

İBN BATTÛTA'NIN ZİHİN HARİTALARI

CENGİZ ÇAKMAK

HAZİRAN, 2019

İBN BATTÛTA'NIN ZİHİN HARİTALARI

CENGİZ ÇAKMAK

MA TEZİ

KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT BÖLÜMÜ

Yeditepe Üniversitesi

Haziran, 2019

Tez Onay Sayfası

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. M. Fazıl GÜLER
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Prof. Dr. Ali BUDAK
Anabilim Dalı Başkanı

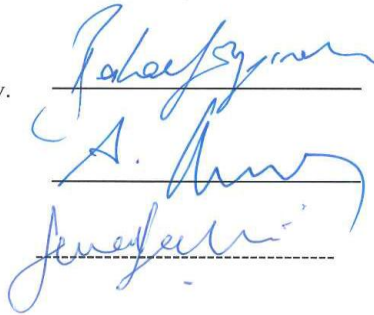
Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi BAHAR GÖKPINAR
Danışman**Jüri Üyeleri**

Dr. Öğr. Üyesi Bahar GÖKPINAR-Yeditepe Üniv.

Prof. Dr. Ali BUDAK-Yeditepe Üniv.

Prof. Dr. Seval ŞAHİN- Mimar Sinan Üniv.



İNTİHAL

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, bu çalışmayı, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yol ve yardıma başvurmaksızın yazdığımı, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserleri her kullanımında alıntı yaparak yararlandığımı belirtir; bunu onurumla doğrularım.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara katlanacağımı bildiririm.

30/05/2019

Cengiz Çakmak

ÖZET

İbn Battûta'nın Zihin Haritaları tezi, merkeze seyahatname metnini yerleştirip seyahatname olgusundan ziyade seyyaha odaklanılarak seyyahın zihin dünyasını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Seyahatname metninin, seyyahın zihin haritaları şeklinde de okunabileceği ortaya konmaya çalışılmıştır. Elimizdeki seyahatname seyyahın otuz yıla yakın bir zaman dilimindeki gezilerinin toplamıdır. Metinde anlatılanlar, seyyahın zihin süzgecinden geçerek, ayıklanarak oluşturulmuştur. Eğer bu gezileri aynı dönemde, İbn Battûta değil de başkası yapsaydı, o kişinin zihin dünyasındaki haritalara göre daha farklı bir seyahatname ortaya çıkacaktı; çünkü aidiyeti, dini, coğrafyası, birikimi, inanışları farklı bir seyyah, daha farklı bakış açıları ve kurgusal boyut ile metnini süzerek oluşturacaktı. Seyahatnameyi anlamlandırmanın yolu, seyahatnameyi vücuda getiren kişinin yani İbn Battûta karakterininin ete kemiğe büründürülerek onun amaçlarının (sufî olma), birikiminin, inancının, zihin alışkanlıklarının gözler önüne serilmesinde yatmaktadır. İbn Battûta, yolculuk boyunca gelişir ve boyut kazanır; böylece karakterize olur. Yol, seyyahı eğitir, olgunlaştırır; bunun sonucunda da tekâmüle ulaştırır. Görelî anlamlar ihtiva eden zihin kavramı, dünyayla veya yaşananlarla eşitlenip bir “ayna” olarak nitelendirilebilir. Seyahatname için de “seyyahın zihninden, o geziye dair dünya deneyimlerinin yansımasıdır,” çıkarımına ulaşılabilir. Seyyahın Maliki mezhebinden Sünnî bir Müslüman oluşu, sufî erginlenme tasavvuru, ilmi birikimi ile donanımı ve kişiliği bu tezin merhalelerini oluşturmuştur. Bu tezle, seyyahın, seyahatnamenin bir metin olarak ortaya konmasındaki belirleyiciliği, önemi vurgulanmış; ayrıca seyahatnamenin seyyahın zihin haritaları çerçevesinden, farklı bir bakış açısıyla yeniden okunabileceği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: seyahat, seyyah, zihin, tasavvuf, din, karakter, kurgu, bellek

ABSTRACT

Ibn Battûta's 'Mind Maps' thesis aims to reveal the world of the mind of the traveler by foregrounding the travelogue and focusing on the traveler rather than the phenomenon of travel time. The text of the travelogue can be read in the form of mind maps of the traveler. The travelogue we have in this case is the sum of the journeys of Ibn Battuta in a period of close to thirty years. What is described in the text, the traveler through the mind filter, was created by a process of extraction. During the same period, if someone else had become Ibn Battuta, he would have revealed a different travelogue than that of the mind world. It would have formed its belonging, religion, geography, accumulation, and beliefs through a different traveler, with different perspectives and fictional dimensions filtering the text. The way to make sense of the travel book therefore is to create the character of Ibn Battûta; so, the purpose of the traveler (Sufi) is accumulation, belief, mind to show habits. Ibn Battuta develops throughout the journey and gains dimension, thus it is characterized. The way trains the traveler, who matures as a result of his road. The concept of mind with different meanings can be equated with the world or with life and can be described as a mirror. It can be said that the travel book is the reflection of the traveler's world, world experience and travel. Seyyah 's being a Sunni Muslim from the Maliki denomination, the conception of Sufism, scientific knowledge, and personality formed the steps of this thesis. In sum this thesis emphasizes the importance of the traveler in exposing the travelogue as a text and from the mind maps of the traveler, revealing that the journey could be read again from a different perspective by characterizing the traveler.

Keywords: travel, traveler, mind, sufism, religion, character, fiction, memory

TEŞEKKÜRLER

Yüksek Lisans Tez çalışması sırasında bilgi, birikim ve tecrübeleri ile bana yol gösteren ve destek olan değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Bahar GÖKPINAR'a, ilgisini, her zorlukta yardımını eksik etmeyen hocam Prof. Dr. Ali BUDAK'a ve Prof. Dr. Seval ŞAHİN'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Yüksek lisans eğitimim boyunca yardım, bilgi ve tecrübeleri ile bana destek olan Karşılaştırmalı Edebiyat Programı'ndaki tüm hocalarıma teşekkür ederim.

İstanbul

Cengiz ÇAKMAK

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Onay	i
İntihal	ii
Özet	iii
Abstract	iv
Teşekkürler	v
İçindekiler	vi
GİRİŞ	1
1. COĞRAFYA, TARİH ve SEYAHATNAME	
1.1. İbn Battûta'nın Hayatı	7
1.2. Seyahatname Coğrafya İlişkisi ve İbn Battûta <i>Seyahatnamesi</i> 'nin Önemi...9	
1.3. İbn Haldun'un Tarih Düşüncesi Bağlamında Seyahatnameler ile Tarih İlişkisi.....	18
1.3.1. <i>Seyahatname</i> ve Yedi İklim	23
1.4. İbn Battûta <i>Seyahatnamesi</i> 'nin İçeriği	25
2. İBN BATTÛTA'NIN ZİHİN HARİTALARI	28
2.1. Zihni Tanımlama Uğraşı	29
2.2. Zihin ve Din	34
3. İBN BATTÛTA'NIN İÇSEL YOLCULUĞU VE SEYAHATNAME'NİN TASAVVUF HARİTASI	42
3.1. Kerametlerin Rehberliği	47
3.1.1. İbn Battûta'nın Keramet Gösterisi	51
3.2. Rüyanın Rehberliği	53
3.3. Şeyh Şihâbeddin Olayı ve İbn Battuta'nın Sûfi Olma Hayali	56
3.4. Açlığa Övgü	61
4. İBN BATTÛTA'NIN AİDİYET HARİTASI	66
4.1. Mezhebin Yansımaları	68
4.2. İbn Battûta İle Evliya Çelebi'nin Zihniyet Düzleminde Karşılaştırılması.....	70
4.2.1. İroni ve Zihniyet İlişkisi	77
4.2.2. Seyahatin Seyyahlar Açısından Maksadı	79
4.3. İbn Battûta'nın Farklılıklara Bakışı	80

5. SEYAHATNAME’NİN EDEBİYAT HARİTASI	84
5.1. Metin Düzleminde <i>Seyahatname</i> ’nin Kurgusal Boyutu	86
5.2. Belleğin Oyunu	93
5.3. İbn Battûta’nın Kişiliği ve Karakterine Dair.....	95
5.4. İbn Battûta’nın “Sonsuz Yolculuğu”	98
SONUÇ	103
KAYNAKÇA	107



GİRİŞ

İbn Battûta *Seyahatname* 'si 14. yüzyılın en önemli seyahat kitabı olarak kabul görmektedir. İbn Battûta da bütün Arap seyyahların en büyüğü (Braudel, 2017:94) olarak taltif edilmektedir. Bu eser, o zamana kadar coğrafi anlamda bilinen dünyanın aksının fotoğrafını çekmiştir. *Seyahatname*, tıpkı öbür seyahatnameler gibi, disiplinler arası bir toplamı ihtiva etmekle birlikte, insanlığın neredeyse her türlü kültürel birikiminin de biraz yüzeysel, kullanışlı, kolay anlaşılır ve uygulamalı yöntemle kurgulanıp vücuda getirilmesidir.

Seyahatname, yapısı itibariyle içinde disiplinler arası, çok kültürlü, öznel, tarih-dışı, tarihsel bağlamdan ziyade ana dayalı zaman akışı ve bellek gibi kavramları ihtiva ettiği için, kültürel çalışmalar sahası içerisinde de değerlendirilebilir. Çünkü *Seyahatname*'ye bugünden bakınca, günümüzün politik kültürel çalışmalar tanımları dışında, dünya kültür havzalarını, çeşitliliğini taşımasından dolayı "küresel" kültürlere bakışını çevirmiş bir eserle karşılaşmaktadır.

İbn Battûta'nın eserinin çağının en önemli *Seyahatname*'si şeklinde nitelenmesi, seyyahın birikim ve karakterinden dolayı mıdır yoksa yolculuk boyunca karşılaşılan toplamdan dolayı mıdır? Bu teze göre cevap birinci seçenek olmalıdır. Çünkü seyyah, yolculukta neyi taşıyorsa onu keşfederiz. Seyyahın boşluğu seyahatin boşluğunu üretir; seyyahın zenginliği seyahatin yetkinliğini yaratır (Onfray, 2017:25). İbn Battûta, elbette ki gördüğü, yaşadığı her şeye kitabında yer vermemiştir. Ortaya çıkan *Seyahatname*, seyyahın süzgecinden geçenlerdir; yani seyyah tarafından ayıklanmış veya seçilmiş olanlardır. "Seyyah, yolculuğunda, mistik ve pagan bir sunu gibi ilksel yabaniliği, işlenememişliği içinde ele alınması gereken bir yerin yarattığı duygulara edilgin ve yüce gönüllü bir açıklık göstermeye çağrıda bulunur. Bununla

birlikte yolculuk, başkalık arzusunu ve hazzını çağırır; kolayca asimile edilebilen bir farklılık değil, gerçek bir direniş, samimi bir muhalefet, temel ve asli bir benzemezliktir.” (Onfray, 58).

İbn Battûta, antik çağlardan beri süregelen Dünya'yı coğrafi anlamda kısımlara ayırma sistematığıne, ki buna iklim adı verilmiştir, kendi çağında da bağlı kalarak yolculuk güzergâhını kurgulamıştır. İbn Haldun *Mukaddime*'sinde yedi iklim sınıflandırmasını -ülke, bölge, eyalet anlamında- ayrıntılı bir şekilde ele alarak tahlil eder. Bu sınıflandırmada iklimin insanların fiziki görünüşleri üzerindeki belirleyiciliğinden, iklim bölgeleri arasındaki hiyerarşiden, iklimin sosyal yaşama tesirine kadar geniş bir perspektif çizer.

Seyahatname, metnin içeriğine ve yoğunlaşmanın gerçekleştiği kümelenmeye göre IV bölüme ayrılabilir: I. Bölüm, Fas'tan kutsal topraklara kadar gezilen yerler ile kutsal yerlerdeki anlatıları içermektedir. II. Bölüm; Basra, Bağdat, Musul, Diyarbekir, tekrar Mekke, Afrika'nın Doğu sahilleri, Yemen, Umman, İran, Anadolu, Kıpçak bölgesi, Kostantiniye, Horosan ve Türkistan'dan oluşmaktadır. III. Bölüm için de ağırlık merkezi Hint bölgesidir demek uygun olacaktır. Battûta, özellikle bu bölgeye dair anlatımlarında tam teşekküllü bir seyyah olarak “nirvanaya” ulaşmıştır. Çünkü burada seyyah hem bir karakter olarak hem edinilen tecrübelerin sindirilmesinde, farkındalık yaratmada, anlatımların yoğunluğunda hem de toplumla ilişkisinde üst düzey bir yapı ile kurgu ortaya koymaktadır. Bu bölümle yazar, İbn Battûta olmuştur. Yani bir seyyah olarak onun bir karaktere dönüştüğü, metindeki gelişimin şahıkaya ulaştığı bölüm, Hint bölgesindeki anlatımlarıdır. IV. Bölüm de Fas'a dönüşten, Endülüs ve Afrika gezilerinden tekrar Fas'a hareketten ibarettir.

IV Bölüm, bir başka açıdan bakılınca, seyyahın karakter oluşumunun merhaleleridir. J. Cambell'in mitoloji üzerinden karakterin yolculuğunu oluştururken yaptığı tasniften yola çıkarak seyyahın karakterizasyonu ortaya çıkarılabilir. Mitolojide kahramanın macerası, yola çıkışla başlar (I. Bölüm); çeşitli sınavların (II. Bölüm) ardından erginlenme ve ödüle ulaşmak; içinde reddediliş, kaçış ve kurtuluş (III. Bölüm) merhaleleri olan dönüş (IV. bölüm) olgusuyla sonlanır.

İbn Battûta'nın Zihin Haritaları başlığı altında oluşturmaya çalıştığım; öncelikle biraz göz ardı edilen, şahsiyeti eserinin gerisinde kalan seyyahı daha görünür kılp seyahatin seyyaha yükledikleri (karşılaşılan durumlar) ile seyyahın seyahatle neleri heybesine koyduğunu (seyyahın çıkarımları) ortaya koymak; Bununla birlikte seyyahın karşılaştığı durumlar, olaylar karşısında verdiği kararlarda, gösterdiği eylemlerde neyin belirleyici olduğu sorusuna cevap bulmaktır. Bu soruya verilecek cevabın, zihniyet veya seyyahın zihin dünyası olduğunu düşünüyorum. Bu dünya birçok haritanın toplamıdır. Öne çıkan harita, dinî-tasavufi haritadır; bunu edebi harita ve seyyahın kişilik ile karakter haritalarının tahlilleri izlemektedir.

İbn Battûta'nın Zihin Haritaları, öncelikle “zihin” kavramının anlamlandırılmasını gerektirmektedir. “Pozitif” bilimlerin yanı sıra sosyal bilimlerin zihni nasıl ele aldıkları, ortaya konmaya çalışıldı. Biyoloji ve mühendislik bilimlerinde “zihin” kavramına dönük ortak bir anlamlandırmadan söz etmek güç olsa da bazı ilkeler bu kavramı işlemede yol açıcı olmaktadır. Zihni bir dünya deneyimi olarak görüp dünya deneyimi ile zihni eşitleyen “Özdeşlik İlkesi”, tezin aşamaları boyunca bir nirengi noktası vazifesini gören unsurlardan biri olmaktadır. Bununla birlikte, zihnin kişinin değer ve inançlarının toplamıdır (Ülgener, 2006: 17), gibi sosyal bilimlerden de edinilen anlamlandırmalar da zihni anlama serüvenini derinleştirmiştir.

Zihin haritası kavramı, teknik olarak beynin tümünü kullanarak bir anahtar kelime veya düşünce çerçevesinde kelime veya düşüncelerin birbirlerine bağlanmasını ifade etmektedir. Burada seçilen kelime, içinde çok sayıda farklı ifadelerin sembolü olarak kullanılır; bu semboller grafik haline getirilerek görselleştirilir; böylece çokça bilginin ve düşüncenin bir şekle sıkıştırılıp toplanması gerçekleştirilir. *İbn Battûta'nın Zihin Haritaları* teziyle, *Seyahatname*'ye bir zihin haritası olarak yaklaşp metindeki farklı haritaların veya simgelerin kodlarına, alt metinlerine ulaşmak amaçlanmaktadır. Burada anahtar kelime seyyahdır. Seyyah kelimesinin çevresinde, bu kelimeyle bağlantılı, içinde farklı fikirlerin ve anlayışların sıkıştığı başka kelime ve kelime grupları bulunmaktadır. *Seyahatname* boyunca gerek seyyahın doğup büyüdüğü çevrenin etkisiyle oluşan inanç dünyası, kişilik ve karakter yapısı gerekse metnin kurgusal boyutu, seyyahın zihin haritalarının sembolleri olarak okunabilmektedir.

Eser boyunca İbn Battûta'nın zihninin derinliklerinde dindar kişiliğinin altında akan sûfilik hayaliyle karşılaşırız. Gittiği her yerde çoğunlukla tekkelerde veya zaviyelerde konaklar; şeyhlerle, dervişlerle vakit geçirmek, en çok haz duyduğu zamanlardır. O kadar ki bir sûfi mertebesine ulaşmak için her şeyi yapar ama hayatın çekiciliği en sonunda onu da içine alır. Şeyhlerin kerametleriyle güzergâhında kendince düzeltmeler yapar; onların rüyaları veya kendi rüyalarının tabirleri; gelecekte, kritik dönemlerle ilgili başına gelebilecek olaylara dair uyarıcı ve yol gösterici olur. Kerametler ve rüyalar, zihin dünyasının iki önemli motifleri olarak sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bunlar dinle iç içe olan unsurlardır ve seyyahın zihniyetinin temellerini içerir. Seyyah bunlara bakarak yönünü tayin eder. Karşılaştığı kimi olaylarda zihniyetinin yansımaları açıkça su yüzüne çıkmaktadır.

Kerametler ile rüyaların rehberliği, edebiyat bağlamında, seyyahın ait olduğu kültürün, iklimin kurgusal zihniyetini göstermektedir. Keramet ve rüya kavramları klasik doğu edebiyatlarında metnin kurgusunda belirleyici bir işlev görmektedir. Rüyalar, bir hikâyenin başlamasında, yola koyulmada beklenen bir referans hüviyetine sahiptir. Ayrıca kerametler, rüyaların inandırıcılığını sağladığı ve güvenilirliğini onayladığı gibi öngörü verir ve yol gösterici olur. Bu iki kavram, modernizm öncesi edebi gelenekte çoklukla istenen klişe ruhsatlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bu kavramlar, İbn Haldun'un tarihle (yatay düzlem) birlikte olması gerektiğini dile getirdiği metafiziğin (dikey düzlem), edebiyat geleneğindeki izdüşümleri olarak düşünülmelidir. Dikey düzlemin yoğunluğu, metnin kurgusunun göze çarpan zihin kodlarından birini oluşturmaktadır.

Zihniyet kendini, metnin kurgusal boyutunda başka şekillerde de gösterir. *Seyhatname*'nin Doğu tarzı “çerçeve metin” alt yapısında çevrelenmesi, Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar ile ortaklıkların bulunması, zaman zaman *Bin Bir Gece Masallarını* hatırlatan masalsi atmosfer manzaralarının varlığı, metnin kurgulanışındaki zihniyetin yansımalarıdır. Ayrıca seyyahın “öteki”ne bakışında da benzeri bir tabloyla karşılaşırız. Seyyah'ın Anadolu'da “protokol kurallarına” riayet etmeyen Yahudî bir doktora karşı gösterdiği sert tutumda, ağzından çıkan ilk kelimenin “lanetli” olmasında, dinî referansları apaçıktır. Ayrıca Sudan'da evli kadınların, erkek arkadaşlarıyla baş başa sohbet etmesi karşısında seyyahın içine düştüğü şaşkınlık gibi başka olaylarda da seyyahın Sünnî, Müslüman ve Malikî mezhebinden oluşunun zihin kodları su yüzüne çıkmaktadır.

İbn Battûta karakterinin daha görünür olmasını sağlamak için bir başka seyyah Evliya Çelebi ile onu zihniyet düzleminde karşılaştırdığımda, Müslüman olmaları dolayısıyla aralarında ortak anlayışlar varken aidiyet ve kimlik söz konusu olunca

açık farklılıklar belirmektedir. Türk Evliya, olaylar ve durumlar karşısında daha pragmatik ve esnekken İbn Battûta, biraz daha köşeli ve kuralcıdır. Seyyahlar arasında olaylara yaklaşım açısından da farklar göze çarpmaktadır, Söz gelimi, Evliya'da türbeler önemsendirken İbn Battûta'da bu dikkat görünmemektedir.

Edebi eserlerin neredeyse hepsinin arka planında bir yol vardır; karakterler bu yol üzerinde gelişir ve boyutlar kazanır. Yani, seyyah bir yolcu olarak seyahati boyunca gelişir ve karakterize olur. Yol, seyyahı eğitir, zorlar ve olgunlaştırır; böylece hem dışsal hem de içsel bir etkilenme neticesinde seyyah tekâmüle ulaşır.

Ezcümle, seyyah, içine doğduğu coğrafyanın, dinin ve kültürün biçimlendirmesiyle zihniyetini oluşturduğu için, seyahatini bu zihin dünyası çerçevesinde gerçekleştirmiş olmaktadır. Şu da unutulmamalıdır ki seyahat aynı zamanda seyyahın zihin dünyasına yenilikler de eklemektedir. İbn Battûta da ötekiyle karşılaşarak önce şaşırılmış sonra da onu tanımıştır. Bazı şeyleri anlamlandıramadığı için zihni kabul etmemiş, bunların fıkıhla ilgili meseleler olduğunu düşünüp onları bir tarafa bırakmayı tercih etmiştir. Kimi zaman da Hindistan'daki gibi, Yogi'lerin yaptıkları karşısında -yerden yükselmeleri, ateşin üstünde yürümeleri vb.- zihninde yeni pencereler açılmıştır. Zihniyeti bir tas olarak simgeleştirirsek, bu tasa giren her şey, tasın şeklini almaktadır ama bazen bazı şeyler tasın şeklini zorlamakta; hatta bu şekle müdahale etmekte, onun biçiminde değişikliklere neden olabilmektedir.

Manzotti, zihne dair her şeyin göreliliğini belirterek zihinle dünyayı eşitlemiştir. (Manzotti, 2018:88) Yani yaşananlar, bedenlerimizdeki semptomlar için bir yansımadır, denebilir; böylece zihin için "sadece bir aynadır" çıkarımında da bulunulabilir. Yani zihin, dünya deneyimimizin ta kendisidir.

1. COĞRAFYA, TARİH ve SEYAHATNAME

1.1. İbn Battûta'nın Hayatı

İbn Battûta, 24 Şubat 1304'te Fas'ın, Tanca şehrinde doğmuştur. İbn Battûta'nın lakap, künye ve nispetleriyle birlikte tam adı, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh el-Levâtî et-Tancî'dir; İbn Battûta şeklinde meşhur olmuştur. İbn Battûta öğrenimine Tanca'da başlamış ancak henüz yirmi bir yaşında iken Mağrib Sultanı Ebu Said el-Merînî döneminde 2 Receb 725'te (14 Haziran 1325) Tanca'dan hac niyetiyle yola çıkması sebebiyle eğitimini erken bırakmıştır. Burada Şeyh Burhaneddin el-A'rec'in telkiniyle kendisinde Hint, Sind ve Çin gibi doğu memleketlerini görme hevesi uyanmıştır (İDA¹, 2017).

Ailesi Berberî Levâte kabilesine mensup olup Berka'dan buraya göç etmiştir. *Seyahatnâmesinde* yer alan “Kazâ ve meşihat (şeyhlik) benim ve atalarımın mesleğidir” cümlesinden de anlaşıldığına göre ailesinden birçok kadı yetişmiştir. İbn Battûta da birçok ülkede kadılık makamına getirilmiş ve kendisine bazı diplomatik görevler verilmiştir. O, gittiği şehirlerde genellikle yöneticileri ziyaret etmiş ki Türklerin, Moğolların, Maldivlilerin hükümdarlarıyla tanışmış, onlardan aldığı hediyelerle yol masraflarını karşılamıştır. İbn Battûta, seyahati esnasında en az altmış hükümdar, çok daha fazla sayıda vezir, vali ve devlet adamıyla tanışmış, iki binden fazla kişi ile ya tanışmış ya da mezarlarını ziyaret etmiştir. Bütün bunlara ilave olarak şehrin tanınan bir sâkini, âlimi, kadısı, hatibi veya şeyhi varsa yine ya onunla tanışmış ya da hakkında bilgi almıştır. Burada değinmemiz gereken bir diğer ayırıcı hususiyet de, onun sûfilere ve zahidlere duyduğu yakınlık dolayısıyla onların sözlerini ezberlemiş olmasıdır.

¹ İDA, İslam Düşünce Atlası'nın kısaltılmış halidir. Sonraki sayfalarda da kısaltılmış hali kullanılmıştır.

Tahminen 770/1369 yılında Mağrip (Fas)'te bir şehrin (Tâmesnâ-Merrâkeş) kadılığını yaparken vefat etmiş ve Tanca'da defnedilmiştir. Tanca şehrindeki türbesi günümüzde mevcut olup ziyaret edilmektedir.

İbn Battûta şüphesiz Ortaçağın en büyük ve önemli gezginlerinden sayılmaktadır. Zira o, Orta İnan, Kafkasya, Kuzey Avrupa, Japonya ve Afrika'nın güneysi hariç neredeyse eski dünyanın tamamını gezmiş ve gezdiği yerleri eserinde anlatmıştır. İbn Battûta'nın gezilerini anlattığı eseri literatürde daha ziyâde Rihletü İbn Battûta (رحلة ابن بطوطة) : İbn Battûta Seyahatnâmesi) olarak bilinir. Ancak o eserine, Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr (وعجايب البلاد و عاداتها : مدينة الناظر في غرائب البلاد و عاداتها : Şehirlerin İlginçlikleri ve Yolculukların Tuhaflıkları Hakkında Araştırmacılara Bir Hediye) adını vermiştir ve bazı kaynaklarda da bu şekilde zikredilmektedir. *Seyahatnâme*'den öğrendiğimize göre o, yirmi sekiz küsur yıl süren gezilerine, 725/1325 yılında henüz yirmi iki yaşında iken Mağrip Sultanı Ebû Saîd el-Merînî döneminde doğum yeri Tanca'dan hac niyetiyle yola çıkarak başlamış, 754 yılı Zilkade (1353 Aralık) ayında Fas'a dönerek gezilerini tamamlamıştır. İbn Battûta, gezi âdetinin, mümkün oldukça daha önce gittiği yoldan gitmemek olduğunu belirtmiştir. İbn Battûta'nın tüm gezileri hesap edildiğinde karşımıza karadan ve denizden 73.000 mil (117.482.112 km) gibi muazzam bir mesafe ortaya çıkmaktadır. İbn Battûta'nın gezdiği yerleri kısaca şöyle zikredebiliriz: Türkiye, Karadeniz'in kuzeyinde yer alan Deşt-i Kıpçak ve burayı Çin'e bağlayan ticaret yolu üzerindeki Türklerin en güzel şehri diye nitelendirdiği Harizm (Ürgenç), Buhara ve Semerkant, Çin, İnan kıyısındaki bölgeler (Herat, Cam, Tus, Serahs, Sistam), Hindistan (Gazne-Kabil yoluyla İndus vadisi), Arabistan, Endülüs, Doğu Afrika sahilleri, Yemen, Batı Sudan, Mombasa (Kenya), Makdişu (Somali), Kilve (Tanzanya), Cezayir, Tunus, Libya ve Mısır.

Ayrıntıları asla ihmal etmeyen İbn Battûta, eserinde insan unsuruna en fazla yer veren seyyahtır. Çeşitli milletlerin giyim kuşamı, adetleri ve inançları hususunda ayrıntılara inmesi bazı araştırmacılar tarafından ilk antropologlardan, bazılarınca da ilk etnologlardan sayılmasına yol açmıştır. İbn Battûta, gezdiği ülkelerin coğrafyası ve ekonomisi hakkında da ayrıntılı bilgiler verir. Fakat klasik bir coğrafyacı olmadığı için mesafeleri belirtmemiş, sadece yolculuğunun kaç gün tuttuğunu kaydetmiştir. İncelediği ana unsur insan olduğundan pek çok şehri "binaları sağlam, mescidi küçük" yahut "köhne bir kapısı var, kalenin iç kısmı boş" tarzında klişe cümlelerle geçiştirmiştir (Aykut², 2017: 12).

İbn Battûta karakteri, öncelikle, pek çok Müslümanla birlikte birçok kez Mekke ve Medine'deki kutsal yerlere yürümüş bir hacıdır. İkinci olarak, binlerce insanın yaptığı gibi şeyhlerin, bilgelik ve himmetlerinden faydalanmak için onların yaşadığı tekke ve zaviyelere giden bir tasavvuf hayranıdır. Üçüncü olarak, İslam topraklarında yer alan büyük şehirlerde, ilim ve irfan sahibi insanları arayıp bulmaya çalışan bir fıkıh uzmanıdır. Ve son olarak da Asya ve Afrika topraklarında İslam medeniyetinin yeni kurulan merkezlerinde misafirperverlik, saygınlık ve kârlı iş arayan eğitilmiş, gezgin, dünya nimetleriyle barışık maceraperest zümrenin bir üyesidir (Aykut, 14).

1.2. Seyahatname Coğrafya İlişkisi ve İbn Battûta Seyahatnamesi'nin Önemi

Seyahatname olgusuna girmeden önce seyahat kelimesinin anlamını belirlemek gerekir. Sözlükte, "suyun yeryüzünde sürekli akması" anlamındaki seyh kökünden türeyen seyâhat (siyâha) "yürüme, gitme; insanların arasını bozmak için ortalıkta dolaşma; kendini ibadete verip ruhban hayatı yaşamak için yeryüzünde gezip

² Aykut, Seyahatname'nin hem çevirmeni hem de "Giriş" kısmının yazarıdır. Alıntılar, "Giriş" kısmındadır.

dolaşma” şeklinde açıklanmakta, suyun yeryüzünde akması gibi yolculuk edene de yeryüzünde gezip dolaştığı için sâih veya seyyâh denildiği belirtilmektedir. Yine “yürüme, gitme, yolculuk” gibi mânalara gelen rihle, seyr ve sefer kelimeleri de seyahate yakın anlamlarda kullanılmaktadır (islamansiklopedisi.org.tr/seyahat).

IX. asır, yazılının sözlü karşısında zafer kazandığı ve İslâm’da kitabın atılım gösterdiği bir çağdır. Böylece sözlü seyahat anlatılarının edebîleşme süreci başlatılabilmıştır. X. asırda kendine henüz istikrarlı ve kalıcı bir edebi çerçeve bulmamış seyahat anlatısı, *risale*’ye sığındı; yaklaşık iki yüz yıl boyunca bu edebi türün konuğu olacaktı. *Rihle* edebi türünün doğuşu, Endülüslü bir fakih olan Ebû Bekir bin el-Arabî’nin Doğu’daki öğrenim güzergâhını anlattığı seyahatnamesiyle gerçekleşir (Touati, 2016:200-5). İbn Abbâd’la birlikte anlatı değişir; yazar coğrafyacı gibi yazmayı reddeder. “Ben” dediğinde, gerçeği söylediğini doğrulamaktan çok, öyküsünü birinci şahısta anlatma amacı güder; böylece ifade kişileştirilmiş bir merciye dayandırılmaktadır. Öznelliğini seslendirmek için kendi adına konuşmaktadır. Böylece *rihle*-seyahati, *rihle* seyahatnameye yaklaştırma yolunda büyük bir adım atılır (Touati, 211).

İslâm geleneği seyahat konusunda iki model tanımıştır. Seyyahlar dünyayı *gözlemlemelerine* veya *dinlemelerine* göre farklı anlatı sonuçlarıyla geri dönmüşlerdir. Birilerinin *autopsia*’dan (kendi gözleriyle tanık olma) beklediğini, diğerleri işitme duyusundan elde etmiştir. Bu nedenle dünyayı aynı tavırla algılayamamışlardır (Touati, 224).

Seyahatname olgusu düşünüldüğünde öncelikle insanın geçmişte bıraktığı kültür unsurları: mimarî yapılar, şehircilik ve insanlığın icat ettiği sosyolojik her türlü kültür öğeleri, ticaret gibi, dinî, antropolojik unsurlar vb. akla gelirken bunun yanına

coğrafyanın insanı zorladığı veya insan hayatını kolaylaştırdığı etkileri de koymak gerekmektedir. Mesela nehirler ile insanın zorunlu birlikteliğinden tutun da çöl coğrafyasının insana yaşattığı zorluklara kadar coğrafya hayatı belirleyen çok temel bir saiktir.

Seyahatnameler için, bir nevi haritalandırma faaliyetidir denebilir. Burada coğrafya olgusunun önemi de kendini göstermektedir. Müslümanlar, uzun seyahatlerin alışılmış tehlikeleri ve risklerinden çekinmeyen hırslı tacirlerdi. İslam'ın dünya çapına yayılması, Arapça'nın iletişim vasıtası olarak geniş kullanılması ve İslam ahlakının konukseverliği ve yolcunun refahına kazandırdıkları onları cesaretlendiren etmenlerden oldu. Ayrıca İslam'da yolcunun oruçsuzluğu veya namazı cem' ederek kılması gibi ruhsatların olması da bunda etkili olmuştur. Astronomide olduğu gibi coğrafyayı da efsane ve söylenti seviyesinden kurtaran onu tecrübeye dayalı ilim seviyesine yükselten Müslümanlardır (El Fârûkî, 1997:363).

Arap coğrafyacılığı büyük bir birikime sahiptir. X.-XI. asırlardaki İslâm Medeniyeti'nin en kıymetli yadigârı demeye layık olan Arap *coğrafya edebiyatı* medeni münasebetlerin sıkı olduğunu göstermektedir. Halifeliliğin haritaları ve hey'ete dair ilk hesaplar Bağdat'ta ve Me'mun'un sarayında meydana gelmiştir. X. asırda Kindî'nin şâkirdi Belh'li Ebû Zeyd tarafından te'lif edilmiş olan eser, önce İstahrî ve ikinci defa da Şimalî Afrikalı bir tacir olan İbn Havkal tarafından tekrar işlendi (Barthold,1984:33). İbn Havkal ile İstahrî ikilisi, seyahatin yöntemi açısından farklılık ortaya koymuştur. Coğrafyanın *Edep* kültürel sisteminden kopup bilgilimsel devrimi gerçekleştirmek bu ikiliye düşmüştür. Özellikle İbn Havkal, bu dönüşümü, esas olarak coğrafyayı seyahat ilkesine bağlayarak başarır. Seyahat ampirik araştırma tarzı haline geldiği için bilgi toplamasını, bilginin doğrulanmasını ve düzeltilmesini denetim altına alır (Touati, 121-2).

X. asır Arap coğrafya kitaplarında biz, İspanya'dan başlayarak, Türkistan'a ve Sind'e kadar İslam ülkeleri hakkında tafsilatlı mâlûmat buluyoruz. Buralardaki büyük şehirler tavsif ediliyor; muhtelif san'atlar sayılıyor. Oralarda yetiştirilen muhtelif toprak mahsulleri hakkında açık ve doğru malumat verilmektedir (Barthold, 33).

Bugünkü bakış açısıyla Arapça coğrafya olarak özetlenen şey, çok farklı ilgilere pek çok disiplinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur; aynı zamanda başka bir dizi bilim dalıyla ilişkilidir (Hagen, 2015:98). Araplarda ilk yıllarda, acayiplikler hâlihazırda coğrafya yazılarının ayrılmaz bir parçasıydı. Başlangıçta çoğunlukla egzotik ülkelerle ilgili olanlar söz konusuydu. İlk kez XII. yüzyılda İslam dünyasındaki acayiplikler sistematik olarak toplandı ve bunlar kendine özgü bir edebiyat türü için temel oluşturdu. Endülüslü Ebû Hâmid el-Gırnâtî (1080-1169) bunların ilk temsilcisidir. Hikâyelerde sadece okuyucularının eğlencesini hedeflediği için Herodot ile karşılaştırılmıştır. Ebû Hamid bu amaçla sadece uzun seyahatlerinde kendi yaşadıklarını değil üçüncü şahıslardan duyduklarını da anlatmıştır. Böylece yüzyıllarca önce Câhiz'in mantıksız bulduğu Sindbad'ın hikâyelerinden motifler kozmografya literatürüne yol bulmuştur (Hagen, 100). Kozmografya, "gerçek" coğrafyanın gelişiminden en azından kısmen ayrılmış ve mucize hikâyelerinin yer aldığı dinî menâkıbnâme edebiyatının bir bölümünü oluşturmuştur. Taşköprüzâde İsmâüddin Ahmed (ö. 1516) "bu ruhların dinlendiği muhteşem bir bilimdir" diyerek çok sayıda örnek vermiştir (Hagen, 106).

Yabancı, değişik şehirlere, ülkelere ve âdetlere duyulan merak, bütün halkların coğrafi literatürünün üstüne inşa edildiği ana esaslardandır. Seyyahların ticari ve siyasi konulardaki rivayetleri, bir taraftan bu merakın giderilmesi, diğer yandan onun uyandırılması için ideal bir vasıta durumundadır (Hagen, 106). Zaman içinde seyahatnamelerin süzülerek bir türe dönüşmesi, kendisinden önceki o

toplamacı yapıdan tamamen uzaklaştığı anlamı taşımaz. Bazı kalıntıların İbn Battûta *Seyahatnamesi*'nde de izlerine rastlanabilmektedir. Sözgelimi seyyah Hindistan'da Maldiv Adalarında "Her Ay Buraya Gelen İfritlerin Hikâyesi"(561) başlığı altında karşılaştığı bazı acayıplikleri anlatır. Seyyah, bunları bir nevi masal anlatıcısı gibi anlatırken, ayakları yere basan bir şahit veya tanık bakış açısını da korur:

"Maldiv halkından Yemenli fakih İsa, fakih Muallim Ali, Kadı Abdullah ve bir grup sözüne güvenilir adam bana şunları anlattı:

Adaların asıl halkı önceden kâfirmiş. Her ay gözlerine bir ifrit gözükmüş, deniz tarafından gelen. Bu yaratık, kandillerle donanmış ışıklı bir gemiye benzermiş. Ahali o devî görünce töreleri gereği bakire bir kızı süsleyip sahildeki puthaneye götürürmüş. Puthanenin kemer şeklinde bir penceresi varmış, orada görülürmüş içi. Kızı bir gece orada bırakırlar, sabahleyin geldiklerinde zavallıyı ölü bulurlarmış; hem de bekâreti bozuk halde! Her ay aralarında kur'a çekilir, kime rastlarsa onun kızı gönderilirmiş.

Gel zaman, git zaman; ülkeye Ebu'l-Berekât Berberî adında Fas kökenli bir hafız teşrif ediyor; Mehel adasında ihtiyar bir kadının evine misafir oluyor. Bir gün kadının yanına vardığında civardaki herkesin orada toplandığını ve ev halkının hüngür hüngür ağladığını görüyor, sebebini soruyor. Onlar dertlerini anlatamıyorlar. Hemen bir tercüman gelip o ayki kur'anın bu eve isabet ettiğini, yaşlı kadının tek bir kızı olduğunu ve onun da cin tarafından öldürüleceğini anlatıyor. Ebu'l-Berekât kadına dönerek: 'Geceleyin, biricik kızının yerine ben gider kurban olurum!' diyor.

Eb'l-Berekât köseymiş! O gece bizim Mağripliyi götürüp puthaneye bırakıyorlar. Abdestli olan Ebu'l- Berekât, yavaş yavaş *Kur'an* okumaya başlıyor. Azgın cin pencereden şöyle bir göz attıysa da Ebu'l-Berekât oralı bile olmuyor; hiç aldırış etmeden okumaya devam ediyor.

İfrit, Hâk kelamını işitecek denli yaklaştıkça korkuyor, hemen denize dalıyor! Ebu'l-Berekât *Kur'an* okuya okuya günü ıstıyor. İhtiyar kadın ve ailesi ada halkıyla beraber -âdetleri gereği- kurbanı çıkarıp yakmak için puthaneye geldiklerinde karşılarında *Kur'an* okuyan Mağripliyi buluyorlar; onu yanlarına alıp hükümdara götürerek olayı anlatıyorlar. Hükümdarın o anda gözleri faltaşı gibi açılıyor, dili tutuluyor! Faslı Ebu'l- Berekât, Müslümanlık çağrısı yapınca şöyle diyor hükümdar: 'Gelecek aya kadar yanımızda kal! Bu yaptığını tekrarlayabilir ve ifritten yine kurtulursan İslâmiyeti kabul ederim!'

Ebu'l-Berekât Berberî böylece adalar halkının yanından ayrılmamış. Hak Teâlâ'nın inayetiyle hükümdar ay sonu gelmeden Müslüman olmuş, çoluk çocuğu ve devlet erkânı da İslâm'a girerek yücelmişler. Yeni ay girdiğinde Ebu'l-Berekât puthaneye gelmiş fakat bu defa cin görünmemiş. Mağripli sabahlara kadar *Kur'an* okumaya devam etmiş. Hükümdar ve beraberindekiler puthaneye girdikleri zaman onu Allah kelâmıyla baş başa bulmuşlar. Putları bir bir kırıp put evini hâk ile

yeksan etmişler. Ada halkı tümüyle İslâmiyeti kabul ettiği gibi diğer adalara elçiler göndererek onların da Müslümanlıkla şereflenmelerine vesile olmuşlar.” (561-2)

Seyyahların yazdıkları, devletler için askeri ve siyasi politikalar geliştirmek için kullanılan kaynaklar olmuştur. Rivayetlere göre, Sâ mânî veziri Ceyhanî, çeşitli ülkelerin Sâ mânîler tarafından fethedilmesini mümkün kılma amacıyla seyyahlardan düzenli olarak bunların yolları, geçitleri ve coğrafi pozisyonu hakkında bilgi almıştır. Onun -kaybolan- coğrafi eserinde bunun ne kadar yer bulunduğunu bilmiyoruz. Çeşitli yerlerde Osmanlı coğrafi literatürünün de benzeri amaçlara hizmet ettiğini okuyoruz. Fakat Osmanlı askerleri bilgilerini coğrafi eserleri araştırmaktan ziyade seferlerden, esirlerin sorgulanmasından ve Babiâli'nin görevlendirmesiyle seyahat edenlerin bilgisine başvurma yoluyla edinmiştir (Hagen, 133).

Coğrafya kitapları ve Müslüman seyyahların Hac niyetleri, İslam medeniyetinde seyahatname literatürünün gelişimine doğrudan etki eden iki önemli unsurdur. Bu iki temel sâik, İslam düşünce ve bilim sahasında seyahatname literatürünü önemli bir konuma yükseltmiştir. Bu hususta İbn Cübeyr, İbn Battûta ve Evliya Çelebi gibi seyyahların seyahatlerinin temel sâiki de Hac ibadetini îfâ etmek üzere yolculuğa çıkmış olmalarıdır (İDA, 2017).

İslamiyet Arabistan yarımadasının çöl, vaha ve step sahalarından çıkarak az zamanda, her üç kıtaya yayılmış ve bu suretle fizikî ve beşerî bakımdan birçok karışık coğrafi vahdetler ile temasa gelmiştir. Dinin emirlerini yerine getirme mecburiyeti (mescit ve camilerde kiblenin, oruç ve namaz için vaktin tayini ve hac etmek için İslam âleminin her köşesinden gelen muhtelif kavimlerin Mekke'yi ziyaret etmeleri vb.), coğrafyanın inkişafında büyük rol oynamıştır. Hakikaten İslam coğrafyasının, İslam astronomisi gibi, Batlamyus'un eserleri üzerine kurulmuş olduğundan hiç

şüphe yoktur. Ortaçağda şarkta evvela Hristiyanlar ve sonra Müslümanlar tarafından incelenmiş, hâlbuki garpta bu eserler unutulmuştur (Kramers, 1997:203).

Seyyahlar için, gayri resmi çalışan vakanüvistlerdir, (Kramers, 210) çıkarımı yapılabilir. Yani bir tarih yazıcısı gibi gördüklerini yazmaları açısından bu benzetme doğru olsa da seyyahların kendilerini ve kişisel fikirlerini metinlerine yedirmeleri, zaman zaman resmi makamlarca “değersiz” denebilecek ayrıntılar üzerinde uzun uzadıya durmaları onları edebi bir sahanın içine sürüklemektedir. Bu sebeple seyyah, hem tarihçi hem edebiyatçı, hem devlet adamı yani hayata dair neredeyse her şeyin bilgisine tanık olan kişi durumundadır.

Marco Polo Batı dünyası için ne ise, Ortaçağ İslâm dünyasında aynı şeyi İbn Battûta temsil eder (Touati, 230). İbn Battûta, seyahatlerinin pek çoğunu Müslümanların Dar’ül İslam –İslam Yurdu- dedikleri kültür sınırları içerisinde gerçekleştirmiştir. Bu ifade Müslümanların çoğunlukta olduğu veya en azından Müslüman hükümdar ya da emirlerin gayri-müslim çoğunluğu yönettiği ve sonuç olarak da İslam şeriatının neredeyse sosyal düzenin temelini oluşturduğu toprakları kapsamaktadır. Bu bakımdan İslam uygarlığı Batı Afrika’nın Atlantik sahillerinden Güneydoğu Asya’ya kadar uzanmaktadır (Aykut, 2017:8).

İbn Battûta seyahatnamelere yeni bir anlayış ve üslup getirmiş, ülke ve beldelerin özelliklerinden çok insanların ve halkların durumları, sosyal hayat, inanç ve gelenekleriyle ilgili bilgiler vermiş, bundan dolayı *Seyahatnamesi* tarih, coğrafya ve edebiyat yönünden olduğu kadar etnografik, antropolojik, sosyokültürel açılardan da büyük bir değer taşımıştır. Bütün bu hususiyetlerden dolayı bizler için İbn Battûta, İslam düşünce ve bilim sürecinin XIV. asrının şehir ve havzalarının tanınmasında,

insan ve toplum yapısının anlaşılmasında, coğrafi özelliklerin ve imkânların ortaya çıkarılmasında ziyadesiyle önemli bir katkı sağlamaktadır (İDA).

İbn Batuta *Seyahatnamesi* için bir gezi kitabı da anı kitabı da hatta otobiyografik bir eser de denebilir. Her ne kadar anlatılanların bir kâtip tarafından daha sonra kaleme alındığı bilinse bile gerek İbn Batuta'nın kendi kişisel hayatına dair hatıraları gerekse gördükleri ve yaşadıkları üzerine onun şahsi düşünceleri *Seyahatname*'nin bir anı, gezi ve otobiyografi kitabı olarak da değerlendirilebilmesine imkan vermektedir. Zaman zaman olayların mahiyetinden bahsetmesi, kendi yaşamındaki dönüşümlere bolca yer vermesi, kitabın anı özelliğini oldukça derinleştirmektedir. Bu, tür karmaşası, “*Seyahatname*'nin Edebi Haritası” kısmında ayrıntılandırılacaktır.

Seyyah, yaşadığı kimi durumları kaydettiğini, notlar tuttuğunu metnin bir yerinde dile getirir:

“... Buhara'daki kitabelerin çoğunu kaydettim fakat Hind kâfirleri tarafından denizde soyulduğum zaman benden gasp edilen eşya arasında bu notlar da gitti!” (İbn Battûta, 353)

Seyyah notlar tuttuğunu burada dile getirirken onların başına ne geldiğini de bir anısını anlatarak ortaya koymuştur.

Seyyah bir yerde, Dimaşk'ı anlatırken birden bire Yemen'de ziyaret ettiği bir mekânı hatırlayıp oradan bilgiler aktarmıştır (İbn Battûta, 2017:100) Yine bir yerde, Musul'un 120 km batısında olan güzergâhının dışında kalan Sincar'dan söz etmiş, isimleri birbirine karıştırmıştır. Şüphesiz seneler sonra kaleme alınan hatırat tarzı bir *Seyahatname*'de bu tür hatalar olabilecektir (İbn Battûta, 714). Burada zikredilen “hata” vurgusu, tarihî bir eser değerlendirmesi olarak anlaşılmalıdır. Edebi bir eser olarak değerlendirildiğinde, bütün bunlar, “hata” kelimesi yerine biçimsel kurgunun

bir özelliği olarak anlamlandırılacaktır. Bu tür coğrafyalar arası sıkıştırılmalarda kâtibin araya girmesi söz konusu değildir. Eldeki *Seyahatname* kâtime sonradan verilen gezi notları ile ona anlatılan anılardan kalanlardan oluşmuştur. Bunların dışında başka bir bakış açısı da söz konusudur; o da hafızanın istem dışı seyyaha oynadığı oyundur. Hafıza konusundaki tespit, “Belleğin Oyunu” kısmında açıklanacaktır.

İbn Batuta *Seyahatnamesi*, tıpkı öbür seyahatnameler gibi, kolaj tekniğini içerir. Yani kendisinden önceki seyyahların anlatılarına yer verir. Buna kimileri “intihal” diyerek küçümsemeye çalışsa da aslında durum, bu kültürün seyyahlarının adımlarını ebediyyen kendi öncüllerinin adımlarına uydurmalarıdır. Böylece her seferde yeni seyyahları öncüllerine bağlayan bir dayanışma zinciri kurulmaktadır (Touati, 231).

VIII. ve XII. yüzyıllar arasındaki kadar geniş kapsamlı seyahatler modern döneme kadar İslâm dünyasında yapılmamıştır; çünkü seyahatin saygınlık sağlayan etkisini yitirmesinden sonra seyahat olgusu giderek terk edilmiştir. İbn Battûta, seyahatlerinin uzunluğu ve süresiyle, ancak o çağın (VIII.-XII. yüzyıllar) dünya gezginleriyle karşılaştırılabilir. Onun *Seyahatname*'si de (Rihle) “keşfedilmek” ve uluslar arası ölçekte kabul edilmek için XIX. yüzyıl ortasını beklemek zorunda kalmıştır (Touati, 232).

İbn Batuta, bazı yerlerde, anlattıklarında tarafsız bir bakış açısına sahip olduğunu iddia eder. Gözleriyle gördüğü, bizzat tanık olduğu yanı başında cereyan eden olayları anlatacağını söyleyip devam eder. Gerçekten, Hindistan'da yaşadığı alçakgönüllülüğüyle iftihar ettiği bir hükümdarın cinayetlerine yer vermesi; bununla

birlikte, iktidarın hatalarını cesurca eleştiren bir şeyhi rahmetle anması (İbn Battûta, 456) İbn Battûta'nın tarafsızlığının önemli örnekleridir.

Seyahatname'de içeriği hemen hemen aynı olan bazı anlatılar, farklı yerlerde tekrarlanır. İbn Battûta veya *Seyahatname*'nin kâtibi İbn Cüzeyy, bu tekrarı muhtemelen gözden kaçırmıştır. İbn Battûta şeyhlere, dervişlere olan güveninin olumlu sonuçlarına hep yer vermiş ve bu güveni neredeyse hiç boş çıkmamıştır. Bir yerde, Nişabur'da, konuk olduğu zaviyenin şeyhi Kutbettin Nişâbü'rî'nin nice kerametine tanık olduğunu anlatmıştır. Bu kerametlerden birinde, seyyah, Nişabur'da bir Türk hizmetkâr satın almıştır. Şeyh o hizmetkârı görünce, bu adamın seyyaha yaramayacağını onu derhal satmasını söyler. Seyyah bu isteği yerine getirir ve Bistâm şehrine gider. Burada dostlarından aldığı mektupta, sattığı kölenin adam öldürdüğünü kısas olarak da kendisinin katledildiğini öğrenir. Bu durumu da şeyhin apaçık kerameti olarak nitelendirir (İbn Battûta, 373).

Seyahatname'de anlatılan bu kerametın hemen hemen aynısını İbn Battûta Dihlî'de (Delhi) bir başka şeyhi anlatırken de dile getirir. Şeyh yine aynı şekilde bu adamın seyyaha yaramayacağını onu derhal satmasını söyler, sonra da kölenin katil olmasından ve idam edilmesinden bahsedilir. İkincideki tek fark; burada, kölenin milliyeti söylenmemiş ama köleyi sattığı şahsın milliyetinin Türk olduğu söylenmiştir (İbn Battûta, 403).

1.3. İbn Haldun'un Tarih Düşüncesi Bağlamında *Seyahatname* ile Tarih ilişkisi

Ahlak, bilgi ve siyaset düşünceleri ile öne çıkan İbn Haldun'un *Mukaddime* eserinde tarih üzerine de fikirler karşımıza çıkmaktadır. Felsefeden mantığa, fıkihtan kelama klasik ilimlerin tamamından istifade eden İbn Haldun, umran ilmini tarih ve metafizik olmak üzere iki temel üzerine inşa eder. Tarih doğru anlaşılması ve işe

yaraması, varlığa anlam ve düzen veren metafizik ilkelerin doğru kavranmasına bağlıdır (Kalin, 2018:250). Metafizik bilgisi olmadan tarih yapılamayacağına inanan İbn Haldun için insanın yeryüzündeki serüveni, dikey var olma düzlemiyle (metafizik) yatay varoluş düzlemi (tarih) arasındaki etkileşim ve dengenin bir sonucu olarak ortaya çıkar (Kalin, 250).

Bu tezde incelenen *Seyahatname*'nin içerdiği konu bolluğu dolayısıyla hem edebiyatın hem antropolojinin vb. alanlarına girmesi gibi; tarihi vesikalar olduğu, tarih disiplininin alanına girdiği de muhakkaktır. İslam tarihinin ışığı hiç sönmemiş bir âlimi olan İbn Haldun'un *Mukaddime*'si hem İbn Batuta'nın çağdaşı olması hem de o zamanlardan günümüze değerini koruması çerçevesinde seyahatnameleri değerlendirmek için bir anahtar olarak kullanılabilir.

Seyahatnameleri, tarihi eserler olarak düşündüğümüzde ve tarihin görünüşte geçmişteki olayların ve devletlerin hallerinin ve geçen çağdaki haberlerin öte tarafına geçmediği; meclisler, cemaatler dolduğunda tarih olayları nakledilerek toplantıların tazelendiği ve dinleyenlerin bundan hoşlandığı söylenir (İbn Haldun, Cilt I: 5). Görünen o ki modern dönemler öncesinde tarihi hikâyeye yakın duran bir anlatım tarzı vardı. Tabii ki sadece bundan ibaret değildi; tarih, insanların ve kavimlerin durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış olduğunu, yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünün nasıl imar edildiğini bize bildirir. Bu tanımın tarihin görünen anlamı olduğu tarihin içindeki saklanan mananın ise incelemek, düşünmek ve kâinatın sebeplerini dikkatle anlamaktan ibaret olduğu (İbn Haldun, 5) şeklindeki tanım İbn Haldun tarafından genişletilir.

Seyahatnamelere bu minvalde bakınca İbn Batuta'nın gezdiği yerlerdeki devletler ve yöneticilere dair anlatımları, resmi bir dille olmasa da, bu eserler İbn Haldun'un tarih düşüncesinin görünen anlamı dolayısıyla, tarihi eserler sınıfına sokulabilir.

Seyahatnamelerle ilgili karşımıza çıkan bir sav, Seyahatnamelerin uydurma olduğu fikri ve bu yüzden inkâr edilmeleridir. İbn Batuta *Seyahatnamesi* için de özellikle bazı anlatımları dolayısıyla benzeri eleştirilerle karşılaşılmaktadır.

Mukaddime'ye baktığımızda daha *Seyahatname*'nin yazıldığı çağda bile bazı anlatımların inkâr edildiği İbn Haldun tarafından anlatılmaktadır. İbn Haldun, dönemindeki bu tavrı tahlil ederken insanların yaşamakta oldukları zamanda, anlatılarda benzeri mevcut olmayan durumlarla karşılaşıldığında insanların bunları inkâr ettiğini çünkü bunların insanların kendi hayatlarında ne bir örneği vardır ne de ahali bunları havsalasına sığdırabilir. İbn Haldun, insanların bu yaklaşımının doğru olmadığını söyleyerek bu durumu açıklamak için de örnek olarak İbn Batuta *Seyahatnamesi*'ne değinir (İbn Haldun, cilt I: 456). İbn Haldun bu minval üzerinden şu sonuca varır:

“... İnsan, garip gördüğü veya işittiği bir şeyi, inkâra kalkışmadan o şeyin aslını ve temelini dikkatle düşünsün, kendine hâkim olsun, imkân ile imkânsızlığın tabiatını aklının açık hükmü, doğru ve dürüst olan tabiat ve yaratılışı ile bunları birbirinden ayırsın, tabiatıyla imkân dâhilinde olanını kabul etsin; aklî imkânsızlığına hükmettiğini bir tarafa atsın. Aklen mümkün tabirinden maksadımız, kayıtsız ve şartsız mutlak imkân değil, çünkü bunun dairesi pek geniştir; bundan dolayı olayların imkân veya imkânsızlığını tayin için bir sınır (bir kaide) yoktur. Aklî imkândan maksadımız her şeyin maddesi itibariyle olan imkândır, bir şeyin aslını, cinsini, sınıf ve büyüklüğünü, kuvvetinin miktar ve ölçüsünü gözden geçirdikten sonra o nispette o şeyin hallerine bakarak, bu ölçü dışında olanın imkânsızlığına hükmederiz.” (Cilt I: 459)

İbn Haldun bu felsefî metodunu, İbn Battûta'ya dair inkâr politikalarını eleştirdikten sonra anlatır. İbn Haldun metodunda, öncelikle bir ayırım yapılmasını (akla uygun/ akla aykırı) ortaya koyuyor; ardından olasılık olarak mümkün ile

mümkün olmayan arasına bir sınır çizmenin de imkânsızlığını vurguladıktan sonra kendince somut bir ölçü de ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Haldun, kendi tecrübemiz dışında karşılaştığımız durumlar için onu dürüstçe anlamlandırmayı, kendisi olarak tanımlayabilmeyi öncelikle salık vermekte diyebiliriz. İbn Battûta'nın da anlattığı kimi olağanüstü, metafizik halleri, olayları (bazı sûfilerin kerametleri, Hint hükümdarının devlet yönetimi vb.) da peşinen reddetmemek gerektiği, onları kendi çerçeveleri içinde değerlendirmek gerektiği söylenebilir.

İbn Batuta'nın çağdaşı İbn Haldun tarafından savunulması, *Seyahatname*'nin değerini korumakla birlikte, eser değerlendirmesi söz konusu olduğunda, elde veri bulunması gerekliliğini de ortaya koyar.

İbn Batuta'nın *Seyahatnamesi*'nde yazılanların bir kısmının inkâr edilmesi tavrı sonraki dönemlerde de karşımıza çıkmaktadır. Oryantalist Stephen Janicsek, *Seyahatname*'deki Karanlık Ülkesi: Sibiryaya ve Bulgar şehirleriyle ilgili anekdotları uydurma, hatta kötü bir kopya gibi algılamış; Yule tarafından Çin'le ilgili bölümlerin yakıştırma olduğu söylenmiş, Pasifik denizindeki seyahatin bir kısmı, Tavalisi ülkesi ve Berehnekâr cemaati hayalî sayılmış, efsanevi kuş Rohh'dan bahsedilmesi ise tenkitleri büsbütün artırmış, seyyahın "Sindbad'ın masallarından fazla etkilendiği" ileri sürülmüştür. Fakat zamanla Kraçkovsky, Gibb, Yamamoto, Ağa Mehdi Hüseyin, S. M. İmamüddin gibi şârih ve çevirmenler *Seyahatname*'deki bu kısımların çoğunu belgeleyip onaylamışlardır (Aykut, 14).

Seyahatnameler tarihi vesika olarak değerlendirilmeye çalışıldığında öncelikle yapılan, bilgilerin yeni ve eşsiz olması ve akla uygun bulunmaması dolayısıyla inkâr etmektir. Bu tavır İbn Haldun tarafından ele alınıp reddedilmiştir. Bir başka tavır ise anlatılanlara dair belgelerin henüz olmaması dolayısıyla bazı anlatımlar için

“uydurma” nitelemesidir. Burada da zamanla ortaya çıkan belgeler bu “uydurma” savlarını çürütmektedir.

Şu da gözden kaçırılmamalıdır: *Seyahatname*'nin kâtibi İbn Cüzeyy Kelbi az da olsa değişiklikler yapmıştır (Aykut, 14). İbn Cüzeyy; şiir, İslam hukuku ve teoloji üzerine eserler kaleme almış bir bilginidir. O, Fas'ın Merini Sultanı Ebu İnan Faris'in (1348-1358) “yüce emirleriyle” İbn Battûta'ya yardımcı olma görevine atanmıştır. Onun görevi, *Seyahatname*'nin başındaki sonu gelmez giriş yazısında belirttiği üzere, eserin İbn Battûta'nın yazdırdıkları arasından “yararlı olanların” kapsamasını sağlamaktı (Waines, 2012: 22).

Seyahatnamelerde anlatılanları ki bunlar çoğunlukla devlet ve işleyişlerine dair anekdotlar etrafında yoğunlaşıyor, tarihi anlamda bir vesika sayılıp sayılmayacağı karşılaştırmalı analizlerin ışığında daha berrak hale gelecek bir sorunsaldır. *Seyahatname* metnine salt odaklandığımızda İbn Battûta anlattıklarının doğru olduğunu kitabın bazı kısımlarında özellikle dile getirmektedir.

Seyahatname'nin kırk üçüncü bölümündeki “Tuğlukoğlu Muhammed Şâh'ın Cömertliğine Dair” kısmın girişi şu şekildedir:

“Ancak gözlerimle gördüğüm, bizzat tanık olduğum, yanı başımda cereyan eden olayları anlatacağım burada. Sözlerimin doğru olduğunu Allah biliyor; o yeter şahit olarak... Benim söyleyeceklerim her yana yayılmış, kesin bilgi haline gelmiştir. Yemen, Horosan ve Fâris gibi Hindistan'a yakın bölgelere dağılmıştır.” (İbn Battûta, 436)

Seyyahın bu açıklamaya yer vermesi yaşadığı dönemde anlattıklarının inkâr edilmesi durumuyla yüz yüze kalmasıyla ilgili olsa gerek. Muhtemeldir ki seyahatin sonunda yazım aşamasında böyle bir açıklama yapmaya kendini mecbur hissetmiştir. Anlattıklarının doğruluğuna kanıt olarak da Allah'ı ve dünyanın çok farklı coğrafyalarında insanlarca kabul edilip yaygınlık kazanmasını gösteriyor. Doğrusu dönemin koşulları düşünüldüğünde kanıt için başka bir belge ortaya koyması pek

mümkün de gözükmemektedir. Bu çalışmada da *Seyahatname*'yi merkeze alarak yani metin odaklı bir okuma ortaya konacaktır.

1.3.1. *Seyahatname* ve Yedi İklim

İklim meselesinin tarihi hem eski Yunan'a hem de İran'a dayanmaktadır. Coğrafi eserler bilinen dünyayı bölümlendirmek için iklim kelimesini kullanmışlardır. İranlılar ise iklim kelimesine karşılık *kaşvar* kelimesini kullanarak aynı zamanda dünyanın yedi kısmından, yedi bölgesinden birini ifade ediyordu. Dünyayı yedi kısma ayırma sonraki dönemlerde de sürdü. İklim kelimesi, bazen sadece ülke, bölge, eyalet kelimelerinin eşanlamlısı olarak bazen de arz dairelerini ifade için -günlerin uzayıp kısılmasına göre bölümlenme- kullanılmıştır (İslam Ansiklopedisi, 1997:948).

İbn Haldun *Mukaddime*'sinde yedi iklim sınıflandırmasını –ülke, bölge, eyalet anlamında- ayrıntılı bir şekilde ele alarak tahlil eder. Bu sınıflandırmada iklimin insanların fiziki görünümleri üzerindeki belirleyiciliğinden, iklim bölgeleri arasındaki hiyerarşiden, iklimin sosyal yaşama tesirine kadar geniş bir perspektif çizer. İbn Haldun iklimleri anlatırken en üst noktaya IV. iklimi yerleştirerek bu iklim kuşağının en mutedil, mamur ve üstün olduğunu; bu iklim insanların, tenleri, çehre, ahlak, dinleri gibi özellikleri dolayısıyla başka iklimlerin ahalisinden ayırır ve özel bir konuma yükseltir (İbn Haldun, Cilt I:193/4).

İbn Haldun'da yer alan iklime dair gerek iklim tasnifinde gerekse iklimin insanların fiziki görünümündeki etkisinden sosyal yaşama tesirlerine kadarki anlatımlarının kendisinden dört asır önce yaşamış tarihçi Mesûdî tarafından anlatıldığı, elbette bu silsilenin başka isimlerle daha da geriye götürülebileceği unutulmamalıdır.

Yedi iklim meselesinin çerçevesini netleştirmek için X. asırda yaşamış tarihçi Mesûdî'nin günümüze ulaşan iki eserlerine bakıldığında her bir iklimin bir bölgeyi işaret etmesinin yanında her birinin bir yıldızı olduğu da anlaşılmaktadır. Astrolojinin, coğrafya söz konusu olduğunda taşıdığı önem ve iki disiplinin ne kadar iç içe olduğu burada açıkça gözükmektedir. Mesûdî, Murûc ez-Zehheb (Altın Bozkırlar) kitabında yedi iklimi şöyle tasnif eder:

“Birinci iklim: Horosan, Fâris, Ahvaz, Musıl, Cibal'den ibaret olan Bâbil yurduudur. Burcu, yay ve koçtur. Yıldızı, Müşteri (Jüpiter)'dir.

İkinci iklim: Sind, Hind ve Sudan'dır. Burcu oğlak, yıldızı Zuhâl (Satürn)'dir.

Üçüncü iklim: Mekke, Medine, Yemen, Taif, Hicaz ve bunların arasında kalan bölgedir. Burcu akrep, yıldızı Zöhre (Venüs)'dir.

Dördüncü iklim: İfrikiye, Berber, Endülüs ve bunlar arasında kalan bölgedir. Burcu ikizler, yıldızı Merkür'dür.

Beşinci iklim: Şam (Suriye), Rum (Bizans) ve el-Cezire'dir. Burcu kova, yıldızı kamerdir.

Altıncı iklim: Türk, Hazar, Deylem ve Sakalibe'dir. Burcu yengeç, yıldızı Merih'tir.

Yedinci iklim: Deybel (Delhi), ve Çin'dir. Burcu terazi, yıldızı güneştir.” (Mesûdî, 2017:72-73)

Yukarıdaki tasnifte bazı uyumsuzluklar göze çarpmaktadır: Bâbil'in birinci iklimde olması, Delhi ile Hind ülkesinin farklı iklimlerde olması gibi. Mesûdî'nin öbür eseri Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf'te yazar, bilinen bilgilerle daha iyi örtüşen sınıflamayı verir:

“Dördüncü iklim olan Bâbil iklimi ortada, diğer altı iklim onun etrafındadır. Her iklim 700 x 70 fersah genişliğinde kabul edilir. Birinci iklimde Hindistan; ikinci iklimde, Hicaz, Habeşistan; Üçüncü iklimde, Mısır, Efrîkiye (Tunus); dördüncü iklimde, Bâbil, Irak; beşinci iklimde, Rum (Anadolu); Altıncı iklimde Ye'cüc ve Me'cüc ülkesi; yedinci iklimde, Yumaris, Çin vardır.” (Mesûdî, 2018:40)

Mesûdî'nin “Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf” adlı kitabındaki tasnif, İbn Haldun'daki anlatımla uyuşmaktadır. Muhtemeldir ki İbn Haldun “İslâm dünyasının

Herodot'u" olarak anılan Mesûdî'nin bu ikinci tasnifinden Mukaddime'si için yararlanmıştır.

I. ile VII. İklimler arasındaki iklimleri ihtiva eden yerler İbn Haldun tarafından IV. iklimden başlayarak yüceltilir. Batı Afrika, Şam, Hicaz, Yemen, Acem, Irak, Hint, Sint, Çin, Endülüs gibi yerleri sıralayıp en mutedil yerleri ise Irak ve Şam olarak belirtir. (İbn Haldun,193) Battûta, yedi iklim bölgesini gezerek seyahatini oluşturmuştur. O zamanın coğrafya bilgisi düşünüldüğünde İbn Battûta bir Dünya turu yapmıştır. Yedi iklim sınıflandırması dolayısıyla seyahatin çerçevesi var olan bu bilgilere göre oluşturulmuştur, denebilir. Bununla birlikte, İbn Haldun'un iklimler ile insanlar arasındaki ilişkileri anlatırken çokça ayrıntı vermesinde, kendisinin önceden okuduğu İbn Battûta *Seyahatnamesi*'nin de katkısı olsa gerek.

1.4. İbn Battûta *Seyahatnamesi*'nin İçeriği

İbn Battûta *Seyahatnamesi*, seyyahın kısa aralıklarla 28 yıl süren gezilerini kâtip İbn Cüzeyy Kelbî'ye ham metin olarak aktarışı neticesinde; kâtibin bazen biraz kısaltma, bazen de ekleme gibi tasarruflarıyla hazır hâle getirilmiş bir kitaptır. Ancak İbn Cüzeyy'in fazla müdahale etmediği bellidir (Aykut, 12). *Seyahatname* için bir nevi ansiklopedi denebilir; edebiyattan tarihe, dilbilimden antropolojiye, siyasetten hukuka, dine vb. olabildiğince geniş bir dünya oluşturmaktadır. *Seyahatname* boyunca zaman zaman İbn Cüzeyy araya girip anlatımın akışını sınırlandırır. Bir nevi anlatımda çerçeveler oluşturur.

Seyahatname, İbn Cüzeyy'in girişi ile ve Allah'a, peygambere dualar ile başlar. Bu kısımda Fas ve buradaki haneden üzerinde durulduktan sonra İbn Battûta'nın aldığı buyruk üzerine yola koyulması ve yaptığı gezilerden genel olarak bahsedilir. İkinci bölümde Battûta'nın yirmi iki yaşında geziye çıkma amacının kutsal

yerleri (Mekke, Hz. Muhamed'in mezarı) ziyaret etme olduğu Battûta'nın ağızından dil getirilir. Bununla birlikte bu ayrılışın hüznü de söylenir.

İbn Battûta yolculuğu boyunca mahiyetinde bulunan insanlarla beraber yola koyulmuştur. Yolculukta mahiyetindeki kişiler ve sayı değışkenlik göstermiştir. Anadolu'dayken mahiyetine dair bilgi verir: "İkametim böyle uzayınca nihayet atı bırakıp üç arkadaşım, cariye ve birkaç kölemlle yola çıktım." (İbn Battûta, 298) Yine Anadolu'da bir başka yerdeyken de kafilesinin on kişiden müteşekkil (İbn Battûta, 298) olduğunu net bir sayı ile söyler.

Seyyah önce Tunus'a gider. Buradaki bürokratlar tarafından, çoğu yerde olduğu gibi, iyi karşılanır. Yolculuk Mısır'la, Kudüs'le, Halep-Dımaşk'la, Mekke-Medine ile sürer. Aslında buraya kadar seyyah ilk başta zikrettiği hayaline, yani kutsal yerleri ziyaret etme, maksadına ulaşmıştır. Kutsal yerler, zaten anlatımın da oldukça yoğunlaştığı, genişlediği bir kısım olmaktadır. Buraya kadar olan süreç için I. Bölüm denebilir.

Sonrasında Basra, Bağdat, Musul, Diyarbekir, tekrar Mekke, Afrika'nın Doğu sahilleri, Yemen, Umman, İnan, Anadolu, Kıpçak bölgesi, Kostantiniye, Horosan ve Türkistan'dan oluşan anlatımlar için de II. Bölüm denebilir. III. Bölüm için de ağırlık merkezi Hint bölgesidir demek uygun olacaktır. Battûta, özellikle bu bölgeye dair anlatımlarında tam teşekküllü bir seyyah olarak "nirvanaya" ulaşmıştır çıkarımında bulunabiliriz. Çünkü burada seyyah hem bir karakter olarak hem edinilen tecrübelerin sindirilmesinde, farkındalık yaratmada, anlatımların yoğunluğunda hem de toplumla ilişkisinde üst düzey bir yapı ile kurgu ortaya koymaktadır. Burayla birlikte İbn Battûta, İbn Battûta olmuştur; yani bir seyyah olarak bir karaktere dönüştüğü,

metindeki gelişimin şahikaya ulaştığı bölümü, Hint bölgesindeki anlatımları oluşturmuştur.

III. Bölüm’de seyyah Dihli’den, Kalikut’tan, Seylan vb. Hint adalarından çok iyi gözlemleri bizatihi derinlemesine yaşayarak nakleder. Devamında Çin’e gider ardından tekrar Hindistan’a döner. *Seyahatname*’nin IV. yani son Bölüm’ü için de Fas’a dönüş, bir süre Endülüs ve Afrika gezileri ve tekrar Fas’a dönüp hükümdarı övmesinden oluşmaktadır, denebilir.

Böylece dört kısımdan oluşan *Seyahatname* boyunca seyyah, gezdiği yerlerin bürokratik işleyişinden, zaviyelerdeki yaşamdan, insanların fiziki özelliklerinden, toplumların dinî, sosyal hassasiyetlerinden, kendi özel hayatındaki gel-gitlerinden söz etmiş; bütün özel hayatını da gözler önüne sermiştir.

2. İBN BATTÛTA’NIN ZİHİN HARİTALARI

Zihin haritalarının ilk kısmında günümüzdeki “pozitif” bilimin özellikle de biyoloji ve mühendislik bilimlerinin zihin kavramını tanımlama çabası ortaya konmaya çalışıldı. Bu bilimlerde kafaların karışık olduğu, göreliliğin su yüzüne çıktığı aşikârdır. Ancak bu karışıklıktan önemli bazı ipuçları elde edilmektedir. Sözgelimi, zihnin beyinde gerçekleşen ve davranışa da etki eden bir “hesaplama sistemi” olduğu; zihnin bir dünya deneyimi olması ve dünya deneyimi ile zihni eşitleyen “Özdeşlik İlkesi” çıkarımı, tezdeki bütün harita anlatımları boyunca akılda tutulmalıdır. Bu ilk kısımdan, zihin için, insanın dünyayı tanımada, karşılaştığı her türlü durumu anlamlandırma ve problemleri çözme yetisidir; zihin bunu beyniyle yapıp düşünmeyle de eyleme veya davranışa hazır hale getirir, tanımına ulaşılabilir.

Zihni tanımlama serüveninin ikinci kısmında (Zihin ve Din), sosyal bilimlerin alanındaki birikimden faydalanılarak, zihin kavramı, anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu alanda, pozitif bilime nazaran, kafaların daha berrak, tanımlamaların daha açık olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, gerek sosyal bilimlerde gerekse biyolojik ve mühendislik alanlarında paralellikler de bulunmaktadır. Bu paralellik “Özdeşlik İlkesi”nde (Dünya deneyimiyle zihni eşitleyip zihne bir ayna işlevi yüklemek) karşımıza çıkar. Sosyal bilimlerde, din ve tasavvuf temeli üzerinden, akıl-vahiy, nefis unsurlarının anlamlandırılmasıyla kültürel anlamda zihin anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Seyyahın dini inanışı (Müslüman-Sünnî-Malikî) ile tasavvuf okullarında (tekke, zaviye) kerametlerin, rüyaların sufi tipolojisini anlamlandırmadaki gücü, etkisi ve işleyişi, seyyahın zihin haritalarının en geniş metnini oluşturmaktadır. Buradan da sosyal bilimlerin genel bir tanımına ulaşılabilir: Zihin veya kavramsal olarak zihniyet, gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır (Ülgener, 2006:17).

2.1. Zihni Tanımlama Uğraşı

Zihin kelimesinin kavram olarak ne belirli bir tanımına ne de niteliğine dair kesin bir uzlaşma bulunmaktadır. Özellikle evrim biyologları ve mühendisleri zihni bilimsel olarak anlamlandırmak için halen hummalı bir çalışma içerisinde. Bugün gelinen noktada, zihnin nasıl çalıştığı, bedeninin nasıl çalıştığına nazaran anlaşılmıyor (Pinker, 2018:5). Psikolog ve bilişsel bilimci Pinker, zihni bir organ, biyolojik bir araç (Pinker, 186) olarak görür. Bu çerçeveden zihni anlamlandırmaya çalışır.

Zihin için temel fikir şöyle özetlenebilir: Zihin, doğal seçim tarafından, atalarımızın yaşam tarzlarını sürdürmek, özellikle de nesneleri, hayvanları, bitkileri ve başka insanları anlamak ve onlara üstünlük sağlamakla uğraşırken karşılaştıkları sorunları çözmek üzere tasarlanmış bir hesaplama organları sistemidir. Ayrıca zihin beynin yaptığı şeydir; özel olarak beyin bilgiyi işler ve düşünme de bir tür hesaplama (Pinker, 38). Pinker, nörobilimsel anlamda zihni, farklı kuramlar çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. Hesaplamalı zihin kuramında, inanç ve arzuların, simge konfigürasyonları olarak canlanan *bilgiler* olduğu söylenir. Simgeler madde parçalarının fiziksel halleridir, tıpkı beyindeki nöronlar ya da bilgisayardaki çipler gibi. Bunlar duyu organlarımız yoluyla o şeylerle harekete geçtikleri ve geçer geçmez de bir şeyler yaptıkları için, etrafımızdaki şeyleri simgeler. Eğer bir simgeyi oluşturan madde parçacıkları bir başka simgeyi oluşturan madde parçacıklarıyla çarpışmak üzere doğru bir şekilde bir düzene sokulursa, bir inanca karşılık gelen simgesel mantıksal olarak onunla bağlantılı bir başka inanca karşılık gelen yeni simgelere yol açabilir, bu da başka inançlara karşılık gelen simgelere yol açabilir, sonra bu böylece devam eder. Sonunda bir simgeyi oluşturan madde parçaları kaslara bağlı olan madde parçalarına çarpar ve davranış ortaya çıkar (Pinker, 42-3).

Pinker'ın nörobilimsel hesaplamalı zihin kuramı ile zihin haritaları kavramının teknik anlamı arasında bağıntılar bulunmaktadır. İki durumun merkezinde de simge olgusu bulunmaktadır. Zihin haritalarının metafor olarak kullanıldığı bu tezle, İbn Battûta'ya *Seyahatnamesi*'ne dair her başlık, zihindeki bir simgeyi göstermektedir. Bu simgelerin kendi içinde hem alt metinleri vardır hem de bunların birlikteliği daha başka kavramsal boyutlar yaratmaktadır. Sözelimi, seyyahın metne yansıyan “Edebî Harita”sı, içinde metne dair kültürel kodlar barındırırken “İnanç” haritası boyutundan da ayrı düşünülemez.

Zihinsel yaşam, genellikle içeride bir parlamento varmış gibidir. Düşünce ve duygular bütün benliği, yani sizi ele geçirmek için türlü stratejiler kullanan eyleyiciymiş gibi kontrolü ele geçirmek üzere mücadele eder (Pinker, 481). Anlaşılan o ki, iktidarı veya benliği ele geçirmek için var olanla karşı karşıya kalınan durumlar, yenilikler arasında mücadele sürmektedir.

İbn Battûta'nın zihin haritaları, yeni bir durumla karşılaştığı zaman, kendi aralarında öne çıkma mücadelesi yaşamış ve galip olan harita, metinde ilgili bölümde kendini göstermiştir. Seyyahta da seyahati boyunca bu mücadelenin örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Kimi zaman yeni durum var olana göre anlamlandırılırken kimi zaman da hayret belirtilir ve mevzu, üzerinde pek durulmadan bir kenara bırakılır (Metnin Sudan anlatıları buna örneklik teşkil etmektedir). Bu tavırda seyyahın yaptığı işin, yani durup üzerinde tefekkür edebileceği sabit bir konumunun yeterince olmaması ve hareket halinde olmak dolayısıyla karşılaşılan yeniliklerin sıklığı belirleyici olmuştur. Bu hal dolayısıyla da zihin faaliyeti bu şekilde gerçekleşmiş olabilir.

Pinker, zihin için üç anlamı biraz daha öne çıkarır: benlik bilgisi, bilgiye erişim ve duyarlılık (öznel deneyim, fenomenal farkındalık, ham hisler) (Pinker, 163-4-5). Pinker'ın duyarlılık kısmına karşılık Saffet M. Tura, *fenomenal dünya* tabirini kullanarak bunu, kişide deneyim olarak var olan her şey, şeklinde tanımlar. Bununla birlikte, fizik biliminin ele aldığı dünyayla hiçbir *doğrudan* tanışıklığımız olmadığını; bunların hepsinin fiziksel (fizik-kimya bilimi tarafından ele alınan) dünyanın bizde neden olduğu fenomenal deneyimlerden oluşan fenomenal dünyamızın bileşenleri (Tura, 2018:141) olduğunu savunur. İbn Battûta'nın yaklaşık otuz yıl süren serüveninin belgesi olan *Seyahatname*, aynı zamanda seyyahın deneyimlerinin toplamıdır. Tezin özellikle “Kişilik ve Karakter Haritaları” kısmında, seyyahın duyarlılıklarının kişilik ve karakterizasyonda ne kadar belirleyici olduğu görünmektedir.

Bilim dünyasından başka bir bilim insanı zihne dair farklı bir bakış açısı ortaya koyar. Hem felsefeci hem de robotik mühendisi olan Manzotti, bu kavramın birçok anlama geldiğini; farkındalık, dil aracılığıyla düşünmeyi içerdiğini ama filozoflar ile sinirbilimcilere göre asıl önemli anlamının bir şeyler hissetmek ya da bir duygu veya deneyime sahip olmak (Manzotti, 2018:10) şeklinde bir genel tanımlama yapmaya çalışır. Manzotti, aslında bilincin ne olduğunu bilmediğimizi bu sebeple de ondan bir sorun olarak bahsettiğimizi söyleyip bildiğimizin, gerçekliği deneyimleme yani bize olan şeyleri hissetme şeklimiz, fiziksel dünyaya dair mevcut tabloyla pek uyuşmadığını (Manzotti, 10-11) da eklemektedir.

Zihni anlamlandırmak için farklı görüşlerden biri “içselci” görüştür: Gözler, kulaklar, burun gibi duyu organlarından “girdi” alan beyin bunları bilinç diye bildiğimiz fiziksel fenomene dönüştürür (Manzotti, 27). Bununla birlikte, beden yapmalarının zihni oluşturduğu, zihnin ortaya çıkmasına yol açtığı veya temelini

teşkil ettiği savı da (40) vardır. Manzotti, “içselci” görüşün aksine “dışsalci” bir açıklama getirir. Buna göre deneyimimizin kafamızın içinde değil, bedenimiz ile beynimizin çevremizdeki bütün o atomlar, elektronlar, nötrinolar ve fotonlardan seçip yarattığı sayısız nesneyle özdeş olduğunu öne sürmektedir (69). Ona göre bilincimiz, deneyimlediğimiz dünyanın -ya da nesnelere- ta kendisidir. Kafamızda bu dünyanın ya da nesnelere imal edilmiş temsilleri yoktur. Manzotti temsil olmadığına dair iddiasıyla Pinker’den ayırır, çünkü Pinker, zihni sürecin simgeler yoluyla çeşitli aşamalardan geçip oluştuğunu savunur.

Manzotti’nin “içselci” ve zihni bir “deneyim” olarak gören görüşlerinden, İbn Battûta’nın zihin haritalarını çözümlerken referans noktalarından biri olarak faydalanılmıştır. İbn Battûta’nın seyahati boyunca dünyayla kurduğu ilişkide, öncelikle duyu organları aracılığıyla bilgileri depolayıp içselleştirdiğinden söz edilebilir. Ancak Manzotti’nin “içselci” görüşüne ek olarak bu çalışmada metafizik bir boyut da kast edilmektedir. İbn Battûta’nın dinî-tasavvufî haritasında bu boyut belirginlik kazanır. Seyyahın gerek dinî-tasavvufî haritasında gerekse edebî ve karakter haritalarında “içselci” görüş, seyyahın zihnini anlamlandırmada bir dayanak noktasıdır. Ne var ki, “dışsal” görüş de seyahatname metnini bir bütün olarak nitelendirirken (dünyanın bir yansıması) kullanılabilir.

Manzotti, her birimizin dünyasının bütün olarak dünyadan farklı olmadığını, dış gerçeklikten bağımsız olarak zihinlerimizde yaratılıyor veya maddi olmayan zihinsel bir dokudan değil de maddi bedenin maddi koşullarla kesişmesinin sonucundan ibaret olarak (Manzotti, 88) zihni görmektedir. Ona göre düşünceler, anılar, rüya ve hayaller –zihinsel dediğimiz her şey- görelî nesnelere. Özdeşlik için yeni bir aday ortaya koyar; o da dünyanın kendisidir.

“Bizler bedenimizi sarmalayan dünyayız ve bilinen bedenimizin kendisiyiz; bizler gördüğümüz, duyduğumuz, kokladığımız, tattığımız, dokunduğumuz nesnelere.” (Manzotti, 162)

Manzotti, öncelikle zihne dair her şeyin görel olduğunu ve zihinle dünyayı eşitler. Yani yaşananların bedenlerimizdeki semptomları için bir yansımadır, denebilir; böylece zihin için “sadece bir aynadır” çıkarımında da bulunulabilir. Yani zihin dünya deneyimimizin ta kendisidir.

Bir psikiyatrist olan Saffet M. Tura, kendi penceresinden “zihinsel” meselesini tartışır. Duygularımızın, düşüncelerimizin zihinsel olduğunu vurgular. Bununla birlikte, duygularımız ile düşüncelerimizin dışında kalan şeylerin; çevremizdeki aydınlığın, karanlığın, renklerin, soğukluğun, sıcaklığın, sertliğin, vs. veya bedenimizdeki ağrıların ise zihnimize değil dış dünyaya ait, öznel değil nesnel özellikler olduğunu düşünme eğilimindeyiz. Oysa bu eğilim beynimizin yapılanmasından kaynaklanan büyük bir yanılsamadır. Aydınlık, sertlik, renkler, sesler, kokular ya da tatlar duygularımız ve düşüncelerimiz kadar zihinseldir; dış dünyaya değil zihnimize ait özelliklerdir (Tura, 2018:133). Tura’nın yaptığı analizle Manzotti’nin analizi büyük oranda örtüşmektedir. Dış dünyaya ait sandığımız unsurların, özbeöz zihin dünyamıza ait olduğu fikri, zihin ile dünyanın birliğini vurgulamaktadır. Bu meyanda, İbn Battûta *Seyahatname*’si için de bir zihin metnidir, çıkarımına ulaşılabilir. Bu yüzden *Seyahatname* için seyyahın zihniyetinin, yolculuğunun bir dışavurumudur, denebilir veya bu metin bir “seyyahname”dir nitelmesi yapılabilir.

Günümüzde “pozitif bilim”de beyin, nöronların oluşturduğu somut bir ağken zihin; acı, zevk, öfke ve aşk gibi öznel deneyimlerden mürekkep bir akıştır. Biyologlar beynin bir biçimde zihni ürettiğini ve milyarlarca nörondaki biyokimyasal tepkilerin de bir biçimde acı ve aşk gibi deneyimleri ürettiğini varsayarlar. Ancak

şimdiye kadar zihnin beynin faaliyeti sonucu oluştuğuna dair net hiçbir açıklamaya ulaşmış değiliz (Harari, 2018:283). Gelişen teknolojiyle, zihne dair kesin bir netlikten söz etmek güç olsa da azımsanmayacak bazı önemli bilgilere ulaşıldığı da bir gerçektir. Buradan zihnin yaşamı ve yaşanılanları anlamlandırma; devamında varlığa, düşünmeye, hisse ve davranışa ulaşma haritasına ulaşılmaktadır. Ayrıca, insan kimdir? Sorusuna, “insan zihindir” şeklindeki yeni bir cevaba da ulaşabilmekteyiz. Ezcümle, İbn Battûta’nın zihin dünyası deyince, bu bilimsel arka planı da hep akılda tutmak gerekmektedir. Seyahati boyunca seyyahın dünya içindeki karşılaştığı her türlü şey gerek duyularıyla fark ettikleri, gerek birikimi ve düşüncesiyle karşılaştıkları, hisleri vb. her şey ve *Seyahatname* için onun kendisi ve zihnidir, denebilir.

Zihin meselesinin sosyal bilimlerde daha belirgin anlamlandırmaların, bilimsel anlamda kesinliği olmasa da, olduğunu düşünebiliriz. Zihin veya kavramsal olarak zihniyet, gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır; (Ülgener, 2006:17) bununla birlikte, sahip olunan her türlü birikimin, bilginin ve hissin işlenmesi, bir tavra, felsefeye, rehber dönüşmesidir. Mevzumuz İbn Battûta olduğundan, onun zihin dünyasını açıklarken bunu üç sütunda izah etmek gerekmektedir. Öncelikle seyyahın İslam kimliği, ardından Faslı Arap kökeni ve yaşadığı zamanın ruhu gelir. Bütün bu altyapıyla bakış açısı şekillenen seyyahın karşılaştığı yeni coğrafyalardaki her türlü yeni duruma karşı gösterdiği tavırlardan, düşünceler ve hislere kadar her şey, seyyahın zihin dünyasını oluşturmaktadır. Ayrıca her şey için dünyanın kendisi, seyyahın kendisi yani zihniyeti diyebiliriz.

2.2. Zihin ve Din

Seyahatname’nin kâtibi İbn Cüzeyy, kitabın sonunda İbn Battûta’nın ne yaptığını daha doğrusu neyi başardığını özetler:

“Aklı olan herkes anlamıştır; İbn Battûta, çağın gezginidir; Biri çıkar da onun hakkında, ‘O, bu dinin (Müslümanların) gezginidir’ dese asla abartmış sayılmaz, akıldan uzak bir laf etmiş olmaz!” (İbn Battûta, 687)

İbn Battûta için bu dinin gezgini çıkarımı, öncelikle o dönemde yapılmış olması dolayısıyla kıymetlidir. İbn Battûta’nın zihin dünyasının temelini bu ifade yansıtmaktadır.

Medeniyetlerin inşa edilmesinde başat etken veya güç nedir diye bir soru ortaya konmaya çalışılsa buna verilecek en yaygın cevap din olur. Uygarlıklar hemen her zaman dinsellik tarafından istila edilmişlerdir; ezelden beri bunların içinde yaşamakta, kendilerine özgü psikolojilerinin en güçlü güdülerini buradan sağlamaktadırlar (Braudel, 2017:55). Peki İslam medeniyeti Dünya tarihi içinde nasıl bir rol oynadı? Bu soruya da dıştan bir bakışla genel anlamda şu şekilde cevap verilebilir: Eski Dünya’nın bölümlerini oluşturan büyük kültür alanlarını temasa geçiren -Uzakdoğu, Avrupa, Kara Afrika-, tek başına İslamiyettir. Razi olmadığı veya hiç değilse göz yummadığı hiçbir şey geçememektedir. O aracıdır (Braudel, 97).

Öncelikle Doğu’nun zihninde felsefi arka planda yer alan *hakikat* kavramının anlaşılması gerekir. İslam filozofları “hakikat” için eşyaya ait bir ilişkidir ve bu ilişki o şeyle zihin arasındaki uygunlukta dile gelir, çıkarımını yapar; bundan yola çıkarak da *hakikat*, bugün *kavram* kelimesiyle neyi ifade ediyorsak o anlama geliyor demektir. (Yavuz, 2010:26) Buradan zihnin bir tür özdeşlik olduğu sonucuna varılabilir. Manzotti’nin “Özdeşlik İlkesi”nin içinde değerlendirilebilecek bir çıkarıma ulaşılmaktadır. Bu ilke ağırlıklı olarak tasavvuf dairesi içinde kendine yer bulabilmektedir.

İmam Gazali, ilineksel ve olumsal bir dünya inşa eder: Pamuk, onda “yanabilirlik” hassası olduğu için değil (‘yanabilirlik’, öze ilişkin değildir çünkü!)

Allah öyle istediği için (pamuğun yanması, bir zorunluluk değildir çünkü!) yanar. Böylece Gazali, özcü olmayan, olumsal olan bir dünya kavramının, pekâlâ ve hiçbir çelişkiye düşülmeden ‘Allah’ düşüncesini de içerebileceğini temellendirir. Yani doğada gerçekleşen (doğal) olguların tümü, şeylerin zatından (özünden) değil, Allah’tan kaynaklanmaktadır. (Yavuz, 30-33) Bu durum Müslüman zihninin temel dayanaklarından birini ortaya koymaktadır. Burada aynı zamanda, Müslüman aklın veya ‘İslamî aklın’ nasıl çalıştığına da şahit oluruz; yani vahiy merkezli bir akıldır bu. Bu aklî anlayış kendi içinde bir karşıtlığı da ihtiva etmektedir. İslamî akılla Müslüman, iman (dogma) ile amel (pratik) bağlamında konumlandırılır. İslamiyet bir yanıyla dogma ya da nass olarak vahiy ile; öte yandan da pratik olarak ameller ile inşa edilmiş bir dindir. Müslüman zihniyeti de teoriden ziyade pratiği öne çıkarmıştır. (Yavuz, 75-76) İslam’ın altın çağındaki, gerek ilimde gerek ticarete gerekse seyahatte hareketlilik ve bunların doğurduğu medeniyet, pratikliğin sonuçları olsa gerek. İbn Battûta’nın zihin haritaları içinde temel unsur dairesini din oluşturmaktadır. Seyahatname kitaplarının içeriğini teoriden ziyade yaşanan olayların, tecrübelerin ve dinamizmin oluşturması dolayısıyla bu türün İslamî zihniyetin işleyişine uygunluğu belirlemektedir.

Zihnin bir varlığı idrak etmesi, beş duyunun ötesine geçerek o varlığın suretini akıl yoluyla kavraması (Kalın, 199) şeklindeki bir anlamlandırma, yol gösterici olabilir. Elbette burada “akıl yoluyla” ifadesinin İslamî anlamının -yani aklın kalple ilişkili oluşu- göz önünde tutulması şartıyla. Raynold A. Nicholson, İslam Sûfîlerini anlattığı eserinde, bir örnek etrafında bu soruları cevaplamaya çalışır. Nicholson, örnek olarak telgrafa dair delillerin olduğu bilimsel bir kitabı, Müslüman birisinin nasıl anlamlandırabileceğini şöyle anlatır:

“Muhtemelen Müslüman böyle bir telgraf hâdisesinde, bir çeşit ruh -bir ifrit veya cin- görecektir. O, telepati ve benzeri gizli olguları, apaçık gerçeklermiş gibi kabul eder. Bunları araştırmak onun hatırına bile gelmez. Onun zihni yapısında tabiatüstünün, kanuna tâbi olabileceği fikrine mukavemet gösteren bir şey vardır. İnanmaktadır; çünkü sadece çocukluğumuzda değil, her zaman ve her yerde bizi kuşatan bir gayb âleminin hakikatine inanmadan edemeyiz. Bu âlem hiçbir şekilde dışında kalmadığımız, ulaşılabilir ve bir dereceye kadar da herkese açılan bir âlemdir.” (Nicholson, 2014:154-5)

Müslüman zihninin eşyada bile bir ruh arama iştiyakı olduğu ortadadır. Her şeyde ruhu arama ve onunla hemhâl olma durumunu Tanpınar da İstanbul’un mahallelerini anlatırken bu mahallelerde insanların yanı başlarındaki küçük cami ve medrese mezarlıklarındaki ölüleriyle yan yana yaşadığını; sevinçlerini, hüznlerini onlarla paylaştığını (Tanpınar, 2012:130) dile getirir. Cesetlerde bile, İstanbullular, bir ruh bulup onunla hemhâl olabilmiştir. Medeniyetin ortak zihin kodlarının bariz bir sonucudur bu, “eşyada ruh bulma veya ona ruh üfleme” hali.

Müslüman zihin dünyasının nasıl bir fotoğrafa sahip olduğunu göstermek istersek bu fotoğrafta bir fluluk olduğu dile getirilir. Nicholson bu fluluğu, Doğu dillerini araştıran Avrupalı bilginlerin hikmete dair fikirlerinde ifade eder:

“Hikmetin başı, tutarsız inançların, yani zihinlerimizin bir düzene sokamadığı inançların, Doğulu bir insanın kafasında âhenkle bir arada bulunmasının, bu inançların sahibinin onların tutarsızlığından tamamıyla habersiz olmasının ve ekseriya bir kimsenin mutlak surette samimiyetinin ortaya konmasında yatmaktadır. Bize apaçık görünen çelişkiler, onu hiçbir şekilde rahatsız etmez.” (Nicholson, 163)

Din ile dünya, yer ile gök arasındaki kesin ve kategorik ayrımları İslâm düşüncesinde reddedilir ve Müslüman zihni varlık âlemine ve tabiata bu zaviyeden bakar (Kalın, 216). Ayrımın reddedilmesi bizi bir birliğe götürür; burada ikilik yok, cem etme vardır ve her şeyin aynı düzlemde buluşması sağlanır. Burada da bir özdeşlikten söz edebiliriz ama bu özdeşlik Manzotti’nin *robotik* nesnelliğinde değil de metafizik bağlamda Müslüman zihninde oluşmaktadır denebilir.

Müslüman zihni, bu “akıl dışı” ve “imkânsız” olarak düşünebileceğimiz hâli ile keramet ve rüya gibi olgular karşısında, bunları bilimsel bir çerçevenin dışında tutmayı uygun görür. Peki içinde yaşadığımız çağda karşılaştığımız tinsel olaylar, telepatik etkileşimler, hipnotik telkinler ve tabii kuantum fiziği; bilimsellik meselesinin çerçevesini ne ölçüde kalıcı kılmaktadır? Yarının dünyası, Doğulunun flu zihin dünyasını “bilimsel anlamda” kavramada muhtemelen daha elle tutulur imkânlar sağlayacaktır.

İslam inancının zihni oluşumunun merhalelerine baktığımızda manzara şöyledir: İlk İslam’ın dışa açık, dünya malı ve nimetleri ile içli dışlı gazâ ve ganimet coşkusu; arkasında tasavvuf ve tarikatların içe dönük (mistik) huzur dünyası kültür ve zihniyet oluşumunda göze iki farklı manzara sergiliyor (Ülgener, İslam, 59). Ülgener, Weber’den alıntılıyarak, İslam’ın öbür tek tanrılı dinlere nazaran, kendini süratle ve geniş ölçüde dünyaya uydurabildiğini, Mekke devrindeki perhizkâr bir topluluğun âhirete yönelik din anlayışı yerini Medine’de dünya malına ve nimetine açık hale getirmiştir (Ülgener, 2015:59).

İslam’ın “dünya” algısı, “dünya”yı kirli ve günahkâr bir varlık olarak dışta, eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi tarafında) arar. Bir hadiste de dinildiği üzere: “Her ne şey ki seni Rabb’inden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya işte odur,” öylece uzağında durulması gereken bir süflî varlık -dünya- varsa o içimizde aranacak demektir (Ülgener, 2015:64). Ayrıca İslam mala, mal varlığından değil kibir ve gurur metâi, çokluk yarışı olduğundan karşı durur. Müslüman zihninin bir tarafında içte bu anlayış da bulunur.

İslam’da dünya haz ve nimetlerine göz kırpan bir ölçü genişliği; ama hemen yanı başında taşkınlığa gidebilecek bütün gedikleri kapamaya kararlılık da vardır. Bir

yerde “yiyin için!” diyorsa, arkasında “israf etmeyin!” (Âraf sûresi, âyet 30-31) tembihi hazırdir (Ülgener, 2015:64). Bu manzaradan denge ve orta yol kavramlarının öne çıktığı aşikardır.

Zihniyette İslam mistisizmi ile başka bir durum öne çıkmaktadır. Her şeyden önce, tasavvufun anlaşılması için temel koyucu *nefs* kavramının anlaşılması gerekir. Nefs terbiyesi bir tür ‘gönül eğitimi’dir. Gönülün, Allah’ın dışında aşırı derecede sevip bağlandığı ne varsa, hepsinden vazgeçmesi, Allah’tan başka her şeyden uzak durmasıdır. Tasavvufta ‘gaye’ arzulara hükmetmek değil, arzuları ortadan kaldırmaktır (Yavuz, 90-91). Sufilerin toplumdan uzakta nefsleriyle veya bedenleriyle belki de kendileriyle bir savaş yürüttükleri açıktır. İbn Battûta seyahati boyunca zihninde bu savaşı hep yürütmüştür, her türlü zorluğa bile isteye katlanmıştır.

Mesnevî şârihi Bursalı İsmail Hakkı, ‘nefs’i ‘varlık’ın kendisiyle değil, ‘beden’le özdeşleştirir. Öyleyse ‘nefs’, ‘beden’dir. Müslüman insan konseptinde dışarıdaki şeytanın gayesi, ‘nefs’i veya ‘beden’i elde ederek onun ‘iç varlık’ına nüfuz etmektir. Müslümanlıkta insanın dışında olan şeytan ya da ‘kötülük’, ‘dışarı’dan ‘içeri’ye (beden dolayımında varlığa) nüfuz etmek konumundadır (Yavuz, 92-93). Sufi yürüttüğü savaşta kendini şeytana karşı koruyup üstün gelmenin mücadelesini verir. Bununla birlikte İsmail Hakkı’nın açıklamasında da -Manzotti’dan Kalın’a az da olsa değişiklik gösteren- başka bir özdeşlik karşımıza çıkmaktadır: nefis ve beden özdeşliği. “Özdeşlik” kavramı burada da dile getirilmiş bir kavramdır. İçle-dış, fizikle-metafizik ve nefis-beden ikiliklerinin ortaklığıyla seyyahın zihin tasavvuru ve işleyişi su yüzüne çıkmaktadır.

Tarikatlar ile İslam düşüncesinde artık “ben”in yerini sıcak bir “biz” almak üzeredir ve bu “biz” havası içinde kişiliğin –asıl önemli nokta- gerek irade, gerek bilinç yanı ile aşağılarda nasıl bir düzluğe indirilmiş olacağını tahmin etmek zor olmayacaktır (Ülgener, 2015:95). Sûfi için Hakk’a ve hakikate ulaşmada ortadan kaldırılması gereken engellerden biri eşyanın düz ve kuru mantığına varma çabasıdır. Şark mistisizmi fert ve evren arasındaki bütün mesafeleri silen, ikisini mutlak bir vahdet âleminde eritip birleştiren düşünce tarzı ile dış âlemin bir manada ne kadar içinde ise, biçim verilebilir ve ölçülebilir unsurlarını zihnen yoğurup işlemek cihetinden o kadar uzağında ve ötesindedir (Ülgener, 2015:95). Ülgener, Müslüman zihnin birlik vasfını mistisizm dolayısıyla anlamlandırır. Bunun açık yansımasını İbn Battûta’da görmekteyiz. Özellikle onun yolculuğu çıkmasının asıl sebeplerinden birinin sûfi olma yolculuğu olduğu göz önüne alındığında, kavramsal olarak sufi karakterizasyonu ile İbn Battûta’nın karakter haritasının İslamî zihniyetin bir göstergesi olarak eşleşebildiği görülmektedir.

Geçmişin ve geleceğin ikisi de sûfi için aynı derecede mânâsız: Biri gerilerde, öbürü eli yetmeyeceği kadar uzaklarda. Tek mânâlı olan “bugün!” Tanrı’ya ibadet ve zikir yolunda mü’minin sonuna dek kullanacağı tek sermaye o (Ülgener, 2015:98). Seyyah da kendine tek sermaye olarak “bugün”ün peşinde varlığını sürdürmeye çalışmış ve bu doğrultuda, ölümden dönmek, servetini dağıtmak gibi çok ağır bedeller de ödemiştir.

Müslüman zihniyet dünyasında, tasavvufun oynadığı bir başka rol bağıllık, bağımlılık kavramlarının etkinliğidir. Bu sözler, zihin dünyasının bir başka köşesindeki yavaşlık ve ağırlık kavramları için de geçerlidir (Ülgener, 2015:139). Seyahat kelimesinin anlamlarına bakınca görüyoruz ki İbn Battûta’nın zihin kodlarındaki bu Arapça anlamlardan özellikle biri -kendini ibadete verip ruhban

hayatı yaşamak için yeryüzünde gezip dolaşma- seyyahın güçlü sūfî olma tavrının altında yatan zihinsel nedenlerden biridir.



3. İBN BATTÛTA’NIN İÇSEL YOLCULUĞU VE SEYAHATNAME’NİN TASAVVUF HARİTASI

İbn Battûta’nın içsel yolculuğunun en önemli merhalelerinin başında İslam tasavvufu gelmektedir. Burada içsel yolculukla kastedilen mistik tekâmül yolculuğudur. Bu yolculuk seyyahın “Dünya turu”yla iç içe devam eder. ‘Özdeşlik İlkesi’ne uygun bir birlikteliktir, bu. İçsel yolculuk, İbn Battûta’nın zihin haritalarının en başında yer alan dinî tasavvufî kodların temel izleklerinden biridir. Zihniyetin tasavvufî haritasında, kerametler ve rüyalar, yolculuğun içsel veya mistik rehberleri ve dikey düzlemin unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu rehberler, hem içsel tekâmülde hem de gerçek yolculuğun rotasının belirlenmesinde yol gösterici olmaktadır.

Tasavvufî hayat, Allah’a doğru bir yürüyüştür. Farklı yolların izlenebildiği bu yolculuk sırasında çeşitli yerlerde konaklayıp mânevî mertebeler elde eden sâlik sonunda Allah’a ulaşır (<https://islamansiklopedisi.org.tr/seyahat>). Seyyah, gittiği hemen hemen her yerde bir dervişin veya sufînin mekânında kalarak hem ruhi açlığını gidermenin hem yolculukta başına gelebilecek musibetlerden korunmanın hem de geleceğine dair öngörülere ulaşmanın imkânlarına varmayı istemektedir.

Seyahati boyunca zaviyelerde edindikleri onun bakış açısının dönüşümünde rahatlıkla göze çarpmaktadır. Tasavvufun etkisini kavramak için öncelikle tasavvufun kavranması gerekir. Tasavvuf, bir çırpıda tanımlanamayan, çok boyutlu ve anlamlı bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kelimeyi gizemcilik olarak anlarsak Annemarie Schimmel’in tanımlamasıyla karşılaşılır. Schimmel de net bir tanıma ulaşmanın zorluğuna dem vurarak gizemcilik kelimesinin sıradan yollarla ya da zihinsel çabayla erişilemeyecek bazı gizemler içerdiğini, “gözleri kapamak” anlamına

gelen Grekçe *myein*, gizemci ve gizem sözcükleriyle ortak bir köke sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca gizemcilik için, “Bütün dinlerin içinden akan büyük manevi nehir” dendiğini de ekler (Schimmel: 2018:34). Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere tasavvufun evrensel bir olgu olduğu, dinler arası bir ortaklık taşıdığı anlaşılmaktadır.

Schimmel, bu tür tanımların bize sadece bir yol gösterdiğini, çünkü gizemcinin varmayı amaçladığı, dile getirilemeyen o hakikatin herhangi bir algılama yoluyla anlaşılamayacağını ve açıklanamayacağını belirtir. Bununla birlikte, onu ne felsefenin ne de aklın açıklayabileceğini, sadece gönül bilgeliğinin, *gnosis* (marifet) bazı yönlerine ilişkin fikir verebildiğini, ne duyuşsal ne de ussal yöntemlere dayanan manevi bir deneyime gereksinim duyulduğunu ve talibin, Nihai Hakikat’e giden yola bir kez girdiğinde ona ancak kendi iç ışığının yol gösterebildiğini ifade eder (Schimmel, 34).

Gizemcilik, “mutlak aşk” diye de tanımlanabilir. Her dinin gizemcileri, deneyimlerini üç farklı imge grubuyla simgeleştirmeye çalışmışlardır: Allah’ı ebediyen arayış, hac ya da miraç türünden yersel ya da göksel yolculuklarla ilgili pek çok alegoride olduğu gibi “salık”ın (manevi yolcu) yürümek zorunda olduğu “tarikat” (manevi yol) ile simgeleştirilir. Nefsin büyük sıkıntılarla ve acılarla dolu arınması sonucunda uğradığı dönüşüm, çoğunlukla simyadan alınan betimlemelerle ya da doğada ve bilim öncesi bilimde karşılaşılan benzer süreçlerle ifade edilir: Eski çağlarda, değersiz madeni altına çevirme hayali, ruhsal düzeyde gerçekleştirilir (Schimmel, 35). İbn Battûta’nın yolculuğunun görünürdeki gayesi, hac yapmaktır. Yolculuğu boyunca bir “salık” gibi yol olarak bir mutasavvıfa dönüşmeye çabaladı. Nefsin problemlerinin yanı sıra yolculuk boyunca karşılaştığı zorluklar seyyahın olgunlaşmasına, arınmasına ve içsel bir tekâmüle ulaşmasına yol açmıştır.

İslam Tasavvufu, Kur'an ve Muhammed'in (a.s.) şahsında bir bütün olarak ifade edilen ve yaşanan zahirî ve şer'î hükümler, inançlar, duygular, düşünceler ve davranışlar bütünüünün söz konusu çerçevede ve doğrultuda derinleştirilmesinden, derûnileştirilmesinden, içselleştirilmesinden, özümsemesinden ve yaşanmasından hasıl olmuştur (Uludağ, 2014:33).

Tasavvuf nehrini besleyen üç bağımsız düşünce akımından söz edilebilir. İlk olarak İslâm çölünün lüks hayata karşı hoşnutsuz, sade hayatı; ikincisi, Musevilik ve Hıristiyanlığa nüfuz eden Pisagor Helenizmi ve İskenderiye gnostisizmidir; üçüncüsü de Müslümanların fethettikleri Asya eyaletlerinin birçoğuna hâkim olan Budizm'dir. Dünyadan el etek çekmeyi, münzeviliği salık veren Budizm'in fikirleri Cüneyd el-Bağdâdî ile birlikte Arap saf Allah sevgisi akımına katılmıştır (El Fârûkî, 1997:325). *Seyahatname*'de bu üç düşünce akımı apaçık ortadadır. Seyyah yolculuğu boyunca tasavvuf nehrinin farklı kaynaklarından geçtiği için özellikle IV. iklimde çöl anlayışı ve Helenizm kendini gösterir; Hindistan kısmındayda Budizmin etkisi bulunmaktadır.

İngilizcedeki Sufî kelimesi Arapçadan alınmış bir tabirdir. X. ve XI. asırlarda sufilik hakkında kaleme alınan ilk mühim kitapçıklarda, özel bir takva biçiminin müritlerine işaret eden sufî ve mutasavvıf terimleriyle karşılaşılmaktadır (Karamustafa, 2017:12). Bu çalışmada yer alan birçok tasavvuf ehli kişiler için hem sufî hem de mutasavvıf tabirlerini aynı anlam çerçevesinde kullanıldı.

Sufilerin yaşadığı yerlerle ilgili birçok kelime kullanılmıştır. Bunların kullanımı bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Arapça konuşulan yerlerde ve İran'ın güneybatısında *ribât* terimi daha yaygındı. Horasan'da ise Farsça bir terim olan *hâneğâh* (Arapçalaştırılmış haliyle *hânkâh/hânekâh*) tercih edildi. Ayrıca tüm bölgelerde düveyre (küçük ev veya dergâh), *buk'a* (yer, alan, bölge) *zâviye* (inziva

yeri, kelime anlamı: köşe) ve hatta *medrese* gibi başka terimler de kullanımdaydı. X. asrın ilk yarısında az çok zuhur eden *tekke*, gitgide daha kalıcı bir müesseseye dönüştü (J. Chabbi'den aktaran Karamustafa, 153). Bu terminolojinin hemen hepsiyle *Seyahatname*'de karşılaşmaktayız. Bu mekânlar, İslam medeniyeti açısından çok önemlidir. *Seyahatname*'de de fark edilmektedir ki insanlar buralarda sosyalleşiyor, ilim tahsil ediyor, yardımlaşıyor, konaklıyor vb. Hatta seyyah bunların varlık sebebini Hindistan'daki Sagar gezisi sırasında özetler:

“Güzel bahçeler yapmışlar, gelen gidenin kalabileceği tekkeler ve zaviyeler kondurmuşlar yeşillikler içine! Kim bir tekke yaptırır oraya bir bahçe vakfederek yönetim işini soyundan gelenlere bırakır. Çocukların nesli kesilirse vakıf yönetimi kadınlara kalır.” (İbn Battûta, 532)

Seyyah, tekke veya zaviyeler için öncelikle gelen gidenlerin konaklama mekânları çıkarımını yaparak buraların hem fizikî olarak bir barınma yeri hem de vakıf organizasyonu sebebiyle özerk olduğunun altını çizer.

İbn Battûta aldığı eğitimin bir boyutu olması nedeniyle Sufi İslam'a intisap etmiştir. XIII. ve XIV. yüzyılın İslam dünyasında Sufilik, Kur'an'daki açık ibadetlerin yalnız başına sağlayamayacağı samimiyet, aşk ve kişisel umut gibi ihtiyaçlar üzerine kurulu bir inanç sistemine duyulan derin özleme cevap veriyordu. İslam'ın orta döneminin sonlarına doğru Sünni İslam, Sufiliği bütün içtenliği ile kucaklayarak onu, İslam'ın daha da yaygınlaşmasında etkin bir kuvvete dönüştürmüştü. Sufiliğin iki ana fikri vardı: birincisi Allah'la bir hale gelebilme yeteneğine sahip olmak; öbürü ise, Allah'a giden yolun sadece bir şeyhin yardımıyla bulunabilmesiydi (Dunn, 2004:28).

İbn Battûta *Seyahatname* boyunca içsel, mistik bir yolculuk da gerçekleştirir. Bu yolculuklar onun hem karakterinde hem de hayata bakış açılarında bir olgunlaşmayı sağlar. Seyyah gittiği hemen hemen her yerde mutlaka ermiş, şeyh,

âlim vb. şahsiyetleri ziyaret eder; zaviye gibi yerlerde konaklar ve buralarda olmaktan büyük bir haz duyar. Seyyah, seyahati boyunca hep bir şeyh aramasının sebebi muhtemelen Allah'a giden yolda şeyhin yardımına duyduğu ihtiyaçtı. Mesele sadece bundan ibaret olmasa gerek, Allah'a ulaşma asıl maksat olsa da İbn Battûta'nın gerçek seyyahlık yaşamı maksadın fiili hali olarak iç içe süren yollardır. "Yol" kelimesi için aslında ikili bir kullanımın bir aradalığı söz konusudur, denebilir. Seyyahın yaşamda yoldayken edindiği tecrübeler belli bir tekâmüllük seviyesi ona kazandırır.

Mistik mekânlarda keramet sahibi insanların kerametleri, rüyaları; seyahatin de hem güzergâhında belirleyici olabiliyor hem de geleceğe dair uyarıları ihtiva ediyor. Sözelimi *Seyahatname*'deki ilk keramet İskenderiye'deki Şeyh Burhanettin'den gelir:

Şeyh Burhâneddîn'in Bir Kerameti

Bir gün yanına vardığımda bana:

"Yabancı ülkeleri gezip dolaşmayı çok sevdiğini görüyorum!" dedi. "Evet, gerçekten pek severim bu işi!" diye cevap verdim. O esnada Çin ve Hind gibi uzak ülkelere gitmeyi aklımın köşesinden bile geçirmiyordum. Ama bana dönüp;

"Sen inşallah kardeşim Ferüdüddin'i Hind'de, Burhâneddîn'i Çin'de, Rükneddîn Zekeriyâ'yı ise Sind yöresinde ziyaret edeceksin. Onlarla görüştüğünde benden selâm söyle!" demesin mi! Ben hayretler içinde kaldım. Ansızın içimde bu ülkeleri de gezme hevesi uyandı. Şeyh Burhâneddîn'in bahsettiği üç adamla buluşuncaya kadar dolaştım buraları...

Bu yüce insana veda ettiğimde bana bir miktar yol harçlığı verdi. Ama harcamadım bu parayı. Kadere bakın, sonradan Hind kâfirlerinin denizde benden gasbettiği öteki eşya ile birlikte bu güzel hatıralar da eşkıyanın eline geçti!" (İbn Battûta, 31).

İbn Battûta yolculuğunun ilk dört yılında hatırı sayılır bir manevi birikim sahibi olmuştur. Üç kez hac görevini yerine getirmiş ve yaklaşık üç yıl boyunca Mekke'de yaşamıştı. Seyyahın Züht tavrı, yani maddi hayata fazla tenezzül etmemek anlamında, onun manevi kimliğinin derinleşmesine katkı sağlamıştır. Ebu'l-Kasım el-

Kuşeyri'nin *Kuşeyri Risalesi*'nde yer alan bir deyişe göre, züht sufilik yolundaki ilk manevi makamlardan biridir ve tövbe ile başlar. Giderek yükselen üç mertebesi vardır: 1. Sıradan müminler şeriatın yasakladıklarını terk eder; 2. Seçkinler helal olanda aşırılığı terk eder; 3. Evliya ise Allah'ın kulunu Yüce Allah'tan ayıran ne varsa terk eder. Bu tarif İbn Battûta'ya uygulanacak olursa, seyyahın seyahatleri boyunca şeriatın yasakladığı şeylerden kaçınma konusunda kararlılık gösterdiğini görürüz. Bu yüzden de kendisi sıradan müminden yüksek bir mertebededir, fakat daha yüksek veli mertebesinde de değildir çünkü seyahatin güçlükleri kendisini bütün kalbiyle ibadete adanmasına izin vermemiştir. Yine de çileciliğin orta mertebesinde, şeriata göre helalde aşırılığı terk etmiş olan seçkin inananlar grubunda rahatlıkla yer alabilirdi (Waines, 2012:173).

İbn Battûta, hiçbir zaman kendini adanmış bir mürit olmadı. O, hayatı boyunca tasavvufi sohbetlere katılan, mutasavvıf âlimlerin kutsaması ve bilgeliklerinden faydalanmaya çalışan, gerektiğinde dünya zevklerinden uzak durmak ve düşünmek için kısa sürelerle inzivaya çekilen bir bakıma “sivil bir sufi” olarak kaldı. Fakat dünyevi hayattan hiçbir zaman vazgeçmedi (Dunn, 29).

3.1. Kerametlerin Rehberliği

Keramet kelimesi küp veya testi kapağı, itibar, azizlik, şeref, cömertlik gibi anlamları içeren Arapça bir kelimedir. Peygamberlerde ortaya çıkan olağanüstü hallere mucize denirken salih amel sahibi, inançlı bir mü'minde vuku bulabilen hallere de keramet adı verilir. İnançlı olmayan insanlarda görülen olağanüstü hallere ise istidrac denilmektedir. Mutasavvıflar, kerameti kabul etmeyenlere karşı Kur'an'dan, hadislerden deliller göstermektedir (Haksever, 2017:147). Sözelimi Kur'an'daki Hz. Meryem'in çocukluğunda Allah tarafından vakti gelmemiş

meyvelerle rızıklanması, Ashab-ı Keyf'in üç yüz dokuz yıl uyumaları delillerden sadece birkaçıdır. Keramet, bir peygamberin peygamberliğini ispat etmek için Allah'ın ona lütfettiği bir iş, da'va nubüvva, bir peygamberlik iddiası veya kâfire karşı meydan okuma ile birlikte olmaması ile mucizeden ayrılır. (Macdonald, 2017:578) Yani, mucize olarak değerlendirilmesi gereken, peygamberlerin gösterdiği olağanüstü hallerdir. İbn Battûta bir kişiyi keramet sahibi ya da "ilahi kudret emareleri" gösteren biri olarak tasvir ederken zengin bir kelime dağarcığı kullanmıştır. Allah dostu (veliyyullah), zamanın ermişi (kutbu zaman), erdemli insan (salah), şeyh, derviş gibi kelimeleri kullanır (Waines, 2012:194).

Tasavvufi düşüncede keramet, Allah'ın kullarına bir tür ikram ve ihsanı kabul edilir. Keramet velayetin bir şartı değildir. Yani kerametın her velide bulunma şartı yoktur. Keramet, kevni ve hakiki olmak üzere iki çeşittir. Kevni kerametın içinde de olağanüstü haller (havada uçmak, denizde yürümek vb.); duyularla ve nazariyatla bilinmesi mümkün olmayan keşif ve ilham ile bir şeyin gerçekleşmesi veya tersi durumlar için dua türleri vardır. Hakiki keramet ise ilim, marifet ve ahlakla istikamet ehli olup kötü huyları yok edebilmektedir (Haksever, 149). Daha açık bir şekilde keramet; hem akıl okuma, gaipten haber verme, görünmeyeni görme biçiminde "epistemolojik kehanetler" hem de vahşi hayvanları dize getirme, hazine bulma, kısa sürede uzun mesafeler kat etme, şifa verme, cinlere hükmetme ve su bulma gibi "güç merkezli mucizeler" (Cornell'dan alıntılan Karamustafa, 2017:171) olarak da sınıflandırılabilir.

İbn Battûta'nın özellikle zaviyelerde karşılaştığı kerametler, onun yolunu aydınlatan, onu koruyan, maneviyatını geliştiren kerametlerdir. Seyyahın seyahatlerindeki kimi dönüm noktalarında doğru yolu seçmesinde –ki kendisi

bunların sonradan farkına varır ve bundan dolayı da keramet ehline dualar etmeyi ihmal etmez- şeyhlerin veya dervişlerin yol göstericiliği aşikârdır.

Kimi yorumcuların seyyahın ayrıcalıklı keramet alametlerine dair anlatılarını, seyahat macerasını sona erdirme üzerine düşüncelerini küçümsemesi ya da görmezden gelmesine karşın bu anlar onun fiziksel yolculuğunda karşılaştığı zorluklara paralel olarak gerçekleşen manevi yolculuğuna dair anlatısının ayrılmaz bir parçasıdır. İbn Battûta, Allah'ın salihleri aracılığıyla ona izhar edilen kerametlere dayanarak dilediği her yere gitme konusunda Allah'ın inayetini aldığına inanıyordu (Waines, 201). Salihlerin kerametleri, seyyah için pasaport mahiyetindeydi denebilir; kerametler aracılığıyla seyyah hem seyahat etme ideali için özgüven, cesaret sahibi oluyordu hem de manevi bir hedefe ulaşma gayesini zihninde oluşturuyordu. Sadece Mekke değil tüm yerküre Allah'ındır, ona aittir, dercesine hep yola koyulmuştur. Keramet referansı, seyyahın tasavvufi zihin haritasının itici güçlerinden biridir.

İnsanın, bir mürşidin manevi gücüne inanmasında başı çeken etken, mürşidin keramet gösterme yeteneğidir. Çok sayıdaki evliya menkıbesinde, “duaları kabul edilirdi” veya “önceden haber verdiği olaylar aynen çıkardı” ya da “bir zamanlar birisine kızmıştı. Hakk sübhânehu ve teâlâ bundan dolayı o adamdan çabucak intikam aldı” gibi sözler yer alır. Hiç kuşkusuz, pek çok sûfî gerçekten de doğa yasalarının yerini almış gibi görünen eylemleri gerçekleştirecek olağanüstü güçlere sahipti (Schimmel, 279). İbn Battûta'nın seyahatinde de sûfîlerin önceden haber verdiği, dualarının kabul olduğu birçok olay karşımıza çıkmaktadır.

İbn Battûta'nın kerametleri dikkate alması gerektiği fikri daha seyahatin başındaki bir olayla ortaya çıkmaktadır. Seyyah, Nil kenarında büyük bir şehirdeyken bir zaviyede Şerif Ebû Muhammed adında bir şeyhin yanına gider, ona Cidde yoluyla

Mekke'ye gitmek istediğini söyler. Şeyh de ona güzergâhını değiştirmesi gerektiğini geri dönüp başka bir yoldan gitmesini söyler. İbn Battûta onun söylediğini yapmaz ama Şeyhin dediği güzergâhın doğru olduğunu anlar; çünkü kendisinin gittiği yolda devam etmek mümkün olmaz ve şeyhin önerdiği güzergâhı kullanıp Mekke'ye ulaşır (İbn Battûta, 59). Henüz seyahatinin ilk dönemindeki bu tecrübeyi seyyah, kitapta yer vererek bize kendi ilkesel çıkarımını göstermektedir: Şeyhlerin kerametlerinin doğruluğu, kerametleri uygulamak ve onlara inanmak gerektiği ve bunların şaşmaz rehber olduğu. İbn Battûta yolculuğunun sonuna kadar bu ilkeye sadık kalarak yoluna devam eder ve kerametlerin rehberliğinde hiç yanılmadan seyahatini sonlandırır.

Keramet olgusu, tasavvufi dünyada olumlu bir özellik olduğu kadar olumsuz bir özellik olarak da algılanmaktadır. Sufilerce keramet Hakk'a giden yolda engel bile olabilmektedir.

Mutasavvıflar, âlem-i misal'deki olayları, olgular dünyasına indirme gücüne sahipti ve manevi saflıkları sayesinde manevi yoldaki zorlu yolculuklarında müritlerine yardım edebilmişlerdir. Ancak Allah'ın verdiği kimi olağanüstü yetenekleri kirli ya da en azından daha az değerli olan manevi amaçları doğrultusunda kullanmanın tehlikesi her zaman için vardı (Schimmel, 289).

Keramet olgusu, rüyalar gibi, Doğu tarzı hikâye geleneğinin bir motifi olarak değerlendirilebilir. Metnin oluşturulmasında, zihinlerde yer etmiş, olması gereken klasik bir kalıp veya enstrümandır. Bununla beraber, metafizik bir güvence ve metnin varlığını ortaya koyabilmesini, kabul edilebilirliğini, sahliliğini teşkil eden bir referans noktası konumundadır. Keramet, metnin dikey (metafizik) düzleminin olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak seyyahın yolculuğundaki bu dikey düzlem için, tek belirleyici yoldur, denemez; metin yatay

düzlemde hayatın gerçek akışı içinde akmaktadır. Dikey düzlem ile yatay düzlem metinde birbiriyle paralel süregitmektedir. *Seyahatname*'de de bu vasıfların ayrıntılı analizi “Tasavvuf Haritası”nda yer almaktadır.

Keramet gösterileri, Müslüman zihin dünyasının bir dönemecine işaret etmektedir. Tasavvufun öğrettiği *keramet* ya da “küçük mucizeler”, Müslümanın tabii illiyete (nedenselliğe) duyduğu saygıyı yok etti ve ona sonuçları manevî metotlarla aramayı öğretti. Sebebin sonuca, etkinin tepkiye tabii bağlantısı zihninde yok oldu ve kendisi için bir *keramet* gösterebilen sûfî şeyhiyle yer değiştirdi (El Fârûkî, 332). El Fârûkî, tasavvuf sebebiyle Müslüman zihnindeki büyük dönüşümü ortaya koyar. Dikey düzlem ile yatay düzlem ikiliğinde, yatay düzlemin göz ardı edilmesi sonucunda İslam yaşamında karşılaşılan krizlere ve gerilemeye dönük kayda değer bir pencere açar.

3.1.1. İbn Battûta'nın Keramet Gösterisi

Seyahatin bir başka boyutu ise seyyahın bazı mucizeleri bizatihi kendisinin yaşamasıdır. İbn Battûta, Basra'dayken yedi minaresi olan Hz. Ali mescidinde, inanışa göre bu minarelerden biri, Hz. Ali'nin ismi anıldığında zangır zangır titrer. Seyyah bu inanışı test etmek için minareye çıkar. Minare duvarının bir köşesinde malaya benzer bir tahta çakılıdır. Seyyahın yanında bulunan adam elini bu tahtanın üzerine koyup itekleyerek: “Müminlerin emiri Ali'nin başı için titre!” diye seslenince önce tahta sonra da minare sallanır. Battûta buna çok da şaşırılmaz çünkü “tabii ki de sallanır” diye cümlesini sürdürür. Yani, bu mucize onu yanıltmaz, biraz beklediği bir mucizedir yaşadığı. Battûta ardından tahtayı eline alır ve “Allah'ın elçisinin halifesi Ebubekir'in başı için titre!” deyince minare yine titrer. Orada bulunanlar buna hayret ederler. İbn Battûta kendinden emin bir şekilde korkusuzca bunu yaptığını söyler,

çünkü Basra halkının Müslüman olması Hz. Ebubekir'i söylemesini garipsemeyecektir. Kendisi, aksi durumda ise bir Şia şehrinde olsaydı canının çıkmasının işten bile olmayacağını dile getirir (İbn Battûta, 185).

Seyyah bu anlatısıyla, kurgusal olarak kendini kolayca keramet ehli boyutuna yükseltir. Henüz metnin sonraki bölümlerinde sûflük için katlanacağı onca olaydan önce böyle bir anlatıya yer vermesi, pek inandırıcı olmayan bir manzaradır. Bu durumu İbn Cüzeyy de fark etmiş olmalı ki seyyahın bu anlatısının hemen ardından araya girer ve kendi anısına yer verir:

“İbn Cüzeyy der ki:

Allah Teâla Endülüs'ü korusun; oranın bölgelerinden Mansûra vadisinde kurulu Berşâne şehrinde gördüğüm bir minare, halifeler veya benzeri büyük insanlardan birinin adı anılmasa da titrerdi! Bu minare o şehrin en büyük camiinin minaresiydi ve yapı olarak da o kadar eski değildi. Hattâ manzarasının şahaneliği, yüksekliği ve düzgünlüğü ile göreceğiniz minarelerin en güzeli olduğunu söyleyebilirim! Herhangi bir yana meyli yoktu. Şakül doğrultusu diyebileceğimiz dikliğe sahipti. Bir kez yöre ahalisinden birkaçını alıp bu minareye çıktım. Yanımdakilerden bir kısmı şerefenin çeşitli köşelerinden tutup kendilerine doğru kuvvetle sallayınca minare hakikaten titredi! Ben işaret verinceye kadar o köşeyi sarsmaya devam ettiler. Bırakın deyince bıraktılar da eski sakin haline döndü.” (186)

İbn Cüzeyy, bu anısıyla İbn Battûta'yı eleştirerek seyyahın keramet gösterisinin aslında mantıklı bir açıklamasının olabileceğini belirtir. Yani Hz. Ali mescidindeki minarenin şerefesinin çeşitli köşelerinden tutan başka birileri, İbn Battûta fark etmese de, olabilir. Metnin kâtibi olan İbn Cüzeyy, yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere zaman zaman metne doğrudan dâhil olmaktadır. Kâtip, metne çok müdahil olmasa da bazen araya girerek sınırlı çizgiler çizip metni çevrelemektedir. Kâtibin metnin kurgusuna katkısına dair tafsilatlı bilgiye, “*Seyahatname*'nin Edebiyat Haritası” kısmında yer verilmiştir.

3.2. Rüyanın Rehberliği

Rüya, dinî-tasavvufî zihin haritalarının bir başka temel enstrümanlarından biridir. Rüya zihin kodu ile hem yolculuk için ruhsat alınır hem de gelecek tasavvuru veya rota için ipuçları edinilir. İbn Battûta da rüyayı kullanarak yolunu ve yönünü bulmaya çalışır.

İbn Battûta, İskenderiye’den çıkıp Fovva adlı bir şehre gider. Zaviyede buradaki şeyhle tanışır. Şeyhin üzerinde siyah yünden bir cübbe vardır ve mevsim yazdır. Bu zaviyede seyyah damda uyur ve bir rüya görür:

“Bir kuşun kanadı üzerine binmişim. Bu kuş beni kible tarafına götürdüktan sonra, önce Yemen’e sonra doğuya, sonra tekrar güneye yöneldik, daha sonra tekrar doğuya yöneldik; karanlık, yemyeşil bir yere vardık. Beni orada bıraktı.” (İbn Battûta, 37)

İbn Battûta bu rüyaya şaşırır. Sabah namazından sonra şeyhe, İbn Battûta etraflıca rüyasını anlatır.

Şeyhin tabiri ise şu şekildedir:

“Ulu ev Kâbe’yi haccedecek, Peygamber’in kabrini ziyaret edeceksin. Daha sonra Yemen’i, Irak’ı, Türk ülkelerini, Hindistan’ı gezecek, burada uzun bir süre kalacaksın. Orada kardeşim Dilşâd-ı Hindî ile görüşeceksin. Seni o sırada düştüğün tehlikeden kurtaracak.” (İbn Battûta, 38).

Battûta tabirden sonra oradan ayrılır ve yola koyulur. Yıllar sonra seyyah, seyahati boyunca en büyük sıkıntıyı, acıyı, yokluğu yaşadığı Hind ülkesinde, şeyhin kehanetiyle yüzleşir; çünkü buradaki bir yolculuk esnasında dost canlısı olmayan bir Hint kabilesine esir düşer, canını zor kurtarıp kaçsa da çok zor şartlarda günlerce aç, susuz yaşamak zorunda kalır. Bu yokluğun sonunda ayakkabısına bir kuyudan su doldurup içmek isterken kendisinin tabiriyle simsiyah bir adamla karşılaşır. Adam, seyyaha biraz yiyecek verir ve onunla Farsça konuşur. Adamın adı “Kalb-i Fârih”tir.

Beraber yürürler, ancak seyyah dermansızlıktan yere yığılır. Bunun üzerine Kalb-i Fârih seyyahın itirazına rağmen onu boynunda taşır. Taşırken de “Hasbunallah ve ni’ melvekîl” (Bize Allah yeter, O ne güzel vekil) tavsiyesinde bulunur. Battûta, bu ayeti art arda okur. Bir süre sonra gözleri kapanır ve yere bırakıldığını hissedince uyanır. Uyandığında o adamı göremez ama kendini mamur bir köyde bulur. Burası Tâcbûra adında Müslüman Hinduların bir köyüdür (İbn Battûta, 521).

Köyün reisi seyyahı evine götürür yemekler ikram eder, orada yıkanır. Kendisini omzunda taşıyan kişiyi düşünür sonra şeyhin tabirini hatırlar: “Orada kardeşim Dilşâd-ı Hindî ile görüşeceksin. Seni o sırada düştüğün tehlikeden kurtaracak.” Sonra fark eder ki Kalb-i Fârih tamlamasının Farsça karşılığı Dilşâd’dır, yani huzurlu gönüldür. Bu adamın şeyhin bahsettiği adam olduğundan emin olur. Sonra ise şeyhle yeteri kadar zaman geçirmediği için hayıflanır. Böylece seyyah hayatının en zor dönemeçlerinden birinden kurtulup yoluna devam eder.

Görüldüğü üzere kerametlerin tutarlılığı seyahatin ilerleyen kısımlarında veya zamanı geldiğinde seyyah tarafından hatırlanıp anılarak ispatlanmaktadır. İbn Battûta’nın gördüğü rüyasının keramet ehline tabiri doğru çıkmış ve seyyah hem tabirde bahsi geçen güzergâhlara ulaşmış ve gezmiştir hem de hayatını kurtarmıştır.

Rüyanın tabir edilmesinin nedeni, gerçekte falan tarzda olan bir şeyin (rüyada) başka bir tarzda görünmüş olmasıdır. Tabirci –tabiri doğruysa- uyuyanın gördüğü suretten gerçekteki duruma geçer. Söz gelişi bilgi rüyada sût suretinde görünebilir; böylece tevilde sût suretinden bilgiye geçilir ve rüya tevil edilmiş olur. Başka bir ifadeyle tabirci şöyle der: Rüyada görülen bu sût, gerçekte bilgiye işaret eder (İbnü’l Arabi, 2008:104). Tabii burada tabirden önce, rüyanın doğru olarak kabul edilmesi koşulunun eklenmesi gerekir. Bu koşul dolayısıyla rüyayı görene rüyanın, gelecekteki

olaylarla ilgili iyi haberler getireceğine, manevi hallerle ilgili işaret olabileceğine ya da günahlara karşı tembih ve uyarıda bulunduğu inandırılır (Niyazioğlu, 2010:24). Bu rüyanın rehberliği hâli, modernizm öncesi dünyanın zihin işleyişinin önemli noktalarından biridir. Seyyahın rüya tabirine göre harekete geçmesi, rüyaya verilen güvenin bir işaretidir. Rüyanın yol gösterici vasfı olduğuna dair inanç, dinî-tasavvufî zihin kodlarının göstergelerinden birini ele vermektedir.

Seyyahın, seyahati boyunca ölüme en çok yaklaştığı yer Hindistan olmuştur, ayrıca burada çok meşakkatli günler geçirmiştir. Rüyasının bu en zor süreci işaret etmesi ve yardımın ona geleceğinin ifade edilmesi, seyyahın ölümden dönmesinin, yaşama tutunmasının en önemli sebebi diye düşünülebilir.

İslam medeniyetinin zihin dünyasında rüya, oldukça önemsenen bir unsurdur. Rüya ile ilgili çokça tabir kitapları, inanışlar toplumların hayatında ve zihninde kıymetini korur. Rüya olgusu, Kur'an ve hadis kitaplarında yer bulmaktadır. Kur'an'da rüya, altı; aynı anlamdaki "menâm" kelimesi ise iki yerde geçmektedir. Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban edişinden, Hz. Yusuf'un on bir yıldız ve güneşin kendine secde etmesine ve zindan arkadaşlarının ve Mısır melikinin rüyalarıyla Allah resulüne gayba dair gönderilen rüyalara kadar birçok rüya örneğiyle karşılaşılmaktadır. Bununla birlikte hadislerde de rüyalar yer almaktadır. Allah resulüne, peygamberliğinin ilk altı ayında vahiy, salih rüya şeklinde gelmiştir (Haksever, 2017:139). Başka peygamberlere de salih rüyalar vahyolunmuştur.

İslam tarihi boyunca rüyalar çeşitli başlıklar altında şeytani rüya, nefsanî rüya vd. şeklinde sınıflandırılmıştır. Rüyaların bilgi edinmedeki değeri açısından sufiler, Kur'an ve hadislerdeki bahislerden hareketle rüyaların epistemik bir değere sahip olduğunu iler sürerler. Sufilere göre ruh, uyku esnasında beden hapisanesinden

kurtulmakta, misal âleminde kalbinin safasına göre gerek doğrudan gerekse sembolik dille bilmediklerini öğrenebilmektedir (Haksever, 141). İbn Battûta, sufilerin bahsettiği rüyalara benzer bir rüya sayesinde yolculuğunun geleceğine dair bazı bilgiler edinmiştir.

Rüyalar, “Tasavvufi Zihin Haritası”nın kerametlerle beraber dikey düzleminin iki asıl motifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Rüyalar, Doğu tarzı metin kurgusunda olması gereken, metnin bazı şifrelerinin sıkıştırılmış olduğu giriş kapısı hüviyetindedir. Bununla birlikte, hayatın gerçekliği içinde metin kurgusunda olması dolayısıyla, bir eserin ortaya konmasında ve insanlar tarafından ciddiye alınıp benimsenmesinde, eserin dolaşıma sokulmasında, teknik bir şablonun yapı taşı olduğu gözden ırakta tutulmamalıdır.

3.3. Şeyh Şihâbeddin Olayı ve İbn Battûta’nın Sûfi Olma Hayali

İbn Battuta; şeyhlerin, dervişlerin yanında o kadar huzur dolu olup kendini mutlu hisseder ki zaman zaman bir tekkede bir dervişe hizmet etmekle ömrünü sürdürmeyi akından geçirir ama nefesine yenildiğini itiraf eder. Bir tekkede dünya nimetlerini bir tarafta bırakıp nefisinden ve tutkularından arınarak bir derviş gibi hayatını sürdürmek, İbn Battûta’nın ütopyasıdır. Bu ütopyaya ulaşmak için kendisini zorlasa da onun asıl tutkusu seyahat olduğu için bu seyahat tutkusu hep galip gelmiştir.

İbn Battûta’nın Dihli’de ziyaret ettiği şeyh, Nizâmeddin Bedvânî’dir. Şeyh, zaviyesi yanındaki mağarada kaldığı için “Gâri” yani Mağaralı lakabıyla ünlenmiştir. Seyyah onu mağarada üç kez ziyaret eder. Onun kerametlerini görünce yanında kalıp tüm servetini dervişlere, gariplere dağıtır. Bu müddet içinde şeyhin on beş yirmi gün iftar etmeksizin oruç tuttuğunu ve çoğu gecelerini namaz kılmakla geçirdiğini görür.

Seyyah sonunda pes eder ve bu sade hayatı sürdüremez. Kendi değimiyle tekrar döner “yalancı dünya”ya. Seyyah, Şeyh Şihâbeddin olayından sonra buraya dönecektir.

İbn Battûta'nın anlattığı şeyhler arasında bir tanesi hem hayatın içinde oldukça aktif olması hem de her ne pahasına olursa olsun iktidarın (sultanın) zorbalıklarını, zalimliklerine sonuna kadar karşı çıkıp ölümü pahasına gerçekleri dile getiren Şeyh Şihâbeddin'dir. Şeyh, bu özelliği ile müstesna bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüz değimiyle gözü kara bir “aktivist”tir.

“Şeyh Şihâbeddin’in İşkenceyle Katledilişi

Şeyh Şihâbeddin, Horasanlı Şeyh Câm'ın oğludur. Daha önce anlattığımız gibi Horasan'daki Câm şehri bu adamın dedesine nispet edilir; kurucusunun o olduğu söylenir.

Şihâbeddin ârif şeyhlerin büyüklerindendi, on dört gün iftar etmeden oruç tutardı. Sultan Kutbeddin ile Sultan Tuğluk bu adama saygı gösterirler, ziyaretine gidip onun maneviyatından istifade ederlerdi. Sultan Muhammed tahta geçtiği zaman Şihâbeddin'e kendi hizmetinde görev vermek istedi. Gerekçesi ise, ilk Müslüman kuşaktaki idarecilerin, sadece ilim ve erdem sahibi olanlara devlet görevi verdikleriydi. Ama Şihâbeddin bu görevi kabul etmedi. Sultan, genel mecliste bu teklifi bir kez daha yaptı, lakin öteki yine kabule yanaşmadı. Bunun üzerine sinirlenen hükümdar, büyük fıkıh bilgini Semnanlı Ziyaeddin'e onun sakalını yolmasını emretti. Ziyaeddin:

‘Bunu yapamam!’ deyince sultan ikisinin de sakallarını yoldurdu! Ardından Ziyaeddin'i Telink'e sürdü, bir müddet sonra da onu Varangal kadılığına getirdi. Şeyh Ziyaeddin orada vefat etmiştir. Şeyh Şihâbeddin'i ise, Devletabad'a sürdü. Şihâbeddin orada yedi sene kaldıktan sonra geri çağırıldı; sultanın iltifatına mazhar oldu, el üstünde tutuldu. Böylece, ‘Divan-ı Müstahrac'ta görev verildi ona... Bu divan, ‘bekaya’ divanıdır. Saraya ödeme yapması gereken vali ve tahsildarlar vazifelerini geciktirdikleri yahut eksik yaptıkları zaman divan onları sorguya çeker; dayak ve benzeri numune cezalarla onlardan parayı alır.

Hükümdar zamanla ona daha çok saygı göstermeye başladı. Ayrıca, kumandan ve emirler Şihâbeddin'in huzuruna çıkıp selâm vermelerini, onun sözünü dinlemelerini salık verdi. O günlerde hükümdarın sarayında ondan itibarlı kimse yoktu.

Hükümdar, konağını Kenk (: Ganj) nehri kenarına naklederek orada ‘serkdıvâr’ adıyla bilinen köşkü yaptırdı. Serkdıvâr, cennete benzeyen demektir. Ahaliye de bu civarda ev yapmalarını emretti.

Şeyh Şihâbeddin, kendisine başşehirde (: Dihlî'de) oturma izni verilmesini istedi. Sultan, Dihlî'den altı mil uzakta işlenmemiş bir araziye şeyhe verdi.

Şihâbeddîn orada yeraltına muazzam bir mağara kazarak içine hücreler, mahzenler, fırın ve hamam yaptırdı. Ayrıca Cûn (: Cumna) nehrinden su getirtti! O yıllarda korkunç bir kıtlık vardı ve şeyh efendi elindeki araziyi güzel işleyerek ciddî bir servet elde etti. Sultanın başşehirde bulunmadığı iki buçuk sene boyunca Şihâbeddîn burada kalmıştı.

Şeyh Şihâbeddîn'in hizmetkârları gündüzleyin arazide çalışır, gece olunca mağaraya girer ve civardaki sarp dağlara yerleşen Hindu eşkıyanın korkusuyla hayvanları içeri alarak kapıyı kapatırlardı. Hükümdar tekrar başşehre dönünce Şihâbeddîn onu karşılamaya çıkarak şehirden yedi mil uzakta buluştu onunla. Sultan, şeyhe saygıda kusur etmedi, boynuna sarıldı. Daha sonra onu yanına çağırdıysa da beriki kabul etmedi! Sultanın gönderdiği nüfuzlu beylerden Muhlisü'l-mülk Nezerbârî şeyh efendiye kibar bir dille hükümdarın öfkesinden sakınmasını tavsiye etti. Şeyh ise şöyle cevap verdi:

'Ben bir zalime asla hizmet etmem!' Muhlisü'l mülk, hükümdarın yanına dönerek durumu anlattı. Hükümdar, şeyhin mutlaka huzura çıkarılmasını emretti. O, saraya getirilince;

'Sen bana zalim mi dedin?' diye sordu. Şeyh efendi:

'Evet, sen zalimin ta kendisisin! Zalim olduğun için şu işleri yaptın!' dedi ve hükümdarın yaptığı bazı işleri, mesela Dihlî şehrini mahvedişini ve halkı oradan çıkarışını anlattı. Bu sözler üzerine sultan kılıcını Sadr-ı Cihân'a uzatarak:

'Şu adam benim zalim olduğumu ispat etsin, sen de bu kılıçla boynumu vur!' dedi. Şihâbeddîn hemen konuştu:

'Buna tanık olduğunu bildirmek isteyen elbet kellesi gider! Ama sen bilirsin kendinin ne denli zalim olduğunu!'

Sultan Şeyh Şihâbeddîn'in Serdivitdâr (: Başkatip) Melik Nükbiye'ye teslim edilmesini emretti. Melik, şeyh efendinin ayaklarını dört zincire bağladı, kollarını da kelepçeledi.

Şihâbeddîn, on dört gün yemek yemedi. Bu hâlde kaldı. Her gün büyük salona götürülür; hoca, fıkıh bilgini ve şeyhler toplanarak ona:

'Haydi, sözünü geri al!' derler, lâkin o:

'Hayır geri almam Ben şehitler arasına katılmak istiyorum!' cevabını verirdi. On dördüncü gün sultan, Muhlisü'l-mülk ile ona yemek göndermişse de Şihâbeddîn bir lokma yemedi ve zindancıya:

'Bana dünyadan gelecek bir rızık ve azık yoktur! Dön ona yemeğinle!' dedi.

Bu cevabı işiten hükümdar, şeyhe beş 'istâr' pislik yedirilmesini emretti. Bu, Fas ölçüsü ile iki buçuk ratldır. Bu işleri yapma görevini üstlenmiş birkaç Hindu, pisliği suda ıslattıktan sonra şeyh efendiyi sırt üstü yatırıp kerpetenle ağzını açtılar ve boğazından akıttılar! Olaydan bir gün sonra Şihâbeddîn, Kadı Sadr- Cihân'ın evine götürüldü. Fakihler, şeyhler ve ileri gelenler toplanıp Şihâbeddîn'e nice nasihat ederek söylediği sözleri geri almasını istedilerse de o dönmedi. Boynu vuruldu, şehit oldu. Yüce Allah ona rahmet ve esenliği ile kuşatsın." (İbn Battûta, 455-6-7).

Sultanın cinayetleri ve zalimlikleri saymakla bitmez. İbn Battûta'nın bu vakayı böyle tafsilatlı anlatması, şeyhin yanında durarak ve ölümünden sonra da onun için Allah'tan rahmet dilemesi seyyahın karakteriyle ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Şeyh Şihâbeddin, kitapta anlatılan şeyhlerin hemen hepsinin ortak özelliklerine sahiptir: günlerce iftarsız oruç tutar, namazını fazlasıyla kılar vb. yani dini vecibelerini bir şeyh gibi yerine getirme anlamında öbür şeyhlerle aynıdır. Ne var ki bu şeyh, zaviyesine gömülmeden hayatın içinde olması açısından, zulüm karşısında -ki bu zulüm sultandan gelse bile- doğrunun, gerçeğin yanında cesurca durup şehit olmayı göze alması bakımından çarpıcı bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaşanılan bunca olaydan sonra İbn Battûta, Şeyh Şihâbeddin'i sağlığında ziyaret ettiği için sultan tarafından gözaltına alınır. Öldürüleceğini düşünür. Dualar eder, oruç tutar; beş gün boyunca gözaltında kalır. Şeyhin öldürülmesinden sonra serbest bırakılır. Bir süre sonra kadılık görevini bırakarak daha önce bahsettiği Şeyh Kemalettin b. Gârî'nin hizmetine girer. Servetini yoksullara dağıtır. Şeyh efendi gibi uzun süreli oruç tutmak ister ama şeyh buna müsaade etmez; çünkü ibadet ederken nefse yumuşak davranmak gerektiğine inanır. Seyyah sahip olduğu her şeyi elinden çıkarır, bir yoksulun libasına bürünür. Şeyhin sohbetlerine beş ay devam eder.

Sultan, seyyahın dünya işlerini bir kenara bıraktığını duyunca onu çağırır. Seyyah fakir derviş kıyafetiyle onun huzuruna çıkar. Sultan nazik bir şekilde onun görevine geri dönmesini ister. Seyyah teklifi kabul etmez ve Hicaz'a kutlu topraklara gitmek istediğini söyler. İzin alıp yola koyulur. Melik Beşir Zaviyesi diye bilinen bir tekkede mola verir. Beş gün hiçbir şey yemeden oruç tutar, Kur'an okur, geceleri teheccüd namazına durur. O hale gelir ki artık yemek yemek ona zahmet vermeye

başlar; böylece kırk gün geçer. Sonra sultan onu tekrar çağırır. Ona, köleler, cariyeler, atlar, para, elbiseler gönderir. Seyyah sultanın gönderdiği elbiselere bürünür. Bürünürken içi cız eder, çünkü kendisini ibadete adadığı sırada giydiği pamuk cübbeyi çıkarmak ona acı vermiştir. O cübbeye ne zaman baksa iç dünyasında bir ışık parlardı (İbn Battûta, 513). Bu onun dünyadan elini eteğini çekip derviş olma ütopyasına en çok yaklaştığı son ve en ciddi halka olur.

İbn Battûta ilk defa bu girişiminde bir dervişlik yolunda oldukça uzun ve meşakkatli bir yolu kat etmeyi denemiştir. Ama gelin görün ki hayatın dayanılmaz enerjisi seyyahı tekrar yanına çekmeyi başarmıştı. Seyyah, sultanın yanına gider, sultan onu iltifat ederek karşılar. Sultan, seyyaha gezip tozmayı sevdiği için onu Çin hükümdarına elçi olarak göndermeyi teklif eder. Seyyah bunu kabul eder ve yola koyulur.

Şeyh Şihâbeddin olayı İbn Battûta'nın karakter testlerinin en önemlilerinden biridir. Seyyahın bu olayda göstermiş olduğu tavır güçlü bir karakter örneğidir. Bir kadı olan seyyah, Şeyh Şihâbeddin olayında temel bir kırılma yaşar, çünkü hayatı boyunca bir tür bürokrat olarak iktidarın içinde varlığını sürdürürken bu olayla iktidarın karşında durur. İktidarı eleştirir ve ondan uzaklaşır. Bir dergâhta türlü çileler çeker; böylece seyyahın belli bir tekâmüle ulaştığı söylenebilir. Bu olay neticesinde İbn Battûta, daha dingin, istikrarlı bir kişiliğe bürünür. İbn Battûta'nın bu olay dolayısıyla zaviyelerde geçirdiği süreç Kuşeyri'nin Risale'sinde bahsettiği tasavvuf merhaleleriyle net bir şekilde açıklanabilir.

İbn Battûta öncelikle tasavvufa girerek nefsi için ölümden şu dört hasleti elde etmenin yoluna girmeyi gayri ihtiyari kabul eder: Açlıktan ibaret olan beyaz ölüm, halktan gelen eziyeti sineye çekmekten ibaret olan kara ölüm, heva ve hevese karşı

gelmek için hâlis amelden ibaret olan kırmızı ölüm ve yama üzerine yama dikmekten (Yani üst üste yama dikilmiş hırka giymekten) ibaret olan yeşil ölüm (Kuşeyrî, 1978:72-3).

Bu olay süresince seyyah, açlık imtihanını geçerek beyaz ölüm ve yama üstüne yama giyerek yeşil ölüm merhalelerini geçmiştir. Ancak kırmızı ve kara ölümler konusunda nefesine tam manasıyla hâkim olmuştur denemez. Bu sebeple onun için sufidir, şeklinde bir tanımlama da yapılamaz. Çünkü sultan onu ikinci davetinde seyyah sultanın yanına gider ve elçilik görevini kabul eder. Böylece makam hevesi ve seyahat tutkusu onun kırmızı ölüme ulaşmasını engellemiştir.

Aslında İbn Battûta, dünyaya çok bağlı bir kişidir. Dünya işleriyle içli dışlıdır. Birçok evlilik yapar, çocukları olur. Dünyayı terk edememiştir. Şeyh Şihâbeddin olayı, tasavvufî zihin haritasında önemli bir dönemeç hatta kırılma noktası olmuştur. Sufi olma ütopyasına en çok bu olay çerçevesinde yaşadıklarıyla yaklaşmıştır. Bununla birlikte, seyyahın karakterizasyonunda en belirleyici kırılma da yine bu olay ve sonrasında yaşananlarda bulunmaktadır. Seyyahın “Karakter ve Kişilik Haritası” bölümünde, karakterizasyon detaylandırılacaktır.

3.4. Açlığa Övgü

İbn Battûta, daha önce de belirtildiği üzere, seyahati boyunca tekke ve zaviyelerde kalarak sufî olma ütopyasını gerçekleştirmeyi düşlemiştir. Bu ütopyanın temelini teşkil eden en zorlayıcı imtihanı, açlık imtihanıdır. Çünkü bir sufî karakterinin inşa edilmesinde en önemli merhalelerden biri, açlık imtihanını geçmektir. Böylece sabır, kanaatkârlık gibi iki temel unsur karakterize olur.

İbn Battûta, açlık imtihanını “Şeyh Şehabettin Olayı” bölümünde anlatıldığı üzere geçmiştir. Bu bölümde başından geçen öbür olaylarla da birlikte sufî

karakterinin gelişiminde, ciddi bir sıçrama gerçekleşmiştir. Öncelikle sabır ve kanaatkârlık özellikleri tavırlarına yansır; ardından ayakları yere daha sağlam basan, önsezileri daha çok gelişmiş bir kişiye dönüşmüştür.

Açlık olgusuna yaklaşım Müslümanın zihninde Kur'an ve Hadisler vasıtasıyla kavramsal olarak yer eder. Açlık deyince öncelikle anlamamız gereken orucun yanı sıra olabildiğince az yemektir. Az yemek ile kast edilen maksat ise aşırı istekleri olan hayvanî nefsi zayıflatıp onu akla boyun eğdirmek ve gururunu kırmaktır. Bununla birlikte, yüreği ağartmak ve kalbi kötü huy ve alışkanlıklardan tasfiye etmektir. Çünkü açlık, insanda yüreğin yağlarını eritip kanını azalttığında kalp aydınlık, temiz ve merhametli olur. Böylece gönül, hayvanî nefsin kirlerinden temizlenip cilâlanır (Hakkı, 2011:367). Hz. Muhammed'in bu konuda birçok Hadis'i mevcuttur.

Bunlardan biri şöyledir:

“Ey Âdemoğlu! Şüphesiz ki ben şeref ve üstünlüğü bana kullukta yarattım. Hâlbuki insanlar onu sultanların kapılarının önünde istiyor. Nasıl elde edebilirler ki? İlmi açlıkta yarattım. İnsanlar ise onu çok yemede arıyorlar. Nasıl bulabilirler ki?”

Peygamber, çok yemenin uğursuz olduğunu; en çok aç kalanın Allah katında en üstün olduğunu; Aç kalanların, hikmet ehli olduğunu bildirmiştir (Hakkı, 361). Peygamberden beri Müslüman dünyasında, tokluğun hastalıkların kaynağı, açlığın ise en faydalı ilaç, lüzumsuz dertlerin devası ve akılların cilâsı olduğu zikredilegelmiştir. Hatta açlığa, peygamberin gıdası, evliyânın makamı denmiştir.

“Fatıma, Tanrının elçisi için bir ekmek parçası getirdi. Peygamber: ‘ Bu ekmek parçası nedir?’ dedi. Fatıma: ‘ Pişirdiğim ekmekten bir parçadır. Bu parçayı sana getirmeden yüreğim rahat etmedi’ dedi. Peygamber: ‘Üç günden beri babanın ağzına giren ilk lokma budur,’ dedi. Rivayetlerin birinde Fatıma, bir arpa ekmeği

getirdi, denilmektedir. Bu hadisin bir dayanak noktası olmasıyla açlık, suffilerin vasıflarından ve gayretin esaslarından biri oldu. Zira sülük erbabı, açlık ve yemekten sakınmak itiyadına derece derece ulaştı ve açlıkla hikmet kaynaklarını buldular (Kuşeyri, 1978:245).

Mutasavvıfı veya sūfiyi karakteristik açıdan oluşturan etmenlerden biri açlıktır. Sūfiler hem az yiyecek tüketirler hem de günlerce süren oruçlar tutmaktadırlar. Açlığın nur, tokluğun ateş olduğuna (Kuşeyri, 245) inanılırdı. *Seyahatname*’de de bu durumla ilgili çokça anlatım vardır. İbn Battûta da zaviyelerde oruçlar tutar; özellikle Hindistan’dayken ciddi bir münzevi hayatın içine girip kırk günlük, neredeyse hiçbir şey yemeden, oruç tutmuştur.

İbn Haldun mukaddimesinde yeme-içme kültürünün insanın fiziki görünümüne, sağlığına olan etkilerinden ve orucun verdiği kazançlardan bahseder. Çok besin almanın, mesela etin çokluğunun şekil ve suretleri çirkinleştirdiğinden, bunun da zihinleri ve fikirleri körleştirdiğinden bahseder. Açlığın ise çöl hayvanlarının şekil ve suretlerini güzelleştirdiğinden ve insanın halinin de böyle olduğunu belirtir. Bu durumun nedenini de verimli iklimlerin ekinlerinin, hayvanlarının bol olduğu ülkelerde insanların zihinlerinin ve fikirlerinin genellikle zayıf olduğunu iddia eder (İbn Haldun, cilt I, 209). Kıtlık içinde yaşayan toplumların ise akıl ve fikir açısından daha üstün olduğunu belirtip bu durumun ibadet ve zahitlikteki etkilerini sıralar: Nefsini açlığa ve dünyanın lezzetlerinden uzaklaştırmaya alıştıranların diyanete ve kendilerini ibadete vermek hususunda, bolluk içinde yaşayanlara nispetle daha yüksek bir durumda olduklarını ve ibadetlere daha ziyade dayandıkları. Diyanet ehlinden olup et, katık, ekinler ve bitkilerden yapılan yemekleri çok yiyenlerin kalplerini sıkıntı bastığı ve arkası kesilmeyen gafletler içinde bulunduğu (İbn Haldun, cilt I, 211).

İbn Haldun bir kişinin kendisini açlığa dayanarak yemek yememeye alıştırdığında, riyazet yoluyla yavaş yavaş açlığa alıştığını söyleyip buradaki açlıkla neyi kastettiğini ise şöyle özetler:

“Doktorlar, ‘Açlık, helak edicidir’ derler. Onların vehimleri, kendini birden bire yemekten mahrum ederek aç bırakmak manasına hamledilmelidir. Fakat sofuların yaptıkları gibi riyazetle ve yavaş yavaş yemekleri azaltmak suretiyle olur ise helâki mucip olmaz. Biz kırk gün ve bundan ziyade açlığa dayanan adamları gözümüzle gördük.” (İbn Haldun, cilt I, 213)

İbn Haldun’un da belirttiği üzere burada açlığı, sadece fiziksel anlamda yemeyi içmeyi kesmekten ibaret bir olgu değil de nefsin isteklerine gem vurmak maksadı çerçevesinde anlamak gerekir. Az yemenin sağlık açısından faydasını açıklarken çok ve bol yemeklerin tenlerde kötü artıklar ve bozuk ehlât (bozuk safra, balgam, kan ve sevda) husule getirerek vücut ve akla zararlı olduğunu gibi, az yemek ve perhiz gibi vücudun fazla rutubetten mahrum olmasını icap ettirdiğini (İbn Haldun, 215), vurgular.

Açlık veya oruç hali ile kanaat tavrının bir arada olduğunu da görmek gerekir. Yani, az ile yetinmek de yine sūfî hayat tarzında belirleyicidir. Kanaat konusunda hadislerin bir dayanak noktası oluşturduğu gözden kaçmamalıdır. Peygamber, “Kanaat yok olmayan bir hazinedir” (Kuşeyri, 270) diye buyurmuştur. Bu kavram sufilerce çokça ele alınmıştır. Et-Tirmizî kanaatin nefsin Tanrı’nın rızktan kendisine kısmet ettiği şeye razı olması şeklinde tanımlarken kanaat için mevcut ile yetinmekten ve hâsıl ve mevcut olmayan şeyde de tamah ve hırsın yok olmasından ibaret olduğu (Kuşeyri, 270) ifade edilmiştir. Açlık olgusunun altında yatan ve olmazsa olmaz hikmet kanaattir, denebilir.

Açlık ve kanaat etmek durumunun sürekliliğini sağlayan hal için de sabır meselesinin öne çıktığı söylenebilir. Sufiler sabır kavramı üzerinde de durarak farklı çıkarımlara ulaşmışlardır. Kimi sabrı iki kısma ayırır: Kulun kazanç ve iradesi ile

olan Şeye sabır, kazanç ve iradesiyle olmayan Şeye sabır. Kulun kazanç ve iradesi ile olan Şeye sabır da ikiye ayrılır: Tanrının kula emrettiği Şeye sabır ve haram ve mekruhtan yasak ettiği Şeye sabır. Cüneyt sabrı, yüzü ekŐitmeden acıyı yudumlamak olarak tanımlarken (KuŐeyriI, 303) Rûveym, Şikâyeti terk etmek olarak (304) tanımlar. İbnü'l-Arabî ise sufilerin Şikâyeti terk etme tanımlamasını eleştirerek sabrı, Allah'a değil, Allah'tan baŐkasına Şikâyet etmekten alıkoymak (İbnü'l-Arabî, 190) Şeklinde tanımlar. Arabî, sufilerin aksine Şikâyet unsurunu kaldırmaz onu sadece Allah'a doğru yöneltir. Sufi Őahsiyetinin ulaŐılması hedeflenen noktalarından biri olan sabır için aÇlık ve kanaat elzem unsurlardır.

“Tasavvuf Zihin Haritası”nda aŐılması gereken merhalelerden biri olan “aÇlık” ve onunla birlikte anılan “sabır” kavramları, İbn Battûta'nın sûfi ütopyasının temellerinden biridir. AÇlık ile seyyahın, “Kişilik ve Karakter Haritası”nda bahsedileceği üzere, karakterinde, dünyaya bakışında dönüşümler gerĐekleŐmektedir. Seyyahın Őahsiyetinin derinleŐmesinde, Şeyh Şihâbeddin olayıyla birlikte bir diğer önemli dönemeÇ, aÇlık imtihanıdır.

4. İBN BATTÛTA'NIN AİDİYET HARİTASI

İbn Battûta'nın zihinsel haritalarına ilişkin temellendirici unsurun din olduğu aşikârdır. Arap ve Sünnî oluşu da seyyahın bakış açısının çerçevesini oluşturmuştur. Seyyahın zihin yapısı, karşılaştığı kültürel durumlar karşısındaki tutumuyla, dünyayı algılayışıyla ve anlamlandırmasıyla su yüzüne çıkar. Seyyahın zihin dünyası, onun yaşamı algılayışını, anlamlandırmasını, değerlendirmesini, özümsemesini de belirlemiştir. Dankoff, Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ni bir kaynaktan ziyade bir metin olarak gördüğünü; bu sebeple seyahatnamenin yazarın zihniyetinin bir yansıması olduğunu belirtir (Dankoff, 2010:30). Aynı durum bu çalışma için de geçerlidir. İbn Battûta *Seyahatnamesi* metni, bizatihi seyyahın zihin dünyasının göstergeleriyle yüklüdür.

Sözgelimi İbn Battûta'nın İsfahan tespitindeki (Şia-Sünni çatışmasını fitne görmesi) tutumu, bize seyyahın kişiliğine dair bilgiler vermektedir. Daha da önemlisi, daha kuşatıcı, toparlayıcı; beraberliği, birlikte yaşamayı benimseyen bir İslam ülküsü ideali de bu olayla seyyahın zihin dünyasından ortaya çıkmaktadır.

İbn Battûta, farklı bir coğrafyadaki kendi bakış açısı dolayısıyla farklı İslamî yaşayış karşısında şaşkınlığını açıkça dile getirir. Seyyah Sudan'ın İyvallâten şehrine gider. Burada, erkeklerin hiç kıskanç olmadıklarını, herkesin babadan ziyade dayısının adıyla anıldığını ve kişi öldüğünde mirasın kendi çocuklarına değil de kız kardeşlerinin oğullarına kaldığını ifade eder. Bu anaerkil manzara karşısında çok şaşırır ve bunun akıl almaz olduğunu düşünür (İbn Battûta, 663).

Seyyah, İyvallâten şehrinde ayrıca kadınların namahrem erkeklerle arkadaş olabildiklerini, sohbet ettiklerini söyler. “Adam evine geldiğinde hanımını bir erkekle

sohbet ederken bulur da hiç yadırgamaz! Bu ne biçim iş!” (664) Seyyahın şaşkınlığı şehrin kadısının yanına gittiğinde daha da artar:

“Bir gün İyvallâten kadısının yanına çıktım. Orada genç ve çok güzel bir kadın vardı. Onu görünce çekindim ve dönmek istedim. Kadın benim halime güldü, hiç sıkılmadan! Kadı efendi: ‘Niye geri gidiyorsun? Bu benim arkadaşımdır’ dedi. Onların bu durumuna şaştım! Çünkü kadı efendi hacca gitmiş, fıkıh öğrenmiş hocalardandı. Hatta duyduğuma göre o bu sene hanım arkadaşıyla yan yana hacca gitmek için sultandan izin istemiş... Bilmiyorum, bahsedilen hanım arkadaş bu muydu yoksa başkası mı? Ama sultan izin vermemiş.” (664)

Seyyah dini açıdan yaşadığı bu krizi şehirden başka bir arkadaşıyla tartışarak sürdürür. Benzeri bir şekilde arkadaşı da bir hanımla sohbet eder. İbn Battûta arkadaşına, onun kendi ülkesinde oturduğunu, dinî konuları bildiğini söyleyip bu duruma nasıl razı olduğunu sorar. Arkadaşı seyyaha, kendi şehirlerinde kadınların namahrem erkeklerle edebi koruyarak sohbet etmesine ses çıkarılmadığını, şüpheyle bakılmadığını, onların İbn Battûta’nın ülkesindeki kadınlar gibi olmadığını söyler. Bunun üzerine İbn Battûta, “Herifin ahmaklığına hayret ettim, çıkıp gittim ve bir daha uğramadım ona! Defalarca beni çağırdıysa da kabul etmedim” (664-5) diyerek tavrını net bir şekilde ortaya koyar.

Sudan’da karşılaştığımız bu tablo ile İslam’ın farklı coğrafyalarında sosyal hayattaki uygulamalarda bazı ayrışmalar açıkça gözlemlenmektedir. İbn Battûta, zihin dünyasının temelini teşkil eden Arap, Maliki dünya görüşü veya algılayışı çerçevesinden bir anlam krizi içine girer; bu sebeple de bu tablo karşısında çatışma yaşar. Fakat bu durumu çok uzatmaz ve bir kenara bırakır. Çünkü işin içinden çıkamaz ve bu durumu ötelere. İçinden çıkamadığı bir durumu ötelemek, onun zihinsel işlevinin bir sonucudur. Seyyah olması dolayısıyla meseleleri uzun boylu değerlendirecek vakti olmaması, bu halin bir sebebi olabilir.

Seyyahın Sudan'daki arkadaşının tavrı meseleyi anlamlandırmada daha net bir tavidir. Bu kişi, Sudanlı kadınların Faslı kadınlardan farklı olduğunu seyyaha doğrudan söyleyerek kendince bir tahlil yapmaktadır. Öncelikle Fas ve Sudan ülkelerinin farklılığını simgeleştirerek farklı ülkelerde tabiatıyla farklı yaşam formlarının, geleneklerin, anlayışların olabileceğini ve bunların da “edebiyat” İslam dairesi içinde varlık gösterebileceğini vurgular.

4.1. Mezhebin Yansımaları

Seyyahın mensubu olduğu Malikî mezhebi, bilhassa İslam âleminin Batı kısmında yayılmıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs, din ilimlerinde bir şey üretmediler. Yalnız, Yakın Asya'da işlenmiş olan usûllere çok zaman *mekruh* nazariyle baktıktan sonra, yavaş yavaş bunları kabul ettiler. Bazı âlimler, Müslüman dünyasının bu köşesinin medeniyet itibarıyla geride kalışına bunu sebep göstermektedir (Barthold, 37). Barthold'un ifade ettiği geride kalma mevzusu tartışılabilir bir çıkarımdır, çünkü İbn Haldun gibi bir âlimin bu bölgeden çıkması hakeza Endülüs bölgesinin Dünya bilimine katkıları görmezden gelinemeyecek gelişmelerdir.

“Mezhebin kurucusu sayılan İmâm Mâlik, devri bakımından, kıyasın devalı ve esas halinde olmayıp ancak ârizî olarak elde edilmesi istenilen bir delil için kullanıldığı bir safhayı, İslâm'daki hukukî düşüncenin henüz bir hukuk ilmi haline gelmediği bir safhayı temsil eder; mekân bakımından da İslâm hukukunun kat'i temellerinin atıldığı Medine'yi temsil eder. Eski İslâm hukukunun hususiyeti, meselelerin vaz'ı kadar hukukî mevzuların bünyesinde de açıkça görülmektedir. Ahlakî ve dinî görüşlerin sindirilmesi gereken ve dinî nokta-i nazar ile henüz ilişkisi olmayan bu hukukî malzeme hiç de iptidaî olmayan, bilakis oldukça gelişmiş bir içtimai hayata tekabül eden eski Arap örfî hukukunun başlıca mümessili olan Medine

örf ve âdetlerine aittir” (İslam Ansiklopedisi, Cilt V/2. 1997:255). Bu bakımdan İbn Battûta’nın zihin dünyasında Arap örfünün dinamikleri, bakış açısını tabiatıyla belirlemektedir.

Sudan’daki bu İbn Battûta’nın içine düştüğü çatışma, günümüzde de sıcak bir şekilde yaşanmaktadır. İslam dairesi içerisine milletlerin kültürleri -İslami teamüllere uygun olarak ve dinî temelleri sarsmadan- girebilir mi, girerse bunun sınırı nasıl çizilebilir? Bu soru bugün bile reeldir ve neredeyse bütün İslam coğrafyasında bazı çatışmalara, tartışmalara sebebiyet vermektedir. Bugün de İbn Battûta gibi düşünener ve onun Sudanlı arkadaşı gibi düşünener iki büyük kamp olarak kendi fikirlerini korumak, güçlendirmek için mücadele etmektedir.

Sudan’daki olay İbn Battûta’nın zihin dünyasındaki en hassas noktanın da bir göstergesidir. Bundan önce mesela Şiraz’daki manzara karşısında bile seyyah oldukça olgun, bütünleştirici toparlayıcı bir dil kullanırken bu olayda daha agresif ve peşinen reddeden bir tavra bürünür. Bunda seyyahın elçilik mesleğinin yanında kadılık mesleğinin itici bir unsur olduğu düşünülebilir. Yani fıkha (İslam hukuku) göre yapılan herhangi bir hata veya ihlal karşısında onun yargıçlık kodları her şeyin üstüne çıkarak en belirleyici düşünme ve eylem şekli oluveriyor.

Seyahatname boyunca Kadı İbn Battûta’nın yaşadığı bunalımlarda öne çıkan sebep kadınlar olmuştur. Bu meyanda en çarpıcı örneklerden biriyle Maldivlerde karşılaşırız:

“Buranın kadınları başlarını örtmez. Onlara hükümdarlık eden kadın da örtmez. Onlar saçlarını güzelce tarayıp bir tarafta toplarlar. Çoğu sadece göbekten aşağısını peştamalla örterek vücudunun diğer kısımlarını açıkta bırakır. Çarşı ve diğer mekânlarda böyle gezerler! Maldiv’de bana kadılık görevi verildiği zaman bu âdeti kaldırmaya, kadınlara elbise giydirmeye çok çalıştım. Ama başaramadım. Fakat hiçbir kadını, bedeni iyice kapalı olmadığı sürece huzuruma kabul etmez, davasına bakmazdım. Ne yapayım, bundan ötesine gücüm yetmedi!” (Seyahatname, 560)

Şeriata bağlılığı dolayısıyla seyyah elinden geleni yapar, ancak sosyal yapının akışı karşısında çaresiz kalır, elinden bir şey gelmez.

4.2. İbn Battûta İle Evliya Çelebi'nin Zihniyet Düzleminde Karşılaştırılması

İbn Battûta'nın zihin dünyasının temelini dinin oluşturduğunu ifade etmiştik. İslam dairesinin içinden dünyayı algılayan bu seyyahı, daha derinden anlamlandırmak, İslam inancı bakış açısını netleştirmek için onun gibi, İslam dairesi içinden, kendi çağının en önemli seyyahlarından biri olan Evliya Çelebi ile karşılaştırmaya çalışacağız. Böylece İbn Battûta'daki ve Evliya Çelebi'deki İslamî referansların alımlanışını belirleyip bunlar arasında bağları ve farklılıkları bularak farklı bir bakış açısıyla karşılaşılabileceğine inanıyoruz. Bununla birlikte, bu karşılaştırma ile seyyahların karakterlerine dair de çıkarımlara ulaşılabilir.

Öncelikle her iki seyyah için rüyaların rehberliği göze çarpmaktadır. Evliya Çelebi, kendi rüyasındaki bir dil sürçmesi (“Şefaât yâ Resûlallah” diyeceğine “Seyahat yâ Resûlallah” der.) dolayısıyla seyahat etme ruhsatını alır. İbn Battûta için de rüyaların seyahatte belirleyiciliği önceden ortaya konmuştu. Görünen o ki rüyalar, kariyer seçiminin ana nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır (Niyazioğlu, 2010:22). Bununla birlikte hem manevi -psikolojik anlamda hazır olma-, hem de maddi –siyasi, toplumsal destek sağlama- açıdan bir güvence kaynağıdır. Ayrıca yolculuğu meşrulaştıran bir anahtar olarak rüyalar kullanılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Evliya Çelebi'nin Seyahatname'si ilk akla gelen eserdir. Çelebi'nin yaşamının sonuna doğru (nihai biçimiyle) kaleme aldığı eseri “Seyahat Hikâyesi” (Seyahatname) olarak adlandırılabilir ilk eserdir (Vatin, 2017:175). Bu eserde ne bir devlet büyüğünün hikâyesi, ne bir savaşın tasviri ne de

esirlik anıları konu olarak karşımıza çıkar. Çelebi'nin yazdığı kitabın konusu, seyahattir.

“Çelebi’yi Seyahatname içinde bir defa için olsun, yazı yazmak, cümle yapmak hevesine kapılmış görmeyiz. Bu, konuşmaktan haz duyan ve kendi fantezisinin cümbüşüyle mest olan bir adamın eseridir. Çelebi, nasıl çok defa kendi zevki için gezmişse, öylece kendi zevki için yazar. Onun gözü ve muhayyilesi bir fertten ziyade, bir mâşerin gözü ve muhayyilesidir. Her şey ona halktan gelir. O halkın gözüyle görür, onun muhayyilesiyle düşünür, onun sinizmiyle kabul ve inkâr eder ve onun derin imanıyla yaşar.” (Tanpınar, 2005:166-7). Tanpınar, yaptığı bu değerlendirmeye, Çelebi'nin büyük bir toplamın simgesi, özü olup bireysellikten ziyade halkının bir nevi fikri, hissi yani ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu özetler.

İbn Battûta *Seyahatname*'si için de –Evliya kadar derinlikli olmasa da- aynı sonuca varılabilir. İki eserde de konu olarak seyahat olgusunun merkezde olması, onların önemini artırmış ve onları eşsiz metinler haline getirmiştir.

İbn Battûta'nın sufi olma ütopyası olduğundan ve bunun içinde çokça yol kat ettiğinden bahsedilmişti. Bu durumun İslamî bir haslet olarak seyyahın zihin dünyasının temelini oluşturduğu söylenebilir. Evliya Çelebi'de de aynı zihniyetle karşılaşmaktayız. Çelebi'nin de sufilere ve tasavvufa içten bağlılığı birçok noktada görülmektedir (Dankoff, 2010:143). Dankoff da -bu tezde yapıldığı gibi- Çelebi'nin sufi olup olmadığını sorgular ve onun bazı ifadelerinden yola çıkarak onun bir rehber (mürşid-i kâmil) aradığını söyler. Bununla birlikte, Çelebi'nin 1670'te Zarnata'da bir Halveti tekkesi kurduğundan, tekke için vakıf olarak üç dükkân açtığından ve Kahire'de kaldığı sırada, Nizamiye Halveti tekkesinin idarecisi olarak bir yıl görev yaptığından bahseder (Dankoff, 143).

Tekkeler veya zaviyeler birer arınma yerleridir. Bu arınma manevi olduğu gibi fizikseldir de, yani buralar; kimi hastalıklardan, sakatlıklardan kurtulup sıhhat bulma yerleridir. İbn Battûta ağırlıklı olarak bu mekânların manevî boyutuna ağırlık verirken Çelebi, sağlık boyutunu da Seyahatnamesi'nde dile getirir. Bu meyanda Evliya, İbn Battûta'ya nazaran daha “dünyevî” görünebilmektedir.

Evliya'nın Gülşeni dervişi olduğunu iddia eden Dankoff, seyyahın sadece bütün derviş çevrelerinde rahat ettiğini ve kabul gördüğünü belirttikten sonra onun sağlığına kavuşmak için yaptığı ziyaretleri sıralar: Karadeniz'deki gemi kazasından sonra Sarı Saltuk tekkesinde sağlığına kavuşmak için sekiz ay geçirmesi ardından 1646'da Amasya yakınlarındaki Bektaşî ziyareti olan Koyun Baba türbesinde eski görme gücüne yeniden kavuşması vb. (Dankoff, 143).

Türbenin sağaltıcı etkisinin olduğu çıkarımının İbn Battûta'nın aksine Çelebi'de daha belirgin olarak karşımıza çıkması onun bir Osmanlı Türk'ü olmasıyla ilişkilendirilebilir. Osmanlı'da türbeler, halk için çok kıymetli insanların makamları olarak algılanır, bu sebeple mukaddes mekânlardır. Halkın inanç ve zihin dünyasında, hem manevi desteklerin alındığı hem de insanların buluştuğu ve yardımlaştığı bir merkezdir. Bu noktada iki seyyah arasında bir ayrım göze çarpmaktadır. Çelebi türbelerin etkisinden tafsilatlı bahsederken İbn Battûta, bu etkiden ziyade sadece bazı türbelerin fiziki özelliklerini (kitabeleri gibi) anlatır. Etnik kimlik farklılıkları zihinsel bakış açısı farklılıklarının belirginleşmesinde bir faktör olarak bu mevzuda karşımıza çıkmaktadır. Aidiyet farkının, zihinsel tavrın şekillenmesindeki belirleyiciliğine, türbelere karşı takınılan tavır, iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Müslüman velilerin kerametleri için Çelebi'nin de İbn Battûta'nın da seyahatnameleri zengin kaynaklardır. Yazılı kaynaklara pek bel bağlamadan çoğu kez

yerel bilgilerin aktarılması bu kaynaklığı daha da değerli kılmaktadır. Çelebi’de tılsımlar, büyüler daha fazla yer eder. Tıpkı türbe mevzusunda olduğu gibi buradaki farktan dolayı İslam öncesi var olan inanışların dile getirilmesinde İbn Battûta daha çekingen davranmaktadır. Bu yüzden İbn Battûta için, daha tutucu bir tavra sahiptir, denebilir.

Çelebi, bir derviş tavrına sahip olmasına karşın, servetinin gayet bilincindeydi ve mal varlığıyla ilgiliydi. Mallarını korumak için dikkatli önlemler alıyor ve kendisine verilen hediyelerin ve atiyelerin hesabını ayrıntılarıyla tutuyordu (Dankoff, 144). Benzeri durum İbn Battûta için de geçerliydi. Fakat İbn Battûta, Çelebi kadar mal varlığıyla ilgili dikkatli önlemler almazken borcunu ödeme konusunda hassasiyet gösterirdi (İbn Battûta, 511). İbn Battûta, sufilik tutumunda Çelebi’den biraz daha kararlı ve istekliydi.

Sufilik meselesi Çelebi’nin kişiliğine İbn Battûta’dan çok daha uzaktır. Çelebi’nin kişiliğiyle dünyevî bağları koparma anlamına gelen Sufilik şahsiyeti arasında çelişki bulunmaktadır, çünkü Çelebi; cana yakın, nüktedan, girişken kişilik özellikleri ile mal, mülk hırsı dolayısıyla da “dünyevî”dir (Dankoff, 148). Bununla birlikte Çelebi, İbn Battûta’dan daha pragmatik davranışlar sergilemektedir. İbn Battûta’nın dünyaya dair mal, mülk hırsı olduğu söylenemez; ancak ailesi özellikle de çocukları söz konusu edilince hem onlara dair günlük bazı hassasiyetlerin hem de duygusal yoğunluğun su yüzüne çıktığı söylenebilir.

Çelebi’nin, 1660 yılında Hırvatistan’da tutuklu bir Osmanlı subayını fidyeyle kurtarması için Melek Ahmet Paşa tarafından görevlendirmesine dair bir anlatısı vardır (Dankoff, 148). Çelebi maiyetindeki adamlara şöyle seslenir:

“Bak a gaziler, bu varacağımız sulh u salâh üzere kâfir diyarıdır, şarabı, avradı ve oğlanı mubahtır. Eğer birinizi avrat oğlanda, şarap ve rakıda kızarmış

bozarmış ama pişmemiş bulursam sizi döve döve pişiririm ve karnınızı şişiririm. Buna razı mısınız?”

Çelebi'nin bu tavrına fihhi bir yorum veya değerlendirme olarak bakılabilir. Buradan da onun Osmanlı Türk'ü kimliğinin zihinsel bir işleyişi çıkarımına varırız. Her ne olursa olsun Çelebi nezdinde bu tavır için, pragmatizm kavramı öne çıkar. İbn Battûta'da böyle bir pragmatik bakış açısı yoktur. Mesela İbn Battûta bir konvoyla İstanbul'a doğru yola koyulur. Kırım, Macar diyarının Türk Sultanı Muhammet Uzbek Han'ın üçüncü hatunu Beylun Hatun'un konvoyudur bu. Yolculuğun nedeni Beylun Hatun'un, hem doğum yapacak olması hem de Bizans hükümdarı olan babasını ziyaret etmek istemesidir. Konvoy Bizans sınırına girdikten sonra İbn Battûta'ya Beylun Hatun'la ilgili haberler gelir: Onun mescit olarak kullandığı çadırı bıraktığı, vakit ezanlarının okunmasının terk ettiği, Hatun'un şarabı afiyetle içtiği, domuz etini rahat rahat yediği... (İbn Battûta, 332). Seyyah, gâvur topraklarına ayak bastıkları andan itibaren her şeyin değiştiğini ifade ederken bu durumu eleştirmiştir. İbn Battûta, Hıristiyan dünyasında olsa bile bir Müslümanın yapması veya yapmaması gereken ödevleri konusunda herhangi bir değişim sergilememiştir. Dar'ül İslam'da nasılsa Dar'ül Harp'te de aynı yaklaşımı göstermiştir.

İki seyyah arasındaki bir başka farklılık ise evlenme olgusuna bakışta karşımıza çıkar. Çelebi, bilindiği kadarıyla hiç evlenmemiştir. Hatta bekârlığı öven birçok Farsça dize ve hadis alıntılarla eş ve çocuklarla bağı olmadığından dolayı sevinç duyar, böylece seyahate çıkma konusunda bu tür bir engeli olmadığını belirtir. (Dankoff, 145) Bununla birlikte, katıldığı savaşların sonucunda kendisine verilen cariyelerin fazlalığı da gözden kaçmamaktadır. Kendi eserinde 1663 yılında yani elli iki yaşında iken “mücerred ve pâk” olduğundan söz eder. Evlenmeme sebebini de

Seyahatname’de Bosna seferi sırasında çektiği zorluklar sebebiyle zürriyetten yoksun kalmasına bağlar (Alptekin, 2011:48).

İbn Battûta da ise durum tam tersidir. İbn Battûta’nın *Seyahatname*’de bahsettiği eşlerinin sayısı ondur ama bu sayı daha fazla da olabilir. Seyyahın anlattıklarından anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Battûta çok eşli olmaktan ziyade seri tek eşliydi; şeriata uygun olarak bir seferde dört eş almaktaydı (Waines, 2012:223). Seyyah ilk evliliğini yola çıkmasından birkaç ay sonra yaptı, ancak bu evlilik pek uzun sürmez. İkinci evliliğini kısa bir süre sonra yapıp eşiyle beraber İskenderiye’ye gelirler. Sonra çocuğu olması dolayısıyla Suriye’deki eşinden bahseder. Delhi’de de laf arasında bir başka eşten bahseder. Seyyah Maldivler’e gelir ve burada cariyeler dışında dört eşi olduğunu söyler. Bu adalardan ayrılmadan önce iki eşiyle boşanır. Mülük adasına gider ve burada iki evlilik yapar. Bunlar seyyahın bahsettiği son evliliklerdir.

İbn Battûta’nın bahsettiği on evliliğin altısı Maldivler’de kaldığı nispeten kısa sayılabilecek süre zarfında gerçekleştirilmişti. İbn Battûta’nın verdiği bilgilere bakarak ortalama her üç ayda bir evlendiğini söyleyebiliriz (Waines, 228). Maldiv evliliğinin, seyyahın bakış açısına ters gelen bir yönü vardı, bu yön onda bir hayal kırıklığına neden olur. Buradaki kadınlar, âdetleri dolayısıyla, yemeklerini kocalarıyla birlikte yemiyorlar, kocalar da eşlerinin ne yediklerini bilmiyorlardı. Seyyah eşlerinden bir ikisini kandırarak sofrasına oturmalarını sağlar ama onları tek başına yemek yerken görememişti. Bu âdet, seyyahın dost canlısı tabiatına ters düşmekteydi (Waines, 229). Seyyah hepsi de farklı hanımlardan olmak üzere, üçü erkek beş çocuk babası olduğunu söyler. Bu çocuklardan birini, önce bir anlaşma yapıp sonra boşandığı Maldivli eşi dünyaya getirmişti.

Seyyah'ın çok eşli bir hayatı sürdürmesi durumu, onun aidiyet veya kimlik açısından zihni yaklaşımının örneklerinden biridir. Elbette dönemi itibariyle doğal bir durumdur, çok eşlilik; özellikle seyyahın dördü aşmamaya çaba sarf etmesi vb. hassasiyetleri onun bir “kadın” olması dolayısıyla kurallara eksiksiz riayet etme tavrının sonucudur. İbn Battûta'nın aile kavramına ne kadar bağlı ve istekli olduğu evlilikleri ve çocukları dolayısıyla sosyal bir kişiliği olduğu ve geleneğe bağlılığı aşikârdır.

Türkçede, tehlikeden kaçanın kazançlı çıktığı anlamına gelen -“Erkekliğin onda dokuzu kaçmaktır”- bir atasözü bulunmaktadır. Bu atasözünü örnekleyen birçok olayla Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde karşılaşılmaktadır. Atasözünü de dondurulmuş olan bu durum yine bir Osmanlı Türk'ünün zihniyetinin göstergesidir. Dankoff bu hali, Çelebi'nin kendisini Falstaffçı bir rolde göstermekten hoşlanmasına bağlar. Çelebi'nin bir macerası sırasında “Kaçmak da bir cesaret işidir” (“kaçmak dahi erliktendir”) demesi Dankoff'a Falstaff'ın meşhur “Kahramanlığın en iyi tarafı tedbirdir.” (*Shakespeare, Henry IV, I. Bölüm, V.4.120*) cümlesini hatırlatır (Dankoff, 163).

İbn Battûta, Çelebi kadar “tedbirli” davranmaz. Şeyh Şihâbeddin olayında, seyyahın ölümü göze alarak hükümdarın karşısında durup şeyhin yanında tavır alması dolayısıyla Çelebi'den ayrışır. Burada mevzuların farklılığı tavırların ayrışmasında bir neden olarak düşünülebilir. Ancak İbn Battuta'nın sufi zihniyetine Çelebi'den daha yatkın ve yakın oluşu, kanaatimizce bu ayrışmayı ortaya koymaktadır.

İki seyyahın çıktıkları coğrafyaların farklılığı, kendi coğrafyalarında edindikleri zihin dünyasının dinamikleri; ikisi arasındaki zihniyet ortaklıkları ile

farklılıklarının temel sebebi olarak durmaktadır. Ayrıca, aidiyet ve kimliğin seyyahın karakteri üzerinde etkisi olduğu gözden kaçmamaktadır.

4.2.1. İroni ve Zihniyet İlişkisi

Çelebi'nin karakter özelliklerine değinirken nüktedanlığından bahsedilmişti. Çelebi, özellikle alay etmek istediğinde, ironi ile tasvirler yaptığında çok başarılıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, onda müthiş bir karikatürize etme gücü vardır (Tezcan S. 2011:279). İroni, Çelebi'de ağır basmaktadır. Seyahatnamesi'nde yaşadıkları çokça olayı ironiyle hem değerlendirir hem gülünç manzaralar çizer.

Seyahatname'de gösterilebilecek en basit örnek olarak Çelebi'nin kendisi için "hâkir" mahlasını kullanmasıdır. Osmanlı dünyasında bu tür mahlaslara Tasavvuf Edebiyatında, âşıklık geleneğinde sıkça rastlanır. Buralardaki kullanımlarda felsefî, dinî temeller üzerinde neşet eden anlamlar vardır. Çelebi'deki durum ise biraz farklıdır. Çelebi, bu mahlası kullanarak hem içinde doğup büyüdüğü edebi kültüre dayanmaktadır hem de Aristoteles'in ironi tanımlaması doğrultusunda ironi yapmaktadır. Çünkü Aristoteles ironiyi, kişinin kendi kendisini önemsiz göstermesi çerçevesinde tanımlar. Bu kapsamda, "övünme"nin zıddını oluşturmaktadır (Cebeci, 2008:278). Çelebi de kendisini "hâkir" mahlasıyla düşük, önemsiz göstererek Aristotelesçi anlamda ironi yapmaktadır. Güldürü olgusu Osmanlı zihin hayatında ve geleneğinde derinlikli ve çok boyutlu bir konudur.

Güldürü üzerine farklı tanımlamalar, çıkarımlar bulunmaktadır. Komik edebiyatta sık sık rastlanan beş imge vardır: Bunlar "irade", "zaman", "değişim", "oyun" ve "zihin" kavramlarının imgeleridir. Zihin kavramının komedide kullanımının nedeni, zihne aşırı derecede yaslanmayı ve mantığı yaşamın temeli haline getirmeyi eleştirmektir. "Tek yönlü düşünce biçimi"ni eleştiren komedi,

daima, birden fazla yaklaşımı aynı anda ele alan yaklaşımlardan yanadır. Bu durum, komedinin gerçekçi bir tür olduğu anlamına da gelir (Cebeci, 56). Çelebi'nin sergilediği nüktedanlık için, mantıktan uzaklaşmak ve farklı durumlar arasında bağlantılar kurmak, söylenebilir.

Mesele ironi olunca, öncelikle bu kavramın çıkış noktasını ifade etmekte fayda vardır. Diyaloglardan öğrendiğimiz kadarıyla, Sokrates; çirkin, şişman ve gülünç görümlü bir insandır. Buna karşılık, eşi bulunmaz bir zekâyâ ve kişiliğe sahiptir. İşte, Sokrates'in "dış"ı ile "iç"i arasındaki bu farklılık, kavramın simgesel özünü oluşturur (Cebeci, 277). İroni kibarlar için uygunken ve ironinin amacı "seçkin kişinin kendi kendisini eğlendirmesi"yken, bayağı komikler "etraflarını eğlendirme"nin peşindedir. Kibar komik, ölçüyü bilir (69). Bu tanımlama çerçevesinde Çelebi için kibar komik denebilir. Çelebi'nin kibarlığı zaten Çelebi isminde de mündemiçtir. İroninin genel olarak insanoğlunun içinde yaşadığı evrenin çelişkilerine, açmazlarına ve kendi güçsüzlüğüne yönelik tepkisinden kaynaklandığı söylenebilir (286).

İbn Battûta'da ise ironiye neredeyse hiç rastlanılmaz; hatta komik öğeler bile *Seyahatname*'de oldukça sınırlıdır. Olanlar da seyyahın karşılaştığı komik durumları anlatmasından ileri gelmektedir. Tabii burada, tez için baz alınan metnin, çeviri bir metin olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir. İroni gibi dilin inceliklerinin orijinal Arapça metinden ne kadarının aktarılıp çevrilebildiği tartışmalı bir konudur. Bu sebeple, metnin diline dair kurgusal değerlendirmelerde, çeviri metnin yanıltıcı olabileceği göz önünde tutulmalıdır. Metindeki istisnai bir komik durumda, Horasan hükümdarlarından Müslümanlığı kabul etmiş Muhammed Hudâbende'nin ismi üzerine gelişen komik durumu anlatır. Bazı kişilerin hükümdarın isminin bazı harflerini değiştirip "Harubende" şeklinde "yanlış" kullanmaları sonucunda anlamın

“eşek hizmetçisi”ne dönüşmesi sonucu ortaya çıkan komik durum anlatılmıştır (İbn Battûta, 222). Aslında seyyahın alaycı tavrıyla kimi zaman karşılaşılmaktadır.

“Kişilik ve Karakter Haritası” bölümünde alıntılanan, “Hindistan’daki Bir Kölenin Zina Olayı”nda, bu tavır görünmektedir.

Latife ya da kısa iğneleyici ve etkileyici hikâye, Çelebi’nin en sevdiği kurmaca biçimidir. Latifelerinin çeşidi olan tarihsel kısa hikâye, uzun betimsel bir bölümün sonuna doğru ortaya çıkabilir ve burada mizahi bir rahatlama sağlar (Dankoff, 192). Tüm bu komik öğeler, bir Osmanlı zihninin en aşikar göstergelerini içinde barındırmaktadır. İbn Battûta’da bu komik öğelerin eksikliği, onu biraz daha renksiz, ışıltısız bir karaktere dönüştürür. Bununla birlikte, farklı ve yeni durumlar karşısında bağlantılar kurmada zaman zaman yetersiz kalmasının bir nedeni de budur, denebilir.

4.2.2. Seyahatin Seyyahlar Açısından Maksadı

Müslüman dünyada *rihle-seyahat*, öncelikle bir ilim uygulaması olduğu için vakar ve alçakgönüllülükle üstlenilmelidir. Çünkü seyahate ilmi fethetmek için olduğu kadar, erdem edinmek için de çıkılır (Touati, 90).

Evliya Çelebi için seyahat bir eğlence değil, bir saplantıydı. Her yeri görmek ve gördüğü her şeyi yazmak zorundaydı. Son derece düzenliydi. Şehir tasvirleri (evsaf), Seyahatname’nin en karakteristik ögesidir (Dankoff, 168). İbn Battûta karakteri için de saplantı kelimesi kullanılabilir. Yaşadığı onca tehlikeli duruma rağmen -ki bazılarında ölümden dönmüştür- seyahatini hep sürdürmüştür. İbn Battûta, Çelebi kadar tafsilatlı ve ayrıntıcı değildi ama oldukça düzenli ve ilke sahibiydi.

Evliya Çelebi’nin yapmış olduğu seyahatin öne çıkan amacı, Osmanlı İmparatorluğu’nun eksiksiz bir tasvirini yapmak ve seyahatlerinin tam bir kaydını

oluşturmaktır. Bir saray eğlendiricisi, her işi yapabilen bir Osmanlı memuru ve dinî hizmet sunan biri olarak Çelebi'nin faaliyetleri, seyahat tasarılarıyla nadiren çatışır, çoğu kez birlikte ilerliyorlardı ve seyahatleri ile bunları yazmanın yanında ikincil kalıyorlardı. Çelebi'yi harekete geçiren imparatorlukla ilgili nedenleri kişisel nedenlerden ayırt etmek ne kadar zor ise, seyahat etme eylemi ile seyahatleri yazma işini birbirinden ayırmak da o denli zordur (Dankoff, 171). İbn Battûta'da ilk başta hacca gitme maksadı zikredilse de seyyah, Hac görevini bitirdikten sonra yolculuğuna devam eder, -yolculuğunun büyük bir kısmı da haçtan sonrasındır- burada Fas hükümdarının himayesinin de belirleyici olduğu düşünülebilir. Seyyah, seyahati boyunca kadılık ve elçilik görevleri yapmıştır. Çelebi'deki imparatorluğu kayıt altına alma gibi bir tavır ve görev dikkati İbn Battûta'da yoktur. Bunun da nedeni birinin bir imparatorluk seyyahı olmasıdır.

İbn Battûta ile Çelebi karşılaştırmasında, dinî hassasiyetler açısından İbn Battûta'nın daha "ilkeli" durduğu ve kişilik özelliği açısından da daha sakin bir hâli olduğu söylenebilir. Yaratıcılıkta, metne hâkimiyette ve hikâyeleştirmede Çelebi daha dikkat çekicidir.

4.3. İbn Battûta'nın Farklılıklara Bakışı

Seyahat etme ve bunu yazıya dökme konusunda Batılıların deneyimiyle, aynı araçları kullansa da, İslâmi deneyim temelden farklıdır. İslâmî deneyim söz konusu olduğunda, "seyahat her zaman 'öteki'ne doğru bir hareket, 'öteki'yle yüzleşmedir," diyemeyiz. İslâm'da seyahat ve onun söylemsel ürünleri, anlam düzeyindeki sonuçlarını ötekiyle kurulan tarihsel ve insanbilimsel bir ilişkiye dayandırmıyordu. Onlar ötekiliğe yönelik bir yorumbilimden çok, metin yorumlarına dayanan bir aynılık inşasının sonuçlarıydı. İslam seyyahlarının ufkunu belirleyen Dârü'l İslâm

veya İslâm Memâliki diye anılan, coğrafi sınırları belirlenmiş bir mekânda mekik dokumaktı. (Touati, 10) 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 İslâm’ın gezginleri “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 olunurdu (Touati, 227). Bu manzara, seyahat olgusundaki farklılaşma, zihniyet farklılığıyla da açıklanabilir.

İslam’ın “Altın Çağ”ından sonra seyahat eden İbn Battûta sadece Dârü’l İslâm’da mekik dokumadı. Bu coğrafi sınırların da ötesine de giderek hem *homo islamicus* olma yolundaki idealine ulaşmaya çalışmış, hem de farklı dünyalar keşfedip farklı ilişkiler geliştirmiştir.

Seyahatnamelerin her ikisinde de “ötekileştirme”yle karşılaşmaktayız. Tabii burada öteki kavramı, günümüzün derin sosyolojik ve psikolojik çözümlerinin biraz dışında sadece, toplumsal anlamda insanların kendilerini nereye, nasıl konumlandıklarını; “başkası”yla arasındaki çizginin ne olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Çünkü seyahatlerin yazıldığı dönem modernizm öncesidir. Haliyle sekülerleşme gibi kavramların ve ideolojilerin henüz var olmadığı bir dönem söz konusudur.

Seyahatnamelerin bir taraftan tarihî eserler olması dolayısıyla, onları yazdıkları dönemlere göre değerlendirmek öncelikli başlangıç noktası olmalıdır. Şu da var ki, bazı durumların da her dönemde varlığını bir şekilde sürdürmesi dolayısıyla, ortaklıklar veya farklılıklar aramak da tabiidir. Seyahatnamelerde ötekini belirleyen tartı dindir. Bu da doğal bir sonuçtur. Özellikle modern öncesi dönemler

söz konusu olduğu için dinin sosyal hayattaki hâkimiyeti aşikârdır. Çelebi’de öteki olan düşman karadır, Müslüman Osmanlı askeri ise beyazdır. Çünkü Müslüman Osmanlı askeri Allah’ın rahmetine kavuşmuştur (Erekli, 2009:149).

İbn Battûta, Anadolu’da Birkî (Birgi)’deyken, Yahudî Doktorun Hikâyesi başlığı altında bir olayı anlatır:

“Sultanla otururken başında kuyruklu sarığıyla yaşlı bir adam geldi, selâm verdi. Kadıyla müderris ayağa kalkıp selâmını aldılar. Adam, sultanın önündeki sedire oturunca hafızlar geride kaldı. Müderrise sordum: ‘Kim bu adam?’ Güldü, cevap vermedi. Soruyu tekrar ettim. O zaman şöyle anlattı: ‘Bu ihtiyar Yahudi bir doktordur, hepimiz muhtacız ona. Gördüğün gibi hükümdar ona çok saygı gösteriyor. Biz de ayağa kalkar, onu hürmetle karşılarız.’ Bu tavır beni sinirlendirmişti; dayanamayıp itiraz ettim:

‘Lanetli oğlu lanetli! Sen Yahudisin. Nasıl oluyor da Kur’an okuyanların daha üstünde bir mevkiye oturuyorsun?’ Ona kızdım, sesimi yükselttim. Hükümdar bu davranışım karşısında hayret etti! Ne dediğimi sordu. Müderris benim anlattıklarımı tercüme edince Yahudi fena bozuldu, hırslandı, mosmor olup meclisi terk edip gitti! Oradan ayrılınca müderris bana teşekkür ederek şöyle dedi:

‘Allah senden hoşnut olsun! İyi yaptın. Şımarmıştı. Senden başkası da ona böyle bir şey söyleyemezdi, haddini bildirmiş oldun!’ (Seyahatname, 291)

Seyyahın tepkisinde onun zihin kodlarını ele veren ifadeleri vardır. Bunlardan ilki, seyyahın Yahudî doktora sinirlenip bağırarak söylediği ilk kelimedir: “Lanetli”. Seyyahın zihninde öncelikle bu kelimenin oluşmasının sebebi ne olabilir, diye düşününce; Müslüman zihniyetini oluşturan temel metin Kur’an-ı Kerim akla gelmelidir. Kur’an’da Maide suresi 13. ayette, tarihsel bir olay dolayısıyla içerik gereği Yahudilere yönelik zikredilen ayetin bir yerinde Allah,

“İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lanetledik, kalplerini de kaskatı kıldık.” (diyanet.gov.tr), der.

Bu ayette de görüleceği üzere, bu kavim için “lanet” kelimesi kullanılmıştır. İbn Battûta’nın bu kelimeyi öncelikle zikretmesi tesadüfî değildir. Tamamen zihin haritalarının temelini teşkil eden dinî kodlarının bir yansımasıdır.

İbn Battûta’nın, doktora kızma sebebi de doktorun hafızların önünde oturarak sultana daha yakın bir konuma yerleşmesidir. Doktorun döneme göre ihlal ettiği şey bir nevi “protokol” ihlalidir; hiyerarşiyi bozmaktır. Bu da şu kelimeyle özetlenir: üstünlük. Burada da yine zihin dünyasındaki yansımanın cevabı kutsal kitaptadır. Kur’an’daki Ali İmran suresinde yer alan 139. ayet der ki:

“Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.” (diyanet.gov.tr)

Görüldüğü üzere gerçek Müslüman üstün olandır. Bu ilke ve anlayış çerçevesinde seyyah, bu ilkenin çiğnenmesi dolayısıyla tepkisini sert bir şekilde dile getirir. Bir Müslüman olarak buna hakkı olduğunu bilir. Bir sıralama söz konusu olduğunda, öbür dinlere mensuplar Müslümandan sonra gelir. Bu örnekte, İbn Battûta ile Müslüman zihin yapısının bir başka dışavurumuyla karşılaşırız. Son din olarak gelen İslam’ın kendisinden öncekilerin üstünde bir din olduğu algılaması, İslam dünyasında açık ve net bir hadisedir. Bu şekilde zihinlerde yer eder ve toplumdaki dinî sınıflandırma da buna göre tasarlanır.

5. SEYAHATNAME’NİN EDEBİYAT HARİTASI

Seyahatname metni, gerek metnin kurgulanışı gerek metnin edebî ve biçimsel özellikleri dolayısıyla bir zihniyeti yansıtmaktadır. Dinî-tasavvufî zihin boyutu, metnin biçimsel özelliklerinde de kendini göstermektedir. Kur’an-ı Kerim’deki kıssaların izleri, çerçeve metin kurgusunun varlığı, dinî-tasavvufî zihin kodları olarak varlık göstermektedir.

İbn Battûta’nın kişiliğine dair çözümlenmeler, metne odaklanarak yani metin merkezli yapılandırılabilir. Metindeki olaylar, seyyahın kendi özel yaşamını metne koyması ve anlatım tarzı ile yaşadıkları karşısındaki tutum ve davranışları onun kişiliğine dair çokça bilgiler de vermektedir. Özel hayatına dair anlatılarda içine düştüğü çatışmalar da seyyahın kişiliğine ve karakterine dair fikirler vermektedir. Ezcümle, *Seyahatname* İbn Battûta’nın aynı zamanda otobiyografisidir.

Metnin başındaki “İbn Battûta *Seyahatnamesi*’nin Önemi” başlığı altında dile getirilen, *Seyahatname* için hem gezi hem anı hem de otobiyografi kitabı denebilir, çıkarımını biraz daha ayrıntılandırmak gerekmektedir. Bu edebi türleri kesin sınırlarla birbirinden ayırmak imkânsızdır. Hepsinde öz öge insandır ve insanın kendi yaşamını, kendi izlenimlerini anlatmasıdır. Örneğin Evliya Çelebi gibi bütün yaşamını gezide geçirmiş bir kişinin izlenimlerini anı sınırı içine sokmaktan başka bir çıkar yol yok gibidir, böyle olunca gezi yazılarını anı yazılarının bir çeşidi görebiliriz (Olgun, 1972:403).

Eskiden anı için kullanılan “hatıra” kelimesi; Arapça’da aslında gönül, hayal etmek anlamlarına gelmektedir. Araplar “anma” için “zıkr” kökünden türemiş sözleri kullanmıştır. Bu kökten gelen tezkire, tezâkir sözcüğü, Tezkiretü’l Evliya, Tezkiretü’ş-Şuara gibi, dilimizde anıya karşılık gelmiştir. Burada tezkire

Osmanlıcadaki “terceme-i hâl”, Farsça’daki “şerh-i hâl”, Türkçemizdeki yaşamöyküsüdür. Bu durumuyla yaşamöyküsüyle (biyografi) anı iç içe girmektedir (Olgun, 404).

Kendi dışındaki kişilerin yaşamlarını veren yaşamöyküsü de tarihin bir bölümüdür. Yaşamöyküsü yazarında, hem tarihçilik hem de portre ressamlığı niteliği bulunmalıdır. Bütün bu niteliklerden en önemlisi anının; kişisellik, toplumsallığı aynı zamanda kendinde toplamasıdır. Anının öne çıkan iki özelliği vardır: Kişisel niteliğini koruyarak gerçeğe uygunluk ve içtenlik (Olgun, 405). İbn Battûta *Seyahatname*’si, gerçeğe uygunlukta da içtenlikte de sınıfı geçmiştir.

Seyahatname, tıpkı öbür seyahatnameler gibi, otobiyografik bir eserdir. Cemal Kafadar da Evliya Çelebi *Seyahatname*’si için yaptığı çıkarımda, seyahatnamenin sonuç olarak otobiyografik bir alt tür (Kafadar, 2014:45) olduğunu belirtir. Otobiyografik eserlerin ortaya çıkıp çoğalmasının Rönesans sonrası Avrupa kültüründe bireyselliğin dışavurumu olduğu yargısını “bireysellik” kavramını kavrayışa göre anlamlandırmak gerekmektedir (Burckhardt’tan aktaran Kafadar, 55). Bireysellik söz konusu olunca “ben”i tanımlamak da medeniyetlerin kendi mahiyetlerine göre değişebilir. İbn Battûta kitabında, kendi medeniyetine özgü bir “ben”den söz edebiliriz. Öncelikle bu medeniyetin birlik ve beraberlik hassasiyetinin toplumsal bir temel oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Seyyah, tekkelerde kalarak, hayatın ve insanların içinde, kendini inşa etmiştir. Seyyahın “ben”i, zihin dünyasının bir temsilidir.

Zamanın koşulları, tanımlamaları değiştirebilir veya boyutlandırabilir.

Kafadar’ın Kanunî sonrası anlatıdaki değişimin sonucuna dair şöyle bir çıkarımda bulunur:

“Ben’in sınırları gerçekten yeniden çizilmişse ve bir bireyleşme sürecinden bahsedilebiliyorsa bu süreç tarikat ya da meslek grubu gibi genişçe organizmaların parçası olmak ile çelişen bir şey değildir. Evliya Çelebi, yaptığı seyahatlerin izlerini nakletmekle kalmadı. Ardında gayet karmaşık bir ilişkiler ağının ve kendi “ben”inin sınırlarındaki gediklerin izini de bırakmış, böylece de kendini tanımış ve tanımlamıştır.” (Kafadar, 71)

Aynı şekilde İbn Battûta’da bir seyyah olarak sadece gezip gördüklerini ifade etmemiş; İbn Battûta olarak kendi varlığının, kişiliğinin sınırlarını zorlamış; bu zorlamalarla hem kendini tanımış hem tanımlamalar yapmıştır. Bunu da tıpkı Çelebi gibi gerek zaviyelerde gerekse farklı grupların mekânlarında farklı ilişkiler ağlarının temeli üzerine inşa eder. Yolculuk olgusunun ne kadar şaşırtıcı ve sürprizlerle dolu bir eylem olduğunu seyyahta net bir şekilde görebilmek, onun “ben” duruşunun içten ve içerden en iyi örneklerinden biridir. Seyyahın “ben”i dolayısıyla “seyyah” kelimesini zihin haritalarının merkezine koyup *Seyahatname* için, “Seyyahname” gibi bir tabir dile getirilebilir.

Medeniyet dairesindeki benzeri anlatıların hiçbirinde üçüncü boyut, anlatıcı ile anlatılan “ben” arasında bariz bir mesafe yoktur. Yazarların kendilerine üçüncü boyutu ihtiva eden bir perspektiften bakmaktan kaçınmaları ya da bununla ilgilenmemeleri (Kafadar, 58) için zihinsel dünya görüşlerinin yansımasıdır, denebilir. Bu medeniyet coğrafyasının ürettiği maddî eserlerin –sohbetnâmeler, masallar, hikâyeler vb.- mahiyeti dolayısıyla *Seyahatname*’de de “ben” ile yaşadıkları arasında bir uzaklık yoktur; bununla birlikte içten, yaşamın içinde ve doğasında akan hayata ait bir kişi karşımıza çıkmaktadır.

5.1. Metin Düzleminde *Seyahatname*’nin Kurgusal Boyutu

Seyahatname’deki anlatılar, anlatıcı düzleminde sınıflandırılabilir. Öncelikle nadiren de olsa kendini gösteren kâtip İbn Cüzeyy için metnin çerçeve anlatıcısıdır,

denebilir. *Seyahatname*'nin hem giriş kısmı hem de bitiş kısmını bu çerçeve anlatıcısı oluşturmaktadır. İbn Cüzeyy kendisine ham olarak verilen metni bazen biraz kısaltır, bazen de eklemeler yaparak metni hazır hale getirir. Ancak onun fazla müdahale etmediği bellidir (Aykut, 12). Kâtip İbn Cüzeyy'in, *Seyahatname*'de, kurgusal anlamda teknik dokunuşları olmuştur. İbn Cüzeyy, zaman zaman metnin akışında araya girerek metindeki mistik havayı dağıtır ("İbn Battûta'nın Keramet Gösterisi" kısmında olduğu gibi); ayrıca kâtip, hem ayakları yere daha sağlam basan bir metnin kurgucusu olmakta hem de metni toparlayıp düzenlemektedir.

Bu çerçeve anlatıcı dışında Nuran Tezcan'ın Evliya Çelebi için yaptığı anlatıcı sınıflamasının (Tezcan, 2011: 237) bir benzeri İbn Battûta *Seyahatname*'si için de geçerli olabilir. Seyyahın yolculuk serüveni ve şahit olduğu olay için, ben anlatıcı; edebî bir eserdeki karakter gibi başından geçen olaylar için, Kahraman anlatıcı İbn Battûta, şeklinde bir tablo oluşturulabilir. Kahraman anlatıcıda seyyah başından geçen bir serüveni, hikâye kahramanının sürükleyici üslubuyla, *Bin Bir Gece Masalları*'nı hatırlatırcasına anlatır:

“Köyde, yaklaştığım evin odalarından birinde Hindlilerin erzak saklamak için yaptırdıkları kocaman, derin mi derin küpe benzer bir bölme buldum. Tam altında insanın sığacağı kadar iri bir delik vardı; içeri aktım. Küpün ortasında biraz saman vardı. Başımı orada bulduğum taş koyup uyudum. Üstte bir kuş geceleyin sık sık kanat çırdı. Hayvan benden korkmuştu galiba; iki korkak iki küpte geceledik!” (519)

İbn Battûta'nın “Esir Edilişim, Kurtuluşum, Daha Sonra Yüce Allah'ın Bir Veli Kulu Arayıcılığıyla Başka Bir Dertten Yakayı Sıyırışım” adı altında anlattıklarından yapılan alıntıda görüldüğü üzere bir hikâye, serüven, kahraman anlatıcı açık bir biçimde görünebilir. Bununla birlikte hikâyede atmosfer oluşturma konusunda da seyyahın marifeti göze çarpmaktadır:

“Neden sonra etrafı ulu ağaçlarla çevrili, tam ortasından yol geçen bir vadiye indim. Vadinin nerede son bulduğunu bilmeden hep yürüdüm, yürüdüm. Ansızın ellerinde yaylarla, kırk kadar Hindu çevremde türeyip beni kuşattı!.. (517)

Seyahatname metni, klasik İslamî edebiyatın -Doğu- tarzı olan “çerçeve metin” yapısına uygun bir şekilde oluşturulmuştur. Doğu’nun bu anlayışında önce bir hikâye anlatılır ama ana konu yeterince anlaşılmaz ya da yeni bir konu ortaya çıkarsa bu kez başka bir hikâyeye geçilir, bazen de hikâyeye içinde hikâyeye anlatılır (Tosun, 2014:134). Bir yerde veya mekânda (burası şehir de olabilir) bir olay ya da durum anlatılırken, bu olay veya durum bitmeden araya başka bir olayın sıkıştırılması tekniği *Seyahatname*’de belirgindir. Örneğin seyyah Şiraz’dayken, burada metfun bir şeyhi anarken şeyhin Hindistan macerasından bahseder. Hemen ardından direk kendi Hindistan seyahatiyle ilgili -bu macerayı sıkıştırır- bir sayfalık bilgi verir. Bir sayfadan sonra tekrar Şiraz’a döner ve bu şehrin önemli mekânlarına dair anlatımını sürdürür. Seyyahın metinde Hindistan bölümü, Şiraz anlatımlarından çok sonrasında yer almaktadır.

Bir başka çerçeve metin örneğinde ise İbn Battûta, Hindistan Dihli’de (Delhi) saraya girişini ve saray ile saraydaki seremonileri iki paragraf anlatır. Hemen sonrasında valide sultanın trajik hayatını bir paragrafta özetler. Bu bir paragraftan sonra da saraya ve Delhi’ye dair anlatımlarına geri döner. Yalnız burada geri dönmeden önce klişe bir cümleyi geçiş cümlesi olarak kullanır: “Konumuza dönelim, söze devam edelim...”

Çerçeve metin tarzı, Kur’an-ı Kerim’le ilişkilendirilebilir. Kutsal kitaptaki kıssalar ile *Seyahatname*’nin yapısı arasında paralellikler kurulabilir. Kur’an’la birlikte, öncelikle Arap coğrafyasında daha sonra da tüm İslam coğrafyasında üretilen edebiyat, sanat ve kültür şekillenmiş, Müslüman toplumların her türlü anlayışları bu

kitap etrafında oluşmuş, onun yol göstericiliğinde ilerlemiştir (Tosun, 29). Kur'an merkezli büyüyen anlatı geleneğinde kıssaların rolü göz ardı edilemez.

Kur'an kıssalarının anlatım yönteminde üç temel özellik göze çarpar: Tekrar, olayların sadece maksada (dinî mesaj / ibret) yetecek kadarının anlatılması, kıssaların arasında ibret alınacak husus ve noktaların ne olduğunun belirtilmesi. Âdem, Nûh, Mûsâ kıssalarında görüldüğü gibi Kur'an kıssalarının birçoğu, her defasında bağlama göre değişen ayrıntılarla ve farklı üslûplarla, dinî amacın, tebliğ ve mesajın gerektirdiği ilâve ve yeniliklerle tekrarlanmıştır (<https://islamansiklopedisi.org.tr>).

Kur'an'da anlatılan olaylara hikâye değil de kıssa denmesi onun hakikatle ilişkilendirilmesiyle ve gerçekliğinin tartışılmaz olmasıyla açıklanmaktadır. Kıssalarda belirgin olarak göz önünde canlandırma, çarpıcı sahneler, diyaloglar bulunmaktadır (Tosun, 24). Kur'an'da geçen peygamber kıssaları, kavimlerin hikâyeleri ve bazı şahıs ve toplulukların başından geçen olaylar, evrensel hakikatlerin ve ahlakî ilkelerin somut hadiseler, kişiler, imtihanlar, ceza ve mükâfatlar, tufan ve deprem gibi büyük olaylar üzerinden anlatılması amacına matuftur (Kalın, 226). Geçmişte yaşanmış bugün ve yarına ışık tutacak insanlık tecrübeleri, yol haritaları, dramlar ve trajediler bir hakikat hafızası olarak kıssalarda yer bulur. Çünkü tarihler değişse de insan değişmez. Geçmiş ve gelecek arasında irtibat kurulur ve bu irtibat kolektif akıl, tecrübe ve birikimle ilişkilendirilir. Kıssalar; efsane, ütopya, tasarım ve kurgu değil; “güzel”, “gerçek” ve “hayat enstantaneleri”dir. İnsanın değişmeyen fitratı, hayatın değişmeyen yasaları bir olayla resmedilir, sahnelenir, canlandırılır. Her durumda bir model, örnek, ahlaki bir ders sunar (Tosun, 26). Muhammed Ahmed Halefullah, Kur'an kıssaların tümünün tarihsel bir yaklaşımla anlaşılmasının mümkün olmadığını, doğru olanın onların edebî/sanatsal bir yaklaşımla ele alınmasının

gerektiğini (28) vurgulayarak kıssa meselesine bakış açısını biraz daha boyutlandırmıştır.

Seyahatname'nin kıssa ile olan bağı öncelikle zihinsel bir bağıdır. Bir Müslüman olarak İbn Battûta'nın Sünnî, Arap İslam bakış açısının temellerinde yer alan Kur'an yapısı otomatikman metnin yapısına da sirayet etmiştir. Burada *Seyahatname* ile kıssaları aynı göstermek doğru olmaz; mesele *Seyahatname*'deki bazı anlatıların form olarak kıssalardan feyz almasıdır. Kıssalarda yer alan göz önünde canlandırma, çarpıcı sahneler, diyaloglar gibi motiflerle *Seyahatname*'deki bazı anlatılarda karşılaşılmaktadır. Veya kullanılan bazı temalar -insanlık tecrübeleri, yol haritaları, dramlar ve trajediler- her ikisinde de ortaklık arz etmektedir. Ne var ki kıssaların maksadı söz konusu olunca, *Seyahatname*'nin altı boş kalır. Kıssalarda maksat, bir model veya örnek oluşturma ve ahlaki bir ders verme ile yoğurulmuş bir tecrübe aktarımıdır. *Seyahatname* için böyle bir gayeden söz edemeyiz.

Metin düzleminde baktığımızda anlatım tarzı olarak İbn Battûta genellikle kısa cümlelerle örülü pratik bir anlatım üslubuna sahiptir. Üslubun böyle olması aslında son derece doğaldır, çünkü *Seyahatname* sonuçta bir seyahat metnidir. Dolayısıyla, seyahat olgusunun hareket halinde, değişken ve sürprizlerle dolu malzemesinin en uygun aktarım tarzı kısa cümleli, pratik anlatımıdır. Kısa cümleler ile metinde sembolik bir edebî tarz olabileceği fikri akla gelmemelidir. Kasıt, sadece seyyahın meramını uzatmadan anlatma gayesidir. Çünkü hem yazılacak malzemenin çokluğu hem de fiziki şartlar dolayısıyla hep sefer halinde olunması durumu, yazı sürecini kısıtlamış olabilir. Uzun analizlerin yeri seyahatnameler olamaz elbette.

Metin oldukça hareketli, daldan dala atlayarak ilerlerken okuyucu üzerinde en ufak bir okuma yorgunluğu da gerçekleşmemektedir. Kendine has bir akıcılığıyla

ilerlemektedir. Çünkü metin içerik itibariyle çok da zengindir. Bir nevi bin bir çeşit mücevherin oluşturduğu bir hazinedir.

İbn Battûta zaman zaman çözümler de yapar fakat bu çözümleri hiç uzatmadan, pek ayrıntılara girmeden net bir şekilde yapar. Buradaki netlik ise ağırlıklı olarak durumu tespit etmekten ibarettir. Seyyahın yaptığı tespitler dinî, sosyal, siyasî vb. olmaktadır.

Seyyahın günümüze de ışık tutan siyasî bir tespitiyle İran'da karşılaşırız. Burada, Şia-Sünni çekişmesine dair İsfahan'daki tecrübesinden bahseder. Battûta, bu şehrin çok büyük ve gösterişli olduğunu, lakin Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında meydana gelen kavga ve çekişme sebebiyle şehrin geniş bir kısmının hâlâ harap olduğunu bu fitnenin o gün de devam ettiğini, iki tarafın da kavgadan geri durmadığını üzümler anlatır (İbn Battûta, 197). Seyyah bu çekişmenin fitne olduğunu açıkça tespit ederek bu çekişmelerden duyduğu rahatsızlığı da belirtmektedir. Seyyah sadece üç cümle kurarak kente dair fikrini ve siyasî tespitini yapıp ardından şehrin meyvelerini anlatmaya koyulur. Böylece Şiraz mevzusunun anlatısına geri döner.

Seyyah Mekke anlatımına çok geniş yer vermiştir. Sayfalarca tafsilatlı olarak Mekke'ye dair anlatımlar kitapta yer almaktadır. Tabii bu da doğaldır çünkü bu seyahatin çıkış noktası zaten Hac görevini yerine getirmektir. Fakat Mekke anlatıları seyyahın dindar yönünün de mekânla en açık şekilde örtüştüğü anlatılardır. Bununla birlikte bir Müslümanın zihin dünyasında Mekke'nin ne kadar ulaşılmaz bir doruk olduğunu bu kısımdan anlayabiliriz.

Seyahatname'deki bazı anlatılar *Bin Bir Gece Masalları*'nı akla getirmektedir.

Özellikle seyyahın Hindistan'da anlattığı bir anısı³ vardır: Elçilik görevi için yola çıkarlar. Yolda Hindu eşkıyalarla karşılaşır, beraber olduğu grup dağılır ve İbn Battûta tek başına kaçmak zorunda kalır. Günlerce aç, susuz doğanın içinde kurtuluş yolu bulmaya çalışır ve sonunda Şeyh Mürşidî'nin çok önceden söylediği kehanette bahsedilen kişi tarafından kurtarılır (515-521). Bu anlatı yaklaşık altı sayfa sürer. Edebi bir dille anlatımı seyyah, zenginleştirip bir masal havasına büründürmüştür. Sözelimi, seyyah haydutlar tarafından esir alınır; bu kısımlar “Ali Baba ve Kırk Haramileri” hatırlatır. Seyyah, bir kuyuda uyurken kırk kadar süvari su içer ama seyyahı görmezler. Atmosferi anlatırken, “Ay ışığı ile aydınlıktı etraf” gibi edebi tabirler vardır. Bir başka yerde, bir köye varır, uyumak için içinde saman olan geniş bir küpün içinde girer: “Üstte bir kuş geceleyin sık sık kanat çırpı. Hayvan benden korkmuştu galiba; iki korkak bir küpte geceledik.” (519), sahnesi ve su bulmak için kuyular araması bu vesileyle de kuyudan çokça bahsetmesi, masalsi yapının parçaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bin Bir Gece Masalları'nda olayların Kahire, Şam ve Bağdat'ta geçmesiyle hikâye mekânlarının da buralar olması onun daha çok Arap masalları olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Mekân yanında, genel atmosferde, edebî tutumda Arap, Fars, Hint anlayışı baskındır (Tosun, 184). Seyyahın bir karakter olarak sürükleyici hikâyesinin veya anısının Hindistan'da geçmesi, *Seyahatname*'nin yazıldığı dönem, doğal olarak benzeri bir atmosferle bizi karşılaştırır.

5.2. Belleğin Oyunu

³ Bu anı *Seyahatname*'de “Esir Edilişim, Kurtuluşum, Daha Sonra Yüce Allah'ın Bir Veli Kulu Arayıcılığıyla Başka Bir Dertten Yakayı Sıyrışım” başlığı altında geçmektedir. Tez metninde önceki sayfalarda da “Seyahatnamenin kurgusal Boyutu” bölümü içinde kullanıldı.

İbn Battûta'nın *Seyahatname*'de, yaşadığı her şeye yer vermesi olası gözükmemektedir. Seyyahın yaşadığı olaylar, karşılaştığı durumlar, manzaralar vb. için bir eleme yapması zorunlu görünmektedir. *Seyahatname*'yi oluşturan anlatılar, hep onun seçtiği anlatımlardır. Seçilen anlatımlar da seyyahın kişiliğinin toplam bakış açısının bir nevi dışavurumu gibidir.

Otobiyografik bir eser olan *Seyahatname*'yi değerlendirirken bellek kavramını da göz önüne almak gerekmektedir. Seyyahın notlar tuttuğunu biliyoruz ama bu notların bir kısmını yolculuk esnasında kaybettiğini de kendisi açıkça anlatır.

“Buhara bilginlerinin mezarlarında müteveffanın kimliğinden yazdığı eserlerden bahseden kitabeler vardır. Bu kitabelerin çoğunu kaydettim fakat Hind kâfirleri tarafından denizde soyulduğum zaman benden gasp edilen eşya arasında bu notlar da gitti!” (İbn Battûta, 353)

Buradan yola çıkarak seyyahın hafızasına dayanarak belli bir oranda metni oluşturduğu düşünülebilir. Günümüz bilim dünyasının bellek kavramına dair buluşları ışığında seyyahın “ben”iyle ilgili başka bir pencere açmak gerekmektedir.

Günümüzde belleğin, bağımsız ve birbirinden ayrı çeşitli süreçler ve sistemler içerdiği; artık geçmiş deneyimlerimizin yargıdan bağımsız enstantanelerini depolamadığımızı, daha ziyade bu deneyimlerin bize sağladığı anlam, sezgi ve duyguları muhafaza ettiğimizi kesin olarak bilmekteyiz (Schacter, 2017:21). İbn Battûta'nın bizimle paylaştıkları için de onların her birinin kendine has bir anlam, his veya sezgi içermeleri dolayısıyla seyyahın belleğinde kalabildiği savunulabilir. Yani seyyahın zihin dünyasında, bir özelliğinden dolayı -hissi veya manidar olması gibi- iz bırakmış şeylerdir, *Seyahatname*'de anlatılanlar.

Kişisel anıların karmaşıklığına rağmen, otobiyografik hatıralarımızın temelinde bir düzen vardır. Birçok araştırmacı farklı otobiyografik bilgi türlerini

içeren hiyerarşik bir model önerir. Hiyerarşinin en üst düzeyi hayat dönemlerini içerir -üniversiteye gitmek, Arizona’da yaşamak vb. yıllar ya da on yıllarla ölçülen uzun hayat kesitleri-. Hiyerarşinin orta düzeyi genel olayları -üniversitenin ilk yıllarında futbol maçlarına gitmek, Büyük Kanyon’da tatil yapmak; günler, haftalar ya da aylarla ölçülen, bileşik olay zincirleri- içerir. Hiyerarşinin en altında olaylara özgü bilgiler –futbolda sezonun final maçını sona erdiren büyük kavga, Büyük Kanyon’u ilk kez gördüğünüz an ya da bir toplantıya hazırlıksız geldiğiniz zaman gibi saniyeler, dakikalar ya da saatlerle ölçülen tekil olay zincirleri- yer alır (Schacter, 139-140).

İnsanların anlattıkları hayat hikâyelerinde bu üç bilgi türü de iç içe geçmiş olarak bulunur. Kontrollü çalışmalar, üç otobiyografik bilgi türünün de farklı işlevleri olduğunu ve hatta belki de farklı beyin sistemlerine dayanmakta olduklarını ortaya çıkarmıştır (Schacter, 140). Bununla birlikte kodlama süreçleri anılarımızda bir miktar çarpıtmaya sebep olabilir. Çoğunlukla ayrıntılı kodlamaların gerçekleştirilmesine yardımcı olan önceden var olan bilgi, bazen yeni anıların içine sızıp onları bozabilir (Schacter, 159). İbn Battûta *Seyahatname*’sinde bazı “hata”lardan bahsetmiştik metnin veya seyahatin kurgusunda bir yerden bahsederken birden uzak başka bir ülke anlatımına geçmesi gibi anlatılar için bellek kavramının açıklayıcı olduğunu düşünülebilir. Seyyahın kitabın yazılmasında büyük oranda belleğini kullanması bu “hata”ların sebebi olabilir; bununla birlikte, önceki bilgilerin sonrakiler arasına sızıp bozabildiğine dair belleğe dair yeni tespitlerin de bu durumu açıkladığı söylenebilir.

Schacter, kitabında bir keşişin 1030 yılında Polonya’ya gidişini yıllar sonra kaleme almasıyla ilgili bir hikâyeye yer verir. Bu hikâyede keşiş kocaman bir ejderhadan bahseder. Schacter, keşişin yolculuğu sırasında büyük bir olasılıkla büyük bir kuş ya da bir çeşit yaratıkla karşılaştığını ama bu olayla ilgili anının, geçmişin

yaygın kabul gören inançlarla bağlantılandırılıp beraber değerlendirildiğini savunur. Yani geniş, geçmişteki şeylerle şimdiki zamana ait bilgilerini bütünleştirerek hikâyeyi kurar. Sonuçta geniş, asıl deneyiminin ejderhaların dini bakımdan sahip olduğu anlam konusunda o tarihte geçerli olan öğretinin söyledikleriyle uyum içinde olan yeni bir yorumunu geliştirmiştir (Schacter, 159-160).

İbn Battûta'nın Hindistan'da gördüğü ifritlere dair anlatımlarının bu çerçevede de analizi yapılabilir. Seyyahın Bin Bir Gece masalları gibi anlatılarla seyahat öncesindeki deneyimleri seyahat sırasında gördüklerini tasvir etmede rol oynamış olabilir; böylece önceki birikimle karşılaştıkları arasında bir uyum veya devamlılık yakalamıştır denebilir. Buradan da bellek dolayısıyla istemsiz de olsa bir kurgu yapıldığı ve seyyahın bu kurguyla hikâye oluşturduğu savına ulaşılabilir.

5.3. İbn Battûta'nın Kişiliğine ve Karakterine Dair

Kişilik, bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü, şahsiyet (tdk.gov.tr), olarak tanımlanmaktadır. Karakter ise, bir bireyin kendine özgü yapısı, onu başkalarından ayıran temel belirti ve bireyin davranış biçimlerini belirleyen, üstün ana özellik, öz yapı, ıra, seciye şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte kişilik için bilinen, öngörülebilir nitelikler söz konusuysen karakter söz konusu olduğunda içinde dönüşüm barındırdığı için öngörülemeyen, özgün bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Bu bölümde öncelikle İbn Battûta'nın kişiliğine dair tespitlere yer verilecek, ardından "İbn Battûta'nın 'Sonsuz Yolculuğu'" kısmında da seyyahın karakterizasyonu çizilmeye çalışılacaktır.

İbn Battûta, bir Sünnî Müslümandır. Mâlikî mezhebine mensuptur. Din bilgisi dolayısıyla da kadılık görevinde bulunmuştur. Din, hayatının merkezini oluşturmaktadır. Seyahati boyunca ağırlıklı olarak dini mekânlardan (tekke, dergâh

vb.) ve kendini dine adanmış sufi, derviş vb. nitelikleri haiz olan insanlardan ağırlıkla bahseder, böylece seyyah dindar yönünü açıkça ortaya koymaktadır. İnsanlara ve kendisine yapılan iyilikleri unutmaz ve bunları olabildiğince anlatır; bununla birlikte bol bol dua ederek teşekkürlerini ve minnet duygularını ifade eder. Yani seyyah hatırşinas, vefalı ve sadık bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hind ülkesinde şiddetli bir kıtlık yaşanır. Hükümdar ahalisine altı aylık yiyecek dağıtılmasını emreder. İbn Battûta ise o sıralarda Sultan Kutbeddin'in mezarlığında yemek pişirtip insanlara yedirir (İbn Battûta, 485). Bu anlatıda görüldüğü gibi seyyah; cömert, yardım sever tarafını göstermiştir.

Seyyah dünyaya gelen bir çocuğuyla ilgili yaşadıklarını anlatırken takındığı tavırla onun yufka yürekliliği ve insancılığı belirir; özellikle de kız-erkek çocuk ayırımına girmemesi onun yüce gönüllülüğünün çok açık bir başka göstergesidir. Bu çocuk hikâyesi, seyyaha çok dokunur. Semerkant civarında bir cariyeden bir kız çocuğu olur ama İbn Battûta'ya oğlan olduğu söylenir. Bir süre sonra aslında kız olduğunu öğrenir. Bu habere seyyahın tepkisi onun karakterinin gücüne dair önemli bir bilgidir: "Bu çocuk uğurlu bir vakitte doğmuş, gönlümü hoş etmişti." Bu bebek bir olumlu simge olur seyyah için. İbn Battûta, birkaç haftadır Delhi'deyken bebek henüz bir yaşına basmadan ölür. Bundan sonra gerçekleşen uğursuzluklar da yine bebeğin ölümüne yorumlanabilir.

İbn Battûta, böylesine uzun bir yolculuğu sağ salim bitirmesi dolayısıyla takdire şayandır. Bu neticede, onun zekâsının özellikle de siyasî zekâsının etkisi oldukça fazladır. Gittiği hemen hemen her yerde devlet adamlarıyla tanışıp onlarla dost olur, onlardan hürmet görür. Siyasi zekâsının en belirgin örneklerinden biriyle Hindistan'da karşılaşır:

Oradan Ayrılışım ve Bunun Sebebi

“Rastlantı bu ya, bir gün sultanın kölelerinden biri hakkında vezire şikâyet geldi. Şikâyeti yapan, o kölenin hanımıydı. Kadın, kocasının bir hükümdar gözdesiyle beraber olduğunu; yani açıkça zina ettiğini bildirdi. Vezirin gönderdiği tanıklar cariyenin evine vardıklarında köleyi onunla aynı yatakta uyurken buldular. İkisini de hapse attılar! Sabahleyin olaydan haberdar oldum. Büyük salona gidip makamıma kuruldu. Ama konu hakkında tek söz söylemedim. İleri gelenlerden biri bana yanaşıp:

‘Vezir, bir ihtiyacın var mı diye soruyor!’ dedi.

Ben de:

‘Hayır!’ cevabını verdim. Vezirin amacı cariye ile köle hakkında bir şeyler söylememi sağlamaktı. Çünkü âdetim olduğu üzere, ortada bir dava varsa hemen hüküm verirdim. Vezirle aram bozulunca kadılık görevimi bırakmıştım. Ama konağıma döndüm, yargı makamıma oturdum. Hemen bir yüksek memur sökün etti ve bana seslendi:

‘Vezir sana der ki; dün cariyeyle köle arasında şöyle bir hâdise vuku bulmuştur. Gereğini yapasın ve ikisi hakkında şeriatla hükmedesin!’

‘Bu konu hakkında ancak sultanın sarayında hüküm vermem doğru olur!’ dedim. Saraya döndüm.

Ahali toplandı, cariye ve köle huzura çıkarıldı. Kimse yokken baş başa kalmaları sebebiyle ceza olarak ikisine de biraz kötek atılmasını emrettim; kadını serbest bırakıp köleyi hapse attırdım, evime döndüm. Vezir boş durmuyordu; ileri gelenlerden bir heyet göndererek kölenin de serbest bırakılmasını talep etti. Ben şu cevabı verdim:

‘Efendisinin ırzını çiğneyen bir zenci köle için mi aracı oluyorsunuz? Oysa siz değil misiniz daha dün bir kölesinin evine girdiği için Sultan Şihâbeddîn’i tahttan indirip katledenler?’

Hemen köleyi çağırtdım, onu hayzurân (: bambu) çubuklarıyla dövürdüm. Bunlar kamçıdan daha çok acıtır. Ayrıca kölenin boynuna ip taktırdım, ada halkına seyrettirdim. Olay vezire bildirildi. Herif küplere bindi; kalktı oturdu, kalktı oturdu, derhal ileri gelen memurlarla yüksek rütbeli kumandanları toplayıp beni çağırdı. Yanına vardığımda eğilip selâm verme âdetini bir kenara atarak sadece ‘Selam aleyküm!’ dedim ve oradakilere dönerek:

‘Hepiniz tanıksınız! Ben artık âciz kaldığım için kadılık görevinden kendimi azlettim!’ diye sitem ettim. Vezir bana söylenmeye başladı. Yüksek bir yere çıkıp tam hizâsına geçtim ve ona ağır bir karşılık verdim.

Müezzinin sesi duyuldu, akşam okuyordu. Vezir söyleniyordu: ‘Bir de bana hükümdar diyorlar! Şu haytayı çağırdım, suratına bağırarak için; tuttu o bana öfkeleni!’

Böyle diye diye konağına girdi. Benim onlara karşı kendime güvenişimin, burnu havada oluşumun sebebi Hind sultanıydı. Çünkü onlar Hind sultanı nezdindeki

itibarımı iyi biliyorlardı. Çok ama çok uzakta da olsa onun korkusu kalplerine egemendi.” (İbn Battûta, 572-3)

İbn Battûta, sultanla olan yakınlığını ihtiyaç gördüğü anda bir koz olarak kullanabilmektedir. Onun böyle bir güce sahip olmasının altında da Arap olması yatmaktadır. Çünkü Kur’an’a hâkimdir. Kutsal kitabın dili seyyahın ana dili olduğu için gittiği her yerdeki sultanlar, kadılar, imamlar vb. önemli kişiler orijinal Arapça duymanın heyecanını yaşamak, fıkıh alanındaki bilgilerinden faydalanmak istemiştir. Bununla birlikte seyahatlerini dinlemekten feyz almışlardır. O kadar ki İbn Battûta bazı hükümdarların dostu olur, en yakınındaki insanlarından biri konumuna yükselir. İbn Battûta’nın bu gibi konumlarda varlığını sürdürmesi, gerektiğinde nüfusunu kullanma kabiliyeti onun sosyal ve siyasi zekâsının somut örneklerini oluşturur.

5.4. İbn Battûta’nın “Sonsuz Yolculuğu”

İbn Battûta *Seyahatname*’si üzerinden -metin odaklı olarak- seyyahın zihinsel yolculuğu temellendirilmeye çalışıldı. *Seyahatname*, gerek otobiyografik bir gezi yazısı olması dolayısıyla gerekse metinde çokça rastlanan hikâyeler ve şiirler dolayısıyla edebi bir eserdir. Bununla birlikte, İbn Battûta, otobiyografik bir karakter olarak da okunabilir. Onun karakterizasyonuna dair bir resim ortaya rahatlıkla çizilebilir. Seyyahın içsel yolculuğu, karakter olma yolundaki aşamaları Joseph Campbell’in mitoloji kahramanını boyutlandığı tasnif veya yöntem üzerinden analiz edilebilir. Campbell’in kahraman analizinin metafizik boyutu bir tarafa bırakılarak kahramanlık sürecindeki unsurlar ile İbn Battûta’nın kendi içsel ve kişisel yolculuğu arasındaki ortaklıklardan seyyahın kahramanlık vasfı gösterilebilir.

Campbell'in oluşturduğu kahramanın macerası tasnifi dünya mitolojisindeki mitler üzerinden şekillendirilmiştir. Kahraman burada, bilmeye gelen kişidir. Campbell'a göre mit, kozmosun sonu gelmez enerjilerini, insanın kültürel yaratımına akıtan gizli bir yarıktır. Dinler, felsefeler, sanatlar, ilkel ve tarihsel insanın sosyal biçimleri, bilim ve teknolojiadaki büyük buluşlar, düşler hep mitin o temel, büyüğü yüzüğünden fişkirir (Campbell, 2010:13). Mitolojik figürlerin de sadece bilinçdışının belirtileri olmadıklarını, ayrıca insan tarihi boyunca insan fiziğinin biçimi ve sinirsel yapısı gibi, belli ruhsal ilkelerin değişmez kalan denetimi ve istemli ifadeleri de olduklarını anlamalıyız (Campbell, 287).

Mitsel kahramanın değerlendirilmesinin mitoloji çerçevesi içerisine sıkıştırılamayacağı ortadadır. Bu kahraman, Campbell'in de belirttiği üzere, insanlığın bütün birikimiyle yoğrulmuş, sanata da –elbette ki edebiyata da- aksetmiş ve temellendirici bir vasfa sahip olmuştur. Bu sebeple edebi eserlerde olduğu gibi İbn Battûta'nın karakterizasyonunda Campbell'in tasnifi uygulanabilir. Böylece seyyahın bir karakter olarak nitelendirilmesi savı desteklenir.

Mitin edebiyatta, hikâyede gerek kurgu bağlamında gerek kahramanın oluşumu ve geliştirilmesi bağlamında asıl kaynak olabildiği aşikârdır. Mitolojide kahramanın macerası, yola çıkışla başlar; çeşitli sınavların ardından erginlenme ve ödüle ulaşmak; içinde reddediliş, kaçış ve kurtuluş merhaleleri olan dönüş olgusuyla sonlanır.

Bu kahraman tasnif veya yöntemi İbn Battûta'yı karakterize etmek için de kullanılabilir. Çünkü primitif olan bu yöntem dolayısıyla İbn Battûta karakterinin gelişiminde çokça örtüşme ile karşılaşmaktadır. Öncelikle, mitolojik kahraman özde metafizik bir yolculuk yapıp ve bu doğrultuda daha düşsel anlatımlar içerirken; İbn

Battûta daha “dünyevi” bir yolculuk ile karşımıza çıkmaktadır. Fakat safhaların istifinde ortaklıklar çokça bulunmaktadır.

Her hikâye, kahramanın bir yolculuğa çıkmasıyla başlar. Yolculukla kasıt sadece somut anlamda bir yer değiştirme veya bir mekândan ayrılmak değildir; yeni ve farklı gelişmelerin içine girmek ve bunun içinde süren yaşamsal her tür şeyle baş etme veya tersi haller de burada kast edilmektedir. Kahramanın, zihninin, kalbinin ya da ruhunun derinliklerine bir iç yolculuk yaptığı pek çok hikâye vardır. İyi bir öyküde kahraman, belirli bir durumdan ötekine doğru yolculuk yaparak gelişir ve değişir: Umutsuzluktan umuda, zayıflıktan güce, budalalıktan bilgeliğe, aşktan nefrete ve yeniden sevgiye (Vogler, 2009:47).

İbn Battûta'nın yolculuğu hem gerçek anlamdadır hem de içsel bir tekâmüldür. Seyyahın yolculuğa başlamadan önceki hayatı “Sıradan Dünya”dır. Seyyah, yolculuğunun başında -sonrasında da hep yapacağı gibi- bir şeyhin yanına rüyasını tabir ettirmek için gider. Şeyh onun yolculuğunun en zorlu anında nasıl davranıp kurtulacağına dair ona bilgiler verir. Böylece yolculuk, hem meşrulaştırılır hem de kerametlerin rehberliğinde bir anlamda güvence altına alınır. Böylece seyyah, “Eşiği Geçer”. Yani kahraman tüm kalbiyle kendini maceraya adama kararını vermiştir.

Yolculuğu boyunca çeşitli sınavlarla karşılaşır bunlarla mücadele eder. Seyyahın aklında hep bir sûfi olma düşü vardır. Tekkelerde tıpkı bir şeyh gibi inzivada yaşar; buna erginlenme isteği de denebilir. Mitolojideki “balinanın karnı” motifini anımsatır. Bu motif rahim imgesini simgelerken büyüleyici eşikten geçip yeniden doğma alanına geçmeyle ifade edilir (Campbell, 107). Tekke için balinanın karnı denebilir. Kendini adanmış kişinin, balinanın karnına girmesi, bir dönüşümün

göstergesidir. Dünyevi karakteri dışarda kalır; onu yılanın derisini atması gibi atar. (Campbell, 109) Bununla birlikte, bu yaşamı yenileme eylemidir.

Erginlenme yolunda yaşanan sınanmalar özellikle de “çile,” meselenin merkezidir. Çile’nin basit gerçeği şudur: “Kahramanlar yeniden doğabilmek için ölmek zorundadırlar.” (Vogler, 223). Seyyah için de erginlenme maksadı belirgindir; ne var ki ne kadar çok uğraşsa da genellikle bu düşü hep yarım kalmıştır. Kimi zaman seyahat etme dürtüsü dolayısıyla kimi zaman da bir padişah dolayısıyla bu dileği reddedilmiştir. Ancak bu maksadın gerçekleşmeye en yakın olduğu değişimi seyyah, Hindistan’dayken “Şeyh Şehabettin Olayı” çerçevesinde yaşamıştır. Bu kısım için önceden seyyahın “Nirvana”ya ulaştığı yer olarak bir çıkarımda bulunulmuştu. Buradaki kasıt, seyyahın kendi erginlenme yolunda en üst noktaya ulaştığını vurgulamaktı. Bu olaya gerçek anlamda “Nirvana⁴” demek güçtür. Çünkü seyyah, bu olaydan sonra da yine seyyahlığına devam edebilmiştir. Ancak seyyah bu olaydan sonra kabuk değiştirmiştir; tam anlamıyla bir sönme yaşamasa da bu hale oldukça yaklaşmıştır.

İbn Battûta’ya yolculuğunda karşılaştığı zorluklar veya sınavlar karşısında yolunu aydınlatan metafizik yardımlar; gerek şeyhlerin yol göstericiliği gerek kendi düşleri ve özellikle Hindistan’da gördüğü doğaüstü durumlar ile mitolojik kahraman arasında bir başka uyum daha vardır. Mitolojide kahraman bir bölgeye girmeden önce karşılaştığı doğaüstü yardımcının önerileri, tılsımları ve gizli araçlarından yardım almaktadır. Ya da insanüstü yolculuğu sırasında kendisini her yerde destekleyen iyi kalpli bir güç olduğunu fark eder (Campbell, 113). Görüleceği üzere mitolojideki doğaüstü yardımcı ile şeyhin yaptıkları görev anlamında aynıdır. Bununla birlikte

⁴ Nirvana; arzu, düşmanlık ve kuruntunun üç katlı ateşinin sönmesi, demektir. Nirva (Sanskritçe) fiili, ‘üfleyp söndürmek’tir, geçici olarak değil, ama bir ateşin sönmesi gibi. ... Yakıtı tükenen yaşam ateşi zihin engellendiğinde ‘etkisizleşir’, yani söner; kişi ‘Nirvana huzuruna’, ‘Tanrı’da ruhsuzlaşmaya ulaşır. (Ananda K. Coomaraswamy’dan alıntılan Campbell, 186)

şeyhler için “Rehber” motifi de denebilir; çünkü rehber arketipi, kahramana yardım eden ya da onu yetiştiren pozitif bir figürdür (Vogler, 85).

Mitolojide bütün sınavlardan sonra kahramanın dönüşü bölümü vardır. Kahramanın macerası, ya kaynağa nüfuz etme ya da birtakım erkek ya da kadın, insan ya da hayvan kişileşmelerin yardımıyla sona erdiğinde, maceracının yaşam değiştiren gezisinden dönmesi gerekir. Monomitin ölçütü olan tam çevrim, kahramanın, ödülün, topluluğun, ulusun, gezegenin ya da on bin dünyanın yenilenmesiyle sonlandırabileceği bilgelik tıslımlarını, Altın Post’u ya da uyuyan prensesini insanlar dünyasına geri getirmesi gerekir (Campbell, 222).

İbn Battûta bir kahraman olarak insanlara bir şey getirdi mi? Mitolojik kahramanın getirdikleri bilgelik tıslımları, Altın Post vs. birer metafizik sembollerdi. İbn Battûta bir kahraman olarak *Seyahatname*’yi insanlara getirdi. Bu kitapta seyyah, tıslımı olmayan bilgilerle yüklü çağının “Dünya”sını her boyutta panoramik olarak gözler önüne serebilmiştir. *Seyahatname* bugün hala okunan, başvuru, hakkında belgeseller çekilen bir kaynak eser olarak etki gücünü devam ettirmektedir. Yani seyyahın yolculuğu sonlanmış değildir. Başka çalışmalarla birlikte yolculuğunu sürdürmektedir.

SONUÇ

İbn Battûta'nın zihin atlasındaki haritaların gözler önüne serilmesi üzerine bina edilen bu tezle, bir İbn Battûta karakteri oluşturulmaya çalışılmıştır. Zihniyet merkezinden yola çıkarak, yolculuğun seyyahı ve seyyahın zihin dünyasını nasıl biçimlendirdiği, genişlettiği ve seyahatle seyyahın iç içe nasıl geçtiği ortaya konmuştur. *Seyahatname* ile önümüze açılan kendi çağının dünya atlası, İbn Battûta'nın ürünüdür ve onun zihin dünyasından bizlerin önüne yansımaktadır.

Seyahatname ismi çerçevesinde geliştirilen gezi edebiyatı türünün örneklerinden biri olan İbn Battûta *Seyahatnamesi* özelinde, “seyahatname” şeklinde adlandırılabilen tür, yeni bir bakış açısıyla okununca yeni bir tarifi de gerekli kılmaktadır. Bu meyanda, “İbn Battûta'nın Zihin Haritaları” tezinden yola çıkarak seyahatnameler, “seyyahname” kavramsallaştırmasıyla da okunabilir. “Seyyahname” kavramı ile metnin merkezine coğrafya veya gezilen yerler değil de bizatihi seyyahın kendisinin konması ve merkezin çevresinin bir ağ şeklinde farklı başlıklarla örülmesiyle karşımıza çıkan zihin haritası kast edilmektedir.

Seyyah, kabaca kendi döneminin dünya turunu gerçekleştirmiştir. İlk bakışta Hac farızasını yerine getirmek için yola çıkmış; ancak seyyahın tutkusu, yolculuğunun sınırlarını boyutlandırmıştır. Seyyahın yolculuğu boyunca dile getirdiği ulaşmaya çalıştığı temel içsel tutku ise sufi olmaktır. Bu doğrultuda çok zorlu merhaleleri de aşmayı başaracaktır. Maliki mezhebine mensup bir Faslı Müslüman niteliği seyyahın zihin haritasının nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bu noktadan kerametlerin, rüyaların, tasavvufi merhalelerin varlığı öncelikle kendilerini belli eder. Yolculuk boyunca karşılaşılan veya yaşananlar bu prizmadan *Seyahatname*'ye yansır. Eğer bu yolculuğu bir robot yapsaydı ve görüp yaşadığı her şeyi not edip bir kitap

haline getirmesi istenseydi yaklaşık yirmi sekiz yıllık bir seyahati yüzlerce belki de binlerce ciltlik bir ansiklopedide ancak toplayabilirdi. İbn Battûta, elbette ki bir ayıklama yaparak eserini oluşturmuştur. Seyyah, gezisini süzerken veya anlatılmaya, kaydedilmeye değer gördüklerini belirlerken süzgeç olarak kullandığı araç ne olabilir? Bu soruya cevap olarak elimizdeki metnin oluşumunda, başat faktörün seyyahın zihin dünyası olduğu söylenebilir.

Zihni de bir depo ve salt bir deneyim veya statik bir organ olarak algılamamak gerekir. Aynı zamanda zihin, yaşam deneyimiyle paralel bir biçimde duyularla, hislerle genişleyen, kendini yenileyen bir “organ” veya sistemdir. Seyahatname veya “seyyahname”, İbn Battûta’nın her türlü dikey ve yatay yaşam toplamını zihin tarafından rafine bir hale getirilmesidir. Rafinelik aşamasında da zihin haritalarının ve zihin faaliyetlerinin, bugün yeterince vakıf olamadığımız, kendi çalışma usulleri belirleyici olmuştur. Sözgelimi, seyyahın anlattığı kimi ifrit hikâyeleri, yol güzergâhındaki bazı “mantıksız veya hata” olarak nitelendirilen durumlar (Birbirine uzak iki şehrin yan yanaymış gibi anlatılması vb.), zihnin önemli bir enstrümanı olan bellek ile ilişkilendirilebilir. Seyyahın bile ayırđına varamayacağı bir şekilde bellek, şimdilik net bir biçimde bilinmeyen bir nedenle, belli bir mantık çerçevesinin dışına çıkıp veya mantık çerçevesinin içine sızıp metnin kurgusunda farklı oluşumları gerçekleştirebilmektedir. Günümüzde belleğin oynadığı oyunlara dair bilimsel keşifler, yeni bir bakış açısı ile benzeri yeni okumaların yolunu açmaktadır. Böylece zihnin gücü daha da derinlik kazanmaktadır.

İbn Battûta’nın zihniyetini kavramanın yollarından biri onun kişilik ve karakterini su yüzüne çıkarmaktır. *Seyahatname* bu konuda bolca bilgiyle yüklüdür. Seyyahın eşlerinden çocuklarına kadar özel hayata dair anlatımlar çokça bulunmaktadır. Daha da önemlisi, her seyahatin bir macera olduğunu düşününce,

seyyahın karşılaştığı, içine düştüğü, mücadele ettiği maceralarda; yapıp ettikleri, yapamadıkları, korkuları, arayışları, çaresizlikleri, şaşkınlıkları vb. her şey, seyyah karakterini geliştirip zihin dünyasını genişletmiştir.

Seyhatname metninin biçimsel ve kurgusal boyutu da seyyahın zihin haritasının bir başka parçasını meydana getirmektedir. Eserin Doğu tarzı “çerçeve metin” alt yapısıyla örülmesi, zaman zaman kıssaları anımsatan üslûp, Bin Bir Gece masallarından gelen esintilerle oluşturulan masal atmosferi, metnin zihniyetini ele verir: Bu metin ağırlıklı olarak İslami zihniyetin birikimi doğrultusunda vücut bulmuştur. Eğer İbn Battûta’nın gezisini ve güzergâhını aynı dönemde bir başka kişi veya gezgin gerçekleştirseydi, nasıl bir seyahatname veya “seyyahname” ortaya çıkardı? Hiç kuşku yok ki, daha farklı bir kurguyla ve farklı bir eserle karşılaşılırdı. O kişinin zihin haritaları, metnin içeriğini, ağırlık merkezlerini belirlerdi. Mesela İbn Battûta’nın yerine Marco Polo, Fas’tan yola çıkıp aynı yolu takip etseydi -ki farklı yüzyıllarda da olsa iki gezginin kendi güzergâhında birçok ortak yer (Hindistan, Türkistan, Çin gibi) bulunmaktadır- muhtemelen metninde Hristiyan inancının zihin dünyası kendini gösterirdi. Ancak, dinî anlatımların yoğunluğu ve derinliği, kadı İbn Battûta kadar kapsamlı olmayacaktı. Çünkü Marco Polo bir tüccardır. Seyyahın ticari ilişkiler ve şartlarla şekillenen zihin dünyası bile, kişilik ve karakter açısından onu, İbn Battûta’dan ayırabiliriz. Evliya Çelebiyi baz aldığımızda, İslamî zihniyetin belirleyiciliği her ikisinde de ortakken bu kez de aidiyet farkı seyyahların kişilik ve karakterlerinde yani zihin dünyalarının bir tarafında ayrışmaya neden olabilmektedir.

Seyhatname, hem anı hem de otobiyografik özellikleri haiz bir eser olması dolayısıyla, İbn Battûta da rahatlıkla karakterize edilebilmektedir. Modern dönem öncesine ait bir karakter olduğundan Cambell’in mitolojik kahramanlara dair yaptığı

tasnif, seyyah için de uyarlanabilmektedir. Yola çıkış, çeşitli sınavların ardından erginlenme ve ödüle ulaşma; içinde reddediliş, kaçış ve kurtuluş merhalelerinin olduğu dönüş mertebesiyle İbn Battûta'nın yolculuğunun sonlanması. Yolculukla seyyah, olgunlaşır, tekâmüle ulaşır. Yolculuğa çıkan İbn Battûta ile uzun yıllar sonra yolculuktan dönen İbn Battûta için aynı kişilerdir demek çok güçtür. Değişimin kaçınılmaz gerekliliği karşısında seyyah için, yolculuğun sonunda zihin dünyası daha çok genişlemiş, derinleşmiş bir karakterdir, nitelemesi yapılabilir.

Zihne dair her şeyin göreliliğini düşünürsek Seyahatname, İbn Battûta'ya göre oluşturulmuş bir dünyadır. Yani eserdeki dünyayla, seyyahı eşitleyebiliriz. *Seyahatname*'de okunanlar, dünya deneyiminin bir yansıması olarak bir bakıma seyyahın zihin haritalarıdır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Ayni, Mehmet Ali. (2000). *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kitabevi

Barthold, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*. Fuad Köprülü (Çev.). Ankara: Diyanet

Braudel, Fernand. (2017). *Uygurlukların Grameri*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.).

Metis: Ankara

Campbell, Joseph. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Sabri Gürses (Çev.).

İstanbul: Kabalıcı

Cebeci, Oğuz. (2008). *Komik Edebi Türler*. İstanbul: İthaki

Dankoff, Robert. (2010). *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. Müfit

Günay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi

Dunn, Ross E. (2004). *İbn Battuta'nın Dünyası*. Yeşim Sezdirmez (Çev.). İstanbul:

Klasik

El Fârûkî, İsmâil Râci., Luis Lâmia. (1997). *İslam Kültür Atlası*. M. Okan Kibaroglu,

Zerrin Kibaroglu (Çev.). İstanbul: İnkılâb

Hagen, Gottfried. (2015). *Bir Osmanlı Coğrafyacısı İş Başında*. Hilal Görgün (Çev.).

İstanbul: Küre

Hakkı, Erzurumlu İbrahim. (2011). *Mârifetnâme*, cilt II. İstanbul: Erkam

Haksever, A. Cahid. (2017). *Tasavvufu Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto

Harari, Yuval Noah. (2018). *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. Selin Siral (Çev.). İstanbul:

Kolektif

- İbnü'l-Arabî. (2008). *Fusûsu'l-Hikem*. Ekrem Demirli (Çev.). İstanbul: Kabcacı
- İbn Battûta. (2017). *İbn Battûta Seyahatnamesi*. A. Sait Aykut (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi
- İbn Haldun, (1990). *Mukaddime*. Zakir Kadiri Ugan (Çev.). İstanbul: MEB
- Kafadar, Cemal. (2014). *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. İstanbul: Metis
- Kalın, İbrahim. (2018). *Barbar, Modern, Medenî*. İstanbul: İnsan
- Karamustafa, Ahmet T. (2017). *Tasavvufun Oluşumu*. Nagihan Doğan (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi
- Kuşeyrî, (1978). *Tasavvufun İlkeleri*. Tahsin Yazıcı (Çev.). İstanbul: Tercüman
- Macleán, Gerald. (2017). *Doğu'ya Yolculuğun Yükselişi*. Dilek Şendil (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi
- Manzotti, Riccardo; Parsks, Tim. (2018). *Zihnin Ucu Bucağı*. Özde Duygu Gürkan (Çev.). İstanbul: Metis
- Mesûdî. (2018). *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf*. Ramazan Şeşen (Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Mesûdî. (2017). *Murûc ez-Zeheb*. D. Ahsen Batur (Çev.). İstanbul: Selenge
- Nicholson, Raynold A. (2014). *İslam Sûfileri*. Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İsmet Kayaoğlu (Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay
- Onfray, Michel. (2017). *Yolculuğa Övgü*. Murat Erşen (Çev.). İstanbul: Redingot
- Pinker, Steven. (2018). *Zihin Nasıl Çalışır*. Sabri Gürses (Çev.). İstanbul: Alfa

- Schacht J. (1997). “*İmam Mâlik’in Fıkıh tarihindeki Yeri,*” İslam Ansiklopedisi, cilt VII. İstanbul: MEB
- Schacter, Daniel L. (2017). *Belleğin İzinde.* Eda Özgül (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi
- Schimmel, Annemarie. (2018). *İslamın Mistik Boyutları.* Ergun Kocabıyık (Çev.). İstanbul: Alfa
- Tanpınar, A. Hamdi. (2005). *Edebiyat Üzerine Makaleler.* İstanbul: Dergâh
- Tanpınar, A. Hamdi. (2012). *Beş Şehir.* İstanbul: Dergâh
- Tosun, Necip. (2014). *Doğu’nun Hikâye Kuramı.* İstanbul: Büyüyen Ay
- Touati, Houari. (2016). *Ortaçağ’da İslâm ve Seyahat.* Ali Berktaş (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi
- Tura, Saffet Murat. (2014). *Şeyh ve Arzu.* İstanbul: Metis
- Tura, Saffet Murat. (2018). *Beynin Gölgeleleri.* İstanbul: Metis
- Uludağ, Süleyman. (2014). *Dört Kapı Kırk Eşik.* İstanbul: Dergâh
- Ülgener, F. Sabri. (2006). *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası.* İstanbul: Derin
- Ülgener, F. Sabri. (2015). *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı.* İstanbul: Derin
- Vogler, Christopher. (2009). *Yazarın Yolculuğu.* Kenan Şahin (Çev.). İstanbul: Okuyan us
- Waines, David. (2012). *İbn Battûta’nın Destansı Seyahati.* Ebru Kılıç (Çev.). İstanbul: Alfa

Yavuz, Hilmi. (2010). *İslam'ın Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş

MAKALELER

Alptekin, Ali Berat. (2011). “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Yağmur Duasıyla İlgili Bir Tören üzerine Mukayeseli Bir Araştırma ve Nevruz Üzerine Notlar.”

Evliya Çelebi Konuşmaları. İstanbul: Yapı Kredi

Erekli, Arzu. (2009). “Seyahatnâme’de ‘Öteki’ne Bakış.” *Çağının Stradışı Yazarı*

Evliya Çelebi. İstanbul: Yapı Kredi

Niyazioğlu, Aslı (2010). “16. yy. İstanbul’unda Halveti Sümbüli Şeyhlerinin Rüyalari ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı.” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 53

İstanbul: Doğu Batı

Olgun, İbrahim. (1972). “Anı Türü ve Türk Edebiyatında Anı.” *Türk Dili Dergisi*.
sayı: 246

Tezcan, Nuran. (2009). “17. Yüzyıl Osmanlı Türk Edebiyatı ve Seyahatnâme.”

Çağının Stradışı Yazarı Evliya Çelebi. İstanbul: Yapı Kredi

Tezcan, Nuran. (2011). “‘Seyyâh-Âlem’ Evliyâ Çelebi’nin Yazarlığı: Gürcü Nebi isyanı ve Çomarbölükbaşı ile Yaşadıklarının Kurmaca Düzleme Taşınması.”

Evliya Çelebi Konuşmaları. İstanbul: Yapı Kredi

Tezcan, Semih. (2011). “Türk Dilinin Büyük Ustası Evliyâ Çelebi.” *Evliya Çelebi*

Konuşmaları. İstanbul: Yapı Kredi

Vatin, Nicolas. (2017). “Bir Osmanlı Türkü Yaptığı Seyahati Niçin Anlatırdı.” Işık

Ergüden (Çev.). *Cogito 19*. İstanbul: Yapı Kredi

ANSİKLOPEDİLER

Keramet. (1997). *İslam Ansiklopedisi*. cilt VI. İstanbul: MEB.

Coğrafya. (1997). *İslam Ansiklopedisi*. cilt III. İstanbul: MEB.

İbn Battûta. (1997). *İslam Ansiklopedisi*. cilt V/2. İstanbul: MEB

İbn Battûta. (2017). *İslam Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi

Kültür Yayınları

İNTERNET KAYNAKLARI

www.diyenet.gov.tr (n.d.)

<https://www.islamdusunceatlası.org> (n.d.)

www.islamansiklopedisi.org.tr (n.d.)

www.tdk.gov.tr (n.d.)