

## DOĞU DÜŞÜNCESİNDE HERMETİK RUHSAL SİMYA TECRÜBESİ VE HACI BEKTAŞ-I VELÎ'NİN MAKÂLÂTI

Mustafa Said KURŞUNOĞLU (\*)

### Öz

*Bu çalışmada doğu düşüncesinin öznel olan doğası tanımlanarak; hermetik düşünce ile ruhsal simya bu düşüncenin tecrübî formu olarak ele alınmıştır. Gerek öznel gerçeklik algısına dayalı bu iki formu yansıtmaları ve gerekse de doğu düşüncesi ile İslam dininin sentezinin önemli bir örneğini oluşturması nedenleri ile Alevî/Bektaşî gelenek, Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlât adlı eseri üzerinden incelenmektedir. Batı düşüncesinin gerçekliği genel geçer ve nesnel olarak algılamasına karşın doğu düşüncesi, gerçekliği öznel forma sahip istisnai ve tecrübî bir durum olarak tanımlanmıştır. Tasavvuf ekolleri içerisinde özellikle Alevî-Bektaşî Süflük, doğu düşüncesini karmaşık kavramsallıkla değil de oldukça sıradan ve net olarak yansıtan karakteristik özelliklere sahiptir. Makâlât adlı eser hermetik ruhsal simya geleneği çizgisinde, Alevî Velayet anlayışına bağlı olarak İslâmî terminolojiyi yorumlamaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Doğu düşüncesi, Makâlât, Hermetik, Öznel, Simya, Dört Unsur.*

### *In Eastern thought the Experience of the Hermetic Spiritual Alchemy, and Hacı Bektaş-i Velî's Makâlât*

#### *Abstract*

*This study defines the nature of eastern thought as a subjectivity by the contrast of the west objectivity. The Hacı Bektaş Velî's Makâlât, as an example of the eastern experiential thought that consist with hermetic tradition and spiritual alchemy is investigated. The realization of mental and spiritual experiential transformation by the taking of people from ordinary, and the determination of its system-ways which have been experienced as a results of this transformation, and finally the exploring of that own reality and reaching to the truth of asset; all of these are the works of the eastern hermetic and spiritual thought. Alevî-Bektaşî Sufism, has a strong characteristic feature that it reflects the spiritual alchemy and the hermetic tradition. In our study the content and procedural aspects of the Makâlât context was evaluated as that a spiritual and hermetic alchemy in the Islamic framework. In Makâlât İslamic terminology has been interpreted according to the hermetic spiritual alchemy and the Prophetic Welayat that is depending on Alevî/Süfî tradition.*

**Keywords:** *Eastern thought, Makâlât, Hermetic, Subjectivity, Alchemy, Four Element.*

\*) Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
(e-posta: mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr)

## Giriş

### Felsefenin İki Tarzı

Antik Grek'te felsefenin insan ve evren hakkındaki genel geçer bilgiye delalet eden “bilgelik sevgisi” tanımlamasıyla ifade edilmesinden Wittgenstein'in dili felsefenin konusu olarak kabul etmesine değin,<sup>1</sup> felsefe etkinliği bilginin nesnel doğasının belirlenmesi üzerine yönelmiştir. Platon ve Aristoteles'in ideler ve dış dünya ile madde ve form dualitelerinden, Hegel'in tinsel metafiziğine, ya da Wittgenstein'in erken dönem *Tractatus*'undaki özcülüğüne değin bilgi veya anlam, batı düşüncesinde nesnel bir oluş olarak kabul edilmiştir (Lacey, 1996, s. 225).<sup>2</sup> Gadamer ile Emilio Betti'nin anlamın nesnelliği ve özneliğine yönelik ünlü tartışmaları da nihayet Gadamer'i “tarihsel şuur fonksiyonunu” öznel değil de ontolojik bir süreç olarak değerlendirmeye yöneltmiştir<sup>3</sup> (Palmer, 2002, s. 94). Böylece batı düşüncesi gittikçe oluşu somutlaştırarak, nesnelliğin metafiziğine ya da insanlaştırılmasına (Linge: 2008, s. xlix) neden olmaktadır.

Özellikle Hegel'in idealist diyalektiğinde tinin kendi öznel bilincine ulaşması ve böylece psikoloji biliminin konusu olan bireysel bilincin, ikinci adımda doğa bilimlerinin konusu olan evrensel tiple karşılaşması anlatılmaktadır (Hegel, 2012, s. 131,171). Buna göre karşılaşmadan doğan sentez, Roma, Hıristiyanlık ve modern Avrupa süreci olarak ya da kültür, din, sanat ve medeniyet olarak ortaya çıkmaktadır (2012, s.283). Bilimlerin konusu olan ve tinin düzen ve nedensellik ilişkilerine sahip ilkel konumundan, mutlak ruhun bedenleşmesinin son aşaması olan ve felsefe biliminin konusu olan mutlak bilince ait, bütüncül ve tutarlı bilgiye varılır (2012, s. 15, 20, 474-475).

- 1) Batı düşüncesinde felsefenin hep bir özün etrafında dolaşması ve felsefenin ulaştığı merhaleyi göstermesi bakımından Wittgenstein'i kayda değer bulmaktayız. Zira önceleri ona göre felsefe, düşüncenin (dil ile) açıklığa kavuşturulması eyleminden ya da dil yoluyla ifade edilenin eleştirilmesi eyleminden ibarettir. Bu bakımdan filozofun rutin işlemleri geleneksel filozofların yanlışlarını mantığın sağladığı aletlerle ortaya çıkarmaktan ibarettir. Felsefe artık antik Grek'in teorisi değil, eylemdir. L.Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, Cosimo, New York, 2007, s. 11. Burada dille kastedilen aynı zamanda mantıktır. “Felsefe düşüncenin mantıkla açıklığa kavuşturulmasıdır.” *a.g.e.*; s. 52.
- 2) Wittgenstein bu nesnel özün sonraki döneminde varlığından şüphelenerek bir dil oyunundan ve aileli ilişkiler bütününden ortaya çıkan anlam ögesinden bahsedecektir. Böylece artık ona göre özel bir anlam yoktur. Anlam sadece dildeki yoğun ilişkiler ağından ve dil oyunundan kaynaklanmaktadır. Kelly Dean Jolley, *Wittgenstein Key Concepts*, Acumen, 2010, Durham, s. 52. Wittgenstein burada nesnel bir özün olmadığını savunurken aynı zamanda gerçekliği de nesnelleştirmektedir diyebiliriz. Dolayısıyla her iki durumda da nesnellik soyut veya somut, aşkın ya da indirgenmiş biçimlerde ortadır.
- 3) “Benim araştırmamın amacı...her türlü anlam tarzının ortak özelliklerini araştırmak ve anlamının asla ortadaki bir nesne ile ilgili özel bir süreç olmayıp; faal tarihe (wirkungsgesichte), yani anlaşılabilir şeyin varlığına ait olduğunu göstermektir.” Hans G. Gadamer, *Truth And Method*, Bloomsbury, New York, 2004, (Introduction for second edition). s. xxvii, Gadamer hermenotik ontolojisini özenle Heidegger üzerine kurgulamaktadır. “Öyle inanıyorum ki Heidegger'in insan var oluşuna dair geçici analizi, anlamının bir insan öznelinin tavrı arasında bir şey olmayıp; bizzat *dasein*'in varlık yolu olduğunu göstermiştir.” *a.g.e.*, s. xxvii.

Hegel'in idealist bakış açısı batı düşüncesinin ne denli nesnel bir öze sahip olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira başlangıçta tamamen nesnel ve bağımsız olan tinin kişiselleştiği ancak bu süreçte yine de nesnel kalmaya devam ettiği ve sonuçta kendisinin tarih, toplum ve evrende mutlak olarak bilincine varırken; yeniden kendisini üstelik mutlak olarak nesneleştirdiği bir döngüsel süreci konu edinmektedir.

Dolayısıyla Marx'ın bu açık nesnellığe dayalı bir tutarlılıkla Hegel'in diyalektiğinden yola çıkarak materyalizme ulaşması anlamlı olmaktadır. Bir bakıma idealist nesnellik somut nesnellığe indirgenmiştir.<sup>4</sup> Oysa bu nesnel ve bilimsel de diyebileceğimiz tavır, felsefe yapmanın yalnızca bir tarzı olmalıdır.<sup>5</sup> Aksi takdirde Descartes'in öznesinin ve özellikle de Berkeley tarafından da güçlü bir biçimde vurgulanan öznel idealizmin anlamı olmayacaktır. Özellikle Din Felsefesi açısından öznel ve nesnellik tartışması yapısal anlamda karşımıza çıkmaktadır. Batı düşüncesinde dini iddiaların öznel gerçeklikler olduğu olgusu modern dönem ve post modern dönemde güç kazanmıştır. Yaran'a göre bunun en önemli nedeni Kant'ın rasyonel teistik delillere getirdiği eleştiri ile Protestanlığın kutsal metine dayalı bir dindarlık geliştirme çabasıdır (Yaran, 2007, s. 28). Bunun yanı sıra ateist saldırıya karşın geliştirilen teistik savunma, inancın rasyonelliğine tarih boyunca kaçınılmaz olarak başvurmak zorunda kalmıştır. Oysa tarihsel olarak dinin ortaya çıkışı sıra dışı kişiliklerin dönemleri itibariyle genellikle reddedilen iddialar biçimindedir.

Perennial felsefenin<sup>6</sup> spekülâtif bakış açısı farklı dini öznelliklerin temelinde paylaşılan evrensel bir nesnellik olduğunu iddia etse de (Carlson, 2008, s. 3); bunun nesnellikten çok tanrının mutlaklığı karşısında paylaşılan bir öznellik olduğu daha tutarlı gözükmektedir. Bu nedenle Perennial felsefe farklı dinler arasında ortak nesnel bir diyalog özünün varlığına inanmaktadır (2008, s. 268-269). Görüldüğü gibi batı düşüncesi spekülâtif yaklaşımda dahi nesnel bir öz bulma gayretindedir. Levinas'a göre "Batının felsefî söylemi nihai bir kavrayışın veya tam bir kapsayışın genişliğini talep eder. Rasyonel teoloji bu bağımlılığı kabul eder" (Levinas, 2010, s. 163). Ona göre, "Batılı teoloji Tanrıyı tema haline getirmek suretiyle onu olmanın akışına taşır. Oysa Kitabı mukaddesin tanrısı gerçeklikten münezze olarak olmanın ötesini, aşkınlığı ifade eder" (2010, s. 164). Burada münezze

4) Konuyla ilgili bkz; Arslan Topakkaya, "Tarihsel Materyalizm Bağlamında Max'ı Yeniden Okumak", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.1, sayı.3. 2008.

5) Nitekim Fichte felsefe yapmanın nesnel ve öznel olarak ayırımını yaparak; nesnel tarzı özgürlüğe aykırı bulduğu için tercih etmediğini ifade eder. Ona göre öznelci bakış, yaşam hakkındaki bilginin tecrübe edilmesi için sadece bir araçtır. Daniel Breazeale, *Fichte, Early Philosophical Writings*, Cornell University Press, New York, 1993, s. 433, 434. Konuyla ilgili bkz. Arslan Topakkaya, Fichte, Say Yay. İstanbul, 2011.

6) Augustine Steuch tarafından geliştirilen bu felsefe hakikatin sürekliliğini savunmaktadır. ve Leibniz tarafından devam ettirilmiştir. Buna göre şeylerin hem ruhsal hem de dış dünyadaki kökenleri ötekinin aşkınlığında birleşmektedir. İnsan psikolojisi metafizikten bilime tüm farklı şeylerin ana buluşma yeridir. Budizm'den Hinduizm'e, Hristiyanlıktan İslam'a değin kökende aşkın ve aynı zamanda hazırda olan bir hakikat birliği vardır. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Harperperennial, New York, 2009, s. vii, 1.2.3, 51. Bkz. <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/world/general/ge-wtst.htm> (Erişim Tarihi: 06-01-2014).

olunan gerçeklik nesnellik olgusudur. Buna göre bir doğu geleneği olan İbrani düşünce tanrının öznelliğini tanıyan olmaya tahsis kılınmış özel bir tekillik olarak algılanmaktadır.

Öznel idealizm batı düşüncesindeki istisnai konuma karşın doğu düşüncesinde genel olanı temsil etmektedir diyebiliriz. Doğru düşüncesinde kültür ve medeniyet ya da hikmet ve irfan, tinin kendi bilincine varması olarak değil de tam tersine kendi bilincine mutlak olarak sahip ilahi öznelğin kendini açması olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> Örneğin Budist düşüncede Samsara döngüsünden kurtulan bilincin durumu Nirvana olarak anlatılır. Nirvana hayatın ölüm ve doğum zincirinden kurtulmuş aydınlanmış bir zihin durumudur (Leaman, 1999, s. 255). Ya da hakikatin kendisinde temsil edildiği bireysellik doğasının adı olan Buddha (1999, s. 55) gerçekliğin doğu düşüncesindeki öznel, hususi ve istisnai özünü göstermektedir.

Yine Hind düşüncesinin temel eserlerinden olan Upanişad'lar Hindu kutsal kişileri olan Rîşiler'in öğrencilerine öğrettikleri özel bilgileri ihtiva etmektedir. Yanında oturmak anlamına gelen bu Upanişadlar'da, varlığın pek çok değişik gerçekliği içerisindeki nihai gerçeklik olan Atman'ın varlığının insanda ve doğada oluşu anlatılmaktadır (Sing, 2012, s. Foreword).<sup>8</sup> Böylelikle Hind düşüncesi de gerçekliğin aşkın ve indirgenmiş formlarını tanrısal öznellikle kurgulamaktadır.

Berkeley'den çok önce doğu felsefesindeki Budist Yogacara düşüncesine göre zihin tarafından yönetilen insan tecrübesinden başka, zihin dışında bir şey yoktur. Yine Hindu düşüncesinde de her şeyi kapsayan ilahi zihnin tüm gerçekliğin kaynağı olduğu iddia edilmektedir.<sup>9</sup> Dolayısıyla gerçekliğin daha çok kendi başına mutlak bir varoluş olarak algılandığı Batı düşüncesinin aksine Doğru düşüncesinde gerçeklik insanda ya da tanrıda özneleşen tekil bir hakikatten başka bir şey değildir. Bu noktada İslam dini tarafından Allah'ın zatı, sıfatları gibi ulûhiyetle ilgili metafizik meselelerin bilinemez (gaybî) oluşu vurgulanarak; bunların bilgisinin Allah'ta olduğu ve bu bilgiyi elçisine vahiy yoluyla bildirmedikçe bilinmeyeceği ifade edilmektedir (Bakara: 1-5); (Mülk: 12); (Kaf: 339). Bu durum da mutlak gerçeklik olarak kabul edilen ilahi varoluşun şahsiliğini, öznelliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Gazali (1058-1111)' ile başlayan Tehâfüt eleştirileri de gerçekliğin ilahi öznelliğe mi yoksa doğal nesnelliğe mi ait olduğu ikileminin İslam düşüncesinde güçlü bir şekilde tartışıldığını göstermektedir. Bir bakıma Gazali Antik Grek üzerinden gelen tabiatçı nesnelliğe karşın öznel hakikat anlayışına dayalı doğu düşüncesini savunmuştur da diyebiliriz.

Ayrıca felsefeyi toplumların kendi teorik sorunlarını çözmek için kendi tarihsel tecrübelerine dayanan çözüm yolları olarak değerlendirdiğimizde ya da medeniyetlerin temel değerleri ile onların düşünce üretimleri arasında nedensel bir bağ olduğunu kabul

7) İbn-i Arabî varlığın doğuşunu “ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim” mealindeki Hadis-i Kudsi'ye dayandırmaktadır. Muhyiddin İbn Arabî, *Fitûhatı Mekkiyye*, c. II, Mısır, 1329, s. 322.

8) Bkz. A. Topakkaya, “Klasik Hint Felsefesinden Bir Örnek: Upanişadlar”, *Yeditepe'de Felsefe*, Sayı:10 (2011), s. 213, 214.

9) <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Yogacara> (Erişim Tarihi:22-09-2013).

ettiğimizde de, doğu dünyasında batıdan farklı bir düşünce etkinliği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Bıçak, 2009, s. 562).

Nitekim doğu geleneklerinde düşünce etkinliği anlamındaki felsefe, nesnel ve genel geçer bir bilginin tespit edilmesi veya ifade edilmesi yerine hikmet ve irfan olarak da ifade edilen ve ilahi aşkınlığa ait bir bilgiye kişinin değişik aşamalardan geçerek ulaşması, onu tecrübe etmesi şeklinde kabul görmüştür. Bu noktada hikmet, görünür ve bilinir olanla görünmez ve bilinmez olanı (gayb-şehadet) birleştiren ve kalb ile aklı dengeli bir biçimde çalıştıran bir disiplin olmaktadır (Açıkgenç, 1990, s. 189). Dolayısıyla hikmet ile aşkın ve öznel olan bilgiye ulaşılmaktadır.

İlahi öznellikten insanî öznelliğe geçen bilgi ise ilham ve sezgi olarak açığa çıkmaktadır. Bilginin kaynağının ilham ve sezgi olduğunu ifade eden bu yaklaşım batıda gnostisizm<sup>10</sup> ile ifade edilirken, İslam düşüncesinde ise kendini ve Allah'ı tanımak, irfan olarak adlandırılmıştır (Alper, 2000, s. 444). Bu anlamı ile de felsefe bir bilgelik öznelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Batı düşüncesi ortalama bir bakışla dış dünyanın gerçekliği üzerinden hareket ederken doğu düşüncesi ise ruhsal dünyanın gerçekliği üzerinden hareket etmektedir (Watson, 2008, s. 7). Böylece mutlak gerçekliğin öznel karşılığı olarak ruh merkeze oturmakta, bu noktaya kadar öğrenilen şeyler ve hatta ruhun kendini bilmesi dahi reddedilerek, saf hakikatle aynılaşmaktadır (2008, s. 109-110). “Doğu düşüncesi geleceğe ait yalnızca birkaç yıllık öngörüye ait batı düşüncesinin aksine, dünyadaki hayatımızı büyük bir yolculuğun aşaması olarak görmekte ve insanın kısa erimli bakış açısından kaynaklanan hayal kırıklığı ve bunalımına düşmemektedir...Doğu düşüncesinin temel sorunu insanın kendisindeki ruhsal cennete en kısa bir şekilde nasıl ulaşabileceği sorunudur” (2008, s. 20).

Doğu düşüncesindeki varlık karşısında öznel olarak duyulan bu iyimserlik modern batı düşüncesinde nesnellığe dayalı bir kötümserliğe yerini bırakır. Sartre'nin modern insanın varlık karşısındaki bulantısından yola çıkan Levinas, bu durumun varlığın nesnel olarak algılanmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre, hiçlik öznesiz var oluşturmaktadır. Tıpkı gecenin şekilsiz karanlığına benzeyen bu öznesizlik bulantıdan öte dehşet verir. Varlığın öznelliği karşısında diyalektik olarak yokluğun nesnelliliği vardır. Yokluk kişisiz, adsız varlıktır. Boşluğun yoğunluğu sessizliğin fırtınası gibidir (Levinas, 2010, s. 51-57). Levinas eleştirisini Heidegger'in “Dasein” kavramı üzerinden de sürdürerek; orada olmanın tanımladığı var olma özünün, şiddeti çağrıştıran nesnelliliğinin kendisini felsefeye bir savaş olarak ifşa ettiğini kaydeder (2010, s. 88, 91). Buna göre varlık her durumda orada olan insan için kendisini dayatmaktadır. Aynı zamanda orada olma insanın kendisinin varlığa meydan okuması olduğu gibi varlıkta kendi oluşunu insana dayatmakta ve bundan bir çatışma çıkmaktadır.

10) Gnostisizm Yunanca bilmek anlamına gelen “gnostikos” kelimesinden türemiştir. Hıristiyan gnostiklerine göre gnostisizm, Mesihin mesajının seçilen kişi tarafından açık bir şekilde anlaşılması yolu ile kurtuluşun bilgisine ulaşma anlamına gelmektedir. J. Gordon Melton, Martin Baumann, “Gnosis”, *Religions Of The World*, ABC-Clio, Oxford, 2010, s. 1230.

Doğu düşüncesinin temel niteliği olarak ortaya çıkan ruhsal öznellik, aslında insan kavramının ve değerinin her şeyin öntüne geçirildiğini göstermektedir. Doğayı ön plana çıkaran batı düşüncesinin aksine insanı merkeze alan doğu düşüncesi tarihsel anlamda en derinlikli mitolojisini mükemmel ve yer yer de tanrısal bir insan olan Hermes ile bulmaktadır. Hermetik anlatılarda da Hermetik düşüncenin ve simyanın tarihsel kökeni eski Mısırlı efsanevi bilge Hermes Trismegistus'a<sup>11</sup> refere edilmektedir.

Bununla birlikte aslında aynı kişilik tiplmesi çerçevesinde üç farklı tarihsel Hermes'ten de bahsedilmektedir. Bunlardan ilki insanlara ilk bilgiyi ve medeniyeti öğreten eski Mısır'ın bilgelik tanrısı yarı insan Troth ile onun eski yunandaki karşılığı olan Hermes, ikincisi ise, Pisagor'un üstadı olan Babilli Hermes ve üçüncüsü ise, simya biliminin kurucusu olan Hermestir. Bu ilk Hermes Yahudi kaynaklarında Enoch İslamî kaynaklarda ise İdris peygamber olarak kabul görmektedir (Bladel, 2009, s.125). Böylelikle antik Mısır'ın Hermes'i Grek felsefesinden İbrani kültürlerle değin bilginin öznel kökeni olarak mitleştirilmektedir. Benzer şekilde Budizm'in Buddha'sı, İbrani Kabbala'sının Adom Kadmon'u ve tasavvuf düşüncesinin İnsan-ı Kâmil'i doğu düşüncesinde bilgi ve hakikatın tanımlanmasında insanın öznelliğinin merkezi bir konumda olduğunu göstermektedir.<sup>12</sup>

İslam düşünürlerinin Hermes'e atfen öğrendikleri önemli bir diğer tema da kâmil tabiat (el tıv'a et-tam) kavramıdır. Bu kavram filozofa hâkim olan mükemmel ruhaniyeti veya meleği temsil etmektedir. Sokrates'in Daimaon'unu da anımsatan bu ikinci kişilik (alter ego), aynı zamanda göksel bir ben olarak filozofa bilginin ulaşmasını sağlamaktadır (Corbin, 1993, s. 128, 179). Bu durum da hermetik düşünce geleneğinde öznelğin ne kadar güçlü bir biçimde vurgulandığını göstermektedir.

Gerçeğin bilgisinin sürekli ve yukarıya doğru gittikçe de aşkınlaşan öznel kaynaklardan elde edilmesi hermetik gelenekte açığa çıkarken; elde edilen varlık, ruh ve maddeler ile ilgili bilgilerin aşağıya aktarılması da benzer şekilde bir geleneği meydana getirmektedir. Hermetik kökenden aşağıya dönük bilimlerin başında ise simya gelmektedir. Simya bilimi öznel bilginin özel bir eğitimle öğretilmesinin tipik bir örneğidir.

Hermetik düşünce ile simya bilimi arasındaki yapısal ilişki ise bize Doğu düşüncesinin temel karakteristiğini vermektedir. İster Mısırlı Hermes olsun isterse de İnsan-ı Kâmil olsun bu farklı temaların ortak içeriği bilginin aşkın bir öznelliğe ait olmasıdır. Bu nedenle bilgiyi aşkın ya da ilahi öznellikte kabul eden ve bu ilahi öznellikten öznel ve alışılmadık olan bilgiyi edinmeye hermetik düşünce ve bu özel bilgileri uygun seviyeye gelmiş olanlara aktaran yaklaşıma ise simya diyebiliriz. Yukarıdaki her üç karakterde de

11) “Üç kere büyük Hermes ünvanı Grekler tarafından eski Mısır'ın bilgelik tanrısı Troth'a edebiyat, eğitim ve bilgeliğin tanrısı anlamında isim olarak verilmiştir. Brian Brown, *The Wisdom of The Egyptians*, Forgotten Boks pub. 2003, s. 178. İnternette erişilmiştir. <http://www.sacred-texts.com/egy/woe/woe07.htm> (Erişim Tarihi: 22-12-2013)

12) Adom Kadmon düşüncesi ibn Arabî, El Cili gibi bazı mutasavvıfların insan-ı kâmil anlayışı ile örtüşmektedir. Rene Quenon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (çev.F. Topaçoğlu), İnsan yay. İstanbul, 2001, s. 109.

bilgi tanrısal öznelikten alınarak, alan kişilerin doğrudan özelliklerini oluşturmada ve sonrasında yine uygun kişilerin özelliklerine aktarılmaktadır. Yani tüm süreç sıkı bir öznelikte devam ettirilmektedir.

Bu süreçte en önemli sorun hermetik bilgiye ulaşabilecek niteliğe insan zihninin ve ruhsal konumunun gelebilmesidir. İşte bu dönüşüm sürecini sağlayan bilim ise bakırı altına çevirme sembolizmi ile anlatılan Simya bilimi ile olmaktadır (İbn Haldun, 2005, s. 185). Buna göre hermetik düşünce maddeyi değil de gerçekte ruhu dönüştüren bir işleme (simya) gereksinim duymaktadır. Nitekim simya biliminin önde gelen Müslüman temsilcilerinden Muhammed ibn Umayl (900-960) gibi simyacılar göre, bu ilim peygamberlerden elde edilmiştir. Seth ve Enoch adlı peygamberler bu ilmi mısırlı Hermes'e öğretmişler, O da diğerlerine öğretmiştir (Starr, 2009, s. 64). Böylece Hermetik içerik ya da düşünce denildiğinde Hermes'in tarihsel kişiliğine yapılan atıflardan çok, farklı kültürlerde değişik biçimler ve kişiler üzerinden anlatılan ortak içerik esas olmaktadır. Buna göre, Hermetik düşünce ifadesi kutsal bir kişilikten başlatılan varlık ve bilgi süreçlerini imgelemektedir diyebiliriz.

### 1. Hermetik Simya Tecrübesi ve Geleneği

İnsan bilgisinin kutsal/aşkın bir kaynakla aydınlanması ve tecrübe edilen bir öz-şey ile tüm varlık ve oluşa yönelik olarak uygulanabilecek bir bilgiğe ulaşılması hermetik öğretilerin ana ögesini oluşturmaktadır. Bu hermetik öğretilere göre yukarıda olanın aynı zamanda aşağıda, içerde olanın da aynı zamanda dışarıda olduğu bir gerçeklik birliği vardır. Bu gerçeklik birliği içerisinde de şeyler bir tek olanın bilinci olarak var olurlar.<sup>13</sup>

mistik/gnostik geleneklere, felsefe ve tasavvuf öğretilerine değin hermetik düşünce geniş bir ölçekte etkin olmuştur. Bu bağlamda aşkın bir bilgiye ulaşılması ve bu bilgi aracılığı ile insanlığın yüceltilmesi, hermetik metinlerin ana amacını oluşturmaktadır (Britannica, 2006, s. 867). Hermetik metinler insan bilincinin içinde bulunduğu sanal ortamlardan kurtularak doğadaki gelişime uygun bir biçimde aşama aşama ilerleyen bir dönüşüm ve tekâmül sürecini gerçekleştirmesini sağlayan bir tür ruhsal teknolojilerdir (Hauck, 1999, s. 1x, x). Bu nedenle hermetik içerik, sır bilimlerin, özellikle de simyanın söz konusu edildiği bir konumda tanımlanır.<sup>14</sup>

Geleneksel bilimler içerisinde gizemini koruyan dallardan birisi olan simya (Alchemy), modern kimya biliminin de köken olarak kendisine dayandırıldığı bir konumda kabul edilmektedir. Kimya ve eczacılık temelli klasik simya tanımlamalarında bu ilim: temel metalleri altına dönüştüren bir çözeltilinin ya da bir yaşam iksirinin bulunabilme-

13) Zümrüt Tabletler olarak isimlendirilen ve eski Mısırlı kutsal bilge Hermes Trismegistus'a ait olduğu rivayet edilen antik mısır kaynaklı metinlerdir. M.S 1. yüzyılda Tyanalı Apollonius (Balinus) tarafından rivayet edilmiştir. William Hauck, *The Emerald Tablets: Alchemy For Personal Transformation*, Penguin, New York, 1999, s. 19 ve s. 51.

14) <http://dictionary.reference.com/browse/hermetic>, (Erişim Tarihi: 11-11-2013).

sini sağlayan bir metodun keşfedilebilmesi ve tecrübe edilmesi olarak anlatılmaktadır.<sup>15</sup> Simyanın bu şekilde nesnel bir doğada tanımlanmasına ya da bilinmesine karşın; hermetik literatürdeki anlamı ise yukarıdaki işlemleri yapabilecek zihinsel ve ruhsal dereceye kişinin belli bir eğitim yoluyla ulaşması neticesinde kendisinde ve çevresindeki dünya üzerinde gerçekleştirdiği ruh ve zihin gücüne dayalı bir tür sanatsal etkileme ve değişme olmaktadır.<sup>16</sup>

Bu doğrultuda deneysel bilimin Orta Çağ'daki öncülerinden Roger Bacon (1220-1292) dünya tarihinin bu eski biliminin bilge Hermes ile olan bağlantısını anlatarak; Hermetik simya tanımlamasını şöyle vermektedir:

“Simya fizik-bedensel (corporal) bir bilim olup, basitçe biri tarafından oluşturulan ve bir kişiye verilen, bilgi ve etkileme yolu ile doğal olarak şeylerin daha kıymetli olmasını sağlayan ve yine doğal bir karışım yolu ile de onları daha iyi bir türe dönüştüren ilimdir... Yine bir başka tanımlamaya göre de simya gerçek tıp bilimidir. Bu ilim sayesinde tecrübe edilen iksir, kıymetsiz metallere ya da mükemmel olmayan bedenlerin üzerine atıldığında onları mükemmelleştirmektedir” (Bacon, 2004, s. i).

Simya ile ilgili bu tanımlamalarda dikkati çeken en önemli sorun, bu bilimin maddeleri daha kıymetli olana dönüştürme ile mi veya özel bir iksiri bulmaya çalışan kimyasal bir tıp çalışması ile mi, ya da insanın olgunlaştırılması ve mükemmel insanın tecrübe edilmesi ile mi uğraştığının tam olarak ortaya konamamış olmasıdır. Ancak simyanın geleneksel anlamda gerçekte bu üç uğraşının da adı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada insanın zihinsel ve ruhsal gelişimi ile ilgilenen bir gelenek olarak simyanın özellikle vurgulandığı alan, hermetik düşünce alanı olmaktadır.

Hermetizm ile ruhsal simyanın birlikteliğindeki en önemli neden hakikatlere ulaşma çabası içerisinde bir düşünce ekolü olarak hermetik düşüncenin gerçekliğin paradoksal ve mutlak doğasını anlamak için zihinsel ve ruhî bir gelişmeye zorunlu olarak ihtiyaç duymasındır. Bu nedenle eğer teknik anlamda hakikati araştıran bir düşünce sisteminde bu hakikate ulaşmak için belli usul ve yöntemler belirleniyorsa ve bu usul ve yöntemler aracılığı ile zihinsel ve ruhsal bir değişme, dönüşme hedefleniyorsa; bu durum da söz konusu sistemin hermetik simya geleneğine mensup olduğunu söyleyebiliriz.

“Hermesçiliğe göre, kâinatın gerçeklerini anlayabilmek için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Hermesçiliğin temel öğretisine göre madde karanlık ile özdeşdir. Işık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Yeryüzü hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden oluşan bir imtihan sürecidir. Hakikate erebilmek bu imtihanda başarılı olup olmamaya bağlıdır. Eğer ruh maddeye yenilip imtihanı kaybedecek olursa karanlığa tutsak olacak ve varlığını

15) <http://dictionary.reference.com/browse/alchemy> (Erişim Tarihi: 11-11-2013)

16) Hermetik anlamda simya: ünlü felsefe taşı alegorisinde olduğu gibi, sanılanın aksine materyallerden altın tecrübe etmek değil de, zihinsel güçlerin üstünlüğüne ve ustalığına ulaşmak anlamında bir insanî dönüşüm ve olgunlaşma sanatı anlamında kullanılmaktadır. Three Initiates, *The Kybalion: A Study of The Hermetic Philosophy of Ancient Egypt and Greece*, Pacific Publishing Studio, 2010, s. 3.



kaybedecektir. İmtihani kazanan ruh ise ölümsüzlük ruhuna doğru yükselecektir” (Kılıç, 2010, s. 68).

Nitekim eski Çin ve Mısır anlatılarında özellikle üzerinde durulan bu durum, simyayı bir üstattan öğrenilen ruhsal bir gelişme bilimi konumunda tanımlamaktadır (Sean, 2001, s. 10-11).<sup>17</sup> Bu doğrultuda simyanın hermetik anlamı da düşük kıymetteki metallerin altın madenine dönüştürülmesi analogisi ile kişisel dönüşümün, saflaşmanın ve mükemmelleşmenin simgelendiği bir anlama kavuşmaktadır (Ronca, 1998, s. 96). Buna göre hermetik simya insan için bilginin asıllarını ortaya çıkarmakta, kutsallığın özellik ve ahlakını öğretmekte ve insan olmak ile madde olmanın ilimlerini öğreterek, insanın kendisini korumasını da sağlamaktadır (Copenhaver, 2000, s. xxxii).

İslam düşüncesinde ise simya kozmos ve ruhun iç derinliklerine nüfuz eden sembolik bir bilim olarak tanımlanmaktadır (Nasr, 2006, s. 145). “Sekizinci yüzyılda İslamî simyanın babası sayılan Cabir ibn Hayyan bu doğrultuda hermetik ilhamlara dayalı pek çok felsefî çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu tavır uzun bir süre devam ederek, sonraki simyacıardan Abu el Kasım Irakî, İzz el Din el Jeldakî, Maslama el Majrty’e değin uzanmıştır” (2006, s. 147).<sup>18</sup> Yine Müslüman simyacı İbn-i Umayl’e göre, “bu ilimi başlangıçta yazanlar insanlığı yöneten filozoflardı. Onlar çok yüce rütbelerde oldukları için bu ilmi bir takım semboller aracılığı ile halka anlattılar. Böylece halkın ilgisini çekmek istediler. Ancak sonraları bu semboller doğrudan gerçeklik olarak algılandılar” (Starr, 2009, s. 73).

Hermetik geleneğin İslam dünyasında kendisini en çok bulduğu alan İshrâki felsefe alanıdır. Buna göre İshrâki’ler Hermes’i İdris Peygamber olarak kabul edip felsefeyi ondan başlatır hatta ona felsefenin babası unvanını vermektedirler. (Kılıç, 1998, s. 232). Böylece felsefî gelenek nesnel bir bilginin tecrübe edilmesi olarak değil de Allah’tan gelen ve aracı prototip bir insanla temsil edilen öznel bilginin aktarımının deneyimlenmesi gele-

17) Maddeyi dönüştürmeye yönelik simya ile insanı dönüştürmeye yönelik simyanın ayrımında, simya terimlerinin ruhsal bir sembolizm anlamında kullanılması ortaya çıkmaktadır. Taoizm kaynaklı Çin simyasında 6. Yüzyılda ve Hinduizm kaynaklı Hind simyasında da görülen bu ayrımda simya yolu ile yaşam enerjisinin bedenden akmasının engellenmesi ve bu yolla uzun bir ömrün sağlanması veya sağlam ve esnek, uzun süre gençliğini koruyan bir vücudun varlığı hedeflenmektedir. Martin Sean, *Alchemy and Alchemists*, Pocket Essentials, Harpenden, 2001, s. 56-57.

18) Bununla birlikte simyanın hermetik anlamını inkâr ederek onu kimyasal maddelerin birbirlerine dönüştürülmesine indirgeyenler de olmuştur. Simya biliminin gerek metalleri dönüştürmek anlamındaki nesnel yapısı gerekse de ruhsal gelişimi ifade eden sipsirtüel yapısı aslında sürekliliği bir birliklilik vardır. Bu bağlamda o kimi zaman ruhsal bilimden kimyaya geçişte kimi zaman da kimyadan ruhsal simyaya geçişte özellikle sembolleri ve kavramları açısından kullanılmıştır. Örneğin Zekeriya El Razi (865-925) onu kendi hermetik ve nübüvveti inkâra dayalı felsefesi doğrultusunda kullanırken; onun anlamını yalnızca kimya bilimi ile de ilintilendirmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Philosophy From Its origin To the Present*, State Univ Press; New York, 2006, s. 145. Nitekim İbn-i Haldun (1332-1406) da Mukaddime adlı eserinde simyacıların altın tecrübe etme çabalarını eleştirerek, maddenin öz tabiatının değişmeyeceğini söylemektedir. Ancak O’na göre zihinsel açılım ve ruhsal görüş olan “mükâşefe” ye ulaşan Sûfilerin tecrübelerinin gerçekliği ise mümkün olabilir. İbn-i Haldun, *Mukaddime: Osmanlıca Tercümesi*, 3. Cilt, (çev. Pirizade Mehmet Sahip, Yavuz Yıldırım), Klasik, İstanbul, 2008, s. 176-189, 185.

neği şeklinde tanımlanmış olmaktadır. Ancak bu hermetik bilginin diğer insanlarca elde edilebilmesi için ruhsal bir dönüşüm gerekmektedir. Simya bilimi hakikatlerin anlaşılmasında ruhun olgunlaşmasını sağlayan bir dönüştürücü olarak kabul edildiği için mistik düşünce içinde yer almaktadır (Eliade, 2002, s.99-100).

Bu bağlamda Zinnun-u Mısırî (796-859) den İbn-i Arabiye (1165-1239) değin pek çok Sûfînin çalışmalarında hermetik temalar açıkça ortaya çıkmaktadır (Kılıç, 1998, s.233). Bu iki sûfiden ilki olan ve ünlü Simyacı Cabir İbn Hayyan'ın da talebesi olan Zünnun, sûfî doktrine marifet yaklaşımını ve ruhsal simyayı ilk olarak yerleştiren kişi olarak kabul edilmektedir (Holt vd; 2000, s. 607). İbn-i Arabî ise simya bilimine ait felsefe taşının karşılığı olan Kırmızı kükürt (kibrit-i Ahmer) kavramını tasavvuf felsefesinin içeriğine güçlü bir şekilde yerleştirmektedir.<sup>19</sup> Nasr'a göre "bu hermetik gelenek Yeni Platon'cu felsefenin İslam tarihinde entelektüel çekirdekte fazlası ile yer alması sayesinde yayıldı. Erken dönem Şii ve Sûfî muhitlerinde sayısal sembolizmin ortaya çıkmasının ve onuncu yüzyılda İhvan-ı Safa risalelerinde Pisagoryan matematik sembolizminin seçme felsefî özeti, doğal bilimler ve kozmoloji ile beraber bir bütünlük oluşturması da bu durumu göstermektedir" (Nasr, 2006, s. 147-148). Buna göre yeni Plâtonculuğun antik Mısır kökenli yapısı hermetizmi İslam düşüncesine transfer etmektedir.

Sufizmin entelektüel gelişimini etkileyen Mısır kökenli akımların Hind ve Çin düşünceleri ile sentezlenişi İran Horasanı'nın zengin kültürel yapısında ortaya çıkarken; söz konusu hermetik etki ulaştığı sentez ile doğu düşüncesinin evrensel görünümü haline gelmiştir. Hermetik gelenek Sasanî İran'ına M.S 3. yüzyılda Şapur (241-272) adlı kralın zamanında Roma/Helen üzerinden geçmiştir (Bladel, 2009, s. 41). 8. yüzyıla değin devam eden Orta İrancı literatürde ve İran bilim tarihinde hermetik dil oldukça belirgindir (2009: 62-63). Bu etki doğrultusunda özellikle doğu Akdeniz havzasında M.S. 5. yüzyıla değin ana düşünce akımı hermetik felsefe olmuştur. Hermetik felsefe, bölgesi itibariyle yeni Plâtonculuk, Stoacılık, gnostisizm ve eski Mısır kültürünün bir karışımı haline gelmiştir (Flowers, 1995, s. 8). Horasan bölgesi Orta Asya'da Abbasi, Samanî, Gazneliler, Selçuklu devletleri gibi pek çok medeniyet ve kültürün kurulduğu büyük bir alandır. Bu bölge Türk, Arap, Fars, Hind ve Çin tesirleri ile sürekli yoğurulmuştur. Bu alandaki büyük kültürel gelişme 3. ile 12. yüz yıl arasında yeni İran dilinin ve edebiyatının oluşmasını sağladığı gibi, bilim adamlarının, çoğu Sünni, Mutezili, İsmaili Şii ve Sûfî âlim ve önderlerin yetiştiği bir eğitim ve öğretim yeri de olmuştur (The Encyc. of Islam 1993, s. 976). Böylesi bir kültür havzasının doğu düşüncesini genel olarak temsil ettiği açıktır.

Yeseviliğin bir devamı olarak kabul edilen bu nedenle de Horasan Erenliği adlı alevi-sufi yaklaşımın temsilcisi olarak kabul edilen Bektaşilik, bu bölgenin kültürel, entelektüel birikiminin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır (Dressler, 2010, s. 312). Özellikle Türkmenler arasında yaygın olarak din uluları için kullanılan baba ve ata değimleri Horasan tasav-

19) Geniş Bilgi için Bkz; Mehmet Korkut Çeçen, Eski Kimyada Kibriti-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkich*, Volume. 7/3, Ankara, 2012, 759-780.

vufunun bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır (Köprülü 1993, s. 18). Burada dikkat çekici olan aşkın öznelğin istisnai durumunun yarı dini bir karakter kazanmış olduğudur. Zira Horasan'dan Anadolu'ya göç eden son derece edebî bir tasavvuf düşüncesini özellikle saray çevrelerinde temsil eden Mevlana gibi dini önderler olduğu gibi, Bektaş-ı Veli gibi, sıradan halk tabakası ile hem hal olan, günlük yaşantı içerisinde garip niteliklere sahip Türkmen babaları da bulunmaktadır (Köprülü, 2005, s. 29). Bu babaların temsil ettikleri bilinç durumunu aktarmak ve diğer insanlara yaşatmak hususunda bir öğreti geliştirdikleri görülmektedir. Hermetik entelektüalizm, ruhsal simyaya dayalı eğitim aracılığı ile yaygınlaştırılmaktadır. Böylece fıkıh ve kelamın kutsal bilgiyi rasyonelleştirerek nesnelştirmesine karşın, tasavvuf simya aracılığı ile dini tecrübeyi eğitimde kullanarak nesnelştirilen dini bilgiyi yeniden öznelliğe taşımaktadır. Bu noktada Makâlât'ın dilinin sade ve basit bir Türkçe ile ifade edilmesi Swinburne'nin dini tecrübe delilinin doğruluğu için kullandığı hakikatlerin tecrübe edildikleri gibi oldukları safdillik. Tanımlamasına uymaktadır (Yaran, 2007, s. 40). Buna göre eserde anlatılan hakikatlerin gerçekliği dini tecrübenin yaşanmışlığındadır.

## 2. Ruhsal Simya ve Makâlât

Hacı Bektaş-ı Velî (738/1337-1338)'ye ait Makâlât adlı eser, insan ruhunun kusurlu, noksan ve yetkin olmayan halinden alınarak mükemmel manevi bir forma ulaştırılması sürecini ve bunun metodunu anlatan bir eserdir. Aynı zamanda bir Bektaşî-tasavvuf klasiği olan bu eser metoda verdiği önemle ve metodunun dört kapı-kırk makam olarak ifade edilen karakteristik konumu ile benzer diğerlerinden ayrılır. Hacı Bektaş'ın bu eseri sıradan bir insanın mükemmel forma ulaşarak hakikatin bilgisini tecrübe edebilmesinin basamaklarını ve sürecini anlatmaktadır. Bu eser anlatım açısından İslam irfanının ve Alevi-Bektaşî tasavvuf düşüncesinin temellendirildiği bir eser olmakla beraber; gerek uygulama metodu gerekse kullanılan kavramları açısından hermetik bir ruhsal simya öğretisi olarak değerlendirilebilir.<sup>20</sup>

Bu bağlamda

- 1- Eserde önemle kullanılan sayısal değerler ve gerçeklik ilişkileri,
- 2- Ruhsal temalarla fiziksel terimlerin özellikle ilişkilendirilmesiyle soyut-somut ilişkisinin sürekli korunması,
- 3- İnsan varlığının kökeninin ve farklı çeşitlerinin dayandığı özsel gerçekliğin bilgisinin tecrübe edilmesinde ilk örnek bir mükemmel insana dayalı hermetik yaklaşım,
- 4- Uygulanan ruhsal anlamda dönüştürücü metot vasıtası ile insan doğasında ulaşılabilecek mükemmellik sonuçlarının ortaya konulması gibi nedenler ile Makâlât; sufi gelenek

20) Corbin'e göre ise Hacı Bektaş-ı Velî, neo-Platonik etkilenimde ve on iki imam inancı temelinde bir bakış açısına sahip katı bir ezoterik öğreتيye sahiptir. Ancak Hacı Bektaş'ı Makâlât eserine göre değerlendirdiğimiz de bu yaklaşım yüzeysel ve eksik kalmaktadır. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Trs. L. Sherrard, P. Sherrard, Kegan Paul International Islamic Publications for The Institute of İsmailî Studies, London, 1993, s. 310.

içerisinde hermetik bir ruhsal simya öğretisi olarak tanımlanabilir. Böylece eser, Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolundan gidenlere insan-ı kâmil olma metodunu göstererek ruhsal bir kişisel değişim ve gelişim sağlamayı hedeflemektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Horasan kökenli (Yılmaz vd; 2009: 13) olduğu kayıtları göz önüne alındığında hermetik metodun kullanılması belli bir anlatım geleneğinin devamı olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir.

Eserde insanın yaratılışı Kur'an doğrultusunda vahiy eksenli bir anlatımla ilk insan Âdem üzerinden ele alınır (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 44). Tevrat'ta da insanın yaratılışı benzer şekilde anlatılmaktadır (Yaratılış 1-24). Kutsal kitaplardaki bu yaratılış kısmı simya geleneği açısından oldukça önemlidir. Kutsal kitaplarda varlığın ilahi bir maddeden yaratılışı ve âdemin insanın ilk atası oluşu, başlangıçta cennette kozmosla tam uyum içinde yaşarken irade özgürlüğünü tecrübe etmesi ve dünyaya düşerek bir alt konuma dönüşmesi anlatılır. Bu noktadan sonra da Âdemin yeniden mükemmel forma ulaşma çabası konu edilir. Böylece de ilk simyacı Âdem olmaktadır (Sean, 2001, s.26).

Makâlât'ta bu yaratılış aynı zamanda hava, su, toprak ve ateşten meydana gelen dört unsurun bir karışımı olarak ifade edilir (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 44). İnsanın yaratılışı ile dört unsur arasında bağ kurmak oldukça eski hermetik bir gelenektir. Hermetik düşüncenin İskenderiye'den miras kalan ana metinleri olan Corpus Hermeticum'da da bu dört unsur ay altı dünyadaki hareket, değişim ve her türlü varlıktan sorumlu olarak ortaya konulmaktadır.<sup>21</sup> Buna göre insanın varlık çobanlığını yapan güç (Poimandres) dört unsuru zihinsel bir güçle gütmekte, kullanmakta ve onlara yansımaktadır (Mead, 2008, s. 6-7). Dört unsur kuramının İslam dinine ait kaynaklarda kullanılmadığı dikkate alındığında bu etki daha net gözükcektir.

Bu tür hermetik kavramlarla varlık ve oluşu açıklama metodu antik felsefede de kullanılan bir yaklaşım olduğu için sûfi gelenekte bunun açığa çıkışını dönemin kültürel ve entelektüel ortamına uyum sağlama olarak da değerlendirebiliriz. Grek felsefesinde özellikle Empodekles (M.Ö 490-430)'de belirgin bir biçimde görüldüğü üzere dönemin mitolojik inanışlarını simya kavramları ile açıklama çabası etkindir. Buna göre yukarıdaki Zeus ve Hera ateş ve hava ile temsil edilirken, aşağıdaki Aidoneus toprak ve Nestis'te su ile tanımlanmaktadır. Empedokles'in dört unsur tanımlamasında Homeros'un orfik yaklaşımındaki gök ve Zeus, deniz ve Poseidon, yer altı 'hades' dünyası ve ana terim olan dünya dörtlüsü de etkindirler.

Böylece Homerik dünya ve varlık görüşünün dörtlü unsura dayalı ayırımı geliştirilmiş olmakta ya da ilk dönem Miletlilerin Anaximenes'in hava arkesi, Herakleitos'un ateş arkesi, Thales'in su arkesi ve toprağın her şeyin anası olduğu geleneksel anlayışı ifade edilmektedir (Wright, 1997, s. 165). Burada dört unsurun bir araya gelerek veya getirile-

21) Ayın dairesel hareketi döngüsünde çoğalan ve çürüten her şey anlamındaki kozmos, hareket eden ve değişen tüm şeyler hava, su, ateş ve topraktan meydana gelir. <http://www.gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v1/th137.html>; <http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th237.html> (Erişim Tarihleri: 06-11-2013).

rek farklı bir formu oluşturmaları, simya anlamına yapısal anlamda öncülük yapmaktadır. Dört unsurdan meydana gelen biçim değiştirilenin (transformasyon) Homerik kullanımının gelişmiş bir biçimi benzer şekilde Makâlâtta da ancak İslam inancı doğrultusunda insanın dört unsurdan yaratılması ve dört ana karakter ayırımına gitmesi anlatımında kullanılmaktadır.

Buna göre rüzgâr'dan var edilen şariat ehli olan âbidlerin bu nedenle helali, haramı, doğru ile yanlış ayırma kabiliyetlerine sahip oldukları ifade edilir (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 44). Yine ateş asıllı tarikat ehli olan zahitlerin nefisleri ile olan mücadele kabiliyetleri, aslı su olan marifet ehli olan ariflerin hem temiz olmalarının gereği hem de temizleyici kabiliyetleri zikredilir. Son olarak da aslı toprak olan hakikat ehli muhiplerin, teslim oluşları ve asla dönüşleri anlatılarak; dört unsurun İslamî çerçevede yorumlanması ortaya konmaktadır (2009, s.47,51, 55).

Dört sayısının Makâlât'ta kullanılmasında hem hermetik temelli unsur anlayışı hem de Pisagoryen sayısal bir anlatım birlikte kullanılmaktadır. Dört unsurun insan türlerine bölünmesinde ve Şariat, Tarikat, Hakikat, Marifet'le isimlendirilen gerçeklik kapı veya yollarının ve mensuplarının tanımlanmasında hermetik anlam kullanılmaktadır (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 44-51). Sayısal anlamda ise dört unsur, dört can, dört ateş, dört göz, dört rüzgâr, dört su, dört tavaf, tanrının dört bin adı, dört nur şeklinde simetrik bir biçimde kullanıldığı görülmektedir (2009, s. 93, 98, 101, 106, 129). Dolayısı ile her iki anlamda da dörtlemeye önem verilmektedir. Yine Hacı Bektaş-ı Velî'nin mensubiyeti olduğu söylenen Ahmed Yesevî'nin Fakr-Name adlı eserinde de dört kapı kırk makamın kullanıldığı görülmektedir (Yılmaz vd; 2009, s. 32). Dolayısıyla bu anlatı aynı zamanda sûfi geleneksellliği içinde tekrarlanmaktadır.

Dört sayısı (Tetrad), Pythagoras felsefesinde sonsuzluğun ve ölümsüzlüğün sembolüdür. Kare ile sembolize edilen Tetrad'ın kâinatı kaostan düzene geçiren dört temel gücün ifadesi olduğu kabul edilmektedir. Pythagoras felsefesinde dört, Tanrısal gücü ve adaleti temsil etmektedir (Kılıç, 2006, s. 10). Yine dört element yaklaşımı eski Hind ve Budizim dinlerinde de temel bir yaklaşımdır. Bu elementler birincil ve türevsiz bir konumdadırlar (Hamilton, 2001, s. 5-6). Dolayısıyla Makâlât'da bu yaklaşımın kullanılmış olması onun doğu geleneklerinden oluşan entelektüel bir arka plana sahip olduğunu da göstermektedir.

Hermetik simyada çift kutupluluk ya da evrendeki her şeyin ve insanın aynı zamanda zıddını da barındırdığı bir iyi-kötü-alçak-yüce polarizasyon dualitesi vardır (Three Initiates, 2009, s. 14, 44). İşte Makâlât'ta da insanın fiziksel, zihinsel düzlemlerden geçerek ruhsal düzleme ulaşması önemle söz konusu edilir (2009, s. 30). Bu nedenle Makâlât'ın konusu insan üzerine olmakla beraber, insanın zıddı olarak şeytan hakkında da bilgi verilir (Bektâş-ı Velî, 2009, s.59). Gönül şehrinin ilk sultanı rahmanî diğer sultanı ise şeytanî olarak belirtilir (2009, s. 85). Böylece tüm kötü sıfatların şeytan ile olan bağlantıları açıklanarak, söz konusu dualite kurulur (2009, s. 60, 134).

Makâlât da yalnızca dört sayısı ve çift kutupluluk temasına rastlanmaz. Bir anlamda beklenmedik bir şekilde varlığın dört unsuru gizemli bir beşinci unsurla tamamlanmakta-

dır. Bu durum ise beşinci element yaklaşımının kökenini söz konusu etmektedir. Nitekim M.Ö. 5. Yüzyılda Empedokles'in sevgi ve nefretle birleşen ve ayrılan, varlığı oluşturan temel elementler olarak toprak, su, hava ve ateşi belirlemesinden çok önce Çin ve Hind kaynakları beş element üzerinde bir sistem kurmuşlardır (Wright, 1997, s. 167). Bu beşli sistem Çinin ünlü Wu Xing öğretisinde toprak, odun, metal, ateş ve su olarak belirlenir; Hind kaynaklarında (Ishwara Rishna) ise toprak, uzay, hava, ateş ve su olarak belirlenmektedir. Beş sayısı Pisagorcunun gelenekte mikro kozmosu oluşturan insanın sayısı olmaktadır (Kılıç, 2006, s. 11). Yine Süffî gelenekte ehli beyte de tekabül etmektedir (Schimmel, 2000, s. 64). Makâlâtta ise beş sayısı tam da bu içeriğe uygun olarak insanın ulaştığı kozmos durumunu ifade eden beşinci can; "aşk" olarak ifade edilir (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 56). Burada aşka ulaşılması ile arşa kadar olan gökler ile bütünleşilir. Böylece varlığın yer düzlemi ile göksel aşkınlığı kişide bir araya gelmiş olur. Artık bu aşamada Veli olan kişi, öldüğünde bile bu aşktan dolayı öldüğünü anlamaz (2009, s. 59). Bu aşk denilen unsur Allahın tüm âlemi kapsamış olan varlık ateşidir. Dolayısıyla ile ona ulaşıncaya birliğe de varılmış olmaktadır. Hermetik metinlere göre de bedenler toprak ve sudan gelen besinlerle büyürler; ruh ise her şeye karışık olarak varken, canlılık ve duygular açığa çıkar. İnsana ise tüm bu aşamaların üstünde beşinci element olarak onu insan yapıcı ether verilmektedir.<sup>22</sup>

İşte dört unsuru geçip bu aşk elementine ulaşabilmek için kırk basamaklı bir ruhsal simya süreci vardır (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 68). Burada her unsur için on basamaklı bir sistem uygun görülmüştür. Pisagoryan düşüncede on sayısı (Kutsal Tetraktis) dörde kadar olan sayıların toplamı olduğundan (1+2+3+4=10) mükemmelliğin, kâmil İnsanın, Tanrı ile bir olmanın sembolüdür (Kılıç, 2006, s.14). Tam da bu doğrultuda Makâlâtta on sayısının kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre; şeriat kapısında iman getirme ile başlayan süreç, iyiliği emredip kötülükten çekindirme huyuna varmaktadır (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 68, 75). İlk basamağı tövbe olan tarikatla devam edip, onuncu basamakta aşk ve cana dönüşmeye, marifetin birinci makamı olan edepten başlayıp kendini bilme aydınlığına çıkmaya ve hakikat kapısında ise toprak olup, nihayet hakkı halkta görme olan mükâşefeye ulaşmaktadır (2009, s. 75, 78, 81).

İlahi kudret aslından meydana gelen cevher ve cevherden meydana gelen su tanım-laması (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 52), reyhan gülünün seçkinliği teması ve reyhan gülünün kokusu<sup>23</sup> ile canın teslim edilişi, sembolik içerikli olmakla birlikte dikkat edilirse fiziksel anlamda dönüşümü içeren ifadelerdir (2009, s. 56). Yine toprağın cana, canın aşka, aşkın kelam çiçeklerine ve göklerdeki kokulara dönüşmesi<sup>24</sup>, kadim aşk içinde varlık-yokluk,

22) <http://www.gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th239.html> (Erişim Tarihi:18-11-2013).

23) Hind kaynaklarında tıbbî simya anlamında oldukça önem verilen reyhan eski Hind inancına göre ölen kişinin ağzına tanrıya ruhunun ulaşması için konulurdu. Eski Mısır ve Yunanlılar onun göklerin kapılarını açan bir anahtar olduğunu kabul ederlerdi. <http://esscentualalchemy.wordpress.com>, (Erişim Tarihi:18-12-2013).

24) Gerek pratik gerekse de felsefî simya geleneklerinde güzel kokulara özel önem verilir. Fiziksel maddenin ilahi öze doğru meydana gelen dönüşmeler açığa çıkardıkları kokular ile belirlenir. Gibbs Smith *Essence And Alchemy A Naturel History Of Perfume*, Nort Point Pres, New York, 2008, s. 4.

aşk-muhabbet, dünya, ahiret birliğinin vurgulanması bu dönüşümün farklı boyutlarıdır (2009, s.56, 81). Bu bağlamda dönüşüm için gerekli olanlar ise Hazreti İsa'nın keşkül, iğne ve asadan ibaret dünya varlığını da terk edişi biçiminde ya da sevenlerin "Allah'ı kendimizde ve kendi özümüzü de Allah'ta bildik" deyişlerinde ortaya konmaktadır (2009, s. 48, 55). Bu öznel bilişin formları olarak da ilham, anlayış, aşk, şevk ve muhabbetin eser boyunca sıralanması hem gerçekleştirilmek istenen ruhsal bir simya formuna hem de bu simyanın mutlak bilgiye ve sonsuz varlığa sahip olunması ile anlatılan hermetik özüne işaret etmektedir diyebiliriz. Allahın insanda ve insanında Allah'da bilinmesi ünlü hermetik zümrüt tabletlerin baş yazıtlarını andırmaktadır. Buna göre "hiç yalan olmadan doğrudur, kesindir ve çok gerçektir. Aşağıda olan yukarıda ve yukarıda olan aşağıda gibidir. Birlikte tek bir şeyin mucizesini gerçekleştirirler."<sup>25</sup>

### 3. Hermetik Heterodoks-Sufi Tecrübe ve Makâlât

İslamî hermetik gelenekte daha öncede belirttiğimiz gibi İdris peygamber Hermes olarak kabul edilmektedir (Bladel, 2009, s. 125). Böylece hermetik bilgelik denilen düşünce bir peygambere dayanmaktadır. Burada İdris peygamber ile aynı zaman diliminde yaşamak gerekmemektedir. Bu durum ezoterik bir aydınlanma yolu ile ulaşılan bir üstatlık anlamını taşımaktadır. İşte Henry Corbin de bu nedenle şii sufilikte felsefe ile nübüvvet arasında hermetik bir bağ kurularak düşünce üretilmesine nebevî ilhamlar (prophecy)<sup>26</sup> kavramı ile yaklaşmaktadır (Corbin, 1999, s. xv). Nasr ise daha genelleyici bir tanım vererek; hermetik bir yolla farklı gerçeklik alanlarından ve oluşun yüksek basamaklarından haber vermenin veya bu derece ve makamlara çıkmanın özel yollarını bildiren ilime sahip olmanın nebevî ilham ile olduğunu belirtmektedir (Nasr, 2006, s. 5-6). Her iki yaklaşımda kutsal imamlar inancının temellendirilmesini açıklamaktadır.

Buna göre nübüvvet gerçekliğine bağlı olarak özellikle şii-sûfi gelenekte açığa çıkan ve ehli beytin imamlarınca temsil edilen hermetik bilgeliği Corbin, İmam Cafer'in öğretilerine göre temellendirmektedir. Buna göre insan biçimi yaratılışın Allah tarafından gerçekleştirildiğinin en büyük kanıtıdır. İmam Cafer'e göre:

"İnsan Allah'ın kendi elleri ile yazdığı bir kitaptır. İnsan Allah'ın kendi bilgeliği ile inşa ettiği bir mabettir. İnsan tüm âlemlerin biçimlerinden gelmektedir. İnsan ulaşamaz bilginin (levh'î mahfuz) açıklanmış fihristesidir. İnsan tüm görünmez âlemlerin (gayb) görünür şahididir. O inkâr edenin karşısındaki kanıtın garantisidir. O cennet ile cehennem arasında dosdoğru bir yoldur. İnsan formu başlangıçtaki zaman ve mekân üstü beka (pre-eternal) boyutunda Âdem olarak isimlendirilirken; insan-ı kebir, yüce ruh, ilk akıl, yüce kalem, yüce halife, kutuplar kutubu anlamlarını içinde barındıran bir gerçekliği (âdem'i

25) [http://www.hermetics.org/Zumrut\\_Tablet.html](http://www.hermetics.org/Zumrut_Tablet.html) (Erişim Tarihi: 11-22-2013).

26) Peygamber olunmaksızın bir peygambere bağlı ya da andıran bir biçimde ilahi bilgi, zaman, insan özgürlüğü gibi alanlarda peygamberlik geleneğine bağlı olarak sıra dışı açıklamalar ortaya konması. <http://plato.stanford.edu/entries/prophecy> (Erişim Tarihi: 03-10-2013).

hakiki) ifade eder. Bu semavî insanîyet zaman öncesi süreçte açığa çıkan Muhammedî gerçeklik olarak adlandırılan nübüvvet aslından kaynaklanan ebedî nübüvvet tarafından korunur ve devam ettirilir (Corbin, 1999, s.141).”

Yukarıda anlatılan insan kavramının aşkın yönü önemlidir. Zira bu insan mükemmel bir formdur. Yeryüzündeki insanlar bu insana benzediklerinden dolayı bu ismi almaktadırlar. Burada söz konusu edilen insan gerçeğin hakikatın kendisi olarak özneleştiği bir konumdur. Bu konuda Bahâî/şii kaynaklarından aktarılan bir Hadis’e göre Hz. Muhammed şöyle demektedir: Ben O’yum. O’nun ta kendisiyim. O’ da bendir. Benim ta kendimdir. Ancak bununla birlikte ben benim O da odur” (Qurrat-el Ayn, 2008, s.25). Buna göre Allah ile onun açığa çıkışı arasında özün birliği anlamında bir ayrımın olmadığı vurgulanmaktadır. Böylece peygamberler özü gösteren lekesiz ve mükemmel aynalar olmaktadır. Ancak peygamberler ayna olarak bu ilahi birlikten ayrıldıkları için aynı zamanda kendi öznel oluşlarındadırlar (2008, s. 25).

Nebevî döngününün tamamlanışını özetleyecek olursak; Hz. Peygamberin anlatılarına göre Âdem’in Allah tarafından Muhammedî gerçekliğe dayanan bir tasvirde yaratıldığı, ilk yaratılanın (ilahi tecelliye mazhar) peygamberin kendi nuru olduğu ve kendisinin âdem çamurla su arasında iken bile peygamber olduğu şeklinde aktarılır (The Encyc of Sufis, 2002, s. 303, 322). Bu ezeli peygamberlik gerçekliği dış ve iç boyutların süreçleri şeklinde iki kısma ayrılır. Bunlardan birisi dış (exoterik) diğeri ise iç (ezoterik) velayet olarak bu sonsuz nübüvvetin ezoterik boyutunu oluşturur. Buna göre velayet, nübüvvetin zamanın başlangıcından önceki ve onun ebedî sürekliliğindeki mükemmelliğinin ezoterik boyutta gerçekleşmesidir. Böylece ezoterik boyut Muhammed peygamberin şahsiyetinde son ve mükemmel açıklanışını bulur.

Bununla birlikte, ilahi nur peygamberin nurunda açığa çıktığı gibi, bu boyutta kendisinde açığa çıkacağı diğeri bir gerçekliği (terrestrial epiphany/mazhar) arar. Bu da peygamberin en yakını olan ilk imam Ali ibn Ebi Talib’tir. Nitekim Hz. Ali’de benzer şekilde bu gerçekliği ben âdem çamur ile su arasında iken veli idim sözü ile ifade eder (Corbin, 1999, s. 141). Hz. Ali’nin hem nesil olarak hem de velayet olarak geleneğini devam ettiren İmam Cafer yukarıdan kendisine değin ulaşan süreci şöyle ifade etmektedir: Bizim nedenimiz hakikattir ve hakikatın hakikatının hakikatidir (haqq-al haqq). O açıktır (exoteric), o açığın gizlisidir (esoteric-batın al-zahir) ve o gizlinin gizlisidir (batın al batın). O sırdır ve bir şey sır olduğunda örtülür. Sır ise sır olarak yetkindir” (Taylor, 2002, s. 208). Hz. Ali’de gerçekleşen bu öznel sır şii inancına göre ondan sonra gelen ve aynı özsel içeriği taşıyan evlatlarına geçmektedir. Buna göre Hacı Bektaş-ı Velî’de Hz. Ali’nin torunlarından 7. İmam Musa Kâzım’ın neslindedir. Musevi seyyidleri denilen sülaleye mensuptur (The Encyc of Sufis, 2002, s. 272). Dolayısıyla Hacı Bektaş bu sırlı özelliğın taşıyıcısı konumunda olmaktadır.

Makâlât’ta mensup olunan hermetik gelenek açısından Hz. Muhammed’in özenle öne çıkarıldığı görülür. Bu noktada Hz. İsa ile bir dağın öyküsü verilerek, dağın üzerinde okunan ve dört kitapta da geçen ilahî azaptan sakınılmasını salık veren bir ayet nedeni ile



korkudan kaynaklı ağlamasını ve titremesini durduran ve suyunun acılığını tatlılığa dönüştüren duanın Hz. İsa'nın duası olduğu belirtilir. Bu noktaya kadar Hz. İsa övülürken, dağ içinde bir pir olduğunu bu pirin emelinin Hz. Muhammed'i veya ümmetini görmek olduğu ifade edilir. Pir dağın içine bunun için girmiştir. Bunun üzerine Hz. İsa elinde kalan son birkaç parça eşyasını da terk eder (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 47). Burada iki anlam birden vurgulanmaktadır. İlkinde Hz. İsa dağın korkuyla titremesinden ibret almakta ancak diğer açıdan ise bir pirin sırf Hz. Muhammed'i görebilmek için daha yaşarken dünyayı terk etmesi ve dağın içinde ölümsüzlüğe ulaşması anlatılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'i görebilmek tüm dünya varlığını terke eş değer tutulmaktadır. Üstelik bu terki Hz İsa bu ihtiyarın durumunu gördükten sonra yapmıştır. Ancak burada görmekle kastedilen Hz. Muhammed'in irfanına kavuşabilmek olduğu açıktır. Bu durum eserin yazıldığı bölgedeki gayrı Müslim unsurlardan Hristiyan olanlara yönelik bir tebliği de gerçekleştirmek çabasında olduğunu da göstermektedir.

Hz. İsa'nın duası ile suyun tatlılaşması dağın titremesinin durması bir mucizedir. Burada açığa çıkan dönüşme mucizesi ruhsal simyanın tüm süreçlerinde de geçerlidir. Ancak mucizeden ayrı olarak velâyetteki ruhsal simya aracılığı ile açığa çıkan doğal dönüşüm süreçlerine keramet adı verilmektedir. Tasavvufun tecrübesinin insan ruhunda meydana getirdiği değişim neticesinde o kişi varlığın metafizik boyutu ile ilişkiye geçmekte, bu yüzden bazı olağan üstü haller ortaya çıkmaktadır (Şişman, 2009, s. 17). Hacı Bektaş Velî'nin kerametlerini anlatan müstakil bir eser olan Velâyetname, Hacı Bektaş'ın dönüştürme gücü olan keramete sahip olduğunu örnekleri ile anlatmaktadır. Dolayısıyla peygamberin meşruiyetini sağlayan mucizeye eş olarak velinin de kerametle meşruiyeti ortaya konmaktadır.

Yine başlangıçta Âdemin yaratılması konusunda ilk defa canla tanışan Âdemin rahmet kelimesini öğrenmesi ve Hz. Muhammed adını arşta okuması vurgulanır (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 117). Böylelikle insan hem başlangıç olarak hem de döngünün yeniden kendisinde zirveye ulaştığı kemal noktası olarak ortaya konmaktadır.

Corbin'in belirttiği alevi/sufi gelenekteki nübüvete dayalı geleneksel yapının ortaya çıkması için gereken Hz. Muhammed'deki ilahî gerçekliğin yansıyacağı mazharı olarak Hz. Ali'nin ortaya konması yaklaşımı ise ariflerin hakka vasil olmaları noktasında zirveyi temsil eden Hz. Ali'nin görmediği rabbe ibadet etmeyeceği yüceliği ile belirtilmektedir (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 102). Bu durum Hz. Ali'nin irfan noktasında en üst zirve olduğunu anlatmaktadır. Böylece İlahi gerçekliğin açığa çıkışı Hz. Muhammed'in gerçekliği ile olurken; Hz. Muhammed'in gerçekliğinin açığa çıkışı da Hz. Ali'nin gerçekliği ile olmaktadır. Bu nedenle de ariflik zirvesi kendisindeki ilahi tecelliye arif olan Hz. Ali ile tanımlanmaktadır.

Corbin, Simya biliminin sanılanın aksine günümüz kimyasının tarih öncesi atası olmadığını, aslında simya ile ruhsal şövalyeliğin bir koruma hizmeti olan fütüvvet için gerekli kozmik koruma seviyesinin sağlandığını ve simya ile imamet anlayışı arasında hayati bir ilginin var olduğunu da belirtmektedir (Corbin, 1993, s. 331). Bireyin fütüvvet

alanında kendini aşarak fedakârlıklar ve üstün gayretler ortaya koyabilmesi, bu ruhsal kendinden geçişi muhafaza edebilmesi, simyanın bireyin sufi eğitiminde dönüştürülmesi olarak uygulanmasında açığa çıkmaktadır da diyebiliriz. Yine Şii/sufi gelenekte imamlık derecesine gelen kişilerin varlıklar üzerinde simya gücüne sahip oldukları ve kendilerinin de bir tür ruhsal simya sonucu başkalaştıkları anlaşılmaktadır.

Hermetik nebevî geleneğin Hz. Ali'den sonra devam eden silsilesi ise İmam Cafer Sadık'tan yapılan rivayet ile belirlenmektedir (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 110). Burada Âdem'in yaratılış toprakları, yeryüzündeki süreci, özenle Cafer Sadık'tan başlatılan bir rivayetle anlatılmakta ve tekrar tanımanın (marifetin) önemine vurgu yapılarak yine bu sufi gelenek ortaya konmaktadır (2009, s. 130).

Hacı Bektaş-ı Velî kendisine kadar gelen bu hermetik nebevî silsileyi böylece vurguladıktan sonra kendisi ile kendisinin mazharı olan Seyyid Sadettin'i<sup>27</sup> hakikat ve marifete dair şiirleri ile tanıtmaktadır. Buna göre. "Arifler sultanı ve muhakkikler aslanı o Seyyid Saadettin lütuf ve kereminden birkaç beyit buyurur: Bütün dünya içinde kim varlığını hakka teslim ederse, nakdi toplar ve makama ulaşır. Bu sırta eremeyen kendini bilmeyen, bu aşkla sarhoş olmayanın ömrü karanlıklar içindedir. Kadim aşk içinde varlık - yokluk, dünya - ahret birdir" (Bektâş-ı Velî, 2009, s. 81). Seyyid Sadettin varlığını Hacı Bektaş'taki ilahi tecelli sırrına vermiş, ikilikte birliği bulmuştur. Yine Sadettin'in ifadeleri ile "Aşk dirliğini alalım / Bu dirlikten kalalım / Ölmez dirlik bulalım / Çünkü can dostlar birleşir" denilerek (2009, s. 86); marifet birliğine aşk ile ulaşılması vurgulanmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî tarafından aşk ile ulaşılan veya kendisinin ruhsal simya ile ulaştırdığı yeni bilinç durumunu tanımlanırken de yine Seyyid Saadettin örneklenmektedir."Yeryüzü ü etim bedenim / Akarsulardır kanım / Hakikat burcundan doğar / Benim güneşim uyanmaz" (2009, s. 130).

Görüldüğü gibi nebevî gelenekte, hermetik biçimle tecrübe edilen ezoterik hakikat bilgisi, ruhsal bir simya uygulaması ile açığa çıkarılmakta ve Saadettin örneğinde başlangıçtaki kamil insandaki öze sonunda ulaşma bir bakıma belgelenmektedir. İşte bu işlevselliğinden dolayıdır ki hermetik gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan Simya bilimi, Hz. Ali tarafından nübüvvet ilminin kız kardeşi olarak değerlendirilmekte ve simya ilminin peygamberlik yolu ile ulaşılmış bir bilgi olduğu ifade edilmektedir (Corbin, 1962, s. 332). Corbin'in naklettiği Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen söz, simyacılar arasında kullanılmaktadır. Ibn Umail de aynı sözü naklederek; halife makamında olan Hz. Ali'nin otorite olarak bu sözü söylediğine değinmektedir (Ibn Umail: 2003, s.97). Burada Hz. Ali'nin simyayı nübüvvetin kız kardeşi olarak tanımlaması İslam tasavvufunda kadına verilen önemi göstermektedir. Simya gibi tamamen özel bir çaba gerektiren bir bilim

27) Seyyid Saadettin adıyla ifade edilen kişi Yunus Emre'nin de yakın takipçilerinden olan ve aynı ağızla şiirlerini söyleyen, Said Emre ya da Hacı Bektaş'ın 18 yıl kendisine hizmet etmiş halifesi, Hacı Bektaş'tan sonra da Hacım sultana bağlanmış medrese hocası Molla Saadettin efendidir. Mustafa Alkan, Germiyan İlinde Bir Süfi: Said Emre, *Hacı Bektaş-ı Velî Dergisi*, Sayı 38, Ankara, 2006, s.2-3.

dişiliğe nispet edilmekte ve bu sanatın üretkenliğine vurgu yapılmaktadır da diyebiliriz. Nitekim sūfilikte ve özellikle Anadolu sūfilliğinde kadınların da velayet makamına çıktıkları metinlerden anlaşılmaktadır (Şisman, 2009, s. 16).

### Sonuç

Doğu düşüncesi pek çok farklı örnekle tanımlanabilir olmakla beraber, alevi/sufi geleneğin bu düşüncenin pek çok değişik tezahürünü içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Hermetik mirastan felsefeye, Budist ve Maniheizt geçmişten simyaya değin bu mistik gelenek, İslam ile insanlığın ortak birikimi arasında kurduğu güçlü ilişki ile entelektüel bir başarı ortaya koymaktadır. Bu başarının diğer bir kayda değer yanı da Makâlât örneğinde de görüldüğü gibi oldukça sıradan olabilmesidir. Hermetik gelenek gerçekliğin öznel bilgisini yarı-kutsal ruhânî kişilikler ya da peygamberler aracılığı ile elde ederek; tecrübe etmeye çalışan felsefî bir akımdır. Bu akım eğitim ve aktarım dili olarak ruhsal simya metodunu kullanmaktadır.

Hermetik düşünce ve simyanın semavi dinler ve doğu/batı felsefeleri üzerinde önemli etkileri sadedinde, Alevî/Bektaşî gelenek üzerinde de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Böyle düşünmemizin en önemli nedenlerinin başında incelediğimiz makâlât adlı eserin dört kapı-kırk makam adlı aşamalı ruhsal simya metodunu kullanmakta oluşudur. Bu aşamalı süreç sonunda yeni bir durum ortaya çıkmakta ve bundan kaynaklanan farklı bir algı doğmaktadır. İşte bu farklı algı hermetik düşüncenin aşkınlığın öznelliğinden kaynaklanan hakikat bilgisine benzemektedir. Yine bir diğer neden de hermetik düşüncede kozmosu oluşturan dört unsur kavramının, tüm eser boyunca büyük bir önemle kurgulanmasıdır. Ayrıca rahmani-şeytani zıtlıklar dualitesinin, insanın dört unsura dayalı doğasından kaynaklanan dindarlık ve karakter dörtlemelerinin verilmesidir. Böylece zahitlik, âbitlik, âriflik ve muhiplik gibi dindar kişilik özellikleri doğal bir psikoloji ile açıklanmaktadır. Bu temalar ise öteden beri kullanılan hermetik hikmetlerdir.

Yine cevherin suya, suyun reyhan gülüne ve gülünde kokuya dönüşmesi anlatılarak, ruhsal simya neticesinde canın aşka dönüşü betimlenir. Reyhan bitkisinin eski Mısır ve Hind dini inancında da aynı aktivite ile kullanılması kadimliğin etkisini gösteren bir başka örnektir. Beşinci unsur ruhsal simya ile ulaşılan aşktır ki bu da hermetik hikmetteki etere karşılık gelen son merhalenin ismi olmaktadır. Burada aşk ölümü bile hissettirmeyen, göklerle insanı birleştiren coşkun bir iksir gibi tanımlanmaktadır. Bu son mertebeye geldiğinde ortaya çıkan öznel algı, hermetik simyada anlatılan sonuçta elde edilen bir öz şeye tekabül etmektedir denilebilir. Buna göre nihai merhalede dünya-ahret, varlık-yokluk ve yeryüzü ile gökyüzü zıtlıklarının aşılması yaşanmaktadır. Bu ise aşağıda olanın yukarda ve yukarda olanın aşağıda olduğu, varlığın yoklukta, yokluğunda varlıkta olduğu hermetik hikmeti çağrıştırmaktadır. Buna göre aşk saklı gerçekliği sembolize etmektedir. Bu saklı gerçek de insanın aşkla tanrıya yücelmesi ve tanrının da insanın aşkla dolu öznelliğinde içselleştirilmesi olmaktadır denilebilir.

Böylece Alevi-Bektaşî geleneğinde ruhsal simyanın, Yeni Plâtoncu türüm felsefesinin, Pisagoryan hurufiliğin ve hermetizm gibi hakikati özneleştiren kadim geleneklerin

izlerinin görüldüğünü ifade edebiliriz. Bu doğrultudaki entelektüel bir mistisizm içerisinde ehli beyt inancına dayalı ezoterik bir karakterin özgün olarak ortaya çıktığını da söyleyebiliriz. Tarihsel olarak, Horasan bölgesinin çok kültürlü yapısında ortaya çıkarak; bir başka çok kültürlü alan olan Akdeniz havzasına ulaşan Alevi/Bektaşî göçlerinin, kadim kültürlerin farklı izlerini taşımaları doğal bir olgu olarak da gözükmektedir.

Makâlât'ta dört kapı kırk basamak şeklinde özetlenen ruhsal simya öğretisi aracılığı ile dini tecrübe yaygın bir biçimde öğretilmek istenmektedir. Bu durum doğru ve uygun olan metot bulunduğu dini özelliğin eğitim yoluyla çoğalabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda İslam dininin temel yayılma esprisinin, böylesi bir öznel eğitim metodunun ilk dönemde başarı ile uygulanması ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Makâlât eseri, yüksek bir entelektüel arka planın halk tarafından da anlaşılmasını ve havas denilen seçkinlere hitap edebilmesini sağlaması açısından son derece başarılı bir eserdir. Özellikle ruhsal simyanın uygulanması ile kişisel gelişim ve dönüşümün sistematik bir hale getirilme başarısı dikkate değerdir. Makâlât tasavvuf anlatısında İslamî çerçevede içerisinde hermetik bir anlatım yolu izleyerek ve bir ruhsal simya dönüşümü süreci önererek, irfanın tecrübesinin, içselleştirilmesini ve toplum üzerinde aydınlatıcı bir etki sağlamasını hedeflemektedir.

Ruhsal simya aracılığı ile düşüncenin evrimi ve başkalaşım geçirerek mükemmelleşmesi hedeflenmiştir. Bu durum da doğu düşüncesinde aşkın olana yönelik tamamen ilerlemeci bir bakış açısının olduğunu göstermektedir. Doğrunun ve gerçeğin tanımlanması ruhsal aşamalara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. İnsanın bu başkalaşım ile ilahi özelliğe varışı, tanrının mutlak gerçekliğine tanık olması olarak tecrübe edilmektedir.

İslam dininin vahye dayalı oluşu ve vahyin de muhatap aldığı karşısındaki aklın aşkın doğasından kaynaklanan zahir-batın dualitesi, bir ara alanı ortaya çıkarmaktadır. Bu ara alan ilahi ve insani özelliğin arasında bulunmaktadır. Peygamberin sözleri olan Hadisler bu ara alanın öznel ürünleri olarak değerlendirilebilir. Bir alt basamakta ise Allah ve peygamber dualitesinden kaynaklanan ara alandan Hz. Ali ve ehli beyt imamlarının bireysel özelliğine dayalı Sûfî düşüncenin doğduğunu da söyleyebiliriz. Bu ara alandan hermetik bir alevî/sufî velayet anlayışı doğmaktadır.

Batı düşüncesinin nesnel yönü ağır basan yanına karşın doğu düşüncesi ise parça ve bütünde sürekli öznel kalmaya yönelen bir konumda gözükmektedir. Bu öznel doğa, doğu dünyasında din duygusunun ve hareketliliğinin sürekli ve yaygın olmasının da bir nedeni olarak değerlendirilebilir. Varlıktan çok var olmanın, bilgiden çok bilen önemsendiği bu düşünce dünyasında sorunlar ontolojik değil de epistemolojik olarak algılanmaktadır. Böylece batı dünyasında ortaya çıkan varlık sorunu kaynaklı krizler yerine, bilgisizlik kaynaklı sorunlar daha çok yaşanmaktadır. Her tür bilgelik doğu toplumlarında verilen önem, bu bilgi sahiplerinin kutsal bir öznelikte algılanmalarına da yol açmaktadır denilebilir.

Sufî gelenek kutsal bilgelik yaklaşımının doğu düşüncesindeki güçlü bir temsilcisidir. Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki kutsal ilişki bu geleneklerde var oluşun başlangıcı

cına götürülerek tanımlanmaktadır. Böylece var oluş en başından beri bir özelliğin tezahürü olmakta ve asla varlık öznenen ayrılarak yere bırakılmamaktadır. Varlığı tanrının başlangıçsızlığından alarak yine onun ebediliğine ulaştıran bu süreçte, tanrının bilgisi bir üstteki öznelikten alınmakta ve bir alta verilmektedir. Hz. Muhammed tanrının varoluş özünün yansıdığı bir ayna varoluş olduğu gibi Hz. Ali de onun ve onda yansıyanın varoluş özlerini yansıtan diğer bir varoluş özelliği olmaktadır. Ben olmaksızın ötekinin olmayışı ve öteki ile benin ortaya çıkışı gibi ilahi öznelikle Hz. Muhammed'in özneliği birbirlerini gerektirmektedirler. Bu gerektirişin iç boyutundan da Hz. Ali'nin velayeti doğmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Açıkgenç, A. (1990). İslami bilim ve felsefe anlayışı, *Journal Of Islamic Research*, 4(3), 175-189.
- Alkan, M. (2006). Germiyan ilinde bir sûfi: Said Emre, *Hacı Bektaş-ı Velî Dergisi*, 38.
- Alper, Ö. M. (2000). "İrfaniyye", *DİA*, c. 22, İstanbul.
- Arabî, İbn Muhyiddin. (1329). *Fütühat-ı Mekkiyye*, C. II, Mısır.
- Bacon, R. (2004). *The Mirror Of Alchemy Composed By The Famous Friar Roger Bacon Sometime Fellow Of Martin College And Brasen-Nase College In Oxenforde*, Montana: Kessinger Publishing LLC.
- Bıçak, A. (2009). *Türk Düşüncesi I: Kökenler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bladel, K. V. (2009). *The Arabic Hermes*, New York: Oxford University Pres.
- Blavatsky, H. P. (2012). *The Secret Doctrine, The Synthesis Of Science, Religion, And Philosophy*, Theosophical University Press Online Edition. (21-10-2013 tarihinde bakılmıştır.).
- Bosworth, C. E. (2010). *The Encyclopedia of Islam*, Edt; C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, Assisted by F.Th. Dijkema and S. Nurit, Paris: Brill.
- Breazeale, D. (1993). *Fichte, early philosophical writings*, New York: Cornell University Press.
- Britannica, Concise Encyclopedia. (2006). Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc.
- Brown, B. (2008). *The Wisdom of The Egyptians*, Forgotten Books Pub.
- Carlson, J. V. (2008). *Understanding Our Being: Introduction to Speculative Philosophy In The Perennial Tradition*, Washington: Catolik University of America Pres.
- Copenhaver, B. (2000). *Hermetica*, New York: Cambridge University Pres.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy*, (Trs. L. Sherrard, P. Sherrard.), London: Kegan Paul International Islamic Publications for The Institute of İsmailî Studies.

- Dressler, M. (2010). “Bektashi Order”, *Religions Of The World*, J. Melton, Gordon, Martin Baumann, Oxford: ABC-Clio.
- Eliade, M. (2002). *Babil Kozmolojisi ve Simyası*, (Çev; Mehmet Emin Özcan.). İstanbul: Kabalcı.
- Flowers, S. E. (1995). *Hermetic Magic :The Postmodern Magical Papyrus of Abaris*, York Beach: Weiser Boks.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth And Method*, , New York: Bloomsbury.
- Hamilton, S. (2001), *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP.
- Hacı Bektaş-I Velî. (2009). *Makâlât*, (Yay. Hızr. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, ss. 41-137.
- Hauck, D. W. (1999). *The Emerald Tablets*, New York: Penguin.
- Hegel, G. W. F. (2012). *The Phenomenology of Spirit*, (trns. J. B. Baillie). New York: Dover.
- Holt, P.M, Lewis Bernard, Lambton Ann K.S. (2000). *The Cambridge History of İslam*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press.
- Huxley, A. (2009). *The Perennial Philosophy*, New York: Harperperennial.
- İbn-i Haldun. (2008). *Mukaddime: Osmanlıca Tercümesi*, 3. Cilt, (çev. Pirizade Mehmet Sahip, Yavuz Yıldırım), İstanbul: Klasik.
- İbn Umayl, Muhammad. (2003). *Book of the Explanation of The Symbols*, (edt. T. Abt, W. Madelung, T. Hofmeier, trs. Salwa Fuad, T. Abt), Zürih: Living Human Heritage Pub.
- Jolley, K. D. (2010). *Wittgenstein Key Concepts*, Acumen, Durham.
- Kılıç, C. (2006). Bir ile On Arası Sayılar Metafiziği (Metaphysics of Numbers from One to Ten), *Felsefe Dünyası*, 2006/1, 43, 31-55.
- Kılıç, M. E. (2010). *Hermesler Hermes – İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1998). “Hermes” Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, c.XVII, ss. 228-232.
- Lacey, A. R. (1996). *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge.
- Leaman, O. (1999). *Key Concepts In Eastern Philosophy*, London: Routledge.
- Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık*, (çev. Zeynep Direk vd.). İstanbul: Metis.
- Linge, D. E. (2008). Hans G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, (Trs. Edt. D.E. Lin-ge). California: California University Press.
- Mead, G. R. S. (2008). *The Corpus Hermeticum: Initiation Into Hermetics, The Hermetica of Hermes Trismegistus*, New York: Independent Publishing.

- Melton, J. G. Martin Baumann. (2010). *Religions Of The World*, Oxford: ABC-Clio.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (2006). *Islamic Philosophy From Its origin To the Present*, New York: State University Press.
- Palmer, R. E. (2002). *Hermenötik*, (çev.İbrahim Görener), İstanbul: Anka.
- Quenon, R. (2001). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (çev.F.Topaçoğlu), İstanbul: İnsan Yay.
- Qurrat al Ayn. (2008). *Adam's Wish Unknown Poerty of Tahirih*, (ed. Trs. John Hatcher, Emrullah Hammer) Illinios: Baha'i Pub. Trust.
- Ronca, I. (1998). Religious Symbolism in Medieval Islamic and Christian Alchemy, Antonie Faivre ed; Wouter J. Hanegraaft, *Western Esotericism and the Science of Religion*, , Leuven: Peeters.
- Schimmel, A. (2000). *Sayıların Gizemi*, çev; Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabcacı.
- Sean, M. (2001). *Alchemy and Alchemists, Pocket Essentials*, New York: Harpenden.
- Singh, K. (2012). "Foreword", Sri, M. *Wisdom of The Rishes*, Mumbai: Magenta.
- Smith, G. (2008). *Essence And Alchemy A Naturel History Of Perfume*, New York: Nort Point Pres.
- Starr, P. (2009). Towards a Context for Ibn Umayl Known to Chaucer as The Alchemist Senior, *Çankaya Üniv. Fen-Edb. Fak. Journal of Arts and Sciences*, 11, 61-77.
- Şişman, B. (2009). *Kadın Evliya Menkıbeleri*, İstanbul: Şûle Yayınları.
- Taylor, J. B. (2002). "Ja'far al Sadiq", *Biographical Encyclopaedia of Sufis.Central Asia And Middle East*, (ed.N. Hanif). New Delhi: Sarup and Sons.
- Three Initiates. (2010). *The Kybalion A Study of The Hermetic Philosophy of Ancient Egypt and Greece*, Los Angeles: Pacifing Publishing Studio.
- Topakkaya, A. (2008). Tarihsel Materyalizm Bağlamında Max'ı Yeniden Okumak, *UluslarArası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 378-395.
- Topakkaya, A. (2011). *Fichte*, İstanbul: Say.
- Topakkaya, A. (2011). Klasik Hint Felsefesinden Bir Örnek: Upanişadlar, *Yeditepe'de Felsefe*, 10, 212-228.
- Watson, B. (2008). *Eastern Wisdom, Five Paths of Enlighment*, Radford: Wilder Pub.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus-Logico-Philosophicus*, New York: Cosimo.
- Wright, M.R. (1997). "Empedocles", *Routledge History of Philosophy Vol; I, From the Beginning to Plato*, Edt; C.C.W.Taylor, ss. 175-205, London: Routledge.
- Yaran, C.S. (2007). Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübede Swinburne'nin Safdillik İlkesine Karşı Eleştirelilik İlkesi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 25-54.

Yılmaz, A., Akkuş, M., Öztürk, A. (2009). *Alevî Bektâşi Klasikleri: Makâlât*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

### **İNTERNET KAYNAKLARI**

<http://dictionary.reference.com/browse/hermetic> (11-11-2014)

<http://dictionary.reference.com/browse/alchemy> (11-11-2013)

<http://esssentialalchemy.wordpress.com> (18-12-2013)

<http://www.gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v1/th137.html> (06-11-2013)

<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th237.html> (18-11-2013)

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Yogacara> (22-09-2013)

<http://plato.stanford.edu/entries/prophecy> (03-10-2013)

<http://www.sacred-texts.com/egy/woe/woe07.htm> ( 22-12-2013)

<http://www.theosophy-nw.org/theosnw/world/general/ge-wtst.htm> (06-01-2014).