

IX. VE X. YÜZYILDAKİ ARAP SEYYAHLARIN DİPNOTU: BEDEN



THE FOOTNOTE OF ARAB TRAVELERS IN THE 9TH AND 10TH CENTURIES: THE BODY

Berkant ÖRKÜN*

ÖZ: “Beden”e dair yapılan tarihsel çalışmaların çok azında seyahatnameler kaynak olarak kullanılmıştır. Bunun birinci nedeni; Avrupa’da, seyahatnamelere benzer eserlerin ancak Orta Çağ’da yazılmaya başlanmasıdır. İkinci neden ise; seyahatnamelere olan güvensizliktir ki bunun da nedeni seyahatnamelerin hem kurguyu hem de gerçeği bir arada taşıyabilme özelliğidir. Bu nedenle araştırmacılar, çoğu seyahatname çalışmasında, kurguyu bir kenara iterek gerçeği yakalama tuzağına düşerler. Aslında seyahatnamedeki kurgusal olanın da, yazıldığı dönemdeki söylemi bize taşıdığı için, gerçeğe birebir olduğunu göz ardı ederler. Hâlbuki Avrupa merkezli bakışın dışına çıktığında ve seyahatnamelere bütüncül bakıldığında; Doğulu seyyahların, çok erken tarihlerde, “beden” hakkında oldukça farklı bir dünyayı araladıklarını kolayca fark edebiliriz. Bu makalenin amacı da Arap seyyahlar tarafından yazılmış seyahatnamelerden yararlanarak IX. ve X. yüzyılda, Doğu’daki “beden algısı”nın kapısını aralamak ve beden tarihi çalışmalarına katkı sunmaktır. İşte bu düşünceden yola çıkarak makalemizde; IX. ve X. yüzyıllarda yaşamış olan Müslüman seyyah ve coğrafyacılar Ya’kubî’nin, İbn Hurdazbih’nin, Süleyman el-Tâcir’in, Ebû Zeyd el-Hasan b. Yezid el-Sirûfî’nin ve İbn Havkal’ın seyahatnamelerinden yararlanarak bu dönemlerdeki “beden”e bakışı ele aldık. Özellikle de beden ve iktidar arasındaki bağlantının XVIII. yüzyıldan sonra değil, daha eski tarihler olan IX. ve X. yüzyıllarda da karmaşık bir ilişkiler ağına sahip olduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyahatname, beden, Arap seyyahlar, Orta Çağ, İbn Havkal.

ABSTRACT: Travel books have been used as a source in very few of the historical studies on the “body”. The first reason for it is in the Middle Ages that works travelogues began to be written in Europe. The second reason is the distrust of travelogues. This is because travelogues contain both fiction and reality. For this reason, researchers ignore fiction in most travelogue studies. They, only care about the truth. In fact, in the fictions in the travelogue are also real. Because they give information about their own time. But, a lot of researchers reject it. Contrary to the Eurocentric view, we can say that Eastern travelers mastered the subject of “body” at a very early date. The aim of this article is to understanding the “body perception” in the East in the 9th and 10th centuries, by making use of travel books written by Arabic travelers, and to contribute to body history studies. Therefore, in our study; we used that the travel books, that written in the 9th and 10th centuries, of Arabic travellers and geographers. The authors of the travel writings we examined in this article are: Ya’kûbî, İbn Hurdazbih, Süleyman el-Tâcir, Ebû Zeyd el- Hasan b. Yezid el-Sirûfî and İbn Havkal. Also, in this article

* Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi / İstanbul-berkant.orkun@gmail.com (Orcid: 0000-0002-5376-2151)

we have shown that the relationship between body and power (before the 18th century) had a complex structure of relationships also in the 9th and 10th centuries.

Keywords: Travel book, Body, Arab Travelers, Middle Age, İbn Hawkal.

Giriş

Düşünürler, Antik Çağ'dan günümüze kadar bedeni birçok farklı açıdan sorunsallaştırmış; onun işleyişi, ruh ve dünyayla ilişkisi hakkında açıklamalar yapmaya çalışmışlardır. Özellikle de 20. yüzyıldan itibaren filozoflarla birlikte psikologlar, sosyologlar ve antropologlar da merceklerini "beden" üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Michel Foucault, Norbert Elias, Brayn S. Turner, Pierre Bourdieu, Richard Sennett, Alain Corbin, Jean-Jaques Courtine ve Georges Vigarello gibi düşünürler, 'kültürlenmiş beden'den yola çıkarak bedenin toplumsal yapılarla kurduğu çift yönlü ilişkiyi anlamlandırmaya çalışmışlardır. Örneğin Foucault, iktidarın beden üzerindeki tahakkümünün yansımalarına odaklanırken (Foucault, 2015: 39), Richard Sennett ise beden ve kent ilişkisine odaklanmıştır (Sennett, 2008: 14). Alain Corbin, Jean Jacques Courtine ve Georges Vigarello ise, birlikte yazdıkları üç ciltlik "*Bedenin Tarihi*" kitabının ön sözünde şunları söylerler:

"Ne var ki bedenin tarihi, bu türden bağlantıların ötesinde alabildiğine somut bir tecrübeyi, bedenin yoğunluğunu, zihindeki yansımalarını göz önüne serer. Bu tecrübenin en özgün tarafı, bireyselleştirilmiş kabukla toplumsal deneyimin, öznel referanslarla kolektif normun kesiştiği yerde durmasıdır. Zaten tam da 'sınır noktası' olduğu için kültürel dinamiğin merkezinde yer alır beden. Sosyal bilimler bunu açıkça ortaya koymuştur. Norbert Elias'ın işaret ettiği gibi, kısa sürede derinlere gömülen, içselleştirilen, özelleştirilen normlar karşısında beden hem bunların biriktiği yer, hem de bir aktördür; ağır bir baskı sürecinin gerçekleştiği, içgüdüsellikten ve kendiliğindenlikten uzaklaşılan yerdir." (Corbin vd., 2021:14)

Burada en önemli nokta, bedenin kültürel dinamiğin merkezinde yer aldığı vurgulanmasıdır. Kültürel dinamiğin merkezinde yer alan bir beden anlayışı; tek bir beden üzerinden bile dönemin tüm iktidar ilişkilerini, toplumsal kurumlarını, geleneklerini anlamlandırmaya çalışmayı mümkün hâle getirmektedir. Dolayısıyla son dönemlerdeki beden çalışmaları; sosyal bilim çalışmaları, özellikle de tarihsel çalışmalar için, önemli fırsatlar yaratmıştır. Fakat bu çalışmaları, doğa-kültür ilişkisi eşliğinde, bedeni salt doğanın bir parçası ya da salt bir kültürün bir parçası olarak görmeden yapmak gerekmektedir. Aksi takdirde bedene dair tüm yorumsal analizler ve çalışmalar nesnellikten uzak olacaktır. Bu önemli noktayı daha iyi anlayabilmek için Terry Eagleton'ın doğa-kültür arasındaki ilişkiyi açıklayan sözlerine kulak vermek gerekir:

“Kültürcülerin savunduğu gibi, gerçekten yalnızca kültürel varlıklar ya da doğalcıların inandığı gibi yalnızca doğal varlıklar olsaydık, yaşantılarımızda bu kadar gergin olmazdı. Asıl sorun, doğayla kültürün tam ortasında -psikanalizi böylesine ilgilendiren bir noktada- olmamızdır. Yaşantılarımızı güçleştiren kültürün doğamız değil, doğamızla ilgili olmasıdır. Kültürün yaptığı basitçe doğanın ayağını kaydırmak değildir; onu tamamlamanın hem gerekli hem de sorgulayıcı yoludur. Doğuştan kültürel varlıklar ya da kendi kendine yeten doğal varlıklar değil, hayatta kalmak için kültüre mecbur olan zavallı bir fiziksel doğaya sahip yaratıklarız. Kültür bizim doğamızın kalbindeki uçurumu kapatan bir ‘tamamlayıcı’dır ve buna bağlı olarak maddi ihtiyaçlarımız kültür açısından yeniden şekillenir.” (Eagleton, 2016:126-127)

Dolayısıyla bedene bakışımızda, doğa-kültür ikilisinin bu önemli karşılıklı ilişkisini göz önünde bulundurmamız zorundayız.

Özellikle kültür tarihi çalışmalarında, ‘beden’ üzerine yapılan çalışmalar gibi, seyahatnameler üzerine yapılan çalışmalar da hem fırsatları hem de tartışmaları beraberinde getirmektedir. Seyyahın kendi yaşadığı dönemin canlı tanığı olması ve bu tanıklığı bize doğrudan aktarması, sosyal bilimler çalışmaları açısından çok büyük bir fırsat olduğu gibi, seyyahın aynı zamanda bu tanıklığa “kurgular” ekleyebilme özelliği de yine sosyal bilimler çalışmaları açısından en büyük tartışmaları da beraberinde getirebilmektedir. Bu tartışmalar tabii ki önemlidir ama seyyahın kurgusunun da bir söylem yarattığını ve bu söylemin de seyyahın yaşadığı çağa ait olduğunu ve o çağdan bize önemli bilgiler taşıdığını unutmamak gerekir.

Bu makalede inceleyeceğimiz seyahatnameler, IX. ve X. yüzyıllara aittir. Bu yüzyılların seçilmesinin en büyük nedeni, bu yüzyıllarda Asya coğrafyasındaki göçlerin doğudan batıya doğru artması, dolayısıyla bu coğrafyanın farklı kültürlerinin bir kesişim noktasını oluşturması ve aynı zamanda da Müslüman gezginlerin özellikle bu dönemlerde önemli coğrafya ve seyahatname eserlerini kaleme almaya başlamalarıdır. Nitekim tarihçi Peter Furtado, “Seyyahların Dilinden Dünya Şehirleri” isimli kitabının ön sözünde; Avrupa’da seyahatnamelere benzer eserlerin ancak Orta Çağ’da yazılabildiğini, aynı dönemde Müslüman dünyada ise pre-modern seyyahların olduğunu söyler. Makalemizde; IX. ve X. yüzyıllarda yaşamış olan Müslüman seyyah ve coğrafyacılar olan Ya’kubî, İbn Hurdazbih, Süleyman el-Tâcir, Ebû Zeyd el-Hasan b. Yezid el-Sirûfî ve İbn Havkal’ın seyahatnamelerinden yararlanılarak bu dönemlerdeki “beden”e bakış, farklı açılardan ele alınmıştır.

Kadın Bedeni

Avustralyalı bir filozof olan feminist kuramcı Elizabeth Grosz, kadın ve erkek cinsiyetine bakışın beden ve zihin karşılığında ele alındığını; kadının

bedenle, erkeğin ise zihinle ilişkilendirildiğini söyler (Grosz, 1994: 14). Nitekim birçok dinsel ve tarihsel metinde bu hâkim bakış açısını görmek mümkündür. İncelediğimiz seyahatnamelerdeki kadın bedenine bakışın temelinde de bu düşünce yapısı vardır. Örneğin; İbn Havkal kendi seyahatnamesinde, Mağrip'ten doğuya sevk edilen ticari mallar arasında kadınların da olduğunu söyler. Hatta cariye ve köle olarak satın alınan bu kadınların, daha sonraki dönemde Abbasi Devleti'nde yöneticilik yapan erkeklerin annesi olduğunu da özellikle vurgular (İbn Havkal, 2017: 102-103). Süleyman El-Tâcir, Çinlilerle Hintlilerin cariye edinmediklerini ama istedikleri kadar kadınla evlendiklerini ifade eder (Süleyman El-Tâcir, 2012: 34). Yani aslında Araplara göre, Çinlilerle Hintliler için ilişkiye girdikleri kadın bedeni çok daha değerlidir. Dolayısıyla evlilik yaparak bu kadınların statüsünü yükseltirler. Ama Çinlilerle Hintliler arasında da Süleyman El-Tâcir'e göre, kadın bedenine karşı farklı bakışlar vardır. Hintliler âdet halindeki kadınlarla ilişkiye girmeyip onları evlerinin dışına çıkarırlar, Çinliler ise âdet halindeki kadınları evin dışına çıkarmazlar, hatta onlarla ilişkiye de girerler (Süleyman El-Tâcir, 2012: 35). Aslında âdet halindeki kadının kirli sayılması, birçok toplumda gözlenen bir olgudur. Yeni Gine'de ve Avustralya'nın yüksek yerlerindeki yerliler ile çeşitli çalışmalar yapan antropolog Mervyn John Meggit, *American Anthropologist* dergisinde yazdığı bir makalede şunları söyler:

"...âdet dönemindeki bir kadınla temasın, tersine bir büyü olmadığı takdirde, bir erkeği hasta edip sürekli kusmasına neden olacağına, kanını siyaha dönüştüreceğine, derisi kararacak ve kırışacak şekilde yaşam enerjisini bozacağına, aklını başından alacağına ve en sonunda yavaş bir çöküş ve ölüme neden olacağına inanıyorlar." (Meggit, 1964: 207)

Süleyman El-Tâcir'in anlatımına göre, âdet dönemindeki kadınları evlerinden uzaklaştırmaları, Hintlilerin de Yeni Gine'deki yerlilerle benzer düşünceye sahip olduklarını düşündürmektedir. Burada, Süleyman El-Tâcir'in bu olaya dair herhangi bir yorum yapmaması dikkat çekicidir. Kendi inanç sisteminde de âdetli olan kadın "kirli" sayıldığı halde Hintlileri haklı, Çinlileri de haksız görmemesi önemli bir ayrıntıdır.

Bir nesne olarak görülen kadının kendi bedeni hakkında sınırlı da olsa söz sahibi olabilmesi, 10. yüzyılın genel havası içinde pek mümkün görünmemektedir. Lakin 10. yüzyılda Çin seyahati sırasında gördüklerini aktaran Ebu Zeyd, bunun tam olarak da böyle olmadığını söylemektedir:

"Çinliler arasında namuslu yaşamak isteyen, zina yapmak isteyen iki sınıf kadın vardır. Şöyle ki; zina yapmak isteyen bir kadın polis müdürüne başvurur. Namuslu yaşamak istemediğini, fahişe kadınlarla yaşamak istediğini, fahişelerin ödedikleri vergiyi ödeyeceğini bildirir. Bu kadının adı, evsafi, evinin adresi fahişeler defterine yazılır. Boynuna hükümdarın mührüyle mühürlenmiş bakırdan bir mühür taşıyan bir ip geçirilir. Ona fahişeler arasında

katıldığına, her sene hazineye belli bir vergi vereceğine, onunla evlenenin öldürüleceğine dair bir berat verilir. Her yıl istenen vergiyi öder. Ona kimse dokunamaz. Böyle kadınlar akşamları güzel elbiseler giyerek, başlarını açarak dışarı çıkarlar, oraya gelen günahkâr yabancıların, Çinlilerin oturdukları evlere varırlar. Onlarla geceyi geçirir, sabahleyin evlerine dönerler. Bizi bu kötülüklerden temiz tutan Allah'a hamd olsun.” (Ebû Zeyd, 2012: 42)

Ebû Zeyd'in anlattığı pasajda kadının kendi bedeni hakkında sınırlı da olsa bir seçme özgürlüğü olduğu ifade edilmektedir. Kadın ya kocasına tâbi olacaktır ya da kendi bedeninden para kazanacaksa, bunu belirli kurallara göre ve devlete vergi vererek yapacaktır. Ayrıca, kendi bedeni üzerinden para kazanan kadının boynuna mühürlü bir ip geçirilmesi ve kadının evlenmesinin yasaklanması, kadın bedeni üzerindeki hâkimiyetin yine erkek egemenliği üzerinden oluşturulduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bakıldığında, aslında kadının yine de kendi bedeni üzerinde söz hakkının olmadığı ve kadının bedeninin açıkça metalaştırıldığı görülmektedir.

Kendi bedeni için bile söz hakkına sahip olamayan kadınların yanı sıra IX. ve X. yüzyıllardaki farklı topluluklarda kendi toplumlarını yöneten kadınlar da vardır. Maldiv adalarını anlatan Süleyman El-Tâcir, bu adalardaki kadın yöneticilerden bahseder (Süleyman El-Tâcir, 2012: 17). Yine İbn Havkal, Habeşistan'ı bir kadının yönettiğini ve bu kadının daha önce erkek bir hükümdar olan Hadâni'yi öldürerek başa geçtiğini ifade eder (İbn Havkal, 2017: 70). Her iki seyyah da kadın yöneticilere dair olumlu ya da olumsuz bir yorum yapmazlar. Aslında bu yazının başında bahsettiğimiz kadın/erkek ile ilişkilendirilen beden/zihin ilişkisi, bu kadın yönetici örnekleriyle birlikte kırılmaktadır. Çünkü yöneticilik gibi zihinsel performans gerektiren bir işin başına kadın geçmiştir ve kadın böylece sadece beden üzerinden algılanan bir nesne olma yazgısını değiştirmiştir. Bu ise üç büyük dinin kadına bakışı açısından kabul edilemez bir durumdur. Buna rağmen bu Müslüman seyyahlar, kadın yöneticileri şeytanlaştırmadan ya da küçümsemeden onlardan ve onların yönettiği toplumlardan bahsetmişlerdir. Bu da bize, bu seyyahların kadın yöneticilere çok yabancı olmadığını, aynı zamanda IX. ve X. yüzyıllarda kadına dönük algının sadece bedenden ibaret olmayabileceğini gösteren küçük ama önemli bir kanıttır. Bu küçük kanıtı rağmen seyyahlar için kadının başının kapalı ya da açık olması önemli bir ayrıntıdır. Süleyman el-Tâcir, Çinli kadınların başlarını örtmediğini ve saçlarına fildişinden ve diğer şeylerden üretilen taraklar taktıklarını özellikle belirtir (Süleyman el-Tâcir, 2012: 24).

Cinsellik ve Beden

Özellikle IX. ve X. yüzyıllarda, başka toplumlarla karşılaşan Müslüman seyyahlar için cinsellik ve kadının cinselliği yaşayış şekli de önemlidir. Onlar bazen karşılaştıkları toplumları cinsel organlarına kadar betimlemekten çekinmezler. Örneğin; İbn Hurdazbih, İran ve Hindistan (günümüzde

Pakistan) arasındaki bölgede, ormanlarda yaşayan küçük insanlardan bahsederken, onların cinsel organlarının küçük olduğunu da söyler (İbn Hurdazbih, 2019: 63). Süleyman el-Tâcir, Bengal Körfezi'ndeki Andaman Adaları'ndaki insanlardan bahsederken zenci, kıvrıkcık saçlı, yüzü çirkin ve ama cinsel erkeklik organı zamanımızın ölçüsüyle 40 cm olan erkeklerden bahseder (Süleyman el-Tâcir, 2012: 19). Hurdazbih, cinsel organları küçük olan insanlardan bahsederken onların ağaçlara tırmanarak yaşadığını ve insanlardan korktuğunu vurgular. Süleyman el-Tâcir ise penis uzunluğu 40 cm olan erkeklerin yaşadığı bir toplumdaki insanlardan bahsederken, onların insanları çiğ çiğ yediklerini özellikle vurgular. İki seyyah için de anormal cinsel organlara sahip olan bu insanlar, doğayla iç içe yaşamakta ve uygarlıktan uzak durmaktadırlar.

Evlenme âdetleri de incelediğimiz söz konusu seyyahlar için ilgi çekicidir. Süleyman el-Tâcir, Niyan Adası'nda evlenmek isteyen erkeklerin öldürdükleri düşman kafataslarını evlenecekleri kadınlara hediye olarak verdiklerinden bahseder. Bu insanların düşmanları çok olduğu için, erkek ne kadar düşman öldürürse (yani ne kadar kafatasına sahip olursa) o kadar kadınla evlenebilir, hatta Süleyman el-Tâcir bu durumu, "kim daha kan dökücüye kadınlar ona rağbet gösterir" diyerek özetlemektedir (Süleyman el-Tâcir, 2012: 18). Süleyman el-Tâcir'in bu âdeti anlattıktan sonra, "zirâ düşmanları çoktur" diyerek, bu âdetin nedenine dair fikrini söylemesi önemlidir. O, sadece gözlem yapan değil, aynı zamanda gördüğü farklı kültürel olguları açıklamaya da çalışan bir antropolog gibi davranmaktadır.

Ebu Zeyd de Çinlilerin evlenme âdetlerini anlatırken onların Araplar ve İsrailoğulları gibi kabilelere ayrıldığını, aynı kabileden insanlarla bile evlenmediklerini, hatta soylularının bile böyle davrandığını kaydeder. Bu kayıtlarla yetinmeyerek bu davranışlarının sebebini sorguladığında, onların bu şekilde evlenmenin nesil için daha verimli olduğunu düşündüklerini de ifade eder (Ebu Zeyd, 2012; 58). Yani aslında, Süleyman el-Tâcir gibi Ebu Zeyd de kültürel olguları bir antropolog gibi anlamaya çalışmaktadır. Çinlilerin, Arapların ve İsrailoğulları'nın aynı soydan ve hatta aynı kabileden insanlarla evlenmekten kaçınmalarının en büyük nedeni, büyük ihtimalle daha önceki deneyimleridir. Daha önce aynı soydan evlendiklerinde, anomali doğumlar olduğunu fark edince bundan kaçınmaya başlamış olmalıydırlar.

Seyyahların cinsellik için en çok bahsettikleri olayla kadınların cinselliklerini başka erkeklerle rahatça yaşayabilmelerine bazı toplumların izin vermesidir. Ebu Zeyd, Hindistan'ın Seylan adası (günümüzdeki Sri Lanka) civarında fuhuşun yaygın olduğunu, âdeta kızarak ifade etmektedir. Hatta burada, bir deniz tüccarının hükümdarın kızını çağırdığını ve onunla bir ağacın altında ilişkiye girdiğini ifade eder. Kızın babasının bunu bildiği halde müdahale etmediğini de vurgular. Bu nedenle de Şîrâf'taki din adamlarının genç tüccarların bu ülkeye gitmesini yasakladığını da belirtir (Ebu Zeyd, 2012: 62). İbn Havkal, Fas'ın bir şehri olan Sicilmâse'den Konstantine'ye kadar olan bölgede Hevvar, Kütame, Mile, Setif gibi bedevi

kabilelerin yaşadığını ve bu kabilelerin yanlarına gelen misafirleri yedirip doyurduktan sonra büyük küçük demeden onlarla cinsel ilişkiye girdiklerini ve hatta bu konuda ısrarcı olduklarını söyler. Ayrıca önemli bir Müslüman din adamı olan Ebû Abdullah el-Dâî'nin onların bu huyunu değiştirmek için çok uğraştığını ama başaramadığını da vurgular (İbn Havkal, 2017: 98,99). Burada iki seyyahın da şehirde doğup büyüdüğünü belirtmek gerekiyor. İbn Havkal, Nusaybinlidir; gençliği ise Musul ve Bağdat'ta geçmiştir. Ebu Zeyd ise Horasan doğumludur ve onun da gençliği Bağdat'ta geçmiştir. Dolayısıyla bu iki seyyah da çocukluklarından itibaren cinselliğe İslam'ın gözünden bakarak yaşamışlardır. İkisinin de bahsettiği mekânlardaki insanlar ise belli bir dinsel inancın baskın olduğu şehirlere uzak büyümüşlerdir. Nitekim ticaret olsa da Seylan Adası (Bugünkü Sri Lanka) merkezi şehirlere uzaktır; aynı şekilde İbn Havkal'ın bahsettiği bedevi kabilelerde dini inançlarına rağmen dinsel inancın baskın olduğu şehirlerden uzakta durmaktadırlar. Bu durum ise, onların IX. ve X. yüzyıllarda olmalarına rağmen cinsel geleneklerini sürdürebilmesinin en önemli nedenidir. Daha önce, evlenme âdetlerinde bir antropolog gibi davranan seyyahlar, cinselliğin özgürce yaşanmasını kötü bir şey olarak anlatırlar. Bunun en büyük nedeni ise özellikle de tek tanrılı dinsel inançlar için "beden" in arzularının kontrol edilmesinin şart olmasıdır. Bu tek tanrılı dinlere göre; kontrol edilemeyen bir "beden", ruhun her türlü şeytani saldırıya açık hale gelmesini sağlar. Öte yandan Seylan Adası'ndaki ya da bedevi göçebelilerdeki bu davranışın nedeni neslin verimini arttırmak olabilir. Çok farklı insanlarla beraber olan bir kadından, farklı yeteneklere sahip başka bir insan doğabilir. Ya da tam tersine her iki coğrafyadaki insanlar için de cinsellik, aynı sundukları bir yemek gibi, normal bir ihtiyacın giderilmesi anlamına da gelebilir. Amerikan antropologlar, Clellan S. Ford ve Bertand Russel, Sibirya'daki Chukcheeler, Cuivre'nin Eskimoları, Afrika'nın Massai'leri ve başka bazı halklarda kadınların misafirlere sunulduğunu kaydetmişlerdir (Ford ve Russel, 2003:13).

Son olarak, özellikle Hıristiyanların cinsel gücü arttırıcı yiyeceklerden uzak kaldığını belirten İbn Havkal'ın söyledikleri önemlidir. İbn Havkal, bir Hıristiyan doktor olan İsa b. El-Hakem ile karşılaştığını ve soğanın cinsel gücü arttırdığı için soğanı kötülediğini ifade eder (İbn Havkal, 2017: 129). Kendisi ise bu durum hakkında bir yorum yapmaz. Bunun en büyük nedeni ise Müslüman din adamlarının, Hıristiyan din adamları gibi kendi cinselliklerini yasaklamamalarıdır. Hatta tam tersine El-Müneccid'e göre, ilk İslam literatüründeki erotik kitaplar, IX. yüzyılda ortaya çıkar ve hemen ardından bu tür kitaplarda büyük bir patlama görülür. Böylesi bir patlamanın nedenlerinden biri, İslam İmparatorluğu'nda zengin ve işsiz, güçsüz bir sınıfın ortaya çıkması ve bu sınıfın tüm zevkleri delicesine tüketip yeni zevk arayışlarına girmesidir (Sabbah, 1995: 34-35). Michel Foucault da ars erotica (erotik sanat) yaratmış toplumlar arasında Arap-Müslüman toplumları da sayar (Foucault, 2013: 46). Bu literatüre ve sanata, söz konusu seyyahların da katkısının olduğu açıktır.

İktidar Alanı Olarak Beden

Yazımızın girişinde, Alain Corbin'in ifadesiyle bedenın kültürel dinamiğın merkezinde durduğunu söylemiştik. Bu noktadan bakıldığında, iktidarı yaratan bütün sembollerin de beden üzerinden okunabileceğini ve bedenın de bir iktidar söylemi olarak kendini inşa ettiğini söyleyebiliriz. Michel Foucault, *Hapishanelerin Doğuşu* isimli kitabında 18. yüzyılla birlikte iktidarın bedenle ilişkisinin daha karmaşık hâle geldiğini, ama 18. yüzyıldan önce de bedenın her toplumda ona zorlamalar, yasaklar veya zorunluluklar dayatan çok sıkı iktidarların içine alındığını söyler (Foucault,1992:169). İncelediğimiz seyahatnamelerden de bunu okuyabiliriz. Nitekim Süleyman el-Tâcir, Çinlilerin en büyük imparatorunun sadece 10 ayda bir halkın içine çıktığını; İmparatorun, insanlar eğer onu sık sık görürse bir hükümdar olarak kendisini küçümseyeceklerini düşündüğünü ve adalet bilmeyen halkın gözünde ihtişamlı görünmek için bunun gerekli olduğunu söylediğini belirtir (Süleyman el Tâcir, 2012: 29). Bu, iktidarın kendini kabullendirmek için beden görünümü üzerinden kendini inşa ettiği bir durumdur. Birçok toplum yapısında, hükümdarın kutsallıkla doğrudan ya da dolaylı bir bağlantısı vardır. Bunun için de onun bedeni, büyüyecek kadar kusursuz ve eksiksiz olmalıdır. İmparator, halkın karşısına ne kadar az çıkarsa bu kutsal benliğini o derece koruyabilecektir. Bu örnekten daha çarpıcı bir örneği ise Ebû Zeyd vermektedir:

“Hind, Çin hükümdarları tenahüse (ruhun bir bedenden diğerine geçtiğine) inanırlar. İtimad edilen bir kişinin anlattığına göre, onlardan bir hükümdar çiçek hastalığına yakalanmış. İyileşince aynaya bakmış, yüzünü beğenmemiş. Kardeşinin oğluna bakmış. Ona: ‘Benim gibi bir adam böyle değişmiş bir bedende kalmaz. Beden ruhun kılıfıdır. Ruh ondan ayrılınca başka bir bedene girer. Sen hükümdar ol. Başka bir bedene girmesi için ben ruhumu bedende ayıracağım’ demiş. Sonra keskin bir hançer istemiş. Onunla başının kesilmesini emretmiş. Baş kesildikten sonra bedeni yakılmış.” (Ebû Zeyd, 2012: 53)

Ebû Zeyd'in verdiği örnekte; hükümdarın, iktidarını bırakacak kadar kendi bedeninin görünüşüne önem vermesi, Süleyman el-Tâcir'in örneğinde de belirttiğimiz gibi, kutsallık yüklenen hükümdarın kusursuz ve eksiksiz bir bedene sahip olma gerekliliğinden ileri gelmektedir. Aksi takdirde toplum, hükümdarı iktidara layık görmeyecek ve bu durum da hükümdar için ciddi sonuçları olan bir durum yaratacaktır. Tabii ki bu örnekte, hükümdarın başka bir bedende yeniden dünyaya geleceğini düşünmesi de bu kararında oldukça etkilidir, ama ne olursa olsun önemli olan kusurlu bedeniyle iktidarını sürdüremeyeceğinin bilincinde olmasıdır.

İncelediğimiz seyahatnamelerde, beden-iktidar ilişkisi sadece hükümdarlar arasında değil; tüccarlar, zenginler ve halkın farklı kesimleri arasında da kendini göstermektedir. Süleyman el-Tâcir, Çin hükümdarının çok kaliteli bir ipekten yapılmış elbise giydiğini söylerken aynı zamanda

halkın da mertebelerine göre ipekli elbiseler giydiklerine dikkat çeker (Süleyman el-Tâcir, 2012: 23). Burada, ipekli elbiselerin sınıfsal, daha doğrusu bir iktidar göstergesi olarak görülmesi ve değerlendirilmesi de beden üzerinden iktidarın nasıl inşa edildiğini açıkça belgelemektedir. Bu örneğe paralel olarak İbn Havkal da, Erdebil'deki çok zengin bir adam olan Merzübân'ın yanındaki çalışanlarla olan ilişkisinden bahseder. Baltayı eline alıp sur duvarlarını yıkan Merzübân, tüccarlarına bunları taşır. Enkazları cübbeleriyle, peştamallarıyla ya da ridalarıyla taşıyan tüccarlara kızan Merzübân; tüccarlara enkazı taşırken süslenmek için giyilen merv, müneyyir kumaşlarından yapılmış elbiselerinden başka elbise giymelerini yasaklar (İbn Havkal, 2017: 294). Burada önemli olan, iktidarın sadece zengin olan kişinin bedeniyle değil, ayrıca o kişinin çalışanlarının bedenlerinin üzerinden de inşa edildiği gerçeğidir. Bunun yanında, çalışan bir tüccar olarak sizden daha zengin birinin hükmü altında olmanız ve onun bedeninize hükmetme gücünün olması da ilginçtir. Burada, tekrar vurgulamak gerekir ki, bedenine müdahale edilen sıradan bir köle değildir; ticaretin merkezinde yer alan ve bir köleden, en azından bedensel müdahaleler açısından, daha özgür olması beklenen bir tüccardır. Aslında bu örnek, iktidar ve beden arasındaki ilişkinin IX. ve X. yüzyıllarda bile daha karmaşık bir hâle geldiğinin kanıtıdır.

Beden ve Mekân İlişkisi

Alman filozof Martin Heidegger, mekânın bedenle bedenle de mekânla tanımlanması gerektiğini özellikle de Almanca "baus" kelimesinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışır (Heidegger, 2001:143-149). En eski inanç sistemlerinden tek tanrılı inanç sistemlerine kadar birçok inanç sistemi, bedeni ruhun konuk edildiği bir mekân olarak öne çıkarmıştır. Bu nedenle de beden, aslında mekânla eski çağlardan beri hep ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, bedenin de içinde bulunduğu mekânın (ya da coğrafyanın) özelliklerini taşıdığı gerçeği modern döneme ait değildir, birçok eski metinde bu konu hakkında bilgiler verilmiştir. İncelediğimiz seyahatnamelerde de bedenin mekânla ilişkisi üzerinde oldukça farklı örneklerle durulmuştur. Bunlar arasında en dikkat çekenlerden bir tanesi, İbn Havkal'ın beden renginin oluşumunu iklimle coğrafya ya da mekâna bağlamasıdır.

"Yeryüzünün güney-kuzey diye ikiye taksimine gelince, doğu okyanusundaki Çin körfezinden batıdaki Endelüs, Mağrib, Tanca sahilindeki Cebel-i Tarık boğazına düz bir çizgi çekersen yeryüzünü ikiye bölersin. Bu taksim Çin denizinden başlar, Hind ülkesinden geçer, İslâm ülkelerini ikiye ayırarak Mısır'a hatta Mağrib'e uzanır. Bu çizginin kuzeyindeki ülkelerin halkı beyaz renklidir. Kuzeydeki soğuk ülkelere doğru gittikçe insanların beyazlığı artar. Güneydeki ülkelerin halkı ise siyahtır. Güneye doğru gittikçe siyahlıkları artar. En mutedil (ılımlı) ülkeler bu hat üzerinde veya yakınında olanlardır." (İbn Havkal, 2017: 23)

Dünyayı bir çizgiyle ikiye ayıran İbn Havkal, bu çizgiye göre yönler belirleyip insanların yaşadıkları coğrafyaya ait özelliklerden yola çıkarak onların sahip oldukları ten rengi hakkında da yorumlar yapmıştır. İbn Havkal, üstelik bu durumun nesiller boyunca değişebileceğini de el-Kindî'nin, "Beyazlar yedi nesil Sudanlıların ülkesinde kalırsa onların şekline, rengine dönüşürler. Siyahlar yedi nesil beyazların ülkesinde kalırsa onların şekline, rengine dönüşürler." diyerek kanıtladığını söyler (İbn Havkal, 2017: 109-110). Ten renginin ve beden şekillerinin coğrafyaya göre değiştiğini söylemek 10. yüzyıl için çok önemli bir farkındalıktır. Aslında bu söylem, daha alt metninde bir tanrının şekillendirdiği bir bedensel yapıdan çok, bir coğrafi ortamın şekillendirdiği bir bedensel yapıdan bahsetmek demektir. Coğrafyanın sadece beden rengini ve bedensel şekli belirlemediğini, aynı zamanda hastalıkların da nedeni olabileceğini İbn Hurdazbih; İran'ın Ahvaz bölgesinden bir örnek vererek açıklar. Ona göre, Ahvaz şehrinde yaşayan birisi aklını kaybeder. Hummâ burada sürekli olarak, hatta yeni doğan bebeklerde bile görülür (İbn Hurdazbih, 2019: 160). Bir hastalığın sürekli o bölgede görülmesi, o bölgenin kendisini de esenliksiz bir uzam yapacaktır. Nitekim İbn Hurdazbih, hastalığa neden olan bu mekânları olumsuz olarak anlatır. Örneğin Bahreyn'de oturan kişinin dalağının büyümesinden dolayı öldüğünü de ifade eder ve bu yüzden bu mekânı olumsuz olarak ele alır. (İbn Hurdazbih, 2019: 161). İbn Havkal da güneş fazla etkin olmadığı ve bedenlere az işlediği için Yemen'de cüzzam hastalığının yaygın olmasından bahseder (İbn Havkal, 2017: 49).

Bunlar dışında İbn Havkal; insanların bir kısmı için yasaklanan ya da sınırlanan mekânların da olduğunu söyler. Nil'in yukarı kısmında Alve ülkesinin sonundaki Tubli'deki halkla temas kurulmadığını, onlarla ticaret yapılmadığını; çünkü bu insanların çıplak olduğunu ve neye inandıklarının belli olmadığını söyler (İbn Havkal, 2017: 69). Bu da aslında önemli bir ayrıntıdır. Özellikle de çıplaklığın, iki farklı toplumun iletişimde bir engelleyici unsur olarak öne çıktığını göstermektedir.

Beden ve Kimlik

Doğumdan sonra içinde bulunduğu kültürel evreni tanımaya çalışan insan, bedenine yapılan müdahalelerle birlikte kendi öz benliğini, yani bilincini oluşturmaya ve toplumsallaşmaya başlar. Dolayısıyla bilinç, bireyi kuşatan kültürel evren ve bireyin kendi bedeni arasındaki devinimli ilişkiden ortaya çıkan bir sürecin sonucudur. Kişi, bu devinimli ilişki sonucu ortaya çıkan bilinciyle birlikte; kendi bedenini ve içinde bulunduğu kültürel evreni fark eder ve kendi bedeniyle içine doğduğu kültürel evren arasındaki ilişkiye müdahale ederek kendi kimliğini oluşturur. Sonuç olarak; beden ile başlayan varoluş, bilince ve oradan da kimliğe doğru evrilen bir çizgi izler. Bu varoluş çizgisi tek yönlüken; beden, bilinç ve kimlik arasındaki ilişkisel ağ her daim çift yönlüdür. Bir kimlik kazanmak isteyen birey, bedenini ve bilincini bu kimliğin müdahalesine açmak zorundadır. Aynı şekilde, bedendeki ya da bilinçteki herhangi bir değişim de kimliği yeniden inşa

edecektir. Tam da bu nedenlerle aslında beden; bütün varoluşuyla, kimliği üzerine giyinmiş gibidir. Burada vurgulanması gereken en önemli nokta, kimliğin hem bedensel farkındalığı hem de yaşadığı kültürel evreni kendi içinde barındırmasıdır. Dolayısıyla, bedeni gözlemlerken aslında bireyin hem toplumsal hem de bireysel kimliğini de gözlemlemiş oluruz.

İncelediğimiz seyahatnamelerde de seyyahların bedene bakarken bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaptıkları şey de budur aslında. Örneğin Ya'kubi, Mısır'da yaşayan Bücceliler'den bahseder. Onların deri çadırda yaşadığını ifade ederek, sakallarını kestiklerini ve kadınların göğüslerine benzemesin diye erkek çocukların göğüslerinin uçlarını aldıklarını söyler (Ya'kubi, 2019: 153). Kuşkusuz, sakalın kısa olması da bir kimlik göstergesidir ama ondan daha belirgin bir kimlik göstergesi ise erkek çocukların göğüslerinin uçlarının alınmasıdır. Burada, hem içinde yaşadıkları toplumda erkeklerin erkek kimliğini öne çıkaran bir uygulama hem de diğer toplumlardan Bücceli erkekleri kimlik olarak ayıran bir uygulama vardır. Fakat bir toplumda neden erkeklerin, erkek kimliğinin daha öne çıkartılmasını sağlayan bir uygulama vardır, sorusu önemlidir. Toplumsal cinsiyet ayrımının, bedene bu derece müdahale edecek kadar baskın olmasının nedeni belki de eşcinsel ilişkilerin önünü kesmek olabilir. Çünkü erkek meme ucunun da tıpkı kadın meme ucu gibi cinsel uyarıma neden olabileceği düşünülebilir. Her ne olursa olsun, bu bedensel müdahalenin Bücceli erkekler için kimlik bir uygulama olduğu açıktır. İbn Havkal, Nil ile Kızıldeniz arasındaki bölgede yaşayan Bâriye kabilesindeki insanların iki üst ön dişlerini çıkardıklarını ve kulaklarının ortasını kestiklerini söyler (İbn Havkal, 2017: 66). Bâriye halkının bu uygulamayı niçin yaptıklarını bilmesek de uygulamanın kendisi onların kimliklerinin bir göstergesidir. Bazen bedene yapılmayan müdahaleler de, hangi amaçla olursa olsun, bireyin toplumsal ya da bireysel kimliği hakkında bize bilgi verebilir. Örneğin Ebu Zeyd, Çinli erkeklerin Araplar gibi saçlarını uzattıklarını söyler. Bunun nedeni olarak da Çinlilerin de Araplar gibi, çocuğun başına şekil vermenin çocuğun zekâsına zarar vereceğini düşünmelerinden dolayı olduğunu söyler (Ebu Zeyd, 2012: 58). Dolayısıyla saçın uzun olması da toplumsal bir kimlik göstergesidir. Bir başka örnekse sünnet olmakla ilgilidir. Süleyman el-Tâcir, Hintlilerin de Çinlilerin de sünnet olmadıklarını belirtir (Süleyman el- Tâcir, 2012: 34). Bu da onları Müslümanlardan ayıran önemli bir kimlik göstergesidir. Sadece bedene yapılan müdahaleler bireyin kimliğini belirlemez, aynı zamanda bedene giyilen giysiler de birer kimlik göstergesidir. Bedevi gibi giyinmek (İbn Havkal, 2017: 46), Deylemler gibi giyinmek (İbn Havkal:258), Türkler gibi giyinmek (İbn Havkal, 2017:363) gibi ifadeleri kullanan İbn Havkal, tam olarak bu toplulukların nasıl giyindiğini açıklamasa da toplumlara özgü bir giyiniş tarzı olduğunu ve bunun da o toplumların kimliğini oluşturduğunu göstermektedir. Toplumlar gibi çeşitli meslek gruplarının da kimliklerini gösteren giyinme tarzları vardır. İbn Havkal, Sind bölgesindeki tüccarların Irak ve Fars halkı gibi gömlek ve rida giydiklerini belirtir (İbn Havkal, 2017:

287). Fars'taki kadılar taylasan, gömlek, cübbe ve başlarına da dünyeye denilen kulaktan yukarısını örten bir şapka giyerler. Fars'taki kâtiplerle tüccarlar ise rida, ipekten elbise, sarık, gömlek ve içlik giyerler (İbn Havkal, 2017: 258). Kimi zaman elbiselerin renkleri de siyasal bir kimliğe gönderme yapar. Örneğin, İbn Havkal, Abbasî Devleti'nin Merv şehrinde ortaya çıktığını, Ebü'l Müneccim el-Muayti ailesinin evinde ilk siyah elbiselerin boyandığını ve Abbasî taraftarlarının bu siyah elbiseleri giydiklerini ifade eder (İbn Havkal, 2017: 375).

Bazen beden için yapılan eylemler de bir kimlik göstergesi olabilmektedir. Örneğin Ebû Zeyd, Çin halkının ayakta işediğini ve bunu da sağlıkları için yaptıklarını söylediklerini belirtmiştir (Ebû Zeyd, 2012: 58).

İbn Havkal'ın anlattığı ve Hazarlar arasında geçen bir anekdot beden ve kimlik ilişkisinin 10. yüzyılda görülen en çarpıcı örneklerinden biridir.

“Hazarlardan bir adamın oğlu vardı. Ticarete başladı, alışverişte ustalaştı. Adam oğlunu İç Bulgarlara (Volga Bulgarlarına) ticaret için gönderdi. Ona devamlı ticaret malları gönderiyordu. Adam sonra bir kölesini evlat edindi. Onu da ticarete alıştırdı. O da ticarete ustalaştı. Sözlerini iyi tuttuğu için, adam ona ‘Evladım’ diye hitap etmeye başladı. Adamın oğlu uzun müddet gurbette kaldı. Köle, babaya yardım ediyordu. Nihayet adam öldü. Oğlu babasının öldüğünü öğrenemedi. Köle gelen malları teslim alıyor, yerine yenilerini göndermiyordu. Oğlu köleye mektup yazıp kendisine mal göndermesini istedi. Yanına gelip elindeki malların muhasebesini yapacağını, babasının hakkını alacağını söyledi. Babasının oturduğu yere döndü. Miras konusunda anlaşamadılar, ikisi de babanın mallarının kendi hakkı olduğunu iddia etti, hâkimin huzuruna çıktılar. Biri kendi lehinde delil getirince, diğeri onun delilini çürüten başka bir delil getiriyordu. –Birçok şeyde böyle hüküm verirlerdi.- Aralarındaki anlaşmazlık, münakaşa bir yıl sürdü. Hükümdar hakeme başvurmaya karar verdi. Bir oturum tertip etti. Bütün hâkimleri, ehl-i vukufu çağırdı. Oğul ile köle iddialarını tekrarladılar. Deliller eşit olduğu için hükümdar birinin diğerinden daha haklı olduğunu göremedi. Hükümdar oğula: ‘Babanın mezarını hakikaten biliyor musun?’ dedi. Oğul: ‘Bana bildirildi, fakat definde hazır bulunmadım, tam isbat edemem’ dedi. Hükümdar bu defa köleye döndü: ‘Sen babanın kabrini biliyor musun?’ dedi. Köle: ‘Evet, onu ben gömdüm’ dedi. Köle mezara vardı. Ölünün cesedinden bir çürümüş kemik aldı. Onu hükümdara getirdi. Hükümdar tacirin oğlu olduğunu iddia eden köleye ‘Kan aldır’ dedi. O da kan aldırdı. Hükümdar kanı kemik üzerine dökmesini emretti. Kan yere aktı, kemiğe yapışmadı. Hükümdar oğlunun da kan aldırmasını istedi. Bu kanı kemik üzerine döktürdü. Kan kemiğe yapıştı. Hükümdar bunu

görünce köleyi cezalandırdı, tüccarın malını oğluna verdi.” (İbn Havkal, 2017: 340-341)

Bu pasajda beden ve kimlik ilişkisi açısından dikkat çeken üç önemli durum vardır. Birincisi bir köle, efendisinin isteğiyle kimlik değiştirerek onun oğlu olabilmektedir. Bu kimlik değişimi, ona iktidar ve haklar kazandırmıştır. Lâkin efendinin gerçek oğlunun müdahalesiyle birlikte bu yeni kimliğini en sonunda kaybetmiş ve cezalandırılmıştır. İkincisi bireyler arasındaki kimliksel anlaşmazlıklarda (ki burada gerçek oğlun kim olduğu üzerine bir anlaşmazlık vardır), bireylerin getirdiği kanıtlar dönemin mahkemeleri tarafından derinlemesine incelenmektedir. Öyle ki çözümsüz kalan bu davanın çözümlenmesi için hükümdar, başka hâkimleri de toplayabilmektedir. Çünkü bireyin kimliğine yönelik bir tereddüt, aslında toplumsal yapıların da işleyişini derinden sarsan önemli bir unsurdur. Bu yüzden bu sorunun çözülmesi hükümdar için de oldukça önemlidir. Bu pasajdaki en dikkat çeken durumsa; olayın çözümlenme aşamasında, taraflardan kan örneği istenmesi ve bu kanın ölmüş babanın kemiğine dökülerek bir test yapılmasıdır. Âdete günümüzdeki kan testini andıran bu uygulamada, gerçek oğlun kanının babanın kemiğine yapışmasıyla her şey anlaşılır ve bireyler arasında, aynı zamanda toplum açısından, büyük bir sorun oluşturan bu kimlik sorunu çözümlenmiş olur.

Son olarak Sicilya’daki Palermo’da yaşayan Müslümanlardan bahseden İbn Havkal, orada halkın birçoğunun Hristiyan kadınlarla evli olduğunu belirtir. Müslüman erkeklerin bu kadınlardan çocukları olduğunda, eğer çocuk kız doğarsa Hristiyan, erkek doğarsa Müslüman olduğunu söyler. Bu durumu cahillik olarak niteleyen İbn Havkal, bu konuda onlara benzeyen kimsenin de olmadığını söyler (İbn Havkal, 2017: 134). Burada çocuğun dinsel kimliğinin cinsiyetine göre belirlenmesi gerçekten de ilginçtir. İkinci olarak; eşlerin farklı dini inançlarının olmasının, o dönemdeki bir ilişki için sorun olmaması da vurgulanması gereken önemli bir özelliktir. Üçüncü olarak; İbn Havkal’ın bu durumdaki insanlar için cahil diyerek tepki göstermesi de o dönemdeki İslam anlayışının bir yansıması olarak okunabilir.

Beden ve Temizlik

Beden; inançların büyük kısmı tarafından kutsal sayıldığı için, onu korumak ve temiz tutmak da inançsal bir gereklilik olarak algılanır. Bunun dışında, hastalıklardan sakınmak için de bedeni temiz tutmak, toplumlar için her daim gerekli bir unsur olmuştur. Bilindiği gibi her toplumun, kendi kültürel sistemi içerisinde temizlik algısı farklıdır. Bu nedenle makalemizde konu edindiğimiz seyyahlar da karşılaştıkları farklı toplumların beden temizliği hakkındaki davranışlarını ilgi çekici bir şekilde ele almışlardır. Örneğin Süleyman el-Tâcir; Çinlileri, büyük dışkılarını yaptıktan sonra bedenlerini yıkamadıkları ve sadece kâğıtlarla sildikleri için kirli olarak değerlendirir. Ayrıca Çinlilerin ölü hayvan eti yemeleri de Süleyman el-Tâcir için Çinlilerin kirli olduğunu gösteren başka bir örnektir (Süleyman el-Tâcir,

2012: 23). Çinliler gibi Hintlilerin de cünüplükten sonra yıkanmadıklarını belirten Süleyman el-Tâcir, bu nedenle Hintlileri de pis bulur, buna karşın Hintlilerin her yemekten önce mutlaka yıkandıklarını da belirtir (Süleyman el-Tâcir, 2012: 35). Özellikle de Hintlilerin her yemek öncesi yıkanma âdeti ilginç bir olaydır. Toplumlar, genel olarak, kutsal eylemlerden önce bedensel temizlenmeye (ya da arınmaya) önem verirler. Bu nedenle, Hintliler için de yemek yeme eylemi kutsal bir eylem gibi algılanıyor olabilir. İbn Havkal, özellikle de bu dönemde insanların bedenlerinden çıkan kokuya da önem verdiklerini ve bu nedenle de parfüm üretiminin çok yaygın olduğunu, bunların en önemlilerin de Fars bölgesinde üretilen gül suları olduğunu aktarır. Ayrıca o, gül suyu dışında; palmiye tomurcuğu suyunun, keysun suyunun, hilaf otu suyunun ve sarı mensur yağının o dönemde kullanılan başlıca kokular olduğunu belirtir (İbn Havkal, 2017: 267-268).

Bazı toplumların da bedensel temizlik hakkında ve koku hakkında farklı tavırları da seyahatnamelerde görülmektedir. Örneğin Fergana, Uşraşene, İsbicab ve Harezm'de yaşayan Berberilerin sadece gözlerinin görüldüğünü, onların ağız bir çirkinlik olarak algıladıklarını ve ağızdan çıkan kötü kokunun avret yerinden çıkan kokudan daha kötü olduğuna inandıkları yine İbn Havkal tarafından belirtilir (İbn Havkal, 2017: 107).

Buraya kadar verdiğimiz örneklerin hepsi, beden dış temizliği ile ilgilidir ama incelediğimiz seyahatnamelerden beden iç temizliğine de önem verildiğini anlıyoruz. İbn Havkal, insanların Şiraz'daki bir yerde bulunan tatlı su kaynağını bedenlerinin içini temizlemek için içtiklerini söyler. Hatta bu sudan bir kadeh içen bir insanın bile tuvalete gittiğini vurgular (İbn Havkal, 2017: 266).

İncelediğimiz seyahatnamelerde, genel olarak "iyi" davranışlarıyla anlatılan toplumlarının hepsinin temizliğe de önem verdikleri mutlaka vurgulanmaktadır.

Kutsallık ve Beden

Hemen hemen bütün dinlerde, kutsalla bütünleşmek için yapılan pratik uygulamaların birçoğu beden üzerinden gerçekleşmektedir. Bu nedenle de birçok din, bireyin beden bütünlüğünün korunmasını kutsal bir misyon olarak ele alır ve bireyin beden sağlığına çok önem verir. Çok az da olsa bu yargıya uymayan inanç sistemleri de vardır. Nitekim Ebû Zeyd, Hintlilerin bazılarının yeniden dirilişe inandıklarını ve bu nedenle de kendilerini ateşte yaktıklarını söyler. Yalnız kendini yakacak kişi bu eylemi istediği zaman yapamaz, öncelikle hükümdardan izin istemelidir. İzni alınca da çarşılarda, çalgıcılarla birlikte, dolaşıp âdeti bir tören gibi kendini yakma eylemini yapar. Bazı Hintliler de hükümdardan izin aldıktan sonra, kendi başlarına çiçeklerden taç yapar ve tacın ortasına kor koyarlar. Böylece adamın başı yavaşça yanmaya başlar, fakat adam yürümeye devam eder ve asla durumundan şikâyet etmez. Kül oluncaya kadar adamın yanması devam eder (Ebû Zeyd, 2012: 58-59). Hatta Ebû Zeyd, bu yanma eylemi sırasında yanan adamın, eline bir hançer alarak kalbini yardığını ve sonra da kendi

çiğeri elleriyle çıkardığını söyler (Ebû Zeyd, 2012: 58-59). Bazen de Hintlilerin, yaşlanan kişileri ateşe attıklarından bahsedilmektedir. Birçok inanç sisteminden de bildiğimiz gibi ateş, aslında günahlardan arınma aracıdır. Bu nedenle yeniden dirilişe inanan keşişler, ya döngüyü kırmak istediklerinden ya da yeni bedene girmek istediklerinden dolayı kendilerini kolayca yakarlar. Yani aslında bedene zarar verme eylemi de yine kutsallık için yapılmaktadır. Lâkin Ebû Zeyd bütün bunları anlattıktan sonra; Hintlilerin bir kısmı için kutsala kavuşmanın aracı olan (ve dolayısıyla kutsal sayılan) ateşi, Allah'ın laneti olarak anar (Ebû Zeyd, 2012: 59).

Ölü bedenler de kutsallıkla buluşma noktasında, yaşayanlar için önemli bir yere sahiptir. Ölü beden, hem korkulduğu için hem de saygı duyulduğu için öteki dünyaya özel bir biçimde uğurlanmalıdır. Bazı toplumlar, defin işlemi yapılmadıkça ölen kişinin ruhunun öteki dünyada huzur bulamayacağına inanmışlardır. İbn Havkal, Rusların ölümlerini tıraş ettikten sonra yaktıklarını; Hintlilerin, Ganahlıların, Küğa gibi yerlilerin zenginleri ölünce cariyelerini de efendileriyle birlikte yaktıklarını söyler (İbn Havkal, 2107: 346-347). Süleyman el-Tâcir, Çinlilerin ölümlerini hemen gömmediklerini, bir yıl geçtikten sonra bekletip gömdüklerini söyler. Hatta ölümler için üç yıl ağlanmak zorunda olunduğunu, ağlamayanların da kadın olsun erkek olsun sopyla dövüldüğünü vurgular. Bunun yanında, Çinlilerin ölümlerinin yanına her gece yemek koymaları da ilginç bir gelenektir (Süleyman el-Tâcir, 2012: 28). Ölüye sanki yaşarmışçasına hizmet etmeye devam etmeleri önemli bir ayrıntıdır. Ebû Zeyd; Hindistan'da gezgin bir grup olan Bekriciyyin'lerin boyunlarında iple asılı bir kafatası olduğunu, çok acıdıkları zaman yolda buldukları herhangi bir ev sahibinin kendilerine pişmiş pirinç verdiğini ve onların da pişmiş pirinci bu kafatasının içine koyarak yediklerinden bahseder (Ebû Zeyd, 2012: 63). Bu kafatasının ise kime ait olduğu hakkında bir bilgi söylemez. İple boyna asılı bu kafatası, âdeta Hıristiyanlardaki haç veya Müslümanlardaki boyna asılı cevşen gibi kutsal bir işlev görüyor olabilir. Ya da ölen bir atanın kafası olabilir. Eğer böyle ise, verilen pişmiş pirincin kafatası içine doldurularak yenmesi, atanın ruhundaki güçlerin de yeni bedene geçmesini sağlayabilir.

Bedenin kutsallıkla ilişkisindeki en çarpıcı unsurlardan birisi de cinsellikle ilgilidir. Hindistan'da, hanlardaki yolcuların yararlanması amacıyla fahişe tutan ve bundan sevap kazandığını düşünen kişiler vardır (Ebû Zeyd, 2012: 63). Hatta Ebû Zeyd, bedeninin kutsallık adına cinsel bir zevk nesnesi olarak sunulmasını şu şekilde aktarır:

Hindistan'da putlar için adanmış kahpeler vardır. Bir kadın bir adak adamak ister, güzel bir kızı doğarsa putun bulunduğu mabede bu kızı götürür, onun hizmetine adar. Sonra çarşıda onun için bir ev alır, üzerine bir örtü örter, onu bir sandalye (koltuk) üzerine oturtur. Oradan geçen Hindliler ve diğer dinlere mensup olanlardan, dini müsaade edenler, belli bir ücretle onunla cinsi ilişkiye girerler. Kız yanında para biriktikçe onları mabedin

bakımında kullanması için putun hizmetkârına (bakıcısına) verir. Bizi bu kâfirlerin pisliğinden temizlediği için Allah'a hamd ederiz."
(Ebû Zeyd, 2012: 63)

Bu pasajdaki en önemli nokta, bir kadının, hiçbir çıkarı olmadan kendi bedenini kutsalın devamlılığı için kamuya sunmasıdır. Üstelik bunu da bir başka kadın olan annesinin isteği doğrultusunda yapar. Bu kadının bedenini para karşılığında sunmaya devam etmesi nedeniyle, kutsalın merkezi olan mabet sürekliliğini sağlayabilmektedir. Bu gerçekten de, çoğu inançsal sistemin kadın bedeni üzerindeki tahakkümünü gösteren en çarpıcı örneklerden biridir.

Bilindiği gibi Kuran-ı Kerim'de doğrudan bir ayet olmasa da İslamiyet'te resim, heykel gibi güzel sanatların bir kısmı yasak kabul edilir. Bunun en büyük nedeni ise; İslâmiyet'ten önceki inanç sisteminde, aynı coğrafyada, putperestliğin hâkim olması dolayısıyla heykellere ve resimlere önem verilmesidir. Özellikle de Müslümanların peygamberi olan Muhammed'in tasvirinin yapılması ya da gösterilmesi kesinlikle günah olarak kabul edilmiştir. Buna rağmen Ebû Zeyd, İbn Vehbi'nin 870 yılında Çin hükümdarının yanına gittiğini ve Çin hükümdarının da ona Muhammed'in ve diğer peygamberlerin resimlerini gösterdiğini, resimleri görür görmez İbn Vehbi'nin peygamberleri hemen tanıdığını ve peygamberlere salavat getirmeye başladığını söylüyor; sonrasında da Muhammed'in olduğu resmi tüm ayrıntısıyla anlatıyor (Ebû Zeyd, 2012: 45-46-47). Burada, İbn Vehbi'nin 870 yılındayken 632 yılında ölen peygamberi, resmini görür görmez tanıması ilginç bir bilgidir. İbn Vehbi'nin, peygamberi yaşarken göremeyeceği, bu yıl farkından dolayı açıktır. Demek ki İbn Vehbi, başka bir yerde peygamberin resmini görmüş olabilir. Aynı zamanda, İbn Vehbi, peygamberin resmini tüm ayrıntılarıyla incelemiş ve resme bakarak dua etmiştir. Burada kesinlikle İslâmiyet'teki resim yasağına dair bir kanıt yoktur ki bu olayı anlatan ve X. yüzyılda yaşamış olan İbn Ebû Zeyd de herhangi bir günahı ya da yasaktan bahsetmez. Tam tersine İbn Vehbi'nin anlattığı bu olayı kendisi yeniden ve kutsallaştırarak dile getirmektedir.

Beden ve Para

İnsan bedeninin, özellikle de çocuk ve kadın bedeninin ticaret nesnesi hâline gelmesi, insanlığın çok eski çağlarına dayanır. Ev işlerine yardım amacıyla, cinsel istekler için kullanılmak amacıyla, dövüştürülmek amacıyla ve bunlara benzer birçok amaçla insanlar köle olarak yıllarca alınıp satılmışlardır. İncelediğimiz seyahatnamelerde de bedeninin ticari bir öge olarak kullanıldığı örnekler sıkça rastlanır. Bunun yanında, incelediğimiz seyahatnamelerde; beden ticaretinden çok bedeni kuşatan giysilerin ticaretinin öne çıktığını görmekteyiz. Özellikle de İbn Havkal, X. yüzyılın kumaş (ya da giysi) üretiminin olduğu ve ticaretinin yapıldığı bütün merkezleri ayrıntısıyla anlatır. Bu merkezler arasında; Semerkant'a yakın olan Vizar şehri (İbn Havkal, 2017:450-451), Endülüs'te olan Bîcane şehri (İbn Havkal, 2017:119), Mısır'ın Tinnis ve Dimyat şehirleri (İbn Havkal:152-

153), Fars bölgesinden Bem şehri (İbn Havkal, 2017: 277), Ermenistan bölgesinden Debil şehri (İbn Havkal, 2017:301-302), Rum bölgesinden Trabzın şehri (İbn Havkal, 2017:303) gibi farklı şehirler vardır. Bu şehirlerin çokluğu ise, X. yüzyılda yaşayan insanların bedensel görünüşe ne kadar önem verdiklerini ve bunu bir ticaret unsuru yaptıklarını göstermektedir.

Bunun dışında, incelediğimiz seyahatnameler X. yüzyılda, insanların kendi bedenini farklı şekillerde de maddi bir değere dönüştürdüğünü göstermektedir. Örneğin Ebû Zeyd, kumar oynayan insanların kendi bedenlerini nasıl bir maddi unsur gibi kullandığını şöyle anlatır:

“Buranın halkı (Hindistan- Seylan Adası benim notum) zamanlarının çoğunu horoz dövüştürerek, tavla oynayarak kumarla geçirirler... Hatta fakir olanlar kabadayılık taslayarak, parmaklarını ortaya koyup kumar oynarlar. Oyun oynarken yanlarında ceviz veya susam yağı bulundururlar. Zira bu ülkede zeytin yoktur. Bu yağ ısıtılır. Kumar oynayan iki kişi arasına keskin küçük bir balta konur. Biri diğerine galip gelince onun elini bir taşın üzerine koyar, balta ile parmaklarını keser. Parmağı kesilen hemen elini kızgın yağa batırır, dağlar. Bu ders dahi onu tekrar kumar oynamaktan alıkoyamaz. Bazen ikisinin de parmakları gitmiş olarak kumar meclisinden ayrılırlar. Aralarından bazıları fitilli yağa batırıp organlarından biri üzerine koyar, fitili ateşler, organı yanar, et kokusu etrafa yayılır. Bu halde tavla oynamaya devam eder, şikâyet etmez.” (Ebû Zeyd, 2012: 61-62)

İnançsal sistemlerin, genel olarak bedeni kutsallaştırdığından ve bu nedenle de bireyin kendi bedensel bütünlüğünü korumasından yana tavır aldığından bahsetmiştik. Burada ise, Ebû Zeyd’in anlattığı bölgedeki insanların inanç sistemlerinde; beden üzerinde böyle bir tahakkümün bulunmadığını, bedene hâkim olanın bireyin kendisi olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla da birey; kumar gibi, temel ihtiyaç unsuru olmayan bir etkinlikte bile kendi bedenini maddi bir değer gibi kullanma hakkına sahip olabilmıştır.

Sonuç

Bu makalede, Arap seyyah ve coğrafyacıları olan Ya’kubî, İbn Hurdazbih, Süleyman el-Tâcir, Ebû Zeyd el-Hasan b. Yezid el-Sirûfî ve İbn Havkal’ın yazdıkları seyahatnamelerden yararlanılarak IX. ve X. yüzyıllarda, özellikle de Asya’da yaşayan insanların bedene bakışı üzerinde durulmuştur. İlk olarak, seyahatnameler ışığında beden tarihini araştırmanın tarih ve kültür çalışmaları için ne kadar önemli olduğu gösterilmiştir. İkinci olarak, IX. ve X. yüzyıllarda Asya, Afrika ve kısmen de olsa Avrupa kıtalarının bir kısmında kadın bedeninin insan zihninde nasıl inşa edildiği ortaya çıkarılmıştır. Üçüncü olarak, yine aynı coğrafyalarda, IX. ve X. yüzyıllarda, bedenin cinsellikle, iktidar biçimleriyle, mekânla, kimlikle, temizlik algısıyla, kutsallıkla ve ekonomik ilişkilerle olan ilişkisi ortaya koyulmaya

çalışılmıştır. Genelde Batı merkezli yapılan batı tarihi çalışmalarından farklı olarak şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz: İlk olarak, tekil bir örnek de olsa; -Orta Çağ'da bile- Doğu'da her daim kadının beden olarak, erkeğin de zihin olarak kodlanmadığı görülmüştür. Nitekim kadın yöneticilerin IX. ve X. yüzyılda da var olduğu ve bu çalışmanın ana malzemesini oluşturan Arap seyyahların bu kadın yöneticilere olumsuz anlamda bakmadıkları, dolayısıyla da kadının beden dışında zihinle de eşleştirilebileceği tespit edilmiştir. İkinci olarak, Müslüman seyyahların farklı toplumlarda yaşayan insanların bedenlerindeki cinsel organlara dikkatlice baktıkları, bunları betimledikleri ve öğrenmeye çalıştıkları; bunun da özellikle de IX. yüzyıldan sonra Arap coğrafyasında gelişen erotik anlatılara kaynaklık etmiş olabileceği görülmüştür. Üçüncü olarak; beden-iktidar ilişkisinin söylenegelediği gibi XVIII. yüzyıldan sonra değil, daha IX. ve X. yüzyıllardan itibaren karmaşılaşmaya başladığı örneklerle ortaya koyulmuştur. Dördüncü olarak, beden ve mekân ilişkisi bağlamında, Arap seyyahların bedensel özelliklerine göre mekânları sınıflandırdıkları; çıplaklık gibi farklı bedensel anlayışlar nedeniyle toplumların birbirine mekânsal sınırlar koydukları görülmüştür. Beşinci olarak, beden üzerinden kimliklendirme yapılırken sadece bedensel görünüşün değil, eylemlerin ve kültürel tutumlarının da etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Altıncı olarak, beden-temizlik ilişkisi bağlamında bedenin sadece dışarıdan görülen bölümünün temizlenmesi değil; iç organlara kadar olan ve dışarıdan görülmeyen bölümünün de uygulamalı olarak temizlenmesinin, IX. ve X. yüzyılların insanı için önemli olduğu ortaya koyulmuştur. Yedinci olarak, kutsallık ve beden ilişkisi bağlamında, bedenin dinsel inançların müdahalesiyle, çeşitli biçimlerde kullanılarak kutsallığın devamlılığını sağlaması açısından çok önemli bir işleve sahip olabileceği örnekler üzerinden gösterilmiştir. Sekizinci olarak da ekonomik bir araca dönüştürülebilen bedenin, kutsal beden tahakkümünü yıkabilecek bir güçte olduğu yine örnekler üzerinden ortaya çıkarılmıştır. Bütün bu tespit ve yorumlar, Doğu'nun kendine has bir beden tarihinin, özellikle de seyahatnamelerden yararlanılarak yazılmasının ne kadar gerekli olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Corbin, A., vd. (2021). *Bedenin tarihi 1.* (çev.: Saadet Özen), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eagleton, T. (2016). *Kültür yorumları.* (çev.: Özge Çelik), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Ebû Zeyd el-Hasan b. Yezid el Sirûfi. (2012). *Ahbar El-Sin ve'l- Hin Zeyli (Doğu'nun Kalbine Seyahat Çin ve Hind Ülkeleri Hatıraları ve İlaveleri).* (çev.: Ramazan Şeşen), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Ford, C. S. - Russel, B. (2003). *Cinsel ilişkilerin tarihsel evrimi.* (çev.: Yaşar Cevher), 2. Basım, Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu.* (çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.

- Heidegger, M. (2001). *Poetry, language, thought*. (İngilizceye çev.: Albert Hofstadter), New York: Harperperennial.
- Foucault, M. (2013). *Cinselliğin tarihi*. (çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), 5. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü*. (çev.: Işık Ergüden), 4. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- İbn Havkal. (2017). *Sûrat el-Arz (10. asırda İslâm coğrafyası)*. (çev.: Ramazan Şeşen), 2. Basım, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İbn Hurdazbih. (2019). *Yollar ve ülkeler kitabı*. (çev.: Murat Ağarı), 2. Basım, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Meggit, M.J. (1964). Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea. *American Anthropologist*. 66 (4), 204-322.
- Sabbah, F. A. (1995). *İslam'ın bilinçaltında kadın*. (çev.: Ayşegül Sönmezay), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennet, R. (2008). *Ten ve taş Batı uygarlığında beden ve şehir*. (çev.: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Süleyman el-Tâcir (2012). *Ahbar el- Sîn ve 'L-Hind (Doğu'nun kalbine seyahat Çin ve Hind ülkeleri hatıraları ve ilaveleri)*. (çev.: Ramazan Şeşen), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Ya'kubî. (2019). *Ülkeler kitabı*. (çev.: Murat Ağarı), 2. Baskı, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

İzinler ve Etik Kurul Belgesi/Permissions and Ethics Committee Certificate: Makale konusu ve kapsamı etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir. / The subject and scope of the article do not require an ethics committee approval.

Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the author regarding the research, authorship or publication of this article.

Yazarın Notu / Author's Note: Bu çalışma, yazarın hazırlamakta olduğu "IX. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Kadar Yazılan Seyahatnamelere Göre Türk Kültürü, Türklerde Kültürel Ortam, Kültürel Aktarım Ve Kültürel Eğitim" adlı Doktora Tezinden üretilmiştir. / This study was produced from the PhD Thesis named "Turkish Culture, Cultural Environment, Cultural Transfer and Cultural Education in Turks According to Travel Books from 9th to 19th Century."