3. BASKI

Muhyiddin İbn Arabî

Kibrit-i Ahmer'in Peşinde

CLAUDE ADDAS

ÇEVİRİ: ATİLA ATAMAN

SUFİ KİTAP

İÇİNDEKİLER

Önsöz / 9
Kısaltmalar / 11
Giriş / 13
I Anavatan / 27
II Allah Aşkı / 55
III Seçilme / 105
IV İbn Arabi ve Endülüs Uleması / 129
V Allah'ın Geniş Arzı / 151
VI Fas / 176
VII Vedalar / 220
VIII Hac / 234
IX "Kullarıma Nasihat Et" / 280
X "Peygamberlerin İlticagâhı" Şam / 314
Sonuç / 369
Ekler / 375
Kitabiyat / 415
İndeks / 429

Giriş

Gerek Arap gerek batılı yayıncıların genel olarak tasavvuf ve özel olarak da İbn Arabi üzerine çalışmalara ayırdığı yer, üstelik çok uzmanlaşmış diziler hesaba katılmadığında bile, senelerdir hatırı sayılır ölçülerde genişliyor ve tahkikli neşirler, tercümeler, monografik incelemeler sayısı artıyor[1]. Fakat Şeyh-i Ekber'in irfanındaki muhtelif vecheler sözkonusu çalışmalar tarafından ele alınmaktaysa da, İbn Arabi'nin hayatı hakkında tarihsel bir araştırmanın beklentilerine cevap verecek bir eser bu kitaplar arasında bulunmamaktadır. Bugün sahip olduğumuz kaynaklar içinde bu noktadaki ihtiyacı belli bir seviyede karşılayan yegane çalışma, 1931'de Madrid'de yayınlanmış *Islam Cristianizado*nun[2] başındaki yüz sayfayı bulmayan bölümü *El-Futuhatu'l-Mekkiyye* müellifinin manevi seyr ü süluku ve dünyevi sergüzeştinin başlıca merhalelerini tesbit etmeye ayıran Asin Palacios'unkidir hala. Ancak (Nicholson ve Nyberg'in ardından, ama onlardan çok daha etkili bir şekilde Ekberî araştırmaların öncüsü olmuş) Palacios'un *Vida de Abenarabi*yi kaleme aldığı devirde, Şeyh-i Ekber hakkındaki tedkikler henüz tabir-i caizse namevcuttu. Dolayısıyla Palacios bugün bizim sahip olduğumuz bütün verilerden faydalanamadığı gibi, elinin altında Osman Yahya'nın dünya kütüphanelerindeki yazmaları ya da kataloglarını çok büyük bir sabırla inceleyerek ortaya koyduğu *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi* de yoktu. Hicri VI ve VII. asırların tasavvufu hakkındaki pek çok monografik inceleme, mesela Fritz Meier ve Henry Corbin'inkiler

henüz yapılmış değildi ve bu yüzden, İbn Arabi'yi kendi muhiti içindeki yerine yerleştirebilmek bugünküne göre çok daha zordu.

O halde büyük İspanyol islamiyatçısına borçlu olduğumuz ve kendisinden sonra yazılanların çoğunun başlıca kaynağı durumundaki biyografi denemesi, bugün büyük ölçüde eskimiştir. Bu çalışma sadece yazılış tarihinin sorumlu olduğu eksiklikler haricinde, bir yandan İbn Arabi müellefatının geniş bir bölümünün, diğer yandan da onun devrine ya da hemen sonrasına ait tarih ve menakıbname kitaplarının sunduğu bilgilerden haberdar olunmamasıyla mâluldür. Aslında Palacios sadece İbn Arabi'nin bazı metinlerinde (özellikle *Futuhat* ve *Ruhu'l-Kuds*) ve en azından geç bir tarihe ait olma zaafını taşıyan iki derlemede, yani Makkari'nin (v. 1041/1631) *Nefhu't-Tîb* ve İbnü'l-İmad'ın (v. 1089/1678) *Şezeratu'z-Zeheb*inde verilen bilgileri değerlendirmiştir. Yani İbn Arabi'nin basılmamış haldeki pek çok metni –ki karşılaştığı ve görüştüğü kimseler, yaptığı seyahatler ya da geçirdiği manevi tecrübeler hakkında çok kıymetli bilgiler barındırabilmektedirler– hesaba katılmasa bile, bu metinlerde bulunan ve müellifin Meşrık seyahatlerini tam olarak tesbit edip tarihlendirebilmemizi sağlayan sema kayıtları gibi pek çok dahili kaynak da, İbnü'l-Ebbar'ın (v. 658/1259) Madrid 1888 baskısından itibaren matbu hale gelmiş *Tekmile*si, Gubrini'nin (v. 704/1304) 1910'da Cezayir'de basılmış *Ünvanu'd-Diraye*si ya da Yusuf bin Yahya et-Tadili'nin (v. 627/1230) *et-Teşevvuf ila Ricali't-Tasavvuf*u[3] gibi pek çok harici kaynak da Palacios tarafından ihmal edilmiştir. Halbuki sözkonusu harici kaynaklar ulaşılabilir durumdaydı ve Palacios'un müracaat etmediği başka birçok vesika gibi, İbn Arabi ve onun fikri-manevi şekillenişine dolaylı ya da dolaysız olarak katkıda bulunanlar hakkında pek çok bilgi içeriyordu. İbn Arabi'nin Meşrık'ta nasıl karşılandığı ve Suriye'deki talebeleri üzerine –burada sayamayacağımız çok sayıda başka kaynakla birlikte– geniş bilgi veren Safedi'nin (v. 764/1363) *Vafi*si, Ebu Şame'nin (v. 665/1268) *Zeyl ala Kitabi'l-Ravzateyn*i ya da Yunini'nin (v. 726/1326) *Zeylu Mir'ati'z-Zaman*ı da Palacios'un incelememiş olduğu eserler arasındadır[4].

Vida de Abenarabi bir parça dikkatle okunacak olduğunda birçok belirsizlik, karışıklık ve hata hemen göze çarpmaktadır. Mesela Asin Palacios bize İbn Arabi'nin hicri 601'de Musul'da, 603'te de Kahire'de olduğunu söylemektedir[5]. Ancak bugün çok daha berrak tesbitler yapabiliyor ve İbn Arabi'nin 601 tarihinde Kudüs'e de gittiğini[6], 602'de Konya'ya geçip[7] sonra yeniden Kudüs'e döndüğünü[8] ve ardından aynı yılın şevval ayında Halilürrahman'da[9], nihayet 603'te de Kahire'de bulunduğunu belirleyebiliyoruz. Başka bir yerde Palacios, hemen hemen sadece onu alıntılamakla yetindikleri için sonraki araştırmacılar tarafından sürekli tekrar edilecek bir hata yapar ve İbn Arabi'nin Selçuklu sultanı Keykaus'la Konya'da karşılaşma tarihini yanlış tesbit eder: "İbn Arabi," diye yazmaktadır, "müslümanlar tarafından fethedilmiş Bizans topraklarının, yani Rum diyarının başkenti olan Konya'ya vardı. 607/1210'da hükümdar olan Sultan Keykaus henüz tahta çıkmıştı. İbn Arabi'nin şöhreti saraya kendisinden daha önce ulaşmış durumdaydı ve Sultan, onu hürmetle karşılamak üzere şahsen hareket etti. [...] Nisbeten sakin geçen bu dönemde İbn Arabi eser telif etme imkanı bulmuştur. Külliyatının iki parçası, *Risaletu'l-Envar* ve *Kitabu Meşahidi'l-Esrar* burada ve bu yıl içinde kaleme alındı[10]." Corbin ise, Sultan ve sufi arasındaki görüşmeyi kısaca hikaye etmektedir: "Üç yıl sonra, yani 607/1210'da İbn Arabi Anadolu'nun ortasındaki Konya'ya ulaştı ve Sultan Keykaus tarafından muhteşem bir şekilde karşılandı[11]." Halbuki *Risaletu'l-Envar*ın (607 değil) 602 yılında Konya'da kaleme alındığı, bizzat İbn Arabi tarafından metnin sonunda belirtilmektedir[12]. *Meşahidu'l-Esrar*ın 590'da İşbiliye'de yazılmış olduğuysa, yine müellifin kendisi tarafından daha eserin ilk satırlarında ifade edilmiştir[13]. Nihayet, "muhteşem karşılama"nın 607'de vuku bulma ihtimali yoktur, zira Keykaus ancak 608/1211'de tahta çıkacaktır[14]. Nitekim ne Palacios ne de Corbin bu görüşme için verdikleri tarih hakkında en küçük bir referans gösterir.

Aslında Palacios çoğu zaman *Futuhat*ın Mısır baskısına eklenmiş olan kısa terceme-i haldeki bilgileri nakletmekle yetinmektedir, ki bu terceme-i hal de asıl itibarıyla Makkari'nin *Nefhu't-*

*Tîb*ından yapılmış bir özetten ibarettir[15]. Mesela Palacios, İbn Arabi'nin 597/1200'de Bicaye'de kendini yıldızlar ve alfabe harfleriyle birleşmiş olarak gördüğü meşhur vakıayı anlatırken bu kaynağı tekrar etmekten başka hiçbir şeye lüzum duymamıştır; halbuki sözkonusu vakıa sadece Gubrini tarafından[16] tafsilatıyla işlenmiş olmakla kalmaz, ama bizzat İbn Arabi'nin kendisi tarafından da iki ayrı yerde anlatılmaktadır[17]. İbn Arabi ve Suhreverdi'nin Bağdat'taki karşılaşması hakkında da aynı eksiklikler geçerlidir. Asin Palacios şöyle yazar: «608'de, bu şehirde bir tarikat kurmuş olan büyük bir sufiyle, yani *Avarifu'l-Ma'arif* müellifi meşhur Şihabüddin Suhreverdi'yle şahsen tanışmak isteyen İbn Arabi yolculuğunun son durağı olan Bağdat'a vardı. [...] Teracim yazarları iki büyük üstat arasındaki bu ilk görüşmenin bütün ayrıntılarını nakletmektedir: "Sessizlik içinde birbirlerine baktılar ve tek kelime etmeksizin ayrıldılar[18]."» Maalesef, Palacios bu teracim yazarlarının kim olduğunu söylemeyi unutmuştur. Osman Yahya ise bu karşılaşmanın 608 tarihinde Bağdat'ta geçtiğini söylerken İbnü'l-İmad'a atıf yapar[19], ama *Şezerat*ın ilgili bölümünde (gerçekliğinin de ayrıca tartışılması gereken) bu hadisenin geçtiği mekan da zaman da belirtilmemektedir[20].

Üstelik Palacios İbn Arabi'nin Sadreddin Konevi'nin dul annesiyle evliliğini hiçbir şekilde anmaz, oysa arabi ve farisi pek çok kaynakta konu edilen bu evlilik, Ekberî irfanın İslam âleminde yayılması noktasındaki sonuçları açısından çok önemlidir. Ezcümle, Palacios İbn Arabi ve Ebu Medyen'in 590'da Bicaye'de görüşmüş olduğunu bile hiçbir delile dayanmaksızın hayal edecektir[21]. Halbuki İbn Arabi *Ruhu'l-Kuds*te, en büyük üstadı olarak kabul ettiği Ebu Medyen'le hiçbir zaman "cismani olarak" karşılaşmadığını gayet açık bir dille ifade etmektedir[22].

Bütün bunlara ilaveten, yazarının dini önyargılarının damgasını taşıyan bir metin olduğu ölçüde, *Vida de Abenarabi*nin daha da güvenilmez hale geldiğini vurgulamalıyız. Eserin başlığını oluşturan *Hıristiyanlaşmış İslam* ifadesinin bile tek başına göstereceği bu derin damga kimi zaman tahrif derecesine ulaşmaktadır. İbn Arabi ismine sık sık eşlik eden kaba tabirler ("zihni denge-

sizlik", "patolojik vak'a" vb.) üzerinde durmayacağız[23]. Bunlar son derece rahatsız edicidir gerçi, ama yine de görmezden gelinebilirler. Fakat o devirdeki bir Kilise adamına ait oldukları düşünüldüğünde bir yere kadar anlaşılır hale gelen bu önyargılar hiçbir gerekçesi ve dayanağı olmayan Palacios'u, "Hıristiyanlara karşı siyasi nefreti" tarafından tahrik edilen İbn Arabi'nin 612'de, Keykaus'un "Hıristiyan karşıtı siyasetine yön vermek üzere" Anadolu'ya geldiğini söylemeye götürdüğünde düşmanca taraftgirlik çok vahim bir boyuta ulaşmaktadır. Psikolojik durumları yorumlamak başka, varolmamış bir tarih icat etmek başka bir şeydir. Şayet Palacios İbn Arabi'nin çağındaki Yakın Doğu tarihini inceleme zahmetine girseydi, Keykaus'un müslüman yazarlar tarafından Frenklerle suç ortaklığı yapmakla itham edilecek kadar Hıristiyan karşıtlığından uzak olduğunu görebilirdi[24].

Palacios'un çalışmasındaki yetersizlikleri belli açılardan mazur görebilecek olsak da, İbn Arabi'nin hayatını daha yakın tarihlerde ele almış başka araştırmacılar için aynı özürler sözkonusu olmayacaktır. Herhalükarda, yukarıda zikrettiğimiz kaynakları incelemeyi ihmal etme kusurunu taşımaktadırlar. Üstelik onlar için bu kaynaklar artık ulaşılabilir hale gelmişti: Mesela İbn Arabi'nin *Resail*i 1948'de Haydarabad'da basıldı, 1954'te Tadili'nin *Teşevvuf*unun tahkikli bir neşri yapıldı ve 1950'lerden itibaren tabakat kitaplarının büyük bir bölümü yayınlandı. Ama Palacios'un iddialarını teyit etme endişesi taşımayan bu araştırmacılar, *Hıristiyanlaşmış İslam*ın hatalarını tekrar etmeyi yeğledi ya da hatta daha beteri, bu hatalara yenilerini ekledi[25]. Ruspoli'nin *Futuhat*ın 167. babına yaptığı tercüme için hazırladığı giriş bu açıdan tipik bir örnektir: İbn Arabi'nin terceme-i haline ayırdığı dört kısa sayfa dahilinde, Ruspoli *Tercümanu'l-Eşvak*ın ilham kaynağı Nizam ile İbn Arabi arasında hayali bir evlilik icat etmeyi[26] ve İbn Arabi'yi Meşrık'a gitmek üzere Mağrib'i kesin olarak terk ettiği 598 tarihinden sonra bir kez daha oraya döndürmeyi başarır[27].

Hazırladığı "Genel Fihrist"in (Répertoire général) başına yerleştirdiği ve İbn Arabi'nin seyahatlerini özetleyen kronolojik

cetvel, Osman Yahya'nın bu konuda da inkar edilemeyecek bir araştırma cehdine girmiş olduğunu göstermektedir. Ama yine de, sözkonusu cetvel yetersizlik ve yanlışlıklardan uzak kalamamıştır. Mesela 586/1190 tarihi için Osman Yahya, İbn Arabi'nin o yıl Merşane'ye giderek üstatları arasına girecek bir hanımı ziyaret ettiğini söylemekle yetinir, fakat yine aynı yıl içinde İbn Arabi'nin Kurtuba'ya gittiğini ve burada, manevi hayatının akışını belirleyen vakıalardan birini yaşadığını belirtmeyi unutur; halbuki bu vakıa *Fususu'l-Hikem* metninin meşhur bir bölümünde mevzubahis edilmiştir[28]. Aynı şekilde, Osman Yahya İbn Arabi'nin 595/1198'de yeniden Kurtuba'ya giderek İbn Rüşd'ün cenazesine katıldığını (ki bu cenaze *Futuhat*ta hikaye edilmektedir)[29] ya da 12 cemaziyülevvel 599/1202'de Taif'e giderek İbn Abbas'ın kabrini ziyaret ettiğini (ki bu da *Hilyetu'l-Abdal*ın başında yine müellif tarafından belirtilmektedir)[30] söylemeyi ihmal etmiştir. Ve bu cetvelden şaşkınlıkla öğreniriz ki 598'de İbn Arabi Kazablanka'da bulunmuştur, oysa bu ismi taşıyacak şehir ancak XVIII. yüzyılda kurulacaktır[31].

Bütün bunlar, hal-i hazırda bir Batı dilinde İbn Arabi'nin hayatı üzerine kaleme alınmış içerikli ve sağlam bir incelemeye sahip olunmadığını göstermeye yeter. Arap dilinin inceliklerine vakıf olanlar için, geriye Arapça yazılmış eski ya da çağdaş kaynaklara başvurma ihtimali kalmaktadır. Bu durumda da iki ayrı vesika kategorisi ya da daha doğrusu, iki ayrı bilgi tarzı arasında bir tercih yapılması sözkonusu olacaktır. Bir tarafta bütün bir ömrün birkaç satır içinde özetlendiği hacimli biyografik sözlükler olan tabakat kitaplarının çoğu zaman olağanüstü kısa ve daima kuru nakilleri bulunur. Bu yavan ve tatsız terceme-i haller birbirlerine benzemekte ve yazardan yazara, yüzyıldan yüzyıla aynı şekilde nakledilmektedir: İsim, nisbet, künye, üstatlar, seyahatler, eserler... Zahmetten kurtulmak üzere, tıpkı Palacios gibi, sadece *Nefhu't-Tîb*a müracaat edebiliriz; zira *Nefhu't-Tîb* müellifi, İbn Arabi hakkında kendisinden önce kaydedilmiş bilgilerin çoğunu titizlikle tesbit ederek bir araya getirmiştir[32]. Ancak Makkari –Arap derlemecilerin çoğu gibi– tarihi gerçeklik endişesine pek

aşina değildir ve İbn Arabi'nin gayretli bir savunucusu olarak, kaynaklarını Firuzabadi'den (v. 817/1414) aldığını zannettiğimiz çok zor itimat edilebilecek birçok anekdot da nakletmektedir.

Diğer taraftaysa menakıbname tarzı eserler vardır. Mesela El-Kari el-Bağdadi'nin *Menakıbu İbn Arabi*sinin[33] başında, Feridüddin Attar'ın *Tezkiretu'l-Evliya*da kullandığına kıyas edilebilecek anekdotik bir üslup içinde İbn Arabi'nin hayatını özetleyen birkaç güzel sayfaya tesadüf edilecektir. Ama yazar burada durmaz, derin bir hürmet duyduğu Şeyh-i Ekber'in davasını okuyucusuna benimsetme arzusuyla doludur ve kendini, en meşhur ve en müstakim alimlerin İbn Arabi'nin velayetini tasdik ettiğini ispatlamaya kaptırır. Bu hedefe ulaşmak üzere, El-Kari el-Bağdadi bazı alimlere hiçbir zaman söylemedikleri sözler nisbet edecektir. Böylece, mesela Zehebi'nin son derece mutedil bir lisanla İbn Arabi'nin "vahdet-i vücud itikadında olanların imamı" olduğunu belirttiği metin, *Menakıb*da şu şekle dönüşür: "Şeyh, zahit, imam, veli, bahru'l-hakaik[34]..." Bu masallaştırma işlemleri sonraki yüzyıllarda Şarani vasıtasıyla sürecek[35], Makkari'den sonra da daha küçük bir ölçüde yine devam edecektir.

İbn Arabi'nin bazı taraftarlarına hakim olan bu tavır, karşıtlarının neredeyse tamamında da görülmektedir. İkinciler de sözlerinin mesnetleri konusunda birinciler kadar duyarsızdır, her iki grup da *ad majorem Dei gloriam* kalem tuttuğunu düşünmekte ve tarihi gerçekliği ancak kendi safları için lazım olmuşsa mesele etmektedir. Mesela Zehebi, İbn Arabi'nin cinlerden bir kadınla evlendiğini ve onu sürekli dövdüğünü söylemekten kaçınmaz[36]. Başkalarıysa İbn Arabi'nin bazı cinsi sapıklıkları olduğunu iddia etmektedir[37]: Ulema nazarında dalaletinden şüphelenilen hemen herkesin maruz kaldığı yıpratıcı bir suçlamadır bu.

On yıl kadar bir süredir Şamlı alim Şeyh Mahmud Gurab, İbn Arabi'nin daha iyi tanınması amacıyla, Ekberî külliyattan seçilmiş parçaları "Alem-i Misal", "İnsan-ı Kamil" gibi çeşitli konu başlıkları altında bir araya getiren bir dizi kitap yayınlamaktadır. Sayıları bir düzineyi bulmuş bu kitaplar arasından 1983 yılında

Şam'da yayınlanan bir tanesi, *Kendi Kaleminden İbn Arabi* başlığını taşır[38]. Benimsediği usule bağlı kalan Mahmud Gurab –yazma metinleri kullanmadığı için– İbn Arabi'nin matbu eserleri içinde müellifin bizzat kendisinden bahsettiği bazı parçaları altalta koymakla yetinmiştir. Bu güldeste faydadan hali değildir. Ama maalesef, Mahmud Gurab bu alıntılar *patchwork*unun kaynaklarına işaret etmeye gerek duymaz ve İbn Arabi'ninki gibi binlerce sayfa tutan muazzam bir eser sözkonusu olduğunda, böyle bir tercih en azından sıkıntıya sebep olmaktadır.

Neticede (uzman olsun ya da olmasın, Arapça kaynaklara müracaat edebilsin ya da edemesin) Şeyh-i Ekber'in biyografisine ulaşmak isteyen okuyucu, Asin Palacios'un noksan, hata ve peşin hükümlerle dolu çalışmasından ya da tarih, menakıbname ve tabakat yazarlarının çoğu zaman hayalden, yazarın tuttuğu tarafa göre renk alan yakıştırmalardan ibaret nakillerinden başka bir şey bulamayacaktır. Bir taraftan İbn Arabi ve mektebinin tasavvuf tarihi içindeki –karşıtlarınca da tasdik edilen– önemi, diğer taraftan da onun hakkındaki çalışmaların ve eserlerinden yapılan tercümelerin her sene artan sayısı göz önünde tutulacak olursa, bu durum en azından tuhaf sayılmalıdır. Bu tuhaflığı izale etme teşebbüsü hiç şüphesiz çok iddialı gözükecektir, ama böyle bir çalışmadaki gayemiz yine de budur. İbn Arabi'yi sanki dâhi bir metafizikçiden ibaretmiş, hiçbir köke, tarihe, vatana sahip değilmiş gibi tedkik etmek, şahsi tecrübeden ayrı değerlendirilebilmesi mümkün olmayan bir düşüncenin nüanslarını doğru anlayamama riski altında kalacaktır daima. Kendisinden sonraki tasavvufta hem en temel atıf noktası ve mesnet hem (daha az ortada olsa da) bugüne kadar kesilmemiş bir feyzin, bir bereketin kaynağı olarak –ki "Muhammedî velayetin hâtemi" ünvanında dile getirilen budur– sahip olacağı muazzam işlev, şahsiyetlerin mevcut olmadığı, zaman ve zemine ilişkin kayıtlardan tamamen mücerret bir belirsizlik örtüsü içinde layıkıyla takdir edilemeyecektir: İbn Arabi'nin ne arkadaşları ne de çağdaşları basit figüranlardı, bulunduğu ülkeler sadece önemsiz bir dekor oluşturmuyordu, şahit olduğu hadiseler onun nazarında manasız karışıklıklardan ibaret

değildi. Ama İbn Arabi'nin terceme-i hali üzerine gözden geçirmiş olduğumuz bütün kaynaklar, bu noktada ciddi bir boşlukla mâluldür. Hiçbir zaman İbn Arabi'nin içinde yaşadığı kültürel, toplumsal ve siyasi manzarayı canlandırmayı denemez, onun dünyaya geldiği ve öldüğü bu çok hareketli, çok önemli çağı hatıra getirmezler; oysa bu çağ Batı'da Reconquista'ya, Doğu'daysa Haçlı Seferleri'ne ve kısa bir süre sonra da Moğol istilasına sahne olmuştur. Bu dönem üzerine yapılan çalışmaların fazlasıyla yetersiz halde olduğu doğrudur. İbn Arabi'nin, yani Muvahhidlerin Endülüs'ü bugüne dek hiçbir müstakil incelemenin konusu olmamıştır. Bu durumda araştırmacı, dönemin tarihçilerini tarayarak Endülüs toplumu hakkında bilgi verebilecek ipuçları aramak zorunda kalmaktadır; fakat o zamanlar tasarlandığı şekliyle tarih, bugün aynı adı taşıyan bilim dalından oldukça farklı bir şeydi ve İbnü'l-Ebbar'ın *Tekmile*si ya da İbn İzari'nin *Beyanu'l-Muğrib*inde (sadece bu iki ismi anmakla yetinelim) halkın hayat şartları üzerine bir şeyler aramak nafile bir çabadır. Onların niyeti bugün anladığımız manada tarih ya da sosyoloji çalışması yapmak değil, ama şu veya bu yönden zamanlarında iz bırakmış en ön sahnedeki şahsiyetler ve siyasi ya da askeri hadiseler üzerine çok belirli bir bilgi şeklini aktarmaktır.

Eyyubi devri Meşrık'ıysa nisbeten daha iyi işlenmiştir. C. Cahen, E. Sivan ve S. Humphreys'in çalışmaları Eyyubi idaresinin işleyişi ve Hıristiyan âlemiyle ilişkileri üzerine pek çok noktayı aydınlatmaktadır. L. Pouzet'nin 1981'de Lyon II Üniversitesi'nde sunduğu tez VII/XIII. yüzyılda Şam'ın dini hayatı üzerine sahip olduğumuz tarihi verileri bir araya getirir. Daha yakın tarihlerdeyse, VII. yüzyılda kaleme alınmış ve bu dönemdeki Mısır'ın tasavvuf muhiti üzerine kıymetli bilgiler edinmemizi sağlayan bir metin D. Gril tarafından tercüme ve neşredilmiştir[39]. Ancak yapılması gereken daha pek çok şey vardır ve çalışmamızın, İslam âlemi için çalkantılarla dolu geçmiş bu devrin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilmesini temenni etmekteyiz.

Asıl itibarıyla biyografi niteliği taşıyan bu kitaptaki niyetimiz, her şeyden önce, İbn Arabi'nin manevi ve fikri yolculuğunu ye-

niden canlandırmak ve mümkün olduğu ölçüde, bu güzergahı devrinin dini ve tarihi bağlamı içine yerleştirmektir. Bu çerçeve dahilinde, İbn Arabi irfanının derinlemesine bir tahliline teşebbüs edilemeyeceği aşikardır. Daha mütevazı olan hedefimiz, bu irfanın oluşumunu bir parça aydınlatabilmek ve İbn Arabi'nin bizzat tecrübe ettiği (ve aynı zamanda, varisi ve aktarıcısı olduğu köklü bir geleneğe de sahip) "haller" ve "makamlar"la ilişkisini vurgulamaktan ibarettir. İbn Arabi'nin eserinde ifadesini bulan irfanın başlıca unsurları zaten birkaç on-yıldır incelenmektedir: Nyberg veya Palacios'a kadar geri gitmeden Corbin'in, İzutsu'nun ve daha yakın tarihlerde bir diğer Japon araştırmacı Masataka Takeshita'nın çalışmalarını ya da Michel Valsan'ın ehliyetli şerhlerini anmak, Ekberî külliyatın deşifre edilmesinin –henüz tamamlanmış olmaktan çok uzaksa da– çok sayıda yayına konu olduğunu göstermeye kafidir. Ancak her zaman bu eserlere atıf yapmakla yetinemememiz ve birçok yerde, İbn Arabi müellefatına hakim olan temel fikirlere temas etmek zorunda kalmamız tabii karşılanmalıdır. Ama bu temaslarımızın başka hiçbir söze ihtiyaç bırakmadığını düşünmek elbette mümkün değildir.

"Sadece zevken bildiğim şeyler hakkında söz söylemekteyim," der *Futuhat* müellifi[40]. Aslında İbn Arabi'nin bütün eseri, bir manada onun manevi tecrübesinin bir alametinden ibarettir: Vakıalar, âlem-i misalde gerçekleşen görüşmeler, miraçlar, yedi kat semadaki mucizevi seyahatler... İster Asin Palacios'un düşündüğü gibi bir ruh hastasının fantazileri, ister Corbin'in söylediği gibi has manevi idrakler sözkonusu olsun, herhalükarda bütün bunlar İbn Arabi nazarında üzerine basmış olduğu Endülüs toprağıyla aynı ölçüde değil, ama bu cismani topraktan çok daha gerçektir. Biyografi, düşünce tarihi ya da başka herhangi bir noktadan Şeyh-i Ekber'i tedkik edecek olan kimsenin bunu asla unutmaması gerekmektedir.

Julien Green, Aziz Francesco'dan bahisle "Bir veliyi anlamak için bir veli olmak gerekir," yazmıştı[41]. Şüphesiz, dünyevi mevcudiyetinin izlerini tasvir etmeye giriştiğimiz şahsı anlamayı ümit etmiyoruz, dolayısıyla onu anlatabilme ümidimiz de yok. Pek

çok sır daima varolacaktır: Bugün kayıp olan bir belgenin yarın pekala cevabını gösterebileceği tarih bulmacalarından ziyade, mekan ve zamanını tesbit ettiğimiz fakat ışığını paylaşamadığımız aydınlanmaları, hiç şüphesiz *sub specie aeternitatis* çözülen ama bizim dünyevi ufkumuz içinde daima anlaşılmaz kalan çelişkileri, avama kapalı olan ve sadece muhakkiklerin ulaşabildiği yakîni kasdetmekteyiz. Yapabileceğimiz en iyi şey olarak, İbn Arabi'nin her zaman dört anayönün sınırları içinde kalmayan yolculuklarını takip etmeye çalıştık. Bu güzergah boyunca, bazen yolun kaybedildiği ya da çıkışsız bir labirente hapsolunduğu hissine kapılmak mümkündür. Ama, diyor Şeyh-i Ekber, "bütün yollar döngüseldir"[42]. Öyleyse, başka manaların yanında şuna da işaret edilmiştir: Takip edeceği bu güzergah, okuyucuyu bizzat kendisine götürmektedir.

1. Burada zikredilemeyecek kadar çok sayıdaki bu eserler için bibliyografyamıza müracaat edilebilir.
2. Bu eserin Fransızca bir tercümesi *L'Islam christianisé* başlığıyla 1982'de Paris'te yayınlandı, ancak bu tercüme maalesef pek rahat okunamamaktadır.
3. İlk tahkikli neşri ancak Rabat 1954'te A. Faure tarafından gerçekleştirilmiştir (bir ikincisi yine Rabat'ta, A. Tevfik tarafından 1984'te yapılır). Fakat bu eserin kolayca ulaşılabilecek durumdaki çok sayıda yazma nüshası mevcuttu.
4. Palacios *Islam cristianizado*yu yazdığı sırada, bildiğimiz kadarıyla, bu eserler matbu değildi.
5. *Islam christianisé*, s. 67-68.
6. Bk. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, IFD, Damas, 1964, RG no: 26, 68, 169.
7. A.g.e., RG no: 28, 33, 70.
8. A.g.e., RG no: 297, 511, 548.
9. A.g.e., RG no: 639, sema no: 8.
10. *Islam cristianizado*, s. 89; Fransızca tercüme, s. 69-70.
11. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1976, s. 60.
12. Osman Yahya, RG no: 33.
13. A.g.e., RG no: 432.
14. Bk. EI-2, Keykaus maddesi.
15. Palacios'un kullandığı hicri 1293 baskısında ilk cildin başında, 1329 tarihli Bulak baskısındaysa dördüncü cildin sonunda yer almaktadır.
16. *Ünvanu'd-Diraye*, Cezayir, 1970, s. 158-159.
17. İbn Arabi, *Kitabu'l-Ba*, Kahire, 1954, s. 10-11; *Kitabu'l-Kütüb*, *Resail* içinde, Haydarabad, 1948, s. 49.
18. *Islam christianisé*, s. 71.
19. *Histoire et classification*, s. 98.
20. İbnü'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, Beyrut, 1979, V, s. 193-194.
21. *Islam christianisé*, s. 47.
22. *Ruh*, Dımaşk, 1970, no: 19; J. Austin'in Fransızca tercümesi: *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, 1979, s. 134.
23. *Islam christianisé*, mesela bk. s. 62, 79, 81.
24. Bu konuda bk. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977, s. 440-441; ayr. bu kitabın IX. bölümü.
25. Özellikle Ruspoli'nin *Futuhat*ın 167. babına yaptığı tercüme (*L'Alchimie du*

bonheur parfait, Paris, 1981) için hazırladığı girişi ya da daha yakın tarihli bir örnek olarak, M. Gloton'un *Futuhat*ın 178. babına yaptığı tercüme (*Traité de l'Amour*, Paris, 1987) için hazırladığı girişi düşünmekteyiz. Austin, *Soufis d'Andalousie*ye ya da *Fususu'l-Hikem* tercümesine (*The Bezels of Wisdom*, Londra, 1980) yazdığı takdimlerde çok daha berrak ve daha az hatalı bir terceme-i hal vermektedir. Üstelik, *Tekmile*yi inceleyerek İbn Arabi'nin üstatlarını araştırma zahmetine de girmiştir. Ama Palacios'un verdiği bilgileri başka kaynaklarla doğrulamadan kullanması kimi yerlerde onun da aynı yanlışları tekrar etmesine yol açar.

26. *L'Alchimie du bonheur parfait*, s. 13.
27. A.g.e., Ruspoli burada şöyle söylemektedir: "Bu yıllar esnasında (1210-1224) İbn Arabi asıl olarak Anadolu'da ikamet etti, ama Mekke, Mısır, Mağrib ve Tunus arasında seyahatler yapmayı da sürdürdü."
28. *Fususu'l-Hikem*, nşr. Afifi, Beyrut, 1980, I, s. 110.
29. *Futuhat*, Bulak baskısı, h. 1329, I, s. 154.
30. *Hilyetu'l-Abdal*, *Resail* içinde, s. 1.
31. Bk. EI-2, Darü'l-Beyda maddesi.
32. Makkari, *Nefhu't-Tîb*, Beyrut, 1388/1968, II, s. 161-184.
33. *Ed-Dürru's-Semin fi Menakıbi Muhyiddin*, Beyrut, 1959 (bundan böyle *Menakıbu İbn Arabi* olarak anılacak). [*Muhyiddin İbn Arabi'nin Menkabeleri,* trc. Abdülkadir Şener ve Rahmi Ayas, Ankara, 1972. –Ç.n.]
34. A.g.e., s. 38. *Menakıb*ı neşreden Dr. Selahaddin el-Müneccid, Zehebi'nin orijinal ifadesini de Yafii'nin iktibası üzerinden sunma zahmetine girmiştir: Zehebi'nin ifadesi (ki *Tarihü'l-İslam*da serdedilmiş olması gerekir) Yafii tarafından alıntılanmaktadır (bk. *Mir'atu'l-Cinan*, 1338 neşri, IV, s. 100) ve El-Kari el-Bağdadi de Yafii'yi nakletme iddiasındadır. El-Kari el-Bağdadi'nin yine aynı tarzda bir çarpıtması, İbn Kesir'in *Bidaye*deki ifadeleri üzerinde de sözkonusudur (bk. *Menakıbu İbn Arabi*, s. 36).
35. Şarani, *El-Yevakıt ve'l-Cevahir*, Kahire, 1369, metnin başlangıcı; *Et-Tabakatu'l-Kübra*, I, s. 188.
36. Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, Beyrut, 1965, III, s. 659.
37. Mesela bk. Safedi, *Vafi bi'l-Vefeyat*, Wiesbaden, 1981, IV, s. 174.
38. Orijinal başlığı serbest bir üslupla çevirdik: *İbn Arabi: Tercemetu Hayatihi min Kalemihi*, Dımaşk, 1983.
39. *La Risala de Safi al-Din Ibn Abi l-Mansur: biographies des maitres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII. siecle*, Denis Gril'in giriş, tercüme ve tahkiki, IFAO, 1986.
40. *Futuhat*, II, s. 24; ayr. bk. *Futuhat*, IV, s. 75.
41. Julien Green, *Frere François*, Paris, 1982, s. 86.
42. *Futuhat*, III, s. 65; *Risaletu'l-Envar*, s. 12.

I
Anavatan

"Endülüs Allah'a aittir"

Hatim Tai'nin soyu

"günahkar gençlik zamanımda..."

"Endülüs Allah'a Aittir"

«Ey Endülüs sakinleri! Ne mutlu size ki sulara, nehirlere, ağaçlara ve gölgelerine sahipsiniz.

Cennet bahçesi sizin diyarınızdan başka bir yerde değil ve şayet seçebilecek olsaydım, bu diyarda kalmayı seçerdim.

Yarın cehenneme düşmekten korkmayın, çünkü cennet nimetlerini tatmış olan hiçkimse ateşe sokulmamıştır[1].»

İbn Haface'nin (v. 533/1139) bu mısralarında olduğu gibi yemyeşil bahçeleri, nehirleri, çiçek ve rayihalarıyla Endülüs diyarının harikalarını terennüm etmiş şairlerin sayısı kabarıktır[2]. Endülüs, düşler diyarı, cennet köşesi... Endülüs Arap edebiyatı bu tarz medhiyelerle dolup taşar. Bir başka şair, "Endülüs ve içindekiler Allah'a aittir" diye ilan etmektedir[3]. Bu ifadeyle Hz. Muhammed'e söylemediği sözler nisbet etmek arasında sadece bir adım vardır ve Endülüslüler, hadsiz bir meftuniyetin imal ettiği bazı mevzu hadislerle bu sınırı aşacaktır: «Benden sonra, garp tarafında Endülüs isminde bir yarımada fethedilecek. Orada yaşayan mesut olarak yaşayacak, orada ölen şehit olarak

ölecek[4]...» «Allah arzı önüme serdi ve ümmetimin mülkünü tanıdım. Endülüs'ün ümmetimin en son fethi olduğunu gördüm. Cebrail'e sordum: "Ya Cebrail, bu hangi diyardır?" Cebrail cevap verdi: "Ya Muhammed, bu, ümmetinin senin irtihalinden sonra fethedeceği Endülüs yarımadasıdır. Orada yaşayan sait olarak yaşayacak, orada ölen şehit olarak ölecek[5]."» Bu mevzu hadisler bir taraftan Arap fatihlerin Endülüs'e karşı duyduğu tutkuya, bir taraftan da derlemecilerin bazen ilmi bir tahkik anlayışından ne derece uzak düşebildiğine delalet etmektedir.

Bunca medhiyeyi ilham etmiş bu toprağa daha yakından bakalım o halde. Bilindiği gibi, Arap yazarlar *El-Endelüs* kelimesini sadece İspanya'nın bugün de aynı ismi taşıyan yöresi için değil, ama "yüzölçümü ne kadar geniş olursa olsun, müslümanların elindeki (Hıristiyan yeniden-fetih hareketinin ilerleyişi ölçüsünde gittikçe küçülecek) bütün İspanya toprakları[6]" için kullanır.

Bizi ilgilendiren dönemde, ki Muvahhidlerin saltanatına tesadüf etmektedir, *El-Endelüs* ifadesi "Şark"ta (*Şarkü'l-Endelüs*) Belensiye, Tudmir (başkenti Mürsiye) ve Şatıbe, doğuda Ceyyan, İlbire (Gırnata yakınlarında), Meriye ve Maleka, batıda Kurtuba, İşbiliye, İstice, Karmune ve Leble, güneyde Mevrur, Şezune, Calsena ve Tacoronna (başkenti Runde), nihayet –bugünkü Portekiz'e karşılık düşen– "Garp"taysa (*Garbü'l-Endelüs*) Velbe (başkenti Silves) ve Beja eyaletlerini ya da –Arap coğrafyacılarının ıstılahını kullanacak olursak– *kura*larını kapsıyordu.

İspanya'nın dördüncü ve beşinci iklimlerden hangisine ait olduğu konusundaki bazı tartışmalar[7] dışında, Arap coğrafyacılarında okuyabileceğimiz Endülüs tasvirlerinin birbirine benzediğini söyleyebiliriz: «Endülüs uçsuz bucaksız bir toprağa ve denize sahip, çok çeşitli meyveleri ve zengin bir tabiatı olan bereketli bir yarımadadır. Kalabalık nüfuslu, sayısız nimetlere nail olmuş bir ülkedir. Avlanacak pek çok vahşi hayvanı, kuşları ve balıkları bulunur. Toprağı verimli, suyu güzeldir. [...] Meskun olmayan bölgesi az, kaleleri ve malikaneleri boldur. Ayrıca birçok madene, kaya kristallerine, kalay, kükürt ve kurşuna da sahiptir[8].»

Aynı yazara ait şu tesbiti de ekleyelim: «Endülüs halkı eşsiz yiğitlikte insanlardır ve üzerlerinde hükümet etmek kolay değildir. Büyük Sezar bile...» Böylece tablo tamamlanmaktadır.

Ne kadar basmakalıp olursa olsun, Endülüs'ün bu şairane bir övgüye benzeyen tasvirinde gerçek payı bulunmaktadır.

Neticede Kurtuba, İşbiliye –özellikle de İşbiliye'nin batısında uzanan tepeleriyle Eş-Şeref–, Şarkü'l-Endelüs ve Garbü'l-Endelüs bölgelerinin, İber Yarımadasının geri kalanına göre daha zengin bir tabiata sahip olduğu inkar edilemez.

Vadi'l-Kebir ve kolları (özellikle Vadi's-Sincil) tarafından bol suyla beslenen ve daha Emeviler devrinde ciddi bir sulama şebekesine kavuşturulan bu topraklar son derece verimli ve bahçecilik, bostancılık gibi çeşitli tarım faaliyetlerine müsaittir. Nitekim Endülüslüler, yetiştirdikleri meyvelerin çeşitlilik ve bolluğuyla övünmekten geri kalmamıştır. Elma, armut, kayısı, kiraz, nar ve bilhassa incir mahsulleri fazlasıyla bereketlidir. Ceyyan, Maleka ve (aynı zamanda yoğun olarak arıcılık da yapılan) Eş-Şeref'de zeytinlikler ufkun ötesine uzanır.

Sardalyaya çok rağbet eden ve bolca tüketen Endülüslülere deniz de cömert davranmakta ve envai çeşit balık sunmaktadır[9].

İstatistik hiçbir verinin bulunmaması ve Arap coğrafyacılarının demografik meselelere kayıtsızlığı, müslüman İspanya'nın XII ve XIII. yüzyıllardaki nüfusuna dair muteber bir hesap yapabilmeyi imkansız kılmaktadır[10]. Ama buna karşılık, az rastlanacak derecede gayri-mütecanis bu nüfusu oluşturan unsurları gayet iyi bilmekteyiz[11].

Fetih döneminde genelde Suriye ve Yemen bölgelerinden gelmiş olan halis Araplar, imtiyazlı ve zengin bir azınlık oluşturmaktadır. En iyi topraklara sahip bir büyük aileler (*büyutat*) zümresi teşkil eder ve çoğunlukla önemli idari makamları doldururlar.

XI. yüzyıldan itibaren, Endülüs'teki Berberilerin sayısı önce Murabıtların, ardından da Muvahhidlerin iktidara gelişiyle önemli ölçüde artacaktır.

Kuzey Afrika'nın ordu kurmakta kullanılmış bu göçebeleri, onları kaba vahşiler olarak gören Araplar ve Endülüslüler nazarında pek sevilmiyordu. Muvahhid hanedanının tahta çıkmasıyla birlikte, toplumsal mevkilerinde belirgin bir değişiklik oldu. O zamana kadar avam tabakasının üzerine çıkmasına izin verilmeyen Berberiler, artık kadılık gibi görevler üstlenebiliyor ya da dini ilimlerdeki vukufiyetleriyle sivrilebiliyordu. İleride, İbn Arabi'nin manevi üstatlarından birçoğunun bu kültürsüz ve tahsilsiz Berberiler arasından çıktığını da göreceğiz.

Endülüs nüfusuna dışarıdan gelip katılan bu toplulukları sayarken, yarımadaya köle ticareti vasıtasıyla taşınmış küçük bir Sudanlı zenci nüfusunu da anmalıyız. Bunlardan en çok asker olarak faydalanılıyordu.

Endülüs'ün ilk sakinleriyse artık üç sınıfa ayrılmaktaydı: İslam'a girmiş İspanyollar olan *müvelled*ler, Endülüs'ün sayısal olarak en önemli topluluğunu oluşturuyordu. Aynı zamanda en faal olan da onlardı; hayvancılık, tarım, çeşitli zanaatler ve ticaretle uğraşıyorlardı.

Hıristiyan ve Yahudilerse azınlıktaydı. Hıristiyanlar, Tuleytula'nın 478/1085'te VI. Alfonso tarafından ele geçirilmesinden sonra, kitleler halinde kuzeye göçtü. Ancak bu araplaşmış Hıristiyanlardan küçük bir kısmı Endülüs'te kalmayı sürdürdü. Murabıtlar devrinde kötü muamele görmeye ve aşağılanmaya başladılar, Muvahhidler dönemindeyse bu kötü muamele daha da arttı. Kurtuba Halifeliği'ne hakim olmuş dini müsamaha uzak bir hatıra haline gelmişti. Zaman değişiyor ve müslümanların elindeki topraklar her gün biraz daha küçülüyor, Reconquista gittikçe hızlanarak yeni topraklar ele geçiriyordu. Abdülmümin tahta çıktığında, bundan böyle topraklarında müslümanlardan başkasını istemediğini ilan etti. Kilise ve sinagoglar sistemli olarak yokedildi[12]. Yahudilerin durumu daha da kötüydü ve Muvahhidlerin baskısı karşısında, pekçoğu Tuleytula ya da Mağrib'e doğru göç etti. Mesela 544/1149'dan sonra Kurtuba'dan kaçan Maimonides (İbn Meymun) önce Mağrib'e, ardından da 601/1204

tarihinde öleceği Mısır'a geçmiştir. Endülüs'te kalanlar İşbiliye, Kurtuba ve Gırnata gibi büyük şehirlerde, belli semtlere toplanmış olarak yaşıyordu. Özellikle Gırnata'da kalabalık ve müreffeh bir Yahudi cemaati mevcuttu, ama 557/1162'de şehri ele geçiren Muvahhidler tarafından pekçoğu öldürüldü[13].

İşbiliye kadısı İbn Abdun'un hisbe üzerine XII. yüzyılda kaleme alınmış eseri, o sırada Endülüs'e hakim olan hoşgörüsüz zihniyeti belirgin biçimde yansıtmaktadır. Kadı İbn Abdun, zımmilere karşı duyduğu tiksintiyi gösterme fırsatlarını hiç kaçırmamıştır: «Daha önce bir cüzzamlı, bir Yahudi veya bir Hıristiyan tarafından giyilmiş bir giysi, müşteriyi bundan haberdar etmeksizin satılmamalıdır[14].» Başka bir yerdeyse şöyle söylemektedir: «Vergi tahsildarları ve zabıtalar arasına hiçbir Yahudi ya da Hıristiyan sokulmamalı, cizye ehlinin müslümanların, alimlerin ve salihlerin kisveleriyle kuşanmasına izin verilmemelidir. Onların aşağı bir muameleye tâbi tutulması ve kaçırtılması gerekir[15]...» Hepsi bununla da kalmaz, İbn Abdun'a göre rahipler zani, kiliselerse randevuevidir: «Rahipler sefih kimselerdir, zina ve oğlancılık içlerinden eksik olmaz. Frenk kadınlarının ayin ya da bayram günleri haricinde kiliseye girmesi yasaklanmalıdır, zira oraya yiyip içmek ve rahiplerle düşüp kalkmak için gitmeyi adet edinmiştirler[16]...» Ve nihayet İbn Abdun, Yahudi ve Hıristiyanların eğitim görmesini ya da müslümanlara hekimlik yapmasını tamamen yasaklamak gerektiğini belirtir[17].

Endülüs'ün bir diğer önemli özelliği, şehirlerinin ve kalelerinin kabarık sayısıdır. Bunların çoğu Roma döneminde inşa edilmiştir ve fazla miktardadır, çünkü bir cennet köşesine benzetilen Endülüs –doğal olarak– talibi çok olmuş bir memlekettir.

Endülüs'ün harikalarını öven bunca şaire rağmen, El-Endelüs XI. ve özellikle de XII. yüzyıllardan itibaren savaşlar tarafından harap edilmiş bir haldedir. 478/1085'te Tuleytula'nın Kastilya kralı VI. Alfonso, ardından 512/1118'de Sarakusta'nın Aragon kralı Savaşçı Alfonso tarafından ele geçirilmesiyle, o tarihe kadar pek bir ilerleme kaydetmemiş olan Reconquista, Endülüs'teki müslüman varlığını amansız bir kıskacın içine sıkıştırır.

Reyes de Taifas [mulukü't-tavaif] tarafından yardıma çağrılan Kuzey Afrika Berberileri, yani Murabıtlar Hıristiyanları sınırlarının dışında tutmayı başaracaktır. Ama başka Berberilere, yani Muvahhidlere mağlup olurlar.

527/1133'te Mehdi İbn Tümert'in ardından başa geçen Muvahhid hükümdarı Abdülmümin'in Fas ve İfrikiye fetihlerini henüz yeni tamamlamış orduları, 539/1145'te İber yarımadasına adım atar. İki yıl sonra Şeriş, Leble, Silves, Beja, Mirtule ve nihayet, Muvahhidler tarafından başkent haline getirilecek İşbiliye ellerine geçmiştir.

Abdülmümin 558/1162'de öldüğünde, bütün ya da hemen hemen bütün Endülüs fethedilmişti. Bazı yerlerde Muvahhid askerlerinin talancılığı yüzünden ortaya çıkmış isyanlar hızla bastırılmış, İşbiliye'yi kasıp kavurmuş olan açlık ve kıtlığın üstesinden gelinmişti.

Babasının ölümünün ardından birkaç rakibini ortadan kaldırıp tahta çıkan Ebu Yakub Yusuf iktisadi, siyasi ve askeri açılardan sağlam ve güçlü bir imparatorluk tevarüs etmişti. Bu tabloda tek bir gölge mevcuttu: İbn Merdeniş.

Şarkü'l-Endelüs'e hükmeden Muhammed bin Sa'd İbn Merdeniş'in tarafını tutmadıkları gayet açık olan İbn Sahibi's-Salat[18] (v. 600/1200 civarı) ve İbn İzari[19] (v. 700/1300 civarı) gibi Orta Çağ Arap vakanüvisleri, bize onu "deli ve vahşi" olarak tanıtmaktadır[20]. Muvahhidlerin rakibine duyduğu hayranlığı gizlemeyen büyük oryantalist R. Dozy'nin kanaatiyse tamamen başkadır: «Hıristiyan komşuları gibi giyinmeyi seviyor, onların silahlarıyla kuşanıyor, atını onlar gibi donatıyor ve onların dilini konuşmaktan zevk alıyordu. Askerlerinin çoğunu Kastilyalılar, Navarralılar ve Katalanlar oluşturuyordu. Onlar için evler inşa ettirdiği gibi, yine onlar için –muttaki müslümanların infialine rağmen– pek çok meyhane bile açtırmıştı. [...] Hıristiyan hükümdarları müttefik, dost ve kardeş saymaktaydı. [...] Derin bir kavrayış gücüne sahipti, duruma göre asilce affetmeyi de amansızca cezalandırmayı da biliyordu. Acı bir kuvveti vardı ve mükemmel

bir biniciydi. Bu askeri hünerleriyle birlikte, defalarca ispatladığı büyük bir cesaret de taşımaktaydı; savaşta en ön saflara atılıyor ve hayatını ortaya koymaktan hiç çekinmiyordu, öyle ki bir kumandanın basit bir askerinkini aşan vazifelere sahip olduğunun kendisine hatırlatılması gerekmiştir[21].»

Hıristiyan paralı askerleriyle kuvvet bulan İbn Merdeniş, onbeş yıla yakın bir zaman boyunca Muvahhid İmparatorluğu'na meydan okudu, onu sürekli uğraştırdı ve tehdit etti. 554/1159'da Kurtuba'yı almaya çalıştı, ardından da İşbiliye üzerine yürüdü; ama müstakbel sultanları Ebu Yakub Yusuf'un[22] teşvik ve idare ettiği İşbiliye halkı direnecek ve üç günün sonunda, kuşatma ordusunu kovmayı başaracaktı. Fakat yine de, bundan sonraki yıllarda İbn Merdeniş'in İşbiliye *campana*sını düzenli olarak yağmalamasının önüne geçilemedi. İbn Merdeniş'in müttefiki ve damadı olan İbn Hamuşk, 557/1162 senesinde Gırnata'yı zabtetmeyi bile başardı. Ancak şehri elinde sadece kısa bir süre tutabilecekti[23].

Bütün bunlara rağmen, İbn Merdeniş 560/1165'te ilk bozgununu tattı. Muvahhidlerin Kuzey Afrika'dan toplanmış askerlerle kuvvetlenen ordusu İbn Merdeniş'i mağlup etti ve İbn Merdeniş de savaş alanına çok uzak olmayan Mürsiye'ye sığınmak zorunda kaldı. II. Abdurrahman'ın hükümdarlığı zamanında 216/831'de kurulmuş olan ve Tudmir'e başkentlik yapan Mürsiye yüksek surlarla çevrili, oldukça müstahkem bir şehirdi ve ani bir baskınla düşürülmesi imkansızdı. Müteakip yedi yıl, Muvahhid hükümdarıyla Şarkü'l-Endelüs'ün küçük meliki arasındaki uzun bir güç imtihanına sahne olacaktı.

Hatim Tai'nin Soyu

Ben el-Arabi el-Hatimi'yim, keremin kardeşi,
Asaletimiz kadim bir şan[24]...

Hacimli Ekberî külliyat, Şeyh-i Ekber Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabi et-Tai el-Hatimi'nin katışıksız

Arap olan soyu ve ataları Benu Tayy'ın ismiyle hemen hatıra gelen efsanevi cömertlikle övündüğü buna benzer mısraların pek çok örneğini sunmaktadır[25]. İbn Arabi'nin Arap kökenli[26] soylu ailesi, Endülüs toplumunun en yüksek tabakasını oluşturan *hassa*ya dahildir. Kati deliller gösterilemeyecek olsa da, Suriye ve Yemen'in pek çok büyük ailesini (*büyutat*) İber yarımadasına çeken[27] ilk fetih yıllarında, Yemenli Benu Tayy kabilesinin bir kısmının İspanya'ya gelip yerleştiğine inanılması mesnetsiz değildir. Herhalükarda, Benu Tayy kabilesinin bazı mensupları henüz I. Abdurrahman (v. 172/788) devrinde Ceyyan şehrinde bulunmaktaydı. İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensab*da, Baza ve Tijola'daki mevcudiyetlerini de kaydetmektedir. Makkari'yse onları Mürsiye'nin güneyine yerleştirir[28], ki Şeyh-i Ekber de burada doğacaktır.

Aynı 560/1165 yılında, Muvahhidlerin kuşatması ve tehdidi altındaki bu müstahkem şehirde İbn Arabi dünyaya gelir. İbn Arabi "Endülüs'te, Ebu Abdullah Muhammed bin Sa'd bin Merdeniş'in hükmettiği topraklarda, Halife Müstencid-Billah devrinde" doğduğunu anlatmaktadır[29]. Şam'da görüştüğü tarihçi İbn Neccar'a (v. 643/1245) tam doğum vaktini de söyleyecektir: 17 Ramazan 560, pazartesi gecesi[30]. Bu, ailesi için çok önemli bir hadisedir, zira Muhammed onların ilk ve tek erkek çocuğu olmuştur[31].

İbn Arabi'nin babası, İbn Merdeniş'in yönetiminde tam olarak hangi vazifeye sahipti? Bildiğimiz hiçbir kaynak bunu söylememektedir. Ama herhalükarda, İbn Merdeniş'in düşüşüne kadar yüksek görevliler arasında bulunduğu anlaşılıyor. Rakibinin sarayında görev yapmış kimselerin çoğunu kendi hizmetine alacak olan Muvahhid sultanı Ebu Yakub Yusuf, ona yeniden bir makam verecektir. Önemsiz olmadığı anlaşılan bu makam, İbn Arabi'nin babası tarafından Abdülmümin soyunun üçüncü sultanı Ebu Yusuf Yakub el-Mansur döneminde de işgal edilmektedir[32]. Nitekim bir gün, İbn Arabi'nin Endülüslü üstatlarından biri, babasını iktidara –ve dolayısıyla, bazılarının nazarında, zorunlu olarak bozulmaya– bu şekilde iştirak ettiği için sertçe eleştirecektir[33].

Fakat buradan, İbn Arabi'nin babasının iktidar hırsı içinde yanıp tutuşan biri olduğu sonucunu çıkarmak tamamen yanlış olur. Tam aksine, ölümü[34] esnasında ortaya çıkan bazı belirtiler onun –belki de *in extremis*– evliyadan olduğunu ve tam olarak, "menzil-i enfası tahakkuk ettirenler" (*men tahakkaka bi-menzili'l-enfas*) arasında bulunduğunu gösterecektir[35]. Ehlullahın Şeyh-i Ekber tarafından (özellikle Er-Rahman ilahi isminin hükmü altında oldukları için[36], Hz. Peygamber'in "Rahman'ın nefesi bana Yemen tarafından gelir" hadisine[37] atıfla) *er-rahmaniyyun* şeklinde de adlandırılan bu makulesi, koku alma duyusu (*eş-şemm*) tarafından hissedilebilen manevi hakikatleri idrak etme özelliğine sahiptir. İbn Arabi şöyle söyler: «Bu makama ulaşanın özelliklerinden biri, ölümünün ardından yüzüne bakıldığında canlı sanılmasıdır, halbuki nabzı yoklandığında kesinlikle ölmüş olduğu anlaşılmaktadır. [...]

«Bu durumu kendi babamda (Allah ona rahmet etsin) gördüm. Bir müddet onu gömüp gömmemekte tereddüt edildi, çünkü yüzüne bakıldığında yaşıyormuş gibiydi, ama nabzı atmıyor ve nefes almıyordu. Yüzü canlılara, nabzı ve nefesi ölülere benziyordu.

Vefatından onbeş gün önce, bana öleceğini ve ölümünün bir çarşamba gününe rastlayacağını haber verdi. Böyle de oldu. Öldüğü gün, ki son derece hastaydı, hiçbir şeye dayanmaksızın doğrulup oturdu ve bana "Evladım, bugün yola çıkma ve kavuşma günüdür," dedi. "Allah senin selametini bu yolculukta yazmış ve bu kavuşmayı sana mübarek kılmış," diye cevap verdim. Cevabıma sevindi ve şöyle söyledi: "Allah sana mükafatını versin. Evladım, *senden işittiğim ve anlamadığım, hatta kimi zaman reddettiğim şeylere şehadet ediyorum. Benim itikadım bunlar üzeredir*" (*hüve za ene eşheduhu*). Ardından alnının üzerinde beyaz bir pırıltı belirdi; pırıltı bedeninin geri kalanının rengiyle uyuşmuyor, ama bir acıya da sebep olmuyordu. Babam yayılan bir ışığın kaynağında gibiydi. Bu ışık önce bütün yüzünü, ardından da bütün bedenini kapladı.

Onu kucakladım ve vedalaştım. Yanından çıkmadan önce, "Cami-i Kebir'e gidiyorum, vefat haberin gelinceye kadar orada kalacağım," dedim. "Haydi git. Kimseyi de yanıma bırakma," diye cevap verdi ve karısıyla kızlarını çağırdı.

Öğle vakti vefat haberini aldım. Geri döndüğümde onu anlattığım bu hal içinde, ölü mü canlı mı olduğunda tereddüt edilirken buldum. Toprağa işte böyle verildi[38].»

Muhyiddin İbn Arabi'nin babasının, oğlundaki dini adanışı ve irfani görüşleri her zaman paylaşmış olmadığı bizzat kendi ağzından ifade edilmektedir. Oğlundaki son derece istisnai maneviyat, mesela kendisinden bu alışılmadık çocukla görüşmesini sağlamasını isteyen İbn Rüşd gibi arkadaşlarının (ileride bu meşhur görüşmeyi ele alma fırsatımız olacak) iltifatlarına mazhar oluyordu ve bu olağanüstü kabiliyet, İbn Arabi'nin babasına belli bir kıvanç vermiyor değildi. İbn Arabi'yse, çok muhtemeldir ki, babasının kendisine –ve belki de bütün tasavvufa[39]– karşı gösterdiği ihtiyatlı tavra içten içe üzülmüştür. Nitekim bir gün onu, Kurtuba'nın büyük velilerinden birinin yanına götürecek ve veliden babası için dua etmesini isteyecektir[40]. Ama aralarındaki muhtemel görüş ayrılıkları ne olursa olsun, ölüm tehlikesi karşısında geriye sevgiden başka bir şey kalmamaktadır. İbn Arabi şöyle anlatıyor: «Bir vakit ağır bir hastalığa yakalandım ve ölmekte olduğumu zannettirecek kadar derin bir baygınlığa gömüldüm[41]. Önce bana saldırmaya çalışan korkunç suretli kişiler, ardından da çok hoş bir rayiha yayan asil ve kudretli bir kimsenin beni onlara karşı savunduğunu ve nihayet onlara galebe çaldığını gördüm. "Kimsin?" diye sordum. "Ben Yasin suresiyim ve seni koruyorum," cevabını verdi. Sonra kendime geldim ve babamın (Allah ona rahmet etsin) başucumda gözyaşlarıyla beklediğini gördüm: Yasin suresinin tilavetini bitirmek üzereydi[42].»

İbn Arabi ailesinin önceki kuşakları arasında da aynı manevi temayüller eksik değildir. En azından amcası Ebu Muhammed Abdullah bin Muhammed el-Arabi et-Tai ve dayıları Ebu Müslim el-Havlani ile Yahya bin Yuğan manevi nitelikleriyle temayüz etmektedir.