

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES VE
İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİZM

HÜLYA TANMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:

PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü





YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	HÜLYA TANMAN
	Numarası	078102021002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ
	Tezin Adı	İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES VE İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİZM

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İslam Düşüncesinde Hermes ve İbnü'l-Arabî'de Hermetizm başlıklı bu çalışma 21/10/19 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İSMAİL TAŞ	
2	Dr. Öğ. Üye.	MEHMET HARMANCI	
3	Dr. Öğ. Üye.	ÖMER ALİ YILDIRIM	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	HÜLYA TANMAN		
	Numarası	078102021002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFEVE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES VE İBNÜL-ARABİ'DE HERMETİZM			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


HÜLYA TANMAN



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	HÜLYA TANMAN		
	Numarası	078102021002		
		FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Tezin Adı	İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES VE İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİZM			

Bu yüksek lisans tezi İslam düşüncesinde Hermes'in kimliğini ve İbnü'l-Arabî'deki Hermetik unsurları incelemeyi hedeflemektedir. Bu amaçla tezin giriş bölümünde farklı kültür ve geleneklerde yer alan Hermes'in kim olduğu üç gruba ayrılarak: 1- Mısır Tanrısı Thoth, 2- İbranîlerde Hanok 3- Yunanlılarda Hermes Trismegistus olarak incelenmiştir.

Birinci bölümde Hermes'in nasıl İslam düşüncesine kabul edildiği, İdris Peygamber ile özdeşleştirildiği söylemi, İbnü'l-Arabî'nin İdris Peygamberi ele alışı ve Hermes ile benzeyen hususların bulunup bulunmadığı incelenmiştir.

İkinci bölümde ise Hermes'in söylemlerinin ve öğretilerinin yani Hermetik unsurların İbnü'l-Arabî'ye intikal ettiği varsayımı üzerinde durulmuş ve söylenen Hermetik unsurlar tespit edilerek teker teker incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hermes, İbnü'l-Arabî, İdris (a.s.), Hermetizm.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	HÜLYA TANMAN			
	Student Number	078102021002			
		SCIENCE OF RELIGION/ISLAMIC PHILOSOPHY			
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	✓		
		Doctoral Degree (Ph.D.)			
	Supervisor	PROF. DR. İSMAİL TAŞ			
Title of the Thesis/Dissertation	Hermes in İslamic Thought and Hermeticism in Ibn al-Arabi				

The aim of this study is to examine the identity of Hermes in Islamic thought and Hermetic elements in Ibn al-Arabî. For this purpose, identity and properties of Hermes who exist in different tradition and cultures have been examined in three group sat the beginning of the study: 1-)Egyptian God Thoth, 2-)Enoch in Hebrews, and 3-) Greek god Hermes Trismegistus.

Influence of Hermes in Islamic thoughts has been analysed in two sections. In the first section, acceptance of Hermes to Islamic thought, identification of Hermes with Idris prophet, approaches of Ibn al-Arabî to Idris Prophet and common features of Idris Prophetin Ibn al-Arabî and Hermes in several traditions have been examined in details.

In the second section, assumption of inheritance of Hermetic elements - rhetoric and doctrines of Hermes - to Ibn al-Arabî have been investigated, and every identified Hermetic element in Ibn al-Arabî has been scrutinised in details.

Keywords: Hermes, Ibn al-Arabî, Hermeticism, Idris Prophet

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	I
İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	III
ÖN SÖZ.....	IV

GİRİŞ

DEĞİŞİK KÜLTÜR VE GELENEKLERDE HERMES

1. HERMES'İN KİMLİĞİ	1
1.1. Mısırlı Tanrı Thoth	2
1.2. İbranilerde Hanok ya da Enoh.....	3
1.3. Yunanlılarda Hermes Trismegistus.....	4
2. HERMETİK KAYNAKLAR.....	5
3. HERMETİZM.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES

1.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES'İN YERİ.....	11
1.1.1. Hermes ile İdris Peygamber'in Özdeşleştirilmesi	12
1.1.2. İbnü'l-Arabî'de İdris (a.s.)	16
1.2. HERMETİK UNSURLARIN İSLAM DÜŞÜNCESİNE İNTİKALİ.....	18
1.2.1. Harran Sâbiîleri	24
1.2.2. Tercüme Faaliyetleri.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİZM

2.1. HERMETİK UNSURLARIN İBNÜ'L-ARABÎ'YE İNTİKALİ	31
2.2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİK UNSURLAR.....	35
2.2.1.Varlığın Birliği Unsuru	36
2.2.2. Sıfatlarını Tanrı'dan Olumsuzlama ve Benzetme	40
2.2.3. Mikrokozmos-Makrokozmos	42
2.2.4. Tanrı-Âlem-İnsan Münasebeti	45
2.2.5. Aklın Kullanılması	50
2.2.6. Sembollerin Kullanılması	54
2.2.7. Gnostik/İrfanî Unsurların Kullanılması	58
2.2.8. Dinlerin Aşkın Birliği.....	62
SONUÇ.....	66
BİBLİYOGRAFYA.....	67
ÖZGEÇMİŞ.....	74

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
İ.Ö.	: İsa'dan önce
s.	: sayfa
yay.	: yayını – yayınları
vb.	: ve benzeri
Hız.	: Hazreti
M.Ü.İ.F.	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖN SÖZ

İslam düşüncesinde, pek çok eserde bahsi geçen farklı bilgilerden Hermes'in tanındığı anlaşılmaktadır. Biz bu yüksek lisans tezinde Hermes'in İslam düşüncesindeki tanınmışlığını, bir şekilde İslam düşüncesine hangi yollarla dâhil olabildiğini, hermetik unsurların İslam düşüncesine intikalini ve İbnü'l-Arabî'deki yansımalarını irdelemeyi hedefliyoruz. Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın giriş bölümünde farklı kültür ve geleneklerde farklı isimlerle anılan Hermes'in kimliğini tespit etmeyi hedefliyoruz. Hermes ve Hermetizm hakkında bilgi veren kaynakları açıklayabilmeyi umuyoruz. Hermetizmden ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmayı hedefliyoruz.

Birinci bölümde ise, İslam düşüncesinde bazı kaynakların Hermes'i İdris peygamber ile bir tutmalarını ele alarak, İbnü'l-Arabî'nin İdris peygamberi ele alışının bu kaynaklar ile benzediğini açıklayabilmeyi umuyoruz. Ayrıca hermetik unsurların nasıl İslam düşüncesine intikal ettiği meselesi üzerinde durmayı hedefliyoruz.

İkinci bölümde ise, çalışmamızın esas amacı olan, İbnü'l-Arabî'ye intikal ettiği söylenen hermetik unsurların İbnü'l-Arabî'ye olan yansımaları incelemeyi hedefliyoruz. İbnü'l-Arabî'nin kendi özgün sistemine ve vahdet-i vücûd görüşüne hermetik unsurları da adapte ettiği varsayımı üzerinde durmayı hedefliyoruz.

Tarihte dünyanın farklı yerlerinde aynı çağdan, aynı kökten, aynı kültürden, aynı dinden ve aynı coğrafyadan gelmemelerine rağmen aynı motifi paylaşan ve aralarında benzerlikler kurulabilen düşünce sistemleri varola gelmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'de hermetik unsurların varlığını irdelerken yukarıda temas ettiğimiz geniş perspektifte kalmamaya çalıştık. Benzerlikleri araştırırken çalışmamızı *Corpus Hermeticum* ve *Zümrüt Tablet* metinleri ile sınırlandırdık.

İslam Düşüncesinde Hermes ve İbnü'l-Arabî'de Hermetizm adlı yüksek lisans tezinde bana yardımcı olan değerli hocam Prof. Dr. İsmail Taş'a ve bana destek olan eşim Bayram Tanman'a teşekkürlerimi sunarım.

Hülya TANMAN Konya/2019

GİRİŞ:

DEĞİŞİK KÜLTÜR VE GELENEKLERDE HERMES

1. HERMES'İN KİMLİĞİ

Tarihsel süreçte Hermes'in kimliğini tespit etmeyi amaçladığımız bu bölümde farklı kültür ve geleneklerde farklı isimlerle anılan Hermes'i yakından inceleyeceğiz. Zira bu Hermes zamanla İslam düşüncesine dâhil olmuştur. Hermes'e atfedilen külliyata dair hermetik kaynakları da bu bölümde inceleyeceğiz. Bu hermetik kaynaklar ve Hermes'e atfedilen tüm öğretiler Hermetizmi oluşturmaktadır. Çalışmamızın ana gayesi olan İbnü'l-Arabî'de hermetik unsurları ararken Hermetizme de bir açıklık getirmemiz ve bir alt yapı oluşturmamız için Hermetizmi de tanımlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Dinler tarihi, felsefe ve bilim tarihinde geriye doğru gidildiğinde farklı kültür ve geleneklerde farklı isimlerle anılan ortak bir kutsal şahsiyetten söz edildiği görülür.¹ Bazı müellifler eski Mısır tarihinde ismi geçen Thoth'u Musevilik'de adı geçen Uhnuh'u, Budizm'de adı geçen Buda'yı, Zerdüştilikteki Hoşeng'i ve İslam dinindeki İdris'i Hermes'le birleştirmişlerdir. Bazı müellifler ise, birkaç Hermes olabileceğini ileri sürmektedirler. İlgili rivayetler arasındaki farklılıklara rağmen Hermes'in, isminin geçtiği kültür ve medeniyetlerde bazı ortak özelliklere sahip bulunduğu görülmektedir. Bu ortak özellikler şöyle sıralanabilir: a) Bir şekilde tufanla beraber anılır. b) İsminden bahsedilen bütün kültür ve medeniyetlerde seçkin, bilgili, nebi ve veli bir kişi olarak gösterilir. c) En önemlisi isminin geçtiği geleneklerde O'nun yüce bir makama (semaya) çıktığı düşünülür.²

Kuşkusuz Hermes'i incelemek onun adının anıldığı toplumların toplumsal, iktisadi siyasi gelişimlerinden söz etmeyi gerektirir. Çünkü Hermes'e yüklenen anlamlar çok çeşitli ve karmaşıktır ki onun hem dinî hem siyasi hem kültürel yönleri

¹ Ebü'l-Feth Abdülkerim b. Ebî Bekr eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev: Mehmet Dalkılıç, Litera yay., İstanbul, 2008, s. 237.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib et-Taberî, *Tarih-i Taberî Tercemesi*, çev: Mustafa Can, Can Kitabevi, Konya, 1980, c.1, s. 103.

vardır bu sebeple araştırmacılar zaman zaman birden fazla Hermes'in varlığından kuşkulanırlar.³ Biz bu farklı kùltùr ve geleneklerdeki Hermes'i üç başlık şeklinde gruplandırarak inceleyeceğiz.

1. Mısırlı Tanrı Thoth
2. İbranilerde Hanok ya da Enoh
3. Yunanlarda Hermes Trismegistus

1.1. Mısırlı Tanrı Thoth

Plâton (İ.Ö. 427-347) eserlerinde Hermes'in Mısırlı bir tanrı ya da tanrı-insan olduğunu ve Mısırlıların ona Thoth adını verdiklerini belirtir. Aritmetiğin, cebirin, geometrinin, yazının ve diğer bazı ilimlerin kurucusu olarak onu gösterir.⁴ Eski Mısır'ın O'nu andığı Thoth ismi, mürşid, öğretmen anlamına gelmektedir. Hiyerografik yazıtlara göre Thoth tanrı Ptah'ın kalbi ve dilidir. Rivayetlere göre, Mısır bilgeleri öğrencilerini çok sıkı denetimden, bazı çilelerden ve sukut için yemin vermekten geçirerek seçiyorlarmış. Hermes de bu çilelerden sonra rüyasında Osiris'i görmüş. Ondan kendisine Tanrıyı tanıtmasını rica etmiş. Hermes, Osiris rehberliğinde âlemler arasında seyahate çıkmış, İlahi hayat ona hakikatlerin hayalleri şeklinde görünmüş.⁵ Böylece Thoth ölümlerin ruhlarını yargılayan, günahlarını tartan, sezginin kişiselleştirilmiş biçimi olan ilah olmuş. İnsandaki vicdan ve sezgi kelamını simgeler, ruhlara ölüm sonrasında da rehberlik edermiş.⁶ Kısaca Mısırlılar Hermes'e Thoth adını vererek onu kendi ilahlarından biri yapmışlardır.⁷

Mısır kaynaklı başka bir efsaneye göre ise Thoth güneş tanrısı Horus'un oğludur.⁸ Thoth'dan bahseden başka mitolojiler, özellikle Yahudi kaynaklı olanlar,

³ Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya yay., Ankara, 2004, s. 52-53.

⁴ Eflatun, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 25-26.

⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, Arkeoloji ve Sanat yay., İstanbul, 2010, s.28.

⁶ Hermes, *Metinler ve Çalışmalar*, çev: Engin Emir, Ege Meta yay., İzmir, 2006, s.11.

⁷ Üç İniyiye, *Kybalion Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi*, çev: Murat Sağlam, Hermes yay., İstanbul, 2005, s. 25.

⁸ Kılıç, *a.g.e.*, s. 104.

onun Tanrı Osiris'in kâtibi olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple yazıcı tanrı olarak bilinir. Yazının keşfi, yazıya ilişkin tüm bilim ve sanatlar ona dayandırılır.⁹

1.2. İbranilerde Hanok ya da Enoh

Müslüman düşünürlerin İdris (a.s.) hakkında verdikleri bilgilerin çoğu İbrani kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmektedir. Tevrat'taki Tekvin bölümünde anlatılan tufan ile Osiris'in insanlığı yok ettiği tufan arasında, İbrani dini ritüelleri ile Mısır'ın kiler arasında, mesela bazı hayvanların kutsal, domuzun da murdar sayılması gibi bazı hususlarda Mısırlılar ile İbraniler arasında benzerlikler vardır.¹⁰ Manethon'a göre ise Hz. Musa'nın kardeşi Harun ve Kızkardeşi Miriam Mısırlıdır.¹¹ Enoh'un adı Kitab-ı Mukaddes'te yedi yerde geçer. Dünyanın ilk şehrine O'nun adı verilmiştir. (Tekvin 4, 17) O'nun Allah'a itaat içerisinde bir ömür geçirdiği, (Tekvin 5, 22-249) 365 sene ömür sürdüğü (Tekvin 5, 23) Tanrıya yürüdüğü, ölmediği (Tekvin 5, 24) ve bunun Onun ölümü görmesi için Tanrı tarafından yapıldığı söylenir. (İbranilere Mektup 11; 5) O Yerd'in oğlu Metuşlah'ın babasıdır ve insan ırkının yedinci neslidir. (Tekvin 5, 18, 21, 23)¹²

Ebu'l Ferec kronolojisinde Hanok'dan şöyle bahseder: Yerd'den sonra Hanok geldi. Felek ilmini ilk Hanok icat etmiş, insanlığa Allah'a ibadet etmelerini, oruç tutmalarını, sadaka vermelerini, adaklar adamalarını ve öşür vermelerini emretmiştir. Günaha sebep olan bazı yiyecekleri ve sarhoşluğu yasaklamış, güneşin her burç değiştirmesi, ayın her yeni doğuşu yahut batışında bayram yapılmasını istemiştir. Ayrıca güzel kokulardan tüsüler yapılmasını ve kurban kesilmesini de emrettiği söylenir. O'nun bu irfanı Agathodaimon'dan aldığı ve Şit (a.s.) olduğu söylenir.¹³

⁹ Muhammet Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi yay., İstanbul, 2001, s. 200.

¹⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hatem et-Temîmî, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Suayb el Arnavût, Beyrut, Müessesetü'r Risale, 2. Basım, 1993, c. 2, s. 76.

¹¹ Richard Laurance, Robert H. Charles, Rutherford H. Platt, *İdris Peygamberin İki Kitabı*, çev: Oğuz Eser, İdil yay., İstanbul, 2012, s. 19.

¹² *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Acar Matbaacılık, İstanbul, 2001.

¹³ Gregory, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev: Ömer Rıza Doğrul, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1987, c. 1, s. 71.

1.3. Yunanlılarda Hermes Trismegistus

Hermes'in Eski Yunan mitolojisindeki şekliyle, Mısır Tanrısı Thoth ve İbranilerdeki Enoh ile büyük farklılıklar gösterdiği görülecektir. Mısırlı Thoth Yunanlı Hermes olma sürecinde, varlığının semavî yanını kaybetmiş kozmik güçlere sahip bir Grek Tanrısı haline gelmiştir. Ancak bazı esasların hala muhafaza edildiği görülür. Tabiplerin ve müzisyenlerin tanrısıdır. Apollon'un tersine, yoksul ve orta sınıfın hamisidir. Savaşlarda Yunanlıları tutar. Ayağında kanatlı sandallar bulunan Hermes'in babası Zeus annesi de Maia'dır. Tabiat olaylarının tanrısıdır. Elinde tıpkı Thoth'unki gibi bir asa vardır. Ayrıca birçok yer de O'na yedi sıfatı atfedilir.¹⁴

Evcil hayvan sürülerini koruduğuna, ruhlara yer altı dünyasında kılavuzluk ettiğine, sporcuları, yazarları, hırsızları koruduğuna inanılan tanrı ya da yarı tanrı Hermes'tir.¹⁵ Hermes aynı zamanda büyük büyücü ve falcıdır. Elindeki sopasıyla insanları uyutur, uyandırır. İnsanları hayvanlara dönüştürür.¹⁶ Görüldüğü gibi Yunan mitolojisinde tanrı Zeus'un oğlu Hermes saygın bir tanrıydı. Yazının yanı sıra müzik, astroloji, ölçü ve tartıların keşfi de ona dayandırılmıştır.¹⁷

Eski Yunanlıların saygın ilahlarından biri saydıkları Hermes'in, Mısırlıların ilahı Thoht'a tekabül ettiği söylenebilir.¹⁸ Çünkü Hermes ve Mısırlı Tanrı Thoth ay Tanrısı olarak bilinir ve festivalleri de aynı güne rastlar.¹⁹ Eski Yunandaki Hermes'in bazı fonksiyonları bakımından Thoth'a benzemesi Yunanlılara Mısır'dan geçmiş olduğu savını desteklemektedir. Eski Metinlere göre Hermes-Thoth bilim adamıdır, simyacılıkta önemli rol oynamıştır, büyü'nün, astronominin, tıbbın ve bilgeliğin kurucusu olarak söz edilir.²⁰ Yunanlıların kendilerine böyle yeni tanrılar tahsis etmelerinin sebebi aristokratların 8. yüzyıldan sonra soylarını bir Tanrı ya da yarı

¹⁴ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılab ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1970, s. 78.

¹⁵ Grolier, *İnternational Americana encyclopedia*, "Hermes", İstanbul, c. 7, s. 146.

¹⁶ Ali Babaoğlu, *Hermetizm*, B.D.S yay., İstanbul, 1997, s. 207.

¹⁷ Muhammet Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev:İbrahim Akbaba, Kitabevi yay., İstanbul, 2001, s. 200.

¹⁸ Cabirî, *a.g.e.*, s. 200.

¹⁹ Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya yay., Ankara, 2004, s. 107.

²⁰ Hermes, *Metinler ve Çalışmalar*, çev:Engin Emir, Ege Meta yay., İzmir, 2006, s. 11.

Tanrıya dayandırmak istemeleri sebebiyledir. Bu sebeple Hermes'i de hafızalarında güçlü tutmuşlardır.²¹

2. HERMETİK KAYNAKLAR

Bizzat Hermes'e ve onun adıyla anılan Hermetizme atfedilen bir takım yazılı metinler Grekçe ve Arapça kaynaklar yoluyla günümüze aktarılmıştır. Grek kaynaklarında, gerçekleri aydınlatan Thoth'un yüzlerce kitap yazdığı söylenir. Bu Thoth'un yazdığı söylenen kitapların veya Thoth külliyyatının Mısır medeniyetinde kutsal sayılan bütün ilimleri içerdiği ve bir rivayete göre on bin veya yirmi bin yıllık bir geçmişi olduğu ileri sürülür. Yine bu kaynaklarda gramer, mantık, hitabet, aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden meydana gelen "yedi hür ilmi" Hermes-Thoth'un bulduğu ancak meşhur İskenderiye kütüphanesi yangın sırasında bu tür eserlerin pek çoğunun zayi olduğu da söylenir. Bu metinler yaklaşık M.Ö. 300'lü yıllara doğru Grekçeye çevrilerek tasnif edilmeye başlanmış ve M.Ö. I. yy'ın başı ile M.S. II. yy'ın sonu arasında bugün Hermetik külliyyat denilen şekliyle meydana çıkmıştır. Dolayısıyla elde bulunan bu en eski hermetik metinlerin büyük bir kısmı Grekçe çok az bir kısmı da Latince'dir.²²

Hermetik kaynaklar içerisinde yer alan *Corpus Hermeticum* M.Ö. 1. yy ile M.S. 4. yy. arasında ortaya çıkan 14.-16. yüzyıllar arasında Yunanca yazılmış on sekiz makalenin Bizans el yazmaları şeklinde derlenmesidir. Diğer bir hermetik kaynak *Asclepius* 2. ve 3. yüzyıllarda Kıptî dilinde yayınlanmış *Eksiksiz Öğreti* adıyla Yunanca çevirisi 12. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunlar dışında ikisi Viyana'da biri Oxford'da bulunan papirüsler de hermetik metinlerdir.²³

Mevcut Arapça hermetik kitaplar, Arapça'ya sonradan mı tercüme edildiler yoksa doğrudan Arapça olarak mı kaleme alındılar tam olarak bilemiyoruz. Ancak J. Ruska'ya göre bu eserlerin büyük bir bölümü M.S. 10 ve 11. yy'da yazılmış Arapça orijinal eserlerdir. Üslup olarak da Grek ve Koptik özellikler taşımamaktadır. Fuat

²¹ Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, Arkeoloji ve Sanat yay., İstanbul, 2010, s. 104.

²² Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden, 1967, c. 4, s. 31.

²³ Florian Ebeling, *Hermes Trismegistus'un Gizemi*, çev: Mehmet Ali Erbak, Omega yay., İstanbul, 2017, s. 29-31.

Sezgin'in Geschichte der Arabischen Schriftums (GAS) adlı eseri Arapça hermetik yapıtların bir listesini verir.²⁴

Arapça yazılmış metinlerden, genellikle büyücülük üzerine ve simya üzerine olanlar hermetik olarak gösterilir. İbn Nedim Hermes'in simya üzerine, muskalar ve tılsımlar üzerine yazılmış toplam on üç kitabının olduğunu söyler.²⁵ Ayrıca Arapça hermetik metinler içerisinde *Zümrüt Tablet'i* de gösterebiliriz ve Tyana'lı Apolonius'un *Sırr el-Halika'sı*, *Kitab el-İstamatıs* ve *Dosluk Kitabı* da hermetiktir. Bu kitaplar Müslümanlar arasında oldukça yaygındı.²⁶

Hermetizm hakkında yapılmış en yeni ve en kapsamlı araştırma Fransız Araştırmacı Festugiere'nin çalışmasıdır. O hermetik metinleri tamamen tahkik ederek dört cilt halinde Fransızca'ya çevirmiş sonra da bu çalışmasına ilaveten Hermetizm düşüncesi hakkında dört çiltlik bir eser hazırlamıştır.²⁷

3. HERMETİZM

Hermetizmle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz. Hermes'in yaşamından yapıtlarına kadar uzanan tüm dini-gizemli öğretilerdir. Hermetizm, Hermes'e atfedilen kitap ve risalelerin toplamına denir. Hermetik felsefesinin temel aldığı konular ilahlık, âlemin oluşumu, nefis ve nefsin kurtuluşu, kâinat'ın birliği ve bu birliğin parçalarının birbiriyle etkileşimi meselesidir. Hermes, bazen kendisinin ilah olduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden bu kitaplar ilk vahiy olarak kabul edilmektedir.²⁸ Başka bir düşünceye göre ise hermetik bilgiler Tanrı tarafından vahyedilmiş olmaktan çok esin yoluyla edinilmiş bâtinî bir bilgi/irfan niteliğindedir.

²⁴ Özbudun, a.g.e., s. 332-335; Kılıç, a.g.e., s. 90-120.

²⁵ İbn Nedim bu kitaplardan bazılarının ismini sıralar bunlar: *Kitâb Hirmis fi'n-Neşr ve'l-Azâim*, *Kitâb el-Hârîtûs min Neyrincât el-Eşcâr ve's-Simâr ve'l-Edhân ve'l-Haşaiş*, *Kitâb el-Feikûnyûs fi'l-Esma ve'l-Hefaza ve't-Temâim ve'l-Avaz min Hurûki's-Şems ve'l-Kamer ve'n-Nucûm el-Hamse ve Esmâ el-Felâsife*, *Kitâb Ferikûnyûs fi'l-Havvâs*. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev: Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen ve dğr, Çıra yay., İstanbul, 2017, s.796.

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev: İlhan Kutluer, İnsan yay., İstanbul, 1989, s. 198.

²⁷ Cabirî, a.g.e., s. 199-200.

²⁸ Cabirî, a.g.e., s. 202.

Hermetik bilgiler gerçekten de maddenin özü ve tezahürleriyle ilişkili oldukları ölçüde tanrısal ve vahyi olmaktan uzaklaşırlar.²⁹

Hermetizm karma bir öğreti olarak karşımıza çıkar. Hermetik metinlerde Mısır inancından, Tevrat'tan, Zerdüştilikten, Stoacı, Eflatuncu, Yeni Eflatuncu, Pisagorcukillerden ve Gnostisizmden gelen birçok unsur bulunmaktadır.³⁰ Afifi hermetik yazılar için, felsefe ve pagan dinlerin uzlaşmasına dair çabaların bir örneğidir der.³¹ Bu bağlamda hermetik öğreti Yunanlı mı, Mısırlı mı, İran kökenli Gnostik mi belli değildir. Bu sebeple bu öğretiye güven duyulmaması normaldir. Ama Hermetizmle ilgili şunu söyleyebiliriz; belli bir düşünce geleneği ile bir felsefe okulu veya dinî içerikli bir düşünce yapısıyla birebir bağdaşmaz. Bu sebeple Hermetizmin özünü arama çabaları sonuçsuz kalacaktır. Öyleyse Hermetizm için Yunan-Roma-Mısır düşüncelerinin bir kaynaşma ürünüdür diyebiliriz.³²

Hermetik metinler zor analiz edilebilir bir içeriktedir. Bu sebeple bazıları Hermetik metinler için köşesiz kenarsız şekil tabirini kullanırlar.³³ Hermetizmin geniş külliyatı içerisinde derlenen metinlerden çeşitli ekoller ortaya çıkmaktadır. Hem teknik olarak nitelendirilen bir ekol hem de dini öğretilere nisbet edilen batınî bir ekol olarak sınıflandırılabilir. Teknik yani pratik ekol daha çok simyacılar, astrologlar için bol malzeme içerir. Bâtınî Hermetizm ise hakikate erme imkânı kazanmaya çalışan ruhları, tanrıyı, ruhların madde ile mücadelesini konu edinir.³⁴ Bu bağlamda Hermetizmi ikiye ayıran yaklaşımları kabul edebiliriz. Birincisi Teolojik/felsefî Hermetika, İkincisi, büyü, simya, astronomi gibi içerikleri olan Pratik/teknik Hermetikadır.³⁵

Hermetik metinler iyimser ve kötümser olmak üzere iki disipline sahiptir. Bunlardan iyimserleri monistik ve panteisttir. Bu doktrinde âlem iyidir, güzeldir çünkü o Tanrı'nın işidir. Kötümser telakki de ise tam tersine aslında âlem kötüdür.

²⁹ Ebeling, *a.g.e.*, s. 27.

³⁰ Ebeling, *a.g.e.*, s. 29.

³¹ Ebu'l-Âlâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2011, s. 108.

³² Ebeling, *a.g.e.*, s. 57-59.

³³ Ebeling, *a.g.e.*, s. 31.

³⁴ Kılıç, *D.İ.A.*, s. 230.

³⁵ Ebeling, *a.g.e.*, s. 28, 63

Nitekim âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi değildir; çünkü Tanrı her şeyin üstündedir. Âlemi terk etmeyen ona ulaşamaz.³⁶ Yani Dünya iki zıt prensip üzerine kurulmuştur. Bir tarafı meteryalist, karanlığın ve kargaşanın hüküm sürdüğü karanlık dünya, diğer tarafta Tanrı ve tanrısal ruhun düzeni olan aydınlık dünya vardır.³⁷

Hermes Tanrı her şeyi yaratır ancak kötülüğü yaratmamıştır demektedir. Hermes metinlerinde Kozmos'un tanrının oğlu olduğunu söylemektedir. Hermes kendisini seven kişi bedeninden nefret etmemelidir demektedir. Yine metinlerinde evlenmenin gerekliliğinden ve aile kurumunun yüceliğinden söz etmektedir. Hermes sürekli Tanrının oğlundan bahseder bu yönüyle Hristiyan öğretilerinden etkilenmiş benzetmektedir.³⁸ Ancak Hermes metinlerinde Tanrının oğlu bir insan mı yarı-Tanrı mı yoksa evren mi belli değildir. Hermes'in kötülük ile ilgili düşüncelerinde değişir. Ruhun her kötülüğü şatafattan kaynaklanır der. Diğer taraftan kötülüğün kaynağı bedendir. Yine Hermes'e göre bedeni sevmek ölüm sebebidir. İyilik ve tutku birbirinin zıddıdır. Tutku tıpkı demirin üzerindeki pas gibidir. Kötü düşünceler kara melekler tarafından insana musallat edilmektedir. Kötülük her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın Tanrı tarafından yaratılmış değildir. Kötülük yalnız Dünyaya aittir. Dindar insan kötülüğü iyiliğe dönüştürmeye muktedirdir.³⁹

Hermes'in Tanrı ile ilgili düşünceleri de farklılık göstermektedir. Ona göre gökyüzündeki yıldızlar Tanrıları temsil etmektedir. Hermes'e göre insan Tanrıları kendi tasavvuruna göre yarattı. Saf arınmış, mükemmel insan Tanrı gibi olur demektedir. Hristiyan mistisizmi ile benzerlik göstermektedir. Hermes'e göre Tanrının niteliği her şeyi yapmak ve yaratmaktır. Olağanüstü şeyleri yapan Tanrı'dır. Tanrı akıl değildir o aklın var oluşunun müsebbibidir. O ruh değildir, ışık da değildir bunların müsebbibidir.⁴⁰

Hermetik öğretiye göre ışık ruhtur, karanlık da maddedir. Ruhlar gökten süzülerek karanlık yeryüzüne inerler ve maddeyle birleşirler, Bu onlar için bir sınavdır. Sınavı başarırlarsa büyük ışığa doğru yükselip giderler. İnsanlar ölümlü

³⁶ Cabirî, *a.g.e.*, s. 190.

³⁷ Ebeling, *a.g.e.*, s. 33.

³⁸ Ebeling, *a.g.e.*, s. 68.

³⁹ Hermes, *a.g.e.*, s. 99-207.

⁴⁰ Hermes, *a.g.e.*, s. 99-207.

tanrılar, tanrılar ölümsüz insanlardır. Hermetik öğreti şöyle bir evren tasarlar: Kocaman bir boşluğun altında ölümlülük yeri dünya var, en üstünde de ölümsüzlük yeri Zuhâl yıldızı vardır. Ruh maddeye boyun eğmezse sınavı başarabilir.⁴¹

Hermetizm gayet basit ve evrensel bir teori sunar. “Evrenin zirvesinde Yüce bir İlah vardır. O, vasfedilemez, akılların ve gözlerin idrak edemeyeceği şekilde münezzehtir. O’nun tam karşısında kötülüğün, pislik ve necasetin kaynağı olan madde yer alır. İnsan kötü olan maddi cisim ile değerli bir parça olan nefisten oluşur. Nefis ile insan vücudundaki arzu, heves çatışır. İşte bu çatışmaya dur demek için İlah Hermes gelmiştir.” Bu görüş ve düşünceler sonraları İslam kültüründe, tasavvufta ve özellikle bâtinî akımlar arasında yer bulmuştur.

Hermetik metinlerde nefislerin acı sondan, cehennem azabından kurtulmaları için sunulan yegâne reçete marifet’tir. Bu bilgi maddeden kurtulmak ve ilahi âleme ulaşmak için sürekli gayret anlamına gelir. Bu çabaların en son durağı Allah’ta yok olma (Fena Fillah)’dır. İşte genel hatlarını gördüğümüz bu düşüncenin de tasavvuf ile benzediğini söyleyebiliriz.

Hermetik öğretilerde, insan kendini Allah’a denk kılmadıkça, kendini ölçülemeyecek derecede büyük ve ulu hissetmedikçe Allah’ı bilmesi mümkün olmayacaktır. Bu düşünce şöyle açıklanmaktadır: “Kendini ateş, su, yağ, kuru, ölü, diri her şey olarak hisset. İşte o zaman düşüncenin zamanı, mekânı ve tüm cisimleri kuşattığında Allah’ı bilmen mümkün olur. Sen bunları yaptığında hiç ummadığın anda Allah seninle ilişkiye geçecektir. Çünkü her şey O’dur ve O’ndan başka bir şey yoktur.” Bu görüşler Hermetizmin içe dönük tarafını ortaya koymakta ve bize de Hallac ve benzerlerini hatırlatmaktadır.⁴²

Buraya kadar aktardığımız Hermetizmi tanımlamaya yönelik çabalarımızdan da anlaşılacağı üzere ana sorunumuz kesin çizgilerle ayrılan saf bir Hermetizmden bahsedemeyişimizdir. Hermetizm birbiri ile bağdaşması mümkün olmayan düşünceleri ihtiva eden karmaşık bir düşünce sistemidir. Hermetizm, çok tanrılı

⁴¹ Orhan Hançerlioğlu, “Ruh”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi kitapevi, Ankara, 1993, c. 2, s. 311-312.

⁴² Cabirî, *a.g.e.*, s. 202-210.

inancıları, tek Tanrı inancını, Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin mistik unsurlarını, bir taraftan rasyonel unsurları, büyü pratiklerini diğer yandan bilimsel yöntemin unsurlarını ihtiva eden karmaşık düşünce sistemlerinin birleşmesi ile oluşmuştur. Biz çalışmamızda hermetik unsurları belirlemede Massignon'un bu tespit için üzerinde durduğu üç unsuru göz önünde tutmaya çalıştık. Bunlar:

- 1- Herhangi bir sıfatla nitelenemeyen, akılla idrak edilemeyip zühdî arınma, dua ve yakarışlarla ulaşılabilen tek tanrı anlayışı.
- 2- Aşağı âlemin, yukarı âlem ile bağlantılı olduğu gökyüzü ile yeryüzü arasında engeller olmadığı düşüncesi. Bunun teorik olarak açıklaması, varlıkların ufuklarının birbirini ile bitişik olmasıdır.
- 3- Düzensiz sebepler zincirinin varlığı düşüncesi. Bu düşünce sebeplerde istikrardan çok aykırılık hâkimdir, aklî determinizme değil deneyimlerin farklılaşmasına dayanır.⁴³

Ayrıca hermetik unsurların belirlenmesinde Câbirî bunlara ek olarak iki unsur daha ekler. Bunlardan birincisi, nefsin tanrısal oluşu ve buna bağlı olarak gelişen mistik yaklaşım, ikincisi ise ilim ve din arasındaki ayrımıdır.⁴⁴ Biz çalışmamızda dinî ve felsefî içerikleri olan bu hermetik metinlerin konu edindiği unsurlar üzerinde durmaya karar verdik. Öncelikle birinci bölümde bu hermetik unsurların nasıl İslam düşüncesine intikal ettikleri meselesi üzerinde duramaya çalışacağız.

⁴³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi yay., İstanbul, 2001, s. 219-220.

⁴⁴ Câbirî, *a.g.e.*, s. 220.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES

1.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HERMES'İN YERİ

İslam düşüncesinde Hermes genel vasıflarıyla bilinmekteydi. Müslümanlar Mısır'ı fethettikten sonra ve simya ile uğraşmaya başlamalarından sonra Hermes'i yakından tanımışlardır. İslam dünyasına ait birçok eserde yer alan çeşitli bilgilerden Hermes'in tanındığı anlaşılmaktadır. Arapça kaynaklarda bir değil üç Hermes'ten söz edilmektedir. Birinci Hermes Âdem (a.s.)'in torunuydu ve tufanı yaşadı. İbranîlere göre bu kişinin Hanok olduğu söylenir. Bu kimse İslam düşüncesinde İdris Peygamber ile özdeşleştirilir ve Mısır'da yaşamıştır. İkinci Hermes Tufandan sonra Babil'de yaşamıştır. Pisagor'a sayı bilimi ve felsefe ile ilgili dersler vermiş, sahip olduğu bilgileri tufandan sonra yaymıştır. Üçüncü Hermes de Mısır'da yaşamış simya üzerine bir kitap yazmış ve Asclepios'a öğretmenlik yapmıştır.⁴⁵ Ebu'l-Ferec *Hanedanlar Tarihi'nde* üç Hermes olduğunu belirlemekle birlikte onları diğerlerinden farklı sınıflandırır. Ona göre Hermeslerin ilkinin Hermes, ikincisinin İdris, üçüncüsünün de Hanok olduğunu aktarır.⁴⁶ Cabiri “*Reml Mecman*” başlıklı kitabında ona aynı zamanda üç isminden Hanok, İdris ve Hermes adından ve kral, bilge ya da filozof ve peygamber olma niteliklerinden dolayı El Müselles ya da Trismegistus denildiğini söylemektedir.⁴⁷

İslam düşüncesinde Hermes İdris Peygamber olarak karşılık bulmaktadır. İlahiyatta İdris adı kullanılırken, felsefî literatürde daha çok Hermes adı kullanılır. Bazı İslam düşünürleri, “Hermesü'l Müselles” tabirini üçüncü Hermes için kullanırlar. İslam kaynaklarının çoğu Hermes'in doğum yeri olan aşağı Mısır'da Münif'i bazıları da Babil'i gösterir. Hermes'ten Âdem ve Şit'in şeriatını terk

⁴⁵ Nasr, *İslam ve İlim*, s. 198; Ebeling, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁶ İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Bashebraeus Yuhanna, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara, 1987.

⁴⁷ Cabirî, *a.g.e.*, s. 175.

edenlerden uzaklaşması istendiğinde, Mısır'a gittiği söylenir. Tufandan önce ya da sonra yaşadığı konusunda da değişik görüşler vardır.⁴⁸

Müslüman düşünürlerin hermetik eserlere karşı tavrı olumlu iken Hermes'in kimliği hakkındaki bilgileri oldukça karışıktır. Ancak onların Hermes'i tanıdıkları görülür. Onlar Hermes'i mitolojik ve efsanevî bir tek şahsiyet olarak değil, gerçekten yaşamış üç ayrı insan olarak saymışlardır. Ayrıca Hermes'i felsefe ve gizemli ilimlerle ilişkilendirme hususunda Greklerle aynı düşüncededirler. Muhtemelen onların tanıdığı Hermes üçüncü Hermes'tir.⁴⁹

İbn Nedim'e göre Hermes efsanevî bir kişiliktir. İbn Nedim'in anlatısına göre, Pers kralı (el-Dahhak) İbn Kayy'ın yedi tapınağı yedi yıldızın sayısına göre inşa ettirdiğini ve bu tapınaklardan her birini bilge bir kişiye ihdas ettirdiğini yazar. Bu tapınaklardan Merkür tapınağı Hermes'e verilmiştir. İnsanlar başlangıçta bu yedi bilgeyi dinlemiş ancak sonradan kendilerine peygamber gönderilince aralarında görüş ayrılıkları çıkmış, yedi bilgenin her biri başka kente gidip oranın halkının önderi olmuştur. Aralarında Hermes adlı bilge bir kişi vardı. Aralarında en akıllı, en bilge, en incelikli olan oydu. Mısır iline giderek halkının başına geçti, toprağı verimli kıldı, bilgeliğini ortaya çıkararak insanların koşullarını iyileştirdi.⁵⁰

O halde İslam düşüncesinde Hermes bizzat tanınmaktaydı. Bir değil üç Hermes'in varlığı kabul görmüştü. Hermeslerden biri Yunan efsanesi ile uyumlu iken, diğeri ise Yahudî kaynakları ile uyumluydu. Neden farklı Hermeslerin ortaya çıktığını belki bu şekilde izah edebiliriz. Ayrıca İslam düşüncesinde Hermes tanrı ya da yarı tanrı değil gerçek bir insan sayılmıştır. Bu sebeple insanlar onu bir peygamber ile özdeşleştirmişlerdir. Hermes'in İdris (a.s.) ile bir tutulmasını ayrı bir başlık altında inceleyelim.

1.1.1. Hermes ile İdris Peygamber'in Özdeşleştirilmesi

Kuran'da İdris peygamberle ilgili başlıca ayetler Meryem ve Enbiya surelerindedir. Bu ayetler şunlardır:

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev: A. Ağırakça, ve dğr., Bahar yay., İstanbul, 1985, c. 1, s. 54.

⁴⁹ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 131.

⁵⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1978, s. 496.

“Kitap’ta İdris’i de an. Hakikaten o pek doğru bir insan, bir peygamberdir. Onu üstün bir makama yücelttik (Meryem suresi 56.57).” Tefsir âlimlerinin belirttiğine göre İdris (a.s.)’in asıl ismi Uhnuh’tur. Hz. Nuh’un üçüncü soydan dedesidir. Kendisinden önce insanlar hayvanlardan yaptıkları postları giydikleri halde, o elbise dikmeyi icat etmiştir, ayrıca ilk defa kalemi kullanan, yıldızlar ve hesap ilmi üzerinde düşünen insan olmuştur. Kendisine 30 sayfa vahiy inmiştir.⁵¹

“İsmail’i, İdris’i ve Zülkif’i de (an) Hepsi de sabreden kimselerdi. Onları rahmetimize kabul ettik. Onlar hakikaten iyi kimselerdendi (Enbiya suresi 85,86).”⁵² Hadislerde İdris’ten sadece Miraç hadisesi dolayısıyla bahsedilir. Hz. Peygamber Onunla bazı rivayetlere göre ikinci, hadislerin çoğuna göre ise dördüncü kat semada karşılaşmıştır.⁵³ İdris kelimesinin menşesine dair birçok tartışma vardır. Bu tartışmalar İdris’in kimliğiyle ilgili tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Müslüman müellifler Kuran’daki bilgilerden hareketle ve Kuran dışı kaynaklardan özellikle de Kitabı Mukaddes, apokrif eserler ve rabbanî literatürden yararlanarak İdris’i Kitabı Mukaddes’te yer alan ve semaya kaldırılmış olan şahsiyetlerden (Hanok, Enoh, Uhnuh, İlyas, Hızır) biri olarak kabul etmişlerdir. Diğer taraftan İdris Hermesle bir sayılmıştır. İbnü’l Kıftî, İdris (a.s.) ile ilgili şu görüşleri nakleder: Bazıları onun Mısır’da doğduğunu ve adının Hermesü’l-Herâmise olduğunu söylemektedirler. Yunancada adının Ermis olduğunu Arapça’ya Hermes olarak geçtiğini söyleyenler de vardır. İbraniler ona Hanok demektedir, bu isim Uhnuh olarak Arapçalaştırılmıştır.⁵⁴

“Ve İlyas da şüphe yok ki gönderilmiş peygamberlerdendi (Saffat 123).” Bu ayetin tefsirinde İbn-i Abbas ve İbn Mesut buradaki İlyas’ı İdris olarak tefsir etmektedirler. Daha sonra İdris/İlyas beraberinde Hızır’a dönüşecektir. Bu durumda İdris, İlyas ve Hızır bir ve aynı hakikatin değişik zaman ve fonksiyonlarda aldıkları farklı isimler olmaktadır. İki çağdaş müfessirden Seyyit Kutub’un *Fizilali’l-Kur’ân* isimli tefsirinde İdris ile Mısırlı Thoth arasında,⁵⁵ Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî’nin

⁵¹ Muhammed b. Hibbân, *a.g.e.*, s. 76.

⁵² *Dinler Tarihi Ansk.*, İstanbul, 1998, c. 21, s. 117.

⁵³ Enbiya 4-5; Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğire Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Dârü’t-Te’sil, Kahire, 2012/1433, Salat 1; Ebü’l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, Dâr-u İhyâü’t-türâs, Beyrût, t.s., “İman” (259, 263, 264).

⁵⁴ İbnü’l-Kıftî, *İhbârü’l-Ulema*, nşr., J. Lippert, Leipzig, 1903, s. 346-350.

⁵⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur’an*, Araştırma yay., c. 9, İstanbul, 1992, s. 521.

Tefhi'mü'l Kur'an eserinde ise İdris ile Enoh arasında irtibat kurulması⁵⁶ değişik geleneklerde yer alan farklı rivayetleri birleştirmeleri Hermes ile İdris (a.s.)'in birleştirilmesi gibi görünmektedir.⁵⁷ Affi'ye göre Hermes'in İdris (a.s.) veya Hanok ile özdeşleştirilmesi kesinlikle Yahudi kaynaklıdır. Bu özdeşleştirmeyi yapan Kıftî, İbn Useybia ve Yakubî gibi yazarların hepsi bilgilerini Ebû Ma'ser gibi Yahudi yazarlardan almışlardır. Ebû Ma'ser Kindî'nin çağdaşı olan meşhur astrologdur.⁵⁸

Mûteber hadis kitaplarında Hz. İdris hakkında bazı bilgiler rivayet edilir. Özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.)' in onunla 4. Sema'da görüşmesi hadisiyle Hermes arasında ilişki kurulabilir. Yine Enes (r.a.) der ki: Cibril, Resulullah ile birlikte İdris peygambere uğradıklarında İdris (a.s.): “Merhaba Salih Peygamber ve Salih kardeş” demiş. Peygamber'de: “Bu kim” diye sormuş, Cibril “Bu İdris'tir demiş” Enes b. Malik ise peygamberin şöyle buyurduğunu rivayet eder: “Mirac'a çıktığımızda İdris'i dördüncü felekte gördüm.”⁵⁹

İbn-i Abbas'tan rivayet edildiğine göre İdris Peygamber'in mesleği terzilikti. Bu işi yaparken daima zikrullah ile meşgul olurdu. Her dikişte “sübhanallah” derdi. Bu iş üzere iken O'nun ameli o kadar üstün olurdu ki ameli ondan üste kimse bulunmazdı.⁶⁰

Şehristani de Hermes'in İdris peygamber olduğunu savunur. “Hermes büyük peygamberlerden sayılır. Dediklerine göre İdris Peygamber O'dur. Burç ve gezegenlere o adını vermiş onları boyutlarına göre yerleştirmiş yükseliş ve açılarını zirvelerini ve en alt noktalarını, üçlü, altılı, dörtlü görüntülerini, kutuplaşma ve birleşmelerini, ileri geri devinimlerini vb. saptamıştır.⁶¹ Hermes'in geçtiğimiz bölümlerde anlattığımız gibi ilk defa terzilik yapması ve yazıyı icad etmesi bilgilerine yer vermiştik. Taberinin bunu destekleyen cümleleri de şöyledir: ”Oysa yazı yazmak için kalemi kâğıdın üzerine yerleştiren ilk insan İdris'ti. Dikiş dikmesini biliyordu ve terzilik yapıyordu. Terzilik ve giysi dikmek mesleğini ilk başlatan oydu.

⁵⁶ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhi'mü'l Kur'an*, İnsan yay., 3, İstanbul, 2006, s. 225.

⁵⁷ Mahmut Erol Kılç, *Ebu'l Hukemâ Hikmetlerin Atası*, Divan, 1998/2, s. 6.

⁵⁸ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 130.

⁵⁹ el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*.

⁶⁰ Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, çev: Bekir Karlıağa, Bedrettin Çetiner, Çağrı yay., İstanbul, 1985, s. 5154-5156.

⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 270.

Her eserde çok ustaydı. Onun zamanında insanlar dikili elbiseler giymiyordu. Hepsi deri ve yün giymekteydi. Derileri bedenlerinin üzerine atıyorlardı. Yüne gelince bir çeşit keçe yapıp onunla örtünmekteydiler. Gömlek ve pantolonun ne olduğunu bile bilmiyorlardı. İdris derileri kesip bunlarla gömlek ve pantolon dikmeye koyuldu. Dünyaya bu işi öğreten oydu.”⁶²

Hz. İdris’in (a.s.) mucizeleri Remel ilmi olup heyet, nücüm, hesap, tıp, nebatların sırları ve nice acaib ilimler, garip sanatlar, yazı yazmak, dikiş dikmek, terazi kullanmak gibi şeyler hep ondan zahir olmuştur. Sahifelerinde semavi sırlar, ruhaniler hükmetmek, acip ilimler, varlıkların özellikleri ve her çeşit bilinmeyen şeyler vardır. Harflerin özellikleri isminde kitaplar yazdı. Aristoteles ve nice bilginler buna şerhler yazdılar. Daha birçok kitaplar yazılmış olup, çok sayıda talebesi vardı. Mısır’da münif şehrinde doğmuş ve yaşamıştır. Dünyanın her tarafını gezmiş ve yine Mısır’a gelmiştir. Bazı kitaplarda ilmin menbaı, hikmet ve nazari ilimlerin üstadı idi. Seneleri ve hesabı insanlara öğretti. Zamanı halkına gelecek bütün peygamberlerden ve Tufandan haber verdi ve son peygamber Muhammed Mustafa (s.a.v.) Hazretlerinin güzel sıfatlarını beyan etmiş idi.⁶³

Başka âlimlere göre ise: “Yeryüzünde ilk kez demiri keşfedip ondan aletler yapan, suların akıntısını insanların yararına bir düzene sokup akıtan o idi. Ziraati teşvik eden, vahşi hayvanların ve zararlıların öldürülmesini emreden, deri ve kumaştan elbiseler diken, inek, koyun gibi bazı hayvanların yenilebileceğini bildiren o idi. Irak’taki Babil, Khazistan, Sus ve Meşhur Rey kentini inşa eden o zattı.” Yeryüzündeki ilk meskeni ve meclisleri bina eden de o idi. Kendisine “Bişdad” lakabı verildi. (Yani aletlere hükmedenlerin ilki) Ayrıca kendisine “insanların kıvılcımı” adı da verilmiştir. Şeytanları dahi hizmetinde kullanmıştır. İranlılar ona Hüşeng derlerdi.⁶⁴

⁶² Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 92-93.

⁶³ Muhammed b. Ahmed Nişancızade, *Mir’ât-ı Kâinat*, çev: A. Faruk Meyan, Berekat yay., İstanbul, 1987, c. 1, s. 124-128.

⁶⁴ İbnü’l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev: A. Ağırakça vd., Bahar yay., İstanbul, 1985, c. 1, s. 54.

1.1.2. İbnü'l-Arabî'de İdris (a.s.)

İbnü'l-Arabî peygamberleri iki şekilde ele alır: Onları bizleri doğru yola götüren birer manevî rehber olarak görür, bir de peygamberlerin şahsiyetlerinde Allah'ı, âlemi ve insanı tanımaya çalışır. İbnü'l-Arabî'nin İdris (a.s.) hakkında bize verdiği bilgiler bir önceki başlığımızda anlattığımız İslamî kaynaklardaki bilgiler ile örtüşür. İbnü'l-Arabî, İdris (a.s.) için Hermes ismini eserlerinde hiç kullanmaz. Ancak onun İdris (a.s.)'ı ele alırken yaptığı tanımlamalar kendinden öncekilerin Hermes ile İdris (a.s.)'ı bir tutan tanımlamalarına uygundur. İbnü'l-Arabî, İdris (a.s.) ile ilgili olarak: “Tarihte ilk eğitim-öğretim yapan, felek ilmini Allah'tan alıp insanlara öğretmeye başlayandır” der.⁶⁵ İbnü'l-Arabî *Tenezzülât*'ta İdris (a.s.)'a “Sâhibü't-te'sis” der. Bir şeyi ilk defa başlatan, kuran, bina eden demektir. Te'sisat ilimleri Allah'ın güneş feleğine koyduğu ilimlendendir. Hermes'e ait olduğu söylenen *Zümrüt Tablet*'te dördüncü madde ile İbnü'l-Arabî'nin de işaret ettiği, İdris (a.s.)'ın “Sahibü't-te'sis” olması arasında paralellik vardır. Zümrüt Tablet'in dördüncü maddesi şöyledir: “Güneş O'nun babasıdır. Ay annesidir. Rüzgâr onu karnında taşıdı. Toprak besledi.” Yani güneş babadır, dünyada her şeyi ilk başlatan, her şeyin önünü açandır.⁶⁶

İbnü'l-Arabî, İdris (a.s.)'ın insanlar içinde ilk kez kalem kullanan olduğunu söyler.⁶⁷ Ayrıca İbnü'l-Arabî İdris (a.s.)'a hikmet ehli olduğundan “Vâziu'l-Hikem” der. Vâziu'l-Hikem, ilk kez ortaya çıkarma yazıya geçirme manasında kullanılır. İbnü'l-Arabî'ye göre İdris (a.s.)'ın sahip olduğu hikmet sadece nazarî değildir. İdris (a.s.) hikmetini fikir yoluyla değil Allah'tan talep ederek elde etmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî, İdris (a.s.)'ın yüce bir makama yükseldiğini ifade eder. Onun feleği Güneş feleğidir. Güneş feleği on beşinci felektir. Altında ve üstünde yedi felek bulunduğunu ve bunların güneş feleği etrafında döndüğünü, güneş feleğinin kutup olduğunu söyler. Onun kutup olması dehr ilmine sahip olmasını gerektirir. Dehr ilmi ise

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmet Avni Konuk, haz., Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul, 2017, c. 2, s. 678.

⁶⁶ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, çev: Mehmet Temelli, Verka yay., İstanbul, 1999, s. 203-208.

⁶⁷ Michel Chodkiewicz, *İbnü'l-Arabî'nin Kitab el-İşfar en Netaici'l-esfar adlı Eseri*, çev: Vahit Göktaş, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2009, s. 662.

⁶⁸ Veysel Akkaya, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî'de İdris Peygamber*, Erham yay., İstanbul, 2010, s. 43-45.

“zaman”ın ilmi ve değerli bir hakikattir. Bu ilim Allah’ın varlığının sozsuz olmasını bilme demektir.⁶⁹ Hermes için söylenen Güneş feleğinde yer alması ve *Zümrüt Tablet*’te geçen ifadeleri daha önce de aktarmıştık. İbnü’l-Arabî’nin İdris Peygamber anlatısı da aynı doğrultudadır. İbnü’l-Arabî, İdris (a.s) ile ilgili “güneş ışıklarının kabrin karanlığını aydınlatması” ifadesindeki “rames” kelimesi “Hermes”i hatırlatır. Hermes (h-r-m-s) ile rames (r-m-s) kelimeleri arasındaki ilişki göz ardı edilmemelidir. Rames kelimesinin türbe, mezar ve kabir anlamına gelmesi Mısır’da zümrüt tabletin bulunduğu iddia edilen Rames isimli büyük pramiti de hatırlatır.⁷⁰

Daha önce Hermes’in bir şekilde tufan ile anıldığını söylemiştik. İbnü’l-Arabî de İdris (a.s.)’in tufan sebebiyle ilimlerin taşlara ve kayalara yazılmasını emrettiğini bu bilgi doğrultusunda Babil ve Mısır da yaşadığını varsayar. Arabî İdris (a.s.)’in tufanı bildiğini söyler ve kendi miracında tufanı nasıl bildiğini İdris (a.s.)’a sorar. O da “onu yüzbin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik”⁷¹ ayetini okur ve işte bu bana vahyedilendir der.⁷² Ayrıca İdris (a.s.) in Nuh’tan önce peygamber olan İlyas (a.s.) ile aynı kişi olduğunu söyler. Ba’lebekke beldesinde bulunan halkın hükümdara ait Ba’l putuna taptığını İlyas (a.s.)’in onları uyarmaya geldiğini, makamının feleklerin kalbi olan güneşte bulunduğunu söyler.⁷³ Ba’l putu güneş tanrısı olarak bilinirdi. Ba’lebek şehri Ba’l putunun Grekler tarafından Güneş tanrısı sayılması sebebiyle Helenistik devirde Heliopolis (güneş şehri) olarak anılmıştır.⁷⁴

Neticede İbnü’l-Arabî İdris Peygamberi ele alırken kendinden önceki İslamî kaynaklarla aynı doğrultuda bilgileri bize aktarmaktadır. Zira İslamî kaynaklar İdris (a.s.)’i Hermes ile bir tutmuşlardır. İbnü’l-Arabî’nin İdris Peygamberi ele alışı da aynı benzerlikleri barındırır.

Hermes ve beraberinde İslam düşüncesine giren hermetik unsurları ve hangi yollarla İslam düşüncesine intikal ettiklerini tahlil etmeye çalışacağız.

⁶⁹ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, c. 2, s. 3-4.

⁷⁰ Akkaya, *a.g.e.*, s. 49.

⁷¹ Saffat 37/147.

⁷² Akkaya, *a.g.e.*, s. 49.

⁷³ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, c. 4, s. 29.

⁷⁴ İdris Bostan, “Ba’lebek”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. 5, s. 10.

1.2. HERMETİK UNSURLARIN İSLAM DÜŞÜNÇESİNE İNTİKALİ

Müslümanlar Greklerden farklı iki ilim anlayışına gittileri düşünülmektedir. İlki, yaklaşımı temelde metafiziki olan ve tabiat görüşleri fen ve matematiğin sembolik yararına dayanan hermetik Pythagorasçı ekol, ikincisi ise dünya görüşleri metafiziki olmaktan ziyade felsefi olan ve bu yüzden de nesnelere rasyonel bir sistem içerisinde konumlandırmayı amaçlayan kıyaslamacı-Rasyonalist Arittottalesçi ekol'dür.⁷⁵

Hermetik ekolle ilk ilgilenen Müslümanlar sentezci bir fizik görüşüne sahiptir. Zamanın farklı devreler halinde, periyodik bir şekilde telakki edilmesine inanıyorlardı. Bu sebeple Aristoteles felsefesi ve rasyonalist unsurlarına soğuk bakıyorlardı. Hermetik temayülde olanlar, âlemin birliğine inanıyorlardı. Bu ekolün tabiat görüşüne göre çeşitli varlık mertebeleri arasında renkler, şekiller, keyfiyetler, sesler dâhili ve harici duyular arasında karşılıklı bir mukayese ve mukabele vardır. Her bir muayyen sonuç için muayyen bir sebep aramaları ve bunun için tecrübî ve müşahhas bir yöntem kullanmaları Hermetistleri Stoacılara yaklaştırmaktadır. Bu yöntem İslamî dönemde de sürmüş ve tecrübî metodun doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu metod metafizik ve mistik kalıbından soyulunca bilimin ana metodu haline gelecektir.⁷⁶

Müslümanlar hermetik felsefeyle Şam ve Mısır'ın fethinden sonra karşılaştılar ve bunda Sâbiîlerin büyük rolü oldu. VI. yy'ın ortalarından itibaren bu düşüncenin önemi Batı dünyasında nispeten azalırken Doğu'da özellikle Sâbiî'ler arasında arttı. Kendi insanları tarafından dışlanan Sabit b. Kurre'nin Bağdat'a gitmesi ve halife Muttazıd Billah'ın onayı ile orada yeni bir okul kurması sonucunda Bağdat, Harran'ın yanı sıra hermetik literatürün Müslüman dünyasına yayıldığı ikinci bir merkez haline geldi. Affî Müslüman düşünürlerin hermetik düşünceye Kur'ân'da geçen "ed-dinü'l kayyim" olduğu sonucuyla yaklaştığını ifade etmektedir.⁷⁷ Nasr'a göre de İslam düşüncesi içinde daha çok akla, Kelam ilmine ve

⁷⁵ Kılıç, *a.g.e.*, s. 149.

⁷⁶ Kılıç, *a.g.e.*, s. 150-151.

⁷⁷ Ebü'l-A'lâ el-Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2011, s. 122.

Meşşai felsefeye yönelinir. Fakat İslam düşüncesindeki bütünlüğü yakalayabilmek için aslında Hermesçilerin, İşrakîlerin ve sufilerin de görüşlerine başvurmak gerekir.⁷⁸

Öncelikle Hermetizmin yayılmasını sağlayacak ortamı gözden geçirmek gerekir. İslam dünyasında şehirlileşme hızlanmıştı. Müslümanlar hem fethettikleri topraklarda, Irak'ta Basra ve Kûfe, Mısır'da Fustat, Mağrib'te Kuyrean gibi ordugâh şehirler oluşturmuşlar hem de eski kentleri canlandırmışlardı. Örneğin Abbasilerin ikinci halifesi el-Mansur Bağdat şehrini kısa sürede canlandırmıştır. Bu şehrin nüfusu bir hayli heterojendi. Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar, gizli paganlar, Persler, Araplar ve Süryaniler bulunuyordu.⁷⁹

Emevi hükümdarı Halid b. Yezid İbn-i Muaviye Simya sanatı hakkında kitapların yayınlanmasıyla ilgilenmiştir. Kendisi için tıp, simya ve yıldızlar üzerine kitaplar çevrilmiştir. Halid'e simya öğrettiği söylenen İskenderiyeli Hristiyan âlim Marianos (Marianus)'tur. Halid'e atfedilen “Bilgelik Cenneti” adında bir simyasal şiir kitabı bulunmaktadır.⁸⁰ İslam kaynakları Hermetizmle karışmış efsanevî simaların yanı sıra neredeyse bilinen bütün İskenderiyeli simyacıların adlarını ihtiva etmektedir. Müslüman düşünürler bunları tanıyorlar ve eserlerinde anıyorlardı. Mesela Apollonios'un *Yaratıkların Sırrı* kitabını bilmekteydiler.⁸¹ Mesela Cabir İbn Hayyan Hermetizmin genel felsefî bakışıyla ve maddelerin altına dönüşmesi ile yakından ilgilenmiştir.⁸² Yine İslam dünyasında altın elde etmek amacıyla simya pratiklerinin uygulanması hatırı sayılır çoklukta idi. Bazı İslam metinlerinde simya sanatından ve sihir kabilinden şeylerden söz edilmiştir. Sihri meslek edinen ve bununla uğraşan kimseler vardır.⁸³ Öte yandan büyü ve sihir pratikleri dua ve ibadetin, sofistik inanç sisteminin yetmediği yerlerde gündelik sorunları (kısırlık, hastalık, aşk, kıskançlık, zengin olma vb.) büyüye/sihire başvurarak çözmeye yatkınlığı, halk arasında bilinen bir eğilimdir. Bunlar da hermetik simgelerin

⁷⁸ Nasr, *İslam ve İlim*, s. 31.

⁷⁹ Özbudun, *a.g.e.*, s. 285.

⁸⁰ Özbudun, *a.g.e.*, s. 285.

⁸¹ Nasr, *İslam ve İlim*, s. 197.

⁸² Nasr, *İslam ve İlim*, s. 194.

⁸³ İbni Haldun, *a.g.e.*, s. 898-899.

özümsemesinde elverişli bir zemin oluşturmuştur.⁸⁴ Kısacası İslam dünyasında büyü ve sihrin yer aldığı söylenmektedir. Müneccimler çok yaygındı. Küçük köylerde bile falcı kadınlar bulunurdu. Bazıları Hurufilik ile uğraşırlar, alfabenin harflerinden şaşırtıcı şekilde kehanetlerde bulunurlardı. Definelerin saklandıkları yerleri bulan şarlatanlar vardı. Kimileri düşünceleri okurlar ve telkinde bulunurlardı.⁸⁵ Ayrıca Astrolojiye meraklıydılar aslında Astroloji İslam medeniyetine özellikle gelecekteki olayları bilme teşebbüsü ve İslam'ın İlâhi iradeye atfettiği kudret arasındaki apaçık zahiri farklılıklara rağmen İslam batınîliğinin belirli yönleri ile bütünleşti. Bu bütünleşmenin sebebi sembollerin kullanılmasındandır⁸⁶ ve hermesci düşüncenin ilham edilmiş bir hikmet yani vahiy ve nübüvvet temeline dayanmasındandır. Hermes İslam düşüncesinde şeriat getiren bir peygamber olmasa bile nebî bir peygamber idi. Bu görüş Şii'ler arasında oldukça yaydı.⁸⁷ Ayrıca harf sembolleri kullananlar da tılsıma dair inanışlar da hermetik fikirler olarak İslam düşüncesine dâhil olmuşlardır.⁸⁸ Örneğin Câbir b. Hayyân harf sembolleri ile ilgili *Kitâb-ul Mecid* adlı eserinde üç simgesel harfin değer ve anlamlarını uzun uzun çözümler.⁸⁹ Câbir'in bu unsurları ve düşüncelerinin Yunan felsefesi ile benzerliği gözden kaçırılmamalıdır.⁹⁰ Yukarıda ayrıntılarını açıkladığımız mistik inanışların İslam dünyasında yaygın olarak görülmesi hermetik olguların İslam dünyasında sadece entelektüel kesimi etkilemediğini halk tabanına da bir şekilde sirayet ettiğini göstermektedir. Açıkçası Hermetizm, kadim mirasın içinde yer alan akımların en güçlülerinden biriydi. Bu sebeble halk arasında da önemli bir yer işgal ediyordu. Ahalisi İslam'a giren Mısır'dan İran'a kadar birçok beldede Hermetizm hâkimdi.

Hermes'in sırf İdris Peygamber'e isnat edildiği için Müslümanlar tarafından kabul gördüğü söylenemez. Mesala Eş'ariler tarafından büyük bir kabul görek İslamî ilimler dairesine sokulan Aristo mantığı bir peygambere isnat edilme ihtiyacı duyulmadan İslam düşüncesine kabul edilmiştir. Hermesçiliğin İslam kültürü içindeki varlığı hayli kapsamlı olmuş ve muhtemelen Hermes'le İdris (a.s.) arasında

⁸⁴ Özbudun, *a.g.e.*, s. 326.

⁸⁵ Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışı*, Varlık Yay., İstanbul, 1972, s. 48.

⁸⁶ Nasr, *İslam ve İlim*, s. 126.

⁸⁷ Corbin, *a.g.e.*, c. 1, s. 236.

⁸⁸ Nasr, *İslam ve İlim*, s. 36.

⁸⁹ Corbin, *a.g.e.*, c. 1, s. 247.

⁹⁰ Corbin, *a.g.e.*, c. 1, s. 266.

bir benzerlik tespit edilmeden çok önce kendini kabul ettirmeye başlamıştır. Hermetizm din kapısından önce ilim kapısından girmiştir.⁹¹ Affî, İslam düşünürlerinin hermetik unsurlara ilgisi daha da ileri götürerek, muhtemelen esas ustalara (Aristoteles, Platon) olan ilgiden daha fazlaydı der. Onların felsefenin nereden geldiğinden çok içeriği ile ilgilendiklerini belirtir. Hiçbir kaynak hermetik yazılar kadar onlara tesir etmemiştir der. Onlar Grek felsefesinden mutmain değildiler, onda sadece zihinlerini besleyen gıdalar buluyorlardı, ruhlarını besleyen bir şey bulamamışlardı der. Bu sebeple İslam düşünürlerinin hermetik metinlere Hristiyanlardan daha fazla aşına olduklarını ileri sürer. Bu savını şöyle destekler, çünkü Arapça hermetik literatür Avrupa'da yapılan çalışmalara ışık tutmuştur der.⁹² Bu düşünceye paralel olarak Corbin'de İslam düşünürlerinin kişisel gerçekliklerini kazanmaları ve kendi içlerine yönelik yolculuklarının amacı olan bu göksel benlerinin ikinci kişilik benliklerinin bilincine varmalarını Hermesçilikten almışlardır der.⁹³ Yine aynı doğrultuda Câbirî de Hermetizmin İslam kültüründe, tasavvufta ve özellikle bâtinî akımlar arasında çokça ilgi gördüğünü söyler.⁹⁴

Hermetizm sadece halk tabakasında ve İslam düşünürleri arasında yaygın değildi. Ayrıca Müslümanlar arasında ticaretle uğraşan sınıflar bulunuyordu. Bunlarda sırf iktidara muhalefet olsun diye bazı bâtinî yorumlu mezheplere yakınlık göstermişler ve Hermetizmin etkisinde kalmışlardır.⁹⁵ Öncelikle Şia ve Bâtınîlik hareketi mensupları iktidar karşıtı olmaları dolayısıyla hermetik kültüre kucak açmıştır. Bundan kuşkusuz Hermes'i nebi vasfıyla içine yerleştiren ve Şia ile Hermetizmin sudurcu-gnostik karakterlerinin benzemesinin payı vardır.

Hermetizme tepki ise iki kesimden gelmektedir. Ulema ile Farabi, İbni Sina ve İbni Rüş gibi bir kesim filozof. Burada şunu ilave etmek gerekir Affî, İbn Sina'nın *Hay b. Yakzân* risalesi ile Hermetika'nın birinci bölümündeki *Poimendres*'i satır satır karşılaştırarak Hermetizm ile benzerliği vurgular.⁹⁶ Cabirî'de bu benzerliğe

⁹¹ Cabirî, *a.g.e.*, s. 220-221.

⁹² Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 109, 115.

⁹³ Corbin, *a.g.e.*, s. 242.

⁹⁴ Cabirî, *a.g.e.*, c.1, s. 202.

⁹⁵ Özbudun, *a.g.e.*, s. 272.

⁹⁶ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 115.

uzunca değinir.⁹⁷ Bu Sünnî âlimlerin, öncekilerin ilimlerine karşı takındıkları düşmanca tavrın özünde hermetik dinsel inançların İslam'a zıtlığı yatmaktaydı. Büyüçülükle irtibatlıydı ve İslam Akaidine ters düşmekteydi.⁹⁸ Âlimlerin hermetik öğretilere özellikle bunu İslam dünyasına kendi yorumlamalarını da ekleyerek katan Bâtınîlere karşı tavrılıydılar. Çünkü ilk dönem Bâtınîyye mensupları kendi düşüncelerini felsefecilerin düşünceleri ile karşılaştırıp, telif ettikleri eserleri bu metoda uygun olarak yazdılar.⁹⁹

Sonraki dönemlerde özellikle felsefenin gözden düşmesiyle birlikte birçok filozof da ulemanın görüşüne katılmış ve büyük reddiyeler yazmışlardır. Özellikle Gazzali gibi filozoflar ve öncekiler Hermetizme ve felsefeye tepkilerini belirtmişlerdir. Kadim ilimlere ilişkin kitaplarda ulemanın baskısından kurtulamamıştır. Felsefe ve diyalektik üzerine yapıtlarda ünsalan Rey Kütüphanesi 1053'te ve Şapur Kütüphanesi 1054'te ulemanın girişimiyle yaktırılacaktır.¹⁰⁰ Halife el-Müstencid-Billâh zamanında yaktırılan kitaplar arasında *İhvân-ı Safâ Risaleleri* ve İbn Sînâ'nın *Kitabu'ş-Şifa*'sının da bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁰¹

İbn Haldun dönemine gelindiğinde ise felsefe ve hermetik bilimlere karşı oldukça olumsuz bir tavır takınılmıştır.¹⁰² İbn Haldûn'a göre; "Filozofların en büyüklerinden olan Eflatun da ilahiyatta yakın derecede bir bilgi edinemez, ancak zan derecesinde bir bilgi edinebilir. Bu kadar emek verdikten sonra zan derecesinde bilgi elde etmektense hiç yorulmaya değmez. Bunda önceki zannımız bize yeter. O halde bu felsefi bilgilerle uğraşmanın bize faydası nedir. Bununla beraber her ne kadar bilginin bir meyvesi yoksa da deliller ve burhanlar terkip edip davaları ispata çalışmakla, zihinleri işletmeye ve keskinleştirmeye hizmet ettiği için faydalıdır. Bu bilgileri mutalaa edenler sağlam bir meleke edinmiş, doğru bir usul öğrenmiş olurlar. Çünkü mantık ilmi her ne kadar filozofların gaye ve davalarını ispata yeterli değil ise de, benzeri konulardan en yeterli olanı yine de bu fendir. Bununla beraber hikmet ve

⁹⁷ Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 361.

⁹⁸ Cabirî, *a.g.e.*, s. 221.

⁹⁹ Şehristanî, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁰⁰ Ali Mazaheri, *a.g.e.*, s. 185.

¹⁰¹ Erünsal, "Kütüphane", *DİA*, c. 27, 11-32; Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emeviler, Abbasiler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1968, s. 118.

¹⁰² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul, 2009, c. 1, s. 207.

felsefe bilgileri okuyacak kimse, ilk önce tefsir, fıkıh ve diğer şer’i ilimleri hakkıyla öğrenmeli ve ancak bundan sonra bu bilgiyi öğrenmeye başlamalıdır.¹⁰³ İbn Haldun’a göre felsefenin yararsızlığına ilişkin bu yargı hermetik ilimler için daha da doğru sayılmaktadır. Gerek yıldızların çeşitli durumlarını, birbirleriyle ilişkilerini gerekse maddenin oluşumunu etkileyen haller o denli karmaşık ki insanın bunları kavramaya çalışmaları boşunadır, hatta zararlı bir çabadır. İnsanın Tanrı’yı taklide çalışması ise sapkınlıktır. İbn Haldûn Astroloji için: “Yıldızların kendi tesiri altındaki yıldızlara tesirlerini iddia etmekte boş sözlerden ibarettir. Çünkü Tanrı’nın birliğinden bahsederken delillere dayanarak Tanrı’dan başka bir fail bulunmadığını ispat etmiştik... Aklın yıldızların evvel emrinde görünen hallerini düşünerek bunların diğer varlıklara da hükmetmesine güvenilmez. Çünkü sebeplerin belli olmayan ve bilinmeyen daha başka tesire dayanmış olması mümkündür. Şeriatın bütün olayları Tanrısal kuvvetin tesirine bağlanmış olması bunu teyyid eder ve diğer bütün tesirleri reddetmesi de bunu ispat eder. Peygamberler de yıldızlarda bir kuvvetin bulunmadığını söylerler ve tesirlerini inkâr ederler. Halkın iman ve inancını bozduğu için, sosyal bir hayat yaşayan insan toplulukları için de zararlıdır. Bütün insan topluluklarında bu bilgi yasak edilmelidir”¹⁰⁴

İbn Haldûn simya için ise, elverişli olan maddeyi kemaline vardırarak suretiyle altın yapacaklarını iddia eden kimseler için şöyle der. Bunlar, sinaî ve sünî fiillerini maddenin tabiatına tamamen uygulamak ve yahut madenî bir maddede tabii bir tesir ve fiil meydana getirip, o maddeyi kendi şekil ve suretine sokacak kuvvet ve ayrı bir mizac sahibi bir madde yaratmak iddiasında bulunurlar. Bu ise sinaî ve sunî olan fiillerin ve yahut kendisinde maddeyi başka bir şekle sokarak kuvvet ve kudreti bulunan maddenin fiil ve tesiri ile altın şekil ve suretine getirilecek olan madenin tabiatının hallerini bir etraflıca bilmeye dayanır. Maddenin tabiatının halleri ise sayılıp bitirilemeyecek kadar çok olup, beşerin bilgisi bunları kavrayamaz. Bu iddia da bulunan kimsenin insan, bitki ve hayvan yaratmak iddiasında bulunan kimsenin haline benzer. Bu iddiayı bozan delil ve burhanın özü bundan ibarettir. Kimya ile uğraşanların Cabir b. Hayyan, Mesleme b. Ahmet Mecerîfî gibi kişilerin söyledikleri

¹⁰³ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 956.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 957.

sözler tabi bilgilere dayanmayıp ancak sihir ve sihire benzeyen olağan üstü haller hakkında söylenmiş sözlerdir.¹⁰⁵

Ancak dindar Müslümanların imanı için tehlikeli olacağı gerekçesiyle bu ilimlerden özenle uzak durmaları beklenmektedir. Peygamber'in Allah'a "kendisini yararsız ilimlerden uzak tutması" yolundaki duası sık sık hatırlatılır. El-Mâverdi (ö.450/1058), Peygamberin ilim anlayışının yalnızca dinsel konulara inhisar edilmesi ve hiçbir şekilde spekülâtif ilimlere (akliyat ilimlerine) uygulanmaması gerektiğine ilişkin hadislerine açıkça yer vermektedir. Hanbelî (ö. 241/855), İmam Teymiye (ö. 728/1328) ilimden yalnızca peygamberden kaynaklanan bilgiyi almaktaydı. Bunun dışındaki her şeyi aynı adı taşısa dahi yararsız ya da ilim dışı olarak görmekteydi. Ulüm'ul evail (kadim ilimler)'den genellikle reddedilen ilimler (ulumu mehcure) olarak söz etmekteydi. Onlara göre dönemlerinde yaşanan sosyo-kültürel krizlerin sorumlusu mevcut reddedilen ilimlerdi. Kuşkusuz kadim ilimlere olan bu saldırılardan Hermetizm'de etkilenmemelik edemeyecektir.¹⁰⁶

Sonuç olarak felsefenin ve felsefe ile birlikte İslam düşüncesine dâhil olan Hermetizm gibi yabancı unsurların İslam düşünürleri tarafından tepki ile karşılanmaları şu sebeplerledir. Öncelikle İslam diniyle uyuşmayan hatta ona karşıt görüşleri içeriyor olmaları ve Müslüman düşünürlerin dinleri ile uyuşmayan bu görüşlere yabancı olmaları nedeniyle tepki ile karşılanmışlardır. Doğal olarak felsefenin konu edindiği bu hususlar İslam düşünürleri tarafından bir sapma olarak görülmüş ve felsefeyle beraber bu hermetik unsurlara da karşı çıkmıştır.

1.2.1. Harran Sâbiîleri

Harran Yukarı Mezopotomya'da bulunan bir yerleşim merkezidir. Tarihi İ.Ö. 6000'e kadar gitmektedir. Bu sebeple pek çok dine ev sahipliği yapmıştır. İskender ve Persler Harran'ı fethetmişler doğal olarak Hellenistik kültür Harran'a yayılmıştır. İslâmîyet'in ortaya çıkışında Harran, Sasanilerin elindeydi. Harran Hz. Ömer

¹⁰⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 963.

¹⁰⁶ Özbudun, *a.g.e.*, s. 349-350; Zübeyir Bulut, *Hanbeli Akaidinin Teşekkülü*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, c. 6, sayı 5, AİBÜİF yay., s. 2942; Faruk Sancar, *Ehl-i Hadis'in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiye'nin Razi'ye Yönelik Metodik Eleştirileri*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 14, sayı 27, s. 227.

zamanında fethedilmiştir. Harran’da Müslümanlar, putperesler ve Hristiyanlar karışık olarak yaşıyorlardı.¹⁰⁷ Harran pagan dini H. 2. asra kadar hayatini sürdürmüştür. Halife Me’mun’un uyarıları ile bu pagan dinine mensup olanların kimisi Müslüman kimisi Hristiyan olmuşlardır. Bir kısmı ise atalarından kalan bu dini terk etmeyip “Sâbiîler” olduklarını söylemişlerdir. Onlar kutsal bir kitap ve peygamber bulmak amacıyla dinî öğreti olarak hermetik yazıları, peygamber olarak da Hermes Trismegistus ve Agothodaimon’u seçmişlerdir. Bu sebeple İslam düşüncesinde hermetikler diye değil “Sâbiîler” diye anılmışlardır.¹⁰⁸ Biz de hermetik unsurları aslında hermesçi olan Sâbiîler başlığı altında ele alıyoruz. Dolayısıyla Hellenistik düşüncenin ve hermetik geleneğin İslam-kültür dünyasına aktarımında Harran önemli bir yere sahiptir.¹⁰⁹

Sâbiîlerin menşelerinin ne olduğu üzerinde ihtilaf edilmiştir. Sâbiîleri Hz. Nuh’a, Şit’e ve İbrahim Peygamber’e ulaştıranlar olduğu gibi, onları kitabîlerden sayan, Yahudi ve Hristiyanlara intisap ettirenler de vardır. Fakat hakikat olan şey onların çok eski bir diyanete sahip olmalarıdır. Kur’ân-ı Kerim’in ifadesinden anlaşıldığına göre Sâbiîler hususi dini olan bir cemaattir. Zira onlar orada müstakil din sahipleri olarak zikredilmişlerdir. Anlaşıyor ki Sabiîlik esas itibarıyla gökten indirilmiş olması olası fakat zamanın geçmesiyle muhtelif dinî, felsefî ve siyasî tesirler altında kalarak değişikliğe uğramış ve gizlilik iktisap etmiş bir mezheptir.¹¹⁰

Sâbiîlerin tarihi ve yerleri hakkında en doyurucu bilgi Birunî’nin *el-Âsârü’l-Bâkiye* adlı eserinde yer alır: “Onlar hükümdar Buhtunnasr’ın Kudüs’ten Babil’e naklettiği Babil esirleridir. Onlar Babil’de yaşamaya alıştıklarından Şam’a dönmek onlara ağır gelmiştir. Dinleri konusunda itimada değer bir şeye sahip değillerdi. Mecusilerle karşılaştıklarında onlara meyletttiler. Onların mezhepleri Mecusilik ve Yahudiliğin bir sentezidir. Eski Yunan dinini muhafaza eden Harranlılar için Sabiî ismi kullanılmıştır. Abbasiler döneminde resmen Sabiî ismi ile anılmışlardır.”¹¹¹

¹⁰⁷ Ali Bakkal, *Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale Matbaası, Konya, 2006, c. 2, s. 407.

¹⁰⁸ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 112-113.

¹⁰⁹ Özbudun, *a.g.e.*, s. 73.

¹¹⁰ Çağfer Karataş, *Sâbiîler Meselesi*, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 1, sayı 1, Bahar, 2013, s. 6; Özbudun, *a.g.e.*, s. 225-226.

¹¹¹ Cabirî, *a.g.e.*, s. 175.

Kur'ân'da adları üç kez (Bakara 62. El Maide 69. El Hacc 17) geçer. Bu ayetlerde ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Ancak İslam'a yakın olarak anılan kitap ehlinden sayılmışlardır. Sâbiîlerin kutsal metinleri (Ginza Rabba, Sindra Rabba) ayrıntılı incelendiğinde, İslam inancına kolayca intisap edebilecek bir grup olduğu görülür. Bunun sebebi de kendilerini Hermes'e (İdris a.s.) dayandırmalarıdır.¹¹² İbn Nedim de Sâbiîlerin Agathodaimon (Şit), Urani ve Hermes'i ileri gelenlerinden saydıklarını belirtir. Ahmet b. Et-Tayyib'in aktardığına göre Kindî; Sâbiîlerin Hermes'in tevhitle ilgili görüşlerini içeren bir kitaba bağlı olduklarını belirtir. Hermes bu kitabı oğlu için yazmıştır. Hermes bu eserinde tevhidi harika bir şekilde izah etmiştir. Kindî kitabın içeriğine zaman zaman eleştiriler getirirse de bu esere katılmadan edemez.¹¹³

Sâbiîler şöyle düşünüyorlardı. Biz Allah'ı bilme, O'na ibadet etme, emirlerini ve hükümlerini bilme hususunda bir aracıya muhtacız. Fakat bu aracının cismini değil ruhanî olması gerekir. Böyle olması ruhanîlerin pak, temiz ve rabler Rabbine yakın bulunmaları sebebiyledir. Sâbiîlerin bir aracı seçmeleri, peygamberlik anlayışlarını Kur'ân ile örtüşürme çabasıdır. Dolayısıyla bir peygamber edinme çabaları İslam dininden ne derece etkilendiklerini gösterir.¹¹⁴

Aynı şekilde Sâbiîler bizzat şöyle diyorlardı.” Bizim ilahî huzura tevessül konusunda yolumuz açıktır. Bizden önce gelen ilk zamandaki atalarımız vesile olmasını istediklerinde ulvî heykellere karşılık olmak üzere belirli nispet ve ölçülerde bir takım şahıslar yaparlar, cevher ve suret olarak onlara saygı ve riayet gösterirler. Bazı zamanlarda haller ve durumlarda bunlarla ulvî karşılığı olanlara yaklaşmak arzusu gösterdiklerinde özel yüzük, elbise, tütsü, dua ve muska gerektiğini belirtmişlerdir. Bundan sonra Ruhanîlere yaklaşacak olanlar Rabler Rabbi sebeplerin yaratıcısıyla yakınlık kuracaklardır. Bu uyulan bir yoldur. Hazırlanmış bir şeriattır, şehir ve beldelere göre değişmez, devir ve zamanların geçmesiyle de ortadan

¹¹² Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri yay., Konya, 2004, s. 102-103.

¹¹³ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev: Mehmet Yolcu, Çıra yay, İstanbul, 2017, s. 809. Ayrıca Nedîm, *Fihrist*'inde Kindî'nin Sâbiîler ile ilgili bir kitabının bulunduğunu, bu kitabı da Mes'udî'nin gördüğünü aktarır.

¹¹⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 210.

kalkmaz. Biz bunun başlangıcını iki büyük kimse olan Azimun ve Hermes'ten öğrenip daima bunu uyguladık.”¹¹⁵

Bu bilgiler göz önüne alındığında hermetik külliyyatın İslam düşüncesine Harran üzerinden ve Sâbiîlerin vesilesiyle aktarıldığı söylenebilir. Bu külliyyatın aktarılmasında özellikle tercüme hareketlerine de değinilmelidir.

1.2.2. Tercüme Faaliyetleri

Harran, bilim tarihinde önemli bir yeri olan merkezlerden biridir. Buradan yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler, astronomlar Abbasilerin ilk dönemlerinde tercüme ve telif hareketlerinde önemli rol oynamışlardır. Pek çok eseri Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya çevirmişlerdir. Yeni kitaplar yazmışlardır.¹¹⁶ Bundan dolayı İslam tarihinde tercüme ve kültür aktarımı faaliyetleri arasında Harranlıların büyük rolü olmuştur. Onlar kendi ilmi ve felsefi miraslarının büyük bir bölümünü, hermetik eserlerin bir bölümü de olmak üzere, Arapça'ya aktarmışlardır. Harran'la ilgili en büyük ilmi olay “Talim Meclisinin”¹¹⁷ oraya nakledilmesidir. Ancak Talim Meclisi İslam kültüründeki Hermetizmin yegâne kaynağı değildir. Hermetizmin ana vatanının İskenderiye olduğunu düşünürsek hermetik kültürün Arap-İslam kültürüne iki yoldan girdiğini söyleyebiliriz. İlki İskenderiye ve Onun Filistin'deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci aşama da ise Harran ekolü temel kaynak olmuştur. Hiç kuşkusuz Harran'dan nakledilen birçok şey aslında İskenderiye Ekolüne aittir. Çünkü “Talim Meclisi” Harran'dan önce İskenderiye'de bulunmaktaydı.¹¹⁸

Hermetizmin İslam düşüncesinde ilmi ve akidevi alanlarda varlığını göstermesi Hicri III. yy'ın ortalarında gerçekleşmekteydi. Bunun sebebi muhtemelen Talim meclisinin İskenderiye'den Harran'a taşınmasıydı. Bununla birlikte tercüme

¹¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 259.

¹¹⁶ Ramazan Şeşen, *Harran ve Türk-İslam Tarihindeki Yeri*, Şanlıurfa ve GAP Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 1988, s. 159.

¹¹⁷ Talim meclisi: İskenderiye'de İ.Ö. 331 yılında Makedonyalı İskender tarafından kurulan bu meclis önemli bir kültür merkeziydi. İskenderiye, II. Batlamyus'un gayretleri ile bir üniversite şehri haline geldi. İslam öncesi kurulan bu okulda Grekçe'den Süryanice'ye çeviriler yapılmaktaydı. Bu okul h. 232-247 yıllarında halife Mütevekkil zamanında hocaları ile birlikte Harran'a taşınmıştır. Muhittin Macit, *Tercüme Hareketleri*, *DİA*, c. 40, s. 498-504.

¹¹⁸ Cabirî. *a.g.e.*, s. 187.

faaliyetleri başladı. Bu tercümelemler arasında hermetik eserler çoğunluğu oluşturmaktaydı. Hermetik kültürün deposu olan Talim Meclisi çok kısa süre sonra hocaları ve kitaplarıyla Bağdat'a taşınmıştır. Bu dönemden itibaren kendimizi hermetik kırıntıları değil mütekâbil teori ve düşünce sistemlerinin karşısında buluruz. Bu teori ve sistemler gizli veya açık olarak hermetik karakterlerini ifade etmekteydiler.¹¹⁹

Arapça kaynaklar Müslümanlar arasında kimya, tıp ve astroloji gibi öncekilerin ilimleriyle iştigal eden ilk kişinin Halid b. Yezid b. Muaviye (ö. 85/704) olduğu üzerinde müttefiktirler. Halit b. Yezit bu ilimleri Hermesçiliğin ana vatanı olan İskenderiye'den taşımıştır. Bu ilimler hermetik kökenlidir. İbn Nedîm, Halid b. Yezid hakkında şunları söyler. “ Bu prens Mısır'da ikamet eden Yunanlı filozoflardan Arapça'yı iyi bilen bir topluluğu topladı ve onlara sanatla ilgili kitapları Yunanca ve Kıptîce'den Arapça'ya aktarmalarını emretti. Bu İslam Tarihinde bir dilden bir dile yapılan ilk tercüme olayıdır. Şu halde Arap-İslam kültürüne nakledilen 'eskilerin ilimlerinin' bir bölümünü hermetik kökenli gizli-büyüsel ilimler oluşturmaktadır.¹²⁰ Tercüme hareketleri birçok hermetik külliyyatın İslam Kültürüne dâhil olmasına sebep olmuş ve böylece İslam düşüncesine Hermetizmin etkileri oluşmuştur.

Yakın doğunun Araplar tarafından fethi 635-641 arasında tamamlanmıştı. Bölgeye egemen olan Müslümanlar birkaç Yahudi ve az sayıda pagan ve Zerdüşti dışında Hristiyanlaşmış bir nüfusla karşılaştılar. Süryanî dedikleri bu cemaatlere karşı genelde hoşgörülü davranmışlardır. Dahası gayrimüslimler Emevî ama özellikle Abbasî saraylarında hâkim, filozof ve çevirmenler aracılığıyla Grek düşüncesinin İslam'a aktarılmasında rol oynamışlardır. Örneğin; Abbasi halifesi Mansur (ö. 158/775) bir simya, astronomi ve felsefe amatörü olarak tanınmaktadır. Mansur Grekçe yapıtları Arapça'ya çevirmeyi başlatmıştır. Bağdat'ta çok sayıda âlim ve elli kadar çevirmen vardır. Çeviri hareketinin Abbasi halifesi Hârûn el-Reşid (ö. 193/809) devrinde de sürdüğünü¹²¹ belirttik. Aristo gibi eski hukemanın

¹¹⁹ Cabirî, *a.g.e.*, s. 231-232.

¹²⁰ İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 462.

¹²¹ Özbudun, *a.g.e.*, s. 240-242.

kitaplarını Abbasi Halifeleri Yunan lisanından Arap lisanına tercüme ettikleri zaman Müslümanlardan birçoğu bu kitapları araştırdılar ve incelediler.¹²² Grek felsefesi Arapça'ya tercüme edildiğinde, bu sürece ait eserlerin büyük bölümü ayrıca bilinmeyen yazarlara ait eserler de tercüme edilmiştir. Hermetik eserler de bunların tipik örnekleridir.¹²³ Bu yazılar ilk olarak yazılmış olduğu İskenderiye'nin dışında çeşitli zamanlarda olgunlaşmıştır. Altıncı asırdan sonra Helenistik dünyadaki önemini yitirince Harran şehrinin entelektüel hayatına girmiştir.¹²⁴

Yine Abbasi döneminde vezir Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî Grek el yazmalarından oluşan dev bir kütüphane oluşturmuş ve Yuhanna b. Bitrîk'a bazılarını tercüme ettirmiştir. Böylece 9.-11. yy.'da Grek felsefesi ve bilimsel literatürün büyük bölümü Arapça'ya çevilmiştir. Emevi-Abbasi saraylarında görev yapan hâkimler Grek bilim ve felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir.¹²⁵

Çeviri hareketlerinde özellikle Sâbit b. Kurre (ö. 288/901) ile oğlu Sinan, torunu İbrahim ve Battanî'nin adlarını söylemek gerekir. Yunanca'dan tercüme edilen pek çok eserde Sâbit b. Kurre'nin ismi anılmaktadır.¹²⁶ 10. yy.'da faal olarak yapılan çevirilerin en ünlü ismi Sâbit b. Kurre'dir. Bu kimse yıldız dinine sadakatle bağlı olup matematik ve astronomiye ilişkin birçok eserin yazarı ve çeviricisidir.¹²⁷ Onun öncülüğünde Bağdat'a halife Mutasım'ın izni ile kurulan Sabiî Okulu sayesinde Hermetizm en ileri noktalara ulaşmıştır. Hermetik eserler bir süre burada hayat bulmuştur. Sâbit b. Kurre ve oğlu Sinan gibi eğitilmiş bilim adamları hermetik yazıların Arapça'ya tercüme edilmesinde ve bu eserlerdeki temel düşüncenin yayılmasında rol oynamışlardır. Yalnız bu eserler günümüze ulaşmamış sadece hermetik yazıların bir özeti olan Sinan'ın yazdığı bir eser British Museum'da bulunmaktadır.¹²⁸ Harranlı ünlü bir ailenin mensubudur. Sabit b. Kurra Harran pazarında tefecilik yapmaktadır. Harran başpiskoposu tarafından aforoz edilir.

¹²² İbni Haldun, *a.g.e.*, s. 956.

¹²³ Affi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 109.

¹²⁴ Affi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 111.

¹²⁵ Özbudun, *a.g.e.*, s. 242-243.

¹²⁶ İbni Haldun, *a.g.e.*, s. 881.

¹²⁷ Corbin, *a.g.e.*, s. 55.

¹²⁸ Affi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 114.

Sürgünde Abbasî hanedanına yakınlığı ile tanınan Musaoğullarından Muhammet'le karşılaşp Bağdat'a çağrılır ve geleceğin halifesi Ebu Abbas'a matematik ve astronomi dersleri verirken bir yandan da çeviri okulu oluşturarak birçok eseri Süryaniceye çevirdiği bilinmektedir.¹²⁹ Abbasî Halifesi el-Me'mun (ö. 218/833) Beytülhikme'yi kurmuş, Sabit b. Kurra ve Huneyn b. İshak'ın gözetiminde bir çevirmen ekip oluşturup bunlara maaş bağlamıştır. Bünyesinde bir gözlemevi de bulunan Beytülhikme'de bir de kütüphane vardır. Bu bağlamdaki aktarım sürecinde hermetik risaleler de hızlı ve yoğun bir şekilde Arapça'ya çevilmiştir.¹³⁰

Hermetik literatür Abbasi döneminde daha da belirginleşmiştir. Saray ve çevresi kendi yönetimlerinin meşruluğunu tamamlama için şiir, felsefe, sanat, bilim ve mimari yönlerini vurgulamaktaydı. Emevî döneminde ortak kültür Peygamber'in yaşamıyken Abbasî hanedanları çevrelerini değişik kültürlerle genişletmişlerdi. Abbasî saray ve çevresinde yetişmiş elemanlar çok iyi bir eğitim alıyordu. Bu sebeple İslam öncesi kaynaklara da ilgi gösteriyorlardı. Bunun için kadim el yazmalarını almak üzere Bizans'a gönderilen görevlilerin getirdiği çevilen kitaplarla dev kütüphaneler kurulmuştur.¹³¹

Kısacası İslam kültürüne intikal eden hermetik unsurların ilki Müslümanların kadim bir kültüre sahip olan Sâbiîler ile karşılaşmaları ile ikincisi ise tercüme faaliyetleri ile İslam düşüncesine giren hermetik yazıları okumaları ve bu yazılardan etkilenmeleri ile olmuştur.

Şimdi ise İbnü'l-Arabî'ye intikal ettiği söylenen bu hermetik unsurları tespit edip, incelemeyi hedeflemekteyiz; ancak öncelikle bu unsurların nasıl İbnü'l-Arabî'ye intikal ettiğini ele almaya çalışacağız.

¹²⁹ Özbudun, *a.g.e.*, s. 246.

¹³⁰ Özbudun, *a.g.e.*, s. 289-290.

¹³¹ Özbudun, *a.g.e.*, s. 289-290.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİZM

2.1. HERMETİK UNSURLARIN İBNÜ'L-ARABÎ'YE İNTİKALİ

İbnü'l-Arabî'yi anlayabilmek için O'nun doğduğu, yetiştiği toplumun ve dönemin şartlarını bilmekte fayda vardır. İbnü'l-Arabî 28 Temmuz 1165'te Endülüs'ün güney doğusundaki Tüdmir bölgesinin Mürsiye şehrinde doğdu.¹³² Mürsiye o dönem Muvahhidlerin idaresi altındaydı.¹³³ İbnü'l-Arabî'nin doğduğu yer olan Endülüs Müslümanları ilk dönemlerinde felsefeyi ve her çeşit düşünceyi sakıncalı görmeleriyle biline gelmişlerdir. Onların tarihlerinde felsefî kitapları toplatma ve yakma hadiseleri vardır. Ancak Endülüslüler hicrî 5. asırdan sonra felsefeye yönelmişler İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi düşünürler ortaya çıkmıştır. Endülüs, Eflatun, Aristoteles, Yeni Eflatuncu gibi eski düşünürlerin eserleri ile zenginleşmiş bu düşünürlerin kitapları ve yazdıkları tanınır olmuştur.¹³⁴

İbnü'l-Arabî'nin yaşamış olduğu yer Endülüs'te felsefe ve benzer ilimlerle uğraşanlara iyi gözle bakılmamasına rağmen Müslümanların 9. yy.dan sonra bu ilimlere ilgileri artmıştır. Hatta bu dönemde Hristiyanları oldukça taklit ettikleri söylenmektedir.¹³⁵ Endülüste yaşamış olan Bâtınîliğin ve Empedokles'in takipçisi İbn Meserre¹³⁶ buna örnektir. Bazılarının sûfilerin ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini İbn Meserre'den aldıkları hususundaki görüşlerine¹³⁷ Afifi katılmaz. O'na göre İbn Meserre'nin görüşleri ile İbnü'l-Arabî'nin görüşleri örtüşmez.¹³⁸

Afifi, İbnü'l-Arabî'ye tesiri olduğuna inandığı kaynakları ikiye ayırır. İlki İslamî kaynaklar; Kur'ân ve sünnet, Endülüslü sûfiler, Eş'arî ve Mu'tezile

¹³² Nihat Keklik, *Muhyiddin İbni Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sufî kitap yay., İstanbul, 2008, s. 81-82.

¹³³ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufî kitap yay., İstanbul, 2009, s. 56.

¹³⁴ Ebu'l-Âlâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 215.

¹³⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 362

¹³⁶ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c.11, İstanbul, 1995, s. 225-232.

¹³⁷ Prof Asin Palacios'un, *Abenmasarray Su Escula* isimli kitabında İbnü'l-Arabî'nin sisitemini İbn Meserre'ye bağladığı görülür.

¹³⁸ Ebu'l-Âlâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 225.

kelamcıları, Karmatîler, İsmâilî Bâtînîler, İhvan-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sinâ, İşrakîler. İkincisi İslam dışı kaynaklar; Yeni Efaltuncu Felsefe, Philon ve Stoacılar'dır.

İbnü'l-Arabî'nin sisteminin tek bir kaynaktan beslenmediğini pek çok unsurun onun düşüncesini etkilediğini görüyoruz. Onun sistemi son derece eklektik (derleyici) idi. Daha önce gelen filozof, sufi ve kelamcılarının eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin sisteminin gelişimini sağlayan tohumları kolayca bulabiliriz. İslamî ya da gayri İslamî sunnî ya da gayri sunnî her türlü kaynaktan fikirler derlemiştir.¹³⁹

İbnü'l-Arabî kendi çağında kullanılan ilmî ve felsefi dilleri bilmemesine rağmen tercüme eserler sayesinde bütün fikri çalışmalardan haberdar olmak imkânı bulmuştur. Önceki mütefekkirlerin eserlerini okumuş, bunları bazen tenkit etmiş bazen de bunlarla görüş birliğine varmıştır.¹⁴⁰ Öyle ki Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisi Aristocu ve Yeni Plâtoncu unsurların başarısız bir şekilde bağdaştırılmasından ibaret olan “sudurcu panteizmdir” der.¹⁴¹ Bu batılı düşünürlerin İbnü'l-Arabî'nin panteist olduğu yönündeki değerlendirmelere karşın onun panteist olamayacağını çünkü panteizmin anti metafiziksel bir kuram olduğunu dile getirenler de vardır.¹⁴² Nasr ise, İbnü'l-Arabî'nin panteist, monist, varoluşçu ya da tabiat mistisizmi denilen şeylerin izleyicisi olmakla suçlanmasını metafizik ile felsefeyi karıştırmaktan kaynaklanan bir hata olduğunu savunur. Panteizmdeki Allah ile kâinat arasındaki tözsel birlik “vahdet-i vücûd”da yoktur. Yani eşya Allah'tan bağımsız ve ayrı değildir, buna rağmen kâinat Allah'ı içermez. Bu anlama gelebilecek her türlü terim İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine uygun düşmemektedir. Kaldı ki İbnü'l-Arabî herhangi bir sistemi izleme veya yaratma iddiasında bulunmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği hesabına adeta kâinatı inkâr ediyorken panteizmde tam tersi kâinat hesabına Allah inkâr edilir.¹⁴³

Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi, her türlü felsefi sistemin bir araya getirilmesi ile şekillenmiş, Yeni Plâtoncu İskenderiye Okulu'nun hâkim olduğu

¹³⁹ Affî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 153.

¹⁴⁰ Affî, *a.g.e.*, s. 163.

¹⁴¹ Franz Rosenthal, *Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, çev: Ercan Alkan, 2009, s. 118.

¹⁴² Rene Guenon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1989, s. 35.

¹⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan yay., İstanbul, 1985, s. 117.

sistemle uyumlu ve kendi görüşleri ile bağdaşmış bir sistemdir. Bu açıdan muğlâk ve mistik Yeni Plâtonculukla İbnü'l-Arabî'yi ilişkilendirmek kaçınılmazdır der.¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî kendi düşünce sistemini destekleyecek her türlü bilgiyi ister İslamî ister gayri İslamî olsun kullanmış, bilgiler arasından prensibine uygun olanları almıştır. Onun düşünce biçimi büyük ölçüde Yeni Plâtoncudur. Yeni Plâtonculukla İhvan-ı Safa Risalelerinde karşılaşmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin zamanında yaşamış pek çok sufi de aralarında İbnü'l-Arabî'nin etkilendiği Hallâc ve diğerleri de Yeni Plâtoncu görüşlerini İhvan-ı Safâ'dan almışlardır.¹⁴⁵ Tasavvufî açıdan İbnü'l-Arabî'nin uslûp ve metodu Hallâc ile müşterek ancak tefekkür ve derin düşünce sahibi olması açısından ondan farklıdır. *İhvan-ı Safâ Risaleleri* İbnü'l-Arabî zamanında Müslüman düşünürler arasındaki en büyük müracaat kaynağıydı. Tabii tüm felsefesini *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nden almıştır denemez. Kitaplarını okuyup fikirlerinden etkilenmiş olabilir. Yani Yeni Plâtoncu unsurlar bu şekilde İbnü'l-Arabî'ye geçmiş olabilir.¹⁴⁶ Rosenthal'a göre İbnü'l-Arabî bu risalelerin yanında başka eserlerden de yararlanmış ve alıntılar yapmıştır. Örneğin; İbnü'l-Arabî tarafından alıntı yapılan hem felsefi bir çalışma hem de siyaset bilmine dair bir eser olan, İbnü'l-Arabî'nin eseri *et-Tedbirât-ı İlahiyye*'sinin ana kaynağını oluşturan bir başka eser de vardır. Bu eser, *Secretum Secretorum*¹⁴⁷dur. İbnü'l-Arabî bu çalışmanın Büyük İskender'e hitaben kaleme alınan Aristo'nun özgün bir eseri olduğu fikrine sahiptir. Daha sonra bu eser için harcadığı vakitten ve dünyevi işlerle meşgul olduğundan dolayı pişman olmuştur. Ancak yine de harflerin sırrı ve diğer esrarlı konular onun ilgisini çekmiştir.¹⁴⁸ Bu örnekte İbnü'l-Arabî'nin kendisinden öncekileri birebir taklit etmediğini kendi düşünce sistemine dâhil etmek için süzgeçten geçirdiğini bu benzerliklerin belki de iki kimsenin aynı konuları benzer

¹⁴⁴ Franz Rosenthal, *Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, çev: Ercan Alkan, 2009, s. 118.

¹⁴⁵ Ebû'l-A'lâ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1975, s. 62.

¹⁴⁶ Ebû'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2011, s. 231.

¹⁴⁷ *Sırru'l-Esrâr* adı verilen bu eserin telifini nasıl yaptığını İbnü'l-Arabî bizzat açıklar. Bu eser eline geçtiğinde onu telif ettiğini ve Aristo'nun unuttuğu yerleri tamamladığını dört günden daha kısa sürede bitirdiğini bildirir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, çev: Ahmet Avni Konuk, İz yay., İstanbul, 2001, s. 70.

¹⁴⁸ Franz Rosenthal, *a.g.e.*, s. 132.

şekilde dile getirmekten ibaret olduğunu¹⁴⁹ da düşünebiliriz. Başka bir örnekte İbnü'l-Arabî Merşanetü'z-Zeytun'da birinin elinde *Medinetü'l-Fazıla* isimli bir kitabı gördüğünü ve kitabın içindeki “Âlemde bir tanrıyı nasıl varsayabileceğimize dair fikir yürütmeliyiz” cümlesini fark etmiştir. Yazar söz konusu cümlede Allah yerine İlah kelimesini kullanmıştır. Bundan dolayı hemen nefretle kitabı sahibine geri vermiştir ve o kitapla bir daha asla karşılaşmamıştır.¹⁵⁰ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî kendinden önce ve döneminde ilim adına ne varsa hepsinden haberdar olmuş kimi zaman bunları kullanmış bunlardan yararlanmış, kimi zaman reddetmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin Yeni Plâtonculardan etkilendiği savını ileri sürerken Yeni Plâtonculuk ile Hermetizm arasındaki sıkı ilişkiyi gözden kacırmamak gerekir. Milattan sonra birinci yüzyıl düşünürleri insan ve âlem açıklamalarında rasyonel olmayan bir takım doktrinlere başvurmak zorunda kaldılar. Bu sebeple Hermetizm onların ilmi çalışmalarında bir başvuru kaynağı oldu. Bu hermetik unsurlar iki tip insan oluşturdu. Birinci insan irfanî (gnostik) insan, ikinci insan eski Yunan'da olduğu gibi bilge (sage) insan. Roma dönemi ile birlikte gnostik akımlara ilgi arttı. Doğal olarak Hermetizm Grek felsefesi üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sebep oldu. İşte bu anlamda Yeni Plâtonculuk İskender'in fethiyle birlikte yoğunluk kazanan Grek felsefesi ile doğu bilgeliği arasındaki kültürleşmenin bir ürünüdür. Grek ve Roma döneminde baskıcı Roma devletine karşı bir protesto halidir. Onlar gnostikler, dünya işlerinden el çekerek maddeye önem vermeme eğilimindeydiler.¹⁵¹ Doğu düşüncesinin temel niteliği olan ruhsal özellik; maddeyi ön plana çıkaran batı düşüncesinin aksine insanı merkeze alan şekliyle yerini Hermetizmde buldu. İşte insan bilgisinin kutsal aşkın bir kaynakla aydınlanması ve tecrübe edilen bir öz şey ile tüm varlık ve oluşa yönelik uygulanabilecek bir bilgiye ulaşması hermetik unsurların ana öğelerini oluşturmaktadır. Bu hermetik öğretilere göre yukarıda olanın aynı zamanda aşağıda, içerde olanın aynı zamanda dışarıda olduğu bir gerçeklik birliği vardır. Bu gerçeklik birliği içerisinde şeyler bir tek olanın

¹⁴⁹ Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafiziğinde İnsanın Yeri*, Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Sivas, 2003, s. 166.

¹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 178.

¹⁵¹ Sait Yılmaz, *Hermes'in Eski Mısır ve Helen Dünyasından İslam Coğrafyası ile Anadolu'ya Yolculuğu*, *Lectio Socialis*, January, 2019, Volume 3, Issue 1, s. 30.

bilinci olarak var olurlar.¹⁵² Tüm gnostik öğretilerin ortak yanı yukarıdaki dünyanın gizlerini açıklayan ve yalnızca seçilmişlere selamete erme imkânı sağlayan, ayrıcalıklı kimselere gizemli bir şekilde vahyedilmiş bilgi ya da Gnosis'in koruyucusu oldukları savıdır. Hermetik gelenek insanın kalbini, aklını ve iradesini terbiye etmesini bu şekilde ruhundaki ince hisleri uyandırarak insanı kâmil olabileceğini, kâinatın bâtını kuvvetleri ile içsel bir irtibat kurabileceğini söylüyordu.¹⁵³ Hristiyanlığa aykırı olarak algılanan bu söylemler neticesinde Bizans özellikle Platon akademisini kapattı ve yasakladı. Hermetizm sonrasında İslam dünyasında kendisine yer buldu. Platon akademisi benzeri okullar İslam kentlerinde baş gösterdi. Bunlardan Basra Aristotelesçiydi. Kûfe Hermetikti. Bergama Stoacıların izindeydi. Tanrı bilgisine akılla mı yoksa keşf ile mi ulaşılır bunu tartışıyorlardı. Bir yandan Mutezile gibi akılcı felsefi bir akım bir yandan da İbnü'l-Arabî, Mevlana, Hacı Bektaşî Veli'nin mistik İslamî yorumları sergilenmekteydi.¹⁵⁴ Bütün bu hermetik silsileyi göz önüne aldığımızda İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, İncil, Tevrat ve Zebur'a yer vermesi Sûryanîce ve Yunanca dini eserlere yer vermesi, Sâbiîlere, Brahmanlar'a teslis akidesine yer vermesi,¹⁵⁵ bu fikrî gelişmeleri takip etmesi, hermetik unsurların onun eserlerine de girdiğini düşündürür.

2.2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE HERMETİK UNSURLAR

İbnü'l-Arabî'nin Hermetizmi benimseyip kabul etmesinin iki nedeni olabilir. 1- *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'nde karşılaştığı hermetik unsurların kendi sistemi ile uyumlu olduğunu görmüştür. 2- Ona ulaşan kaynaklarda Hermes'in İdris (a.s) ile bir tutulduğunu görmüş olmasındandır.

İbnü'l-Arabî *Fûsûsü'l Hikem* ve *Fütûhatü'l Mekkiyye* isimli eserlerinde kendi görüşlerini ortaya koyar. Affî'ye göre Hermetizm'in en çok etkisinde kalan Arabî'dir. İbnü'l-Arabî *el-İsrâ ile'l makâmi'l-esrâ* isimli risalesinde, İdris'in ruhaniyeti ile dördüncü kat sema da kendi miracı esnasında karşılaşır ve İdris (a.s.)'a

¹⁵² Mustafa Sait Kurşunoğlu, *Doğu Düşüncesinde Hermetik Ruhsal Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Veli Makalâtı*, EKEV Akademi Dergisi, yıl 18, sayı 58, Kış, 2014, s. 610-611

¹⁵³ Yılmaz, a.g.e., s. 30.

¹⁵⁴ Yılmaz, a.g.e., s. 34.

¹⁵⁵ Keklik, a.g.e., s. 60.

sorular sorar. Sonuçta tecrübesini aktaran İbnü'l-Arabî şöyle der: “Filozoflar İdris’in şeriatını, Sûfîler Muhammed’in şeriatını izleyen kimselerdir.”¹⁵⁶ İslam düşünürlerinin Hermes ile ilgili belirttikleri hikmet sahibi olması, Cabirî’nin felsefeyi ilk başlatan¹⁵⁷ olduğunu söylemesi, Sühreverdî’nin Hermes için hikmetlerin atası¹⁵⁸ demesi bu paralelde söylemlerdir. Daha önce de Hermetizm adlı başlığımızda üzerinde durduğumuz üzere hermetik unsurları belirlemek hiç de kolay olmayan zor bir meseledir. Daha ilimlerin ayrımı yapılmadan önce içinde her şeyi barındıran felsefe ile dinî bilgileri ve Hermetizmi kesin çizgilerle ayırmak pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple atacağımız başlıklar felsefenin ya da teolojinin konusu gibi görünebilirler. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi felsefi/dinî hermetikanın konuları ile İbnü'l-Arabî’nin ele aldığı konular arasındaki varsayılan benzerlikleri incelemeye gayret edeceğiz.

2.2.1.Varlığın Birliği Unsuru

Hermetik düşünce ile İbnü'l-Arabî’nin en çok yaklaştığı konulardan birisi varlığın birliği meselesidir. Hermetik düşüncede Tanrı birdir ve âlemde birden başka hiçbir şey yoktur. Tanrının mutlak müteal oluşu insan aklı ile onun bilgisine ulaşamayacağı ona ancak dualar, münacatlar zahidane bir yaşantı ile yaklaşılabileceği ondan tecrübî olarak zevk almanın akla değil de ruha ait olduğu, ancak kendini arındırma yolu ile aydınlanmaya ve hakikatin keşfine ulaşılabilceği gibi konular, İbnü'l-Arabî ile oldukça benzerlik gösterir.

İbnül Arabî’ye göre varlık birdir. O da Hakkın varlığıdır. Vahdet-i vücûdu merkeze alarak bir yaratılış terminolojisi geliştirir bütün mevzuları vahdet-i vücûd ile açıklamaya çalışır. İbnü'l-Arabî bu terimi kullanmamakla birlikte onun takipçileri tarafından onun düşüncelerini anlatmak için geliştirilmiştir. Vahdet-i vücûd varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır.¹⁵⁹ Hakk’ın vücûdu ile mahlûkun vücûdu arasındaki irtibatı şöyle kurmaktadır. Eğer biri Hakk’ın biri mahlûkun iki vücûdu olsa idi, şirk ortaya çıkardı. İbnü'l-Arabî vücûdun birliğine

¹⁵⁶ Kılıç, *a.g.e.*, s. 182.

¹⁵⁷ Cabirî, *a.g.e.*, s. 201.

¹⁵⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, çev: Tahir Uluç, İz yay., İstanbul, 2012, s. 27.

¹⁵⁹ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2015, s. 577.

istidlâl yani akıl yürütme yolu ile değil, kelime-i tevhit zikri ve mevzu ile ilgili ayetler üzerinde manevi tefekkür ve uzun yıllarını verdikleri seyr ü sülûk neticesinde bir “keşf” ve “müşahede” yolu ile ulaşılacağını belirtmiştir.¹⁶⁰

İbnü'l-Arabî açısından İslamdaki tektanrı inancını tasavvuftaki vahdet-i vücûd öğretisine yani “Allah’tan başka İlah yoktur”u “Allah’tan başka hiçbir şey yoktur” haline getirmek kolay olmayan zor bir adımdı. İslamın tek olan tanrı inancını şirke düşme kaygısı ile “tek varlık- tek hakikat” olarak tasavvur etmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışında tevhitte farklı olarak Allah’tan bile bütün sebeplilik fikrini iptal etmek ve mutlak birlemeyi ileri sürmektir. İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd görüşünü ileri sürerken hem deliller yoluyla hem vecd yoluyla savını ıspatlamaya çalışır.¹⁶¹

İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesinde vücûd/varlık birdir. Bir olan varlık tecellî halinde görünür olunca çok varlık haline gelmez. Çünkü varlık tek bir gerçekliktir. Onda çokluk ve ikilik yoktur. Onlara mecburen mevcudât ya da kâinat deriz. Ama bunlar gerçek varlıklar olmayıp gölge, vehim ve hayalden ibarettir. Öyleki bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan esas niteliklerdir ki buna “a’yan-ı sâbite” denir. Allah'ın a’yan-ı sâbiteye tecellisi anında varlıklar meydana gelir.¹⁶² Aynı zamanda İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk Ahadiyyet makamındadır. O'nun tekliği çokluğun bir bölümü anlamındaki teklik değildir. Ahadiyyet hali ebedî bir süreklilik ve sükûndur. Hiçbir hareket yoktur. Tecellinin gerçekleştiği mertebe Vahidiyyet mertebesidir.¹⁶³ Bu bağlamda hermetik metinlere baktığımızda özellikle *Corpus Hermeticum*'un 5. bölümünde benzer ifadelerle karşılaşırız. Tanrı birdir O'nun birliği yaratılmamış bir birliktir. O hayal edilemez ve görünmezdir. O'nun tasavvur edilmesi imkânsızdır. Gerçekte O'nun görünür olması var olmadığı anlamına gelir.¹⁶⁴

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 52.

¹⁶¹ Affî, *İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 62.

¹⁶² H.Hüseyin Tunçbilek, *Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücud Telakkisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:19,Ocak-Haziran 2008, s. 14.

¹⁶³ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 1998, s. 45.

¹⁶⁴ Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum Hermetik Öğreti*, çev: Hürrem Gür Türer, Mavi Kalem yay., İstanbul, 2018, s. 55.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrininin anlaşılmasında mevcudatın her an yeniden bir yaratılış halinde olduğunu İbnü'l-Arabî'nin buna "hakkı cedit" dediğini bilmeliyiz. Mutlak vücûd her an tecelli etmekte ve her tecelli derhal zâil olarak yerine yenisi gelmektedir. Bu var ve yok olma arasındaki zaman pek kısa olduğu için tecelli ötekine bitişik gibi görünmekte ve hissedilmemektedir.¹⁶⁵ Yani varlıklar bir daire etrafında hareket ederler. Allah'tan ayrılıp tekrar Allah'a dönerler bu ayrılma ve geri dönme her an yenilenmektedir. Hermetik literatürde bu prensibe yakın olarak şöyle bir ifade vardır: "O kendiliğinden değişip başkalaşan başka varlıkları oluşturan yine de kendinde değişmez ve başkalaşmaz olarak kalandır."¹⁶⁶

Hermes oğlu Tat'a öğütlerinde Tanrı ile ilgili şu ifadelere yer vermiştir. "O, bütün isimlerin ötesindeki Tanrı'dır. O, görünmeyendir O, en çok tezahür edendir. O, sadece zihnin düşünebildiğidir. O, aynı zamanda gözlerin görebildiğidir. O, hiçbir bedeni olmayan sayısız bedeni olan daha doğrusu her beden kendisinin olandır."¹⁶⁷ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Hermes Tanrı'nın âlemde tezahür ettiğine vurgu yapar. İbnü'l-Arabî de Allah'ın her yerde olduğuna ve devamlı tezahür ettiğine vurgu yapar. Bu hususu şöyle dile getirir:

- Hakk'ı insan suretinde gördüğümüzde
- Bildik ki bu akla ağır gelir
- Kim Hakk-ı mubin'i akli ile takyid ederse
- Ve de takyidden vazgeçmezse, bi haberdir.
- O bana benim suretim üzere tecelli edince
- Ben de O'na diğer suretlerden (kendimi) tenzih ederek tecelli ettim¹⁶⁸

Ayrıca Hermes, "iyi Tanrı'dan başka hiçbir şeye ait değildir" der. "İyi yaradılışı özüdür. İyi, Tanrı'nın en yüce işidir. O her şeyi bu öz ile korur ve hiçbir şey kaybolmaz."¹⁶⁹ Her şeyin Tanrı'nın işi olduğunu ve iyi olduğunu söyler.¹⁷⁰ Benzer ifadeler "iyi" sözcüğü yerine "rahmet" sözcüğü kullanılarak İbnü'l-Arabî'de de yer alır. Ona göre rahmet yaradılışın sırrı ve illetidir. Bu sebeple rahmet her

¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 2, s. 20.

¹⁶⁶ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁶⁷ Hermes, *a.g.e.*, s. 210.

¹⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 2, s. 435.

¹⁶⁹ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁷⁰ Hermes, *a.g.e.*, s. 86.

ibadetin ve tüm itikatların esasıdır.¹⁷¹ İbnü'l-Arabî; “Hareket ebedi olarak sevgidir. Ona başka sebeplerle bakan kimse perdelidir.”¹⁷² Hareket varlık ve hayatın sembolüdür. Tüm hareketler sevgi hareketine geçmelidir. Hatta sevgi yaratılışın sırrı ve illetidir. Hakk mümkünlerin aynalarında kendisiyle nefsini bilmek istemiş, sevgi ile âlemin her zerresine sızmış ve her şeyi bulunduğu sûret ile zuhura sevk etmiştir. Bu sevgi tüm ibadet ve itaatin esasıdır.¹⁷³ Hermetizm de sevgi şöyle dile getirilir:

“Bulunmaz hiçbir ahenksizlik
Mekânı gökyüzünde olanlar arasında
Tek amacı vardır hepsinin
Tek zihin tek his
Çünkü bağlanmışlardır sevgi büyüyle onlar.”¹⁷⁴

Hermetizmde sevgi ile tanrı evreni var etmiştir tüm evrende sevgi sebebi ile bir uyumsuzluk bulunmaz. Evrenin tamamına bu sevgi sirayet etmiştir.

Tanrı'nın yalnızca kalp ile kavranılıp bilinebileceğine vurgu yapan Hermes, Tanrı'nın her şeyde kendini gösterdiğini vurgulamaktadır.¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî de, “Varlıkta iki vacip (iki zorunlu varlık) yoktur. Bu sebeple de kâinatta ancak Allah'ın kişiliği/hüviyeti bulunmak lazım gelir. Varlıkların kişilikleri ise O'nun ışığının ateşinde parıltılardır. Bu parıltıların ise bağımlısı yoktur. Bu sebeple varlıkta ancak Allah vardır”¹⁷⁶ demek suretiyle Allah'ın varlıkları ışığı ile aydınlattığını vurgular. İbnü'l-Arabî'de Hermes gibi varlık (âlem) ile Allah'ı görür. Allah'ı ezeli hakikat ve mutlak vacip varlık olarak kabul eder. Allah var olmuş, olan, olacak her şeyin aslıdır. Şayet âleme bir varlık nispet edilecekse görünen şeylere nispetle aynadaki suretlerin varlığı gibidir.¹⁷⁷ Nitekim Hermes de varlığın aynadaki bir yansıma olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

¹⁷¹ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c.4,s.165. Ayrıca Afifi, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 447,

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 4, s. 165.

¹⁷³ Afifi, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 448.

¹⁷⁴ Hermes, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁷⁵ Hermes, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁷⁶ Keklik,*a.g.e.*, s. 33.

¹⁷⁷ Afifi, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 49.

¹⁷⁸ Hermes, *a.g.e.*, s. 42.

2.2.2. Sıfatları Tanrı'dan Olumsuzlama ve Benzetme

Hermetik metinlerde Tanrı nedir sorusuna verilen cevapta, yapılan tanımlamalarda Yeni Plâtoncu izler görülür. Tanrı tanımlamaları incelendiğinde panteizmden uzak olduğu görülür. Hermetizmde Tanrı ancak olumsuzlama (*ex negativo*) ile bilinebilir.¹⁷⁹ Tanrı kelimelerle ifade edilemeyen, bir sığata ihtiyaç duymayan, bölünmeyen, değişmeyen, hiçbir Şeye benzemeyen, hiçbir yerde olmayan, kendisinden daha üstün varlıkların olduğunun düşünölemeyeceği, tanrısal bir Şekil olarak yansıyandır.¹⁸⁰

Hermetizmde Tanrıya ait bilgiler konuşma dili ile açıklanamaz. Ancak Tanrı'nın ne olmadığı sıralanabilir.¹⁸¹ İbnü'l-Arabî'de Allah'ın (c.c.) tanımının tatmin edici bir Şekilde açıklanamayacağından söz eder. Bu sebeple Allah'ın (c.c.) ne olmadığını söyleyebileceğini ifade eder.¹⁸²

Hermetik öğreti Tanrı'ya yakışacak O'nun özelliğini tam anlamıyla vurgulayacak ve Tanrı'yı tanımlayacak herhangi bir isim bulunamayacağını vurgular.¹⁸³ İbnü'l-Arabî de Allah'ın isim ve sıfatlarının sınırsız olduğunu O'nu tanımlayacak herhangi bir isim bulunmadığını ifade eder.¹⁸⁴

Hermetik düşöncede Tanrı tüm varlıklardan olumsuzlanarak (olumsuz teoloji) anlatılır. Buna göre Tanrı hiçbir Şey olmadan her Şey olandır. Tüm varlıklar Tanrı içinde toplanmıştır. Ancak tüm varlıklar Tanrı değildir.¹⁸⁵ İbnü'l-Arabî'nin “teşbih” olarak açıkladığı bu ciheti itibariyle her Şeyin Hakk olduğunu söylemekle birlikte tersini ileri sürmemeye yani Allah'ın varlıkların bir toplamı anlamında, bütün eğya olduğunu söylememeye dikkat eder. Allah çokluğun arkasındaki birlik ve görünüşün arkasındaki hakikattir. Yani Allah her Şeyde olmakla birlikte yine de her Şeyin

¹⁷⁹ Florian Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev: Mehmet Ali Erbak, Omega yay., İstanbul, 2017, s. 88.

¹⁸⁰ Trismegistus, a.g.e., s. 55.

¹⁸¹ Ebeling, a.g.e., s. 39.

¹⁸² William Chittich, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev: Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 2003, s. 40.

¹⁸³ Ebeling, a.g.e., s. 91.

¹⁸⁴ İzutsu, a.g.e., s. 150.

¹⁸⁵ Ebeling, a.g.e., s. 92.

üstündedir.¹⁸⁶ Bu anlamda İbnü'l-Arabî'de Allah'ı ifade etmek için negatif teolojii kullanmıştır. Bunun kaynağı da hermetiktir.¹⁸⁷ Zaten bizâtihi Allah (c.c) hiçbir sûrette kavranamaz ve yanına yaklaşılamaz. Bu mânadaki Hakk beşer zekâsının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan münezzehe olduğu için bize meçhûl kalır. Yani O Gayb-ı Mutlak denilen bir sırdır.¹⁸⁸

İbnü'l-Arabî Hakk'ın bilinmez olduğunu, şeylerden münezzehe olduğunu bildirir. Ancak âlemdeki âyetlerle kendini göstererek insanlara vücûdun sıfatlarını bilmeleri sağlanmıştır. Allah yaratılmışların hiç biri ile karşılaştırılmaz ama vücûd âlemde kendi özelliklerini görünür kılar. Bu yönden Allah (c.c.) yaratılmışlara bir şekilde benzer.¹⁸⁹ Hermetik öğretisi de ise Tanrı görünmezdir ama tüm eşyanın görüntüsünü ortaya çıkarırken onların tümünün vasıtası ile onların hepsinde kendini gösterir. Bir anlamda o bunların hepsine benzer.¹⁹⁰ Hermetizmde Tanrı birdir. Varlığın sırları içinde gizlidir. Tanrı ulaşılmazdır. O kıyaslanamazdır. Kıyasla hakkında malumat sahibi olunamazdır. Ancak dini bir iç tecrübe ile O'na yaklaşılabılır. Tanrının kıyaslanamaz ve malumat sahibi olunamaz oluşu İbnü'l-Arabî'nin "tenzihi" anlayışına benzer. İbnü'l-Arabî Allah'ın işitmesi görmesi gibi hususları, "o görenlerin ve işitenlerin hepsinde görür ve işitir" olarak anlatması; "O'nun elleri ve ayakları olan varlıkların zat bakımından elleri ve ayakları olduğu" şeklinde aktarması "teşbihini" gösterir. Yani O'nun sınırlı sûrette tezahürü "teşbihini" aslında böyle bir sınırlamanın üstünde oluşu da "tenzihini" gösterir.¹⁹¹ Yani onun bu görüşü Allah'ın her şeyi hem ilmiyle hem vücuduyla kuşattığını gösterir. Herhangi bir varlığın hakkın varlığı dışında bir varlığı yoktur. Öyle ise varlıklar Hakkın vücudunun merteye merteye tenezzülünden, letafetten kesafete doğru nûzulünden, tecelli suretiyle zuhura gelmiş varlık bulmuşlardır.¹⁹² Bu ifadeleri Hermetizmden şöyle destekleyebiliriz. Hermes der ki: "Tanrı hiçbir biçimde

¹⁸⁶ Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. yay.,Ankara, 1975, s. 51.

¹⁸⁷ Hasan Özalp, *Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak, Platinus'da Negatif Teoloji*, Turkish Studies Dergisi, Sosyal Bilimler Sayısı, editor: Sibel Üst, Ankara, 2015, s. 741.

¹⁸⁸ İzutsu, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁸⁹ Chittick, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁹⁰ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁹¹ Affî, *a.g.e.*, s.35-36.

¹⁹² İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 2, s. 16.

betimlenemez. Bunun için herhangi bir şekilde onu işaret edecek bir şey ve ya söz olamaz ve böyle yapmaya kalkışmak kesinlikle yasaktır. Her şey O'ndan çıkar ama O asla hiçbir şeyle nitelendirilemez. Tanrı sözleriyle evreni yaptı ve Adam Kadmon (arketipal insan) ile sözünü tamamladı. Bunun için insan kendini bilmekle nura kavuşur.¹⁹³ Benzer ifadelerle İbnü'l-Arabî Hakk ancak tecellilerin büründüğü sûretlerle bilinebilir der. Hakkı bilip tanımının yegâne isabetli yolunun kendi nefsimizi bilip tanımak olduğunu ifade eder. Bu görüşünü “nefsini bilen Rabbini bilir” hadisine dayandırır. Bu sebeple Hakkı bizâtihi bilmek gibi boş bir gayreti terk etmemizi, kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu idrak etmemiz gerektiğini belirtir.¹⁹⁴

2.2.3. Mikrokozmos-Makrokozmos

İbnü'l-Arabî hermetik düşünce içinde yer alan “mikrokosmos-makrokosmos” doktrinini kendi eserlerinde “büyük âlem- küçük âlem” olarak kullanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin şu sözü ile kastettiği: “Bu âlem sûfîlerin ıstılâhında âlem-i kebir diye ifade edilir. İnsan da ruhanî ve hissî kuvvetlerden yaratıldığı için bu âlemin kabiliyetlerini kuşanır.”¹⁹⁵ Öyle ki insanda tabiat, cisim ve ruh bulunmaktadır. Ya da o cismanî, tabî ve aklî bir varlıktır. Bu sıfatlardan başka hiçbir varlık ona denk değildir. Bunun için de Allah'ın halifesi olmaya ve “küçük âlem” diye isimlendirilmeye hak kazanmıştır.¹⁹⁶ Büyük âlem ise Allah'ın varlığının zorunlu bir sonucudur. Çünkü Allah âlemi bilinmek için yaratmıştır. Sadece insan Allah'ı bilebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre varolan sadece Allah'tır. O'nun dışındaki mümkün varlıklar ise mecâzen bu ismi almışlardır. Yani Hakk görenle görür her görünende görünür. Âlem Hakk'ın sûreti Hakk'da Âlemin ruhudur.¹⁹⁷

Hermes'e atfedilen *Zümrüt Tablet*'in ikinci ve üçüncü maddesinde: “aşağıda olan yukarıda olan gibidir, yukarıda olan da aşağıda olan gibidir ve birlikte tek bir şeyin mucizesini gerçekleştirirler” bu anlayış ise “makrokozmos ile mikrokozmos” arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. İkisine de hükmeden Tanrısal yasalardır. Bu

¹⁹³ Bobaroğlu, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁹⁴ İzutsu, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 1, s. 109.

¹⁹⁶ Afîfî, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 79.

¹⁹⁷ İzutsu, *a.g.e.*, s. 30.

Tanrının mucizesinin bir görüntüsüdür. Bir başka yorum ile her şeyin bir olmasından, insanın Tanrıdan çıkması konu edilir. “Bütün şeyler bir olandan geldiğinden, bir olanın düşüncesinden gelmiştir ve her şey bu tek olandan uyum sağlayarak çıkmıştır” sözü ile her şeyin tanrıdan geldiği vurgulanarak, tek olanın her şeyi içinde barındırdığı ifade edilmektedir.¹⁹⁸

Hermetizm’de evren (makrokozmos) ile insan (mikrokozmos) yansımalar olarak bir diğerine tekabül eder. Bunlardan birinde ne varsa diğerinde de bulunmalıdır. Bu uygunluk en iyi şekilde suje ile objenin ilişkisine indirgenerek anlaşılabilir. Objeye olarak Âlem insan sujesinin aynasında görülür. Yeni Eflatuncu bu anlayışı İslam dünyasında ilk kullanan İhvan-ı Safâ’dır.¹⁹⁹ İbnü’l-Arabî de mikrokozmos ve makrokozmos anlayışını kullanır ve bu düşüncüyü Kur’ân’a dayandırır. “Elbette gökleri ve yeri yaratmak insanı yaratmaktan daha büyük bir şeydir.”²⁰⁰ Ayetindeki âlem mana olarak büyüktür cisim olarak değil, insan da âlemin bir parçası olması sebebiyle manâ olarak büyüktür. Bu sebeple aynı terminolojiyi kullanmış insana, âlem-i sagir (mikrokozmos) âleme, insan-ı kebir (makrokozmos) demiştir. İnsan âlemin ruhudur.²⁰¹ Âlem ile insan arasındaki benzerliği İbnü’l-Arabî tek tek örneklerle açıklar. Âlem insan gibidir. Dağlar kemikler, sular kan, tat tükürük, tuz gözden akan su, kıl biten yerler mümbit arazi, kılsız yerler çorak arazi, güneş ruh, akıl ise aya benzer bazen artar bazen eksilir.²⁰² Arabî’nin âlemin ulvî ve suffî hakikatlarının toplandığı küçültülmüş bir sûret olarak nitelendirmesini Hermetizmde de bu şekliyle bulabiliriz²⁰³

Hermetik kozmolojide uzayın en alt katında ölümlülük yeri olan dünya vardır. En üste ise Zuhâl yıldızı (saturn) bulunur. Zuhâl yıldızı ilk aklın bütün sırlarını taşır. Yedinci ve son kattır ölümsüzlüğe orada erişilir. Ruhlar oradan koparak dünyaya doğru düşmeye başlarlar. Bu düşme bir imtihandır. Ruh kısa bir zaman içinde yeryüzüne inecek, maddeyle birleşecek ancak maddeye boyun

¹⁹⁸ Erhan Altunay, *Zümrüt Tablet Metninin Tarihi*, www.hermetics.org.

¹⁹⁹ Yiğit, *a.g.e.*, s. 66.

²⁰⁰ Mü’min 57.

²⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan yay., İstanbul, 1985, s. 116.

²⁰² İbn Arabî, *Üstün İnsan, Şeceretü’l-Kevn*, çev: Abdülkadir Akçipek, Rahmet yay., İstanbul, 1968, s. 45-46.

²⁰³ Ebu’l-Âlâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 239.

eğmeyecektir. İnsan ruhu külli ruhun (tanrının) parçasıdır. İmtihanı kazanan ruhlar yedi kat göğe yükselip ölümsüzlüğe kavuşurlar. Hermetizmde “İlk Akıl olan Tanrı,” ikinci akılı doğurur. O da feleklerin ve beşerlerin ondan doğacağı Anthropos’u yaratır. Bu yüzden kâinat ruhlarla doludur. Her dünyevi organizma bu ruhlarla canlandırılır. Ve Tanrı hayat ile bir organizmadan diğerine yer değiştirir. Organizmaların bir başlangıcı ve sonu vardır. Ancak hayatın bir başı ve sonu yoktur. Her canlı organizma kesif madde, hayatî nefis ve ruhtan mürekkeptir. Bu üç birleşen parçanın her biri ölümsüzdür.²⁰⁴ Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin kozmolojisi Hakk’ın vücûdu tüm hâdis yani sonradan olmuş varlıklardan önce ve kadîmdir. Bu âlem ve içindekiler Hakk’ın gölgesidir. Yani varlıklardan her biri ilahi nurun aynasıdır. O’nun en büyük tecellisi büyük âlemin hülasası olan küçük âlemde yani insanda vukû bulmuştur. Hakk’ın varlıkları vücûda getirmesinde ilmi önce fiili sonra gelir. İbnü’l-Arabî’de tüm varlık ”hayy” yani canlıdır. Bu sebeple hayat insanlarda aşikâr olmuş diğer varlıklarda ise gizli-bâtın bulunmuştur. Hayat sıfatının bir başı ve sonu yoktur. İlahi ruh “O’na ruhumdan üfledim. (Hicr 15/29)” ayetinden anlaşılan ruhtur. Cüz-i ruhlar da güneşin ışıklarının güneşin nurunun aksi olduğu gibi ilahi ruhun aksi ve gölgeleridir. Yani Hakk âlemin ruhudur.²⁰⁵ Yani özetle İbnü’l-Arabî’nin kozmolojik çerçevesi hermetik kozmolojinin dört mahiyet ve niteliği çerçevesinde ele alınır. Ancak Hermetizmden ele alınan öğeler Kur’ân’a ve özellikle İslam vahiy biçimine ve Arap dilinin harflerine ve seslerine sıkı sıkıya bağlı İslamî kavramlara dayandırılmaktadır.²⁰⁶ Allah tüm diğer varlıkları yaratarak insanların hizmetine vermiştir. En son insanı yaratmıştır. Bu varlıklar zincirinde en son halka olan insan kendinden önceki varlıkları toplar ve dengeler. İnsanın içinde sadece bu mineraller bitkisel ve hayvanî parçalar yoktur. O ilk Akıl’dan başlayıp dört elemente kadar her şeyin nûmunesidir. İbnü’l-Arabî’de yaratılışın amacı ilahî sûretin zâhir olması olduğu için “Allah (c.c) Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır. Yani insan bütün ilahî isimlerin sûretinde yaratılmıştır. Bu da şu anlama gelir her insan bu sıfatları belirli bir dereceye kadar sergiler. İnsan dışında âlem de Allah (c.c)’ın sûretinde yaratılmıştır. Âlem ile Âdem Allah (c.c.)’ın sûretinde yaratılmaları sebebiyle

²⁰⁴ Sait Yılmaz, *Hermes’in Eski Mısır ve Helen Dünyasından İslam Coğrafyası ile Anadolu’ya Yolculuğu*, Lectio Socialis, January, 2019, c. 3, sayı 1, s. 25.

²⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, c. 3, s. 20-29.

²⁰⁶ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 126.

birbirlerine benzerler. İbnü'l-Arabî bu hususu küçük âlem (mikrokozmos) ve büyük âlem (makrokozmos) kavramları ile dile getirir. O'na göre âlemi var eden hakikatleri kendi nefsinde toplayan ve bütün isimlerin sûretinde yaratılan insan mikrokozmostur. Makrokozmos ise içinde Kamil İnsan'ın bulunduğu müddetçe tüm âlemdir.²⁰⁷ Başka bir şekilde şöyle izah edebiliriz. Allah gizli bir hazine idi bilinmek istedi tabii bu durumda kendisini başkasında görmesi zorunlu oldu. Âlemi ve insanı yarattı. Allah'ın kendisini görmek istediği âlem bulutsu bir ayna gibidir. Buna karşılık insan ise her bir nesneyi gerçekten olduğu gibi yansıtan iyi cilalanmış kusursuz bir ayna gibidir. Şöyle de denilebilir insan âlem denilen bu aynanın cilası gibidir.²⁰⁸

2.2.4. Tanrı-Âlem-İnsan Münasebeti

Âlem, Allah dışında her şey manasında kullanılmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî âleme Allah'ın sureti Allah'a da âlemin nuru nazarıyla bakmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yaratıldığı anda yok olmaktadır. O, buna “el halku'l cedid” adını verir.²⁰⁹ İbnü'l-Arabî bu düşüncelerini şöyle dile getirir: “Hakkı sınırlamaktan uzak duran kimse, Hakkın bütün sûretlerdeki tahavvülünü inkâr etmeyip ikrar eder. O kimse Hakkın tecelli ettiği sonsuz sûretlerden birisinde o sûretin Hakkını ona verir. Arifler hakkında mârifetullahta bir nihayet yoktur. Arif, daima ya Rabb benim ilmimi artır diye dua eder. Böylece emir iki taraf arasında namütenahidir.²¹⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre Hakkı bilmenin bir sınırı yoktur Hakkı bilmek sonsuzdur. Çünkü hakkın sûreti her seferinde yeniden yansımakta yani yeniden yaratılmaktadır (el hakku'l cedid).

İbnü'l-Arabî'nin âlemin varlığa gelişini açıklarken izlediği yol bize Yeni Plâtoncu yaklaşımı hatırlatmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ilk varlığa gelişi anlattığı metafizik öge İlk Akıl'dır. Sufî açıdan bu ilk cevhere farklı isimler verir. Mesala, Hz Muhammet'in hakikati, mührün ruhu, kutup, yetkin insan der. Hakikatlerin Hakikati, külli bilinç şeklinde bir tezahür olarak belirli hiçbir zaman ve mekânda değil, bütün

²⁰⁷ Chittich, *a.g.e.*, s. 52-53.

²⁰⁸ İzutsu, *a.g.e.*, s. 313.

²⁰⁹ Afîfî, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 253.

²¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 2, s. 234-235.

hakikatlerin altında yatan hakikattir. Bilinci kendi zatı ile aynı olan Allah'tır.²¹¹ Bu mesele Hermetizmde şöyle yer bulur “Tanrı ikinci akılı doğurur. İkinci akıl insan ve insan dışı varlıkları yaratmadaki aracıdır. Yüce akıl (Allah) kendine benzeyen bir varlık olan insanı yaratır. Sonra toprak ve su, akılsız canlıları doğurur. Tanrı akıldır. Tanrı her şeyin üzerinde faaldir. Akıl, ruhun üzerinde faaldir. Ruh havanın üzerinde faaldir. Hava da kesif maddeler üzerinde faaldir. İyi, nur ve hayat Tanrının cevherleridir. Hakiki insan da işte bunlardan gelir ve tekrar onlara döner.²¹² Kısacası Hermetizm’de âlem düşüncesi şöyle yer alır. Âlem muhtelif katlardan oluşur. İnsan ruhu Tanrı ruhunun bir parçasıdır bu katlardan dünyaya düşer imtihanı kazanırsa ölümsüzleşir kaybederse karanlıkta kalır. Tanrı Kozmos’un idaresinde kaderi, zorunluluğu, takdiri ve tabiatı kullanır. Tanrı Kozmos üzerinde doğrudan iradesiyle amel eder. Böylece her şey Tanrı’ya bağımlıdır.²¹³

Hermetizmde evrenin zirvesinde yüce İlah vardır. O, vasedilemez. Akılların ve gözlerin idrak edemeyeceği şekilde münezzehtir. Âlemin tek sahibidir. İnsanın vücudunun neden olduğu arzu ve hevesle sürekli çatışma halindedir. Bu yolu özünde nefsin Allah içinde kaybolması (fena fillah) yatar.²¹⁴ Hermes şu dizelerle bu düşüncelerini ifade eder: “İlk önce Tanrı, ikinci olarak dünya, üçüncü olarak insan gelir. Dünya insan, insan Tanrı içindir. Her öz ölümsüzdür. Bir bedendeki hiçbir şey gerçek değildir. Manevî olarak sonunda Tanrı ile bütünleşecektir. Bu bedendeki her şey yalandır.”²¹⁵ İbnü'l-Arabî de bedeni olan hiçbir şeyin gerçek olmadığını gölgelerden ibaret olduğunu savunur: “Bil ki: Hakk’tan başkası (siva) ya da âlem diye isimlendirilen şey, Hakka nispetle bir şahsın gölgesi gibidir. O da varlığın âleme nispetinin aynıdır. Çünkü gölge kusursuz histe mevcuttur. Gölgenin zahir olduğu mahal, mevcut olduğu vakittir. Âlem diye isimlendirilen ilahî gölgenin zuhur mahalli, mümkünlerin ayan’ıdır. Bu gölge onların üzerine yayılmıştır. Böyle olunca bu gölge zatın varlığından üzerine düştüğü şeylere (a’yan) göre idrak edilir.”²¹⁶

²¹¹ Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 72.

²¹² Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum-Hermetik Öğretisi*, çev: Gür Türer, Mavi Kalem Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 28.

²¹³ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 21-46.

²¹⁴ Cabirî, *a.g.e.*, s. 201.

²¹⁵ Hermes, *a.g.e.*, s.101.

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 2, s. 234-235.

İbnü'l-Arabî'nin varlığa geliş silsilesini şöyle özetleyebiliriz. Onda her şeyden tenzih edilmiş mutlak varlık birdir. Mutlak varlık, dış âlemden varlığı olan her şeyin kaynağıdır. Mutlak varlıktan kaynaklanarak varolan her şeye mutlak hakikattir. Mutlak varlığın varlığı kendiliğindedir yani zorunlu varlıktır ki bu Allah'tır. İbnü'l-Arabî mümkünü kabul etmez ona göre Allah'ın tezahürü olan her şey zorunludur buna a'yan-ı sâbite der bunlar varlıkların ilk örnekleridir.

İbnü'l-Arabî ontolojik açıdan her şeyi bire bağlar ancak epistemolojik açıdan hak ve halk olmak üzere bir ayırma gider. Yani Allah birdir, halk çoktur. Bir birliktir. Çok çeşitlilik (farktır). Yani "Ben O değilim ve O da ben değil" "Ben O ve O ben değilim" yani Hak halk ve halk Hak'tır, Hak halk değil ve halk da Hak değildir. Bir ve çok arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır biri olmadan diğeri bir anlam taşımaz.²¹⁷ İbnü'l Arabî'nin bu söylemleri özellikle ortaçağ Hristiyanlığına girmiş hermetik unsurları ziyadesiyle andırır. Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde a'yan-ı sâbiteye benzer olarak "şimdi ve burada olmaklık, şu olmaklıktır (thiness). Ortaçağ Hristiyan dünyasında Aristo'nun savunduğu maddenin bireyselleştirici ilke olduğu görüşü Tanrı'nın bireyleri tek tek birey olarak bilme imkânını tehlikeye düşürdüğü için reddedilmiştir. Gazzali de bu ilkeyi savunduğu için kâfir olarak suçlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin a'yan-ı sâbitesi de "şimdi ve burada olmaklık, şu olmaklıktır (thiness)" a karşılık gelmektedir.²¹⁸

İbnü'l-Arabî Allah'ın varlığa üç şekilde tecelli ettiğini söyler. Birincisi, İlahi Öz'ün kendi kendine tecellisidir. İlahi Öz'ün kendine tecellisi, ilahi isimler biçiminde yani varlık formlarında kendi kendine açtığı ilahi tecelliler de ikincisidir. Üçüncüsü ise ilahi isimlerin somut ve görünen varlıklara verilmesiyle, somut bireysel formların ortaya çıktığı tecellilerdir. Bu ilahi isimler İlahi Öz'e özdeş olmamakla birlikte ayrı da değildir. Bu bize Hanok'un kitabındaki ilahi isimlerin sūdûrunu²¹⁹ hatırlatır. Hanok'un kitabı, Yahudi vahiy kitaplarından biri olup, dünyanın sonuyla

²¹⁷ Affif, *İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi.*, s. 32.

²¹⁸ Corbin, *a.g.e.*, c. 2, s. 82-83.

²¹⁹ Richard Lurance, Richard Charles, Rutherford H.Platt, *İdris Peygamber'in İki Kitabı*, çev: Oğuz Eser, İdil yay., İstanbul, 2012, s. 374.

ilgili çağrılar ve kehanetler kitabıdır. Yeni Ahit’de sözü edilen bu kitabın²²⁰ Hristiyan düşüncesi üzerinde oldukça etkisi olmuştur.²²¹

Hermetizmde Tanrı’dan çıkarak dünyaya yansıyan serpilen her şey, doğan ve ölen bütün her şey lâtf bir biçimde evrende mevcuttur. Dolayısıyla hermetik düşünceye sahip bir kimse fiziksel ölümün çözülme, yokluğa geçme olmadığını, bizim ölüm olarak gördüğümüz şeyin bir halden ötekine geçiş olduğunu bilir.²²² İbnü’l-Arabî de ölüm ile ilgili “Hak Halka kendine aldığı intikal ettiği darın cinsinden bu mürekkebin dışında ona bir mürekkep tesviye eder. Onun varlığı itidal üzere olduğu için o bekâ diyarıdır. Böylece insan ebedî olarak ölmez, yani cüzleri parçalanmaz.”²²³ İbnü’l-Arabî ölümü, ölen kişinin yok olması olarak görmez; ölüm cüzlerin ayrışmasıdır, hatta ona göre ölümün sıradan anlamından çok geniş bir anlamı vardır. Çünkü ona göre, ölüm bir halden başka hale ya da sürekli bir değişme ve başkalaşma içindeki varlık akışında bir sûretten başka bir sûrete geçişi ifade eder. Kuşkusuz her varlık bir anda bir sûretten başka bir sûrete intikal eder. Birinci sûrette fâni olur ikinci sûretinde bâki olur. Bu İbnü’l-Arabî’de “yeniden yaratma”dır. Yani insanın intikal edeceği yer bekâdır. Bu da kişinin ruhî mertebesine göre latif veya kesif olur.²²⁴

Hermetizmde insan ruhu Tanrı sûretinde yaratılmıştır. Beden ve can sadece ruhun örtüsü ve kıyafetidir. Ölümsüz ve Tanrı sûretinde olan bir şeyi tanımlamak kolay değildir. Ruhun bütün nitelikleri elementsel niteliklerde yer alır (ateş: hareket ettirici; hava: aklî; su: hayat ve duygu; toprak: benlik bilincinde üçünün birliğini temsil eder). Ruhun beşinci ilkesi ise en yüksek biçimiyle imanda, en zayıf biçimiyle kendini koruma içgüdüsünde tezahür eder. Bu sebeple insan kendini iyi tanımalıdır (mikrokozmos). İbnü’l-Arabî de insan ruhuna bakışı benzer nitelik taşır: “Bunun için Nefes-i İlahi âlemin sûretlerini kabul etmiştir.”²²⁵ İbnü’l-Arabî nefes kelimesini ruh anlamında kullanmıştır. Bu terimi de hermetik felsefe ile örtüşür. *Corpus Hermeticum*’un dokuzuncu makalesinde şöyle denilmektedir: “Sürekli olarak âleme

²²⁰ Yahuda 14-15/1579.

²²¹ Corbin, *a.g.e.*, c. 2, s. 81.

²²² Bardon, *a.g.e.*, s. 29.

²²³ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, c. 3, s. 301.

²²⁴ Affî, *Füsûsü’l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 357-358.

²²⁵ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, c. 3, s. 168.

sirayet etmiş olan hayat nefesi, cisimlere peş peşe özellikler kazandırır ve âlemi diri bir kütleyle çevirir.” Başka bir yerde ise şöyle demektedir: “Tanrı hayat ve akli, hayat sahibi her varlığa üfler. Kuşkusuz Allah yarattığından beri hayat ve akli âleme üflemiştir.” Bu iki düşünce de İbnü'l-Arabî'nin nefes-i rahmanî dediği şeyle aynıdır.²²⁶

İbnü'l-Arabî cennet ve cehennemi Allah'a mutlak yakınlık makamına ulaşmak ya da O'ndan uzaklaşmak olarak işaret etmiştir. Cehennemdeki azap Allah'a perdeli olmanın azabıdır. Nitekim cehennem ehlinin varacağı yer de nimettir. Yani Allah'ın zâtî birliğini bilme derecesidir. Kısaca Allah'ın birliğini idrak etmek, cenneti idrak etmekten perdeli olmak cehenneme işaret eder ancak cehennemdeki elem sınırlıdır, Allah'ı idrak edince sona erer. Hermetik öğretilerde cennet, cehennem ve ölüm diye bir şeyin varolmaması sebebiyle kendini idrak eden insan, ölüm azabından ve cehennem azabından kurtulur, yani insan yaşar dönüşür ve başkalaşır. Başkalaşan bu insan mikrokozmostan makrokozmosa ilerler ve Tanrı'ya kavuşur bu sebeple cennet ve cehennem soyut iki kavramdır.²²⁷

İbnü'l-Arabî de “kelâm” bütün şeylerin son sebebi olan bir hakikat için bir şeyin adını kullanmasıdır. O'nun ele aldığı ilk kelama İlk Akıl diyebiliriz. Bu Plotinus'un kullandığı Küllî akla benzer. Onun kelam nazariyesi daha eski kelam nazariyelerine dayanmakta ve onlardan gelmektedir. Bütün nesnelere Mutlak Varlıktan gelmektedir. O'nun bir önceliği olduğunu söyleyemeyiz. Onun önceliği sadece mantıkidir. İşte o hakikatlerin hakikati yani idelerin idesidir. Âlem ondan cüzûnin külliden hâsıl olduğu gibi hâsıl olur. Allah'ın bilgisine en yakın münasebette bulunur. O âlemin tecelli eden ilk ilkesi olarak tasavvur edilen Allah'tır. Kendi müspet varlığını yansıtan âleme tezahür eder.²²⁸ Hermetizmde kelam “isim” ideaların işaretidir. Her zaman ifade ettikleri ideaya bağlı kalırlar. İdeaların ideası (ideatif yetenek) bir idea yaratır. Bu idea dinamik irade gücünü harekete geçirir. Böylece ona dinamik ifade katar. Mutlak Tanrı'ya bir isim veremeyiz. Çünkü böyle yaparsak doğal olarak O'nu başka şeylerle kıyaslamış oluruz ve O'nun belirli niteliklere sahip

²²⁶ Afifi, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 309.

²²⁷ Bardon, *a.g.e.*, s. 46.

²²⁸ Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesine Giriş*, s. 72.

olduğunu kabul edersek, diğer tüm niteliklerini yadsımış oluruz. Tüm nitelikler O'ndan kaynaklandığına göre, bunu yapamayız. O'na bütün isimleri bile veremeyiz. Çünkü O'nu varolanla sınırlamış oluruz. Hâlbuki O bunun çok ötesindedir. Varolanların toplamından ziyade her şeyin kaynağıdır. İşte bu nedenle bütün isimlerin ötesindeki Bir'dir. Ya da isimsiz bir'dir.²²⁹

2.2.5. Aklın Kullanılması

Sufiler akli, ilahi hitabı anlamaya yarayan bir alettir şeklinde tarif eder. Aynı zamanda sufiler, aklın ilahi hakikatleri, gayb âlemi ve ahiret halleri ile ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunurlar. Filozoflar ile kelamcıların Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmi ve akli deliller aradıkları bir dönemde bu yolla harcanan emeklerin sonuç vermeyeceğini ifade ederek nazari aklın aciz olduğunu söylemişlerdir. Akıl kendisinin bile ne olduğunu bilmezken yaratıcısını nasıl bilebilir. Onlara göre Allah'ı bilmek konusunda ulaşılabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın aciz olduğunu bilmek en yüksek idraktır.²³⁰ İbnü'l-Arabî akıl ve manayı buluşturmayı tercih etmiş yalnızca akıl ile bazı gerçeklerin kavranamayacağını savunmuştur. İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle söyler: “Hiçbir Peygamber peygamberliğinden önce Allah'ı akli delil yoluyla bilmiş değildir. Bu peygambere yakışmaz da. Aynı şekilde hiçbir velî akli nazar vasıtası ile Allah bilgisi elde etmiş değildir.”²³¹ Ancak İbnü'l-Arabî akli da tamamen lüzumsuz görmez bazı hakikatleri kavramak için ve inancımıza yön vermek için akıl gereklidir. Fakat akıl ödevini yaptıktan sonra madde âleminin ötesini kavramakta aciz kalır. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığını söylediği olağanüstü olayları bu bağlamda değerlendirmek gerekir.²³²

İbnü'l-Arabî aklın yalnızca Allah'ı bilmek için kullanılması gerektiğini, başka ilimler için ya da Allah'ı bilmek dışında bir iş için kullanılmasının doğru olmadığını belirtir. Bu anlamda hemen hemen Hermes de aynı fikirdedir. Şöyle der: “Sana vahiy kabilinde bir haber getireceğim ve sana şöyle diyeceğim. Artık bizden sonra salt

²²⁹ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 34.

²³⁰ Muhasibî, *el-Vesaya*, neşr: Abdülkadir Ahmet Ata, Beyrut, 1986, s. 252.

²³¹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 3, s. 389.

²³² Keklik, *a.g.e.*, s. 10.

felsefe sevgisi olmayacaktır. Felsefenin yegâne meşguliyeti Allah'ı en güzel şekilde bilmek, bunun için tefekkür etmek, huşu ile kutsal metinlerin emirlerini yerine getirmek olacaktır. İnsanlar felsefeyi türlü safsatalarla ifsat etmeye başlamışlardır. Onlar felsefeyi aritmetik, müzik, geometri gibi anlaşılması zor ilimlerle karıştırıyorlar. Oysa hâlis felsefe sadece dindarlık ve ibadetlerle ilgilenen felsefedir. Felsefenin gereken miktar dışında başka ilimlerle uğraşması doğru değildir. Felsefe; düşünceye, kutsamaya, Allah'ın sanat ve kudretini yüceltmeye açılan bir kapı gibidir. Allah'ın kendilerini meşgul edecek her şeyden uzaklaşmış bir kalp ve nefisle kutsanması, yarattığı güzelliklerin yüceltilmesi, tamamen iyilikten ibaret olan iradesinden dolayı ona hamd ve şükürde bulunulması, işte aklın çirkin oburluğunun kirlilemediği tek felsefe budur.”²³³ Hermes bu sözleri ile felsefenin en kıymetli işinin Allah'ı bilmek olduğunu, ispata ve delile ihtiyaç duyulmadan doğrudan Allah'a itaat etmeyi ve boyun eğmeyi hakikate giden yol olarak gördüğünü anlıyoruz. Benzeri düşüncelere İbnü'l-Arabî'den de örnekler verebiliriz. “Gemiye bindiğimiz zaman sahilin hareket ediyormuş gibi görünmesi duyularımızın bir kabahati değildir. O halde bu yanılmalara sebep olan şey nedir? İşte bunun tek sebebi aklımızdır. Duyular sadık bir nakledicidir, hüküm verme salahiyetinde olan aklımız, bütün bu yanılmaların sebebi sayılır. Zaten İbnü'l-Arabî akılcı olan filozofları ve kelamcıları tenkit eder. Aklımız için var olan şeylerin en nurlusu ve en açığının Allah olduğunu söyler.²³⁴ Bu düşünceleri İbnü'l-Arabî aklın açıklığının, aydınlığının ancak Allah'ı bilmek ile olduğunu değilse aklın yanılabilceğini vurgular. Allah'ı bilmek hususunda *Tâcü't-Terâcim* adlı eserinde “... Kim akıl ve tefekkür sayesinde Allah'ı bilmek isterse onda bu bilgi meydana gelmez. Sen Allah'ı bizzat Allah'ın kendisinden iste, o zaman O'nu kendine kendinden daha yakın bulacaksın. Allah'ı bilmek ancak O'na yaklaşmak ile olur; ispat sureti ile değil.²³⁵ Bu cümlelerle benzer bağlamda Hermetizm de Tanrı ezeli ve ebedidir, düşüncelerle anlaşılabilir yalnız akıl gözü ile (irfan ile elde edilen) görülebilir.²³⁶

²³³ Cabirî, *a.g.e.*, s. 191.

²³⁴ Keklik, *a.g.e.*, s. 36-37.

²³⁵ Keklik, *a.g.e.*, s. 75.

²³⁶ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 28.

Hermetizm akıl yolu ile tanrı bilgisine ulaşılabileceği hususunda İbnü'l-Arabî'den ayrılmış gibi görünse de aslında İbnü'l-Arabî de bu hususu şöyle anlamak gerekir: Madde dünyasının üstünde ancak akılla kavranabilen bir “aklî varlık” sahası bulunur. Bu âleme yükselmek için duyulardan kurtulmak gerekir. Yani bilgi bilgi kazanırken en yeterli vasıtamız “ıdrak”tır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî'ye göre aklın bir nuru imanın da bir nuru vardır. Aklın nuru yüce Allah'ın varlığının bilinmesine O'nun işitici, görücü vs. olduğunu bilmemize erişir. İmanın nuru ile de Allah'ın zâtı bilinir. Böylece İbnü'l-Arabî akıl ile iman arasındaki bağlantıyı kurar. Düşünce olmaksızın ibadetlerin bir manası yoktur. “... Dinî ibadetlerden maksat bu hususta düşünmektir, laklaka değil.” Ancak İbnü'l-Arabî aklın sadece cüz-i hakikatleri kavrayabildiğini külli hakikatleri kavramada yetersiz kaldığını söyler. Duyulara gelen bilgileri yanlış yorumlayan akıldır der. Yanılmaların kaynağı olarak akli kabul etmesi açıkça Yeni Plâtonculuk tesiri altında kaldığını gösterir.

Hermetik düşüncede Allah akılla değil nefisle bilinir. Nefis özü itibariyle insandaki Tanrı suretini taşır.²³⁷ Hermes insanda düşünce bulunması sebebiyle tanrıya yakın olduğunu ve insanın O'nun bir sureti olduğunu belirtir.²³⁸

Hermes'in işaret ettiği nefis İbnü'l-Arabî'de şöyle yer bulur:

“Nefsin aynında bulunan her şey
Kapkaranlığın sonundaki aydınlık gibidir.
Burhan ile ilim günün sonunda
Uyuyan kimseye mahsustur.
O kimse benim dediğimi nefse delalet eden bir rüya diye görür.
Böylelikle O'nu “Abese” tilavetinde
Her bir gamdan rahata erdirir.
Kuşkusuz Hak o kimseye tecelli etmiştir ki
O kişi ateş aramak için gelmişti
O, O'nu nar olarak gördü hâlbuki O nur idi.
Mülükte (melikler) ve aseste (bekçiler)
Şimdi sen benim ifademi anladınsa

²³⁷ Cabirî, *a.g.e.*, s. 204.

²³⁸ Hermes, *a.g.e.*, s. 58.

Kendinin başarısız olduğunu bilirsin
Eğer o Musa bundan başka bir şeyi talep etse idi
Elbette ki onda görürdü ve yüz çevirmezdi.”²³⁹

Bu şiirde İbnü'l-Arabî Rahman'ın hakikatının nefis ile bilinebileceğini söyler, akıl ile Allah'ı bilmeye çalışmanın uyuyan kimsenin rüya görmesi gibi tarif eder. Keşf yolu ile Allah'ın bilgisine ulaşan kimse hakikat üzeredir.

Hermes Tanrı'nın hakikatine ulaşmanın duyuların bize aktardığını tefekkür etmek ve Tanrı'ya dua etmekle olabileceğini söyler. Akla ve duyulara kapalı olan Tanrı bilgisi zihnin gözüyle görülebilir, bakmayı bilirsen. Hermes bu konuda oğlu Tat'a şöyle söyler.“... O, her şey ile her şeyin içinde görünür. Fakat özellikle kendisini yönlendirdiği şeylerde tezahür eder. Ey oğlum Tat! bunun için önce yalnız ve bir olana dua et. Böylelikle ulu bir Tanrı'yı bilebilir ve anlayabilirsin. O, senin zihninin gözüyle görünür olacaktır.”²⁴⁰ İbnü'l-Arabî'de hakikatin bilgisine ulaşmada ilim kelimesi yerine Hermes'in dediği zihnin gözüyle görmek manasındaki “marifet” kelimesini kullanır. Keşf, şuhut yahut müşahedenin bizzat tecellileri görmek manasına geldiğini anlıyoruz. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah bazı kullarına görme vs. kuvvetleriyle hakikatleri idrak etme üstünlük ve kudretini vermiştir.²⁴¹

İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri de düşüncemizi desteklemektedir. “Deliller ancak inkâr edenleri ikna etmek için ortaya atılır. İrfan sahibi sufiler ise delil ikame etmekten münezzehdir. Onlar tefekkürü terk etmiştir. Çünkü sufiler tefekkür yoluyla anlaşılmasına imkân olmayan şeylerin, ancak ilahî bir yardım ve keşf ile anlaşılabilirliğini bilir. O bilgilerini Kur'ân'dan alır, Kur'ân akli delil yerini tutar.”²⁴² İbnü'l-Arabî'nin bu söylemi ile Hermetizm arasında benzerlik görülür ancak İbnü'l-Arabî akıl tarafından Allah'ın tecellisi mevzusunun anlaşılamayacağını ifade ederken Hermes Tanrı'nın tecellisinin yalnızca akılla anlaşılabilirliğini ifade eder. Bu yönüyle Hermes'ten ayrılır.

²³⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 3, s. 180-182.

²⁴⁰ Hermes, *a.g.e.*, s. 129.

²⁴¹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 50.

²⁴² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c.1, s. 37-38.

2.2.6. Sembollerin Kullanılması

Sembol; en genel ve basit tanımıyla; daha soyut bir şeyi anlatmaya yarayan daha somut şey denilebilir. Düşünmenin bir yolu olan semboller ya doğal işaretlerdir, yani duman her koşulda ateşin işaretidir ya da semboller, nesnelere arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunmayan oluşturulmuş işaretlerdir. Yani varlıkların isimleri gibi.²⁴³ Demek ki semboller kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Kapalı kalan bir anlam yahut bir hakikate kapı açarlar. Semboller hakikat kapısını açmakla kalmaz, o hakikatin zihindeki mukabil kapısını da açarlar.²⁴⁴

Semboller, anlatılamaz ve görülmez bir şeyi bir görünüme gönderen ve bundan dolayı da görünmez ve anlatılamaz olanı daha somut hale getirip tamamlamayı mistik işaretler yolu ile yapan öğelerdir. Hiçbir zaman açık olmayan, çoğu zaman kendini yenileyerek yoluna devam eden sembollerin kullanılması pek çok dini ve felsefi görüşün içinde yer almıştır.²⁴⁵ Hermetizm de sembollerini kullanarak yoluna devam etmiş, yenilenecek tarihin hemen her döneminde var olmayı sürdürmüştür. Hermetizm’de öğrenilmesi gereken her türlü şey sembollerle çalışılabilmektedir. Bu sembollerin gizli ve derin anlamları vardır. Sembollerin duygusal içeriğine değil gizli ve derin anlamına odaklanılır. Hermetizm dinlerin harici ve zahiri yönleri ile değil, batinî yönleri ile ilgilenir.²⁴⁶

Hermes, *Corpus Hermeticum*’un altıncı bölümünde; “Çünkü gözün görebildiği her şey Put’tur (idol’dür) ve adeta birer gölge gibidir. Özellikle iyi ve güzelin özü gözle görünmeyen şeylerdir”²⁴⁷ diyerek âlemi bir “gölge “olarak sembolleştirmektedir. İbnü’l-Arabî de gölge dediği varlıkları şöyle açıklar. Mümkün varlık ışığa maruz kalınca yana döndü ve baktı yokluğu gördü. Işık ona seslendi ve ona dediki; işte o sensin. Mümkün varlık anladı ki kendisi mutlak varlık değildir.²⁴⁸ Bu manada insan (mümkün varlık) bir tarafı yokluğa (imkâna) doğru iken bir tarafı

²⁴³ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâgat*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1980, s.164.

²⁴⁴ Milay Köktürk, *Animal Symbolicum Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul 2003, s. 401.

²⁴⁵ Gilbert Durand , *Sembolik İmgelem*, İnsan Yay., İstanbul, 2017, s. 25.

²⁴⁶ Franz Bardon, *Initiation into Hermetics*, A Cours of instruction in ten Stages –Theoryand Practice, Osiris-verlag, Almanya, 1962.

²⁴⁷ Hermes, *a.g.e.*, s. 135.

²⁴⁸ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul,1997, s. 100-101.

mutlak varlığa dönüktür. İnsanın çift yönlü olması ise hermetik metinlerde şu şekilde yer bulur. İnsan iki zıtlık içinde yer alır. Biri Tanrı ve Tanrısal ruhtur ki bu yanı iyi ve saftır. Diğer yanı ise maddelere ve onlara isnat edilen eğilimlere doğrudur.²⁴⁹ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin mümkün ile ışığın konuşmasını aktardığı bölüm²⁵⁰ hermetik metinlerde zihin ile Poimendres'in konuştuğu bölümü²⁵¹ hatırlatmaktadır. Poimendres zihni ile konuşurken ona ilk bir ışık görünmüş, sonra zifiri bir karanlık görünmüştür. O bunların ne olduğunu sormuş. Zihin ışığın Tanrı olduğunu söylemiş, karanlığı ise âlemi oluşturan elementlerin karışık bulunduğu bir ıslak yer olarak açıklamış.²⁵²

Hermetik öğretinin özünü oluşturan bu madde ile ruh arasındaki zıtlıkta insanın doğru yola ulaşması için atacağı ilk adım bedensel olanı terk etmesi, dünyalıktan uzak durması ve inaçlı bir yaşamı benimsemesi ile mümkündür.²⁵³ Bu bağlamda güneş sembolünü kullanan İbnü'l-Arabî ise Allah'ı güneşe benzetir. İnsan yüzünü güneşe döner ve oraya giderse gölgesi arkasında kalır. Ancak gölgeye doğru giderse hem gölgeyi yakalayamaz hem de Allah'tan uzaklaşır. Tabii ki İbnü'l-Arabî burada gölgeyi dünya yerine kullanmıştır. Yani insan yönünü güneşe dönerse hem Allah'a yaklaşır hem de dünya nimetleri hemen arkasındadır.²⁵⁴

Hermetik öğretilerde insanın görevi kendi doğasını tanımak ve bu çerçevede içinde davranmaktır. Bu bilince varan insan Tanrı'yı över ve bedensel varlığını bir kenara atarak Tanrı'ya doğru yürür.²⁵⁵ İbnü'l-Arabî'de insanın görevinin öncelikle kendisini bilmesi olduğunu belirtir. Zira insan kendini bilmekle Rabbini bilebilir. Kendini bilmezse Rabbini de bilemez. İşte insan âlemden her cüz ile (Rabbine delil olan her cüz ile) Rabbine yürür.²⁵⁶ İşte bu hususu İbnü'l-Arabî yol sembolü ile ortaya

²⁴⁹ Florian Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev: Mehmet Ali Erbak, Omega yay., İstanbul, 2017, s. 59.

²⁵⁰ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1997, s. 100-101.

²⁵¹ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 29.

²⁵² Trismegistus, *a.g.e.*, s. 30.

²⁵³ Ebeling, *a.g.e.*, s. 38.

²⁵⁴ İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiye*, çev: A. Avni Konuk, yay. haz. Mustafa Tahrallı, İstanbul, 1992, s. 166-170.

²⁵⁵ Ebeling, *a.g.e.*, s. 38.

²⁵⁶ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 4, s. 325.

koyar. İnsan devamlı Allah'a doğru bir yol üzeredir bu yolun sonunda insan yok olur.²⁵⁷

Hermetik metinlerde yaşamın yukarıdan aşağıya seyri anlatılır. Tanrı insanı ölümsüz bir yaşamdan “yukarıdan”, ölümlü bir yaşama “aşağıya” gönderdi. İnsan akıl ve zihin yönüyle Tanrının eserini tefekkür eden oldu. Yaratıcısını tanıdı. İbnü'l-Arabî bu hususu ağaç sembolü ile dile getirir. Kökleri yukarıda dalları aşağıda olan bu âlem ağacının meyvesi insandır. Yani insan âlem ağacına bakarak kemale ulaşır ve Kamil İnsan olabilir.²⁵⁸

Hermes “âlemin Tanrı'nın bir yansıması olduğu görüşünü “ayna” sembolü ile ortaya koyar. Yaşayan Kozmos şiirinde aynaya yansıyan devinimsiz ve hareketsizdir. Sonsuz ve değişmezdir. Fakat âlem ve insan yani yansıma bir sûret ve kopyadır, anlaktır, değişkendir.²⁵⁹ Benzerini İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz: “İşte bu noktada akıllar karıştı: Varlıkla nitelenen ve bu idrakte idrak edilen a'yân-ı sabite yokluktan varlığa mı geçmiştir. Yoksa a'yân-ı sabitenin hükmünün Gerçek Varlığın ayn'ı ile olan ilişkisi, a'yân-ı sabitenin Gerçek Varlık'ta zahir olması biçiminde midir? Dolayısıyla aynada görülen suretle ayna arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki mi söz konusudur. Bu durumda ayn bu sıfat ile muttasıf olmakla sabit olur. Diğer yandan adem halinde kalmaya devam eder. Mümkünlerin aynları birbirlerini Hakk'ın vücudunun aynasının aynında görürler bu durumda idrakte, bizim yanımızda vâkî olan düzen üzere olan a'yân-ı sabite, diğer yandan alemdeki hali üzeredir de.”²⁶⁰

İbnü'l-Arabî Hakkın yansıması ile âlemin oluşmasını “ayna” sembolü ile ortaya koyar. Ayna kendisine yansıyan şeyi tekrar ona yansıtır. Aynaya yansıyan şeyin sûreti de aynaya yansır. Bu tecelliler anlaktır.²⁶¹ Mutlak Varlık aynaya bakar ayna imkân makamı ve görüntüsü ise mümkün varlıktır. Mutlak Varlık farklı

²⁵⁷ İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, çev: Mehmet Demirci, İstanbul, 1994, s.69. İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, çev: Nuri Genç Osman, İstanbul,1992, s. 157.

²⁵⁸ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 1, s. 32.

²⁵⁹ Hermes, *a.g.e.*, s. 42.

²⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 4, s. 212.

²⁶¹ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2008, s. 29.

aynalarda farklı sûretlerde görünür. Ayna İbnü'l-Arabî'de ve Hermetizm'de hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde sembolleştirilmiştir diyebiliriz.²⁶²

İbnü'l-Arabî'nin sembolleri kullanması ile dili kapalı hale gelmektedir. Kendisine has bir takım sebeplerden dolayı basiti karmaşıklştırmayı zahiri gizlemeyi tercih etmiştir. Her zaman ilm-i batının düşmanlarının bulunacağını farz eder, bu insanları kendi üsluplarıyla ikna etmeye çalışır. Ayet ve hadislerle kendi düşüncelerini destekler, sonra da bu ayet ve hadislerden kendi sistemini çıkarmaya girişir. Böylece İslamî inançların zahiriyle vahdet-i vücut hakkındaki felsefi sisteminden doğan mantıksal neticelerin arasındaki derin uçurumu gidermeye çalışır. Bu sebeple ince felsefi meseleleri ele alırken şiir üsluplarına benzetme ve mecazlara müracaat eder.²⁶³ Aynı şekilde Hermetizmde de şiirin kullanılması, benzetmeler, mecazlar, anlam kapalılığı anlatılmak istenen şeyin yaşamda karşılığının olmaması sebebiyledir.²⁶⁴

Hermes: “Duyularım mistik bir uykuda askıda kalmıştı;

Engin ve sınırsız bir varlık ismimle bana seslendi.

Hermes ne arıyorsun?

Kimsin sen diye sordum.

Ben seninleyim her zaman her yerde

Beni Atum'un bilgisiyle kutsa diye yalvardım.

Ansızın değişti önümdeki her şey bir anda

Açıldı hakikat.”²⁶⁵

Burada Hermes'in hakikate ulaşmada yaşadığı aydınlanma bir anda gerçekleşmiş ve anladığımız kadarıyla bu aydınlanmayı bedeninden kurtularak yapmıştır. Buna benzer bir yolculuğu İbnü'l-Arabî'de de görüyoruz. İbnü'l-Arabî memleketin yüksek tebasına mensup, o günün emir ve vezir çocukları arasında idi. Babası İşbiliyye'de Endülüs sultanının veziriydi. Bir gün babasının arkadaşlarından bir emir, onu diğer emir çocukları ile davet etmişti. Muhyiddin ve diğer gençler toplanmışlar, yemek yemişler ve kendilerine içki sunulmuştu. Sıra Muhyiddin'e

²⁶² İbn Arabî, *Futûhatu'l-Mekkiyye*, çev: Selahaddin Alpay, İstanbul, 1977, c. 2, s. 80.

²⁶³ Ebu'l Ala Afifi, *Füsûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, İz yay., İstanbul, 2011, s. 39-40.

²⁶⁴ Emir, *a.g.e.*, s. 14.

²⁶⁵ Hermes, *a.g.e.*, s.28.

gelince kadehi eline aldı içmeye niyetlendi. Tam bu sırada bir ses ona ey Muhyiddin sen bunun için mi yaratıldın? dedi. Bunun üzerine o kadehi yere attı ve dışarı çıktı. Evlerinin önüne geldiğinde kapıda vezirin çobanını gördü. Adamın üstü başı her zamanki gibi toz toprak içindeydi. Çobanla birlikte şehrin dışına çıktı. Onun elbiselerini alıp kendisi giydi ve kendi elbiselerini de ona giydirdi. Bir süre yalnız başına mezarlığa varıncaya dek yürüdü. Burası bir ırmak kıyısındaydı. Orada kalmak istedi. Mezarlığın orta yerinde yıkılmış toprağa karışmış ve küçük bir mağara şeklini almış bir kabir buldu. İçerisinde zikrullah ile meşgul olmaya başladı. Oradan ancak namaz vakitleri çıkıyordu. “Mezarlıkta dört gün kaldım sonra oradan bütün bu ilimlerle çıktım” demiştir.²⁶⁶ Bu menkıbede de görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî hakikate ulaşma ve ilimleri öğrenmede bir anda gerçekleşen ilahi manevi bir işaret yaşamıştır.

2.2.7. Gnostik/İrfanî Unsurların Kullanılması

Hermetizm daha önce de temas ettiğimiz gibi yukardaki âlemin gizlerini açıklayan sadece seçilmişlere selamete erme imkânı tanıyan gizemli şekilde vahyedilmiş bir bilgidir. Gnostik bilgi de sezgiye dayanan yalnızca bazılarının kavrayabileceği gizli bir bilgidir. İnsanın Gnosis'i anlaması çok zordur. İnsan ona ulaşamaz. Tanrı'nın ışığı cana yansıdığında ve parlaklığı ile onu ışıldattığında, Gnosis o insanın içine doğar. Başka hiçbir şekilde ortaya çıkmaz insan sadece ruhsal doğasını geliştirmeye çalışarak Gnosis'in içine doğmasıyla ona ulaşabileceği noktaya ulaşmayı amaçlayacaktır. Gnostikler doğar asla yetiştirilmezler. Bu doğum fiziksel değil ruhsaldır. Bununla birlikte Gnosis ne kadar yüce olursa olsun insanı tek başına güzelliğe taşıyamaz. Bunun için Gnosis'e adanmışlığın da eşlik etmesi gerekir.²⁶⁷ Gnostik bilgi hakikati arayan insanın ulaşabileceği bir bilgi olup rasyonel bir bilgi değildir. Sezgiye dayanır ve anlık olarak insanın karşısına çıkar. Bu bilgiye sahip olabilen kimse kozmik formların hakikatine de sahip olabilir. O kimse kozmolojik yaradılışı kavrar. Bu ona Tanrı'nın bir lûtfudur.

²⁶⁶ Ebü'l-Hasan Nûriddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Menkıbeleri*, çev: Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, A.Ü.B., Ankara, 1972, s. 21.

²⁶⁷ Hermes, *a.g.e.*, s. 302-303.

Gnostik bilgi, İrfan bilgisi olarak İslam dünyasına girmiş ve tasavvufta oldukça yer bulmuştur. İslam düşüncesinde Mısır, Suriye, Filistin, Irak ve Hindistan gibi bölgelerde fetih hareketlerinin hız kazanması neticesinde buralardaki dini, felsefi, mistik ve kültürel atmosfer ile ilişkiye girilmiş, bazı etkileşimler meydana gelmiştir. Gnostik düşünce tasavvuf, felsefe ve Şiiliğin İsmaili yorumu üzerinde varlığını hissettirmiştir. İslam düşüncesinde yer alan irfan anlayışının Gnostik düşünce ile benzerlik arz ettiği düşünülmektedir. Tasavvufta gnosis/irfan, aklî bilgiden üstün olup keşf, müşahede, sezgi ve ilham yoluyla kalpte hâsıl olan bilgi türüdür. Sufiler, bu bilgiye ulaşmada duyu ve aklın yanı sıra müşahede ve sezgiye de vurgu yapmaktadır. Bu bilgi yalnızca bazılarına (ârif, hâkim, veli) verilen bir bilgidir. Kısacası bu bilgi onlara Allah'ın lûtfudur.²⁶⁸ Tasavvuf dünyasında Gnostik/irfani anlayışın önemli temsilcilerinden biri de İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, gnostik/irfani düşünceyi vahdet-i vücud doktrininde olduğu gibi hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. İbnü'l-Arabî kendi düşünce sisteminde gnostik/irfani bilgi ile akli bilgiyi karşılaştırmakta, ikisi arasında bazı farklar olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre, vasitasız bir şekilde hakikate, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak tarzda eşyanın gerçekliğine ulaşmayı sağlayan bilgi gnostik/irfani bilgidir. Bu bilgi rasyonel bir bilgi olmayıp batınî bir bilgidir. Bu bilgiyi Allah istediği kullarına nasip eder. Nefis terbiyesiyle yetkin olan insanın kalbini kapsayan nur şeklinde kendini göstermektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bazı kimselere zahirî bilgiden daha üstün olarak marifet bilgisi verilmektedir.²⁶⁹

İbnü'l-Arabî bilgiyi bize iki türlü aktarır. Zahirî bilgi, halkın, yani fakihler ve kelimcilerin ortaya koyduklarıdır. Bâtınî bilgi ise, sufilerin, gizli anlam ve sembolleri kullanarak ortaya koyduklarıdır. Sufiler, ya söylemek istediklerini halktan gizlemek için bu yola başvurmuşlardır ya da onların anlattıkları aklın tek başına anlayamadığı hakikatlerdir. İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu batınî usul onun

²⁶⁸ Harun Işık, *Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi*, Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, 25-27 Mayıs 2012, Malatya, s. 40.

²⁶⁹ Işık, *a.g.e.*, s. 41.

eserlerini karmaşık ve anlaşılmaz hale getirir. O bâtinî manaları Kur'ân ve sünnet metinlerinden de çıkarır.²⁷⁰

İbnü'l-Arabî aklî metot yerine keşfî metodu tercih etmiştir. Akli dikkate alanlara göre anlaşılmayı değil, keşf ve müşahedeyi dikkate alan sufilerce anlaşılmayı tercih etmiştir. Affî, İbnü'l-Arabî'nin bunu isteyerek yaptığını yani üslubunu karmaşık ve kapalı hale getirdiğini söyler. Affî'ye göre, bunun beş sebebi vardır. 1- İbnü'l-Arabî'ye göre bâtin ilminin düşmanları vardır bu sebeple onları ikna etmek için derin mantikî çıkarımlar arasındaki uçurumu gidermeye çalışır. Bunun sebebi vahdet-i vücûd doktrinini temellendirmektir. 2- Felsefede, Kur'ân'da, hadislerde, kelamda yer alan kavramları kullandığı gibi bunlara birden fazla anlam da katar. Örneğin "hakikat" birden fazla anlamda kullanılmıştır. 3- Düşünme melekesi büyük ölçüde tahayyül gücüne bağlı olduğu için şiire, benzetmelere, mecaza başvurur. 4- Sembolleri kullanır ama zorluğuna rağmen her zaman aynı sembolü kullanmaz. 5- Kur'ân ayetlerini birbirine karıştırır. Aralarında görünür bir bağlantı olmamasına rağmen birini diğeriyle tefsir eder.²⁷¹

Gnostisizm farklı din, kültür ve felsefeyi bir araya getiren mistik bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Gnostisizmin amacı evren hakkında gizli bir takım bilgilere sahip olmaktır. Bu görüşü benimseyen kimseler; dini ve varoluşsal açıdan hakikate ulaşmanın tek yolu olarak ahlakî ve ruhî bakımdan olgunlaşmayı ilke edinirler, tanrı bilgisiyle ve kendine fayda verecek iyi işler yaparak yaşamayı önceleyen bir bakış açısına sahiptirler. Gnostisizm Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili sorunların beraberinde âlem ve insanın nasıl yaratıldığı, âlem nedir, insan nedir gibi soruları, insanın nasıl kurtuluşa ereceğini, evrenin sonunun nasıl olacağını sorar. Bu gibi problemlere çözüm bulmaya çalışan bir içeriğe sahiptir. Böylece gnostik düşüncenin iki yönü olduğunu anlıyoruz. Biri, uygulamaya dönük olan insanın kurtuluşunu amaçlayan, diğeri de nazarî olan Allah-âlem-insan münasebetiyle ilgili olandır. Sonuç olarak kurtuluşa ermek için maddeden uzaklaşma, Allah'a yaklaşma keşf, sezgi ve müşahede sayesinde Allah'a kavuşma gibi hususlar pratik alanla;

²⁷⁰ Ebü'l-A'lâ el-Affî, *İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim*, çev: Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 9, cilt: 9, 2000, s. 700-705.

²⁷¹ Affî, *a.g.e.*, s. 39-42.

başlangıç ve son hakkındaki düşüncelerin ve yorumların, toplum, din, mezhep ve siyaset gibi alanlarda kullanılması nazari süreçle ilişkilendirilebilir.²⁷²

İbnü'l-Arabî işaret ettiğimiz bu gnostik/irfanî bilgi ile ilgili, onun en önemli özelliğinin akıllara değil kalplere inmesi olduğunu belirtir. Bunun için *Füsûsü'l-Hikem'e* “Kelim’lerin kalpleri üzerine indiren Allah’a hamd olsun”²⁷³ diye başlar. Açıkçası bu bilgi felsefeden apayrı bir bilgidir. Sufilere has bu bilgi sezgiye dayanan, kalpte bulunan, keşf ve müşahede ile ulaşılabilen özel bir bilgidir. İbnü'l-Arabî kendi eserlerini de bu bilgi ile yazdığını söyler.

İbnü'l-Arabî bu bilginin az bir seçkin gruba nasip olduğunu belirtir: “İlahî hitap, muhataplarının buldukları hale ve aklın nazarının verdiği şeye göre varid olmuştur. İlahi hitap keşfin verdiği göre varid olmamıştır. İşte bundan dolayı mü'minler çok, keşf sahibi olan arifler ise az olmuştur.”²⁷⁴ Allah'ın kudretini, sınırsızlığını, mahiyetini akılla açıklamak edepsizliktir. Çünkü varlığın tabiatına karşı çıkmak hikmete aykırıdır. Kur'ân'ı anlamada zahiri anlama takılıp kalan mü'minler çok, keşf ehli olan hakikati arayan ariflerin sayısı azdır.

Hermetizm daha sonraki yıllarda pratik öğretilere dönüşerek Hristiyan tapınaklarının dışında halk içinde kabul görmüş ve insanlara şu arınma ve aydınlanma yollarını işaret etmiştir.

- 1- İçgüdüleri ve duyguları kullanarak yaşam sevincine kavuşmak
- 2- Duyarlılık yetisinin geliştirilerek algı yollarının yetkinleştirilmesi
- 3- Sezgi ve buluş yollarının açılması

Yani hakikati arayan birey bu yolları geçebilmelidir. Sezgi, hermetik insan için bir iç beslenmedir. İçime doğdu deyiminin aynıdır. Nedensiz bir ortaya çıkış gibidir; ilhamdır. Aslında bu ortaya çıkış nedensiz değildir. Ancak sezgisel süreçler bilinç dışında gelişip bilince yansydıklarından, bu olay nedensiz sayılmamalıdır. Akıl unsurların ön plana çıkarılmadığı felsefe ve bilimden önceki dönemlerde mistik

²⁷² Işık, *a.g.e.*, s. 43.

²⁷³ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 1, s. 89.

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. 2, s. 66.

deneyimler, iç gözlemler, buğulu-gizemli-örtük tanımlamalar insanın kendini arayışından başka bir şey değildir.²⁷⁵ Burada hemen İbnü'l-Arabî'nin, "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisi ile ilgili yorumlamalarını hatırlatabiliriz. Buna göre, insanın kendini bilmesi nefsinin ve Allah'ın kendisini yaratılış sırlarını ve enteresanlıklarını idrak etmesi yoluyla, kendini bildiği kadar Rabbini bilir, kendini bilmediği kadarıyla da Rabbinden cahil kalır. İnsanın nefsi âlemin bir parçası hatta âlemdeki en kâmil cüzdür. Yani bunun en kısa anlamı kendisine zuhur eden Hakkı bilir demektir. Kişinin Rabbini bilmesindeki delili ancak "Hakikat-i Muhammediyye" yani bâtın bir bilgidir.²⁷⁶

2.2.8. Dinlerin Aşkın Birliği

Özellikle Hristiyanlar diğer dinlere karşı nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğine ilişkin kafa karışıklıkları sebebiyle, kendi inançlarını Antik dünya inançları ve teolojisiyle örtüştürmek için Hermetizmi kullanmışlardır. Hermetizm değişik inançları bünyesinde barındırıyordu. Hermes'in metinlerinden esinlenerek ortak bir Tanrı tanımına gittiler. Hermes'in "*Poimendres*" bölümünde anlattığı tek tanrı inancı onların işine yaradı. Hristiyan teolojisi ile örtüştürmek için hermetik metinlerin İncil ile yakın olduğu görüşüne dikkat çektiler. Bu bilinçli çaba Hermetizmi diğer inançların önüne çıkarmak için değildi. Bir ortak "hoşgörü dini" çağrısında bulunmak içindi. Bu "hoşgörü dini" Hristiyan tek Tanrıculuğu ile pagan çok Tanrıculuğu arasındaki uçurumu kapatmak içindi.²⁷⁷

Hermetizde yer alan insan, Tanrı'ya huşû içinde bağlanır, kendini O'nun sûretinde yarattığını dolayısıyla O'nun bir parçası olduğunu bilir. Kendi yüksek idealinin, ilk kutsal vazifesinin, Tanrı ile bir olmak, Tanrı-insan olmak olduğunu bilir. Kamil insan evrensel bir dine bağlıdır. O her dinin iyi ve kötü yönleri olduğunu görecektir. Dolayısıyla her dinin iyi yanlarını alıp zayıf yanlarını bir kenara bırakacaktır. Hangi din olursa olsun her dinin Tanrı'nın bir ilkesine denk düştüğünü bilerek her tapınma biçimine saygı duyacaktır.²⁷⁸ Bu şekliyle hermetik düşüncüyü dinî açıdan ele alanlar kendi inançlarını ve mistik fikirlerini, Hristiyanlık, Budizm,

²⁷⁵ Bobaroğlu, *a.g.e.*, s. 32.

²⁷⁶ Affi, *a.g.e.*, s. 476.

²⁷⁷ Ebeling, *a.g.e.*, s. 127-128.

²⁷⁸ Bardon, *a.g.e.*, s. 41-42.

Yahudilik, İslam ya da pagan dinleriyle uyumlu halde yorumladılar. Bu Hermetizmin tüm inançlara uygun olduğunu savunan dogmatik bir öncüdür.²⁷⁹

Hermetik metinlerde Tanrı özellikle birinci bölümde (*Poimendres*) yüce İlah, Bütün, Cevher, Bir gibi nitelermelerle tanımlanmıştır. Bu tanımlar dinlerin birliğine dair düşünceler için elverişli görüşlerdir.²⁸⁰

İbnü'l-Arabî'de de var olduğu savunulan “dinlerin birliği” görüşü Nasr'a göre, dinlerin iç muhtevalarının birliğine dair bir inanıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin hayatının sonraki yıllarında İslam önceki geleneklerin “manevî kutuplarından” söz etmektedir. Ayrıca onun “logos” ile vurguladığının vahyin evrenselliği ilkesi olduğunu savunur. Günümüzdeki bazı müslümanların “İslam ile diğer dinler arasında derinden yaklaşım kurma çabalarının” ilk kez İbnü'l-Arabî'de ve Rûmî'de görüldüğünü ileri sürer.²⁸¹ Tabii İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân okuyan, zikreden, günahlarına tövbe eden, dinsel kurallarını ve ibadetlerini asla terk etmeyen bir kimse olduğunu bu sebeple kendi dininin gereklerini yerine getirdiğini dolayısıyla tüm dinleri benimsemediği yönündeki itirazlara ise şöyle cevap verir: “ Onun ibadetlerini terk etmesi yaşadığı topluma ağır gelirdi. O Allah tarafından vahyedilen bütün yolların aynı yere vardığını, bir dini bütün yönleri ile yaşamının tüm dinleri yaşamak olduğunu düşünüyordu. O tüm bu ibadetleri yerine getirerek bunları kavrayabildi.”²⁸²

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hiçbir şekilde inanç ve ibadet formlarında sınırlanamaz. Aksine ibadet edilen her şey Allah'ın tecelli ettiği, sınırsız sûretlerden birisidir. Hakk'ın diğerlerini göz ardı ederek bu sûretlerden yalnızca birine tahsis edilmesi küfürdür. İşte bu İbnü'l-Arabî'nin benimsediği evrensel dindir. Bu din bütün dinleri uzlaştırır ve bütün inanışları birleştirir.²⁸³ Yani İbnü'l-Arabî'de var olduğu düşünülen dinlerin birliği aslında bütün dinlerin özünün aynı olduğu fikridir. Ancak ideolojik bir anlam ifade eden ve batılı akademisyenlerin özellikle kullandıkları bu “dinlerin birliği” ifadesi bir kavram kargaşasıdır. Zaten İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dinlerin birliği (Vahdet-i edyân) kavramına rastlanmaz.²⁸⁴

²⁷⁹ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 25.

²⁸⁰ Trismegistus, *a.g.e.*, s. 24.

²⁸¹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 130.

²⁸² Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 131.

²⁸³ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 59-60.

²⁸⁴ Dilaver Güner, *İbn Arabî'de Dinlerin (Aşkın) Birliği ve İbadet Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme*, Tasavvuf ve İlmî Araştırma Dergisi, 2003, sayı 11, s. 17.

Bazıları eserlerinde bulunan şiirler ve ifadeler sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin bütün dinlerin aynı olduğu inancına sahip olduğunu düşünürler. Bu düşüncelere sebebiyet veren beyitlerinden bazıları şöyledir:

Zaman zaman Musa'nın şeriatına inanırım, Yahudinin yolunu kabul ederim.
Gâh kendimi İsa'nın şeriatına inanmış, kilisede ibadet eder bulurum.
Gâh kendimi Muhammed'e inanmış bulurum da,
Bu nebiye sapasağlam sarılırım.
Bazen kendimi öyle bir şeriat içinde görürüm ki, Ashâba benzerim.
Şî'a'nın görüşünü benimserim kimi zaman,
Eş'arî mezhebini kabul ettiğim zamanlar da olur.²⁸⁵

Başka bir şiirde de söyle der İbnü'l-Arabî:

Kuşkusuz kalbim her sûreti kabul etmiştir.
Aşığın sığınağı, ruhbanın manastırı
Putlar için ev, tavaf edenin Kâbe'si
Tevrat'ın levhaları, Kur'ân'ın mushafı
Sevgi dini ile dinlendim, onun gereklerine yöneldim.
Din, benim dinim ve imanımdır.²⁸⁶

Başka bir yerde şöyle demektedir:

İnsanlar, İlah hakkında inançlar ortaya koydular
Ben ise, onların inandıklarının hepsine şahit oldum.²⁸⁷

İbnü'l-Arabî'nin tartışılmalı gelen bu ifadelerine bizzat kendisi açıklık getirmiş ve bu beyitlerini şerh etmiştir.²⁸⁸ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin dinlerin birliği görüşüne kanıt olarak gösterilen bu ifadelerin bâtınî anlamlarını göz ardı etmemeliyiz. Çünkü İbnü'l-Arabî hakkında yapılan araştırmalar onun şiir yönünün kuvvetli olduğunu göstermektedir.²⁸⁹

Toparlayacak olursak Hermetizmde ve İbnü'l-Arabî'de var olduğu söylenen dinlerin birliği meselesi aslında tüm dinlerin bütün inançların kâmil insan tarafından

²⁸⁵ Güreler, *a.g.e.*, s. 23.

²⁸⁶ İbn Arabî, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, çev: Mahmut Kanık, İz yay., İstanbul, 1991, s.99.

²⁸⁷ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 430.

²⁸⁸ İbn Arabî, *Tercüman'ül Eşvak*, çev: Hamza Tanyaş, Kaknüs yay., İstanbul, 2010, s. 24.

²⁸⁹ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 40.

anlaşılması ve benimsenmesi gerektiği ile ilgili hoşgörölü bir yaklaşımı ifade eder. Hermetizmde her din Tanrı'nın bir yansımasına işaret eder. Dolayısıyla her inanç ve ibadete saygı duyulmalıdır.



SONUÇ

İslam Düşüncesinde Hermes ve İbnü'l-Arabî'de Hermetizm adlı çalışmamızda öncelikle kısaca Hermes'in kimliğini tespit etmeye çalıştık. Gördük ki bu kadar kadîm bir kişilikten bahsediyorsak O'nun hakkındaki bilgiler tarihi kadar eski ve muğlâktır. Böylece adının geçtiği farklı kültür ve geleneklerdeki Hermes'i kısaca tanıtarak onun şahsiyeti hakkında bir belirleme yapmaya çalıştık. Birinci bölümdeki incelemelerimiz neticesinde, Hermes'in İslam düşüncesinde tanındığını ve İslam düşünürlerinin eserlerinde O'na yer verdikleri sonucuna ulaştık. Hermes'in İdris Peygamber ile özdeşleştirildiğini, Thoth ile bir tutulduğunu ortaya koymaya çalıştık. Hermes figürünün ise İslam düşüncesine öncelikle Sâbiîler ardından da tercüme faaliyetleri ile intikal ettiğini tespit ettik.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin farklı unsurları barındıran eklektik bir sistem olduğunu tespitini vurguladık. Bu bağlamda hermetik unsurların da O'nun sistemine dâhil olabildiğini ifade etmeye çalıştık. Bazı hermetik unsurları belirleyerek bunların İbnü'l-Arabî'de varolduğunu ve bazı hermetik unsurların kastedildiği manada varolmadığını bir kavram kargaşası olduğunu belirledik.

En baştan beri sûfîlerin düşünce sistemleri çok nettir. Onlar dinin derin anlamlarına sarılarak farklı bir örneklik sunmuşlardır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin tamamı da özgün olmakla birlikte bu özgün sistemine kendi ifadeleri ve kendi terminolojisi ile bazı hermetik unsurları eklemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu hermetik unsurları İbnü'l-Arabî kendi vahdet-i vücûd görüşüne adapte edip, kendi özel yöntemi ile yorumlamıştır.

Hermetik metinlerde bulunan bazı felsefî ve dinî konulardan varlığın birliği yani Tanrı'nın varolan her şey olduğu, mikrokozmos-makrokozmos, gnostik unsurlar, aynı sembollerin aynı anlama gelecek şekilde kullanılması, bir olumsuzlama ile ancak Tanrı fikrine ulaşılabileceği gibi hususların İbnü'l-Arabî de de konu edinildiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu sebeple bazı hermetik unsurların İbnü'l-Arabî'de de bulunduğu sonucuna ulaştık.

BİBLİYOGRAFYA

- ABU'L-FARAC**, Gregory (Bar Hebraevs); **Abu'l Farac Tarihi**, çev: Ömer Rıza Doğrul, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1987.
- AFÎFÎ**, Ebû'l-A'lâ; **Füsûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2011.
- AFÎFÎ**, Ebû'l-A'lâ; **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, İz yay., çev: Ekrem Demirli, İstanbul, 2011.
- AFÎFÎ**, Ebû'l-A'lâ; **Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev: Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. yay., Ankara, 1975.
- AFÎFÎ**, Ebû'l-A'lâ; **İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim**, çev: Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 9, cilt: 9, 2000.
- AKKAYA**, Veysel; **Şeyh-i Ekber İbn. Arabî de İdris Peygamber**, Erham yay., İstanbul, 2010.
- ALTUNAY**, Erhan; **Zümrüt Tablet Metninin Tarihi**, www.hermetics.org, 17/11/2019.
- AYDIN**, Mehmet; **Dinler Tarihine Giriş**, Din Bilimleri yay., Konya, 2004.
- BABAOĞLU**, Ali; **Hermetizm**, BDS yay., İstanbul, 1997.
- BAKKAL**, Ali; **Harran Okulu**, c.II, Şelale Matbaası, Konya, 2006.
- BARBAROĞLU**, Metin; **Bâtınî Gelenek Hermetik ve Sanskrit Öğretiler**, Ayna yay., İstanbul, 2006.
- BARDON**, Franz; **Initiation into Hermetics**, A Cours of instruction in ten Stages – Theory and Practice, Osiris-verlag, Almanya, 1962.
- BARDON**, Franz; **Hermesçi Bilimlere Giriş**, çev: Murat Sağlam, Mitra yay., İstanbul, 2008.

- BİLGEGİL**, M. Kaya; **Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâgat**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1980.
- BUHÂRÎ**, Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğire; **el-Câmiu's-Sahîh**, Dârü't-Te'sil, Kahire, 2012/1433.
- BULUT**, Zübeyir; "Hanbeli Akaidinin Teşekkülü," **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi**, c. 6, sayı 5, AİBÜİF yay.
- CÂBİRÎ**, Muhammet Âbid; **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi yay., İstanbul, 2001.
- CAN**, Şefik; **Klasik Yunan Mitolojisi**, İnkılab ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1970.
- CORBİN**, Henry; **İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüş'tün Ölümüne**, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim yay., İstanbul, 2004.
- DURAND**, Gilbert; **Sembolik İmgelem**, İnsan Yay., İstanbul, 2017.
- EFLATUN**; **Phaidros**, çev: Hamdi Akverdi, Maarif matbaası, İstanbul, 1943.
- EL-KÂRÎ**, Ali; **Muhyiddin İbnü'l Arabi Menkîbeleri**, çev: Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, A.Ü.B., Ankara, 1972.
- FAHRÎ**, Macid; **İslam Felsefesi Tarihi**, çev: Kazım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1987.
- GROLIER İNTERNATİONAL AMERİCANA**, **encylopedia**, "Hermes", c.7., İstanbul.
- GÜNDÜZ**, Şinasi; "Kur'an'daki Sâbiîlerin Kimliği Üzerine bir Tahlil ve Değerlendirme," **Türkiye Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu**, O.İ.F.V. yay., Samsun, 1962.
- GÜNDÜZ**, Şinasi; **Sabiler Son Gnostikler**, Vadi yay., Ankara, 2016.
- HERMES**; **Metinler ve Çalışmalar**, çev: Engin Emir, Ege Meta yay., İzmir, 2006.

İŞİK, Harun; “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi,”
Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, 25-27 Mayıs, Malatya,
2012.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Futûhatu'l-Mekkiyye**, çev: Selahaddin Alpay, c.2.,
İstanbul, 1977.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Füsûsü'l-Hikem**, çev: Nuri Genç Osman. İstanbul, 1992.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Marifet ve Hikmet**, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1997.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Ahmet Avni Konuk,
haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul, 2017.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Fütûhât-ı Mekkiyye**, litera yay., çev: Ekrem Demirli, c.1,
İstanbul, 2017.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Nurlar Risalesi**, çev: Mehmet Demirci, İstanbul, 1994.

İBN ARABÎ, Muhyiddin; **Üstün İnsan, Şeceretü'l-Kevn**, çev: Abdülkadir Akçiçek,
Rahmet yay., İstanbul, 1968.

İBN HALDUN, Dâhil; **Mukaddime**, haz: Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul,
2009.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ; **Hadislerle Kur'ân Tefsiri**, çev: B. Karlıağa, B. Çetiner,
5154-5156, Çağrı yay., İstanbul, 1985.

İBN NEDİM, İshâk; **el-Fihrist**, Duru'l-Marife, Beyrut, 1978.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzettin; **İslam Tarihi**, çev: A. Ağırakça, ve diğr., c.I, Bahar yay.,
İstanbul, 1985.

İBNÜ'L-KIFTÎ, Şeybânî; **İhbârü'l-Ulema**, nşr., J. Lippert, Leipzig, 1903.

- İZUTSU**, Toshihiko; **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, çev: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 1998.
- KA'ŞÂNÎ**, Abdurrezzak; **Tasavvuf Sözlüğü**, çev: Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul 2015.
- KARADAŞ**, Çağfer; **Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Düşünce Dünyası**, Otto yay, Ankara, 2018.
- KARADAŞ**, Çağfer; "Sabiler Meselesi," **Dergi Abant** (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2013, Cilt:1, Yıl:1, Sayı:1.
- KEKLİK**, Nihat; **Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevesi**, Sufi kitap yay., İstanbul, 2008.
- KILIÇ**, Mahmud Erol; "Hermes", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı yay., c.17, İstanbul, 1998.
- KILIÇ**, Mahmud Erol; "Ebu'l Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü," **DİVAN**, c.5, say. 2, İstanbul, 1998.
- KILIÇ**, Mahmud Erol; **Hermesler Hermes**, Arkeoloji ve Sanat yay., İstanbul, 2010
- KILIÇ**, Mahmud Erol; **Şeyh-i Ekber İbn Arabi Düşüncesine Giriş**, Sufi kitap yay., İstanbul, 2009.
- KÖKTÜRK**, Milay; Animal Symbolicum, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul, 2003.
- KURŞUNOĞLU**, Mustafa Sait; "Doğu Düşüncesinde Hermetik Ruhsal Simya Tecrübesi ve Hacı Bektaş-ı Veli Makalatı," **EKEV Akademi Dergisi**, yıl 18, sayı 58, Kış, 2014.
- KUTSAL KİTAP**, Kitabı Mukaddes şirketi, Acar matbaacılık, İstanbul, 2001.
- LAURANCE**, Richard; Richard Charles, Rutherford H.Platt, **İdris Peygamber'in İki Kitabı**, çev: Oğuz Eser, İdil yay., İstanbul, 2012.

- MACİT**, Muhitin.; “Tercüme Hareketleri”, **DİA**, c. 40, İstanbul, 2011.
- MAZHERİ**, Ali; **Ortaçağda Müslümanların Yaşayışı**, Varlık Yay., İstanbul 1972.
- MUHASİBİ**; Esed; **el-Vesâyâ**, neşr: Abdülkadir Ahmet Ata, Beyrut, 1986.
- MUTLUEL**, Osman; **İlk İslam Filozofu el-Kindî Hayatı ve Eserleri**, Denizli, 2003.
- MÜSLİM**, Ebü'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî; **Sahîhu Müslim**, Dâr-u İhyâü't-türâs, Beyrût, t.s.
- NASR**, Seyyid Hüseyin; **İslam ve İlim**, çev. İ. Kutluer, İnsan yay., İstanbul, 1989.
- NASR**, Seyyid Hüseyin; **Üç Müslüman Bilge**, çev: Ali Ünal, İnsan yay., İstanbul, 1985.
- NİŞANCIZADE**, Muhyiddin Mehmed; **Mir'ât-ı Kâinat**, I-II, Sa'd A.F. Meyan, Berekat yay., İstanbul, 1987.
- ÖZALP**, Hasan; “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak, Platinus’da Negatif Teoloji,” **Turkish Studies Dergisi**, Sosyal Bilimler Sayısı, editor: Sibel Üst, Ankara, 2015.
- ÖZBUDUN**, Sibel; **Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya yay., Ankara, 2004.
- ÖZDEMİR**, Hasan; **Hermes**, Kaynak Yay., İstanbul, 1997.
- RÂZÎ**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî Fahrettin; **Tefsîru'l-Kebîr**, 21. cüz, çev: Lütfüllah Cebeci, Sadık Doğru ve dgrl., Huzur yay., 2005.

- SANCAR**, Faruk; “Ehl-i Hadis’in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiye’nin Razi’ye Yönelik Metodik Eleştirileri,” **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 14, sayı 27, s. 227.
- SAYILI**, Aydın; **Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp**, s.1, T.T.K Basımevi, Ankara, 1982.
- SCHİMMELE**, Annemarie; **İslamın Mistik Boyutları**, çev: Ergün Kocabıyık, Kabalıcı yayınevi, Ankara, 2018.
- SCHOENER**, Dr. Gustav-Adolf; **Astroloji Din ve Bilim**, Kabala yay., çev: Işık Üçken, İstanbul, 2002.
- SEZGİN**, Fuat; **Geschichte der Arabischen Schrifttums**, Brill, Leiden, 1967, c.4.
- SÜHREVERDÎ**, Şehâbeddin; **Filozofların İnançları**, çev: İbrahim Yakıt, Felsefe Arşivi, XXVI, 211-212, İstanbul, 1987.
- SÜHREVERDÎ**, Şehâbeddin; **Hikmetü’l-İşrak**, çev: Tahir Uluç, İz yay., İstanbul, 2012.
- ŞEHRİSTÂNÎ**, Ebü’l-Feth Abdülkerim b. Ebî Bekr; **el-Milel ve’n-Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera yay., İstanbul, 2008.
- ŞEŞEN**, Ramazan, “Harran ve Türk-İslam Tarihindeki Yeri,” **Şanhurfa ve GAP Sempozyumu Bildirileri**, İstanbul, 1988.
- TABERÎ**, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib; **Tarihi Taberi Tercümesi**, I-III, Can kitabevi, ,çev: Mustafa Can, Konya, 1980.
- TÖZÜN**, Atilla; **Neoplatanizm, Hermetizm**, Platon yay, İstanbul, 2002.
- TRİSMEGİSTUS**, Hermes; **Corpus Hermeticum Hermetik Öğreti**, çev: Hürrem Gür Türer, Mavi Kalem yay., İstanbul, 2018.
- TUNÇBİLEK**, H.Hüseyin; **Muhyiddin İbn Arabî’de Vahdet-i Vûcud Telakkisi**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:19,Ocak-Haziran 2008.

ULUÇ, Tahir; **İbnü'l-Arabî'de Mistik Sembolizm**, Doktora Tezi, Konya, 2005.

VOLTAİRE, **Felsefe Sözlüğü**, çev: Lütfi Ay, İnkılâp kitapevi, İstanbul, 2011.

YILMAZ, Sait; “Hermes’in Eski Mısır ve Helen Dünyasından İslam Coğrafyası ile Anadolu’ya Yolculuğu,” **Lectio Socialis**, January, 2019.

YİĞİT, Fevzi; **İbn Arabî Metafiziğinde İnsanın Yeri**, Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç, Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Sivas, 2003.





T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZGEÇMİŞ

Hülya Tanman 1985 Ürgüp'te doğdu. Ortaokul ve liseyi Ürgüp İmam Hatip Lisesinde bitirdi. 2003 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümüne girdi 2007 de tamamladı. Aynı yıl Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak Çorum/Sungurlu da göreve başladı halen burada görevine devam etmektedir. Evli, iki çocuk sahibidir.