

**Houari Touati. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi.* Terc. Ali Berktaş. 2. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016. 253 s. ISBN 978-975-08-0803-7.**

KEVSER BEYAZYÜZ SİPAHİOĞLU

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

kbeyazyuz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8299-7577>

Ortaçağlarda İslam dünyasında nasıl bir ilmî ortam olduğu sorusu, araştırmacıların ilgisini çeken başlıca konulardan biridir. Zira bu dönemde hummalı bir şekilde ilimle meşgul olunmuş, çok çeşitli alanlarda önemli eserler verilmiştir. Bu gelişmenin dikkat çekici yönü Müslümanların böyle bir ivmeyi, bugün anlamakta zorlandığımız kendilerine has kurumlar ve yöntemler aracılığıyla yakalamış olmalarıdır.<sup>1</sup> Seyahat, tam da burada Müslüman dünyanın ilimle uğraşma yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olguyu anlamak isteyen Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*<sup>2</sup> isimli kitabıyla seyahat fikri ve eylemini merkeze alarak Ortaçağ İslam dünyasında bilginin nasıl elde edildiği sorusuyla hesaplaşmaktadır. *Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* alt başlığını taşıyan kitap hangi âlimlerin nerelere seyahat ettiklerine dair bilgilerle sınırlı kalmamaktadır. Nitekim "(...) onların seyahate bağlılığı, bir batıl inanç, nostalji ya da gelenek değil, bir yöntem sorunuydu" denilerek konunun boyutlarına işaret edilmektedir (s.9). Bu yaklaşımın yansıması olarak kitap boyunca, Müslüman âlimlerin muhtelif şehirlerden yollara düşerek binlerce kilometre kat etmelerine nasıl bir ilim anlayışı ve dünya görüşünün yol açtığı sorusuna cevap aranmaktadır.

Yazar, eserine, çalışmasının kapsam ve sınırlılıklarını, hangi sorulara cevap aradığını özetleyen iyi kurgulanmış bir "Giriş"le başlamaktadır (ss.9-16). Buna göre ele alınan zaman dilimi 2-6/8-12. yüzyıllardır (s.9). Araştır-

<sup>1</sup> Bu durumla ilgili faydalı bir tartışma için bkz. Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, terc. Büşra Özcan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), ss.17-20.

<sup>2</sup> Kitabın Türkçe çeviriye konu olan baskısının künyesi şu şekildedir: *İslam et voyage au Moyen-Âge (Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée)* (Paris: Seuil, 2000).

ma seyahatle doğrudan ilgili olan ve konuyu aydınlatacağı düşünülen hadis, dil, coğrafya, tasavvuf, cihad gibi başlıklar merkeze alınarak yürütülmüştür (ss.12-14).

Touati Müslüman âlimlerin özgün bir seyahat kavrayışına sahip olduklarını düşünmektedir. Bunun en açık göstergesi İslam dünyasında seyahatin, 'öteki'ne doğru olmayıp kendi içine yönelik ve bir "aynılığın inşası"na hizmet etmek üzere sürdürülmüş olmasıdır (s.10). Bu farklılık Müslüman dünya ile Batı kültürünün seyahat algılarındaki temel ayrışma noktasıdır. Zira Batı'da seyahat, kendi kimliğini kurmak veya pekiştirmek için ötekine doğru gerçekleştirilen bir eylemdir. Müslüman seyyahlar ise *Dāru'l-İslām*'ın dışına zorunlu olmadıkça çıkmamışlardır (ss.10-12).<sup>3</sup> Bu tespitlerin iki kültür arasındaki farklılığı ortaya koymak açısından önemli olduğuna dikkat çekmekle birlikte sorgulanması gereken bir noktayı da belirtmeliyiz: Müslüman dünyanın araştırmaya konu edildiği yüzyıllarda, Batı'da seyahat fikrinin olup olmadığı, varsa nasıl işlediği muallakta kalmaktadır. İki kültürün farklılaştığı yer olarak işaret edilen hususun, modernleşme tecrübesini yaşamaya başlayan Batıların perspektifini yansıttığına dikkat etmeliyiz. Dolayısıyla tarihsel açıdan çakışmayan dönemlere ait tavırları kıyaslamak her iki tarafa da haksızlık etmek anlamına gelebilir. Ancak şunu da itiraf etmek gerekir ki Müslüman dünyada 'öteki'ni keşfetmeyi<sup>4</sup> hedefleyen bir seyahat algısının gelişmemiş olması yazarın tespitini bir anlamda doğrulamaktadır. Yine Müslümanların seyahat etmeye çok daha erken başlamalarına rağmen bu faaliyetin doğal/zorunlu bir sonucu olarak görülen seyahatname yazımına geç bir dönemde yönelmeleri de bu eylemi kendilerine has bir biçimde sürdürdüklerini göstermektedir (s.10).

Touati kendisini bu konuyu araştırmaya sevk eden soruları ve dikkat çekici noktaları özetledikten sonra "Seyahate Davet" başlığını taşıyan ilk bölümle, nasıl bir ilim-bilgi anlayışının yollara düşmeyi gerekli kıldığını

<sup>3</sup> Yazar çeşitli diplomatik görevler veya ticari amaçlarla İslam coğrafyasının dışına çıkan kimselerin olduğunu da kabul etmektedir (ss.11-12). Ancak bu örnekler hem sınırlıdır hem de yolculukları Touati'nin analiz etmeye çalıştığı gönüllülük esaslı, bilgi edinme amaçlı, metodolojik bir faaliyet olarak seyahat olgusundan farklıdır. El-Birüni (ö.453/1061 ?) gibi ulaşılan bu sonucu tartışmalı hale getirebilecek bir ismin ise aslında seyahat etmediği, kullandığı bilgileri kitaplardan aldığı belirtilmektedir (s.12). Mezkûr iddiaya itiraz etmek için akla gelebilecek İbn Battûta (ö.770/1368-69) ve halefleri ise yazarın ele aldığı tarihsel kesitin dışında kalmaktadır.

<sup>4</sup> Burada karşımıza çıkan ilk sorun bahse konu olan zamanlarda Müslümanların kimi 'öteki' olarak gördükleri ya da bir 'öteki' kavrayışına sahip olup olmadıklarıdır. İkinci sorun ise 'öteki'ni keşfetme vurgusunun, olumlu ya da olumsuz bir mana yüklenerek okunmasıdır. Dolayısıyla böyle bir eğilim içinde olmanın kategorik olarak iyi veya kötü şeklinde nitelendirilmesidir. Halbuki 'öteki'ni keşfetmek aynı anda kendi dışındakine merak duymakla ilgili olabileceği gibi onu nesneleştirme, hakikatini çarpıtma ve tahakküm altına alma gibi olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir.

tartışmaya geçer. Bunun için yazar “İslam âlimlerinin seyahati neden icat ettikleri” sorusunu gündeme getirir (s.17). Bu soruya cevap ararken daha önce verilmiş yanıtlarla hesaplaşır ve Ignaz Goldziher’in (1850-1921) *rıhleyi* muhaddislerin başlattığı savına itiraz eder. Touati’nin Goldziher’in iddiasına karşı temel argümanı, ilim yolculuklarının başladığı 2/8. yüzyılda muhaddis olarak tanımlanacak kurumsallaşmış bir hadis âlimleri sınıfının henüz oluşmadığıdır (s.18). Eldeki verilerin, hadis ilminin ancak 3/9. yüzyılda olgunlaştığını söylemeyi mümkün kıldığına dikkat çeken yazar, erken dönemin önemli figürlerinin Hz. Peygamber’e hadis atfetmek konusunda oldukça çekimser davrandıklarına dair bir dizi örnek sıralar (s.19). Ancak sonraki başlıklarda sunulan bilgilerin ve örneklerin çoğu, seyahatin, yazarın iddia ettiği gibi kurumsallaşmış bir muhaddisler sınıfı tarafından “icat edilmese” de bilhassa Hz. Muhammed ve uygulamaları hakkında ona yakın olanlardan bir şeyler alabilmek amacıyla yaygınlaştığını göstermektedir. Zaten yazar da bölümün sonunda muhaddislerin seyahat ve onu doğuran bilgi anlayışının oluşumundaki rolünü kabullenir (s.43). Ancak vurgulamak istediği husus -kendisine göre- muhaddislerin henüz var olmadığı bir dönemde, seyahat etme anlayışının ortaya çıkmasında *nessâbların* ve şiir *râvîlerinin* etkin bir rolünün olduğudur (s.44).<sup>5</sup> Yazar maalesef bu iddiasını detaylandırmamaktadır. Rollerine dikkat çektiği bu iki figürün Arap kültüründeki yerlerine işaret etmekte ve bunu İslam’ın gelişinden sonra daha da güçlenerek sürdürdüklerini vurgulamaktadır. Buna örnek olarak da yalnızca bir dipnotta, *nessâblar* ve şiir *râvîlerinden* ders almış erken dönemin meşhur âlimlerini zikretmektedir (s.44, 122. dipnot).

*Nessâblar* ve şiir *râvîleriyle* ilgili iddia zayıf kalmış olsa da konunun tartışmaya açılmış olması önemlidir. Çünkü Touati’ye göre ilim seyahatlerinin başlangıcında farklı aktörlerin etkisinin olduğunu vurgulamak, bu olgunun bilimsel bir arayışın sonucunda ortaya çıkmasının ve hadis dışındaki disiplinlerde kullanılmasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ona göre sadece hadis toplamak için değil, fıkıh bilgisiyle ünlü âlimlerin nasıl hüküm verdiğini görmek (s.21) ya da bedevîlerin kelimeleri nasıl telaffuz edip anlamlandırdıklarını bizzat onlardan duymak için de (s.45) yolculuklar yapılması, üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Soruna buradan

<sup>5</sup> Yazarın burada ve çalışmasının genelinde eleştirdiği ya da itiraz ettiği hususlar İslami ilimlerin rivayet malzemesini ne zaman toplamaya ve kayda geçirmeye başladıkları sorularıyla doğrudan ilgilidir. Bu nedenle kitabın Fuad Sezgin’in (1924-2018) İslami literatürün oluşumu ve rivayetlerin yapısıyla ilgili teziyle karşılaştırılarak okunması verimli olabilir. Bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, yay. haz. Ali Dere (Ankara: Otto Yayınları, 2012), ss.23-50.

bakılınca “seyahatin icadını” muhaddislere atfeden iddiaya karşı çıkmak ve söz konusu olgunun hadis edebiyatındaki *er-rihle fi talebi'l-ilm*in sınırları dışında anlaşılması için uğraşmak daha anlamlı hale gelebilir. Yazar seyahati -genelde tasvir edildiği üzere- Müslüman âlimlerin bir takım bilgileri toplama faaliyetinin aracı olmaktan çıkararak dinamik bir ilim mekanizmasının önemli bir etkinliği olarak konumlandırmaktadır. Bu tespit, Ortaçağ İslam dünyasının nasıl algılandığı sorusuyla birlikte düşünülünce önem kazanır. Zira yazar, İslam ilim geleneğini ‘durağanlık’, ‘rasyonel olmayan’, ‘nakilci’ vb. kalıplaşmış yargıların tuzağına düşmeden okumaya katkı sunacak bir yol aramaktadır.

Touati, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere seyahati tek başına muhaddislerin mülkiyetine vermek istememektedir. Bunun için *ilm-re'y* karşıtlığının büyük ölçüde 3/9. yüzyılda oluştuğunu vurgulamaktadır (s.26). Ancak zamanla hadis/sünnet neredeyse öğrenilmeye layık tek bilgi haline gelmiş ve uğruna yollara düşülen *ilmle* eşitlenmiştir (ss.24-25). Yazarın “felaketçi bilgi kuramı” dediğı yaklaşım da bu anlam evrilmesinin iyice yerleşmesine katkı sunmuştur. Buna göre Peygamber devrinden uzaklaştıkça, Hz. Muhammed’i ya da onun dostlarını görenlerin birbiri ardına ölmesi nedeniyle *ilm*in kaybolacağı kaygısı güçlü bir şekilde hissedilmeye başlamıştır (ss.29-31). Bu da pek çok âlimin seyahat ederek, kendilerini *ilmi* kurtarmaya adanmasına yol açmıştır (s.30). Kaybolmaktan kurtarılan *ilm*in, Hz. Muhammed’den alınanlar veya onun hakkında nakledilenler olduğu açıktır. Dolayısıyla seyahat -sadece bunun için olmasa da- büyük ölçüde hadis veya rivayet denen malzemenin toplanmasıyla ilgili olmaktan kurtulamamıştır.

Seyahat etmeyi zorunlu kılan bir diğer neden de hadis ilminin gelişimiyle doğrudan alakalıdır: Müslüman toplumu muhtelif kamlara bölen olaylar yaşandıkça ‘bilgi’ -ki bu bağlamda hadis- tarafların birbirlerine karşı kullandığı bir silah haline gelmiştir. Bu durumun önüne geçmek için, Müslüman âlimler ‘bilgi’yi bozulmaktan koruyacak ve güvenilirliğini sağlayacak sened sistemini geliştirmişlerdir. Yazar bu gelişmenin tarihlendirilmesiyle ilgili eleştirilerini yaptıktan sonra<sup>6</sup> bilgiyi bir silsileye tabi kılmanın seyahat eylemi üzerinde olumlu etkisi olduğunu belirtmektedir (ss.38-40). Zira söz konusu sistem ya bir senedin doğruluğunu teyid etmek ya da rivayet zincirinde yer almak için yetkin hocalarla görüşmeyi gerektirmektedir. Hatta

<sup>6</sup> Touati’ye göre rivayetlerin kaynağını tespit etmeye yönelik “silsile”lerin sorulması ve bunların doğruluğunu test etmekle ilgili kurallar en erken 2/8. yüzyılda ortaya çıkmıştır (ss.31-36).

seyahatler kimi zaman bir hadisin senedindeki isimleri takip eden bir güzergâha göre gerçekleştirilmiştir (s.40).

Seyahatin kökeniyle ilgili tartışmaların ardından konu kimlerin seyahat ettiği sorusuna gelmektedir. Touati "Çöl Okulunda" başlıklı ikinci bölümde, bir din dışı âlim grubundan bahsederek dil öğrenmek için çöle seyahat edenleri bu kategoride değerlendirmektedir. Touati'nin kendi metninde "din dışı âlim grubu" için hangi kavramı kullandığını tespit etme imkanımız olmadı. Eğer bu çeviriden kaynaklanan bir problem değilse, ulema için öngörülen "din dışı" terkinin İslam kültürünü anlamak ve anlatmak açısından problemlili bir niteleme olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Dille uğraşmanın, hadisle uğraşmakla aynı şey olmasa da Ortaçağ Müslüman âliminin dünya görüşünde, din dışı bir alanda çalışmak anlamına gelmediği düşünülebilir. Bu anlamda dil, coğrafya gibi ilimlerin sırf konuları yüzünden din dışı olarak değerlendirilmeleri bir dinin görüşlerinden ve dünyayı algılama biçimlerinden bağımsız oldukları yargısından besleniyorsa -ya da buna yol açıyorsa- hatalıdır. Yazarın, kitabın muhtelif yerlerinde, kullandığı incelikli tarihî ve antropolojik yöntemle rağmen, Müslüman toplumu ve kültürü çarpıtan bu tarz ikiliklere başvurması bu eleştiriyi yapma ihtiyacını doğurmuştur.

İkinci bölüm boyunca, dile karşı merakın gelişmesine, Basra ve Kûfe'nin öne çıkan dil okullarına ve bunlara mensup olanlar arasındaki fikir ayrılıklarına değinilmektedir. Bu ihtilafların kaynağı seyahat etmeden dil bilgisine ulaşmanın meşru bir yolunun olup olmadığı sorusudur. Sonuçta bedevilerle temas kurmadan edinilen dil bilgisinin bir anlamının/kıymetinin olmayacağı vurgulanmıştır (ss.47-48). Bu yaklaşımın bir yansıması olarak el-Ezherî (ö.370/980), bir çağdaşını, hem çöle gitmeden hem de yetkili bir hocadan dinlemediği kitaplara dayanarak eser yazdığı için eleştirir (ss.66-67). Burada tartışma yeni bir boyut kazanmıştır: Bedevilere ya da yetkin bir hocaya dayanmadan yani seyahat etmeden bilgiye erişim sağlayan yöntemler geçerli midir? Daha açık bir ifadeyle *vicâde* yoluyla bilgi aktarılabilir mi? Bu soruya verilen cevap zamanla değişmiştir; ancak el-Ezherî'nin kanaati olumsuzdur. Zira otoritelerden bağımsız, keyfi bir öğrenme faaliyetine kapı aralamak istenmemektedir (ss.69-70). Dolayısıyla meşru bir şekilde bilgi edinmek için, onu aktarmaya yetkili bir şahsın/grubun yanına seyahat etmek bir zorunluluktur. Ancak Touati'nin ifadesine göre 2/9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Çöl okulunun yerini kitaplar" almaya başlamıştır (s.58). El-Ezherî gibi âlimler, *vicâdeyi* onaylamıyor olsa da ilme kitaplar aracılığıyla ulaşmanın giderek kendisini dayatan bir olgu haline geldiği düşünülebilir.

Kitapların yaygınlaşması ve zengin kütüphanelerin kurulması Karmaçilerin yarattığı güvensiz ortamla çakışınca Müslüman ilim dünyası önemli bir değişikliğe daha şahit olmuştur: Hicri ilk iki yüzyılın âlim profili, 3/9. yüzyılın ortalarından itibaren, Touati'nin "derleyici-yazar" olarak tanımladığı *muşannife* evrilmiştir (s.58). Yollara düşüp uzak diyarlara seyahat etmektense zengin kütüphanelerde elinin altındaki çok sayıda kitapla çalışan *muşannif*, yazara göre "kitap toplamak, eser yayınlamak ve çıkartılması gerekli dersleri saptamak için kitap metinlerini yorumlamak"la meşgul yeni bir âlim tipidir (s.58).<sup>7</sup> Bu iddianın bizi götürdüğü ve Touati'nin de yakınlıkla dile getirdiği sonuç, bu âlim tipinin kendisinden önceki malzemeye çok fazla müdahale etmiş olmasıdır (s.58). Bu sonucun, erken döneme dair bilgilerin *muşannifler* tarafından 'yapı-bozumuna' uğrattıkları bir sapma olarak okunması, ilimlerin gelişimi sırasında ortaya çıkan yönelimlerin haksız bir şekilde yargılanması demektir. Zaman akıp giderken yeni soru ve ihtiyaçların ortaya çıkmasının eldeki bilgileri farklı bakış açıları ve yöntemlerle incelemeyi gerektirmesi bunun da o zamana kadar üretilen malzemenin yeniden yorumlanmasına yol açması kaçınılmazdır. Bir araştırmacının çalışmak istediği dönemle ilgili malzemeye en 'saf' haliyle ulaşmak istemesi anlaşılırdır. Fakat aynı malzemeyi kendince ele almış diğer ilim adamlarının yaklaşımını/yöntemini adeta bir çeşit 'tahriif' gibi görmesi kabul edilemezdir. Ayrıca *râvî-müellif-muşannif* kategorizasyonundaki farklı araştırma/yazma eğilimlerini, her biri belirli zaman dilimlerine aitmiş gibi tasvir etmek tarihteki süreklilik ve iç içelikleri görmezden gelmeye neden olmaktadır. Üstelik âlimlerin belli dönemlerde belli şekillerde çalıştıklarını ima eden tasnifler, farklı zaman dilimlerinde bu yöntemlerin herhangi biriyle çalışarak kurguyu bozan isimlerin anlaşılmasını/konumlandırılmasını zorlaştırmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde bu tartışmalardan ve seyahatin bilimsel boyutlarından biraz uzaklaşmaktadır: "Seyahatin Bedeli" başlığı altında yolculuğa çıkmanın maddi imkân ve zorlukları ele alınmaktadır. Bu bağlamda seyahat için yollara düşenlerin hangi ekonomik tabakalardan geldikleri, seyahatin maliyetinin ve zorluklarının neler olduğu sorularına cevap aranmaktadır. Bölüm boyunca sunulan örnekler bu "âlim uğraşının" zengin-fakir, Arap-Mevâlî toplumun her kesiminden insanlara mal olduğunu gös-

<sup>7</sup> Bu okumanın daha spesifik bir örneği, hicri 3. yüzyılı, İslam tarih yazıcılığının 'büyük derleme eserlerinin' üretildiği zaman dilimi olarak değerlendiren araştırmacıların çalışmalarında bulunabilir. Bkz. R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Okuması*, terc. Murteza Bedir, Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), ss.112-115.

termektedir. Bu başlığın takdire şayan yönü Ortaçağ kaynaklarının doğrudan ilgi alanına girmediği için cevap bulunması zor bir soruyla ilgili son derece canlı ve bilgilendirici bir tabloya ulaşılmış olmasıdır. Tabii ki bütün seyahat yollarının ya da belirli güzergâhların maliyetlerinin detaylı bir şekilde belirlenmesi mümkün değildir. Ancak geniş bir kaynak yelpazesinde, muhtelif nedenlerle zikredilmiş anekdotlardan ilgili bilgilerin başarıyla süzölmüş olması Touati'nin analizini anlamlı ve kıymetli kılmaktadır (ss.79-81, 87).

Dördüncü bölümle birlikte teorik tartışmalara geri dönülmektedir. Bölüm boyunca, görmeye dayalı, daha 'deneysel' bir bilgi paradigmasının Müslüman âlimlerin gündemine hangi koşullar altında ve nasıl girdiği araştırılmaktadır. "Görme"nin, Arap-İslâm kültüründe önemli bir yeri olsa da bilgi-bilimsel değerini Yunan düşüncesiyle yaşanan karşılaşma sonucunda kazandığını ileri sürülmektedir (s.97).

"Kendi Gözleriyle Tanık Olmak [*Autopsia*]" başlıklı tartışma, seyahat ve görme deneyimleri ile keşfedilmeye daha uygun bir alanda, yani coğrafyada bilginin nasıl ve nereden elde edildiği sorusunun izi sürülerek yürütülmüştür. Ancak bu tartışmayla birlikte eksikliğini daha çok hissettiren şey, yazarın işitme ve görme kavramlarının tanımını şimdiye kadar yapmamış olmasıdır. Touati'nin Antik Yunan ve bilhassa Herodotos araştırmaları bağlamında sık sık atıf yapılan "*autopsia*" terimini kullanarak kastını yeterince anlaşılır kıldığını düşünmüş olması muhtemeldir.<sup>8</sup> Ancak ilahiyat alanında çok kullanılmayan bu kavram 'işitme ve görme' arasındaki ilişki ve gerilimi berraklaştıracak etkiye sahip değildir. Ayrıca birer yöntem ve paradigma olarak sunulan görme ve işitme kavramları okuyucunun zihninde karmaşık çağrışımlara yol açmaktadır. Dolayısıyla yazarın bu terimleri kullanmakla isabetli tercihler yapıp yapmadığı da sorgulanabilir. Bu eksiklere dikkat çekmekle birlikte kitabın tamamından hareketle bu iki yönüme yüklenen anlamları bir araya getirmeyi deneyebiliriz: "İşitme paradigması"na göre bilgi, güvenilirliği/yetkinliği kabul edilmiş kimselerin söyledikleri/naklettikleridir. Mesela dille ilgili meşruiyeti kabul edilen bilgiler yalnızca dili en iyi kullananlardan işitilen/öğrenilenlerdir. Bundan dolayı bilgi ancak onu aktarma yetkisine sahip otoritelerden alınabilir. Bu yaklaşımın

<sup>8</sup> Bu kavram için Hartog'un şu çalışmasına bakılabilir: François Hartog, *Herodotos'un Aynası: Öteki Tasavvuru Üzerine Bir Deneme*, terc. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), ss.269-304. Nitekim Touati de Hartog'un çalışmalarına atıf yapar. Ayrıca çözümlemesini 'görme ve işitme' aracılığıyla yapmaya çalışması, Hartog'un Herodotos'un yöntemini "Göz ve Kulak" başlığı altında analiz edilişle benzeşmektedir.

sonuçlarından ilki, bilginin doğruluğunun içeriğine değil kaynağına bağlanmasıdır. İkinci sonucu ise Müslüman âlimlerin ürettiği *edeb* literatüründe ifadesini bulan ve ele alınan konuyla ilgili toplumun bildiği, kullandığı her türlü malzemeyi kaydetmeye yönelmiş bir ilim anlayışıdır. “Görme paradigması”nda ise bilgi, modern epistemolojideki tanımına benzer bir mana kazanmıştır. Yazarın “Kendi Gözleriyle Tanık Olmak” başlığıyla vurguladığı üzere bu yöntemde bilgi, araştırmacının nesne hakkında elde ettiği veya bizzat doğruladığı bir şeydir. Bu anlayışa göre bilginin doğruluğu, kaynakları/taşıyıcıları ile değil vakaya uygun düşüp düşmediğiyle ölçülür. Bu yaklaşım *edeb* kültürünü üreten ilginin tamamen değişmesine yol açar. Artık bilgi olarak kıymet verilen ve merak duyulan şeyler herhangi bir konuyla ilgili toplumsal hafızanın aktardıkları değil içerik açısından doğrulukları onaylananlardır.

Bu açıklamaların ardından kitaba döndüğümüzde yazarın “Şaşı'nın Gözleri” başlığında, el-Câhiz'i (ö.255/869) merkeze alarak işitmeye karşı bir başkaldırıyı ve yeni bir bilgi edinme aracının gündeme gelişini tasvir ettiğini görürüz. El-Câhiz, bir konu hakkındaki malzemenin toplanması ve aktarılmasının ötesinde kritiğinin yapılmasını savunan bir âlim olarak sunulur (s.100). Bunu destekleyen çok sayıda örneğe ve pasaja yer verilir. Arka arkaya verilen örnekler okuyucuda el-Câhiz'in daha önceki Müslüman geleneğin nakil yoluyla bilgi edinme anlayışını tamamen reddettiği izlenimini uyandırır. Bu yüzden Touati, el-Câhiz'in ilmî faaliyetin ağırlık merkezinin “görme”ye kaydırılmasını istediğini, “işitme”yi görmezden gelmediğini belirtme mecburiyeti hisseder. Bunu ilgili başlığın sonunda “Câhiz'ci *autopsia* kavramı, içeriği doğrulayan senetler bulunduğu, sözlü tanıklığı da yadsımaz” diyerek ifade eder. Yine de söz konusu âlime göre görmenin, duymaya göre bilgibilimsel açıdan üstün olduğunu ileri sürer (s.102). Bu gerilim bölüm boyunca okuyucuyu rahatsız eder. Çünkü yazar el-Câhiz'in akıl yürütmeye yaptığı vurguyu işitmenin tamamen aleyhinde olacak şekilde okumakta kararlıdır (ss.104-105).

Bu okuma din dışı âlimler olarak kabul edilen dilcilerin bile “muhaddislerin yöntemine sadık” kaldıklarına ve kendilerini “(...) Bedevi yaşamın gözlemcileri ve çözümleyicileri<sup>9</sup> olmaktan çok, eski dilin, şiirin ve rivayetin aktarıcıları olarak” gördüklerine vurgu yaparak sürdürülmektedir (s.97).

<sup>9</sup> Âlimlerden beklenen bu gözlemci ve çözümleyici rolün, tartışmalı ve Ortaçağlardan sonraki bir bilim anlayışının ürünü olduğunu da hatırlatmak gerekir. İncelenen kişiler, gruplar, inançlar ya da görüşlerle ilgili çözümleyici rolün, rahatsız edici bir “ifşa etme” eylemi olarak eleştirildiği bir örnek için bkz. Howard S. Becker, *Sosyal Bilimcilerin Yazma Çilesi: Yazımın Sosyal Organizasyonu Kuramı*, terc. Şerife Geniş (İstanbul: Heretik Yayınları, 2016), ss.92-93.



Böyle ifadeler “rivayet ilkesinin diktatörlüğünden kurtulamamak” (s.99) gibi değerlendirmelerle birleşince, yazarın, ilgilendiği âlimlerin sınıra kadar gelip büyük keşfi yapmamalarına adeta sinirlendiği izlenimi oluşmaktadır. Hâlbuki yazar, Marshall G. S. Hodgson’ın (1922-1968) “edeb kültürü” tanımına yaptığı atıfla söz konusu âlimlerin başka tür bir merakla hareket ettiklerini kabul etmektedir (s.98). Bu bağlamda Touati’nin bölüm boyunca kullandığı üslubun görmeye dayalı yöntem lehine bir tercihi barındırmasının okuyucuyu arada bıraktığını söylemek mümkündür. Nitekim kendisi de - muhtemelen bu kurgu ve üslup yüzünden- birkaç sayfa boyunca yalnızca görme/deneyim merkezli bir ilim anlayışını önemsiyorlarmış gibi sunduğu âlimlere dair bir takım düzeltmeler, ek izahlar yapmak durumunda kalmaktadır. ‘Görme’nin savunucusu olarak sunduğu el-Câhiz’in (s.104), günümüze tamamı ulaşmayan *Kitābu’l-Emşār*’da görme merkezli bilgilimsel perspektife bağlı kalmadığını itiraf etmesi bunun bir örneğidir. Ancak bu itiraf el-Câhiz’in eserini, bilimsel coğrafyadan kopuşla beşerî coğrafyanın ilk nüvesi sayılacak bir yaklaşımla kaleme aldığı belirtilerek dolaylı yoldan yapılır (ss.106-107).

Yazar, hem kendisinden alıntı yapan halefleri hem de çağdaş araştırmacılar tarafından seyahat edip etmediği tartışılan el-Câhiz’in, kitabında çok sayıda rivayete yer verdiğine de dikkat çeker (ss.107-109). Yine de bu rivayetlerin tamamen edebî bir amaçla; üslup gereği kullanıldığını vurgular (s.109). Dolayısıyla “işitme paradigması”ndan kopuşun temsilcisi kılınmak istenen el-Câhiz’e dair aksi yönde işaretler taşıyan malzemenin aşırı yorum tabi tutulup tutulmadığı sorusu gündeme gelir. Örneğin şu pasaj, aşırı yorumdan bahsedilebilecek türden bir açıklama ihtiva etmektedir:

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 çıkarmaktır sadece. (s.110)

Buradaki sorun, yazarın işitme ve görmeyi keskin bir karşıtlık içinde sunmasıdır. Yoksa el-Câhiz’in cari ilmî yapıya itiraz etmediğini veya “işitme” merkezli bilgi anlayışının sınırlarından çıkmadığını savunmak gibi bir niyetimiz yoktur. Önemli olan Müslüman âlimler için iki paradigmanın/yöntemin iç içe işlediğinin görülmesi ve değişimin kullanılan yöntemlerde ağırlığın kulaktan (nakilden) göze (akla) kayması olarak okunabilmesidir. Bu geçişkenlikler göz ardı edilerek isimler belirli tavırların temsilcisi haline getirildiğinde el-Câhiz gibi muhaddisleri sert tenkitlere tabi tutan bir âlimin, büyük ölçüde rivayet malzemesine dayanarak ve bu malzemeyi içe-

riğine göre elemeden bir coğrafya eseri kaleme almış olması açıklanamamaktadır.

Touati, el-Cāhiz'le ilgili analizlerinin ardından coğrafyacıların bilgi anlayışını değerlendirmeye geçmektedir. Görmenin gündemde olduğu bu yeni yaklaşımla birlikte seyahat, bağımsız bir otorite olarak seyyahın bilgiyi doğrudan gözlemlerle elde etme metoduna evrilmiştir. Bu bağlamda ele alınan el-Ya'kbı (.292/905'ten sonra) "ilk kez coğrafyacılık yapmak için seyahat eden, böylelikle yönteminin merkezine kendi kişisel dünya deneyimini oturtan bir adamla karşı karşıyayız" diyerek tanıtılır. Ancak müellifin, eserinin hiçbir yerinde "gözle tanıklık" için seyahat ettiğini sylememesinin, aksine elde olan bilgileri doğrulayacak kişilerle görüşmek istediğini belirtmesinin bir açmaza yol açtığı kabul edilir. Bundan dolayı yazar, Andr Miquel'in el-Ya'kbı'yi *edeb* kültürünü reddeden ve gözlem kaygısıyla hareket eden bir akılcı olarak tanımlamasına karşı çıkar (s.120). Tartışmanın bu noktaya gelmesi el-Ya'kbı tanıtılırken kullanılan ifadeleri sorunlu hale getirmiş olsa da, mezkr coğrafyacının anlatısında rivayet biçiminden ziyade betimleyici bir üslup kullanması bir kopuşun göstergesi olarak okunmaya çalışılır (s.120). Touati söz konusu farklılaşmayı *edeb* kültüründen kopuşun başlangıcı olarak değerlendirmekte ve bu tavrın el-İşşahırı (.340/951-2) ile İbn Hıvkal (.367/977 ?) tarafından devam ettirildiğine işaret etmektedir (s.121). Bölümün sonunda bahsedileceği üzere coğrafyayı özgürleştiren ve kendi gözleriyle tanık olma eyleminin hem savunusunu hem de uygulamasını yapan lim ise el-Muaddesı (.390/1000 ?) olmuştur (ss.123-124). Yazar, onun "Kitabımız  Őeyden oluşuyor, gördüklerimiz, güvenilir [kişilerden] duyduklarımız, bu konuya ve başka konulara ilişkin eserlerde bulduklarımız" Őeklindeki ifadesini başvurduğu kaynakların hiyerarşik sıralaması olarak değerlendirmektedir. Bu durumda el-Muaddesı 'görme'yi ilk sıraya koymakta ve bu tercihini doğrulayacak Şekilde kitabında bizzat gidip Şahit olduğu Őeyleri, aralarına karıştığı insanları anlatmaktadır (ss.124, 128).

İşitme ve görmeyle ilgili bu tartışma, "Mukaddesı, Strabon ve Yunan İlimi" başlığıyla sonlanmaktadır (s.130). Yazarın böyle bir başlığa yer verme nedeni Miquel'in, el-Muaddesı'nın perspektifinin Strabon'un (.21 ?) yaklaşımıyla paralellik arz ettiği iddiasıdır. Touati bu okumayı doğru bulmakta, iki yazarın farklı kültürel ve bilişsel bağlamalarda yazdıklarını vurgulamaktadır (s.131). Akabinde hem Antik Yunan'dan hem de Müslüman dünyadan çeşitli isimlerin işitilen, görülen ve kitaba dayalı bilgiyi nerede konumlandırđıklarını karşılaştırmalar yaparak açıklamaktadır. Burada bizim

için önemli olan akıp giden genel dünya tarihi içinde bir kırılma ya da kopuş gibi anlatılan İslam tarihinin bir bağlama yerleştirilmesi, üstelik bu yapılırken de geçmişin silik bir kopyası, Yunan mirasının edilgen taşıyıcısı olarak okunmamasıdır. Yazar bu değerlendirmesinde Müslüman dünyanın gündemini, özgün boyutlarına dikkat çekmeyi ihmal etmeden Antik Yunan'da da sorulan sorular ve verilen cevaplarla birlikte düşünerek tarihsel akıştaki sürekliliği daha iyi görmemize katkı sağlamaktadır (ss.131-140). Ayrıca başlığın sonlarında yer verilen "(...) Ve bu çağ birçok gerçeklik rejimini kabul ettiği için, yazının etkili olmasının önünde sözün bir engel oluşturmadığı düşüncesine de açtı" yorumu bölümün başlarında okuyucuyu iki paradigma arasında bırakan gerilimi yumuşatmaktadır (s.141). Bu hatırlatma bir yandan rivayetleri kayda geçiren, diğer yandan yazıya değil hafızaya güvenilmesi gerektiğini söyleyen âlimlerin yan yana ilim ürettiği bir sistemin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Touati, beşinci bölümde işitme ya da görme amaçlı seyahatlerden "Allah Katına Ermek" için yapılan seyahatlere geçer. Bölümün konusunu seyahatin suffiler arasında algılanış ve yaşanış biçimi oluşturmaktadır. Mutasavvıfların seyahati, buraya kadar anlatılan seyahatten önemli ölçüde farklılaşmaktadır: "Rihle bilinen ve kabul edilen yerlere doğru, yine bilinen ve kabul edilen hocalarla buluşmak üzere yola çıkılmasıdır" (s.144). Bu tanıma göre zahirin sınırlarıyla kuşatılmış yolculuklar, görünenin ardındaki görünmeyeni arayanlar için yeterli değildir. Yazar bu nedenle mutasavvıfların "siyahat" düşüncesini geliştirdiklerine dikkat çeker. Bunun için 9/et-Tevbe suresinin 112. ayetindeki *sā'ihūn*un kim olduğu sorusuyla konuya giriş yapılır.<sup>10</sup> *Siyāhate*, tasavvuf açısından önemli olan Allah'ı aramak için yollara düşme manasını kazandıranın el-Şuşeyrî (ö.465/1073) olduğuna işaret edilir. Bu âlimin *siyāhate* *i'tibār* ve *istibşār* kavramlarıyla ilişkilendirmesi yazar tarafından *autopsianın* ilkelerinin tasavvuftaki seyahat biçimine sirayet etmesi olarak okunur (s.144).

Müslüman âlimler arasındaki seyahat etmenin gerekliliği/zorunluluğuyla ilgili sorgulamalar mutasavvıfların da ilgisini çeker. Ancak seyahatle ilgili iddialar söz konusu alanın kendine has gündemiyle yeniden yoğrulur. Buna göre sufiler, "başıboş gezginliği vazedener" ile "yoldan çıkma korkusuyla yerleşik hayat sürenler" olarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar (ss.148-149). Tasavvufun seyahate bilgiye değil Allah'a ulaş-

<sup>10</sup> Touati "şer'i tefsir" dediği literatürün 'siyahat'ın gezmeyle ilgili filolojik arka planını görmezden geldiğine dikkat çekmektedir. Bunun sonucunda 'sā'ihūn'un, Müslümanların manastır hayatı dolayısıyla tanıdıkları Hıristiyan keşişliğini kapsayan anlam alanı yok sayılmıştır (s.144).

mak gibi yeni bir hedef/ufuk belirlemesi, “göge yükselme”den (s.151) “çölü aşma”ya varan yeni rotalar ortaya çıkarır (ss.153-158). Yazar bütün rotalarda merkezde Suriye’nin oluşunu ve bunun Hıristiyan keşişlikle bağlantılarını bu ilişkinin zamanla unutulması/yok sayılmasını uzun uzun anlatır (ss.158-178). İşaret edilen hususlardan hareketle bu bölümün, bir kavramın farklı bağlamlarda nasıl yeniden üretildiği ve içerik açısından zenginleştirildiğinin çarpıcı bir örneğini sunduğu söylenebilir.

Altıncı bölümde vurgulandığı üzere Müslüman dünyanın seyahat etme biçimlerinden biri de cihad etmek üzere yollara düşölmesidir. Yazar, kurduğu cihad-seyahat ilişkisine rağmen 2/8. yüzyıl âlimlerinin sınıra gitmeyi bir hedef haline getirmediğlerini; ilimle uğraşmayı öncelediklerini vurgulama ihtiyacı hisseder (ss.181-182). Bu durum 3/9. yüzyılın ortalarında değişmiştir: Cihad artık bir ‘ideoloji’ haline gelmiş ve geniş halk kitlelerinin desteğini kazanmıştır (s.184). Böylece sınır boylarına gitmek için yollara düşmek başka bir tür seyahat etkinliği üretmiştir. Cihad kitleler tarafından kabullenildikten sonra Müslüman toplumda gerilim yaratan şey “sınır boylarında savaşıma”nın mı, Mekke’de Allah’ın evine “mücavir olma”nın mı daha faziletli olduğudur (s.185). Yazar, bu gerilimin bazı araştırmacılar tarafından Müslüman toplumdaki Arap unsurlarla diğerleri arasındaki bir çatışmanın göstergesi olarak okunmasını eleştirmektedir. Buna göre mücahid ya da mücavir olmaya duyulan arzu hangi kökenden olduğu önemli olmaksızın bütün Müslümanların yaşadığı bir gerilimdir (s.189). A. Noth, M. Bonner ve J. Chabbi gibi araştırmacıların çalışmalarına atıf yaparak ele alınan tartışmada sınır şehirlerine savaşıya giden âlim profiline vakaya ne kadar uygun düştüğu sorgulanmaktadır (ss.191-192, 194). Yazara göre at, silah vb. gerekli donanımın yanı sıra savaş tecrübesine sahip olmak gibi pratik zorunluluklar mücahid-âlim tipinin gerçekliğine/yaygınlığına gölge düşürmektedir. Ayrıca âlimlerin sınır boylarındaki varlığının öğrenim ve öğretim faaliyetleriyle ilişkili olabileceği de unutulmamalıdır (s.194). Yazar bütün bu tespitleriyle zikredilen araştırmacıların tasavvur ettikleri “savaşçı-bilgin” imajının gerçekliğine itiraz etmektedir. Bu eleştiri ve sorular haklı görünmektedir. Ancak doğru bir cevaba ulaşmak için konuyla ilgili kaynakların titiz bir şekilde taranması gerekmektedir. Touati’nin iddialarını böyle bir araştırmayla destekleyerek sunmadığını belirtmeliyiz.

Kitabın en verimli tartışmalarından birinin “Seyahat ve Yazımı” başlıklı yedinci bölümde yapıldığını söylemek mümkündür. Yazar, konuya, cevabını aradığı soruyu açık bir şekilde ifade ederek başlar: “Her yere çok sayıda yolculuk yapmış âlimler nasıl olmuş da bu seyahat deneyimlerini yazıya

geçirmeyi düşünmemişlerdi?" Araştırmasının Touati'yi ulaştırdığı ilk sonuç, seyahatlerin, bu deneyimi anlatmakla hiç ilgisi olmayan bir amaca matuf olmalarıdır (s.197). Müslüman âlimler, bilgi edinmek ya da kendilerine ulaşan bir bilginin doğruluğunu sınamak için yollara düşüyorlardı. Bu durumda anlatılması gereken yol boyunca görüp yaşadıkları değil, uğruna yola çıktıkları bilgi ya da görüştükları hocalar oluyordu. Bu amacın göz ardı edilmemesi, İslam âlimlerinin görüştükları hocaları listelediklari *mu'cem* türünü üretmelerini daha anlaşılır kılmaktadır (s.199).

Touati, "seyahat haberlerini" yazmanın kişinin kendisinin ya da bir başkasının yaşamını yazmasıyla doğrudan ilişkili olduğuna da dikkat çeker (ss.198-199). Bölüm boyunca seyahatin, risaleler; ruznâmeler; seyahat adabı başlığıyla hazırlanan eserler ve sonunda *rihle*ler vasıtasıyla zamanla nasıl kendisine ait bir literatür oluşturduğunun izi sürülür (ss.205-220). Söz *rihle* türündeki eserlere gelmişken yazar, bu tarz metinleri 'seyahatname'yle özdeşleştirerek okuduğunda hayal kırıklığına uğrayan ve bunu eserin bir kusuru olarak sunan araştırmacılara karşı çıkar: "(...) O zaman ondan kendisine ait olmayan bir edebî türün anlatı sözleşmesini yerine getirmesini beklemenin ne anlamı vardır?" (s.220). Bu bağlamda 'doğubilimcilerin', tamamen farklı seyahat etme motivasyonlarına sahip iki kültür dünyasında üretilmiş metinleri, birini -Batılı tarzda yazılmış seyahatnameyi- esas alarak değerlendirdiklerinin altını çizerek (s.223). Son tahlilde bu farklı yazım biçiminin nasıl işlediğini anlamak yerine; ideal kabul edilen bir seyahat deneyimini yansıtmayı yansıtmadığını ölçmeye çalışmanın araştırmacıları hatalı sonuçlara sürükleyeceğini hatırlatır (s.224).

Çalışmasını "Aynılığın Sonuna Yolculuk" başlıklı düşündürücü bir sonuçla bitiren Touati'nin çok kıymetli bir işe imza attığının altını çizmek gerekir. Yüzlerce âlimin binlerce kilometre kat ederek katıldıkları "seyahat" hareketinin araştırmaya konu edilmiş olması çalışmayı özgün ve ilgi çekici kılmaktadır. Kitabın tarihsel bir olgunun ortaya çıktığı kültürel ve zihinsel bağlamları disiplinlerarası bir perspektifle incelemiş olmasının tarih çalışmaları için ufuk açıcı bir örneklik teşkil ettiğini özellikle vurgulamak istiyoruz. Bu açıdan yazarın en büyük başarısı meseleyi Müslüman âlimlerin zihin dünyası ve bilgiye nasıl baktıklarıyla ilgili teorik boyutlarla birlikte ele almasıdır. En ciddi kusuru ise ilgili yerlerde işaret etmeye çalıştığımız gibi değerlendirmelerinde zaman zaman keskin karşıtıklara yer vermesidir. Ayrıca hadis, dil, tasavvuf, coğrafyadaki seyahat uygulamaları üzerinden bu alanlarla ilgili bir takım soruların gündeme getirilmiş olması metni her disiplinden ilahiyat araştırmacısının kendi meselelerini bulabileceği bir ko-

numa taşımaktadır. Tabi bu durum kitabın farklı perspektiflere sahip okuyucular tarafından değerdendirilmesi ihtiyacını da doğurmaktadır.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> İçeriğin zenginliği ve verimli tartışmalar, yer yer ilahiyat alanına dair kavramların çok iyi bilinmemesi veya çeviri hataları nedeniyle gölgelenmektedir. Nu'aym b. Hammād'ın *Kitābu'l-Fiten*'inin "Kitābü'l-Fitne" olarak kaydedilmesi (s.32); "tarikü's-şükür"ün "sarhoşluk"; "tarikü's-sahv"ın "kanaâtkarlık yolu" olarak açıklanması (s.150); dost, refakatçi, arkadaş anlamlarına gelen "صاحب" kavramının ısrarla "sahip" şeklinde çevrilmesi (ss.176, 180, 182-183) bu gibi tercüme ve yazım hatalarındandır. Bu örneklerle tercümeleerde alan uzmanlarının editöryal okumasının ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmekle birlikte çevirmenin ve yayınevının çabalarını takdir etmemek harcanan emeğe haksızlık olacaktır.