

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 hâtra 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-Farğ* (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", *El²* (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 Sâbîlîğin 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, Râfizî, İsmâilî, 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 İsmâilîlik'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 Sâbîlîğin etkisiyle gelişmiştir. Yezîdîler, insan ruhunun ölümden sonra iyilik veya kötülüklerine göre başka insanlara veya hayvanlara geçtiğine inanırlar. Cehennem kö-

TENÂSÜH

tü ruhların bu dünya hayatında çeşitli hayvan bedenlerinde çektikleri ıstırap demektir; bunlar cezaları bittikten sonra iyi insanlara dönüşerek semâya yükselirler. Dürzîler'e göre ölmek gömlek değiştirmek (tekammüs) anlamına gelir; ruh bir gömleği çıkarıp diğerini giyer gibi beden değiştirir, nefis kemale erince artık gömlek değiştirmeye ihtiyaç kalmaz, çünkü küllî akılla birleşir (İzmirli, I/2 [1926], s. 36-39). Tenâsüh inancının izleri Bektaşîlik'te de görülür. Tek bir ruhun Hz. Âdem'den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin ve en son Hz. Muhammed'in bedeninde ortaya çıkması, Hz. Ali'nin Hacı Bektaş-ı Velî süretinde yeniden dünyaya gelmesi, daha sonra kıyamete kadar velîlerin bedeninde yaşama-ya devam etmesi, ayrıca büyük bir velînin ruhunun diğer büyük bir velîye geçmesi şeklinde Bektaşî menkıbelerinde yer alan ifadeler tenâsüh fikriyle benzerlik göstermektedir (Ocak, s. 139).

Başta kelâmcılar olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, dinin temel esasları ve özellikle âhiret inancıyla çelişkili gördükleri tenâsüh fikrini bütün şekilleriyle reddedip taraftarlarını küfürle itham etmiştir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, aşırılığa sapanlar arasında saydığı tenâsüh taraftarlarının kıyamet ve âhireti inkâr ettiklerini, cennet ve cehennemi bu dünya ile ilişkilendirdiklerini, İslâm dininin yasakladığı içki, zina ve diğer birçok haramı helâl saydıklarını belirtir (*Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 67, 77, 82, 114). Abdülkâhir el-Bağdâdî, İslâm ümmetinin vasıflarını diğer ümmetlerden ayırırken tenâsüh ve hulûlünçlerini bir ölçü olarak kullanır ve tenâsühe meyleden grupları eleştirir (*el-Farḳ beyne'l-fırak*, s. 13, 232). Diğer âlimler de tenâsühü savunanların küfre düştüğü konusunda müslümanlar arasında ittifak bulunduğunu, ruhun bu dünyada herhangi bir bedene iadesinin düşünülmemeyeceğini, bunun ancak âhiretin başlangıcını teşkil eden ba's döneminde söz konusu olabileceğini belirtirler (İbn Hazm, s. 166; Gaz-zâlî, s. 219).

Klasik dönem mutasavvıfları genelde ruhların bedenlerde dolaşım yoluyla tekâmülünü reddetmiş, bu tür görüşlere meyleden Hallâciyye, Hulmâniyye gibi tarikatları eleştirmiştir (Serrâc, s. 226; Kuşeyrî, s. 182; Hücürî, s. 309-312; İmâm-ı Rabbânî, II, 1137). Aynı şekilde Azizüddin en-Nesefî, Niyâzî-i Mısırî gibi sonraki mutasavvıflar da tenâsühe karşı çıkmıştır (Aşkar, sy. 3 [2000], s. 96). Tenâsüh inancı başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları nezdinde de kabul görmemiştir. Fâ-

râbî'ye göre nefis ezeli değildir ve bedenle birlikte yaratılır. Beden öldükten sonra ruh adalet ilkesi gereği ya mutluluğa erer veya azap çeker. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi mümkün değildir (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 125). İbn Sînâ da ruhun bedenden önce varlığını kabul etmez. Bedenin ölümünden sonra ruhun varlığı devam eder, ancak başka bedenlere geçmez. Çünkü tenâsühün kabul edilmesi halinde biri dışarıdan gelen, diğeri kendinde bulunan iki ruhun aynı bedende toplanması gerekir, bu ise muhaldir (*eş-Şifâ': et-Ṭabî'ıyyât*, s. 224-231; *en-Necât*, s. 227).

Çeşitli spiritüalist akımlar kutsal kitapların ruhların başka bedenlere geçişini doğruladığını ispatlamaya çalışır. Bu anlayışa göre bazı âyetlerde yer alan reenkarnasyon gerçeği ilmi yetenekleri zayıf müfessirlerin sınırlı ve basmakalıp görüşlerine kurban gitmiştir. Söz konusu akımlar, Kur'an'daki dirilmeyle ilgili bütün ifadeleri öldükten sonra dünyada dirilme şeklinde te'vil ederler (Çaycı, s. 94-101). Ancak bunu yaparken âyetlerin inş sebepleri, bağlamları, konuyla ilgili diğer âyetlerin bütünlüğü gibi anlam bilimi yöntemlerine bağlı kalma ihtiyacını hissetmezler. Meselâ Kur'an'da diriliş gününü ifade eden "ba's" kavramının (el-Hicr 15/36; Meryem 19/15, 33; er-Rûm 30/56) bu dünyadaki dirilişini belirttiğini söylerler. Halbuki Kur'an'da yer alan bu tür kelimeler yalın halde bulunmaz, çeşitli yollarla birbirine bağlanarak düzenli bir bütün oluşturur. Birçok âyette âhireti tasvir eden ve "yevm" (gün) kelimesiyle tamlanan kelime ve kavramlar yalnız başına kullanıldığında bile uhrevî zamana tekabül eder. Dolayısıyla âhiret hayatının bir parçası olan ba's sürecinin kıyamet günü, haşır günü, hesap günü, pişmanlık günü gibi benzer kavramlardan anlam içeriği bakımından ayrılması mümkün değildir. Tenâsüh taraftarları Mü'min sûresinde geçen (40/11) "iki defa öldürme ve iki defa diriltme" ifadesinin de reenkarnasyona işaret ettiğini söylerler. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki beyanların âyet ve hadislerin açıklayıcı bütünlüğü içinde ele alınması gerekir. Zira bir âyette belâgat gereği oluşan kapalılık başka bir âyette veya hadislerde açıklanmaktadır. Müfessirler iki defa öldürme ve iki defa diriltme hadisesini Bakara (2/28), Meryem (19/9) ve Câsiye (45/24-26) sûrelerindeki âyetlerle izah ederek birinci ölümü insanların dünyaya gelmeden önceki durumları, ikinci ölümü de bu dünyada iken ölmeleri şeklinde yorumlamışlardır. İki defa diriltmeden maksat dünya-

ya geliş esnasında ve âhirette gerçekleşecek olan dirilmelerdir (Taberî, I, 443-450; XX, 290-292; Zemahşerî, III, 418). Bazı müfessirler ise kabir hayatını dikkate alıp iki defa öldürmeyi insanların dünyada iken ve kabirde diriltip meleklerin sorgusundan sonra öldürülmeleri, iki defa diriltmeyi de kabirde ve kıyamet koptuktan sonra diriltmeleri şeklinde açıklamıştır (Fahred-din er-Râzî, XXVII, 36). Nitekim çeşitli âyetlerde cehennem ehlinin dünyaya geri dönüş veya kendilerine bir imkân daha verilmesi gibi isteklerinin reddedileceği bildirilmiştir.

Ruhların bedenler arası dolaşımı Kur'an'da sıkça geçen hatırlama ve pişmanlık kavramlarıyla da çelişir. Birçok âyette insanların tekrar diriltildiklerinde mâruz kalacakları cezanın sebebini mutlaka hatırlayacakları ve yaptıklarından derin pişmanlık duyacakları belirtilir (Yûnus 10/54; Meryem 19/39; eş-Şuarâ 26/102; ez-Zümer 39/58). Ruh göçünü benimseyenlerin, tek bir hayatı insanın sınanması ve ruhun yücelişi için yeterli görmeyip uzun bir hayat yaşamamanın ona avantaj sağlayacağını söylemeleri de Kur'an âyetleriyle uyumsuzdur. Çünkü Kur'an'da uzun hayat sürmenin kişiyi azaptan kurtaramayacağı, hatı azabının artmasına yol açacağı belirtilir (el-Bakara 2/94-96; Âl-i İmrân 3/178). Hadis literatüründe de tenâsühe işaret eden herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Hadislerde, ölen kişinin amel defterinin kapanacağı vurgulandığı gibi bazı rivayetlerde ölenlerin dünyaya tekrar dönmeyeceğine dair Allah'ın kesin hükmünün bulunduğu belirtilir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 13; "Cihâd", 16).

Günümüzde Tenâsüh Anlayışı. Avrupa'da Aydınlanma hareketiyle başlayan sürece ilâhî dinlerdeki Tanrı ve öteki dünyada diriliş inancı David Hume, Immanuel Kant, John Stuart Mill ve Bertrant Russell gibi filozofların eleştirilerine hedef olurlen reenkarnasyona ve onunla bağlantılı inançlara fazlaca eleştiri yöneltilmemiştir. Ruh göçü inancının Batı'da ciddiye alınmaması buna gerekçe olarak gösterilebilir. Ancak Avrupa'da deizmle başlayan ve materyalizmle doruğa çıkan düşünce hareketleri sonunda teistik Tanrı inancı zayıflatılmış, bundan doğan mânevî boşluk sebebiyle çeşitli spiritüalist akımlar ve ruhçuluk gelişmiştir (Albrecht, s. 8-9). Reenkarnasyonu benimseyen ve bununla dinlere alternatif bir sistem öngören söz konusu akımlar, son zamanlarda küreselleşmenin de etkisiyle dünya çapında örgütlenme imkânı bulmuştur. Yapılan araştır-

malar, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da ortalama her beş kişiden birinin ruh göçüne inandığını göstermektedir (Stevenson, *Children Who Remember*, s. 30).

Reenkarnasyonun bilimsel bir bilgi, ayrıca dinler ve milletler üstü evrensel bir gerçek haline geldiğini savunanlar, barışı ve kardeşliği simgeleyen isim ve işaretleri saygın kişilerden yaptıkları ve kendilerine göre yorumladıkları alıntılarla geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmaktadır. Buna yönelik en yaygın iddia, küçük çocuklarda kendiliğinden ortaya çıktığı söylenen ve hipnoz altında görülen geçmiş hayat anıdır. Bu bağlamda önceki hayata dair kişi, eşya, yer ve olayların tanınıp hatırlandığı iddia edilmektedir. Ancak bu türden hadiselerin tek izah şekli reenkarnasyon değildir; çünkü dikkat çekme, etki altında kalma, çoklu kişilik eğilimleri, zenginlik hayalleri, ebeveyn sorunları, hâfıza bozuklukları gibi psikolojik faktörlerin bunlara yol açabileceğine dair alternatif açıklamalar mevcuttur (Haraldsson, sy. 11 [1997], s. 323). Önceki hayatlarında önemli şahsiyetler olduklarını iddia edenlerin çoğunluğunun şimdi sıradan insanlar düzeyinde bulunduğu görülmektedir (Encausse, s. 117). Buna göre içinde yaşadıkları toplumlarda bu türden hikâyelerin sürekli anlatıldığını görenler zamanla kendilerinin başından benzer hadiselerin geçmiş olabileceğini düşünmekte, hayal güçlerinin de yardımıyla bu düşünceyle şartlanmaktadır. Benzer durumları bu amaçla yapılan hipnoz seansları sırasında da görmek mümkündür. Kırk yılı aşkın bir süreç içinde 2500'ün üzerinde geçmiş hayat iddiasını araştıran Ian Stevenson'a göre bütün bu vak'alar bir araya getirilse bile reenkarnasyonu bilimsel şekilde kanıtlayamaz. Ayrıca araştırmada bu türden hâtıralar anlatan çocukların ruhsal bunalımlar ve kişilik bölünmeleri yaşadığı, anne ve babalarını reddettiği ve çok büyük aile dramlarına şahit olduğu tesbit edilmiştir (*Omni Magazine*, X/4 [1988], s. 76).

Türkiye'de Metapsişik Tetkikler ve İlmî Araştırmalar Derneği (MTİA), Dünya Kardeşlik Birliği, Mevlânâ Yüce Vakfı, Ruh ve Madde Derneği gibi daha çok spiritüalist oluşumlar tarafından temsil edilen akımlar, ruhun ölümsüzlüğüne dayanarak evrenle ilişkisi bulunmayan mutlak bir Tanrı inancını benimserken klasik tenâsüh inancından farklı şekilde daha iyimser bir hayat görüşü ve sürekli ileri yönde gerçekleştirecek ruhsal bir evrimi esas alırlar. Türkiye'deki ruhçu akımların ulûhiyyet inancıyla reenkarnasyon ilişkisini kendi eser-

lerinden hareketle göstermek gerekirse, mutlak bir Tanrı anlayışını kabul eden neospiritüalist görüşe göre "mutlak" hiçbir şeyle hiçbir şekilde ilişkisi olmayan bir kavramdır. Bu sebeple Tanrı'nın yücelik, bilicilik, iyilik gibi karşıtları bulunan sıfatlarla veya yaratma ve yaratmama gibi vasıflarla nitelendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca insan idrakinin ulaşamayacağı sonsuzluk içinde yayılan varlıkların hepsi ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla Allah'ın mahlûkatı nasıl ve ne zaman yarattığına dair sorular isabetli değildir. Evrende sürekli gelişmekte olan bir ruhlar hiyerarşisi mevcuttur (Ruhselman, *Ruh ve Kâinat*, III, 102-103; *Allah*, s. 7-14). Bu hiyerarşide gelişmiş üst kademedeki ruhlar gelişmemiş olanların üzerinde bir hakka, görüp gözeticiliğe, sevk ve idareye sahiptir (Atıkdal, s. 69-71). İnsanlara rehberlik amacıyla görevlendirilmiş peygamberler Allah tarafından değil "ruhsal idare mekanizması" tarafından dünyaya gönderilmiştir. Kur'an da doğrudan Allah'ın sözü değildir, çünkü mutlak varlığın görelî bir varlık sayılan insanı muhatap alması söz konusu olamaz (Çaycı, s. 45, 93).

Hz. Âdem'den itibaren ebedî bir hayata kavuşma ümidiyle yaşayan insan (el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120), bütün korkularının temelini teşkil eden ölüm ve yok olma duygusunun etkisiyle dinî ve felsefî ölümsüzlük tezlerine ilgi göstermiş, yokluktan kurtulmanın yollarını sürekli aramıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi ilâhî dinler bunun çözümünü âhirette yeniden dirilişle ortaya koymuştur. İslâmiyet'le diğer ilâhî dinlerin ulûhiyyet ve âhiret anlayışını tenâsühle bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü tenâsüh, sadece bu dünyada yeniden doğuş fikrini benimsemekle kalmayıp bütün metafizik sistemi etkilemekte, bu da başta Tanrı inancı olmak üzere inanç esaslarının hepsini ilgilendirmektedir. İslâm kelâmında ölüm sonrası na dair konuların "sem'iyât" diye adlandırılmasından da anlaşılacağı üzere kelâm âlimleri bu alanda doğru habere (vahiy) dayalı kesin bilgiyi bağlayıcı görmüştür (Topaloğlu, s. 38; Özervarlı, s. 134). Tarih içinde birçok kültürle karşılaşan ve onların faydalı yönlerinden yararlanan İslâm düşünürleri ruh göçünü hep şüphyle karşılamış ve reddetmiştir. Zira tenâsüh tartışmalarında ruh meselesinin ötesinde bir nevi gizli şirk inancı vardır. Tenâsüh düşüncesinde Allah'ı mutlak kabul ederek âlemden uzak tutmak suretiyle ortaya çıkan inanç boşluğu birtakım aracı güçlerle doldurulmaya çalışılmış, bu da İslâm'ın

karşı çıktığı paganizm, evliya kültü, kehanet, sihir, medyumluk, meleklere, cinlere veya ruhlara tapınma gibi gizemli alanlara girmeye sebebiyet vermiştir. Öte yandan madde ve ruhlar arasında öncelik bakımından sonsuz bir ilişkinin varlığını ileri süren reenkarnasyon, bilimsel bir bilgi ve evrensel bir gerçek olmanın aksine fizik varlığa başlangıç tayin eden günümüz bilimiyle de çelişmektedir. Ayrıca insan bilincinin sürekliliği ve kişisel kimliğin korunması hem klasik hem çağdaş felsefe yaklaşımlarında bir ön kabul şeklinde benimsenir. Halbuki ölümsüzlük veya reenkarnasyon iddialarının geçerli sayılması için insanın yaşadığı ileri sürülen önceki hayatını mutlaka hatırlaması gerekir. Tenâsüh'te insanın kalıtım yoluyla ebeveynlerden çocuklara intikal eden ruhî ve bedenî özellikleri de açıklanamamakta, ölümle birlikte başka bir bedene intikal eden ruhun kendi karakterine uygun bir bedeni nasıl seçtiği hususu ve bu durum karşısında genetik kalıtımın yeri izah edilememektedir (*İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşamış Ansiklopedisi*, IV, 330). Yine reenkarnasyona göre insanî ruhlar kemale erip mutlak ruh seviyesine ulaşıncaya kadar bedenleşmeye devam eder. Bu durumda ezelden beri gerçekleştiği belirtilen bir süreçte şimdiye kadar ruhların evrimlerini tamamlaması, böylece bedenleşme işleminin sona ermesi gerekirdi.

Reenkarnasyon savunucuları, ruh dolaşımına dayalı karma ahlâk sisteminin toplumda yaşanan farklılıkları açıkladığını ve kötülük probleminin çözüldüğünü iddia ederler. Buna göre bir kişi zenginlik içinde mutlu bir hayat sürüyorken başkası sefalet içinde hastalığın pençesinde inliyorsa, bu eşitsizliğin sebebi söz konusu kişilerin geçmiş varoluşlarında aranmalıdır. Ancak karma doktrini toplumdaki farklılıkların kaynağını ve ilk defa nasıl ortaya çıktığını izah edilememektedir. Her varlığın kaderi iddia edildiği gibi kendisinden önceki varoluş formlarında belirleniyorsa ilk varlık formu neye göre ve nasıl belirlenmiştir? Ayrıca şu anda değişik statü ve formlarda bulunan varlıklar başlangıçta eşit durumda mıydı? Eşit değil idiyse kendilerinin sorumlu olmadığı bir eşitsizliği ve bunun sonuçlarını peşinen kabul etmek gerekir. Şayet başlangıçta eşit idiyse evrimlerinin bir anında eşitsizlikleri ortaya çıkar ki bu durumda da eşitliğin niçin ve nasıl bozulduğu sorusu cevapsız kalır. Diğer taraftan zorunlu ve acımasız bir sebep-sonuç ilişkisiyle işleyen söz konusu karma yasası pişmanlık, bağışlama, merhamet

TENÂSÜH

ve şefkat gibi insanî duyguları da anlamsız hale getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Riyad 1424/2003, I, 443-450; XX, 290-292; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Ma-kâlâtü'l-İslâmiyyin* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1416/1995, I, 67, 77, 82, 114; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125; Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu* (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 226; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât*, Paris 1988, s. 224-231; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1982, s. 227; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, Beyrut 1993, s. 13, 133, 232, 270-276; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Beyrut 1403/1983, s. 39; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), s. 166-167; Kuşeyrî, *Risâle* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 182; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 309-312; *Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 418; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s. 68, 160, 178, 437-438; Fahreddin er-Râzî, *Mejâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, XXVII, 36; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, I, 594; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (trc. Abdülkadir Akççek), İstanbul 1978, II, 1137; Bedri Ruhselman, *Ruh ve Kâinat*, İstanbul 1946, III, 102-103; a.mlf., *Allah*, İstanbul 1955, s. 7, 14; Elmalılı, *Hak Dinî*, V, 4148-4149; Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1971, s. 69-71; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 128-132; M. Albrecht, *Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine*, Downers Grove-Illinois 1982, s. 8-9, 26-35; I. Wilson, *Reincarnation? The Claims Investigated*, London 1982, s. 8; A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 139; E. Konyalıoğlu – C. Aksoylu, *Kader-Karma ve Tekrardoğuş*, İstanbul 1987, tür.yer.; Ahmed Zekî et-Tüffâha, *en-Nefsü'l-beşerîyye ve nazariyyetü'l-tenâsüh*, Beyrut 1987, s. 96; Sadi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, İstanbul 1995, s. 45, 93-101; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 201; P. Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination*, New York 1996, s. 48; R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı* (trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1996, s. 175; I. Stevenson, *Where Reincarnation and Biology Intersect*, Westport 1997; a.mlf., *Children Who Remember Previous Lives: A Question of Reincarnation*, Jefferson-North Carolina 2001, s. 30; a.mlf., "Interview", *Omni Magazine*, X/4 (1988), s. 76; G. Encausse, *Reenkarnasyon* (trc. Halûk Özden), İstanbul 1999, s. 117; Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon*, Ankara 2001; N. P. Spanos, *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective*, Washington 2001, s. 131; Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, s. 38; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 117; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Araştırmaları*, İstanbul 2008, s. 134; Mehmet Bulğen, *Reenkarnasyon ile İlişkilendirilen Âyetlerin Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İsmail Hakkı İzmirli, "Dürzî Mezhebi", *DİFM*, I/2

(1926), s. 36-39; İsmail R. Faruqi, "Islam and the Theory of Nature", *IQ*, XXVI/1 (1982), s. 16-26; E. Haraldsson, "Psychological Comparison between Ordinary Children and Those Who Claim Previous-Life Memories", *Journal of Scientific Exploration*, sy. 11 (1997), s. 323-335; Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", *Tasavvuf*, sy. 3, Ankara 2000, s. 89, 96; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenâsüh Meselesine Yaklaşımları", *Marife*, VIII/1, Konya 2008, s. 205-219; B. Carra de Vaux, "Tenâsuh", *İA*, XII/1, s. 159; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâmî Açıldan Tenasüh Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 330.



MEHMET BULĞEN
ADNAN BÜLENT BALOĞLU

TENÂSÜHİYYE

(bk. TENÂSÜH).

TENÂSÜP

(bk. ÂHENK).

TENÂSÜP

(تناسب)

Birbiriyle ilgili
veya birbirini çağrıştıran kelimeleri
bir arada kullanma sanatı.

Sözlükte "uyum, orantı, yakışma" anlamına gelen **tenâsüb** kelimesi, edebiyat terimi olarak aralarında karşıtlık dışında bir ilgi bulunan iki veya daha çok kelimenin anlam güzelliğini ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla aynı sözde bir araya getirilmesini ifade eder. Eski belâgat kitaplarında aynı veya yakın anlamda "cem'iyyet, mürâât-ı nazîr, tefvîk, telfîk, i'tilâf" gibi terimler de kullanılmıştır. Tenâsübün sağlanması için genellikle birbirine yakın veya farklı ilim dallarına ait terim ve kavramların, tarihî ve efsanevî kahramanları yahut bu isimler etrafında gelişen olayları hatırlatan kelimelerin, birbiriyle alâkalı hayvan, bitki ve çiçek adlarının aynı ibare, mısra veya beyit içerisinde zikredilmesi gerekir.

Tenâsübün edebî sanat derecesine ulaşabilmesi için sanatkârın kelime seçimi konusunda titiz davranması lâzımdır. Anlamca yakın kelimelerin gelişigüzel veya zorunlu biçimde bir araya gelmesiyle tenâsüb gerçekleşmez. Meselâ, "Öğrenci bugün okulda öğretmenini dinlemedi" cümlesinde öğrenci, okul ve öğretmen kelimeleri anlamca birbirleriyle ilgili olmakla bir-

likte cümlede tenâsüp sanatı yoktur. Tenâsüp derin bir muhayyile faaliyetine dayanmalı, okuyucu bu gayretin güzelliğini farketmeli ve ondan zevk almalıdır. Tenâsüp, diğer edebî metinlerde de yer almakla birlikte özellikle şiirde çok kullanılmıştır. "Aramazdık gece mehtâbî yüzün parlarken / Bir uzak yıldız benzerdi güneş sen varken" (Faruk Nafiz Çamlıbel) mısralarındaki gece, mehtap, yüz, parlamak, yıldız, güneş kelimeleri arasında sevgilinin yüz güzelliğini bütün yönleriyle ifade eden bir tenâsüp vardır. Divan şairleri tenâsübü bir nükte oluşturacak biçimde kullanmıştır. Bursalı Ahmed Paşa'nın, "Mest olup-tur çeşm ü ebrûnun hayâlinde imam / Okumaz mihrapta bir harf-i Kur'ân'ı dü-rüst" beytinde imam, mihrap ve Kur'an kelimeleriyle tenâsüp yapılmış, imamın mihrapta sevgilinin kaşı ve gözünün hayaliyle (divan şairleri mihrabı sevgilinin kaşına benzetirler) kendinden geçtiği için âyetleri doğru okuyamayacak duruma geldiği nükteli bir şekilde anlatılmıştır. Necâtî Bey'in, "Hâk-i kûyun var iken cennet anılmak sanemâ / Şuna benzer ki teyemmüm edeler su olicak" beyti de dinî terimlerin bir anlam uyumu içerisinde, başka bir anlam zemin hazırlanması ve sevgilinin mahallesinden cenneti arzulanmanın anlamsız olduğunun söylenmesi bakımından tenâsübe örnektir. Fuzûlî'nin, "Ney-i bezm-i gamım ey mâh ne bulsan yele ver / Oda yanmış kuru cismimde hevâdan gayri" beytinde ney çağrışımıyla tenâsüp oluşturulmuştur. Kendini neyle özdeşleştiren şair, oda yanmış kuru cisim derken ney yapılması esnasında dağlamaya telmihte bulunarak ney, oda yanmak ve kuru cisim, yine neyle ilgisi dolayısıyla ney, yel, hava ve müzik aleti olarak ney, bezm, hevâ kelimeleriyle tenâsübü sağlamıştır. Bazı şairler sırf tenâsüp sanatına dayalı şiirler yazmayı denemiştir. Âgehî'nin, "Çektirip fûrkatanı benden ırağ oldun sen / Bahr-i fir-katta nice fırtınalar çektim ben" beytiyle başlayan ünlü "Keşî Kasidesi" yalnız gemici deyim ve terimleri kullanılarak meydana getirilmiş, daha sonra tahmîsleri yapılmış, nazîreleri yazılmıştır.

Tenâsüp başka edebî sanatlarla da ilişki içindedir. Nitekim (mürekkap) teşbih, (mürekkap) istiare ve leff ü neşr sanatları bazan tenâsüp gibi anlamca ilgili kelimeler üzerine kurulur. Bu durumda tenâsüp geri planda kalır. Yine birden fazla kelime içeren bir tenâsüpte eğer ilgi kelimelerden birinin ibarede kastedilmeyen anlamı arasında kurulmuşsa buna "İhâm-ı tenâsüb" denir. İhâm-ı tenâsübdde zihin kısa süreli