

sik terkiplerde veya bir kaziye teşkil eden tam terkiplerde tenâfûr harfleri toplandığında hem telaffuzu güçleştiren hem de kulakta hoş olmayan bir intiba uyandırır; “Çerçi çekirge çeşmesindeki çengele çarpıtı” gibi. Cümle içerisinde bir kelimenin son harfi ile ardından gelen kelimenin ilk harfi aynı veya yakın seslerden oluşuyorsa tenâfûr meydana gelir; “şahs-ı sâlih, nân-ı nâ-puhte, tarz-ı zarîf” gibi. Özellikle s ve ş harflerini içeren kelimelerin arka arkaya gelmesi sözde itişmeye yol açar. Tekerlemeler de tenâfûr-i kelimâta örnek gösterilmiştir (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 128); “Bir berbere bir berber bre berber beraber bir berber dükkânı açalım demiş” ve “kırk küp kırkı da kulpu kırık küp” gibi. Ancak tekerlemeler hemen herkesin söylemekte zorlandığı ve bu amaçla uydurulduğu için onlar bir fesahat kusuru sayılabılır.

Tenâfûr-i kelimât örneklerine edebî eserlerde de rastlanır. Meselâ Muvakkizâde Pertev’in, “Etmez uşşâka nazar yoluna kurbân olsa / Dönse bismil-gehe ger dergehi bin kan olsa” beytinde, “bismil-geh”, “ger” ve “dergeh” kelimelerinin bir araya gelmesi tenâfûr-i kelimâta sebebiyet vermiştir (Saraç, s. 37). Yine Muvakkizâde Pertev’e ait, “Cûlar gibi sirişkim akarken şırıl şırıl / Ol hâb-ı nâzda uyuyormuş mişil mişil” beyti tenâfûr-i kelimât örneği kabul edilmiştir. Çelebizâde Âsım Efendi’nin, “Bu şeb-i ferhundede mâhiyyeden şehzâdede / Seyreden resm-i tîğ-ı zülfikar-ı Hayder’i / Dediler muhyî-i devlet sadr-ı âsaf-menkabeb / Eyledi âvize çarha tîğ-i nusret-cevheri” kıtası birinci mısra da yer alan “-dede, -den, -dede” sesleri dolayısıyla fesahat bakımından kusurlu sayılmıştır (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 128). “Meylin ol serv-i revânın sûy-i ağıyâra görüp / Eylemişmiş yaş zebân-ı hâl ile îhâm-ı su” beytinin ikinci mısraı da kaynaklarda tenâfûr-i kelimât örneği olarak yer almaktadır (Ahmed Cevdet Paşa, s. 10). Hâmî-i Âmidî’nin, “Ey andelîb o gül uyumuşmuş ses istemez” mısraının “uyumuşmuş ses istemez” kısmında da tenâfûr-i kelimât vardır (Tâhirülmevlî, s. 162). Tenâfûrün bazan hiciv ve tezyif gayesiyle kullanıldığı bilinmektedir. Seyyid Osman Sürûrî’nin, “Kara kuru karı aldı Nu’mân” şeklindeki tarih mısraı bunun bir örneğidir (Ahmed Cevdet Paşa, s. 10).

BİBLİYOGRAFYA :

Yûnus Emre Divânı: *Tenkitli Metin* (haz. Mustafa Tatcı), İstanbul 1997, II, 230; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 8, 10, 16, 24; Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, s. 126-129; Tâhirül-

mevlî, *Edebiyat Lûgatı*, İstanbul 1973, s.162; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat*, İstanbul 1989, s. 20-22; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 29-40; Cüneyt Eren – M. Vecih Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belâgat*, İzmir 2006, s. 34-39.



MELİHA Y. SARIKAYA

TENÂSÜBÜ’L-ÂY ve’s-SÜVER

(bk. MÜNÂSEBÂTÜ’L-ÂYÂT ve’s-SÜVER).

TENÂSÜH

(التناسُح)

Ruh göçünü ifade eden terim.

Sözlükte “gidermek, bir şeyi silip yok etmek” anlamındaki *nesh* kökünden türeyen *tenâsüh* “bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak” gibi mânalara gelir (*Lisânü’l-‘Arab*, “nsh” md.; *Tâcü’l-‘arûs*, “nsh” md.). Terim olarak “insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi” şeklinde tanımlanır (*et-Ta’rifât*, “Tenâsüh” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, “Tenâsüh” md.; *ERE*, XII, 425). Türkçe’de *ruh göçü*, *yeniden doğuş* ve Batı dillerinden geçen *reenkarnasyon* terimleriyle ifade edilir. Kur’an’da *nesh* kökünden “yazı, yazı yazma, bir şeyi silip yok etme” anlamında kelimeler bulunsa da (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “nsh” md.) *tenâsüh* kavramı yer almaz. Hadislerde de aynı kökten kelimeler sözlük anlamlarıyla zikredilmekte, *tenâsüh* ise sadece Utbe b. Gazvân’dan rivayet edilen bir hadiste “değiştirmek, bir halden bir hale dönüştürmek” mânasında geçmektedir (*Müsned*, IV, 174; Müslim, “Zühd”, 14). Fıkıhta *tenâsüh* mirasçılarının birbiri peşi sıra ölmesi üzerine mirasın taksim edilememesi durumunu ifade eder.

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra bu dünyada veya başka bir âlemde varlığını tekrar sürdüreceği inancına geçmişte ve günümüzde birçok kültürde rastlanmaktadır. Bu mânada *tenâsüh* öğretisi ölümsüzlükle ilgili inançların bir türü olarak görülebilir. Ölümün hemen ardından veya bir süre sonra ruhun yeniden yüzüne dönerek farklı bedenlerde varlığını sürdürmesi inancını ifade etmek için çeşitli terimler kullanılmıştır. Latince “reno-

vatio” (yeniden doğuş), “*reincarni*” (yeniden bedene bürünme), “*transmigrare*” (ruh göçü); *Grekçe* “*metapsychosis*” (yeniden canlanma), “*paligenesis*” (yeniden yaratılma), “*metasomatosi*” (yeniden bedenlenme), “*metaggismos*” (yeniden cisimlenme); *Süryânice* “*taspikha*” (yeniden cisimlenme) ve *İbrânice* “*gilgul ha-nefes / neşamot*” (ruhun yeniden bedene bürünmesi) bunlar arasında sayılabilir. *Tenâsüh* eski Mısır, Yunan, Roma ve Kelt geleneklerinden benimsenmiş bir inanç olup günümüzde bazı dinlerde geçerli bir öğreti kabul edilir. Bugün bütün Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, yahudi Kabala geleneği ve İslâm’da Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heterodoks mezheplerde *tenâsüh* kabul edilmektedir. Bu dinlere veya inanışlara mensup kimselelerin toplam sayısının 1 milyarı aşkın olduğu söylenir.

Tenâsüh öğretisinin dünyada değişik bölgelere tek bir bölgeden mi yayıldığı, yoksa psikolojik etkenler ve aslı ihtiyaçlardaki benzerlik sebebiyle insanlığın ortaklaşa ürettiği bir inanç mı olduğu konusu tartışmalıdır. Bu inancın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı kesin biçimde tesbit edilememişse de tarihin çok eski çağlarından bu yana varlığı bilinmektedir. Yunan düşüncesinde *tenâsüh*le ilgili ilk fikirler, milattan önce 450 yıllarında yaşadığı kabul edilen Pisagor’un düşünce sisteminde yer alır. Rivayete göre Pisagor, bir köpeğin dövülürken çıkardığı seslerin ölen bir arkadaşının sesine çok benzediğini fark ederek arkadaşının ruhunun köpekte yeniden bedenlendiği iddiasını ortaya atmıştır. Pisagor’un ruhun her zaman değilse bile bazan değişik hayvan bedenlerine geçebileceğine inandığına dair bilgiler kaynaklarda zikredilmektedir. Yine onun görüşlerinin çağdaşı Empedocles tarafından benimsendiği bilinmektedir. Ancak kaynaklarda ne Pisagor’un ne de Empedocles’in görüşleriyle ilgili ayrıntı bulunmaktadır. Bu konuya dair nisbeten ayrıntılı ilk bilgiler Eflâtun’un diyaloglarında mevcuttur. Nitekim *Phaedrus* diyalogunda (s. 35-36) insan ruhunun gerçeği kavrayabilme derecesine göre ölümden sonra uygun bedenlerde yeniden tecessüm edeceği görüşü yer alır. Eflâtun ruhları bu şekilde dokuz kategoriye ayırır. Gerçeği birinci derecede kavrayabilen insan ruhları ölümden sonra filozof veya sanatkar bedenlerinden birinde yeniden hayata kavuşacaktır. Gerçeği ikinci derecede kavrayabilen ruhlar âdil kral, savaççı veya efendi olarak, üçüncü derecede kavrayabilenler politikacı veya

TENÂSÜH

tüccar olarak yeniden bedenleşecektir. Gerçeği en düşük düzeyde kavrayabilen ruhlar zalim hükümdar veya despot kral sıfatıyla dünyaya gelecektir. Eflâtun, gerçekten tamamıyla habersiz ruhların ise daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, böcek veya sürüngen bedenlerinde tekrar tecesüm edeceğini söyler. Hint kutsal metni *Upanişadlar*'daki tenâsüh anlayışıyla büyük benzerlikler gösteren Eflâtun'un düşünceleri muhtemelen önce Roma İmparatorluğu içerisinde ve ardından Avrupa'nın diğer bölgelerinde yayılmıştır.

Bazı kaynaklarda eski Mısır'daki tenâsüh görüşünün Yunan kaynaklı olduğu ileri sürülse de Herodotos bunun aksini ileri sürmektedir. Ona göre tenâsühe dair düşünceler Yunan kültürüne Mısır'dan geçmiş, fakat Yunanlılar onu kendi orijinal düşünceleriymiş gibi takdim etmiştir (*Tarih*, s. 147). Çağdaş araştırmacılardan Walter Kranz, Pisagor'un Hindistan'a kadar uzanan Doğu seyahatinden sonra tenâsüh fikrinin onun düşünce sisteminde yer aldığına işaret eder. Dolayısıyla eski Yunan'daki tenâsüh öğretisinin dışarıdan geldiği söylenebilir. Diğer taraftan Flinders Petrei, *Ölümler Kitabı*'na ve eski Mısır kültürüne ait hiyerogliflerdeki bazı resimlere dayanarak Mısır düşüncesindeki tenâsüh fikrinin en geç milâttan sonra V. asra kadar gittiğini söyler. Ona göre bu inanç büyük ihtimalle İran istilâsıyla birlikte Fars kültüründen Mısır'a intikal etmiştir. Aynı şekilde yahudi mistik geleneğinde, bilhassa Lurianik Kabbala (*Zohar*, I/186^b) ve Hasedilik ekollerince benimsenen, "yaratılış amacını gerçekleştirememiş ruhların tekrar başka bedenlerde dünyaya dönmesi" anlamında tenâsüh (gilgul) anlayışının Ortodoks yahudilerce Hint, İran veya Mezopotamya düşüncelerinden Yahudiliğe sokular inançlar kategorisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu durumda sözü edilen kültürlerdeki tenâsüh fikrinin İran kanalıyla bu kültürlerle geçtiği söylenebilir. Fakat gerek klasik gerek çağdaş İran kültüründe Hint kültüründeki gibi yaygın bir tenâsüh anlayışına rastlanmaz. Bu sebeple tenâsüh öğretisinin sözü edilen kültürlerle Hint dünyasından geçmiş olması da muhtemeldir.

Tenâsüh, Hint dinî düşüncesinde sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zincirini ifade eden "samsara" terimiyle karşlanır. Ancak "karma öğretisi" (yeniden doğuşu belirleyen sebep-sonuç yasası) gibi Carvaka mezhebi dışında bütün Hint dinî ve felsefî mekteplerince kabul edilen samsara anlayışı Vedalar'da mevcut değildir. Vedalar'a göre

ölümle birlikte bedenden ayrılan ölümsüz ruh, yeryüzünde yeniden bedenleşerek varlığını sürdürmez. Onun ölümünün ardından yolculuğu ya iyilikler diyarı Svarga'ya ya da işkence ve eziyet diyarı Naraka-loka'yadır. Buna göre ruhlar, her ikisi de ezeli mahiyetteki bu âlemlerde dünyada yaptıkları iyilik veya kötülöklere bağlı şekilde ya mutlu bir hayat sürecektir ya da eziyet çekecektir. Ruhun ölümden sonraki kaderiyle ilgili bu anlayışın Upanişadlar ve Brahmanalar'la birlikte samsara anlayışına dönüştüğü söylenebilir. Upanişadlar'da cennet ve cehennemin varlığı kabul edilmekle birlikte önceki eskatolojik anlayışın yerine ruhların tekâmüllerini tamamlayabilmeleri için yeniden yeryüzüne dönmelerine imkân veren samsara anlayışı benimsenmiştir. A. L. Herman gibi bazı çağdaş araştırmacılar samsarayı kökü Vedalar'a dayanan, tarihî süreç içerisinde gelişen ve Gita'da son biçimini alan bir inanç olarak görür. Buna göre Hint samsara inancı dört temel varsayıma dayanmaktadır. 1. Ruh vardır ve her zaman bir bedenle beraberdir, ancak maddî bedenle özdeş değildir. Hint düşüncesinde iki farklı ruh anlayışı dikkati çeker. Vedanta'ya göre ruh ayrı bir ferdiyeti olmayan tanrısal bir yansımadır. Dolayısıyla tenâsüh tanrısal cevherin belirli bir süre için belli bir bedende tezahüründen ibarettir. Ruhu ferdiyeti olan, saf, basit ve ezeli bir cevher şeklinde gören anlayışa göre tenâsüh gerçek anlamda bir ruh göçüdür. 2. Ruh bir bedeni terk ederek çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir; bütün cüzlerin bilgisine ulaşınca veya Tanrı ile ayniyetini idrak edinceye kadar bu özelliğini sürdürür. 3. Ruhun yeniden bedenleşme için hareketi yeryüzüne doğrudur ve bu süreç nihai aydınlanmaya kadar devam eder. 4. Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden onun önceki bedenlerinde yaptığı işlerin ahlâkî niteliğine göre değişir. Herman'a göre bu varsayımlardan ilk ikisi Vedalar'da, üçüncüsü Brahmanalar'da, dördüncüsü Upanişadlar'da ortaya çıkmıştır. P. V. Kane'e göre ise tenâsüh şu dört varsayıma dayanmaktadır: 1. İnsanoğlu fizikî bedenden ayrı ezeli-ebedî nitelikte bir cevher olan ruha sahiptir. 2. İnsanların yanı sıra hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklarda da böyle bir ruh vardır. 3. İnsanlarla onlardan daha aşağı varlık kategorileri olan hayvan, bitki ve cansız nesnelereki ruhların birbirine intikali mümkündür. 4. İnsan eylemlerinin gerçek fâili onların sonuçlarından etkilenen ve ruh denilen bu mâne-

vî cevherdir (*History of Dharmasastra*, V/2, s. 1532).

Ruhun varlığı, insan eylemlerinin gerçek fâili olduğu ve ölüm sonrasındaki kaderinin henüz ayrıldığı bedende iken işlediği amellerin niteliğine göre belirlendiği gibi hususlar İslâm âhîret inancının da temel ilkeleridir. Ancak tenâsüh öğretisi müslümanlarca yaygın biçimde kabul edilen bir inanış değildir. Çünkü İslâm'ın âhîrete iman esasındaki topyekün diriltirme, hesap, mîzan, ebedî cennet ve cehennem hayatı gibi inanç esasları ile cehennem günahkârlar için bir arınma yeri olduğu şeklindeki ilkeler tenâsüh öğretisinde yer almaz. Ayrıca tenâsüh öğretisi her türlü varoluşu karma yasası gereğince nedensellik yasasına göre açıklar. Hatta Budizm ve Jainizm gibi tenâsüh ilkesini benimseyen dinlerde tanrılık statüsünün bile böyle kazanıldığı kabul edilir. Böyle bir anlayış, İslâm'ın her şeye gücü yeten Allah inancı ve O'nun her şeyi dilediği gibi yaratması anlayışıyla çelişmektedir.

Tenâsühü ispat etmek için temelde bazı dâhi kişiliklerin durumu, bazı insanların geçmiş hayatlarıyla ilgili olayları hatırladıklarına dair iddialarla "dêjà vu" tecrübeleri (yaşanılan bir olayı daha önceden yaşamış veya görülen bir yeri daha önceden görmüş olma duygusu) gibi ampirik gerekçeler ileri sürülmüştür. Ancak bu öğretinin kötülük problemine ve ruhun kimliğini koruma endişesine cevap olduğu ya da kişilerin ahlâkî özellikleriyle içinde buldukları şartlar arasındaki çelişkiyi açıklama zorunluluğundan kaynaklandığı yolundaki gerekçeler daha yaygındır. Zira tenâsüh bilinç ve hatırayı taşıyan "ben" (ruh) bir bedenden diğerine geçtiği varsayımına dayanır. Ayrıca bu benin intikal edeceği yeni bedenlerin formları ve niteliklerinin onun önceki bedenlerde iken işlediği eylemlere göre belirleneceği varsayılır. Böylece her yeni varoluşun bir öncekine bağlı şekilde nedensellik zincirine göre tesbit edildiği ve âlemde keyfîlik veya tesadüflüğe yer olmadığı ileri sürülür. Bu durumda insanların kaderlerindeki eşitsizlik veya adaletsizlikten söz edilemez. Çünkü her şey olması gereken yerde veya durumda bulunmaktadır.

İlk bakışta kötülük problemi için mâkul bir çözüm gibi görünen bu açıklama aslında mantıksal tutarlılıktan yoksundur. Çünkü böyle bir açıklama her şeyden önce A, B, C gibi birbirini izleyen süreçler için geçerlidir. Buna göre insan A bedeninde iken yaptığı ameller sebebiyle B bedeni-

ne, orada yaptığı fiiller sonucunda C bedenine intikal edecek, olay bu şekilde devam edip gidecektir. Aynı anlayışı sürdürerek söz konusu benin neden başka bir bedeni değil de A'yı seçtiğini ve bu seçimin nasıl yapıldığını açıklamak mümkün değildir. Bu temel soru cevaplandırılmadığı için söz konusu problem iddia edildiğinin aksine çözülememekte, bilinmeyen bir geçmişe doğru ötelenmiş olmaktadır. Ayrıca böyle bir açıklamada değişik bedenlerde dolaştığı kabul edilen ruhların özdeşliği konusu ispat edilebilmiş değildir. Halbuki tenâsühün insanlar arasındaki eşitsizliklere çözüm getirebilmesi, varsa böyle bir özdeşliğin ispat edilmesi ve söz konusu benin de bunun farkında olması şartına bağlıdır. Aksi takdirde önceki amellerinin cezasını veya mükâfatını gören "ben", bu tecrübeleri neden yaşadığının farkında olmayacak ve yeniden bedenleşmenin ruhun tekâmülüne yardımcı olduğunu ileri sürme imkânı da ortadan kalkacaktır. Öte yandan çeşitli bedenlerde dolaşan benlerin özdeşliğini ileri sürebilmek için John Hick'in de işaret ettiği gibi iki cisim arasındaki ayniyeti belirleyen hâtra bütünlüğü, bedensel süreklilik ve psikolojik özelliklerde benzerlik gibi şartların bulunması gerekir. Tenâsüh inancı göz önüne alındığında bu şartlardan özellikle bedensel veya maddî bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir (*The Philosophy of Religion*, s. 134-137). Çünkü tenâsüh öğretilerinde bedensel süreklilik yoktur. Bir ruhun veya benin amellerine göre insan, hayvan, böcek veya cansız herhangi bir nesne formunu alması aynı ölçüde muhtemeldir. Ayrıca tenâsüh olaylarında hâtıra bütünlüğü yoktur. Bu durumda iki ben arasındaki benzerlik veya ayniyetin ortaya konması sadece kişisel karakterler ve psikolojik özellikler arasındaki benzerliğe bağlı kalmaktadır. Bu ise taşıdıkları kişilik özellikleri bakımından birbirine benzeyen pek çok kimsenin özdeş sayıldığını iddia etme sonucuna götürür ki bu son derece yanlış bir görüştür. Çünkü bu durumda, ölen bir kişinin ardından dünyaya gelen ve ona benzer kişilik özellikleri taşıyan yüzlerce insanın onun reenkarnasyonu olduğunu iddia etmek gibi mantık dışı durumlar ortaya çıkacaktır. Öte yandan tenâsühe göre ölen bir insanın mutlaka insan formunda yeniden bedenleşme zorunluluğu yoktur. İnsan formunda yeniden bedenleşme ihtimali ne kadarsa hayvan veya bitki formunda bedenleşme ihtimali de en az onun kadar hatta daha fazladır. Dolayısıyla sadece psikolojik özellikler arasındaki ben-

zerliklere dayanarak tenâsühü ispat etmek mümkün değildir. Sonuç olarak tenâsüh mantıksal, metafizik ve ampirik yollardan ispat edilebilmiş bir öğreti sayılmaz.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 174; Herodotos, *Tarih* (trc. Münte-kim Ökmen), İstanbul 1973, s. 147; Eflâton, *Phaedrus* (trc. A. Nehamas – P. Woodruff), Indianapolis-Cambridge 1995, s. 30-37; a.m.f., *Phaidon* (trc. Suut Kemal Yetkin – Hamdi Ragıp Atademir), Ankara 1945, s. 54-58; a.m.f., *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975, s. 295-306; Bağdâdî, *el-Farḡ* (Abdülhamîd), s. 270-276; Bîrûnî, *Alberuni's India* (trc. E. C. Sachau), Delhi-London 1975, I, 50-58; İbn Hazm, *el-Faşl*, I, 90-94; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), II, 100; C. J. Ducasse, *The Belief in a Life After Death*, Springfield 1961; I. Stevenson, *Cases of the Reincarnation Type*, Charlottesville 1975-83, I-IV; J. Hick, *The Philosophy of Religion*, New Delhi 1987, s. 133-143; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul 1996; Adnan Bülent Baloğlu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon*, Ankara 2001; G. Obeyesekere, *Karma and Rebirth: A Cross Cultural Study*, Delhi 2006; P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, Poona 2007, V/2, s. 1532; D. Gimaret, "Tanâsüh", *Et*² (İng.), X, 181-183; N. Smart, "Reincarnation", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VII, 122-124; N. W. Thomas v.dğr., "Transmigration", *ERE*, XII, 425-440; J. B. Long, "Reincarnation", *ER*, XII, 265-269.



ALİ İHSAN YİTİK

İslâm Düşünce Tarihinde. Kelâm ekollerinin çoğunluğu, günümüzde reenkarnasyon veya ruh göçü diye bilinen tenâsüh fikrini ruhun birliği ve sorumluluk ilkesi çerçevesinde reddetse de bazı gruplarda bu düşünceyi çağrıştıracak görüşlere rastlamak mümkündür. İslâm öncesi Arap topluluklarının ölüm sonrasına dair inançları hakkında yeterli bilgiler bulunmamakla birlikte Câhiliye şairinde yer alan ayrıntılar bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Meselâ öldürülen kişinin vücudundan bir kuşun çıkarak her yüzyılda bir onun baş ucuna gelip seçilmesi gibi mitolojik hikâyeler ruh göçü düşüncesinin varlığına işaret sayılabilir (Şehristânî, s. 437-438). Birçok âyette müşriklere atfedilen ifadeler (el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/49; ed-Duhân 44/34-36; el-Ahkâf 46/17; et-Tegâbün 64/7), Câhiliye Arapları'nda ölüm sonrası hayatla ilgili koyu bir kötümserlik ve inkârın varlığını göstermekte, ancak dünyada ruhların başka bedenlere geçişi konusunda anlatımlara rastlanmamaktadır (Cevâd Ali, VI, 128-132).

Hulûl ve tenâsüh gibi inançları benimsemiş grupların bu inançları Hint dinle-

lerinden mi yoksa Yunan felsefesinden mi aldıkları hususu tartışmalıdır. Mecûsîlik, Mezdekiyye, Brahmanizm ve Sâbiîliğin yanı sıra filozofları da kapsayan çok yönlü bir etkileşim söz konusu olmakla birlikte coğrafi yakınlık sebebiyle Hint tesirinin daha ağır bastığı söylenebilir (Şehristânî, s. 160). Eflâton gibi Yunan filozoflarına ait ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden düalizmi, Tanrı'nın aşkınlığı gibi görüşleri benimseyen İslâm filozoflarının çoğunun tenâsüh inancına düşünce sistemlerinde yer vermemesi dikkat çekicidir. Buna rağmen bir kısım Kaderî, Râfîzî, İsmâîlî, Yezîdî, Hurûfî, Dürzî ve Bektaşî fırkaları, ayrıca Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Müslim-i Horasânî gibi kişiler tarafından hulûlün ve ruh göçünün bazı şekilleri savunulmuştur. Câbir b. Hayyân, İhvân-ı Safâ ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi kişi ve grupların tenâsüh öğretisine yakın olabileceği düşünülen, eserleri incelendiğinde bunların tenâsüh lehinde kesin bir tavırlarının bulunmadığı ortaya çıkar. Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın, Ahmed b. Hâbit ve Ahmed b. Eyyüb b. Bânûş gibi bazı görüşleri tenâsühle ilişkilendirilen talebelerine göre Allah'a itaat veya isyan edenler durumlarına göre ceza veya mükâfat olarak başka sûretlerde imtihan edilir. Çok fazla kötülük yaptığından hayvan durumuna geçen kişiden sorumluluk düşer, ayrıca cezasını cehennemde çeker (Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 275; İbn Hazm, s. 166-167; Şehristânî, s. 68).

Hulûl ve ruh göçü türünden inançlar gulât-ı Şîa'nın bütün fırkalarınca benimsenmiştir. Sebeiyye, Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye geçtiği iddiasıyla bu tür fikirleri savunan ilk fırkadır. Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye ve Râvendîyye gibi diğer fırkalar da imamlarını ulûhiyyetin tezahürü sayarlar. Ruh göçü inancı, en açık biçimde Nazzâm'ın adı geçen öğrencilerinin temsil ettiği Tenâsühiyye'de görülmektedir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 133, 270-276; Şehristânî, s. 160, 178). Nusayrîlik ile İsmâîlîlik'te de hulûl ve tenâsüh inancı bir arada bulunur. Nusayrîler'e göre kendi dinlerindeki günahkârlar yahudi, hıristiyan veya Sünnî müslüman kimliğinde, Hz. Ali'yi hiç tanımamış imansızlar ise çeşitli hayvan sûretlerinde yeniden dünyaya gelirler. Yedi aşamayı tenâsühle tamamlayan Nusayrî ruhları inmiş oldukları yıldızlara yeniden yükselirler (İbn Haldûn, I, 594; İA, XII/1, s. 159).

Yezîdîlik'teki tenâsüh inancı daha çok Sâbiîliğin etkisiyle gelişmiştir. Yezîdîler, insan ruhunun ölümden sonra iyilik veya kötülüklerine göre başka insanlara veya hayvanlara geçtiğine inanırlar. Cehennem kö-