battûta, a Muslim Traveller of the 14th Century,* Londra-Sydney, 1986.
Dupront A., "Espace et humanisme/, *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance,* 1946, VIII, 7-104.
Eche Y., *Les Bibliothèques arabes au Moyen Âge,* Dımeşk, 1967.
Eickelman D. F., "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction/, *Comparative Studies in Society and History,* 1978, XX, 485-516.
– Piscatori J. ile beraber, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination,* Berkeley-Los Angeles, 1990.
Enderwitz S., "Du fatâ au zarîf, ou comment on se distingue/, *Arabica,* 1989, 125-142.
Fahrî M., "el-Kindî ve Sukrât/, *el-Ebhâs (Quarterly Journal of American University of Beyrouth),* 1963, 23-34.
Fernand G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du VIIIe au XVIIIe siècle,* 2 cilt, Paris, 1913-1914, tıpkı neşir: F. Sezgin, Frankfurt, 1996.
– *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine,* Paris, 1922.
Feyyâd A., *el-İcâzetü'l-'İlmiyye 'inde'l-Müslimîn,* Bağdat, 1967.
Foucault M., *Les Mots et les choses,* Paris, 1969.

Fück J., *Arabiyya: Recherche sur l'histoire de la langue et du style arabe,* Paris, 1955.

Geertz C., *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis,* Cambrigde, 1979.

Gentili B., Giovanni C., "Written and Oral Communication in Greek Historiographical Thought/, (E. A. Havelock & P. Hershbell'in *Communication Art in the Ancient World* başlıklı kitabının içinde neşredilmiştir.) New York, 1978, s. 137-155.

Gilliot C., "La formation intellectuelle de Tabarî/, *Journal asiatique,* 1988, CCXXVI, 203-44.

– *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarî,* Paris, 1990.

Goldziher I., *Abhandlungen zur arabischen Philologie,* Leyden, 1899.

– *Le Dogme et la loi de l'Islam, Paris,* 1958. – *Muhammedanische Studien,* II, Halle, 1889-1890, (*Études sur la Tradition islamique* başlığı altında kısmi çeviri), Paris, 1952.

Goody J., *Entre l'oralité et l'écrit,* Paris, 1994.

– *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* Paris, 1979.

Grabar O., *La Formation de l'art islamique,* Paris, 1987.

Graboïs A., *Le Pèlerin occidental en terre sainte au Moyen Âge,* Brüksel, 1998.

Guichard P., *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècle),* I, Dımeşk, 1990.

Guillaumont A., "La conception du désert chez les moines d'Egypte/, *Revue de l'histoire des religions,* 188, 1975, 3-21.

Hadj-Sadok M., "Le genre de la *rihla*/, *Bulletin des études arabes,* nr.: 40, 1948, 196-206.

Haffner A. et Cheikho L., *Dix anciens traités de philologie arabe,* Beyrut, 1914.

Hafid-Martin N., *Voyage et connaissance au tournant des Lumières,* Oxford, 1985.

Halm H., *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids,* Leyden, 1996.

Harder H., *Le Président de Brosses et le voyage en Italie au XVIIIe siècle,* Genève, 1981.

Hartog F, "Histoire/ madd., B. Cassin'in, *Dictionnaire des intraduisibles,* başlıklı sözlüğünde.

– "Premières figures de l'historien en Grèce. Historicité et histoire/, N. Loraux ve C. Mirallès tarafından neşri yapılan, *Figures de l'intellectuel dans la Grèce antique,* adlı eser. Paris, 1998, 123-142.

– *Le Miroir d'Hérodote,* Paris, 1980.

– *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce antique,* Paris, 1996.

Hârûn Abdüsselâm, *Nevâdirü'l-Mahtûtât,* 2 cilt, Kahire, 1972.

Hâşim C. Abdullah, *Fıkhu'l-İmâm Sa'îd b. el-Müseyyeb,* 4 cilt, Bağdat, 1975.

Hâşimî A., *Cevâhirü'l-Edeb,* 2 cilt, Kahire, 1923.

Hinds M., "Maghâzî and Sîra in Early Islamic Scholarship/, *La Vie du prophète Mahomet,* (colloque de Strasbourg), Paris, 1983.

– "Maghâzî/ madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), V, 1151-1154.

Hobsbawm E., Ranger T., *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, 1983.

Hodgson M. G. S, *The Venture of Islam,* 3 cilt, Chicago, 1972.

Homère, *Odyssée,* Paris, 1931.

Hurvitz N., "Biographies and Mild Ascetism/, *Studia Islamica,* 85, 1997, 41-66.

– *Ahmad b. Hanbal,* PhD, Princeton, 1994.

İbn Hasan el-Kevserî M., *Bulûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm eş-Şeybânî,* Madînetü'n-Nasr, (tarihsiz).

İzeddin M., Therriat P, "Un prisonnier arabe à Byzance au IXe siècle: Haroun Ibn Yahyâ/, *Revue d'études islamiques,* 15, 1941-1947, 41-62; F. Sezgin'in *Islamic Geography* başlıklı serisinde tekrar basılmıştır, Frankfurt, 166, 1994, 149-170.

Jacob Ch., *L'Empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire,* Paris, 1992.

Jong F. de, Imber C. H., "Malâmatiyya/ madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), IV, 217-222.
Juynboll G. H. A., "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadis Literature/, *Arabica,* XXXLX, 1992, 287-314.
– "The Date of Great Fitna/, *Arabica,* XX, 1973, 142-159.
– "Sunna/ madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), IX, 897-899.
– *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith,* Leyden, 1983.
– *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith,* Londra, 1996.
Khoury G., *Abd-Allah b. Lahî'a, juge et grand maître de l'école égyptienne,* Wiesbaden, 1986.
Kilito A., *Les Séances. Récit et codes culturels chez Hamazânî et Hariri,* Paris, 1983.
Kister M. J., *Society and Religion from Câhiliyya to Islam,* Londra, Variorum, 1990.
Kramers J. H., "La question Balhî-Istahrî-Ibn Havkal et l'Atlas de l'Islam/, *Analecta Orientalia,* 10, 1932, 9-30, F. Sezgin'in *Islamic Geography* başlığıyla yayınladığı seride aynen basılmıştır, 31, 1992, 326-347.
Kratchkovski I. J., *Arabskaïa geografitcheskaïa literatura,* Moskova-Leningrad, 1957, Arapçaya çeviri Salahadddîn Osman Hâşim: *Târîhu'l-Edebi'l-Cuğrâfî,* 3 cilt, Beyrut, 1987.
Ladeuze P., *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve,* Louvain-Paris, 1898.
Laffranque M., "L'œil et l'oreille: Polybe et les problèmes de l'information en histoire a l'époque hellénistique/, *Revue philosophique,* CLIII, 1968 263-272.
– "La vue et l'ouïe: expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique/, *Revue philosophique,* CLIII, 1963, 75-82.
Lagardère V., *Les Almoravides. Le Djihâd andalou (1106-1143),* Paris, 1998.
Laoust H., *Les Schismes en Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris, 1965.
Latham D. J., "The Beginning of Arabie Prose: The Epistolary Genre/, *The Cambridge History of Arabie Literature,* 1983, 155-179.
Le Goff J., *Un autre Moyen Âge,* Paris, 1999.
– *Les Intellectuels au Moyen Âge,* 1985. – *Pour un autre Moyen Âge,* Paris, 1977.
Les Mystiques du désert dans l'islam, le judaïsme et le christianisme, Association des amis de Sénanque, 1974.
Lestringant F., *L'Atelier du cosmographe ou l'Image du monde à la Renaissance,* Paris, 1991.
– *Le Huguenot et le sauvage,* Paris, 1990.
Lévi-Strauss C., *Tristes tropiques,* Paris, 1955.
Levtzion N., "Ibn Hawqal, the Cheque and Awdagost/, *Journal of African History,* IX, 1968, 223-233.
Libéra A. de, *Penser au Moyen Âge,* Paris, 1991.
Loraux N., Mirallès C. (neşir), *Figures de l'intellectuel dans la Grèce antique,* Paris, 1998.
Loucel H., Miquel A. (neşir), *Lumières arabes sur l'Occident médiéval,* Paris, 1978.
Mahzûmî M., *el-Halîl İbn Ahmed: A'mâluhu ve menhecuhu,* Bağdat, 1960.
– *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâsâti'l-Luğa ve'n-Nahv,* Bağdat, 1955.
Makdisi G., "Suhba et ri'âsa dans l'enseignement médiéval/, *Recherches d'islamologie,* Paris, 1977, 207-222. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West,* Edinburg University Press, 1981.
Malinowski B., *Journal d'un ethnographe,* introd. de R. Guidieri, Paris, 1985.
Maraval P. (neşir), *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle),* Paris, 1996.

Marçais G., "Note sur les ribats en Berbérie /, *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman,* I, Cezayir, 1957, s. 23-36.

Marin M., "Rihla e biografias de Ibn al-Qallâs (m. 337/948) /, *Homenaje al Professor José Maria Forneas Besteiro,* Grenada, 1994, 581-591.

Massignon L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922. -*La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj,* 3 cilt + index, Paris, 1975. – *Opéra Minora,* Paris, 1969.

Meinardus O., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts,* Kahire, 1989.

M'Ghirbi, Salah, *Les Voyageurs de l'Occident musulman du XIIe au XIVe siècle,* Tunis, 1996.

Micheau F., "Les guerres arabo-byzantines vues par Yahya d'Antioche, chroniqueur arabe melkite du Ve / XIe siècle /, *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler, Byzantina Sorbonensia,* Paris, 1998, 541-555.

– "Les sources sur les mégapoles orientales /, Cl. Nicolet, R. Ilbert J. ve Ch. Depaule eşliğinde neşir:, *Mégapoles méditerranéennes,* École française de Rome, 2000, 685-704.

Miller K., *Mappae Arabicae, Arabische Welt- und Länderkarten des 9.-13. Jahrhunderts,* Band I-IV, Stuttgart, 1926-1930.

Miller S. G., *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846: The Voyage of Muhammed As-Saffâr,* University of California Press, 1884.

Miquel A., ® L'Europe occidentale dans la relation arabe d'Ibrâhîm b. Ya'qûb (Xe s.) /, *Annales (Économie, Sociétés et Civilisation),* 5, 1966, 1048-1064.

– "Ibn al-Djuzayy / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), III, 779.

– "Ibn Battûta / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (3. neşir), III, 758-759.

– *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle,* 4 cilt, Paris, 1967-1975.

Molina L., "Lugares de destino de los viajeros andalusies en *Tâ'rîj* de Ibn al-Faradî /, *Estudios Onomastico-Biograficos de al-Andalus,* Madrid, I, 1988, 595-610.

Momigliano A., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne,* Paris, 1983.

Moulin L., *La Vie des étudiants au Moyen Âge,* Paris, 1991.

Moureau F. (neşir:), *Le Second Voyage ou le Déjà-vu,* Paris, 1996.

– (neşir), *Métamorphoses du récit de voyage,* Actes du colloque de la Sorbonne du 2 mars 1985, Paris-Genève, 1986.

Multiple Jérusalem: Jérusalem terrestre, Jérusalem céleste, numéro spécial 3 et 4 de la revue Dédale, 1996.

Netton I. R., "Rihla / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), VIII, 545-46.

– *Thought and Travel in the House of Islam,* Richmond, 1996.

Nicolet C., *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain,* Paris, 1988.

Noth A., "Les 'ulamâ' en qualité de guerriers /, *Saber religioso y poder politico en el Islam,* Madrid, 1994, 175-195.

– *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum,* Bonn, 1966.

Palacios A., *Logia agrapha dominicini Jesu apud muslamicos scriptores,* Paris, 1919-1926.

Pascali A., *Le Tour des horizons. Critique et récits de voyages,* Paris, 1994.

Pellat Ch., *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.),* Londra, 1976.

– *Le Milieu basrien et la formation de Gâhiz,* Paris, 1952.

Plutarque, *Comment écouter,* çeviri: P. Maréchaux, Paris, 1995.

Poliakov L. (neşir), *Hommes et bêtes,* Paris-La Haye, 1975.

Polo M., *Le Devisement du monde. Le livre des merveilles,* neşir: A. C. Moule et P. Pelliot, Paris, 1980, 3 cilt.

Polybe, *Histoire,* Paris, 1961.

Popovic A., Veinstein G., *Les Voies d'Allah,* Paris, 1996.

Prévost A., "L'expression en grec ancien de la notion "entendre" /, *Revue des études grecques,* 224, XLVIII, 1935,70-78.

Radtke B., *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidh,* Beyrut-Stuttgart, 1992.

Resch P., *La Doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle,* Paris, 1931.

Robson J., "İbn al-'Arabî / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), III, 729.

– "Hadis / madd., *Encyclopédie de l'Islam,* (yeni neşir), III, 24-30.

Rohr-Sauer A. von, *Des Abû Dulaf Bericht über seine Reise nach Turkestan, China und Indien,* Bonn, 1930.

Rosenthal F., "From Arabic Books and Manuscripts. I: Pseudo-Asma'î on the Islamic Arab Kings /, *Journal of Asian and Oriental Studies,* LXLX, 1949, 90-91.

– "The Stranger in Medieval Islam /, *Arabica;* XLIV, 1997, 35-75.

– *A History of Muslim Historiography,* Leyden, 1952.

Samerrâî F. Salin, *ed-Dirâsâtü'n-Nahvîyye ve'l-Luğaviyye ınde'z-Zamahşerî,* Bağdat, 1971.

Sanders P., "Claiming the Past: Gadîr Humm and the Rise of the Hâfizî Historiography in Late Fâtimid Egypt /, *Studio Islamica,* LXXV, 81-104.

Sauneron S., "Le temple d'Ahmim décrit par Ibn Jobair /, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* 51, 1952,123-135.

Schacht J., *The Origin of Muhammedan Jurisprudence,* Oxford, 1950, çeviri: fr. P. Kempf, A. Turki, *Introduction au droit musulman,* Paris, 1983, 1999.

Schepens G., "Éphore sur la valeur de l'autopsie /, *Ancient Society,* 1, 1970, 163-182.

Schimmel A., *Le Soufisme ou les Dimensions mystiques de l'Islam,* Paris, 1977.

Sénèque, *Lettres à Lucilius,* 1 à 29 (Livres I à III), çeviri: M.-A. Jourdan-Gueyer, Paris, 1992.

Smith M., *Râbi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam,* Cambridge, 1928.

Strabon, *Géographie,* neşir ve çeviri: G. Aujac, Paris, 1969.

Symposium on Commemoration of the Twelfth Century of the Death of Imam Shafii, 2 cilt, Kuala Lumpur, 1990.

Tamizi M. Y., *Sufi Movements in Eastern India,* Delhi, 1992.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse,* Paris, 1964.

Tilbury G. de, *Le Livre des merveilles,* introd. de J. Le Goff, Paris, 1992.

Todorov T., *Les Morales de l'histoire,* Paris, 1997.

Turki A., *La Polémique entre Ibn Hazm et Bâqî sur les principes de la Loi musulmane. Essai sur la littérature zâhirite et la finalité mâlikite,* Cezayir, 1976.

Urvoy D., "Sur l'évolution de la notion de Gihâd dans l'Espagne musulmane /, *Mélanges de la Casa Velâzquez,* 1973, 9, 335-371.

Vajda G., "Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside /, *Revista degli Studi Orientali,* XVII, 1937, 173-229.

Valensi L., "Anthropologie comparée des pratiques de dévotion. Le pèlerinage en terre sainte au temps des Ottomans /, J. Dahlia neşri, *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit,* Paris, 1998, 33-76.

Vassiliev A., "Hârûn Ibn Yahyâ and his Description of Constantinople /, *Seminarium*

Kondakovianum, Prag, 5, 1932, 159-163. tıpkı basımı için bk.: Fuad Sezgin'in neşrettiği, *Islamic Geography* serisi içinde, Frankfurt, 166, 1994, 117-132.

Verger J., *Les Gens de Savoir en Europe à la fin du moyen Âge,* Paris, 1997.

Wansbrough J., *The Secterian Milieu,* Oxford, 1978.

Yahiâ O., *Le Kitâb Khatm al-Awliya d'Al-Hakîm al-Tirmizî,* diplôme de l'EPHE, 1976.

Yates F., *L'Art de la mémoire,* Paris, 1987.

Yerushlamî, *Zahor: histoire juive et mémoire juive,* Paris, 1984.

Zahve A., *Min Nevâdiri'l-Arab,* Beyrut, 1993.

Zichy E., "Le voyage de Sallâm, l'interprète, à la muraille de Gog et Magog/, *Kôrôsi Csoma Archivum,* Budapeşte, 1, 1921-1925, 190-204; F. Sezgin tarafından tekrar neşri için bk.: *Islamic Geography,* Frankfurt, 166, 1994, 72-86.

Yapıtta adı geçen başlıca yolculuk metinlerinin kronolojik listesi

SEYYAHLAR	YOLCULUK METNİ	KAYNAK
Mekhûl (ö. 730 m.)	Kısa parça hâlinde	İbn Huseyme (ö. 857 m.) Kitâbu'l-İlm, yr: 188 b yüzü
Kisâ'î (ö. 799 m.)	Kısa parça hâlinde	Anonim (yaklaşık m. X. yüzyıl): Kitâbu'l-Mecâlis, yr: 98 b yüzünden yr.102 a yüzüne kadar.
Ahmed b. Hanbel	Kısa parça hâlinde	Oğlu Sâlih b. Ahmad b. Hanbel (ö. 878 m.), (ö. 855 m.) Sîretü'l- İmâm Ahmed İbn Hanbel, İskenderiye, 1981.
Ebû Hâtim (ö. 890 m.)	Rıhle	Oğlu İbn Ebî Hâtim'in (ö. 938 m.) aktardığı bölümler: "Babamın yolculuklannda başına gelenler üstüne" ve "Babamın yolculuklarına ilişkin anlatılanlar", Kitâbü'l-Cerh, c. I, s. 263-266.
İbn Fadlân (921-922 m.)	Risâle	Almancaya, Rusçaya, İngilizceye ve Fransızcaya (önce M. Canard, sonra da Paule Charles-Dominique tarafından) tercüme edilip neşri yapıldı.
İbnü'l-Kallâs	Kısa parça hâlinde	İbnü'l-Faradî, Târîh, araştırma ve tercüme: Manuela Martin.
İbn Abbâd (ö. 948 m.)	Rûznâmce	Muhammed l-Yasîn'in neşrini yaptığı parçalar, Bağdat, 1958.
Ebû Dulef	Risâle II	Neşreden: V. Minorski, Kahire, 1955, yeniden (ö. X. yüzyılın sonu) neşreden: P. Bulganov ve A. Khaldov, Kahire, 1970.
Şâfiî (Takma ad)	Kitâbü's-Sefer	El yazmalan; kopyalar ve aynca Kahire (1931) ve Şam'daki (1996) neşirler.
İbn Sînâ (ö. 1037 m.)	Sîret	Öğrencilerinden birine (: Cüzcânî) yazdırdığı otobiyografisi, Kıftî tarafından Târîhu'l-Hukemâ adlı eserde aktarılmıştır, s. 413-25, İng. tercümesi W. E. tarafından yapıldı. Gohlman, 1976.
İbn Butlân (ö. 1063)	Risâle	Kıftî, Târîhu'l-Hukemâ, s. 295-313.
Nâsırî Hüsrev (ö. 1088 m.)	Sefernâme	Neşir ve tercüme: Scheffer, Paris, 1881.
Ebu's-Salt Ümeyye (ö. 1126 m.)	Risâle	Neşir: Abdüsselâm Hârun, 1973; Nevâdirü'l- Mahtûtât, II, s. 12-56.
Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 1148 m.)	Rıhle	Neşir: Saîd A'râb, Ma'a'l-Kâdî Ebûbekr İbnü'l-Arabî, Beyrut, 1987, s. 185-226.
İbn Cübeyr (ö. 1217)	Rıhle	İngilizce, İtalyanca ve Fransızca neşir ve tercüme.
Abderî (1250 m.)	Rıhle	Neşir: Muhammed el-Fâsî, 1968.
İbn Rüşeyd (ö. 1321 m.)	Rıhle	Escurial el yazmaları, no: 1680, 1735, 1736, 1737 ve 1739; kısmî neşir: Muhammed b. Hûca, II. cilt, Tunus, 1982 ve V. cilt, Beyrut, 1988.
İbn Battûta (ö. 1368 m.)	Rıhle	Neşir: C. Défrémery ve B. R. Sanguinetti, 1853-1858; Fransızca, İngilizce, Almanca, İspanyolca, İtalyanca, Rusça, Macarca ve Lehçeye çevrilmiştir

* Bu tabloda "üstatlann bibliyografik dökümü" ya da coğrafi kitaplar yer almamaktadır

DİZİN

Abdullah bin Abbâs (ö. 68/687) 31

Abdullah bin el-Mubârek (ö. 181/797) 81, 83, 198

Abdullah bin Luheya (ö. 174/790) 207

Abdullah bin Mesûd (ö. 32/652) 31

Abdüllatif, Bağdatlı (ö. 629/1231) 219

Abdülvâhid bin Zeyd (ö. 177/793) 170

Abdürrezzak (ö. 211?/826?) 42, 46, 90, 99, 201, 205, 207

Ahmed bin Hanbel (ö. 241/855) 42, 90, 96, 98, 165, 185, 193, 202, 224

Ali (ö. 40/661) 130, 131, 143, 148, 237

Ameş [ö. 148/765] 20, 21, 31

Asma'î (ö. 213/828) 51-53, 57, 68, 69, 74, 76, 77, 103, 104

Atâ bin Abî Rabâh (ö. 115/733) 26

Balâzurî (ö. 279?/892?) 121

Belhli Ahfeş (ö. 215/830) 50

Belhli Şekîk (ö. 194/809) 167

Bîrûnî (ö. 442/1050) 135, 136

Bistâmî (ö. 260/874) 154

Buhârî (ö. 256/869) 38, 47, 86, 89, 186, 199

Burculânî (ö. 238/852) 176, 188

Buştî (ö. 348/959) 68

Câferü's-Sâdık (ö. 148/765) 153, 182, 189

Câhiz (ö. 255/868) 26, 43, 46, 47, 52, 62, 64, 75, 77, 100, 102-119, 121, 132, 140, 143-146, 150, 183, 201, 207, 213

Cevherî (ö. 398 ?/1007 ?) 65, 66, 72, 77

Cüneyd (ö. 298/910) 156, 158, 163

Ebû Abdullah Zuhalî (ö. 258/871) 81

Ebû Amr bin el-Alâ (ö. 154?/770?) 74

Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 206/821) 59

Ebû Bekir bin el-Arabî (ö. 534/1148)237

Ebû Bekir el-Mervezî (ö. 275/888) 193

Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) 74

Ebû Bekir es-Sicistânî (ö. 316/928) 80, 86

Ebû Dâvud es-Sicistâni (ö. 275/888) 41, 46

Ebû Hafs (ö. 265/879) 155, 156, 184

Ebû Hanife (ö. 150/767) 42, 130

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) 83

Ebû Huseyme (ö. 243/857) 211

Ebû İshak el-Fizârî (ö. 185/801) 196

Ebû Kılâbe (ö. 105?/723?) 25

Ebû Miclez (ö. 101/719) 25

Ebû Muhammed es-Sarrâc (ö. 500/1106) 215

Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681) 170

Ebû Nuvâs (ö. 200/815) 52
Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899) 197
Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 211/826) 157
Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) 156
Ebû Ubeyd bin Sellâm (ö. 224/838) 52
Ebû Ubeyde (ö. 210 ?/825 ?) 51, 64, 70, 93, 103, 104
Ebû Yusuf el-Fesevî (ö. 277/890) 88
Ebuzer el-Gifârî (ö. 31/651) 168
Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042) 94
Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 214/829) 51, 56
Ebu'l-Hasan el-Kâlî (ö. 356/966) 79
Ebu'l-Kerem (ö. 500/1106) 73
Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 494/1100) 228
Ebû's-Salt Ümeyye (ö. 520?/1126?) 219
Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) 22
Ezherî (ö. 370/980) 66, 68, 70, 71

Ferrâ (ö. 207/822) 51, 60
Fudayl bin İyâd (ö. 187/803) 195

Gazâlî (ö. 505/1111) 230

Hâkim en-Nişabûrî (ö. 405/1014) 27, 38
Hâkim et-Tirmizî (ö. 320?/932?) 159
Halil bin Ahmed (ö. 175/791) 51, 59, 71
Hallâc (ö. 309/922) 155, 158, 161
Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) 155
Hammâd (ö. 120/730) 21
Harîrî (ö. 516/1122) 128
Hârun bin Ma'rûf (ö. 231/845) 90
Hasan el-Basrî (ö. 110/728) 186
Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070) 95
Heysem bin Adî (ö. 207/822) 62, 144
Hişâm bin Ubeydullah (ö. 221/835) 81

İbn Abbâd (ö. 385/995) 220
İbn Ebî Havârî (ö. 246/860) 171, 175
İbn el-Kallâs (m. 337/948) 97, 234, 262
İbn Avn (ö. 151/768) 46, 192, 193
İbn Battûta (ö. 1368) 238, 244, 245
İbn Bessâm (ö. 302/914) 61
İbn Cübeyr (ö. 614/1217) 174, 175, 227, 232
İbn Ebî Dünyâ (ö. 281/894) 198, 201, 206
İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) 92, 211
İbn Ebî Zi'b (ö. 159/775) 23
İbn el-Arabî (ö. 231/845) 58, 237
İbn el-Cinnî (ö. 372/982) 66
İbn el-Enbârî (ö. 327/939) 70
İbn es-Sikkît (ö. 245/854) 51
İbn Fadlân (ö. 455/1063) 218, 238
İbn Fâris (ö. 395/1005) 69
İbn Habîb (ö. 238/852) 88, 89, 94
İbn Hallikân (ö. 681/1282) 244
İbn Hibbân (ö. 354/965) 32, 45-47, 234
İbn Kâsım (ö. 191/806) 81
İbn Kelbî (ö. 206/821) 103
İbn Kuteybe (ö. 276/889) 43
İbn Mende (ö. 395/1004) 200
İbn Râhaveyh (ö. 238/852) 90
İbn Rüşeyd (ö. 721/1321) 229
İbn Sa'd (ö. 230/845) 41
İbn Züreyd (ö. 321/933) 51,66, 70
İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) 230
İbrahim en-Nahaî (ö. 96/714) 20
İkrime (ö. 105/723) 22
İsa bin Ömer (ö. 149?/766?) 74
İsfahanlı Ebû Nuaym (ö. 430/1038) 215
İsfahanlı Ebu'l-Farac (ö. 356/967) 69
İshak bin İbrahim el-Farâbî (ö. 350 ?/961 ?) 63
İyâd (ö. 544/1149) 37, 99

Ka'bü'l-Ahbar (ö. 32/652) 168
Kâlî (ö. 356/966) 79

Kindî (ö. 260 ?/874) 116, 146
Kisâî (ö. 183 ?/799 ?) 51, 53
Kurtubalı Bakî bin Muhled (ö. 276/889) 85
Kuşeyrî (ö. 465/1073) 153, 156

Ma'mar bin Râşid (ö. 153/770) 38
Mâlik bin Dînâr (ö. 128/745) 168
Mâlik bin Enes (ö. 179/795) 30, 41, 95
Mâverdî (ö. 450/1058) 94
Medâinî (ö. 240/854) 113
Mekhûl (ö. 112/730) 22-24, 192, 211
Muhammed bin Kesir (ö. 310/922) 80
Muhammed bin Nasr (ö. 294/906) 81
Muhâsibî (ö. 243/857) 157
Müberred (ö. 280/893) 68
Müslim (ö. 261/874) 30, 35, 47, 186

Nadr bin Şumeyl (ö. 203/818) 56, 77
Nifferi (ö. 354/965) 163
Nişaburlu Ebu'l-Abbas (ö. 340/951) 80
Nişaburlu Fâtıma (ö. 223/838) 154, 172
Nişaburlu Muhammed bin Dâvud (ö. 342/953) 86
Nuaym bin Hammâd (ö. 229/844) 185

Osman (ö. 35/656) 66

Ömer (ö. 23/644) 66
Ömer bin Ebî Rebîa (ö. 93/711) 66

Râ'î (ö. 90 ?/709) 52
Rabîa bin Abdurrahman (ö. 130/747) 26
Rebe'î (ö. 329/940) 68
Ru'be (ö. 145/762) 52

Sem'ânî (ö. 444/1052) 228
Serahsî (ö. 286/899) 117
Serahsî (ö. 490/1096) 39
Sibeveyh (ö. 180 ?/796 ?) 53
Sicistanlı Ebû Hâtim (ö. 255/868) 50
Sûlî (ö. 335/946) 120
Süfyân bin Uyeyne (ö. 198/813) 90
Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/777) 193
Şâfiî (ö. 204/819) 25, 41-43, 46, 76
Şerîşî (ö. 619/1222) 227
Şu'be bin el-Haccâc (ö. 160/776) 32
Şureyh (ö. 78/697) 23

Taberî (ö. 310/922) 80, 152, 153
Teberânî (ö. 360/970) 44, 212, 234
Tebersî (ö. 548?/1153?) 222
Tirmizî (ö. 279/892) 27
Tüsterî (ö. 283/896) 55, 165

Vâsıtlı Ali bin Asım (ö. 201/816) 81

Ya'kûbî (ö. 284/897) 122, 123
Yahya bin Ömer (ö. 283/896) 83
Yunus bin Habîb (ö. 183/799) 53

Zehebî (ö. 748/1347) 96, 205
Zemahşerî (ö. 538/1143) 73
Zührî (ö. 124/741) 21, 22, 47
Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) 159, 171
Zürrumme (ö. 117/735) 34



Hadis uzmanlarının kendi inanç coğrafyalarında, İslami *bilginin silsileye dayalı bir bilgi* olarak kurumlaşması fikriyle başlattıkları *rıhle* - seyahat: entelektüel bir zorunluluk, kimliklerini arama yolunda bilginlere verilmiş bir görev, bir hayat disiplini...

Houari Touati, 8. yüzyıldan 12. yüzyıla uzanan bir zaman dilimindeki seyahatnâmelerin kronolojik derlemesini yaparken seyahatin nedenleri ve sonuçlarını da kültürel, düşünsel bir sınıflandırma çerçevesinde yorumluyor.

"Tür olarak Batılı tarzda Öteki'nin aynasında kendi kimliğini keşfetmek için yola çıkan seyyahlarla değil, kendini olması gerekenle karşılaştırıp düzeltmeye çalışan seyyahlarla karşı karşıyayız."

ISBN 975-08-0803-7

9 789750 808036