

Michel Chodkiewicz

# SAHİLSİZ BİR UMMAN

*Hakikat, Şeriat  
ve İbn Arabî*

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	9
KISALTMALAR.....	11
GİRİŞ .....	13
1 “Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsa...” (Lokman, 27) .....	45
2 “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En’âm, 38) .....	69
3 “Ve dönecek olduğunuz da O’dur” (Yâ-Sîn, 83) .....	105
4 “Ufuklarda ve kendi nefslerinde” (Fussilet, 53) .....	133
5 “Namazda daim olanlar” (Me’âric, 23) .....	169
GENEL DİZİN .....	215

## ÖNSÖZ

Kırk sene önce İbn Arabî'nin eserini keşfetmemi Michel Valsan'a borçluyum. Bu eseri tetkik etmeye de yine onun rehberliği altında başladım. O halde minnettarlığımı herkesten önce onun hatırasına sunacağım.

Claude Addas, Bekri Alaaddin, Hamid Algar, William Chittick, Roger Deladrière, Denis Gril, Suad Hakîm, Riyad el-Malih, Abdülbaki Miftah, James Morris, Mustafa Tahralı ve Osman Yahya gerek İbn Arabî tetkiklerine yaptıkları şahsî katkılar, gerekse birçoğunun bana elyazmaları ya da zor ulaşılabilen çeşitli vesikaları toplamamda yardım etmiş olması sebebiyle en içten ve dostça şükranı hak etmiştir.

Bu çalışmada ele alınan meselelerden bazıları, katılmış olduğum çeşitli kolokyumlarda sunduğum tebliğlerde daha muhtasar olarak işlenmişti. Bu kolokyumlar şunlardır: "Misticizm, Kültür ve Toplum" (*Mystique, culture et société*), Groupe d'histoire comparée des religions, Paris-Sorbonne, 1983), "İslâm'da Din Kültürünün Aktarılış Tarzları" (*Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Department of Near Eastern Studies, Princeton, 1989), "Ortaçağ İnanının Tasavvuf Mirası" (*The Legacy of Persian Mediaeval Sufism*, School of Oriental and African Studies, Londra, 1990), "İbn Arabî'nin Tasavvufî Mirası" (*L'Héritage mystique d'Ibn Arabi*, Université d'Oran, 1990),

“İbn Arabî'nin 750. Ölüm Yıldönümü” (Uluslararası Kongre, Murcia, 1990), “Geleneksel Doğu Kùltürlerinde İnsan Mefhumu” (“*The Concept of Man in the Traditional Cultures of the Orient*”, Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü, Moskova, 1990). Bu toplantılara katılmak için davet edilmemiş olsaydım, elime kalem almaya asla karar veremeyecektim. Bu sebeple Michel Meslin, Avram Udovitch, H.T. Norris, L. Lewi-sonn, Alfonso Carmona Gonzalez, Muhammed Mahieddin ve Marietta Stepaniants'a hususen teşekkür etmeliyim.

Kitabın müsveddeleri kızım Agnes Chodkiewicz tarafından temize çekilmiştir. Yani ona bir kez daha minnettarım.

## GİRİŞ

İbn Arabî'nin XVI. asırda yaşamış gayretli müdafii, Mısırlı fakih İbn Hacer el-Heytemî suçlamaların bir dereceye kadar mâzur görülebileceğini teslim ediyordu. “Şeyh-i Ekber'in yazıları,” diyordu İbn Hacer, “mânâlarının letâfeti, işaretlerinin inceliği, lafızlarının kapalılığı sebebiyle” insanların çoğu için “ölümcül bir zehirdir.”<sup>1</sup> Müminlerin îmânını korumak noktasındaki meşru hassasiyetleri bazı şeriat âlimlerinin ifrata düşmesine sebep olmuştur, ama İbn Arabî'nin herkesin eline verilemeyeceği de doğrudur... İşte İbn Hacer kısaca böyle söylemektedir.

Daha yakın tarihli tanıklıklara baktığımızda da Şeyh-i Ekber'in eserine kolayca nüfuz edilemediğini görürüz. Son dünya savaşından birkaç sene önce, Nicholson Mısırlı talebelerinden birine İbn Arabî okumasını tavsiye eder. Talebenin (ki başka pek çok çalışmanın yanında, gayet iyi tanıyan *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*'yi<sup>2</sup> de borçlu olduğumuz Ebû'l-Alâ Afifi'den başkası değildir) ileriki yıllarda itiraf ettiğine göre, *Fusûs*'u ve Kâşânî'nin bu esere şerhini birçok defa okuduktan sonra bile metinden hiçbir şey anlayamamıştır.<sup>3</sup> Tek başına ele alınan kelimelerin

1 İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, Kahire, 1970, s. 296.

2 Cambridge, 1939; 2. baskı, Lahor, 1964.

3 *Fusûs*, giriş, s. 21.

mânâsı açıktır, ama cümlelerin ne ifade ettiğini kesinlikle kavrayamamaktadır. Afifi, Nicholson'a şöyle söyleyecektir: "Arapça yazılmış bir kitabı anlamakta ilk kez bu kadar zorlanıyorum." Şeyh-i Ekber'le ilgilenen ilk oryantalistlerin şaşkınlığı bundan daha az olmayacaktır. Clément Huart, İbn Arabî'nin "taşkın hayalgücü" nün kendisinde yarattığı sıkıntıyı gizlemez.<sup>4</sup> Arberry "İbn Arabî'nin evreninin karışıklığı" ve "tecanüs ve insicamdan mahrum ıstılâhatı"ndan şikayet eder.<sup>5</sup> Rom Landau ise "Anlam belirsizlikleri ve çelişik ifadeler bizi ümitsizliğin kıyısına götürür." diye açıklamakta ve bu eseri tetkik etmek isteyebilecek herkese, "İbn Arabî'nin yaratmayı lüzumlu gördüğü sayısız engeli göğüslemek için" gereken şevki ancak derin bir hayranlığın sağlayabileceğini ihtar etmektedir.<sup>6</sup>

Baş döndürücü bir terkip içinde fıkıhtan saf irfana dinî ilimlerin tamamını kuşatan bir tefekkürün karmaşıklığı, Şeyh-i Ekber'in bu tefekkürü ifade etmekte kullandığı ibarelerin çoğu zaman birbiriyle çelişik ya da en azından muammalı görünüşü ve nihayet on binlerce sayfa tutan bir eserin muazzam hacmi... Bütün bunlar düşünüldüğünde, Ekberî irfanın yayılmasını zorlaştıracak böyle etkenleri aşmanın asla mümkün olmayacağı zannedilebilirdi. Üstelik Şeyh-i Ekber'in geniş külliyatı sadece mânâdaki kapalılıkla meşhur olmamış, ama İslâm medeniyeti içinde yedi asırdan daha uzun bir süredir düzenli olarak sapkınlıkla itham edilegelmiştir. Öyle ki bu eser etrafındaki tartışmalar bugün de en az İbn Teymiyye'nin zamanındaki kadar hararetli bir şekilde sürmektedir.

4 Clément Huart, *Littérature Arabe*, Paris, 1932, s. 275.

5 A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londra, 1950.

6 Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Londra, 1959, s. 24-25.

Hatta tasavvuf üstatları bile Şeyh-i Ekber'e ve eserine karşı sık sık belli ihtiyat kayıtları koyar. *Fusûs* ve *Fütûhât*'ı okumak müptedilere –İbn Hacer'in ikazlarına bakıldığında sezilebilen sebeplerle– pek tavsiye edilmemektedir. O halde bütün şartlar İbn Arabî'nin fikirlerinin sadece ne eserin zorluğundan ne de fukahânın suçlamalarından yılacak dar bir havas dairesine aşınâ olmasını sağlayacak şekilde bir araya gelmiş gözükmemektedir. Halbuki durum hiç de böyle değildir.

Şimdiye kadar pek çok araştırmacı İbn Arabî etkisinin Mağrib'den Uzak Doğu'ya uzanan bir coğrafî mekân içindeki yayılımına dikkat çekmiştir. Fakat bu etkinin “derinlik” noktasındaki nüfuzunu anlamak daha da önemlidir. Ekberî irfanın damgası sadece “entelektüel” tasavvuf üzerinde bulunmakla kalmamakta, en farklı toplumsal tabaka ve kültür seviyelerini içine alan bir tarikatlar âleminde de görülebilmektedir. Şeyh-i Ekber'in eserini mütalaa edebilme imtiyazının İbn Hacer'e göre kendilerine inhisar ettiği “ârifler” daima ilmin tescilli hâimleri arasından çıkıyor değildir. Tam aksine, *Fusûs* ve *Fütûhât*'ın kendileri için “ölümcül bir zehir” olduğu “câhillere” genellikle ulemâ içindedir.

Jacques Berque, Faslı sûfî el-Yusî (v. 1691) üzerine kaleme aldığı ve ondaki İbn Arabî etkisini de vurguladığı eserinde,<sup>7</sup> XVII. asır Fas'ında içiçe geçen “popüler velâyet telakkileri ve yüksek tefekkür geleneği”ne dikkat çekmektedir. “Devrin tasavvufu, Endülüslü ya da Meşrik'tan gelen en yüksek ve ilmi geleneği, badiyenin tozlarıyla karmaktadır.” diye yazıyor

7 J. Berque, *al-Yousi*, Paris-La Haye, 1958, s. 40, 121-126. el-Yusî hakkında, ayrı bkz. C. Geertz, *Islam Observed*, Chicago, 1968 (dizinde Liyusi imlâsıyla); P. Rabinow, *Symbolic Domination*, Chicago, 1975; E. Gellner, *Muslim Societies*, Cambridge, 1981, bölüm 10.

Berque.<sup>8</sup> Bu tespitler sadece el-Yusû ve o devrin Fas'ı için geçerli değildir, –kökünü Şeyh-i Ekber'in eserinden alan pek çok temel mefhumun tedavül sahasındaki olağanüstü genişliğin de gösterdiği üzere– muhakkak genelleştirilmeleri gerekir. Bu tedavülün tarz ve yataklarına dair eksiksiz bir inceleme, birçok farklı dildeki sayısız metnin tahlil edilmesini ve pek çok saha araştırmasını zorunlu kılacaktır. Fakat çok daha mütevâzi bir veri tabanıyla bile bu vâkıanın bazı vechelerini aydınlatmak ve Ekberî nüfuzun genellikle belirsiz olan ipuçlarını ortaya çıkarıp işleyiş tarzını göstermeye niyetlenecek kimseler için bazı işaretler vermek mümkün gözükmektedir. Bu meselenin münhasıran İbn Arabî uzmanlarını ilgilendirmeyeceği de ortadadır. Söz konusu mesele, düşünce tarihine ait mülahazalar bir tarafa, “eğitilmiş tasavvuf” ve “halk tasavvufu” arasındaki mesafeye ilişkindir.

Şeyh-i Ekber ve fikrî nesebi üzerine çalışan araştırmacılar, son derece doğal olarak, İbn Arabî'nin büyük talebe ve şârihleri (Konevî, Cîlî, Kâşânî, Câmî, ilh.) tarafından oluşturulmuş “yüksek” müellefat üzerinde durmayı tercih etmiştir. İşaret ettiğimiz çerçeve açısından da bu “yüksek” müellefat ihmal edilmemelidir. Söz konusu müelliflerin eserlerine ait yazma nüshaların coğrafî dağılımı, matbu neşirlerinin sayı, tarih ve yerleri Ekberî irfanın belli bir mekân ve belli bir tarihteki ulaşılabilirliğini gösterecek önemli veriler sağlayacaktır. Ancak bu müellifler yanında daha mütevâzi, belki tamamen mahallî bir şöhrete sahip başka müellifleri, hatta müellifi hiç bilinmeyen ya da kesin olarak teşhis edilemeyen metinleri de dikkate almak elzemdir.

8 A.g.e., s. 123, 126.



Böyle bir incelemede son derece uyanık olmak gerekeceğini hemen belirtmeliyiz. Mesela İbn Arabî'ye açık bir atıf yapılmaması ya da hatta menfî bir atfın mevcudiyeti ilk elde mânâ ifade etmeyecektir. Açık bir atıf bulunmaması durumuna şu an için sadece tek bir örnek göstereceğim, ama bu örnek yeterince açıklayıcı olacaktır. Şeyh Ahmed el-Alevî el-Müsteganimî'nin (v. 1934) bir Şâzelî-Derkavî şubesi olarak kurduğu Alevî tarikatinde, Ahmed el-Alevî'nin eserleri birçoğu Avrupa'da yaşayan Cezayirli işçiler olan müritler (fukarâ) tarafından dün olduğu gibi bugün de okunmakta ve tefekkür konusu yapılmaktadır. Şeyh'in eserleri arasında *el-Bahru'l-Mescur fi Tefsiri'l-Kur'an bi-Mahdi'n-Nur* isimli kısmî bir Kur'an tefsiri de mevcuttur. Bir müddet yazma nüshalarıyla tedavül ettikten sonra Müsteganim'de basılan bu tefsirde, Şeyh el-Alevî Bakara Süresi'nin 5-7. âyetlerini de ele alır.<sup>9</sup> Önce geleneksel tefsirleri takip eden bir tarzda beş meseleye temas eden Şeyh el-Alevî, ardından bir "işaret" eklemekte ve burada (başka pek çokları gibi İbn Teymiyye'nin de İbn Arabî'nin daha önce hiç eşi görülmedik bir sapkınlığı olarak mahkum ettiği) bazı Ekberî fikirleri işleyerek, *Fütûhât*'ın (daha ileride üzerinde duracağımız) 5. bâbını neredeyse harfi harfine iktibas etmektedir.<sup>10</sup> Fakat Ahmed el-Alevî, tefsirinde istifade ettiği çeşitli isimleri zikretmeden geçmemiş olmasına rağmen, görüşlerini tam bir sadâkatle aktardığı İbn Arabî'nin ismini anmaz. Bu sükutun Ahmed el-Alevî ve *islahî* hareketin temsilcileri, özellikle de Şeyh İbn Badis arasındaki tartışmaların şiddetiyle izaha kavuşacağını varsayabiliriz. Zaten sorun yaratabilecek olan metne bir de Şeyh-i Ekber'in ismini eklemek fuzulî bir tahrir olurdu. Her

9 *el-Bahru'l-Mescur*, Müsteganim, tarihsiz, s. 69.

10 *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, Hicri 1329, I, 115; OY, II, s. 208-209.

hâlükârda, Şeyh Ahmed el-Alevî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu tefsirde de Ekberî irfana has mefhumlar menşee belirtilmeden ve son derece yoğun olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımların örneklerine tek tek değinmek burada çok fazla yer tutacaktır.

Ekberî irfana has mefhumlar kasıtlı ya da kasıtsız olarak kaynak gösterilmeden işlenebildiği gibi (ki bunun başka örneklerine de değineceğiz), kimi zaman aynı metin içinde hem İbn Arabî'nin eleştirildiği hem de münhasıran ona dayanan fikir ve ibarelerin kullanıldığı görülebilmektedir. Bu net olmayan tavır, ister muhatabın mânevî-fikrî seviyesine ister siyâsî zeminin şartlarına ilişkin sebeplerden ileri gelsin, çok yaygın ve eskidir. Şayet ilk olarak Firuzabadî tarafından kaydedildiği anlaşılan bir kıssaya güvenecek olursak meşhur Şâfiî fakih İzzeddin b. Abdüsselâm, önünde İbn Arabî (başlangıçta Senevîleri ifade eden, ama dinler tarihi ve mezhep ihtilaflarını konu alan müellifler tarafından din karşıtı düşünce ya da ateizminden şüphelenilen herkes için kullanılır hâle getirilen terimle) "zındık" olarak nitelendiğinde hiçbir şey söylemez; ama aynı akşam, bu sahneye tanık olmuş bir talebesinin sorusu üzerine İbn Arabî'nin "zamanın kutbu" olduğunu açıklar.<sup>11</sup>

Bazı tarikatlarda (bilhassa Halvetiye ve kollarını düşünmekteyiz) Şeyh-i Ekber'in etkisi açıkça ifade edilmektedir. Fakat pek çoklarında, meşayih çoğu zaman İbn Arabî hakkında ihtiyat kayıtları koymakta, onu tenkit etmekte ve müritlerine okutmamaktadır. Bazı durumlarda bunların fukahânın sansürünü tatmin etmeye yönelik basit tedbirlerden ibaret olduğu düşünülebilir. Fakat böyle ikaz ve yasakların asıl sebebi,

11 el-Kari el-Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semin fi Menakibi Muhyiddin*, Beyrut, 1959, s. 27-28; Makkari, *Nefhu't-Tibb*, Beyrut, 1968, II, s. 178.

–her ne kadar hak da olsalar– mânevî nitelikleri yetersiz müritler tarafından yanlış anlaşılacak ve istikametten ayrılmasına yol açabilecek fikirlerin ortaya dökülmesinden duyulan endişedir. Kanaatimizce, Zerruk’un *Kava’idu’t-Tasavvuf* taki tavrı<sup>12</sup> ve diğer Şâzelî şeyhlerinin benzer tavırları ancak böyle anlaşılabilir. Şaranî bile aynı endişeyi taşımakta ve müride, şeyhinin meclise câhil kimseler geldiğinde vereceği ve yüksek sesle okumanın derhal bırakılmasını gerektiren hafif îmâyı anlamayı öğrenmesini söylemektedir.<sup>13</sup> Aslında Şaranî, eski metinleri okuyarak da çağdaş şeyhlerin tutumlarına bakarak da tespit edebileceğimiz üzere çok yaygın bir kaideyi hatırlatmaktan başka bir şey yapmamıştır. Nakşibendî’nin XVI. asra kadarki tarihine dair en temel kaynaklardan biri olan *Reşahatu Ayni’l-Hayat*’ın bir parçasında müellif, Şeyh Ubeydullah Ahrar kendisine *Fusûs* okuduğu bir sırada bazı ziyaretçilerin geldiğini anlatmaktadır. Ziyaretçiler gelince Şeyh derhal susar ve kitabı saklar. Halbuki aynı Ubeydullah Ahrar İbn Arabî’yi sık sık anmaktadır ve 1469’da, Taşkent’teki meşhur görüşmeleri sırasında Câmî’ye *Fütûhât*’ın anlayamamış olduğu bir yerini izah edecek olan da ondan başkası değildir.<sup>14</sup> Aslında,

12 Ebû’l-Abbas Muhammed Zerruk, *Kava’idu’t-Tasavvuf*, Kahire, 1328/1968 (İbn Arabî hakkında, bkz. s. 35, 41, 52, 129). Ayr. bkz. Ali F. Khushaim, *Zarrûq the Sufi*, Trablus, 1976, s. 14 ve 148.

13 Abdülvehhab Şaranî, *el-Envaru’l-Kudsiyye fi Ma’rifeti Kava’idi’s-Sufiyye*, ikinci baskı, Beyrut, 1985, II, s. 28.

14 Fahreddin Ali b. Hüseyin Vaiz el-Kaşifî, *Reşahatu Ayni’l-Hayat*, 2 cilt, Tahran, 1356, I, s. 249-250. Müellif, Nakşibendî şeyhlerinin İbn Arabî hakkındaki pek çok sözünü nakletmektedir; diğerleri yanında, ayr. bkz. (dizinin ilgili maddelerinde) Burhaneddin Ebû Nasr Parsa ve Muhammed Şemseddin el-Kusavî’nin sözleri. Çağdaş bir Nakşibendî şeyhinin (1914’te vefat eden Muhammed Emin el-Kürdî) terceme-i hâlinde Ubeydullah Ahrar’inkine benzer bir tavır anlatılmaktadır: “Bana *Fütûhât*’tan baplar okurdu. Ama şayet o sırada biri içeri girecek olsa, hemen kitabı kapatır ve susardı.” (Muhammed Emin el-Kürdî, *Tenviru’l-Kulub*, Kahire, tarihsiz, s. 42).

muhtelif devirlere ait Nakşibendî müelliflerin metinlerinde İbn Arabî'ye yöneltilmiş olduğunu gördüğümüz çeşitli tenkit ya da ihtiyat kayıtları, Friedmann'ın Ahmed Sirhindî örneği üzerinde göstermiş olduğu gibi, Ekberî irfana tam bir bağlılıkla birlikte bulunmaktadır. R. S. O'Fahey'in çalışmaları, "ihyacı" sûfiler arasındaki başka bir büyük çehre olan Ahmed b. İdris (Senusî ve Hatmî tarikatları müritleri tarafından kurulmuştur) için de aynı durumun geçerli olduğunu ve bu zâtın Ekberî irfana bağlılığı yüzünden Vahhabîlerin çok şiddetli hücumlarına maruz kaldığını vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

O halde araştırma açısından şöyle bir neticeye varılacaktır: Meşhur olan ya da olmayan metinlerde yansıyan ve bilinçli veya bilinçsiz olarak üzeri örtülmüş, hatta görünüşte şiddetle inkâr edilmiş bir İbn Arabî etkisini fark edebilmek için sadece İbn Arabî'nin fikirlerini bilmek yeterli sayılamaz. Buna İbn Arabî'nin istilâhatına, üslup hususiyetlerine, müellefatında sık sık zikretmesi sayesinde önemine işaret edilmiş bazı karakteristik ibarelerine tam bir vukuf eklenmelidir.

15 Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, Montréal-Londra, 1971. "Ortodoks" Nakşibendî tarikatının genel itibarıyla İbn Arabî'ye karşı olduğu zannının yaygınlığı düşünüldüğünde, eski Nakşibendî şeyhleri için geçerli olan bu durumun sonrakilerde de aynen devam ettiğini kaydetmek gerekir. 1827'de vefat eden Mevlânâ Hâlid, geçtiğimiz asrın sonunda basılmış bir eserde (*es-Sâadetü'l-Ebediyye*, Abdülmecid el-Hanî, Dımaşk, Hicrî 1313, s. 2) "ekberiyü'l-irfan" olarak nitelenmektedir. Aynı devre ait bir diğer eserdeyse, Mevlânâ Hâlid vefat ettiği zaman, müritlerinden birinin rüyasında İbn Arabî'nin kabrinden çıkarak Mevlânâ Hâlid'i kucakladığını gördüğü nakledilir (*el-Hadikatu'n-Nediyye*, Süleyman el-Haneft el-Bağdâdî, *Kitâbu Esfai'l-Mevarid*'in hamisinde, Kahire, 1313, s. 60-61). Mevlânâ Hâlid'in kütüphanesinin (bir fotokopisine sahip olduğumuz) yazma halindeki kataloğu, onun İbn Arabî ve başlıca talebelerinin eserlerine sahip olduğunu göstermektedir. İlk Nakşibendî şeyhlerinin İbn Arabî'ye karşı tutumları hakkında pek çok tamamlayıcı bilgi, Hâmid Algar'ın Nisan 1989'da Noto'da (Sicilya) düzenlenmiş İbn Arabî Sempozyumu'na sunduğu tebliğde bulunabilecektir: *Views of Ibn Arabî in early Naqshbandî Tradition*. Ahmed b. İdris hakkında, bkz. R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint, Ahmad bin Idris and the Idrisî Tradition*, Londra, 1990, s. 90-106.

Michel Chodkiewicz

# SAHİLSİZ BİR UMMAN

“Hayret içinde sahilsiz bir umman  
ve ummansız bir sahil gördüm.”  
İbn Arabî

Burada “sahilsiz umman” ve “ummansız sahil”  
imgelerinin bizzat Kur’ân’a işaret ediyor olduğunu  
söylemek yanlış olmayacaktır.

Zira Şeyh-i Ekber, eserinin başka yerlerinde  
Kur’ân’ın “sahilsiz bir umman” olduğunu söylemektedir.  
İlâhî hitabın lafzı, onda daimî bir vahyedilişken  
göremeyenler nazarında ise sadece  
“ummansız bir sahil”dir. Ancak kuvvetli bir nefese  
sahip olup ona dalanlar için sınırsız ve tüketilemezdir.  
İlâhî hitabın aynı anda her iki özelliği de  
taşıdığı iyi anlaşılmalıdır. “Sahil” (zâhirî mânâ ve  
bu zâhirî mânânın îman ve ameller için çizdiği sınırlar)  
asla kaybolmaz, şerîat bu dünyada daima geçerli kalır  
ve insanın kemâle ulaşması da ancak onun içinde  
ve onunla mümkündür.

Michel Chodkiewicz bu eserinde, İbn Arabî’nin  
eserlerini ele alarak onun düşüncelerini örneklerle  
açıklıyor. *Sahilsiz Bir Umman*,  
İbn Arabî okumalarında yol gösterecek bir kitap...

