

sohbet etmişti (İbn Sa'd, VII, 132). Üveys'in Dimaşk'a yerleşmesi üzerine Herim'in onunla görüşmek için oraya gittiği de bilinmektedir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 48).

Bu sekiz zâhidin en dikkat çekici yünü, fetihler sayesinde toplumun refah seviyesinin hızla yükseldiği, buna bağlı olarak dinî hayatta çözümlerin yaşandığı bir dönemde zühd hayatını savunmuş olmasıdır. Yaşadıkları zühd ve ibadet hayatı, toplumda hızla yaygınlaşan zenginliğe ve bunun yol açtığı dinî gevşemeye bir tepki mahiyetindedir. Herim'in küçüklerin şımardığı, büyüklerin ihtiras emellerinin peşinde koştuğu bir zamanda yaşamaktan kaygı duyduğunu söylemesi de (İbn Sa'd, VII, 131, 133; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 333; Ebû Nuaym, II, 120) aslında, İslâm toplumunda yaşanan bu hızlı sosyoekonomik değişimin doğurduğu dinî ve ahlâkî yozlaşmadan bir şikâyetir. Bu zâhidler, toplumun hızlı değişimi sırasında insanların dünyaya bağlılıkları arttıkça Allah ile olan bağlarının gevşediğini görmüşler, buna karşı zühd hayatını teklif etmişler, kendileri de bunu samimiyetle yaşamışlardır. Herim'e göre dünya sevgisiyle dolu olan bir kalbe âhiret sevgisi giremez; dünyevî çabalardan kurtulmadan âhiret için çaba gösterilemez (Ebû Nuaym, II, 119; Münâvî, I, 177).

İlk sûfilerden birçoğunun aksine Herim'de uzlet fikrine rastlanmaz. Herhalde siyasî ve askerî görevlerde bulunmuş olmasının bir sonucu olarak Herim toplum meseleleriyle ilgilenmiş, bulunduğu her yerde dinî değerleri hâkim kılma mücadelesi vermiştir. Herim fert, toplum ve devlet konularındaki görüşlerini birer anahtar-terim olarak kullandığı "muhabbet" ve "adalet" kavramlarına dayanarak açıklamıştır. Ona göre derin bir Allah sevgisini ifade eden muhabbet, insanın bütün fiillerinin değerini ortaya koyan gerçek ölçüdür. Nitekim Allah sevgisinden mahrum olan kimsenin günah işlediği, Allah sevgisine sahip kimsenin ise günahlardan kaçındığı ve daima hayırlı ameller işlediği görülür. Şu halde Allah sevgisi hayırlı amellere, sevgisizlik de günahlara götürür. Herim bunların ilkinde adalet, ikincisine fık adını verir. Bu ikisi arasında yer alan bütün ameller bunlara göre bir değer ifade eder. Meselâ ilmin bir ara değer olduğunu söyleyerek ilmiyle amel eden âlimi âlim olduğu için değil âdil ol-

duğu için övmüş, ilmiyle amel etmeyen âlimi de âlim oluşuna bakmadan fâsık diye yermiştir. Onun, "Fâsık âlimden sâkinin" sözü Hz. Ömer'e iletilince bu sözün kendisine karşı üstü kapalı bir tenkit olmasından şüphelenen halife Herim'e mektup yazarak ondan açıklama istemiş, Herim de kötü bir niyeti bulunmadığını, sadece ümmetin iyiliğini düşündüğünü, ileride ilim sahibi fâsık bir kişinin devlet başkanı olabileceğini, onun dinî hayatının topluma kötü örnek teşkil edeceğini, bu şekilde dinde gevşekliğe, şüpheye ve karışıklığa, hatta sapıklığa yol açabileceğini anlatmak istediğini bildirmişti.

Cenneti kazanmak veya cehennemden kurtulmak için değil yalnız Allah için ibadet etmek gerektiğini söyleyen ve ibadeti kayıtsız şartsız ödenmesi gereken bir ulûhiyyet hakkı kabul eden Herim, bu hakkı ödemenin vereceği gönül huzurunu cennetin vereceği mutluluktan daha tatlı, bu konudaki bir sorgulamanın yaratacağı eziklik ve utancı da cehennem azabından daha acı görür. Herim, ulûhiyyet ve ubûdiyyet konularındaki bu yaklaşımı sebebiyle bazı tâbîlerce sahâbîlerin bir kısmından üstün görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hrm" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "hrm" md.; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 331-334; *Müsned*, I, 25, 43; II, 310; Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Habîbürrahman el-Azamî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), s. 9, 80; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 165; VII, 131-134; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 159; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 234, 235; II, 8; III, 161-162; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 380-381; VIII, 243; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Sâvî), s. 192; a.mlf., *'Uyûnü'l-aḥbâr*, II, 312; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 176, 265-266, 286-287, 352; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, IX, 110; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, II, 247; V, 513; VII, 215; Serrâc, *el-Lüma*, s. 397; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 84-87, 119-122; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 611-612; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 126, 177-179; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 120; IV, 135; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şâfve*, III, 213-215; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 65-66; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 65-66, 146; II, 181; V, 331-332; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 101-102, 119; a.mlf., *el-Lübâb*, I, 46; II, 314; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe*, V, 391; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 28, 48-50, 585; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 61-80*, s. 533-535; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 601, 618; İbn Tagrîberî, *en-Nücumü'z-zâhire*, I, 132; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 177; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 76-77; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü kaba'li'l-'Arab*, Beyrut 1388/1968, II, 726-727; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 114-115.



MUSTAFA BİLGİN

HERMES

Çeşitli kültürlerde
değişik isimlerle anılan
mitolojik veya yarı mitolojik
bir şahsiyet.

Dinler tarihiyle felsefe ve bilim tarihlerinde geriye doğru gidildiğinde ortak bir kutsal şahsiyetten söz edildiği görülür. Değişik gelenek ve kültürlerde farklı isimlerle anılan bu şahsiyet Greko-Latin literatüründe Hermes Trismegistos (aş. bk.) diye şöhret bulmuştur. Bu kişinin felsefe, bilim ve edebiyat tarihlerinde daha çok mitolojik veya yarı mitolojik niteliklere sahip bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasına karşılık dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Bazı müellifler eski Mısır dinindeki Thoth'u, Müsevîlik'teki Uhnuh'u, Budizm'deki Buda'yı, Zerdüştilik'teki Hôşeng'i ve İslâm'daki İdrîs'i onunla birleştirmişlerdir. Meselâ Taberî ve Fahreddin er-Râzî'ye göre İbrânîler'in Uhnuh'u ile Kur'ân-ı Kerim'deki İdrîs aynı şahıstır (*Târîhu't-Taberî*, I, 103; *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 233-234). Bîrûnî ise İdrîs'in Buda olabileceğini düşünmektedir (*el-Âşârü'l-bâkiye*, s. 188). Bazıları da birkaç Hermes'ten söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir (İbnü'l-Kiftî, s. 346-350). İlgili rivayetler arasındaki farklılıklara rağmen Hermes motifinin bütün kültür ve medeniyetlerde asgari şu üç ortak özelliğe sahip bulunduğu görülmektedir: a) Bir şekilde tufanla beraber anılır; b) Bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebî veya velî bir kişi olarak gösterilir; c) En önemlisi bütün geleneklerde onun yüce bir makama (semâya) çıktığı düşünülür.

Hermes isminin kökeni hakkında farklı görüşler vardır. Kelimenin aslının Süryânîce olduğunu ve "âlim" anlamına geldiğini söyleyenlere göre Hermesü'l-Herâmîse tamlaması da "âlimlerin âlimi" demektir. Mandeistler nur meleklerinden Zehrun'u güneş feleğiyle özdeşleştirdiklerinden Hürmüz veya Hermez adının buradan geldiği ve daha sonra bunun Sâbîler tarafından Hermes'e dönüştürüldüğü muhtemel görülmektedir; çünkü Sâbîler Mısırlı Hermes'i kendi peygamberlerinden biri olarak tanıyorlardı. İbrânîler'e göre onun adı Uhnuh'tur ve "ders vermek, inâbe vermek" ya da "aydınlatmak" anlamlarını taşımaktadır (*EJd.*, VI, 793). Bu durumda Uhnuh ismi "çok ders vermek, çok ders çalışmak" anlamlarını içerir; Arapça'daki İdrîs de bundan türe-

tilmiştir (Fîrûzâbâdî, VI, 51). Diğer bir görüşte ise Mısır firavunlarından güneş monoteizminin kurucusu Akhnaton'un (m.ö. 1375-1354) adının Uhnuh'a, ölümler âleminin tanrısı Oziris'in adının da İdrîs'e dönüşmüş olabileceği ileri sürülür (A. Gas-sân Sâbûnî, s. 8). Mes'ûdî Hermes kelimesinin Utârid gezegeni anlamına geldiğini söylerken onun kozmik bir değer ifade ettiğini vurgular (*Mürûcû'z-zeheb*, I, 39). Hint geleneğinde bir felekî Buda, bir de tarihî Buda bulunmaktadır. Tarihî Buda'nın annesinin adı Maya'dır; Grek mitolojisindeki aynı adı taşıyan büyük tanrılardan Zeus'un oğlu Hermes'in annesinin adı da Maia'dır. Ayrıca Sâbiîler'in Hermes için kullandıkları Buzasaf ismiyle Buda (Budha) ismi arasında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. İran kültüründe ise Hôşeng diye anılan Buda'nın ulvî şeylerden ilk bahseden bilge olduğu düşünülür.

Hermes'in, hikmetin kaybolmasından korktuğu için Barbâ ve Panopolis (Ihmîm) adlı piramitleri inşa ettirerek kendinden sonra gelecekler için bütün ilimlerin formüllerini bunların iç duvarlarına kazıdığı rivayet edilir. Bundan dolayı Hermes kelimesiyle "ehram" arasında bir irtibat kurulur (ABr., X, 601) ve onun iç duvarlara kazıdığı bu yazılara "hierograph" (kutsal harf) denilir. Bunlar, hikmetin ehil olmayan ellere geçmesini önlemek için sembolik tarzda yazılmıştır.

Eflâtun aritmetik, geometri, yazı ve diğer bazı ilimlerin kurucusu olarak Mısır tanrısı Thot'tan bahsetmiştir (*Phaidros*, s. 110; *Philebos*, s. 25). Mısırlılar'ın Aa Aa (üç kere büyük) Tehuti şeklinde söyledikleri "mürşid" veya "öğretmen" anlamına gelen bu ismi Grekler Hermes Trismegistos tercümesiyle kendi dillerine almışlardır. Bazı müslüman düşünürler bu üçlü oluşa "hikmet üçgeni" (müsels bi'l-hikme) anlamını verirken bunu nübüvvet, hikmet ve hilâfetin Allah tarafından ona bahşedilmesi diye yorumlarlar (Nişancızâde, I, 124-128). Bazı müellifler ise bundan üç ayrı Hermes bulunduğu anlamını çıkarırlar (aş. bk.).

Yunan ve İslâm felsefî geleneklerinde ki muhteva ile ilginç benzerlikler gösteren Mısır kaynaklı efsaneye göre Thot güneş tanrısı Horus'un oğludur. Herodot Thoth'un, yahudi âlimi Profiat Duran da Enoh'un Hermes olduğunu ileri sürerler (*EJd.*, IX, 372). Ancak Mısırlı Thoth'un Yunanlı Hermes'e dönüşmesi sürecinde varlığının semavî yanını kaybederek birtakım kozmik güçlere sahip bir Grek mitolojik

şahsiyeti haline geldiği görülür. Çok daha sonraları ortaya çıkan Hermesçilik akımı da bu yüzden saf metafizikten ziyade tabiat ilimleriyle ve sihirle ilgilenmiştir. Romalılar ise ona Merkür Trismegistus adını verirlerdi. Çiçero'ya göre, Argus'u öldüren Merkürü adlı bir zat bu olay üzerine Mısır'a kaçmak zorunda kaldı, orada Mısırlılar için kanunlar koydu ve öğütler verdi. Mısırlılar ona Thoth dediler ve yılın birinci ayını (eylül) onun adıyla andılar. Bu bilgileri Çiçero'dan aktaran Lactantius ayrıca Hermopolis şehrini kuranın da o olduğunu, bu kişinin Eflâtun ve Pisagor'dan çok önce yaşadığını söylemektedir. Roma kaynaklarında yaşadığı dönemle ilgili başka görüşler de vardır.

İslâm kültüründe Hermes'in karşılığı İdrîs peygamberdir. Felsefî literatürde daha çok Hermes, ilâhiyatta ise İdrîs adı kullanılır (bk. İDRİS). Bazı müslüman düşünürler, "Hermes'ül-müselles" tabirinden her biri değişik özelliklere sahip üç ayrı Hermes olduğu sonucunu çıkarırlar (İbn Cülcül, s. 5-10). Onlara göre birinci Hermes veya Hermes'ül-Herâmise Gaoumarth'ın (Ar. Ciyûmert, Ciyûmers) sülâlesinden gelir ve Uhnuh / İdrîs ile aynı şahsiyettir. Telakkiye göre insanlara gökler hakkında ve tıp konusunda bilgiler veren ilk insan odur; ayrıca yazının mucididir ve insanlara giyinmeyi öğretmiş, onlara Nûh tûfanından haberler vermiş ve Allah'a ibadet için mâbedler yapmıştır. İkinci Hermes tûfandan sonra Bâbil'de yaşamıştır. Tıp, felsefe ve sayıların gizli özelliği bulunduğunu konu alan ilmin (ilmü havâssî'l-erkâm) üstadıdır. Pisagor'un hocası olan bu kişi tûfanın ardından ilim ve hikmeti ihya etmiş, Nemrûd'un tahribinden sonra da Bâbil'i yeniden kurmuştur. *Kitâbü Zâhîreti'l-İskender*'de tûfandan önce bütün bilgileri deniz kenarında bir tûnel içerisine gizlediği, çok sonra Belinus'un (Apollonios) bunu bulduğu ve Aristo'ya verdiği, onun da İskender'e aktardığı söylenir. Üçüncü Hermes ise (Mısırlı Hermes) Fustat yakınlarındaki Münif'te (Men-nofer, Memphis; İskenderiye'den önceki ilim merkezi) doğmuş, Agâthedemon'un (Ar. Gûsâdîmûn, Agsâzîmûn, Agâsâzîmûn) öğrencisi olmuş ve birçok şehir kurmuştur. Aynı zamanda tıp, felsefe, simya, hayvanlar ve zehirli bitkiler hakkında kitaplar yazmıştır. Bunun, Aristo ile Eflâtun'u şerheden İskenderiye okulu mensuplarından Hermes el-İskenderî olduğu da rivayet edilir.

İslâmî kaynakların çoğu, Hermes'in doğum yeri olarak Aşağı Mısır'da Münif'i,

bazıları da Bâbil'i gösterir ve kendisinden Âdem ile Şit'in şeriatını terkedenlerden uzaklaşması istendiğinde Mısır'a gittiğini söyler. Efsanesinin geçtiği kültürlerle göre Yemen, Mısır, Bâbil, Harran, Fars gibi değişik yerlerde doğduğu da rivayet edilir. Tûfandan önce veya sonra yaşadığı konusunda da farklı görüşler vardır. Şüphesiz antik düşüncelerle müslümanların temasta bulunduğu yegâne kanal Ortadoğu hristiyan merkezleri değildi; Bâbil dinine ait unsurları Grek geleneğinin ezoterik yönleriyle birleştiren Haran'daki Sâbiîlik de vardı. Sâbiîler'in ünlü bilginlerinden Sâbit b. Kurre, Hermes'in *Kitâbü'n-Nevâmîs*'ini Süryânîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Kindî'nin talebesi İbnü't-Tayyib es-Serahsî ise Hermes'i Sâbiî dininin kurucusu olarak gösterir. Konuyla ilgili rivayetler arasında Sâbiî sözcüğünün Sâbi'den türetildiğini ve bunun da Hermes'in veya İdrîs'in oğlu Metuşelah'in oğlunun adı olduğunu nakledenler vardır. Bugün dahi Irak'ta varlığını sürdüren küçük Sâbiî cemaati 7 Ocak (Azer) gününü Hermes bayramı diye kutlamaktadır.

Hermes'in bizzat kendisine ve onun adıyla anılan ekole nisbet edilen birtakım yazılı metinler günümüze Grekçe ve Arapça kaynaklar yoluyla aktarılmıştır. Grek kaynaklarında "gerçekleri açığa çıkaran Thot'un yüzlerce kitap yazdığı söylenir. "... Rivayetlerden anlaşılan odur ki orta-da Hermes-Thot'a atfedilen muhteşem bir bilgelik kütüphanesi, çok zengin bir külliyyatı vardı" (ERE, VI, 626). Bu *Thot Kitabı*'nın veya külliyyatının Mısır medeniyetinde mukaddes sayılan bütün ilimleri içerdiği ve bir rivayete göre 10.000 veya 20.000 yıllık bir geçmiş olduğu ileri sürülür (Bergier, s. 10). Yine bu kaynaklarda gramer, mantık, hitabet, aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden meydana gelen "yedi hür ilmi" Hermes-Thoth'un bulduğu, ancak meşhur İskenderiye Kütüphanesi yangını sırasında bu tür eserlerin pek çoğunun zayı olduğu da söylenir (ERE, VI, 626). Bu metinler, yaklaşık milâttan önce 300'lü yıllara doğru Grekçe'ye çevrilip tasnif edilmeye başlanmış ve milâttan önce I. yüzyılın başı ile milâttan sonra II. yüzyılın sonu arasında bugün "Hermetik külliyyat" denilen şekliyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla elde bulunan bu en eski Hermetik metinlerin büyük bir kısmı Grekçe ve çok az bir kısmı da Latince'dir. Hermetik külliyyat denilince başlıca şu eserler akla gelmektedir: Grekçe *Corpus Hermeticum*, Latince *Asclepi-*

us, Grekçe Stobaeus'un *Anthologium*'u, Kiptice *Nag Hammadi* metinleri. Latince ve Grekçe asıllarından bugünkü Batı dillerine bu külliyyatın çevirisini yapanlar çoğunlukla ilk üç kitabı esas almışlardır. *Nag Hammadi* metinleri ise yeni bulunduğu için daha çok tek başına değerlendirilmiş ve yayımlanmıştır. Grek felsefesinin itibar kaybettiği milâttan sonra II. yüzyılda da bir üstatla talebesi arasında geçen diyaloglardan oluşan Hermetik metinler büyük bir vecd ile okunuyordu. Eflâtunculuk'ta ve Stoacılık'ta mevcut düşünceler Hermesçilik'te bir din ya da bir dinî felsefe olarak yaşıyordu.

Hermetik külliyyatta eski Mısır dininden, Tevrat'tan, Zerdüştilik'ten, Stoacı, Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Pisagorcu ekollerden ve Gnostisizm'den gelen birçok motif bulmak mümkündür. Mircea Eliade'ye göre bu metinler, az bir İranî tesir dışında tamamıyla Mısır-yahudi senkretizmi örneğidir (*A History of Religious Ideas*, II, 295). *Asclepius*'ta Mısırlılar'ın dinî inançlarına ve onların kozmosun güçleriyle sihrî irtibatlarına geniş yer verilir. Diğer metinlerde ise ruhların felekleri aşarak nasıl ilâhî sahaya ulaşmaya çalıştıkları ve ruhun yükselişine engel olan beden ve madde bağlarından kurtulmanın nasıl mümkün olabileceği anlatılır. Hermetik külliyyat iyimser ve kötümser olmak üzere iki doktrine sahiptir. Bunlardan iyimseri monistik ve panteisttir. Bu telakkide âlem iyidir, güzeldir, çünkü o Tanrı'yı içinde saklar. Âlemin güzelliğini müşahade ve murakabe eden kimse ilâhîliğe varır. Tanrı'dan ve âlemden sonra insan üçgenin üçüncü köşesini oluşturur. Kötümser doktrinde ise aksine esasen âlem kötüdür. Nitekim âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi değildir. Zira Tanrı her şeyin fevkindedir; dolayısıyla âlemi terketmeyen, ona sırt çevirmeyen Tanrı'ya ulaşamaz.

İlk kilise babaları Tertullan, Lactantius ve hatta St. Agustine gibi dinî otoriteler birçok yönden Hermetik külliyyatı eserlerinde kullanıyorlardı. Hristiyanlığın IV. yüzyıldaki zaferlerinin ardından papalığın gücünün gittikçe artmasıyla resmî Hristiyanlık tek geçerli yorum haline geldi. Hermesçilik ise o dönemde büyük saldırılara mâruz kaldı ve onbinlerce Hermetik el yazması tahrip edildi. XV. yüzyılda Hermetik külliyyatın Batı dillerine çevrilmesine başlanmış, sonraki yüzyıllarda da orijinallerinin ve çevirilerinin yayımı sürdürülmüştür (*ERE*, VI, 626). Mütercimlerden kardinal Francesco Patrizzi'ye göre,

re, Grekler'in bütün felsefî sistemleri yani Pisagorcular'ın mistik matematikleri, Eflâtun'un ahlâkî ve teolojisi, Aristo ve Stoacılar'ın fizikleri hep bu eserlerden alınmadır.

Teknik tabiriyle Hermesçilik hem eski Mısır'da Hermes'in ardından kurulmuş olan öğreti için, hem de bu öğretinin benimsendiği bâtinî nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Bu öğretinin hareket noktası gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Madde karanlık ile özdeştir, ışık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir. Hakikate erebilmek bu imtihanı kazanmaya bağlıdır. XVI. yüzyılda gittikçe büyüyen bir Katolik Hermesçiliği'ne şahit olunmaktadır. Hermetik düşünceler kıta Avrupa'sından Britanya adalarına da ulaşır. Thomas More *Utopia*'sında bu doğrultuda bir yaklaşım sergiler. Dönemin diğer düşünürleri Agrippa, Robert Fludd ve Athanasius Kircher'in Hermesçiliği müdafaaları hararetle sürer. Fakat söz konusu dönemin belki de en önemli Hermesçi düşünürü Giordano Bruno'dur. Ancak onun Hermesçilik anlayışı Hristiyanlık karşıtı idi ve sonunda engizisyon mahkemesi kararıyla Roma'da yakılarak öldürülmesine (1600) yol açtı.

Dönemin diğer pasif dinî öğretilerine nisbetle Hermesçilik insanın kudretlerine büyük önem veriyor, onun isterse kozmosun sırlarını öğrenebileceğini, tabiatı hükmü altına alabileceğini ve hatta ilâhlaşabileceğini söylüyordu. Hermesçiliğin dinî içerikli üstün insan ideali ve bunu yaratmak için kullandığı bazı pratikler, daha sonra Rönesans düşünürlerinin insanî kapasiteye yapacakları önemli vurguda ters çevrilerek kullanıldı. Rönesans döneminde Hermetik külliyyatın yirmi iki baskı yapmasına karşılık muhtevasındaki dinî üst prensipler unutulunca Hermesçilik öğretisi profan hale geldi; iç bozuttaki ilerleme metotları yerini dış bozuttaki teknolojik ve bilimsel ilerlemeler bıraktı. Hermesçiler'in ruha gerçekleştirmeyi düşündükleri devrim Rönesans aydınlarınınca dışta yapılmaya çalışıldı. Fakat XX. yüzyıla gelindiğinde orijinal Hermesçilik üzerine araştırmaların tekrar başladığı görülmektedir. Hermetik külliyyatın günümüz Batı dillerine tercüme-leri arasında A. J. Festugière'in dört cilt halindeki Fransızca *Corpus Hermeticum*'u (Paris 1945, 1954), W. Scott'un yine dört ciltlik İngilizce *Hermetica*'sı

(Oxford 1924-1936; Boston 1985) ve J. Kroll'un Almanca *Die Lehren des Hermes Trismegistos*'u (Münster 1914) zikredilebilir. Bugün Batı'da "Hermetik düşünce" denildiğinde daha çok astroloji, simya, sihir ve okült bilimler anlamındaki avamî Hermesçilik anlaşılmaktadır. Bazı çağdaş müslüman ilim adamlarına göre bu anlamdaki Hermesçiliğin, tarihî ve mânevî bakımdan İslâm kültürü ile bağlantısı dolayısıyla müslüman bilim adamlarınca da incelenmesi çok önemli ve gereklidir (Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, s. 209).

Hermetik külliyyatın doğrudan Mısır'dan (İskenderiye) değil İslâm kaynaklarından Batı'ya aktarıldığı ve bunların Grekçe ve Latince'leri ile Arapçalar'ının tamamıyla aynı muhtevaya sahip olduğu ileri sürülür (Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 198). Arapça Hermetik metinler konusu ilk defa Louis Massignon tarafından ele alınmıştır. Ona göre Grek felsefesi adıyla anılan felsefî düşüncenin İslâm dünyasında rahatlıkla yer bulabilmesinin sebebi, müslümanların bu felsefenin ardında İdrîs nebîye kadar uzanan bir silsile görmüş olmalarıdır. Martin Plessner, H. Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr gibi birçok ilim adamı da daha sonra bu görüşe katılmıştır. Ayrıca Massignon'un Eranos toplantılarında sunduğu Arapça Hermetik kitaplar listesi de sıhhatli değildir; bazı eserleri unutturken Hermetik oldukları şüpheli bazılarını listeye dahil ettiği görülür. Bu liste daha sonra M. Plessner gibi araştırmacılarca geliştirilmiş ve en son Fuat Sezgin tarafından tamamlanmıştır (*GAS*, IV, 31-43). Sezgin burada, hem Hermes'in şahsına hem de Hermesçi sayılan diğer yazarlara atfedilen Arapça eserlerin bir listesini vermektedir.

Arapça Hermetik kitaplar konusunda en çok tartışılan husus bunların doğrudan Arapça olarak mı kaleme alındıkları, yoksa bu dile sonradan tercüme mi edildikleri meselesidir. J. Ruska'ya göre eserlerin büyük bir bölümü X ve XI. yüzyıllarda yazılmış orijinal çalışmalardır; bunlar ne Grek ne de Kiptî üslûp özellikleri taşır. Öte yandan G. L. Lewis, F. Sherwood Taylor ve Stapleton ise Arapça Hermetik yazıların Grekçe asıllarının bulunduğunu ileri sürerler. Nallino, 1909'da Ambrosiana Merkez Kütüphanesi'nde *'Arzu miftâhî esrârî'n-nücûm* adlı Hermes'e nisbet edilen bir kitaba rastladığını ve bu kitabın Grekçe'den Arapça'ya çevrilen ilk eser olduğunu, tercümenin 125 (743) yılında yapıldığını söyler (*a.g.e.*, IV, 34-35).

Bu konuda kesin bir hükme varabilmek, yapılacak yeni araştırmalar yanında, bil-hassa mevcut Arapça ve Grekçe metinlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine bağlıdır. III. (IX.) yüzyılda müslümanlar epeyce bir Hermetik kitapla tanışmışlardır. Ebû Ma'sher el-Belhî *Fi Esrârî 'İlmî'n-nücûm* ve *el-Medhalû'l-kebir* adlı eserlerinde Hermes'e atfedilen *Kitâbü'l-Esrâr*'dan alıntılar yapmaktadır. İbnü'n-Ne-dîm *el-Fihrist*'inde (s. 496) yine ona atfedilen yirmi iki adet Arapça risâleden bahseder ki bunların on üçü simyaya, beşi astrolojiye ve dördü sihre dairdir; bu eserlerden günümüze sadece birkaçı gelebilmiştir.

Hermetik metinlerin Arapça olanları içinde *Kitâbü Mu'âzeleti'n-nefs*, *Risâle fi'l-mev'îza* ve *Maqâle fi't-tevhîd* adlı üç eserin nisbeten ilmî olduğu söylenebilir. Bunlardan birinci eserin Latince, Almanca, İngilizce ve Farsça tercümeleri mevcuttur; kim tarafından ve hangi tarihte çevrildiği bilinmeyen Arapça'sını da ilk defa Philemon Beyrut'ta yayımlamıştır (1903). Abdurrahman Bedevî'nin *el-Eflâtûniyyetü'l-muhtede 'inde'l-'Arab*

içerisinde yeniden yayımladığı eser (s. 53-116) Efdalüddîn-i Kâşânî tarafından *Yenbû'u'l-hayât* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir. Fleischer, bu kitabın bir Mısırlı hristiyan Platoncu'nun elinden çıkmış olabileceğini, Bardenhauer ise tipik bir müslüman Arap ürünü olduğunu söyler.

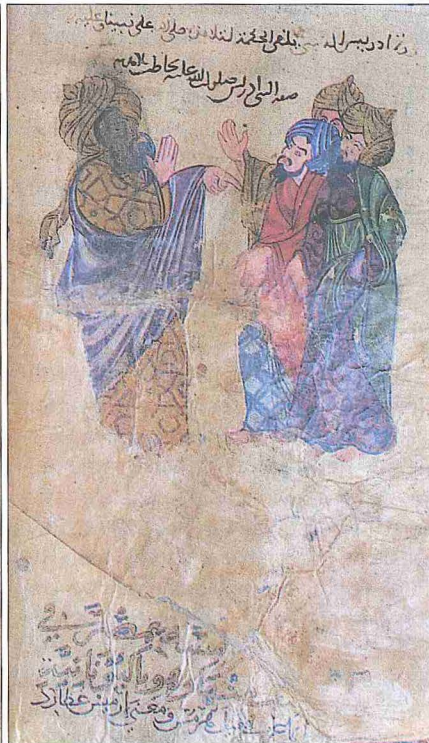
Levhü'z-zümürrüd (*Tabula smaragdina*) adıyla meşhur olan eser de en önemli Hermetik kitaplardan sayılmaktadır. Hermes tarafından yazıldığı ve daha sonra gömüldüğü söylenir. Rivayete göre çok sonraları Tyanalı Apollonios kitabı bulmuş ve yaratılışın sırlarını ondan öğrenmiştir. Eser, müslüman simyacıların eline bazan onun *Sırrü'l-halika'sı*, bazan da Söзде (Pseudo) Aristo'nun *Sırrü'l-esrâr*'ı içerisinde geçmiştir. J. Ruska tarafından neşri yapılan ve çeşitli şerhleri olan eser birçok makaleye konu teşkil etmiştir; Grekçe tercümesi bilinmemekte, Latince ve Almanca tercümeleri bulunmaktadır.

Fuat Sezgin tarafından Hermes'in şahsına nisbet edilen kırk dört eserin tesbiti yapılmıştır (GAS, IV, 31-43); bunların yanında ayrıca konuları coğrafyadan tari-

ma, ilm-i havastan rasat aletlerine kadar değişen birçok isimsiz Arapça risâle daha ona mal edilir. Plessner, Arapça Hermetik kitaplar içerisine Empedokles ile İhvân-ı Safâ'nın üstatlarından sayılan Ahmed Hayyâl'in eserlerinin de katılması gerektiğini söyler. Arapça Hermetik eserler içerisinde belki de en önemlilerinin müellifi, İslâmî kaynaklarda daha çok Sâhibü't-Tılsimât, bazan da Hakîm İakabıyla anılan Tyanalı Apollonios'tur. Diğer bir önemli Hermetik düşünür de Ebû Mesleme el-Mecrî'ti'dir. *Gâyetü'l-hakim ve ehaqqü'n-neticeteyn bi't-takdim* adlı eserinde sihir ve tılsıma büyük ölçüde yer vermiştir. Başka bir Mecrî'ti'ye ait olduğu da söylenen bu kitap, Kastilya- Leon Kralı X. Alfonso'nun emriyle 1256'da İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. Latince tercümesi ise *Picatrix* adını taşımakta ve birçok kütüphanede yazması bulunmaktadır. Helmut Ritter eserin önce Arapça'sını, sonra da Plessner ile beraber Almanca tercümesini neşretmiştir. Mecrî'ti'ye daha başka eserler de nisbet edilir (bk. MECRÎTÎ). Öte yandan Hermes'e hikemiyat türünden bazı sözler ve ahlâkî öğütler de atfedilmiş, bunlar çeşitli kitaplar kanalıyla günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. Huneyn b. İshak, II, 13; Sicistânî, s. 32-34; İbn Miskeveyh, s. 214-216; İbn Fâtik, s. 7-26; Şehristânî, II, 114).

Müslümanlar Hermetik felsefeyle Şam ve Mısır'ın fethinden sonra karşılaştılar ve bunda Sâbîiler'in büyük rolü oldu. VI. yüzyılın ortalarından itibaren bu düşüncenin önemi Batı dünyasında nisbeten azalırken Doğu'da, özellikle Sâbîiler arasında arttı. Kendi insanları tarafından dışlanan Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288/901) Bağdat'a gitmesi ve Halife Mu'tazid-Bilâh'ın onayı ile orada yeni bir okul kurması sonucunda Bağdat, Harran'ın yanı sıra Hermetik literatürün müslüman dünyaya yayıldığı ikinci bir merkez haline geldi. Affî, müslüman düşünürlerin Hermetik esriye Kur'an'da geçen "ed-dînü'l-kayyim" olduğu inancıyla yaklaştıklarını söyler (BSOAS, VIII [1951], s. 84). Nasr'a göre ise İslâm düşüncesi denilince dikkatler daha çok kelâm ilmine ve Meşşâî felsefeye yönelir. Fakat bütünlüğü yakalayabilmek için aslında Hermesçiler'in, İşrâkîler'in ve sûfilerin de görüşlerine başvurmak gerekir (*Islamic Life and Thought*, s. 96). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yeni Pisagorcular ve Hermetik felsefe bazı çevrelerde yayılmaya başladı. Hermetik düşüncelerle ilk ilgilenen müslümanlar, sentez-

İslâm dünyasında İdrîs olarak anılan Hermes'e ait iki tasvir (*Muhtârü'l-hikem*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3206, vr. 7^a-8^a)



ci bir fizik görüşüne ve zamanın farklı devreler (edvâr ve ekvâr) halinde periyodik bir şekilde telakki edilmesine inanıyorlardı (bk. DEVİR). Fizikte Hermetik temayülde olanlar âlemin birliğini kabul ediyor, Aristocu ay altı ve ay üstü âlem ayırımına karşı çıkıyorlardı. Bu ekolün tabiat görüşüne göre çeşitli varlık mertebeleri, unsurlar, renkler, şekiller, keyfiyetler, sesler, dâhilî ve hâricî duyular arasında karşılıklı bir mukayese ve mukabele vardı. Bu kozmik ve tabii keyfiyetlerin uyuşmu İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde, astrolojik yönden de Bîrûnî'nin *et-Tefhîm*'inde uzun uzun ele alınmıştır.

Hermetik temayül fizikte tekil ve somut sebebi kabul etmekle Aristocular'ın genel sebep anlayışlarına karşıdır. Her muayyen sonuç için muayyen bir sebep aramaları ve bunun için deneysel ve somut bir yöntem kullanmaları Hermesçiler'i Aristocular'dan ziyade Stoacılar'a yaklaştırmıştır. Hermetik tıp anlayışı da Galen tıbbi yerine hastalıkların, sonuçlarından çok doğrudan doğruya sebeplerini araştırmaya yönelik Hipokrat tıbbıyla uyusmaktaydı. Bu beraberlik İslâmî dönemde de sürmüş ve deneysel metodun doğmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra bu metot metafizik ve mistik kalıbından soyutlanınca pozitif bilimin ana metodu haline gelecektir. İslâm'da bu metodun Ebû Bekir er-Râzî tarafından sembolik mahiyetine itibar edilmeksizin gerek tıpta gerekse simyada kullanıldığına şahit olunmaktadır. Râzî bu açıdan mânevî simyadan maddî olanına geçiş noktasıdır. Bu felsefeyi izleyenlerin tabiat felsefesinde ilgileri uzak sebepler değil vasıtasız, doğrudan sebepler üzerinedir. Onlar ayrık önermeli, kıyasa dayalı Aristocu mantık yerine Stoacılığa meylederler. İslâm dil okulları içerisinde de Basra Aristocu iken Kûfe Hermesçi idi denilebilir. Ayrıca bu tarz felsefeye meyledenler matematiksel sembolizme ve tılsımı konu alan bilimlere de özel bir ilgi duymuş, tıpla astroloji ve havas ilimleri arasında irtibat kurmuşlardır. Hermetik teolojinin bir özelliği olan Tanrı'nın sıfatları ve isimleriyle zâtı arasında bir ayırım bulunmadığı inancı Arapça Empedoklesvarî eserlerde de görülür. İbnü'l-Kıftî'ye göre bu inanç ünlü Mu'tezile kelâmcısı Al-lâf'ı ve Endülüslü bilge İbn Meserre'yi de etkilemiştir. Massignon ayrıca, sıfatların Tanrı'dan ayrı olduğunu reddeden Cehm b. Safvân'ın da Hermetik düşünceden etkilenip etkilenmediğinin araştırılması ge-

rektiğini söyler. İshrâki filozoflar Hermes'i ya da İdrîs'i hikmetin kaynağı, filozofların ve bilgelerin ilki sayar, ona "filozofların babası" unvanını verirler.

Müslümanlar arasındaki felsefede her ne kadar Hermesçiliğin etkisi IV. (X.) yüzyıldan sonra kaybolmaya başladıysa da Hamîdüddin Kirmânî ile İsmâilî felsefecilerin yazılarında ve Sühreverdî'nin İshrâk mektebinde devam etti. Esasen Hermetik düşünceler felsefenin İshrâkileşmesini sağlayan en önemli unsurlardandı. İshrâki okulda etkili olan diğer bir Hermetik eseri de VI. (XII.) yüzyıldaki birçok dinî-felsefî eserde görüldüğü gibi, insana hakikati aramasında yardım eden ve o insanın ruhî arayış seyrinin sonunda kendisiyle birleşen bir "semavî rehber" telakkisidir. İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*'ı, Necmeddîn-i Kübrâ gibi bazı sûfilerin "semâdaki şahid" görüşleri ve Kur'ânî temalardan "er-refîku'l-a'lâ"nın hep bu "tam-tabiat"ı ifade ettikleri söylenir. Sühreverdî *el-Meşârî' ve'l-mu'târahât*'ta şöyle söyler: "Hermes dedi ki: Bana nesnelerin ilmini getiren mânevî bir varlıkla karşılaştım. Sen kimsin diye sordum. Ben senin tam (kâmil) tabiatınım cevabını verdi". Aynı temayı Osmanlı mutasavvıf ediplerinden Nevî'nin de işlediği görülür (*Ne'tâyicü'l-fünûn*, vr. 25^b). Ayrıca Hermetik teolojide Tanrı'nın mutlak müteallîği, insan aklının kendi gücüyle ve kıyas yoluyla O'nun bilgisine ulaşamayacağı, ancak tecelliler ve zuhurlar olabileceği, sadece dualar, münâcâtlar ve zâhidâne bir yaşantıyla O'na yakınlaşılabileceği, O'ndan tecrübeyle zevk almanın akla değil ruha ait olduğu ve yalnız kendini arındırma yoluyla aydınlanmaya ve hakikatin keşfine varılabileceği gibi hususlar İslâm tasavvufundaki yaklaşımlarla da bir bakıma benzerlik gösterir. Fakat mutasavvıflara göre bu tür bilgiler veya faaliyetler birer aracıdır, nebevî kaynağa tâbi olmak zorunluluğu vardır.

Müslümanlar arasındaki Hermetik düşüncelerin tarihini tesbite çalışanlar, bir bakıma ilk müslüman Hermesçi'nin Emevî Emîri Hâlid b. Yezîd b. Muâviye olduğunu, Ca'fer es-Sâdık ile bu düşünce tarzının daha geliştiğini, talebesi Câbir b. Hayyân ile de zirveye ulaştığını söylerler. Hâlid b. Yezîd'e on beş kadar telif ve tercüme eser isnat edilir. Bunların içinde en önemlileri *Firdevsü'l-hikme*, *Kaşâ'id fi'l-kîmyâ*, *Vaşiyyetün li-veledih*'tir. Ca'fer es-Sâdık'a bu konuda nisbet edilen eserler arasında ise *Risâletü'l-veşâ-*

yâ ve'l-füşûl, *Risâle fi'l-kîmyâ*, *Ta'rîf-ü tedbîri'l-hacer* en önemlileridir. Öte yandan eski kimyacıların en büyüklerinden sayılan Câbir b. Hayyân'a bu konuda yüzlerce eser nisbet edilir (Sezgin, IV, 196-395). İhvân-ı Safâ'da da Hermes motifinin canlı tutulduğu görülür. Onlardan daha önce ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'nin astrolojiye, simyaya ve tılsıma karşı duyduğu ilgi dikkate alındığında onun da Hermetik felsefeyle bir şekilde irtibatlı olduğu söylenebilir. Hatta talebelerinden İbnü't-Tayyib es-Serahsî, hocası Kindî'nin Hermes'i Sâbiîliğin kurucusu saydığını ve onun Asklepios'a öğütlerini içeren tevhid üzerine bir eserini okuduktan sonra, "Hiçbir müslüman filozof bunu daha güzel ifade edemezdi" dediğini aktarır (İbnü'n-Nedîm, s. 320).

Şehâbeddin es-Sühreverdî, İshrâki felsefenin özünü oluşturan "nur felsefesi"ni anlatırken kendisinin yeni bir şey söylediği iddiasında değildir. Çünkü ona göre bu ilmin unsurları yani hikmet, Tanrı tarafından insanlara Peygamber İdrîs ya da Hermes vasıtasıyla açıklanmıştı. Bu hikmet daha sonra iki kola ayrıldı; birincisi İran'a, ikincisi Mısır'a yayılıp buradan eski Yunan'a geçti; bu iki kanaldan da (Yunan ve Pers) İslâm medeniyetine girdi. Sühreverdî bir de kendi şahsî düşünce silsilesini verir. Ona göre bu hikmet geleceği kendisine Hermes, Agathedemon, Asklepios, Pisagor, Empedokles, Eflâtun, Zünnûn-i Mısırlı ve Sehl et-Tüsterî yoluyla ulaşmıştır (*Hikmetü'l-İshrâk*, s. 12). Molla Sadrâ da Sühreverdî gibi Âdem'den İbrâhim'e, Yunanlılar'a, filozoflara ve İslâm sûfilerine kadar kopmayan bir silsile ile aktarılan gerçeğin birliğine inanır ve dünyanın her yerine yayılan hikmetin kaynağının Şit ile Hermes olduğunu söyler. Endülüslü düşünür İbn Seb'in'in felsefesinde de silsile yine Hermes'e kadar çıkarılmaktadır. İbn Seb'in *Büddü'l-ârif*'te (2. levha) Allah Teâlâ'dan, ilk devirlerde Hermes'in remzettığı hikmetin yeniden inşasında kendisine yardımcı olmasını ister. Yine bir başka yerde (*Resâ'il*, s. 162-163) kendisinin Meşşâiler'den daha eski bilgilere sahip bulunduğunu, çünkü bu bilgilerin ilk zamanlarda Hermes'in remzettığı hikmet olduğunu belirtir.

Abdurrahman Bedevî, Gazzâlî'nin *İh-yâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'inde "Kitâbü'l-Murâkabe ve'l-muḥâsebe" bölümünün Hermes'e atfedilen *Zecrû'n-nefs* adlı kitapla gerek üslup gerekse yapı bakımından büyük benzerlikler taşıdığını ileri sürmek-

tedir (*Mihricânü'l-Ğazzâlî fî Dimaşk*, s. 219-237). Süfî düşünürlerden Zünnûn-ı Mısıri, Süfyân es-Sevrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi kişilere de Hermetik türden bazı eserler izafe edilir. Affî'ye göre, bütün müslüman düşünürler içerisinde hepsinden fazla Hermetik motifler taşıyan kişi İbnü'l-Arabî'dir. Affî, onun görüşleriyle Hermesçi düşünce arasında önemli paralellikler kurarken "amâ, nefes-i rahmânî, nur, zulmet, su, ilâhî kelime, semavî eflâke ve onların ötesine ruhanî mi'rac, el-hadretü'l-ilâhiyye" kavramlarının benzerlerini Hermetik külliyyatta bulmanın mümkün olduğunu söyler. T. Burckhard da, "Hermesçiliğe yeni bir ruhanî eksen veren, daha doğrusu onu son dönem Grek natüralizminin boğmasından kurtararak orijinal yapısını tam mânasıyla yeniden kuran hareket, İslâm inancının bâtinî tefsiri olan vahdet-i vücûd doktrini" diyerek bir bakıma Affî'yi destekler.

BİBLİYOGRAFYA :

Eflâtun, *Phaidros* (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul 1943, s. 110 (274^a); a.mlf., *Philebos* (trc. Sabri Esat Siyavuşgil), İstanbul 1943, s. 25 (18^b); Câbir b. Hayyân, *Dix traités d'alchimie* (trc. P. Lory), Paris 1983; Huneyn b. İshak, *Âdâbü'l-felâsife*, Escorial, nr. 760, II, vr. 13; İshak b. Huneyn, *Târîhu'l-e'tıbbâ* (nşr. ve trc. F. Rosenthal, *Oriens*, VII, Leiden 1954 içinde), s. 61-71; Taberî, *Târîhu'l-Taberî*, Beyrut 1987, I, 103; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 32-34; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-e'tıbbâ ve'l-hükemâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985, s. 5-10; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (Abdülhamid), I, 39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 267-313, 320, 496; İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 214-216; Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkiye* (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 188; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümm* (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 18-19, 39-40; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve meâsinü'l-kelîm* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 7-26; Şehristânî, *el-Milel*, Kahire, ts. (Müessesetü'l-Halebî), II, 114; Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak* (nşr. H. Corbin), Tahran 1993, s. 12; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 162; XXI, 233-234; İbnü'l-Kiftî, *İhbarü'l-ülemâ*, II, 3-6; İbn Ebû Usaybia, *Üyûnü'l-enbâ* (nşr. A. Müller), Kahire 1882-84, s. 16-17; İbn Seb'în, *Resâ'il* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 162-163; Fîrûzâbâdî, *Beşâr'ir* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), VI, 51; Nev'î, *Netâyicü'l-fünûn*, İÜ Ktp., nr. 6744, vr. 25^b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (nşr. G. L. Flügel), London 1858, III, 599; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1990, XIX, 317; Nişancızâde, *Mir'ât-ı Kâinât* (s. nşr. A. Faruk Meyan), İstanbul 1987, I, 124-128; Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Târîhi*, İstanbul 1341, s. 30-31; J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926; a.mlf., *Turba Philosophorum*, Berlin 1931; P. Kraus, *Jabir Ibn Hayyan*, Kahire 1943, I-II, tür.yer.; A. J. Festugiere, "Hermétisme et gnose païenne", *Histoire générale des*

religions, Paris 1948, III; a.mlf., *La révélation d'Hermes Trismégiste*, I-IX, Paris 1949-54; *Corpus Hermeticum* (trc. ve nşr. A. D. Nock - A. J. Festugiere), I-V, Paris 1954-60; F. Bardou, *Initiation into Hermetics*, I-II, Graz 1962; Abdurrahman Bedevî, "el-Ğazzâlî ve meşâdirühü'l-Yûnânîyye", *Mihricânü'l-Ğazzâlî fî Dimaşk*, Kahire 1962, s. 219-237; a.mlf., *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdeşe 'inde'l-Arab*, Küveyt 1977, s. 53-116; a.mlf., *el-İnsâniyye ve'l-vücûdiyye fî fikri'l-Arabî*, Küveyt 1977, s. 198; Sezgin, *GAS*, IV, 31-44, 196-395; L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermetique arabe", *Opera Minora*, Paris 1969, I, 651-666; Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London 1987, s. 209; a.mlf., *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (trc. Fatih Tatlıoğlu), İstanbul 1988, s. 147-173; a.mlf., *İslâm ve İlim* (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 198; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London 1975, s. 36, 246-250; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1977; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Ankara 1979, s. 278; a.mlf., *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara 1992, s. 43-45, 231; J. Bergier, *Lânetli Kitaplar* (trc. V. G. Üretürk), İstanbul 1981, s. 10; M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Chicago 1982, II, 295; a.mlf., "Simya, Doğa Bilimleri ve Zamansallık" (trc. Ahmet İnel), *Birikim*, sy. 6, İstanbul 1989, s. 33-38; A. Gassân Sâbûnî, *Hermesü'l-hakim*, Şam 1982, s. 8; *The Book of Enoch* (trc. R. Laurence), San Diego 1983; W. Scott, *Hermetica*, I-IV, Boston 1985; Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır İlyas Kültü*, Ankara 1985, s. 74; M. Ullmann, *İslâm Kültür Tarihinde Maji* (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1986; T. Burckhard, *Alchemie*, London 1987; A. S. Raleigh, *Hermetic Science of Motion and Number*, California 1987; Mahmut Erol Kılıç, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (yüksek lisans tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); A. Schimmel, *Sayıların Esrarı* (trc. Mehmed Temelli), Bursa 1993; J. Evola, *The Hermetic Tradition*, Chicago 1994; Ali Babaoğlu, *Hermetizm*, İstanbul 1997; R. Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler* (trc. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1997; L. Sheikho, "Anciens traités arabs", *Orient*, XIX, Hamburg 1950; A. E. Affi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *BSOAS*, VIII (1951), s. 84; M. Plessner, "Hermes Trismegistus and Arab Science", *StI*, sy. 2 (1954), s. 45-59; Manzalaoui Mahmud, "The Pseudo-Aristotelian Kitâb Sırr al-Asrâr", *Oriens*, XXIII (1974), s. 147-246; L. Schaya, "Eliatic Fonction", *Studies in Comparative Religion*, XII, London 1976, s. 31-40; "Hermes", *EAm.*, XIV, 131; "Enoch", *EJd.*, VI, 793; "Hermes", a.e., IX, 372; "Hermes Trismegistus", *ERE*, VI, 626; "Hermes", *ABr.*, X, 601.



MAHMET EROL KILIÇ

HERRÂ

(bk. MUÂZ b. MÜSLİM el-HERRÂ).

HERSEK

(bk. BOSNA-HERSEK).

HERSEKLİ ÂRİF HİKMET BEY

(1839-1903)

Son dönem divan şairlerinden.

16 Ramazan 1255 (23 Kasım 1839) tarihinde Mostar'da doğdu. Hersek Valisi İstolçalı Ali Paşa'nın torunu ve Zülfikar Nâfiz Paşa'nın oğludur. İlk öğrenimine aile çevresinde başlayan Ârif Hikmet, babasının ve dedesinin vefatı üzerine ailesiyle birlikte Hersek'ten Bosna'ya, bir süre sonra da Bursa'ya göç etti. 1270'te (1854) İstanbul'a giderek tahsiline orada devam etti. Yedi sekiz yıl kadar Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemî'nde memur olarak çalıştıktan sonra bu görevinden ayrıldı. Muharrem 1285'te (Mayıs 1868) Cevdet Paşa'nın yönlendirmesiyle Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye Muhâkemât-ı Cezâiyye zabıt kâtipliğine, ertesi yıl Temyîz-i Hukuk Dairesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Daha sonra Dersââdet Birinci Hukuk Dairesi mümeyyizliği ve Mahkeme-i İstinaf Hukuk Kısmı mümeyyiz-i sânilîği görevinde bulundu. Bu son görevinden Rebîülâhîr 1297'de (Mart 1880) istifa etti. Üç yıl sonra Erzurum Merkez Bidâyet Mahkemesi Hukuk Dairesi reisliğine getirildi. Aynı görevi Bursa, Manastır, Yanya, Kastamonu, Adana ve ardından Cezâir-i Bahr-i Sefid vilâyetlerinde de sürdürdü. 12 Cemâziyelevvel 1315'te (8 Ekim 1897) Dersââdet İstinaf Mahkemesi üyeliğine, Safer 1318'de (Haziran 1900) Dersââdet İstinaf Hukuk Mahkemesi başkanlığına, Receb 1319'da (Ekim 1901) Mahkeme-i Temyîz üyeliğine terfi etti.

22 Safer 1321 (20 Mayıs 1903) tarihinde İstanbul'da vefat eden Hersekli Ârif Hikmet Bey, Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Topkapı Kabristanı'nda annesinin yanına defnedildi. Kısa süreli iki evliliği dışında yalnız yaşamış, çocuğu olmamıştır. Ölümü üzerine İbnü-



Hersekli
Ârif
Hikmet Bey