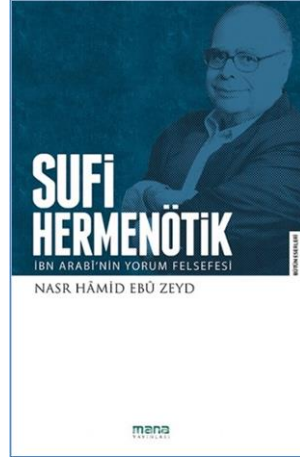


Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi

Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Çev., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018)

Emrah KAYA*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 20 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 20 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atıf:** Kaya, Emrah. "Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Çev., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 703-711.

<https://doi.org/10.33415/daad.567785>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 20 May 2019, **Accepted:** 20 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Kaya, Emrah. "Review of Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, by Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Trs., Semih Ceyhan, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018). *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 703-711.

<https://doi.org/10.33415/daad.567785>



* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, emrahkaya@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

İbn Arabî (ö. 1240) İslam düşünce tarihinin önemli ve etkili şahsiyetlerinden biridir. İslam düşüncesinin sacayaklarından tasavvufta Şeyhü'l-ekber olarak bilinen İbn Arabî kendisinden önceki ilmî birikimi kendi zekâ ve marifetiyle yeni bir surette sonraki insanlara aktarmakta son derece başarılı olmuştur. Hakkında şerhler ve reddiyelerin fazlaca olduğunu bildiğimiz İbn Arabî'nin ifadeleri için, takipçileri, “yanlış veya eksik anlaşıldığını” söylerken, muhalifleri ise onun ifadelerinin gayet doğru anlaşıldığını ve İbn Arabî'nin maksadını aşan ifadelerle hatalı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle böylesi tartışmalı ve aynı zamanda etkili bir âlim hakkında yapılacak her araştırma ve yazılacak her yeni eser bizatihi dikkate değerdir.

Yorum felsefesi eksenli çalışmalar yapan Mısırlı yazar Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010) 1981'de *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî* başlıklı tez ile doktor unvanını almıştır. Burada değerlendirmeye çalışacağımız kitap da bu doktora tezinin kitaplaştırılmış ve Türkçeye çevrilmiş nüshasıdır. Yazar, kendi ifadesiyle ve daha önce Mutezile'nin tefsir anlayışına yönelik yaptığı çalışmasına atıfla,¹ bu çalışmanın amacını “geleneğin iki ana yönünü, Mutezile'nin temsil ettiği akılcı yön ile sûflerin temsil ettiği zevkçi yönü, tamamlamaktır” şeklinde ifade etmiştir (s. 7). Kitap, uzun bir girişten sonra “Yorum ve Varlık”, “Yorum ve İnsan” ve “Kur'an ve Yorum” başlıklarıyla üç ana bölüme ayrılmıştır.

Giriş bölümünün henüz başında yazar, tüm çabasının dinî birikimimizin, yorumcu-metin arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişki göz önünde bulundurarak, ele alınmasına yönelik olduğunu ifade etmektedir. Dinî birikimin söz konusu olduğu bir yerde elbette akla gelen ilk kaynak Kur'an'dır. Tefsir ve tevil kavramlarına yüklenen anlama dair analizler yapan yazar, tefsire tarihsel bir nesnellik yükleyerek müfessirin kendi tarihsel gerçekliğini ve şartlarını aşarak metnin ait olduğu dönemin anlayışına vakıf olabileceği iddiasının kendi içinde çelişki barındırdığını ortaya koymaktadır. Tüm zaman ve mekânlara uygun olduğu varsayılan kutsal bir metni sadece indîği dönemin bakışıyla yorumlamaya çalışmayı yanlış gören yazar,

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *et-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâsetun fi kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru't-tenvîr, 1982). Bu eser de *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (Mana Yayınları, 2015) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.

böylesi bir yaklaşımı savunanların vardıkları sonucun “dinî bilgiyi diğer tüm bilgi türlerinden ayırma ve insan bilgisinin gelişimini inkâr etme” olduğunu iddia etmektedir. Bu problemlili yaklaşımın en önemli temsilcileri olarak da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sayılması gerektiğini de vurgular (s. 14).

Aslına bakılırsa İbn Teymiyye'nin temel itirazı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisinedir. Ancak Ebû Zeyd'in iddiasına göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi oryantalistlerin yorumladığı şekliyle bir panteizm veya varlığın birliği şeklinde ifade edilemez. Çünkü İbn Arabî düalizm çıkmazına girmeksizin Allah ile âlem arasında kesin ve net bir ayırım koymuştur. Yazarın, İbn Arabî üzerine çok önemli araştırmalar yapan ve Batı'da bu konuda önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Alâ el-Affî'yi, İbn Arabî'yi doğru anladığı halde onu oryantalistlerin oluşturduğu çerçeveye sığdırmaya çalışmakla itham etmesi ise dikkat çekicidir. Yazara göre Affî, İbn Arabî düşüncesindeki ilahî zât ile âlem arasındaki ayırımın farkında olmasına rağmen Nicholson'u takip ederek, kasıtlı bir şekilde, İbn Arabî'yi panteist olarak nitelemeye çalışmıştır. Fakat İbn Arabî'nin düşüncesinin panteizm ile uyuşmadığını fark ettiği için onu çelişkili ifadelerle sahip olmakla itham etmiştir diyen yazar, bunun aksini savunan “iyi niyetli” bir grubun olduğunu da hatırlatmaktadır. Diğer taraftan yazara göre hususi bir dinî yaklaşıma dayanarak İbn Arabî'ye saldırılar ile onu savunarak düşüncelerine Sünni bir şekil vermeye çalışanlar aynı safta buluşmakta ve İbn Arabî'nin tam olarak ne demek istediği anlaşılmamaktadır. (ss. 24-27).

Tam da bu noktada yazar İbn Arabî'nin düşüncelerinin Batı felsefesinde Leibnitzci veya Spinozacı yaklaşımlarla anlamlandırılan varlığın birliği düşüncesine uygun olmadığını, Allah ile âlem arasında ikiliğin söz konusu olduğunu kitabın ana eksenini de oluşturan hayal âlemi kavramıyla izah etmek ister. Hayal âlemi, ontolojik ve epistemolojik bir aracı olarak Allah ile âlem arasını ayırmakta ve yaratılış, vahiy, bilgi, tekrar diriliş vb. birçok teolojik-felsefi sorunun çözümünde kullanılacak önemli bir olgudur. Yazara göre İbn Arabî'nin hayal âlemi ile varmak istediği nokta küllî ve kuşatıcı bir din, yani hakikat ve sevgi dinidir (s. 40).

Bu izahattan sonra kitabın asıl bölümlerine dair değerlendirmelerimize devam edebiliriz. Birinci bölümde, yukarıda bahsedilen Allah ile âlem arasındaki ikili yapının düalizme düşmemesi için söz konusu olan araçlar Mutlak Hayal, Emir Âlemi, Halk Âlemi ve Şe-

hadet Âlemi olarak dört ana grupta ele alınmaktadır. Berzah-ı a'âlâ veya berzahların berzahı da denilen mutlak hayal de ulûhiyet, küllî hakikatlerin hakikatleri, amâ veya a'yân-ı sâbite ve hakikat-i Muhammediye'yi kapsamaktadır. Emir âlemi; küllî akıllar, ilk akıl (kalem), küllî nefis (levh-i mahfûz) ve tabiatı içermektedir. Halk âlemi; arş, kürsi, atlas feleği ve sabit yıldızlar feleğini içerirken son olarak şehadet âlemi ise hareketli felekleri içermektedir (ss. 47-162). Bu başlıkları bir arada vermekteki amacım aslında yazarın İbn Arabî düşüncesini ele alırken ortaya koyduğu şemanın belirgin bir Yeni Eflâtunculuk yansımasıdır. Fakat daha da önemlisi yazarın, İbn Arabî ve Yeni Eflâtunculuk arasındaki bu benzerliğe kitapta neredeyse bir iki silik ifadeden başka yer vermemiş olmasıdır.

Mezkûr varlık mertebelerinin haricî hakikatlerinin olmayıp sadece aklî tasavvurlar olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla tüm bu mertebeler aynı hakikatin farklı yansımaları olarak anlaşılmalıdır. İki şeyi ayırmanın yanı sıra iki şey arasında aracılık yapmak gibi işlevleri olan berzahın varlık veya yoklukla nitelenmesini imkânsız gören yazara göre berzah ya da hayal bütün zıtları kabul edebilen bir yapıdır. Ayrıca hayal âlemi (berzah), mülk âlemi ile melekût âlemini ayıran ceberût âlemi olarak da isimlendirilebilir. Aynı şekilde ulûhiyet de ilahî zât ile âlem arasını ayıran ve bunlar arasında aracılık yapan bir berzahdır. Bu ifadeden kast edilen ise âlemin zâta değil ulûhiyete dayanarak varlığını sürdürmesidir. Zaten İbn Arabî'nin Allah-âlem ilişkisini izah ederken kullandığı temel argüman zât-ulûhiyet ayrımıdır. Böylece tüm mevcudat ve malumat ulûhiyetin ontolojik ve epistemolojik işleviyle izah edilebilmektedir. Bu ikili ayrımın İbn Arabî'ye sağladığı imkânlardan biri de aynı olguyu iki zıtlık ile ifade edebiliyor olmasıdır. Mesela âlemin hem hâdis hem kadîm olması, hem varlıkla hem yoklukla nitelenmesi gibi...

Zât, ulûhiyet ve âlemin, İbn Arabî'ye göre, aynı hakikatin üç farklı veçhesi olduğunu söyleyen yazar zâtî varlık ile ilahî zâtın, aklî varlık ile ulûhiyetin, hissî varlık ile de âlemin işaret edildiğini söylemektedir (s. 67). Diğer bir mertebe de küllî hakikatlerin hakikatleri mertebesidir ki, bu mertebenin ulûhiyet mertebesinden mutlak bir farkı yoktur çünkü ikisi de aynı hakikatin mertebeleridir. Hatta birinin nitelendiği sıfatlar ile diğerinin de nitelenmesi mümkündür. Küllî hakikatler için İbn Arabî'nin cevher-i ferdin aslı, hayat feleği, heyûlâ, ilk madde vb. birçok farklı isim kullandığına işaret eden yazar, tüm bunların İbn Arabî'nin düşüncesindeki kapalılığa değil

aksine, onun birleştirici ve arabulucu yaklaşımına işaret ettiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, İbn Arabî tüm kavramların aslında aynı hakikati ifade etmeye matuf olduğuna dikkati çekmiş olmaktadır. Ulûhiyette olduğu gibi, hakikatlerin hakikatinin de epistemolojik ve ontolojik işlevi söz konusudur. Böylece ariflerin kalplerinde tecelli eden ilahî ismin tabiatına göre ariflere bilgi verilmektedir.

Amâ veya yokluktaki a'yân-ı sâbite konusuna gelince o, ulûhiyetin zahir yönü olup tüm mevcudatın suretlerini içermektedir. Bu da aynı hakikatin farklı bir veçhesi olup farklı işleve sahip olduğu için farklı bir isimle anılmaktadır. A'yân-ı sâbite hem varlıkla hem de yoklukta nitelenebilirken ulûhiyet veya hakikatlerin hakikati ne varlıkla ne yoklukla nitelenebilir. A'yân-ı sabitenin oluşumuna da değinen yazar İbn Arabî'nin kullandığı takdir ve icat aşamalarını izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre, a'yân-ı sâbite, ilahî akılda ezeli olarak mevcuttur, o Hak'tan başkası değildir (s. 87). Ancak a'yân-ı sâbitenin "saf yokluktan tecelli-i akdesin bir sonucu olarak ilahî ilimdeki varlığına intikal ettiğinde yokluğu yok olmakta yani aynlar olması açısından var olmaktadır" ifadesi yazarın bu konuda çok açıklayıcı olmadığını göstermektedir. Birkaç sayfa önce saf yokluğun imkânsızlığına değinen ve a'yân-ı sâbitenin ilahî akılda ezeli olarak bulunduğunu söyleyen bir kişi, "saf yokluktan tecelli-i akdesin bir sonucu olarak ilahî ilimdeki varlığına intikal etmesi" şeklinde bir cümleyle herhangi bir kapalılığı açmış olmamaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünce sisteminde en önemli hususlardan birisi olan a'yân-ı sâbite bu kısımda da açıklığa kavuşmuş değildir. Hatta İbn Arabî üzerinde belli okumalar yapmış biri olarak çok daha net izahlar ile karşılaştığımı söyleyebilirim.

Mutlak hayalin mertebelerinin sonuncusu olan hakikat-i Muhammediye de İbn Arabî'nin kullandığı önemli kavramlardan bir diğeridir. Mutlak hayal ile şehadet âlemi arasındaki ruhî araçlardan olan bu hakikat kalem-i a'lâ, ilk akıl veya insan-ı kâmilin ruhu olarak da bilinir. Burada özellikle akıl kavramına olan vurgu ve hakikat-i Muhammediye kavramına yüklenen anlam bize Yeni Eflâtuncu düşünceyi hatırlatmaktadır. Tabi İbn Arabî'nin birçok felsefî düşünceyi İhvân-ı safâ'dan aldığını iddia edenleri haklı çıkarırcasına İhvân'ın Risâleler'ini de hatırlatmaktadır. Yukarıda dile getirdiğimiz eleştirinin benzerini bu kısım için de yapmak durumundayız. Yazarın bu konuyu işlerken İbn Arabî öncesi felsefî yaklaşımlara neredeyse hiç atıf yapmaksızın bu düşünceleri sadece

arifin kalbine gelen bilgiler gibi değerlendirmesi dikkat çekicidir (ss. 93-104).

Emir âlemine gelince o, küllî akıllar, ilk akıl, küllî nefis (levh-i mahfûz) ve tabiattan oluşmaktadır. Bu kısımda da Fârâbî'nin de savunduğu, İhvân-ı safâ'nın da yer yer dile getirdiği Batlamyusçu evren anlayışı etrafında gelişen kozmoloji öğretisi kendisini göstermektedir. Gerçi yazar bu izahlarda İbn Arabî'nin sudûrcu filozoflara ne kadar çok yaklaştığını fark ettiğinden bahsedilen mertebelerin İbn Arabî'de duyusal varlıklarının olmadığını aksine zihnî araçları temsil eden aklî varlıklar olduğunu söyleyerek aradaki farka işaret etmek istemiştir. Gerçi sudûrcu filozofların kozmolojik hiyerarşiye duyusal varlık atfettiklerini iddia etmek de biraz zordur. Ancak yazarın "İbn Arabî ile sudûrcu filozoflar arasında bir fark olmalı" kaygısı ile hareket ettiğini görmek imkânsız değildir.

Elbette İbn Arabî'nin tüm kozmoloji izahının Yunan felsefesinden kaynaklandığını söylemek doğru olmayacaktır. Harflere anlamlar yüklemek suretiyle ilk akılı, levh-i mahfûzu, tabiatı, arşı, kürsiyi, atlas feleğini, sabit yıldızları ve gezegenleri belli başlı harfler ile eşleştirmesi –kısmen de olsa- kendine has bir yöntem olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde "İsrafil ve Âdem surdan, Cebrail ve Hz. Muhammed ruhlardan, Mikâil ve Hz. İbrahim rızıklardan, Rıdvan ve Malik ise vaad ve vaidden sorumludur" gibi ifadeleri de İbn Arabî'ye özgü yorumlar olarak kabul edilebilir (s. 128). Ancak şehadet âlemi izahlarının büyük ölçüde Batlamyus'un evren modeline göre yapıldığını İbn Arabî'nin ise gezegenler ile harflerin, günlerin ve ilahî isimlerin eşleştirilmesinde (mesela, Jüpiter Âlim ismiyle, dad harfiyle, Perşembe günüyle ve Hz. Musa ile eşleşiyor) özgün katkılar sunduğunu söylemeliyiz (ss. 146-157).

Kitabın en önemli kısmı, İbn Arabî'nin düşünce yapısının temelini anlattığı ve epistemolojinin bağlantı noktasını izah etmeye yönelik olduğu için, birinci bölümdür. Yorum ve İnsan başlığıyla ikinci bölümde insan ve âlem, insan ve Allah, ilahî isimler ile insanın ilişkilendirilmesi gibi konular ele alınırken epistemolojiye dair daha geniş bilgiler de verilmektedir. Yine burada İhvân-ı safâ ile dikkat çeken bir düşünce benzerliği söz konusudur. Tıpkı İhvân'ın dediği gibi, insan aklının İlk Akıl'dan alınması söz konusudur, fakat yine herhangi bir benzerliğe işaret edilmemiştir. Âlemin dörtlü tasnifi meselesinde küçük bir atıf olarak İhvân-ı safâ ve Pisagorcular bağlantısına işaret edilmesi ise istisnadır. Bu atıfta da İbn Arabî'nin

İhvân'ın ve akılcı felsefenin sınırlarını ilahî hikmetin tecellisi gereği aştığını ifade eder (s.178-186). Elbette bu itirazımıza “bu kitabın amacı İbn Arabî'nin filozoflarla benzerliğini ortaya koymak değildir” şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak bu durumda yazar, kitabın başlarında eleştirdiği duruma düşmüş olur ve İbn Arabî'yi tüm hari-ci etkenler yokmuşçasına ele almaya çalışıyor gibi görünür. Hâlbuki bu, yazarın savunduğu düşünceyle çelişmesi olacaktır.

Yazarın İbn Arabî'yi –yapılan birçok eleştiriyi genelde dikkate almaksızın– tek taraflı aktarmasının yanı sıra onun ontolojik düzlemde Allah-insan, insan-âlem gibi ikilikleri aşmakta yeterince başarılı olamadığını ifade ederek bir öz eleştiri yapmaya çalışıyor. Her ne kadar yazarın, bu ikilikleri sadece epistemolojik düzlemde başarıyla aşabildiğine yönelik iddiasına karşı çevirmenin bir itirazı olsa da yazarın bu konuda Affî'nin ve dahası İbn Teymiyye'nin iddiasına yaklaştığını söylemek mümkündür. Zira İbn Teymiyye de İbn Arabî'nin ifadelerinin ittihad ve tevhid arasında gidip geldiğini ifade etmekteydi.

Ontolojik zemini kurmasından sonra yazarın hayal, keşf ve sūfî miraç ile epistemolojiye odaklandığını görüyoruz. Burada en çok göze çarpan husus İbn Arabî'nin akıl yerine keşfe güvendiğini, bilgilerini bu yolla edindiğini ve kalbi akla tercih ettiğini yazarın ısrarla ifade etmesidir. Güvenilecek akıl, müfekkire gücüne bağlı olan değil, kalbe teslim ve tabi olmuş akıldır çünkü sūfînin miracı İbn Arabî'ye göre filozofun müfekkireye dayanan aklını aşmaktadır. Diğer taraftan nübüvvet ve velayet meselesine de değinen yazar velayetin vehbî değil, kesbî olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Arabî'nin henüz çocuk sayılacak yaşta ilahî işaretlere mazhar olmasının kesbîliğine değinmemesi de dikkate değerdir. Ayrıca, velayet çeşitleri konusunda da kitabın özgün bir değerlendirmesinin olduğunu söylemek zordur (ss. 207-272).

Kitabın son bölümü ise yukarıda zikredilen ontolojik ve epistemolojik ilişkilerin yansıma alanı olarak da görebileceğimiz “Kur'an ve Yorum” başlığıyla oluşturulmuştur. İslam düşünce tarihinde İbn Arabî kadar esnek ve orijinal Kur'an yorumu yapabilen başka bir düşünür yoktur denebilir. Her ne kadar İbn Arabî bu yorumların kaynağını ilahî keşf ve ilhama dayandırsa da ayetlere son derece farklı anlamlar verebilmesinin altında harflere ve harflere yüklenen gnostik anlamlara güçlü hâkimiyeti yatmaktadır. Ariflerin Kur'an metnini avamdan farklı olarak birçok seviyede idrak etmesi ve bu

seviyeler arasındaki farklılığı bilmesi söz konusudur. Çünkü İbn Arabî'ye göre arifler hakikatin birçok alanda kendini gösterdiği ikiliklerin farkındadır. Bu nedenle, hakikatin farklı veçhelerini oluşturan Allah-âlem, varlık-yokluk, zahir-batın, tenzih-teşbih, muhkem-müteşâbih gibi ikilikleri bilen arifin bilgisi birçok eksikliği, kusuru ve yanlışı aşarak yakîn seviyesinde görülür. Hatta yazarın ifadesiyle, bir takım merhalelerin katedilmesiyle “Kur'an, Allah'ın elçisinin kalbine nazil olduğu gibi dervişin kalbine nazil olur ve böylece Allah elçisinin anladığı gibi kutsal metni anlamaya muktedir olur” (s. 310).

Son bölümde harfler bahsine uzunca yer verilir ve bu ilimlerin İsevî ilim olarak adlandırıldığına değinilir. Elbette kendinden önce gelen geleneği takip eden İbn Arabî harfler konusunda da Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, İbn Meserre gibi kimselerden faydalanmıştır. Bu bölümde, harfler ile varlık mertebeleri, ariflerin mertebeleri, hareketler ile ariflerin mertebeleri ve harflerin delaleti gibi alt başlıklar ile her bir harfe nasıl anlam yüklediği detaylı olarak incelenmiştir. Ayrıca muhkem-müteşâbih ve tenzih-teşbih kavramları etrafında yorum sorunlarına da değinilmektedir. Bilindiği üzere İbn Arabî düşüncesinde özellikle tenzih-teşbih kavramları kilit rol oynamaktadır. Kullanılan temel dayanak ise “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir, O işitendir, görendir” (Şuarâ, 42/11) şeklinde tercüme edilen ayettir. Ancak İbn Arabî'nin bu ayetteki kef harfinin zait olmadığını aksine teşbih kefi olduğunu düşünüyor. Böylece yazarın da ifade ettiği üzere ayetin anlamı “hiçbir şey O'nun benzerinin (insan-ı kâmil) benzeri değildir” şeklinde oluyor (s. 421). Şayet böyle bir anlam kabul edilecekse ve teşbihe konu olan bizzat Allah değil de O'nun tüm sıfatlarını layıkıyla taşımakla O'na benzeyen insan-ı kâmil ise, ayetlerin teşbihi de çağrıştırdığına, Allah'ın hem tenzih etmek hem de teşbih etmek gerektiğine yönelik İbn Arabî'nin neden bu kadar izahat yaptığını açıklamak gerekirdi.

Sonuç olarak, elimizdeki bu kitap İbn Arabî düşüncesi hakkında çok detaylı bilgiler vermesi ve birincil kaynaktan doğrudan alıntı yapması gibi olumlu özelliklerin yanı sıra çok fazla tekrara düşmesi, en az iki kitap olacak konuları tek bir kitapta toplaması gibi olumsuz özelliklere de sahiptir. Ayrıca kitapta, yüzyıllardır tartışılan derin teolojik ve felsefi sorunlardan bahsederken “bu meseleyi İbn Arabî bu ifadelerle çözmüştür”, “bu tür çelişkileri İbn Arabî gidermiştir” şeklindeki ifadeler rahatsız etmektedir. Gerçi kitabın sonlarına gelindiğinde yazarın “İbn Arabî'nin cebir ve ihtiyar arasında

salınması ve bu ikisi arasında bir denge ve uzlaşma kurma arzusu bütünüyle başarılı değildir. Diğer bir ifadeyle, özelde bu kısımda genelde de bütün araştırma boyunca incelediğimiz sorunlarda yeteri kadar başarı gösteremediğini ileri sürebiliriz” (s. 441) ve “İbn Arabî'nin sunduğu çözümler... büyük bir rüya damgası yiyen fikrî çözümlerdir. Şüphesiz İbn Arabî, âleme kılavuzluk etmek, yol göstermek ve ona gerçeği öğretmek ister. Ancak o, bu âleme sırtını dönmüş, kendisine kanunları, idarecileri ve halkı farklı başka bir âlem inşa etmiştir” (s. 458) ifadeleri rahatsız edici mezkûr üslubun yazara mı ait yoksa çevirmenin tercihi mi olduğu konusunda şüpheye düşürmektedir. Nihayetinde bu kitabın İbn Arabî'yi sadece merak eden kimselerden ziyade onun hakkında ciddi araştırma yapan kimselere faydalı bir eser olduğu kanaatindeyim.

