



T.C.

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Doktora Tezi

TENASÜHÜN KÖKENİ VE BÂTİNÎ MEZHEPLERE ETKİSİ

Kadriye YANMIŞ

16932302

Diyarbakır, 2023

T.C.

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Doktora Tezi

TENASÜHÜN KÖKENİ ve BÂTİNİ MEZHEPLERE ETKİSİ

Kadriye YANMIŞ

16932302

Danışman

Prof. Dr. Metin BOZAN

Diyarbakır, 2023

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış Olduğum “**Tenasühün Kökeni ve Bâtını Mezheplere Etkisi**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanması için verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Projemin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

18/07/2023

Kadriye YANMIŞ

ÖN SÖZ

Bâtınlık kadim senkretik din, kültür ve felsefelerden hareketle kendi epistemolojisini kurmuş bir öğreti ve düşünce biçimidir. Müslüman toplumlardaki batını fırkalar da bir yönüyle kadim gelenekten, bir yönüyle de İslam'dan etkilenmiştir. Bu açıdan batını zihniyetin itikadî yönü kadar sosyo-politik yönü de bulunmaktadır. Sonradan ortaya çıkan çeşitli bâtinî dini yapılanmalar, hemen hiçbir zaman bu köklerden bağımsız değildir. İlgili literatür incelendiğinde Müslümanlar arasında benimsenen bâtinî fırkaların da kuruluş ve gelişim sürecinde söz konusu kökenlerden/kadim halkların etkilerini görmek mümkündür. Bu sebeple İslam coğrafyasında ortaya çıkan bâtinî dini yapılanmalar; diğer din, kültür ve medeniyetlerle ilişkili bâtinî fırkalarla birçok ortak noktaya sahiptirler, denilebilir.

Tenasüh, İslam öncesi ve sonrası batını inançların kesişim noktalarından birisidir. Bedenin ölümünden sonra ruhun yeni bir beden giyerek dünyevi âleme tekrar dönmesi ya da bir canlının ölümünden sonra önceki yaşamının karşılığını bulmak üzere, ruhunun bedenden bedene geçmesi şeklinde tanımlanabilecek olan tenasühün daha ziyade Hint dinleriyle ilişkili bir inanç olduğu kabul edilmektedir. Ancak tenasüh sadece Hint kıtasında yoktur. Mesela Mezopotamya, Mısır ve Avrupa'daki ezoterik, hermetik, orfik gelenekler ve bazı filozoflarında da tenasüh ve benzeri inançlara rastlamak mümkündür. Bu bağlamda İslam coğrafyasında ortaya çıkan batını mezheplerde de tenasüh görülmektedir. Dahası tenasühün tamamlayıcı bir yönü olarak hulûl de bu mezheplerde kendisini göstermiştir. İşte biz de tezimizde tenasüh, hulûl ve ilgili kavramlar merkezli olarak İslam coğrafyasında ortaya çıkan bâtinî mezhepleri ele almayı hedefledik. Bu bağlamda güçlü hulûl veya tenasüh inancına sahip mezheplerden Nusayrilik, Yezidilik, Dürzilik ve Alevilik-Bektaşilik incelenmiştir. Bu noktada bir bütün olarak İsmaililiği çalışmaya dâhil etmek yerine ondan güçlü şekilde etkilenen ve daha açık tenasüh anlayışlarına sahip Nusayrilik ve Dürziliği inceledik. Diğer yandan kısmen tenasüh inancını benimseyen küçük bir topluluk olan Ehli Hakklar yerine onlara çok benzeyen daha yaygın gruplar Yezidilik ve Alevilik ele alınmıştır. Söz konusu mezheplerde var olan hulûl ve tenasühün arka

planını, ilişkilendirdikleri diğer kavramları ve tenasüh anlayışlarında birbirlerinden farklarını araştırma konusu yaptık.

Yapısı gereği geniş bir alanı kapsayan bu araştırma bir yönüyle tarihsel bir yönüyle de modern zamanlardaki tarih, din ve sosyoloji literatürüne dayanmaktadır. İlgili fırkaların geçmişteki hulûl ve tenasüh inançları incelenirken onların bugüne yansımalarını ele almamak eksiklik olacağından fırkaların günümüzde tenasühe nasıl yaklaştıkları da çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmanın ana eksenini oluşturan hulûl ve tenasühün kadim medeniyet, inanç ve topluluklarda nasıl yorumlandığı, bunların hangi süreçlerde hangi sebeplerle İslam mezheplerine girdiği ayrıntılara girmeden tahlil edilmiştir. Ele alınan fırkaların tenasüh ve hulûl konusunda genelde ayrıntılı beyanlarda bulunmaması da araştırmamızın zorlayıcı yönlerini oluşturmuştur.

Çalışmanın İslam Mezhepleri Tarihi alanında ve genel araştırmalarda tenasüh ile bâtinî fırkalar arasındaki ilişkiler bağlamında sistemli bilgiler sunması beklenmektedir. Ayrıca birbirine benzeyen hulûl, tenasüh, reenkarnasyon, enkarnasyon, yıldızlaşma, tekammus, don değiştirme gibi kavramların aynı çalışmada birbiriyle mukayese yapılarak ele alınması bunların anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Çalışmanın nihai hedeflerinden biri özellikle bu inançların hangi tarihi kökten beslenerek ortaya çıktığı, nasıl geliştiği ve her bir fırkada nasıl açıklandığını ortaya koymak olmuştur. Bu noktada batını fırkaların doğuşunda ve gelişiminde sadece İslam'ın değil Mezopotamya, Mısır, Yunan, İran, Hint ve Orta Asya'nın kadim inanç sistemlerinin de çok belirgin etkilerinin olduğu hulûl ve tenasüh bağlamında araştırmacılara sunulmak istenmiştir.

“Tenasühün Kökeni ve Bâtını Mezhepler Üzerine Etkisi” isimli doktora çalışmamın öncesi, tez belirlenmesinden tezin son halini almasına kadar olan süreçte katkı ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Metin Bozan'a katkılarından dolayı teşekkür ederim. Aynı şekilde ders ve tez hazırlama aşamalarında değerli zamanlarını ve fikirlerini benimle paylaşarak tezin daha iyi hale gelmesinde emeği geçen başta Doç. Dr. Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER olmak üzere diğer hocalarıma da minnettarlığımı sunmayı borç bilirim. Araştırmanın hemen her aşamasında gerek okuma ve değerlendirmeleriyle gerek manevi katkılarıyla beni

destekleyen eşime ve bu çalışma sürecinde zaman zaman ihmal etmek zorunda kaldığım oğullarım Ahmet Talip ve Rafet Emir'e şükranlarımı sunarım.

Kadriye YANMIŞ

Diyarbakır-2023



ÖZET

Ölüm ve ölüm ötesiyle ilgili düşünceler insanlık tarihi kadar eskidir. Ölüm sonrasında yokluğu kabul etmeyen insan aklı ve vicdanı çeşitli teori ve inançlarla bunu izah etmeye çalışmıştır. Tenasüh inancı da insanoğlunun bu arzusuna paralel olarak geliştirdiği bir düşüncedir.

Tez çalışmamızın giriş kısmında, ölüm, ruh, ölüm ötesi hayat ve yeniden diriliş üzerine kavram ve teoriler incelenmiştir. Bu bağlamda tenasühün çeşitli inançlar ve kültürler yoluyla İran Platosu'ndan Hindistan'a, Mısır'dan Antik Yunan'a ve Uzak Doğu'ya kadar yaptığı yolculuğun genel hatları ortaya konmaya çalışılmıştır. İlgili konuların tarihsel zeminini oturtmak için özellikle Bâtınlık konusunda araştırmalar yapılmış ve Ezoterizm, Hermetizm, Gnostisizm, Orfizm ve ruhçuluk gibi akımlar ele alınmıştır. Giriş bölümünde ayrıca, İslam toplumlarında Bâtınlık, öncesi ve ortaya çıkış sebepleri değerlendirilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde tenasühün kavramsal ve tarihi boyutları incelenmiştir. Kavramsal bir çalışma yapıldığından tenasühle benzeşen sözcükler gerekli görüldüğü ölçüde tanıtılmıştır. Yapılan ön tespitler ışığında tenasühün kültürel-dini bir olgu olduğu ve toplumsal etkileşim sonucunda da medeniyetler arasında yayıldığı kanaati oluşmuştur. Ancak bu ilk tespitin geçerli olup olmadığı eski Helen, Hint, İran ve Mısır medeniyetleri hakkında yapılan okumalarla tetkik edilmiştir.

İkinci bölümde tenasüh inancının İslam kültürüne ve mezheplerine nasıl sirayet ettiği araştırılmıştır. Araştırma Nusayriler, Yezidiler, Dürziler ve Alevi-Bektaşiler bağlamında yapılmıştır. Kısmen başka bâtinî fırkalardan da örnekler verilmiştir. Genel anlamda bâtinî mezheplerde tenasühün çeşitli versiyonlarının olduğu görülmüştür. Bunun sebebi her birinin farklı kadim din ve kültürlerden etkilenmesidir. Çalışmada bu inanışın bâtinî mezheplere geçişi ele alınıp hangi mezhepte nasıl ifade bulduğu ortaya konulmuştur. Bunların tespiti bâtinî mezheplere bütüncül bakmayı, kadim din ve kültürlerden ne derece faydalanıp kendilerine neler kattıklarını görmeyi kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler:

Tenasüh, Hulûl, Bâtınlık, Nusayrılık, Yezidilik, Dürzilik ve Alevi-Bektaşılık



ABSTRACT

Thoughts about death and afterlife are as old as human history. The human mind and conscience, which do not accept non-existence after death, have tried to explain this with various theories and beliefs. The belief in tanasukh is an idea developed in parallel with this desire of mankind.

In the introduction part of our thesis, the concepts and theories on death, soul, life after death and resurrection were analyzed. In this context, the general outlines of the journey of tanasukh through various beliefs and cultures from the Iranian Plateau to India, from Egypt to Ancient Greece and the Far East have been tried to be revealed in order to establish the historical background of the related issues. Research has been conducted on the subject of Bâtinism and movements such as Esotericism, Hermetism, Gnosticism, Orphism and Spiritualism have been discussed. The introduction also includes. Bâtinism in Islamic societies, its antecedents and the reasons for its emergence are evaluated.

In the first part of the study, the conceptual and historical dimensions of tanasukh are examined. Since this is a conceptual study, words that are similar to tanasukh have been introduced to the extent deemed necessary. In the light of the preliminary findings, it has been concluded that tanasukh is a cultural-religious phenomenon and that it has spread among civilizations as a result of social interaction. However, whether this preliminary conclusion is valid or not through readings on ancient Hellenic, Indian, Iranian and Egyptian civilizations has been analyzed.

In the second part, we will analyze how the belief in tanasukh has been integrated into Islamic culture and sects. The research was conducted in the context of the Nusayris, Yazidis, Druze and Alevi-Bektashis. Some examples from other superstitious sects are also given. In general, it has been observed that there are various versions of tanasukh in the esoteric sects. This is because each of them is influenced by different ancient religions and cultures. In this study, the transition of this belief to the esoteric sects is discussed and how it finds expression in which sect is revealed. The determination of these will make it easier to look at the esoteric sects

holistically and to see to what extent they have benefited from ancient religions and cultures and what they have added to themselves.

Keywords:

Tanasukh, Initiation, Bâtinism, Esotericism, Nusayris, Yazidis, Druze and Alawite-Bektashis.



İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER.....	VIII
KISALTMALAR.....	XIII
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN METODU.....	7
2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	10
2.1. Bâtını Kaynaklar.....	11
2.2. Klasik Kaynaklar	17
2.3. Çağdaş Araştırmalar	20
3. BÂTİNÎLİK KAVRAMI VE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR.....	27
3.1. Ezoterizm	29
3.2. Hermetik Felsefe.....	32
3.3. Gnostisizm	35
3.4. Orfizm ve Ruhçuluk.....	38

BİRİNCİ BÖLÜM

TENASÜH KAVRAMININ KADİM DİNLERDE, KÜLTÜRLERDE VE İSLAM FİLOZOFLARINDAKİ SEYRİ

1.1. TENASÜHÜN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVESİ	41
1.1. 1. Tenasüh Kavramı.....	42
1.1.2. Tenasühün Çeşitleri	46

1.1.2.1. Klasik Tenasüh	46
1.1.2.2. Devirlerin Tenasühü	47
1.1.2.3. İlâhî Ruhun Seçkin Şahsiyetlerde Tenasühü ya da Hulûl	48
1.1.3. Tenasüh İnancı İle Benzeşen Kavramlar	50
1.1.3.1. Avatar	50
1.1.3.2. Hulûl Ve İttihâd	52
1.1.3.3. Reenkarnasyon	56
1.1.3.4. Devr/Devriye ve Yedi Devir	60
1.1.4. Tenasüh İnancını Doğuran Düşünce ve Ritüeller	63
1.1.4.1. Atalar Kültü	64
1.1.4.2. Kozmogonik Devinim Ya Da Devirli Zaman	68
1.1.4.3. Erginlenme ve Esrime Ritüelleri	71

1.2. KADİM DİN, KÜLTÜR VE İSLAM FİLOZOFLARINDA TENASÜH

75

1.2.1. Eski Kabile Kültürlerinde Tenasüh.....	76
1.2.2. Hint Dinlerinde Tenasüh.....	81
1.2.2.1. Hinduizm’de Tenasüh İnancı	82
1.2.2.2. Caynizm’de Tenasüh İnancı	89
1.2.2.3. Budizm’de Tenasüh İnancı.....	90
1.2.3. İran Dinlerinde Tenasüh	93
1.2.4. Erken Dönem Mısır’da Tenasüh.....	98
1.2.5. Uzak Doğu Dinlerinde Tenasüh	104
1.2.6. Helenistik Kültür ve Yeni-Platonculukta Tenasüh	106
1.2.7. Harran Sâbiîler’inde Tenasüh İnancı	110
1.2.8. Yahudi Kabalizminde Tenasüh.....	114
1.2.8.1. Gilgul İnancı Bağlamında Tenasüh	117

1.2.8.2. Yahudilikte Tenasühle İlişkili Diğer İnançlar	120
1.2.9. Hristiyanlıkta Tenasüh	122
1.2.9.1. Enkarnasyon Öğretisi	123
1.2.9.2. Diriliş Doktrini ve Reenkarnasyon Düşüncesi	125
1.2.9.3. Günümüz Hristiyan Dünyasında Reenkarnasyon	127
1.2.10. İslam Filozoflarında Tenasüh	131

İKİNCİ BÖLÜM

BÂTİNİ İSLAM MEZHEPLERİNDE TENASÜH İNANCI

2.1. İSLAM TOPLUMLARINDA BÂTİNİLİK	142
2.1.1. Bâtınlığı Ortaya Çıkaran Sebepler	143
2.1.2. Bâtini Mezheplerin Temel Ortak Özellikleri	150
2.2. GULAT ŞİA	157
2.2.1. Gulat Şii Fırkalarda Tenasühe Zemin Oluşturan İnançlar	158
2.2.2. Gulat Şia'da Tenasüh ve İlgili Unsurlar	163
2.3. FATİMÎ VE KARMATÎ İSMÂİLÎLERİ	169
2.3.1. Tarihsel Analiz ve Yedi Devir Düşüncesi	169
2.3.2. İsmâilî Düşüncede Tenasüh	172
2.4. NUSAYRİLİK	175
2.4.1. Nusayrilik'te Hulûl İnancı ve Nusayri Üçlemesi- AMS Teorisi	176
2.4.2. Tenasüh İnancı, Mükâfat ve Ceza	179
2.4.3. Seçilmişlik İnancı ve Tenasüh	187
2.4.4. Tenasüh Bağlamında Yedi Devir İnancı	190
2.4.5. Kadınların Tenasühü	191
2.4.5. Günümüz Nusayrilerinin Tenasüh Anlayışı	193
2.5. YEZİDİLİK	201

2.5.1. Tanrı'nın Sultan Ezî, Şeyh 'Adî ve Melek Tavus'ta Temessülü	203
2.5.2. Devir İnancı: Tanrısal Ruhun Şeyh ve Pirlerde Sürekli İntikali	205
2.5.3. Yezidilikte Tenasüh "Kıras Gorin/Guhertin"	208
2.5.3.1. Yezidi Dini Kaynaklarında Tenasüh	211
2.5.3.2. Ruhların Tekrar Bedenlenme Seyri	213
2.5.3.3. Yezidilerde Tenasüh İnancının Yansımaları	215
2.5.3.3.1. Holhole İnancı	215
2.5.3.3.2. Koçerlerin Ölen Kimselerin Ruhlarını Beklemesi	216
2.5.3.3.3. Suyun Tenasühü Kolaylaştırıcı Etkilerine Dair İnançlar	217
2.5.3.3.4. Tenasüh İnancının Diğer Yansımaları	219
2.5.3.4. Yezidilerde Tenasüh Bağlamında Kıyamet, Cennet ve Cehennem İnancı	221
2.5.4. Günümüz Yezidilerinde Tenasüh Anlayışı	227
2.6. DÜRZİLİK	231
2.6.1. Ulûhiyet İnancı	232
2.6.2.2. Tecelli İnancı ve Nefislerin Yaratılışı	234
2.6.2.3. Sınırlandırılmış Tenasüh: Tekammüs	237
2.6.2.4. Tekammüs İnancının Delilleri	246
2.6.5. Günümüz Dürzilerinin Tenasüh Anlayışı	250
2.7. ALEVİLİK ve BEKTAŞİLİK	256
2.7.1. Köken Tartışmaları	257
2.7.1.1. İsimlendirme Konusundaki Tartışmalar	257
2.7.1.2. Aleviliğin Orta Asya Kökeni	261
2.7.1.3. Aleviliğin Farisi Kökeni	263
2.7.2. İnanç Esasları	264
2.7.2.1. Yaratılış ve Gürûh-u Naci İnancı	265
2.7.2.2. Tanrısal Varlıklar ve Don Değiştirme	268

2.7.2.3. Devir İnancı ve Varlık Aşamaları.....	270
2.7.3. Tenasüh, Don Değişirme ve Ahiret İnancı	275
2.7.3.1. Don Değişirme İnancının Mahiyeti	277
2.7.3.2. Don Değişirme ve Tenasüh İnanclarının Kökeni	281
2.7.3.3. Tenasüh ve Don Değişirme İnanclarının Varyasyonları	284
2.7.4. Günümüz Alevi ve Bektaşilerinin Tenasüh Anlayışları	289
SONUÇ	296
KAYNAKÇA	303



KISALTMALAR

Kısaltma	Açılımı
Akt	Aktaran
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Dü.	Düzenleyen
h.	Hicri
İA	İslam Ansiklopedisi
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
Sy.	Sayı
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
USA	United State of America
v.	Vefat Tarihi
vbş.	Ve Başka Yerlerde (Aynı Metin İçerisinde)
vd.	Ve Devamı
Yay.	Yayınevi
YDH	Yeni Dini Hareketler

GİRİŞ

İnsanın doğada ilk keşfettiği şeylerden birisinin ruh olduğu söylenebilir. Aslında tarih boyunca ruhun varlığını sürdürdüğü yaygın olarak kabul edilmiştir. Nitekim kadim dinler, filozoflar ve ilkel insanlar nefes ya da psichenin vücudu terk edince yok olmadığını ve ölüm sonrasında ruhun başka bir yere gittiğini düşünmüşlerdir.¹ Bu şekilde ruhun ölümsüz olduğunu kabul eden insanoğlu, ölüm sonrasıyla ilgili olarak iki inanç geliştirmiştir. Ölüm sonrasıyla ilgili ilk görüşe göre ruh yaşamdan dolayı mükâfatlandırılır ya da cezalandırılır. İkinci görüşe göre ise ruh öldükten sonra da yaşamaktadır.²

Müller, ruhun ölümden sonra yaşadığı yerle ilgili toplumların ve dinlerin görüşlerini genel olarak üçe ayırmaktadır. Başta Yahudi ve bir kısım antik Yunanlılar olmak üzere bazı milletlere göre ölümden sonraki hayat, herhangi bir haz, acı ya da mükâfat olmadan gerçekleşecektir. Eski Yunanlılara göre ruhlar, ölümlerin efendisi Aides'in görülemeyen evine gider. Bu sınırsız evin dünyanın altında veya güneşin battığı yerde olduğu düşünülmektedir. Geçmişte ölümlerini yakan Yahudilere göre ise ölen kimsenin ruhu, dünyanın altındaki "sheol" denilen bir yere gitmektedir. Sheol cezalandırma veya mükâfatlandırma yeri değildir. Oraya iyiler de kötüler de gidecektir.³ Bazılarına göre ölümden sonraki hayat tanrıların eşlik ettiği mutlu bir yaşamdır. Eski Hint inançları buna örnek verilebilir. Diğer bir görüşe göre ruhun yeni vücutlarda her ölümden sonra tekrar dünyaya geldiği ve neticede nihai hedefe yani Tanrıya yaklaştığı ve onunla birleştiği fikridir.⁴

Günümüz modern düşüncesinde de ölümden sonra insanı bekleyen yaşam ve bu yaşamın nasıl sürdürüleceği ile ilgili farklı teoriler ortaya konulmuştur. Bunlardan, insanın ölümünün her şeyin sonu olduğunu iddia eden düşünce, ölümden

¹ Frazer, G. James, **Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I**, Payel, İstanbul, 2004, s. 121, 123.

² Müller, Friedrich W. K. **Anthropological Religion**, The Gifford Lectures, London, 1892, s. 338.

³ Bu hususta ayrıca bkz. Paçacı, Mehmet, **Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi**, Ankara Okulu, Ankara, 2001, s. 49-50.

⁴ Müller, **Anthropological Religion**, s. 342.

sonra varlığa devam eden herhangi bir ruhsal unsur kabul etmemektedir.⁵ Ruhun ölüm sonrası bir başka bedenle birleşmeden varlığına devam edemeyeceği teorisi de reenkarnasyon görüşüdür. Ahiret, hesap, cennet-cehennem inançlarını devre dışı bırakan bu düşünceye göre ruh, devam eden yeniden doğumlarının sonucunda Nirvana'ya ulaşarak huzura ermektedir.⁶ Realist doktrine göre ise ölümle birlikte fonksiyonları sona eren bedene ahiret yurdunda ruhun tekrar iade edilmesiyle yeniden dirilme gerçekleşecektir. Bu, kitabi dinler ve teistik düşünceye uygun bir yaklaşımdır.⁷

Tezimizin konusu olan tenasüh düşüncesi de kendi içerisinde farklı görüşleri barındırmaktadır. Bir görüşe göre ruhun tekâmülü ancak tekrar tekrar insan bedeninde hayat bulmasıyla olmaktadır. Ruhun doğuş çarkına bağlı her var oluş dönemindeki seviyesi, karakteri, şartları, imkânları ve tecrübesi önceki hayatlarındaki yaptığı işlere ve başarılarına bağlıdır. Yani hayat, bir bakıma, yapılan kötülüklerin, işlenen suçların telâfi imkânı veya daha da ileride bir cezası olmaktadır. Yeniden doğuş, manevi ve ahlâkî alanı da kapsamak üzere, bir sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğundan, insan bir yerde kendi hayatının mimarı olmak durumundadır.⁸ Bu anlamda tenasüh bir yeniden “oluş” süreci ya da değişim ve tekâmül sürecidir. Ruhun bütün yaşamları bir doğru çizgiden ziyade dairesel harekete benzemektedir.⁹ Ancak, her kötülüğün karşılığının olması gerektiğini kabul eden bu inançta ceza ve mükâfat dünyadadır.

Yeniden doğuş fikrinin belki sonucu belki de öncüsü olan fikirlerden biri Tanrının insan suretinde gelişi ya da ruhların tanrılaştırılması inancıdır. Dini ya da siyasi liderlerin tanrısal vasıflarla kutsanması fikri bilinen ilk yerleşik ve sistemli toplumlardan beri varlığını sürdürmektedir. Frazer'a göre insanların çok sevdikleri, değer verdikleri yakınlarının veya kahramanlarının ölümünü kabullenememesi

⁵ Düzgün, Şaban Ali, “Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil”, **Kelam Araştırmaları**, S. 8, C. 2, 2010, s. 28.

⁶ Davis, Stephen T., **After We Die: Theology, Philosophy, and the Question of Life After Death**, Claremont Graduate School, New York, 1989, s. 65-81.

⁷ Koç, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayınları, İstanbul, 2015, s. 138-139; Düzgün, “Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil”, s. 29.

⁸ Ducasse, C. J. **A Critical Examination of the Belief in a After Death**, Illinois, Kessinger Publishing, 1961, s. 489.

⁹ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 115.

zamanla onları hayal gücünde ölümsüzleştirmelerine yol açmaktadır. Ölümü kabullenmekte zorlanan kimsenin önce ruhunun hala dünyada dolaştığına inanılır. Süreç içerisinde bu ruhlara saygı ve onları rahatsız etme korkusu aşırı tazime dönüşür ve böylece tanrılaştırma süreci başlamış olur.¹⁰ Bunun hulûl inancının tersi bir insan tanrılaştırma süreci olduğu görülmektedir.

İnsana ilahi vasıflar yükleme ve ilahi ruhun insan bedeninde dünyada faal olduğu fikri politik sahada oldukça köklü bir tarihe sahiptir. Aynı şekilde dünyevi liderlerin kutsanarak Tanrının temsilcisi veya gölgesi şeklinde yorumlanması da görülmektedir. İlk bâtinî fırkalarda da sıklıkla karşılaştığımız bu durum Lapidus'a göre insanlığın henüz ilk yönetici elitlerinin toplumsal meşruiyetlerini kazanmak için kendilerine tanrısal özellikler atfetmesine kadar gitmektedir. Bu kutsiyetin kan bağı yoluyla aile fertlerine geçtiğine inanılmaktaydı. Ortadoğu'da oluşan ilk şehir ya da kasaba devletleri dini liderlerin kontrolündeydi ve tapınak kentlerine dayanmaktaydılar. Bu sistemde liderler kendilerini Tanrının temsilcisi, gölgesi ve doğal olarak tanrısal düzenin koruyucusu kabul ediyorlardı.¹¹ Böylece kralların ve sultanların kutsanması geleneği başlamıştır. Dini alanda ise mistik hareketler ve bâtinî fırkalar önemli liderlerini tâzimde ileri gittiklerinde onun ya doğrudan Tanrının hulûlü olduğunu ya da dolaylı yollardan tanrısal vasıflar taşıdığını söylemişlerdir. Watt'ın tespitleri Lapidus'u desteklemektedir. Ona göre, ilk dönem Müslüman toplumları arasında zaman zaman görülen liderlerin tanrılaştırılması fikri otantik Mezopotamya halklarının ve özelde de Arami-İran toplumlarının inançlarından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde tanrısal vasıflar yüklenen güçlü-etkileyici ataların bu özelliklerinin kan bağı yoluyla tevarüs edilmesi fikri de zamanla Arap toplumlarına geçmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Öte yandan Şiiilerin İmamet teorisi ve Sünnilerdeki halifeliğin Kureyşî/Hâşimî soylu olması

¹⁰ Frazer, James George, **İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler**, çev. Onur Aydın, İrem Demirel, Kanon, İstanbul, 2020, s. 510.

¹¹ Lapidus, Ira M., **İslam Toplulukları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla** çev. Yasin Aktay, İletişim, İstanbul, 2016, c. I, s. 32, 45. Eski devirlerde devletler liderlere ve ailelerine nispetle değer kazandığından kutsiyet bu aile ve bireylere atfediliyordu. Ancak modern zamanlarda devletler kurumsallaşp liderlerden ziyade bizzat devletin kendisi önem kazanınca kutsama ve tanrısal meşruiyet devletlere yüklenmeye başlanmıştır. Bugün Dünya'nın en seküler devletlerinden biri olan ABD bile tanrısal kutsamayı güçlü bir şekilde kullanıyor. Bazı başkanlar kendilerini açıkça Tanrı adına terörle savaşmaya adayabiliyor. Bilgi için bkz. Kemal Ataman, **Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din**, Bursa, Sentez, 2014.

tartışmaları Aramiler'den beri devam eden geleneğin ve çekişmelerin bir yansımasıdır.¹²

Yeniden dirilme teorileri farklılık göstermektedir. Bir görüşe göre ölümün ardından dağılan beden belli bir süre sonra tekrar ruhla birleşecektir. Bu süre zarfında ruh varlığına bedensiz olarak devam edecektir. Ancak tam bir kimlik ve şahsiyet oluşumu ruh ve bedenin yeniden birleştirilmesiyle gerçekleşecektir.¹³ *Replika (benzer beden/misl)* teorisine göre de Allah kıyamet gününde insanları kendi bedenlerine benzer bedenlerde tekrar yaratacaktır. Ancak bu bedenlerin ölen kimselerin fiziksel özellikleriyle aynı mı olacağı, çürüyen bedenin bir benzerinin mi yaratılacağı ya da bunun ruhsal bir beden mi olacağı hususları tartışmalıdır.¹⁴ Bir başka teoride ise tıpkı fiziksel bedenlerimiz gibi, semavi (astral) bedenlerimizin de olduğu ve ölümle birlikte varlığa ruhsal olarak devam edileceği tezini savunan *gölge varlık öğretisi* tartışılmaktadır. Buna göre fiziksel bedenin görevi koruyucu bir kılıf olmaktan öteye gidemez. Ölümle eski beden yok olunca yeni bir beden verilmeyecektir. Gerçekte ölüm de ruhun fiziksel bedenden kurtulup özgürlüğüne kavuşmasından başka bir şey değildir.¹⁵

Ruhun nuranileşmesi, yıldızlaşması ya da ilahi özle bütünleşmesini savunan görüşlerden başka, bu dünyada tekrar tekrar bedenleneceğini ileri sürenler de vardır. Bunlardan bir kısmı ruhun sadece insandan insana değil; hayvan, bitki ve diğer cansız varlıklara da geçebileceğini söylemektedir. Buna göre bitki ile hayvan arasında mahiyet değil, sadece bir derece farkı vardır. İnsanın, genel olarak ruhun tüm aşağı tabiat düzenleri boyunca yukarı doğru tekâmül ettiğine inanılır. Bunun yanı sıra insan bitki, hayvan hatta cansız bir varlıkta bile tecessüm edebilmektedir. Yani bedenden bedene intikalde bir metamorphose (başkalaşım) olayı da yaşanabilmektedir.¹⁶ Konuya farklı bir açıdan bakan C. Gustav Jung'a göre ise psişik

¹² Watt, Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran, Ankara, 1981, s. 66.

¹³ Stephen T. Davis, "Survival of Death", A Companion to Philosophy of Religion (ed. P. Quinn & C. Taliaferro, UK, 1997, s.560.

¹⁴ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 150-169; Düzgün, "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil", s. 30.

¹⁵ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 170-171; Düzgün, "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil", s. 33-34.

¹⁶ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 115.

bir gerçeklik olan yeniden doğuş fikri, insanlığın ilk ifadelerindendir. Duyuötesiyle ilgili tüm ifadelerin temelinde arketipler olduğu gibi tenasüh düşüncesinin de temelinde arketipler vardır.¹⁷ Dolayısıyla farklı toplumların yeniden doğuş hakkında benzer ifadeler kullanmasına şaşırmamak gerekir.

Temelde ruhun varlığı ve ölümsüzlüğü anlayışlarına dayanan tenasüh inancını benimseyenler, çeşitli gerekçeler ve izahlarla bu anlayışlarının haklılığını savunmaktadırlar. Bu izahlarda genelde, kötülük problemine akla yatkın bir cevap bulma ve ruhun kimliğini koruma çabası göze çarpmaktadır.¹⁸ Özelde ise, kişilerin ahlâkî özellikleriyle içinde bulundukları şartlar arasındaki çelişkiyi izah etme zorunluluğu önemli bir faktör olarak görülmektedir. Tenasüh inancı ahlâkî eşitsizlik, adaletsizlik ve türlü kötülüklerle ilgili muammayı çözmek için bir açıklama sunmaktadır.¹⁹ İtikadî anlamdaki ruhun yaratılışı ve mukadderatına ilişkin sırrı aklileştirmektedir. Hayattaki açık adaletsizlikleri ve anlaşılması imkânsız acıları insana makul göstermeye çalışmaktadır. İnsanın kendi kaderini kolayca kabullenmesi hedeflenmektedir.

Bâtınlılığın İslam toplumlarında yayılışı araştırmamızın bir diğer önemli başlığını oluşturmaktadır. Bu konu tenasüh ve bâtınîliği anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Zenâdika veya Bâtıniyye şeklinde bilinen bu düşüncenin İran üzerinden Müslümanlar arasına girdiği yaygın kanaattir. İran'ın Müslümanlarca fethedilmesinden sonra ihtiyaç duyulan bürokratların Sasani saraylarında görevli eski memurlar ya da okur-yazar Zerdüş/Maniheist ve Nasturiler arasından seçildiği bilinmektedir. Bu gruplar gnostik ve hermetik fikirlere sahiptir. Bunların bir kısmı zamanla İslamlaşırken bir kısmı değişik sebeplerle eski inançlarını sürdürmekle beraber görünürde Müslüman olmuştur. Mesela Abbasi halifesi el-Mehdi döneminde (m. 782-786) *zındika* baskılarından kurtulmak isteyen birçok Maniheist kâtibin Şiiliğe döndüğü aktarılmaktadır. Maniheizm gibi bir gizem dinine bağlı olan Fars elitlerinin bir kısmı böylece başka bir sır grubu olan Şiilik içerisinde faal olmuştur.

¹⁷ Jung, Carl Gustav, **Dört Arketip**, Çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 2019, s. 49.

¹⁸ Düzgün, "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil", s. 27-38.

¹⁹ Ducasse, **A Critical Examination of the Belief in a After Death**, s. 490; Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 117.

Şiilikte İmam ve bazı din adamlarına tanrısal vasıflar yüklenmesinde bu sürecin bir etkisi olmuştur.²⁰ Çalışmada ayrıntılarını göreceğimiz bazı bâtinî fırkaların kuruluş ve dönüşüm süreçlerinde de eski dinlerinden kısmen dönen ya da “siyasi pozisyonunu korumak için din değiştirdiği düşünülen” Nasturi, Zerdüş, Sabî, Maniheizt, Budistlerin ve putperestlerin etkileri olmuştur. Bu durum hulûl, mesih beklentisi, rec’at ve tenasüh inançlarının Müslüman topluluklara girişini kolaylaştırmıştır. Özellikle hulûl, ittihat ve tenasüh fikrinin güçlü olduğu kadim bâtinî grupların başka bir dini ve o dinin Tanrı, peygamber anlayışlarını kolayca kendi inançlarına te’vil edebilmeleri sebebiyle şekil değiştirebildikleri görülmektedir.

Din değiştirme süreçlerinde inançlar arası etkileşim zirveye çıkmaktadır. Tenasühün de ister Hint ister İran-Mezopotamya ister pagan felsefi geleneklerden gelsin benzer bir etkileşimle İslam toplumuna dâhil olduğu gözlenmektedir. Çünkü yeni bir dine giren halkların, ne kadar samimi olurlarsa olsunlar, eski inançlarındaki bazı akideleri, yeni inançlarıyla değiştirmeleri süreç almaktadır. Bir dinin bittiği yerde diğeri başlamaz. Eski ve yeni dini inançlar ve ritüeller bir süre iç içe devam etmektedir.²¹ Hususiyle kırsal bölgelerde yaşayan toplumların din değiştirme sürecinde karşılıklı etkileşimler olmuştur. Heterodoks ya da bâtinî olarak nitelenip uzun müddet şu veya bu sebeplerle ana kitleden dışlanan topluluk veya inanç sistemleri karma inanç esaslarını bir arada sürdürebilirler. İslam’ın Anadolu ve Balkanlarda yayılmasında önemli fonksiyonlar icra eden, bâtinî ritüel ve inançlara bağlı babalar, dedeler, abdalların bir kısmı bu etkileşimde köprü görevi görmüşlerdir.²²

Bâtini gruplar muhaliflerinin oluşturmak istedikleri algı çerçevesinde ötekileştirici ve dışlayıcı bir bakış açısıyla ele alındıkları için doğru bir şekilde anlaşılamamışlardır. Bâtiniliğe siyasi bir anlam yüklenmesinin belirleyici olduğunu iddia eden Avcu’ya göre, bu kavram genellikle Sünnî İslam anlayışına meydan

²⁰ Koçak, Yusuf, “Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik’teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği”, Ankara Üniv. SBE. Doktora Tezi, 2021, s. 197-211; Topaloğlu, Fatih, “Eski İran’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi”, **PÜİFD**, Sy. 6, 2016, s. 75; Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 96, 216.

²¹ Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, Berfin, İstanbul, 2000, s. 30, 32.

²² Ocak, Ahmet Yaşar, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İletişim, İstanbul, 2007, s. 191, 199, 209.

okuyan ve amacı İslam inancını bozmak olan siyasi bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bu bakış açısı, Bâtınlığın arkasındaki İslam öncesi kadim kültürlerle dayanan zengin düşünce ve felsefenin fark edilememesine ya da göz ardı edilmesine sebep olmuştur.²³ Ona göre ziyadesiyle politikleşmiş bir konu olan bâtinîleri tasnif ederken fırkaların sosyo-politik özellikleri yerine itikadî yapıları analiz edilmelidir. Bu bize daha sağlıklı bir değerlendirme fırsatı sunacaktır.²⁴ Bâtını grupların ayrıntılı itikadî analizlerini yapmak çalışmamızın sınırlarını aşmakla birlikte bunların ruh, ölüm, tenasüh, hulûl ve ittihat görüşleri analiz edilmiştir.

İslam öncesi devirlerde gnostik inançlar tarafından geliştirilen bâtinî epistemik bakış açısı, İslam'ın içerisinde ortaya çıkan bir takım Gulat topluluklarda kendisine zemin bulmuştur. Bu topluluklar farklı bir kozmoloji, kozmogoni ve insan anlayışı geliştirerek diğer İslam mezheplerinden ayrılmışlardır. Özellikle, geliştirdikleri antropomorfist Tanrı anlayışları, ahiret inancına getirdikleri yeni yorumlar, seçilmişlik düşüncesi, döngüsel zaman ve tenasüh inançları bu mezheplerin ayırt edici vasıfları olmuştur. Bu çalışmada İslam toplumlarındaki tenasüh inancının kökeni ve bu inancın bâtinî fırkalar üzerindeki etkileri merkeze alınmıştır. Yezidiler, Nusayriler, Dürziler ve Bektaşî-Aleviler bağlamında bâtinî fırkaların yeniden bedenlenme anlayışları tetkik edilmiştir.

1. ARAŞTIRMANIN METODU

Bilimsel araştırmaların sıradan entelektüel meraktan farkları vardır. Zira bilimsel araştırmalarda bir konunun derinlemesine araştırılması esastır. Dolayısıyla yıllarca sürebilecek bir inceleme ve tetkik süresi öngörülebilir. Diğer taraftan bu sürecin nasıl yönetileceğinin de baştan belirlenmesi gerekir. Aksi halde her araştırma ana mecrasından sapmaya adaydır. Bunun yapılabilmesi de sağlam bir metodolojiyle olabilir.

²³ Avcu, Ali, “Batını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”. **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 2, c. XX, 2016, (101-135), s. 129.

²⁴ Avcu, Ali, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, düz. Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Batını ve İşari Yorumu**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yay, İstanbul, 2018, (19-58), s. 20.

Mezhepler tarihi araştırmacılığı kendine has özellikleri barındırmaktadır. Bu alandaki araştırmaların inceleme konusuna objektif ve ilk elden kaynaklarla yaklaşması yanında usul açısından da isimlendirme, doğuş ve gelişim süreçleri, siyasi-itikadî görüşleri gibi dikkat edilmesi gereken noktalar vardır.²⁵ Çalışmada ele aldığımız batini fırkaların isimlendirme, kuruluş ve gelişim süreçleri, doğdukları siyasi, tarihi, fikri ve itikadî çevreler, belirleyici tartışmalar ve grup dışı-grup içi ayrışmaların belirlenmesi ve fırkaların temel itikadî fikirleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu konularda ayrıntıya girilmemiştir. Çalışmamızın omurgasını ilgili batini fırkaların ölüm düşüncesi, ahiret inançları ve yeniden doğuş bağlamında tenasühe yaklaşımları oluşturmuştur. Her bâtinî fırkanın ölüm ve yeniden bedenlenme konusuna yaklaşımı öncelikle kendi kaynaklarından sonra da bu gruplarla ilgili yazılmış mezhep dışı kaynaklardan belirlenmeye çalışılmıştır. İslam Tarihi ve Mezhepler Tarihi yazarlarınca genelde olumsuz nakledildiklerinden bu mezheplerle ilgili bilgiler kendi kaynaklarıyla kıyaslanarak incelenmiştir. Diğer yandan bu grupların 1900'lerden sonra yaşadıkları şehirleşme, göç, diaspora, modernleşme ve çok kültürlü toplumlarda yaşama deneyimlerinin topluluklarda inanç ve gelenek değişimlerine neden olduğu belirlenmiştir. Dolayısıyla tenasüh veya yeniden bedenlenme düşüncelerinde de geçmişle günümüz arasında bir ayrım yapma zorunluluğu doğmuştur.

Bâtini grupların incelenmesinde karşılaşılan sorunlardan birisi kuşkusuz fikir-hadise irtibatının kurulmasının zorluğudur. Mezhepler Tarihi yazıcılığında fikir-hadise irtibatını²⁶ kurmak ve incelenen fırkaların tetkikinde bunu göz önünde bulundurmak önemlidir. Biz de çalışmamızda bâtinî fırkaların yaratılış teorilerinden kuruluşlarına ve gelecek tasavvurlarına kadar hemen her şeyde fikir-hadise irtibatının kendi zaman telakkilerine göre şekillendiğini akılda tutarak ilerlemeye çalıştık.

Bâtini grupların tenasüh inançlarını ortaya çıkarırken kaynakları incelemek ve grupların resimlerini çekmek gerekmektedir. Mezhepler tarihi metodolojisi açısından, mezheplerin “ne ise o” şeklinde tasvirini yapmak betimleyici, tasvirici

²⁵ Kutlu, Sönmez, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, Dü. İ. Kurt, & S. A. Tüz, **İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'eleleri- I**, Ensar, İstanbul, 2005, (391-440), s. 397-400.

²⁶ Onat, Hasan, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, TDV, Ankara, 1993, s. 14-18.

veya deskriptif yaklaşım şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷ Elbette her tasvir yine direkt veya dolaylı kaynaklar aracılığıyla olmak zorundadır. Ancak araştırmacının konuya objektif yaklaşımı ve tetkik konusundaki dikkati incelediği konuyu hakkıyla betimlemesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle araştırmada ilgili fırkaların tenasüh konusundaki görüşleri hem tarihi kaynaklardan hem güncel verilerden hareketle “betimlenmeye” çalışılmıştır.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken konulardan birisi de araştırma sahasında kaynaklık edebilecek eserlerin konuya uygunluğunun belirlenmesidir. Eserin kim tarafından, hangi tarihlerde ve hangi düşünceyle yazıldığının belirlenmesi ondan nasıl istifade edileceği konusunda araştırmacıya fikir vermektedir.²⁸ Biz de araştırmamızda bâtinî fırkalar konusunda yazılan reddiyelerin sertliğini göz önünde bulundurmaya çalıştık. Grup dışından yazılan eserlerin aşırıya kaçması yanında bâtinî mezhep temsilcilerinin eserlerinde de te’vil yapıldığı ve anakronizme düştüğü belirlenmiştir. Aynı şekilde, bazı Müslüman araştırmacıların bâtinîleri kendi inanç sistemlerine göre ele aldıklarını görmek de mümkündür. Diğer yandan, Batılı araştırmacıların incelemelerinde de zaman zaman bâtinî fırkaları Hristiyanlıkla benzeştirme gayretine girdikleri görülmüştür. Bu durum bâtinî grupların yanlış anlaşılmasına neden olabilmektedir. Bütün bu sebeplerle hem bâtinî dini yapılanmaların kendileri hakkında yazdıkları hem de dışarıdan yazılmış eserler dikkatle tetkik edilmiştir.

Ortadoğu halklarının eski inançlarının İslam’la karıştığı bilinmektedir.²⁹ Ancak Watt’ın belirttiği gibi bu inançların kökeniyle uğraşmak yerine ilgili inançların İslam topluluğu içerisinde aldıkları şekil ve hangi fonksiyonları icra ettiklerini belirlemeye çalışmak akla daha yatkındır.³⁰ Çalışmamızda nihai olarak, bâtinî fırkaların tenasüh ve benzeri inançları, bu inançların ilgili gruplardaki aldığı şekiller tespit edilip genel bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. Böyle bir genel görüş birbirine belirli noktalarda benzeyen gruplar üzerine inceleme yapan

²⁷ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, s. 434.

²⁸ Kutlu, Sönmez, “İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri”, **İslam Düşünce Ekolleri Tarihi**, ed. Hasan Onat, İlitam, Ankara, 2006, s. 9, 10; Bozan, Metin, **İmâmiyye Şia’sının İmamet Tasavvuru**, İlahiyat, Ankara 2007, s. 12.

²⁹ Bu konuda birçok kaynak ilgili fırkaların işlendiği bölümlerde verilmiştir.

³⁰ Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 96.

araştırmacılarından beklenmektedir. Buna meta-teori ya da “kuram oluşturma” da denilmektedir. Her bilimsel çalışmadan ham bilgi yığınlarından hareketle benzerlikler, farklılıklar ve bağlantıları analiz ederek bir varsayıma ulaşması beklenmektedir.³¹ Biz de çalışmamızda bâtinîlerin tenasüh anlayışları konusunda genel yaklaşımları ve farklılıkları tespit ederek vakıayı ortaya koymayı amaçladık. Böylece tenasüh ve hızla popüler hale gelen reenkarnasyon inançlarının İslam toplumlarındaki kökenini ve izdüşümlerini anlamamız kolaylaşacaktır.

Bâtını fırkalarda yaratılış, hulûl, dinin gizli yorumları ve yeniden doğuş konusunda geçmişten beri süregelen iddialar vardır. Bunlar sır olup dışarıya açıklanmadığından mahiyetleri yeterince bilinmemektedir. Bu araştırma İslam dünyasındaki önemli bazı bâtinî fırkaların hulûl, yeniden doğuş ve bunlarla bağlantılı inançlarını inceleyerek Mezhepler Tarihi araştırmalarına katkı sunmayı amaçlamıştır. Yeniden doğuş inancının mezheplere göre farkları, bu inancın türleri ve tarihsel süreçte yeniden doğuşun bu fırkalarda ortaya çıkışına neden olan faktörlere odaklanmaya çalışılmıştır. Her bir bâtinî fırkanın günümüz temsilcilerinde ruhların yeniden bedenlenmesi inancının mahiyeti araştırılmış ve tarihsel akidelerde bir değişimin olup olmadığı belirlenmeye özen gösterilmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Mezhepler Tarihi araştırmalarında bir mezhebin orijinini, görüşlerini, bu görüşlerin geçirdiği evreleri ve farklılaşma sürecini ana hatlarıyla ortaya koyup sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için kaynak eserlerin ilk elden ve güvenilir olması bir zarurettir. Bu sebeple öncelikle, incelendiğimiz bâtinî fırkalarla ilgili birinci elden kaynaklara ve kendileri hakkında yayınladıkları araştırmalara ulaşmaya çalıştık. Öte yandan klasik eserler, son yüzyıllarda batılıların yaptıkları yayınlar ile ilgili bölgelerde görev yapmış Osmanlı Devletinin görevlendirdiği araştırmacıların eserleri de bâtinîler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bunun dışında gerek batıda

³¹ Corbin, Juliet & Strauss, Anselm, **Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory**, London, Sage, 1990, s. 87; Yıldırım & Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara, Seçkin, 2011, s. 56.

gerekse İslam coğrafyasında bâtinî mezhepler hususunda yapılmış çağdaş çalışmalardan da istifade edilmiştir.

2.1. Bâtini Kaynaklar

Gizliliğin esas olduğu bâtinî hareketlerin ekseriyetle sözlü kültür üzerinden gelişmeleri; sınırlı sayıda yazılı kaynak üretmeleri kendileriyle ilgili çalışmaları zorlaştırmaktadır.³² Kaldı ki, batınilerin temel kaynaklarının günümüze ilk şekilleriyle intikal edip etmediği de belli değildir. Dolayısıyla bunların ilk teşekkül süreçlerini aydınlatacak kendi kaynakları oldukça azdır. Bunların azımsanmayacak bir kısmı son yüzyıllarda bölgeyi ziyaret eden batılı araştırmacıların yayınları ve bâtinî mezhep mensuplarının bazı temel kaynaklarını neşri ile ulaşılabilir olmuştur. Öte yandan sözkonusu mezheplerin mensuplarının toplumları ve inançları hakkında yayınladıkları da bu hususta değerli bilgiler sunmaktadırlar.

Çalışmamızda Sicistânî³³ ve Kirmânî'nin³⁴ eserlerinden çokça istifade ettik. Bu eserlerde dikkat çeken husus, İsmaili davetin tarihsel süreçte değişen iç ve dış yapısıyla birlikte tenasüh inancında da görülen kırılmalardır. İsmaili kelimciler başlangıçta tenasüh ve şeriatın neshi gibi fikirleri savunurlarken Fatımiliği benimsedikten sonra bu fikirlerini gözden geçirmişler; ancak son derece kapalı ve anlaşılması zor felsefi bir dil kullanmışlardır.

Çalışmamızın Nusayrilik bölümünde faydalandığımız en önemli külliyat **Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîye**'dir. 12 ciltlik sözkonusu eser Nusayrilerin kurucu isimlerinin kaleme aldığı risalelerden oluşmakta ve bu inancın şimdiye kadar sır olarak saklanan birçok noktasına açıklık getirmektedir. Silsiletü't-Türâs serisinin II. cildinde yer alan **Kitâb Hâvî'l-Esrâr**³⁵ başlıklı

³² Avcu, Ali, "Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci", Ankara Üniv. SBE. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2009, s. 2; İlhan, Avni, "Bâtiniyye", **İslâm Ansiklopedisi**, c. 5. TDV, İstanbul, 1992, s. 192.

³³ Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed, **İsbâtü'n-Nubuât**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1966; **Kitâbu'l-Mekâlid**, thk. İsmâîl Kurbân Ponawala, Dârü'l-Garb, Tunus, 2011.

³⁴ Kirmânî, Hamîdüddin, **Rahatü'l-Akl**, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Dârü'l-Fikr el-Arabî, Kahire, t.y.

³⁵ el-Cillî, Muhammed b. Ali. "Kitâb hâvî'l-Esrâr", **Silsiletü't-Türâsi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîye**, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî, Dâr lieclî'l-Marife, Lübnan, 2006, c. 2, s. 157-339.

risaleden ruhların ve bedenlerin yaratılışı, tenasühle ya da mesh olunarak cezalandırılan sınıflar hakkında, Kur'an ayetleri delil gösterilerek verilen ayrıntılı bilgiler ışığında istifade edilmiştir. Bu seride bulunan **Risâletü'n-Numâniyye** adlı risale de yine faydalandığımız eserlerden birisidir. Bu eserde Seyyid Muhammed b. Ali el-Cilli Nusayri inancındaki tevhid öğretisini izah etmektedir.³⁶ Cillî, hulûl inancını reddetmekle birlikte manâ-isim-bâb inancının Hristiyanlıktaki baba-oğul-kutsal ruh inancı ile karıştırılmaması gerektiğini ve bu öğretinin tevhid ilkesini reddedici değil; aksine onu açıklayıcı nitelikte olduğunu söylemektedir.

Yine Tûrâsü'l- Alevîyye serisinin ilk cildinde yayımlanan **Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûrah**³⁷ ile **Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr**³⁸ adlı risalelerden Tanrı'nın görünümü, ışık âlemi ve maddî âlemdeki mertebeler ve tenasüh zinciri gibi temel Nusayri inançları konularında oldukça istifade ettik.

Risâletü'r-Rastbâşiyye³⁹ ve **Fıkhu'r-Risâleti'r-Rastbâşiyye**⁴⁰, çalışmamızda faydalandığımız Hâsibî'ye (968) ait iki risaledir. Mezhebe yeni girenlere inanç esaslarını ayrıntılarıyla açıklamak gayesiyle yazılmışlardır. Risaleler tenasüh inancıyla ilgili oldukça geniş malumat ihtiva etmektedir. Hâsibî bu risalelerde inkâr ehli olan günahkârların 100.000 tenasühten geçtiğini ve müminlerin de Kıyamet gününe kadar 80 kez tenasühle yeniden bedenleneceklerini açıklamaktadır.

Yine **Silsiletü't-Turasi'l-Alevî'nin** 6. cildinde yer alan ve Muhammed b. Sinan'a ait olan **Kitâbü'l-Envar ve'l-Hucb** adlı risale de tezimiz açısından önemli

³⁶ el-Cillî, Muhammed b. Ali, "Risâletü'n-Numâniyye", **Silsiletü't-Tûrâsî'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî, Dâr liecli'l-Marife, Lübnan, 2006, c. 2, s. 303-308.

³⁷ en-Numeyrî, Muhammed b. Nusayr, "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûrah", **Silsiletü't-Tûrâsî'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî, Dâr liecli'l-Marife, Lübnan, 2006, c. 1, s. 207-234.

³⁸ en-Numeyrî, Muhammed b. Nusayr, "Kitâbü'l-Ekvârî'n- Nûrâniyye ve'l- Edvârî'r-Ruhaniyye", **Silsiletü't-Tûrâsî'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Mûsâ ve Şeyh Mûsâ, Lübnan, Dâr liecli'l-Marife, Lübnan, 2006, c. 1, s. 33-205.

³⁹ el-Hasîbî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdan, "er-Risâletü'r-Rastbâşiyye", **Silsiletü't-Tûrâsî'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Mûsâ ve Şeyh Mûsâ, Diyâru'l-'Akl, Lübnan, 2006, c. 2, s. 16-82.

⁴⁰ el-Hasîbî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdan, "Fıkhu'r-Risâleti'r-Rastbâşiyye", **Silsiletü't-Tûrâsî'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Mûsâ ve Şeyh Mûsâ, Diyâru'l-'Akl, Lübnan, 2006, c. 2, s. 83-156.

bilgiler ihtiva etmektedir. Risalede geçen “kubbe” terimi genişçe anlatılmıştır. Kavram Ali ile başlayan imamlar dönemini kastetmektedir.⁴¹

XIX. yüzyılda, önceleri bir Nusayri iken, din değiştirerek Hristiyan olan Süleyman el-Ezenî tarafından yazılan ve Nusayriliğin tarihi, inanç ve ibadetleri hakkında önemli bilgiler edindiğimiz bir başka eser de **el-Bâkûratü's-Süleymaniyye**'dir. Eser, Nusayrilikteki batınî tarafların ortaya konmasında bize önemli katkı sunmuştur. Çalışmamız açısından diğer bir önemi ise içerisinde ilk defa **Kitâbu'l-Mecmû**'un yayınlanmış olmasıdır. Nusayriliğin kutsal kitabı olarak bilinen **Kitâbü'l-Mecmû**, aslında anonim olarak yazılmış, ibadetlerinin bazı kısımlarında okunan bir dua kitabı şeklindedir.⁴²

Mustafa b. Ebu Bekir el-Kayseri tarafından yazılmış olan **Risale-i Dâmiğu'n-Nusayriye** adlı risaleden, Nusayrilerin 19. yy.da yaşamış oldukları bölgeler, inanç dünyaları, mezhebin kuruluş ve gelişim evreleri hakkında önemli bilgilere ulaşılmıştır. Risale, Osmanlı tarihinde Nusayrileri sorunlu bir topluluk olarak gören ve onların bilinmeyen taraflarını açığa çıkaran ilk reddiye türü eserlerden birisi olması hasebiyle de önemlidir.⁴³ Risaleye göre Nusayriliğe mensup kişiler öldükten sonra yaptıkları iyiliklere göre beden değiştirip yerin yedi kat yükseğine yükselirler. Hayatını kötülük yaparak geçirenler ise hayvanlar âlemindeki canlılarda yaşamını devam ettirirler.

Nusayrilerin tarihi, inançları, özellikle de ahiret düşünceleri ve tenasüh konularında yararlandığımız önemli kaynaklardan birisi de Muhammed Emin et-Tavil (1863) tarafından yazılan **Arap Alevileri Tarihi** adlı eserdir.⁴⁴ Türkiye'de etkili Nusayri şeyhlerinden Nasireddin Eskiocak'ın **Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon** adlı eserinden tenasüh inancının gayesi ve Hz. Ali'ye

⁴¹ ez-Zahirî, Muhammed b. Sinan, “Kitâbü'l-Envar ve'l-Hucb”, **Silsiletü't-Türâsi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Musa ve Şeyh Musa, Diyârü'l-Akl, Lübnan, 2006, c. 6, s. 65-94.

⁴² el-Ezenî, Süleyman Efendi, **el-Bâkûratü's-Süleymâniyye**, Dârü'l Mektebe, Beyrut, 1863; Sinanoğlu, Abdülhamit, **Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Batınîlik Örneği)**, Esra Yayınları, Konya, 1997, s. 40.

⁴³ Kuzu, Serkan, “Risale-i Dâmiğu'n-Nusayriye Transkripsiyon ve Değerlendirme”, Gaziantep Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2012.

⁴⁴ et-Tavil, Muhammed Emin, **Arap Alevileri Tarihi**, çev. İsmail Özdemir, Adana, Karahan, 2015, s. 80, 256.

beşer üstü bir tabiat atfedilerek ilahi sırların Hz. Ali’de toplanması hususunda önemli bilgilere ulaşılmıştır.⁴⁵

Yezidilerin kendilerine ait kaynaklar arasında ise öncelikle istifade ettiğimiz dini metinler olan **Kitabu’l-Cilve**⁴⁶ ve **Mushaf-ı Reş**’tir.⁴⁷ Bunlardan evrenin ve insanın yaratılması, melekler, Yezidilerin ve diğer insanların yaratılış farklılıkları ve mezhebin inançları gibi hususlarda istifade edilmiştir. Burada birkaç cümleyle de olsa tenasühe açık vurguların olması çok önemlidir.

1900’lerin başlarında yaşamış Yezidi emirlerinden birisi olan İsmail Beg Çöl’ün **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**⁴⁸ isimli eseri, Yezidilerin kendi yaratılış hikayeleri, meleklerin yaratılması ve Tanrı tarafından her birinin tanrısal işlerle görevlendirilmesi, bu melek-tanrıların tenasüh yoluyla bedenlenerek meşhur Yezidi şeyhleri olarak dünyaya geri dönmeleri gibi konularda oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Cennet ve cehennem inancının Yezidilikteki yeri, ölümden sonra iyi ve kötü ruhların akıbetlerinin ne olacağı, kaç kez tenasüh edecekleri gibi konular eserde ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Modern Yezidi düşüncesi ve teolojisi konusunda faydalandığımız metinlerden biri de 1980’lerde bu toplumun dünyevi liderlerinden olan Emir Muaviye b. İsmail el-Yezidi’nin **Zerdüşt Bizimle Konuştu**⁴⁹ adlı makalesidir.

Dürziliğin kurucu isimleri ve davetin inanç sisteminde özel konumu olan cismani hudûd (ilk beş dâî) tarafından yazılan **Resâilü’l-Hikme** isimli metinlerden, Dürziliğin ortaya çıktığı dönemde karşılaşılan sorunları ele alması yönüyle son derece istifade ettik. Dönemin aydınları arasındaki mektup ve yazışmalardan oluşan bu koleksiyonda Kuran’ın yanı sıra Yunan, Fars ve Hint felsefe ve teolojilerinin etkisi açıktır. Toplamda 111 adet olan bu risalelerden tenasüh kavramıyla ilgili

⁴⁵ Eskiocak, Nasireddin, **Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon**, Kayhan, İstanbul, 1998; Ayrıntılı bilgi için bkz. Üzümlü, İlyas, “Türkiye’de Alevi/Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 4, İst, 2000, s. 173-187.

⁴⁶ “Kitâbu’l- Cilve”, Sadık el-Demlûcî, **El Yezidiyye**, İttihat Mat. Musul, 1949, (121-124).

⁴⁷ “Mushaf-ı Reş: Kitab ül Esved”, Sever, Erol, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, Berfin, İstanbul, 2018, s. 164-167.

⁴⁸ Çöl, İsmail Beg, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, Beyrut, Amerikan Press, 1934.

⁴⁹ el-Yezidi, Muaviye B. İsmail, “Zerdüşt Bizimle Konuştu”, Dü. Erol Sever, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, Berfin, İstanbul, 2018, (123-154); Korkmaz, Esat, **Ezidiler (Melek Tavus’un Talihsiz Halkı/Kırmızı Ezid’in Kuzuları)**, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2015, s. 149-152.

olarak ele aldıklarımız, *Risâletü't- Dâmiğa*, *Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-Âk*, *Bed'ü'l- Halk* (mücerred ruh kavramı), *min Dûni Kâimi'z-Zaman* (ruhların belli sayıda yaratılmaları), *Mi'râcü Necâti'l-Muvahhidîn*, *Risale ilâ Hammar b. Ceyş* (manevi-mecazi mesh), *Zikru'r-Reddi alâ Ehli't-Te'vîl ve el-Mevsûme bi'l-Hakâik* (müşrik-muvahhid-mürted ruhlar) adlı risalelerdir.⁵⁰ Bu risalelerden ***Risâletü't- Dâmiğa*** içerisinde tekammus, takiyye ve hulûl hakkında net açıklamalar bulunmaktadır.⁵¹ Nusayrilerle kendilerini ayırmak ve Nusayrileri kötülemek amacıyla yazılmıştır. Bu risalede yer alan Dürzi-Nusayri polemiği, Dürziliğin oluşum aşamasında Nusayriler ve Dürziler arasındaki sosyal ve dini temasların var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. ***Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-Âk mine'l-Evlâd*** başlıklı risalede de tekammus ve ruhların suretlere intikali konusu Tevhid dinine inanmamanın cezası olarak ele alınmaktadır.⁵² ***Min Dûni Kâimi'z-Zaman*** risalesinde ise öncelikle Tanrı'nın insan bedenlerinde tecelli etmesi ve cismani hudûdların Dürzilikteki konumları hakkındaki bilgilere ulaşılmıştır.⁵³ Devamında da ruhların tekammusu, insanoğlunun Tanrı nezdindeki yeri ve dünya üzerindeki insan nüfusunun kıyamete kadar sabit kalacağı ifadeleri dikkat çekicidir. Yine bu risaleden edindiğimiz önemli bir bilgi, Dürzi akideye sonradan dâhil edilen bir inanç olarak nutuk düşüncesinin mantıki delillerle açıklanmaya çalışılmasıdır. ***Zikru'r-Reddi alâ Ehli't-Te'vîl*** risalesi, tevil ehlinin tecelli ve nefislerle ilgili görüşleri ve tekammus nazariyesinin delillerle izahı hususlarında çalışmamıza ciddi katkı sağlamıştır.⁵⁴

Dürzi yazarlarca yazılan en önemli eserlerden biri olan Abdullah Neccâr'ın ***Mezhebü'd- Dürûz ve't-Tevhîd*** adlı eseri bize çalışmamızda özellikle tekammus nazariyesinin Dürzi akideyle çeliştiği bazı noktaları açıklama hususunda yardımcı olmuştur.⁵⁵

⁵⁰ Şenzybek, Aytekin, "Dürzî Kutsal Metinleri İçerisinde Yer Alan Bazı Risalelerin Tasnif ve Tahlili", *SÜİFD*, Bahar 2010, s. 213-223; Bağhoğlu, Ahmet, "Dürziliğin Temel Kaynakları: Dürzi Risaleleri", *FÜİFD*, c. 8, 2003, s. 179-198.

⁵¹ ***Resâilü'l-Hikme***, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 170.

⁵² ***Resâilü'l-Hikme***, *Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-Âk mine'l-Evlâd*, c. II, s. 486-491.

⁵³ ***Resâilü'l-Hikme***, *min Dûni Kâimi'z- Zaman*, c. II, s. 526-537.

⁵⁴ ***Resâilü'l-Hikme***, *Zikru'r-Reddi alâ Ehli't-Te'vîl*, c. II, s. 678-683.

⁵⁵ Neccâr, Abdullah, ***Mezhebü'd- Dürûz ve't- Tevhid***, Dâru'l Meârif, Mısır, 1965.

Çalışmamızın Alevilik-Bektaşilik bölümünde faydalandığımız eserlerin bir kısmı Nefesler ve şiir antolojileridir. Bunların en önemlilerinden biri olan Şah İsmail'in Nefeslerini bir araya getiren, **Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**⁵⁶ adlı çalışmadan Alevi-Bektaşî inançlarında karşılığını gördüğümüz don değiştirme, Tanrının Âdem, Muhammet, Ali, Mansur, Şah İsmail gibi kimselerin bedenlerinde tezahürü konularında yararlanılmıştır. Eser, Safevilik ile Bektaşî Nefeslerinde işlenen konuların benzerliğini anlama noktasında da kolaylıklar sağlamaktadır. Hacı Bektaşî Veli'nin nefeslerini bir araya getiren, **Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi**⁵⁷ de Aleviliği anlamak için önemli kaynaklardan birisidir. Bu eserden hulûl, don değiştirme, 1001 dona girme gibi kavramların direkt ya da dolaylı anlatım örneklerinin tespiti konusunda istifade edilmiştir.

Aleviliğin diğer önemli kaynakları olan Buyruklar da Alevi-Bektaşî geleneğinin sosyal, hukuki ve itikadî görüşlerini özetlemesi açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak daha çok sözlü kültürle beslenen Aleviler bu Buyruk'ları ortak birer metin haline getirememiştir. Şeyh Sâfi Buyruğu, İmam Cafer Buyruğu, Menâkıb-ı Evliya ve Menâkıb çok bilinenleridir. Çalışmamızda en fazla istifade ettiğimiz "**Şeyh Sâfi Buyruğu**"⁵⁸ Şeyh Sadreddin ile Şeyh Sâfi arasındaki diyaloglardan oluşmaktadır. Alevi erkânı ve düzeniyle ilgili hemen her şey burada sıralanmıştır. Kutlu'nun **Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları: Alevîliğin Yazılı Kaynakları-Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi**⁵⁹ eserinden Aleviliğin genel tarihi, inançları, politik problemleri ve yazılı kaynakları noktasında çokça istifade ettik.

Baba ve dedenin ruhunun intikaline dair örnekler veren ve Abdalbaki Gölpınarlı tarafından düzenlenmiş olan **Menakıb-ı Şeyh Bedreddin** de tezimiz açısından değerli bilgiler ihtiva etmektedir.⁶⁰

⁵⁶ Ergun, Sadeddin Nüzhet, **Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**, Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1946.

⁵⁷ Öztelli, Cahit, **Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi**, Özgür, İstanbul, 1997.

⁵⁸ Taşgın, Ahmet, **Şeyh Safi Buyruğu**, Çizgi, İstanbul, 2013. Karşılaştırma için Bkz. Mehmet Yaman, **Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu**, Ufuk Matbaası, İstanbul, 1994.

⁵⁹ Kutlu, Sönmez, **Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları: Alevîliğin Yazılı Kaynakları-Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi**, Ankara Okulu, Ankara, 2016.

⁶⁰ Bedreddin, Şeyh, **Menakıb**, Dü. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1967.

2.2. Klasik Kaynaklar

Bâtîni mezhepler hususunda istifade edilen klasik kaynaklar mezhepler esas alınarak tasnif edilmeye kalkışıldığında karmaşıklık ve tekrara düşme ihtimali söz konusudur. Bu nedenle klasik kaynaklar kronolojik olarak verilecektir.

Bâtîni mezhepler hususunda erken dönem bilgi veren önemli kaynaklardan birisi Taberî'nin (310/923) *Tarihu't-Tarih*'idir. Taberî kitabında Karmatîler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hareketin liderlerinden olan Hamdân'ın aslında gerçek kimliğini saklayan bir Sabîî olduğunun iddia edilmesi dikkat çekicidir.⁶¹ Bu tür bilgilere elbette temkinli yaklaşılmalıdır.

Nevbahtî'nin (310/922) *Fıraku's-Şîa*'sı⁶² ilk batîni toplulukları tespit konusunda; Kummî'nin (301/913) *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı⁶³ da özellikle Muhammise fırkası ve Ebu'l-Hattab'ın taraftarları hakkında verdiği bilgilerle oldukça istifade ettiğimiz kaynaklardır. Makdisî'nin (390/1000) *el-Bed'ü ve't-Tarih*'inden, İslam toplumlarında Batınilîğin gelişimi konusunda yararlanılmıştır. Özellikle Sâbiîlerin kökeni ve devir inancının ilk örnekleriyle ilgili bilgiler elde edilmiştir.⁶⁴

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin (458/1066) *Tarihu'l-Antâkî*'si, Hâkim bi-Emrillah döneminde meydana gelen olayları naklederek halifenin şahsiyeti ve uygulamaları hakkında bilgiler vermektedir.⁶⁵ Dürzileri bu isimle tanıtan ilk kaynak olması bakımından da önemlidir.

⁶¹ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, düz. Muhammed Ebu'l-Fazl, c. I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut, 1960, c. X, s. 25.

⁶² en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's- Şîa*, İstanbul, 1931. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Kummî ve Nevbahtî, *Şîî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

⁶³ Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. Dr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Matbuat-i Atâî, Tahran, 1963. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Kummî ve Nevbahtî, *Şîî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

⁶⁴ el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Tarih*, Bertrand Matbaası, Şalon, Nehresun, trhsz, c. 3.

⁶⁵ el-Antâkî, Yahya b. Said b. Yahya, *Tarihu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Sılati Tarihi Ütîhâ*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Trablus 1990.

Hucvirî (465/1072)'nin **Keşfu'l- Mahcûb** eseri ittihat ve hulûl düşüncesinde olan bazı sûfî gruplardan bahsetmekte ve bu fikirlerin öncelikle İran bölgesinde yayıldığını ifade ederek tezimiz açısından önemli tespitlerde bulunmaktadır.⁶⁶ Bâtînî fırkaları dini inançlarından ziyade eski dinlerini gizleyen Mecûsî, Zerdüşî ve dinsiz filozoflar olarak gören Gazâlî (505/1111) de özellikle Karmatîleri dönemin hâkim anlayışının gözünden görme noktasında bize yol gösterici olmuştur.⁶⁷ Ona göre bu fırkalar dini içeriden bozarak Müslümanlara zarar vermeyi hedeflemektedirler.

Çalışmamıza katkı sunan önemli iki kaynak, ilk Şii-Bâtînî topluluklardaki hulûl ve tenasüh inançlarını genişçe ele alan ve tenasüh inancının kökeninin Harranlı Sabîilere dayandığını iddia eden **Şehristânî** (548/1153)⁶⁸ ile; daha çok Gulat Şiiler'den bahsederek, onların Allah'ın ruhunun önce peygamberlere, sonra da imamlara tenasüh ettiğine inandıklarını aktaran **Bağdâdî** (429/1037) dir.⁶⁹

Adevilerin henüz ilk dönemleriyle ilgili bilgi veren önemli isimlerden biri de Ebû Firâs (658/1260)'tır. Onun **Kitâbu'r-Reddi ale'r-Râfiza ve'l-Yezîdiyyeti'l Muhâlifin lil-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye**⁷⁰ adlı eserinden Yezidiler hakkında önemli bilgiler edinilmiştir. Yazar bu fırkalar hakkında önyargılı olsa da onların görüşlerine de yer vermesi açısından değerlidir. İbn Teymiyye'nin(728/1328) Adeviyye'ye nasihat etmek ve onları doğru yola davet etmek için kaleme aldığı **el-Vasiyyetü'l-Kübrâ**⁷¹ adlı risalesi de çalışmamıza değerli katkılar sunmuştur. Özellikle toplulukta Şeyh Adî sonrasında bir takım aşırılıkların ortaya çıktığına ve Şeyh Hasan b. Adî döneminde batıl şeylerin arttığına vurgu yapılması önemlidir.

⁶⁶ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, **Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

⁶⁷ Gazâlî, **Bâtînlîğin İçyüzü**, çev. İlhan Avni, Ankara, TDV. 2019, s. 31.

⁶⁸ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dar e'l-Fikr, Beyrut, 2008.

⁶⁹ el-Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark Beyne'l Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)**, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, TDV Yay. Ankara, 2008, s. 216-219.

⁷⁰ Ebu Firâs, Ubeydullah b. Şibl b. Ebi Firâs b. Cemil, **Kitâbu'r-Reddi ale'r-Râfiza ve'l-Yezîdiyyeti'l Muhâlifin lil-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye**, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, Yazma Eserler, Nu. 1617.

⁷¹ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, **el-Vasiyyetü'l-Kübrâ (Mecmuatü'r-Resâilî'l-Kübrâ)**, Mısır, 1823, c. I, (262-318).

İbni Hallikân'ın (681/1282) **Vefeyâtu'l A'yân ve Enbâu Ebnâi'z Zamân** isimli eserinden Yezidiliğin menşei ve Dürzilik'teki Hâkim'in ulûhiyet iddiası, hulûl ve tenasüh inançları hususunda istifade ettik.⁷²

Makrizî'nin (845/1442) **es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk ve Hıtât ve'l-Mevaiz ve'l İ'tibar** eserlerinden de Adeviyye tarikatının Yezidiliğe dönüşümünün ilk zamanları ile ilgili bilgiler ve Ehl-i Sünnet çizgisinden Bâtınilige dönüştüğü iddia edilen hareketin tarihini anlama noktasında önemli bilgiler edindik.⁷³

Çalışmamızda Yezidilerin kökeni ve değişim sürecini anlamak için başvurduğumuz kaynaklardan biri de XVI. yy.da yaşamış olan Mevlânâ Sâlih el-Kürdî'nin “**Kelimât fî Beyâni Mezhebi't-Tâ'ifeti'l-Yezîdiyye ve Hukmihim ve Hukmi'l-Emvâli'l-Kâ'ini bi Eydîhim**”⁷⁴ adlı fetvasıdır. Fetva dönemin Yezidileri hakkında bilgiler içermektedir. 1504-1534 tarihleri arasında Bitlis'te bir süre ikamet etmiş olan Mevlânâ Muhammed Berkalî'nin, Kürdî'nin fetvasına yazdığı **ta'lik**⁷⁵ de devrin klasik Ehli Sünnet ulemasının gözüyle Yezidileri görmemizi sağlamıştır. Bu iki belgede Yezidilerin XVI. yy.da tenasüh ve Melek Tavus'a tapınma inançlarını bilmedikleri görülmektedir.

Ahmet Teymûr Paşa'nın (1930) **Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu**⁷⁶ adlı eseri 19. yy sonlarında Yezidiler konusunda yapılmış ilk ve önemli araştırmalardan birisidir. Bu eserden, fırkanın doğuşu, dönüşümü,

⁷² İbn'i Hallikân, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtu'l A'yân ve Enbâu Ebnâi'z Zamân**, Dâr'us Sekafe, Beyrut, 1970, c. 1.

⁷³ el-Makrizî, Takıyyü'd'din Ahmed b. Ali, **es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk**, Daru'l Kütüb'ül-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 370; el-Makrizî, **Hıtât ve'l-Mevaiz ve'l İ'tibâr**, Nil Matbaası, Mısır, 1326, c. 4.

⁷⁴ (Yezidi Taifesinin Mezhebi ve Onlar ile Onların Elinde Bulunan Mallara Uygulanacak Hükümün Beyanı Hakkında uygulanacak hükme dair). Bu fetvanın yazarı ve içeriği hakkında bkz. Dehqan, Mustafa, “The Fatwâ of Malâ Sâlih al-Kürdî al-Hakkârî: An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion”, **Journal of Kurdish Studies**, c. 6, sy. 6, 2008, (140-162).

⁷⁵ Berkalî'nin ta'lik yazısı hakkındaki incelemeler için bkz. Dehqan, Mustafa “A Yezidi Commentary by Mawlânâ Muhammad al-Barqalî: Şîroveyeke Êzîdîtiyê ya Mewlana Mihemedê Berqelî”, **Nubihar Akademi**, sy. 3, 2015, (137-151); Dehqan'ın iki belgesi üzerine yapılmış başka bir değerlendirme için de bkz. Bozan, Metin, “XVI. Asırda Yezidiler (Êzîdîler)'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih El-Kürdî'nin Bir Fetvası İle Mevlânâ Muhammed Berkalî'nin Ta'liki”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2020, c. 12, sy. 2, (224-253), s. 250.

⁷⁶ Teymûr Paşa, Ahmet, **Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu**, çev. Eyüp Tanrıverdi, Ataç, İstanbul, 2008,

şeyhlerin dönüşüm üzerindeki etkileri, Yezid sevgisi ve şeytana saygıyı başlatan sebepler hakkında önemli katkılar sağladık.

2.3. Çağdaş Araştırmalar

Çağdaş araştırmalar alanında gerek mezhep mensuplarının gerek batılı araştırmacıların önemli yayınları sözkonusudur. Ancak yurdumuzda da başta akademisyenler olmak üzere alana nitelikli katkı sunan pek çok çalışma mevcuttur.

İsmaililer hakkında en çok istifade ettiğimiz araştırmacı kendisi de İsmailî olan Farhad Daftary'dir. İsmaililik ile ilgili birçok araştırması bulunan F. Daftary'nin eserlerinden İsmaili tarihi ve inançları konusunda çokça istifade ettik. Özellikle tenasüh inancının ilk Şii-Bâtını hareketlerdeki imamın ezeli olduğu ve gaybetinden sonra tekrar döneceği (rec'at) düşüncesinden doğmuş olabileceği iddiası dikkat çekicidir.⁷⁷ Heinz Halm⁷⁸ ve Ekinci'nin⁷⁹ İsmaililer'i İhvân'ı Safa ile ilişkilendiren tezleri dikkat çekici diğer iki çalışmadır. Öte yandan Ali Avcu'nun **Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik**⁸⁰ kitabı, Muzaffer Tan'ın "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı farklılaşmalar" başlıklı makalesi⁸¹, son dönemde yapılmış tezlerden özellikle dikkatimizi çeken Yusuf Koçak⁸², Hüseyin Günarslan⁸³ ve Rammy Mahmoud'un çalışmaları bize ciddi anlamda katkı sunmuştur.⁸⁴

⁷⁷ Daftary, Farhad, **The Isma'ilis: Their History and Doktrines**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁷⁸ Heinz Halm'a göre ise İsmaililerin tenasüh düşünceleri aynı coğrafyayı paylaştıkları ve benzer bir teşkilatlanma tarzına sahip oldukları İhvânı Safa'dan onlara geçmiştir. Bkz. Halm, Heinz, "The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya", **Medieval Isma'ili History And Thought**, ed. Farhad Daftary, Cambridge University Pres, 1996, s. 75.

⁷⁹ İhvân-ı Safâ, kendi ideolojilerini yaymak için çeşitli bölgelere giden Karmati dailerin yaptığı teopolitik propaganda faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bkz. Ekinci, Abdullah, **Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler**, Odak Yayınları, Ankara, 2005.

⁸⁰ Avcu, Ali, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik**, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul, 2018.

⁸¹ Tan, Muzaffer, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", **Fırat. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, Sy. 2, Elazığ, 2012.

⁸² Koçak, Yusuf, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği", Ankara Üniv. SBE. Doktora Tezi, 2021.

⁸³ Günarslan, Hüseyin, "Ağa Hanlar ve Günümüzdeki Faaliyetleri", **Harran Üniv. SBE**. Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 2017.

⁸⁴ Mahmoud, Rammy, "Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi", **İstanbul Üniv. SBE**. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.

Nusayrilik ile ilgili bölümde oldukça istifade ettiğimiz araştırmalardan birisi E. Edward Salisbury'dir. İngiliz araştırmacı 1864'te Süleyman el-Ezeni'nin kaleme aldığı, Nusayriliğin sırlarını ortaya çıkaran el-Bâkûratü's- Süleymâniyye'yi tanıtmak için yazdığı makalesinde⁸⁵, ilk insan yaratılmadan önceki tenasüh devirlerini “kubbe” terimiyle izah etmektedir. Bu makalede tenasüh zincirini tersine işletmesi dikkat çekicidir. Ona göre yedi kubbe Nurlar âlemindeki düşme kademelerini ifade etmektedir. Çalışmamızda oldukça istifade ettiğimiz bir diğer araştırma Yaron Friedman'ın **The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion**'dır. Nusayriliğin birincil kaynakları diyebileceğimiz Silsiletü't- Tûrâs risaleleri hakkında yapılan en kapsamlı çalışma olması açısından önemlidir.⁸⁶ Ayrıca dikkatimizi çeken nokta, Friedman'ın Nusayri inanç esaslarını ele alırken, ruhların göçünü ve onların çeşitli reenkarnasyon seviyelerini dini bir doktrin olarak görmesi; zamana ve tarihe oldukça döngüsel bir bakış açısı ortaya koymasıdır. Hulûl kavramıyla ilgili önemli bir yaklaşım Matti Moosa'nın **Extremist Shiites: The Ghulat Sects** adlı çalışmasında karşımıza çıkmıştır.⁸⁷ Moosa'ya göre Nusayri akidedeki hulûl düşüncesi inkarnasyondan başka bir şey değildir; dolayısıyla Tanrı gerçek bir bedende bedenlenmektedir. Yine bu çalışmada Alevi-Bektaşî gelenekteki önemli şahsiyetlerin Hz. Ali'nin yeniden bedenlenmiş hali olduğu inancı ve Bektaşîlere yakın oldukları düşünülen Batı İran'daki Ehl-i Haklar'da da hulûl ve Hz. Ali'nin tanrısallığı inancının baskın olduğu ifadeleri dikkat çekmektedir. Başvurduğumuz bir diğer kaynak Rene Dussaud'un **Histoire et Religion des Nosairîs** isimli çalışmasıdır.⁸⁸ Çalışmanın bizim açımızdan önemi, Nusayrilerle ilgili yapılan ilk monografik eser olması ve Dussaud'un gözlemlediği yaşayan Nusayrilerden edindiği bilgileri kullanmasıdır. Dussaud araştırmasında Nusayrilerin tenasüh inançlarının kökeninin Babil topraklarına ve Pers inançlarına kadar uzandığını, kısmen de Gnostiklerin, Kabalistlerin, Mitracıların ve Fenikelilerin inançlarından etkilendiğini ifade eder. Hatta İsmâîlîlerle karşılaşmadan önce onların Harranlılar gibi putperest

⁸⁵ Salisbury, Edward E, “The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion, By Sulaimân 'Efendi of 'Adhanah; with Copious Extracts”, **JAOS**, c. VIII, 1864.

⁸⁶ Friedman, Yaron, **The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria**, Leiden-Boston Brill, Boston, 2010.

⁸⁷ Moosa, Matti, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, New York, Syracuse University, 1987.

⁸⁸ Dussaud, Rene, **Histoire et Religion des Nosairîs**, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1900.

olduklarını yazması dikkat çekicidir.⁸⁹ Nusayrilikteki manâ-isim-bâb teorisini anlama noktasında, Bar-Asher ve Kofsky'nin yazdığı, Ahmet Yaşar Ocak tarafından Türkçe'ye çevrilen “**Ali b. Ebî Talib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi**” başlıklı makaleden oldukça istifade ettik.⁹⁰ Çalışmada ele alınan risalede Ali b. Ebî Talib'in ilahi vasıfları ve AMS (Ali-Muhammed-Selman) teorisinin özüyle ilgili Nusayrilğin kendi içinde görülen fikir ayrılıkları dikkat çekicidir.

Yezidilerin dini metinlerini kayda geçiren ilk araştırmacılardan olan Isya Joseph'in **Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz**⁹¹ adlı eseri hem Kitabı'l-Cilve ve Mushaf-ı Reş'i hem de dini hayatın önemli bir parçası olan kawller, Ezdiyâtı ve çirokları tanıtmaya bakımından bizim için faydalı olmuştur. Araştırmamızda bu kawller, çiroklar ve diğer sözlü kültür öğelerinden çokça faydalandık. Sözlü kültürün hüküm sürdüğü Yezidi toplum hakkında ilk saha araştırmalarından birini yapan Allison'ın **The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan**⁹² adlı çalışmasından da Irak Yezidilerinin şiir, efsane, türkü ve kawllerine ulaştık.

Yezidiliğin Ehli Hakk ve diğer bazı bâtinî Ortadoğu mezhepleriyle karşılıklı araştırılmasına dayanan Asatrian ve Arakelova'nın **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**⁹³ adlı çalışmaları da Yezidilikteki tanrı, şeytan, Melek Tavus, hulûl, tenasüh, yaratılış ve ölüm sonrasına ilişkin inançların kökenlerinin anlaşılmasında bizim için yol gösterici olmuştur. Yezidilerin tarihi ve Yezidiyye mezhebinin diğer dinlerle alaka ve bağlantısının belirlenmesi noktasında farklı bir bakış açısı sunan Sıddîk ed-Demlûcî'nin **El Yezidiyye**⁹⁴ isimli

⁸⁹ Dussaud, **Histoire et Religion des Nosairîs**, s. 127.

⁹⁰ Bar-Asher, Meir M. & Kofsky, Aryeh, “Ali b. Ebî Talib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi”, **Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz Ali**, Çev. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara, 2005, Sy. 4, ss. 136-172.

⁹¹ Joseph, Isya, **Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz**, Boston, The Gorham, 1919.

⁹² Allison, Chirstine, **The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan**, Richmond: Curzon Press, 2001.

⁹³ Asatrian, G. S., & Arakelova, V. **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**. New York: Routledge, 2014.

⁹⁴ Sadık el-Demlûcî, **El Yezidiyye**, İttihat Mat. Musul, 1949.

eseri ise mezhebin kökeninin Maniheizm olduğunu iddia ederek pek çok inançları gibi tenasühün de Mani dininden alındığını savunur.⁹⁵ Demlûcî bazı Yezidi şeyhleriyle yaptığı görüşmelerle bu savını destekler ve Yezidiliğin kökeninin İslam'dan çok önceye Hz. İbrahim zamanına kadar dayandığını ifade eder. Yezidilik konusunda genel kabul görmüş bir eser de Abbâs Azzâvî tarafından kaleme alınan **Târîhu'l-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim**⁹⁶ isimli çalışmadır. Yazarın kanaatine göre Yezidilik İslam orijinli ancak bunun yanı sıra bir takım cahiliye ya da paganizm benzeri gelenekleri bulunan bir mezheptir. Azzâvî tenasüh inancının tasavvuf kaynaklı olup bir yönüyle vahdet-i vücud bir yönüyle de ittihat ve hulûl benzeri olduğunu ifade etmektedir.

Genel olarak istifade ettiğimiz diğer eserlerin başında Lescot, Guest ve Kreyenbroek'un çalışmaları yol gösterici olmaları açısından önem arz etmektedir. Lescot'un **Yezidiler; Din Tarih ve Toplumsal Hayat. Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri**⁹⁷ çalışmasından özellikle 1900'lerin başında onlarla yaptığı görüşmeler sayesinde Yezidilerin inançlarını anlama, tarihçe ve geleneklerini tanıma noktasında yararlandık.

Silvestre De Sacy'nin **Exposé De La Religion Des Druzes** isimli çalışması da Dürzi fırkası üzerine yapılan ilk kapsamlı ve ciddi eserdir.⁹⁸ Yine 1928'de Philip K. Hitti tarafından yazılmış olan **The Origins of The Druze People and Religion** adlı çalışma Dürzi gizli yazmalarının özetlerini içerdiğinden bizim için önem arz etmiştir.⁹⁹ David R. W. Bryer 1971'de Oxford Üniversitesi'nde yaptığı doktora çalışmasında, Dürzi doktrininin analizini yapmıştır. **The Origins of The Druze Religion** adlı çalışmanın ikinci kısmına Hamza'nın yazılarının bir baskısını da eklemiştir.¹⁰⁰

⁹⁵ Maniheizm-tenasüh bağlamında yapılan bu yorum Ocak'ın Alevi-Bektaşiler ile Maniheizm arasındaki ilişkide de karşımıza çıkıyor. Ocak'a göre tenasüh inancının başlamasında Budizm'in etkisi olsa da bu inancın Yezidiler, Nusayriler ve Alevi-Bektaşilerde zemin bulmasında asıl etkili olan Maniheizm'dir. Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 196.

⁹⁶ Azzâvî, Abbâs, **Târîhu'l-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim**, Şâriu'l Me'mun, Bağdat, 1935.

⁹⁷ Lescot, Roger, **Yezidiler**, çev. Ayşe Meral, Avesta, İstanbul, 2009.

⁹⁸ De Sacy, Silvestre, **Exposé De La Religion Des Druzes**, c. I, Paris, 1838.

⁹⁹ Hitti, Philip, K, **The Origins of the Druze People and Religion**, Columbia University Press, New York, 1928.

¹⁰⁰ Bryer, David R. W, **The Origins of The Druze Religion**, Bodleian Library Oxford, 1971.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz eserlerden biri de Muhammed Kamil Hüseyin'in **Tâîfetü'd-Dürûz Târîhuhâ ve Akâidühâ** adlı çalışmasıdır.¹⁰¹ Billhassa Dürzi tarihi, Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyeti, tecelli düşüncesi ve Dürzi inancında tevhid akidesi konularında faydalanılmıştır. Ayrıca çalışma, Dürzilik ile İsmâîlilik arasındaki ortak noktaları vurgulaması yönüyle de dikkat çekicidir. Dürzi inançlarının ve özellikle tekammus inancının ciddi olarak incelendiği bir diğer çalışma da Enver Yasin, Vâil es-Seyyid ve Bahauddin Seyfullah tarafından kaleme alınan **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**'dir.¹⁰² Eserde Resâilü'l-Hikme metinlerinden yapılan alıntılar, risale şerhleriyle desteklenmiştir. Bununla birlikte çalışmada, Dürzileri İslâm dairesi dışında gösterme gayretlerinin olduğu gözlenmiştir. Seabrook'un **Adventures In Arabia** adlı çalışmasında tenasüh inancının, Hint geleneklerinden alındığı ancak Dürzilerce yeniden doğuş sürecinin "ilahî varlıkta yeniden birleşme" fikriyle birlikte geliştirildiği iddiası dikkat çekicidir.¹⁰³ Dürzi risalelerini temel alarak hazırlanmış olan Aytekin Şenzeybek'in **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik** kitabı ise Dürzilik ile ilgili şimdiye kadar yapılmış akademik düzeydeki en kapsamlı çalışma olması açısından başlıca kaynaklarımızdan biri olmuştur.¹⁰⁴ Yine Kais M. Firro'nun çalışmaları¹⁰⁵ Dürzi inancındaki İsmailî ve tasavvufî unsurların ne kadar baskın olduğunu görmemize yardımcı olmuştur.

Günümüz Dürzi toplumunda kimlik ve birlik duygusunun korunmasında tenasühün oynadığı rolü yaşanmış olduğu iddia edilen örnekler üzerinden anlatan makaleler de çalışmamız için oldukça destekleyici olmuştur.¹⁰⁶ Benzer bir çalışma Maha Natoor'un Dürzi inancında yeri olan Nutuk hadisesini deneyimleyen kişilerin geçmiş yaşamlarını hatırlama ve konuşma konusunu incelediği makalesidir.¹⁰⁷ Anis

¹⁰¹ Hüseyin, Muhammed, Kamil, **Tâîfetü'd-Dürûz Târîhuhâ ve Akâidühâ**, Kahire, 1960.

¹⁰² Yasin, Enver- es-Seyyid, Vâil- Seyfullah, Bahâuddîn, **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, Dâr li-eclî'l Ma'rife, Lübnan, 1985.

¹⁰³ W. B. Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, Harcourt, Brace and Company, New York, 1987.

¹⁰⁴ Şenzeybek, Aytekin, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

¹⁰⁵ Firro, Kais M, **A History of The Druzes**, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992; "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation", **Arabica**, T. 58, Fasc. 1/2, Brill, 2011.

¹⁰⁶ Bennett, Anne, "Reincarnation, Sect Unity, And Identity Among The Druze", **Ethnology**, V. 45, No: 2, University of Pittsburgh, 2006, ss. 87-104.

¹⁰⁷ Natoor, Maha, "Life, Death, and Beyond: The Belief in Reincarnation and the Phenomenon of Notq in the Druze Community", **Al-Durziyya: Druze and Other Minorities in the Middle East**, c. I, s. I, Tel Aviv, 2022.

Obeid ve Fuad I. Khuri'nin çalışmaları da bize, Dürzi inancın önemli unsurlarının içeriden birinin gözüyle nasıl açıklandığına dair önemli anekdotlar sunmuştur.¹⁰⁸

Alevi-Bektaşî teolojisini anlayabilmek ve bununla birlikte Anadolu İslam heterodoksisi hakkında tespitlerde bulunabilmek için iki temel kaynaktan birisi Menâkıbnâmeler diğeri Alevi-Bektaşî nefesleridir. Bu noktada bize Ahmet Yaşar Ocak'ın "**Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**" kitabı oldukça yardımcı olmuştur.¹⁰⁹ Yine modern dönem Batılı Alevi, Kızılbaş ve Bektaşî araştırmalarının ilklerinden ve en kapsamlılarından biri olan John Kingsley Birge'nin **The Bektashi Order of Dervishes**¹¹⁰ adlı monografik çalışması da birçok alan araştırması yaparak Aleviliğin henüz otantikliğini koruduğu bir dönemde bu inanç ve geleneği günümüze aktarmıştır. Sonraki Alevi-Bektaşî çalışmaları için yol gösterici bir eser olduğu gibi biz de çalışmamızda Alevi tarihi, inancın kökenleri, halk arasındaki uygulamalar ve inançlar konusunda bundan faydalandık. Daha yakın tarihli Batılı araştırmalardan biri olan Bodrogi'nin **Kızılbaşlık/Alevilik**¹¹¹ isimli çalışması da Alevi-Kızılbaş toplumun inanç esasları, erkânları ve tenasüh-don değiştirme-hulûl anlayışlarıyla ilgili bize çarpıcı bilgiler sunmuştur.

Alevi-Bektaşî araştırmalarında önemli sorunlardan birisi coğrafya farklılıklarıdır. Anadolu, Balkanlar, Azerbaycan ve İran coğrafyasında bulunan Aleviler farklı isimler benimsese de etnik ve mezhepsel açıdan benzerlikler taşımaktadır. Anadolu içerisinde ise Bektaşiler, Tahtacılar, Çepniler, Kürt Aleviler ve Trakya Alevileri gibi farklı tasnifler yapmak mümkündür. Elbette Ehl-i Hakk ve Nusayrilik ile Alevilik arasında benzerlikler dikkat çekici olsa da diğer Türkmen toplulukların kültür ve inanç benzerliği daha belirgindir. Bütün bu Alevi toplulukların karşılaştırmalı analizleri için Melikoff'un uzun yıllar yaptığı saha araştırmalarını topladığı **Uyur İdik Uyardılar**¹¹² adlı çalışmasından faydalanılmıştır. Burada Aleviliğin Şaman kökenleri, Şii etkileşimleri, yerli halklardan alınan inanç

¹⁰⁸ Obeid, Anis, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, NY: Syracuse University Press, Syracuse, 2006; Khuri, Fuad I, **Being A Druze**, Druze Heritage Foundation, London, 2004.

¹⁰⁹ Ocak, **Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, Enderun Kitabevi, İst, 1983.

¹¹⁰ Birge, John Kingsley, **The Bektashi Order of Dervishes**, London, Luzac & Co. 1937.

¹¹¹ Bodrogi, Kehl Krisztina, **Kızılbaşlar/Aleviler**, çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, Ayrıntı İdea, İstanbul, 2017.

¹¹² Melikoff, İrene, **Uyur İdik Uyardılar**, çev. Turan Alptekin, Demos, İstanbul, 2009.

unsurları, don değiştirme ve tenasühün seyri incelenmiştir. Özellikle karşılaştırmalı bir araştırma olması sebebiyle çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Alevi-Bektaşı ve diğer bātınî fırkaların inançları ve tarihi konusunda faydalandığımız eserlerden biri de Ocak'ın **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**¹¹³ alışmasıdır. Bu alışma Alevi-Bektaşiliğin İslam öncesindeki beslendiği kaynakları belirleme; eski Türk halklarının adet, gelenek ve inançlarıyla yakın dönem Alevi-Bektaşı inançları arasındaki benzerliklerin çerçevesini ortaya koyma ve hulûl, tenasüh, ittihat, don değiştirme gibi bizim çalışma alanımıza giren önemli başlıkların da karşılaştırılması noktasında yol gösterici olmuştur. Yine Ocak'ın **Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası**¹¹⁴ adlı çalışmasında da Aleviliğin tarihsel süreci ve Alevi-Bektaşı geleneğindeki tenasüh, hulûl, don değiştirme inançlarının kökenlerine değinilmektedir. Yusuf Ziya Yörükân'ın **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm** eserinden, Atalar kültü ve tenasüh ilişkisi noktasında özellikle istifade edilmiştir. Yazar, Türklerde açıkça bir tenasüh inancı olmadığı ancak atalara tapınma (taabbud-i ecdat) inancının tenasüh fikrini doğuracağı kanaatindedir.¹¹⁵

Çalışmamız için yol gösterici olan, Alevi-Bektaşı gelenekte tenasüh ve don değiştirme inançlarını örnekleriyle analiz edip açıklayan, Mehmet Alparslan Küçük'ün makalesinden de çokça istifade ettik.¹¹⁶ Bir başka makale de Özcan Güngör ve Erdal Aksoy'un birlikte kaleme aldıkları, **“Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı”** isimli çalışmadır. Bu makalede tezimiz açısından yol gösterici olan tespit, Alevi-Bektaşilerin neredeyse tamamının ahiret ve hesaba inandıkları halde aynı zamanda tenasüh inancını içeren bir yaklaşıma da sahip olmalarındır.¹¹⁷ Ayrıca yine Ahmet Yaşar Ocak'ın, **“Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Reincarnation- Metempsychose) İnancı”** başlıklı makalesi de Bektaşı

¹¹³ Ocak, Ahmet Yaşar, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İletişim, İstanbul, 2007.

¹¹⁴ Ocak, Ahmet Yaşar, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası**, Timaş, İstanbul, 2010.

¹¹⁵ Yörükân, Yusuf Ziya, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, dü. Turhan Yörükân, Ötüken, İstanbul, 2019.

¹¹⁶ Küçük, Mehmet Alparslan, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde ‘Don Değiştirme’”, **bilig- Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, 2020, Sayı:94, ss. 97-122.

¹¹⁷ Güngör, Özcan & Aksoy, Erdal, “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, S. 62, 2012, ss. 249-270.

menâkıbnâmelerinde tenasühle ilgili kaydedilenlerden en tipik olanları ele alması yönüyle bize katkı sunmuştur.

3. BÂTİNİLİK KAVRAMI VE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

“Batn” veya “butûn” kökünden türetilen bâtn “iç, gizli, gizli olmak, gizli olanın anlamını bilmek, derûn” manalarına gelmektedir. Zâhir ve bâtn birbirini tamamlamakta; aynı şeyin biri içini diğerini dışını ifade etmektedir.¹¹⁸ Bâtınilik ise gizli bilgilere vakıf olmak, hakikati ve olayların iç yüzünü bilmek şeklinde açıklanmaktadır.¹¹⁹

Terim olarak “bâtınilik” ise, “her zâhirin bir bâtnı ve her nassın bir te’vili olduğuna inanan, bâtnî bilgileri de yalnızca Tanrı tarafından seçilmiş ve onunla bağlantı kurabilen bir kimsenin bilebileceğini düşünen kadim bir öğreti” olarak tarif edilmektedir.¹²⁰ Bu bağlamda bâtnilik, her şeyin zahir ve bâtn olmak üzere iki yönü olduğunu iddia ederek gerçek manayı bâtnında arayanların ortak adı olmuştur. Kavram genel anlamda Hermetik, Yeni Platoncu ve Yeni Pisagorcü felsefelerden beslenmiş bir mahiyet arz etmektedir.¹²¹ Genel kanaate göre bâtnilerin ilk ortaya çıkışı hicri II. asırdır.¹²² Ancak bunların *bâtınî* ismiyle tanımlanması çok sonraları olmuştur. Kavramı ilk kez Makdisî **el-Bed ve’t-Târîh** adlı eserinde kullanmıştır.¹²³

Bâtınilik kavramının İslam ulemasının literatürüne girişi İsmaililik ile birlikte olmuştur. Bu sebeple çoğunlukla İsmaililik ile Bâtıniliğin aynı anlamlarda

¹¹⁸ Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995, s. 87.

¹¹⁹ Uludağ, Süleyman, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi", **İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi**, İSAV Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, II, 1045-1048.

¹²⁰ İlhan, “Bâtıniyye”, s. 191; Avcu, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 20.

¹²¹ Avcu, Ali, "Gnostik ‘Kurtarıcı Bilgi’ (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi** 12 / 2 (Aralık 2019) s. 323.

¹²² Lapidus, Ira M., **İslam Toplulukları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla** çev. Yasin Aktay, İletişim, İstanbul, 2016, c. I, s. 134, 148; Uluçay, Ömer, **Bâtınilik: Devlet-Din-Mezhep-Meşrep-Tasavvuf-Hareket-Çatışma-Savaş**, Gözde, İstanbul, 2017, s. 14-16.

¹²³ el-Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, **el-Bed’ ve’t-Târîh**, nşr. Clément Huart, Bağdat, c. 4, 1899, s. 6; İlhan, “Bâtıniyye”, s. 190.

kullanıldığı görülmektedir.¹²⁴ Bazı Ehli Sünnet uleması ve Şiiler, bâtinîyye sözcüğünü özel anlamda İsmailiyye'yi tanımlamak için tercih etmiştir.¹²⁵ Ancak Bâtınilik tek bir sistemi tanımlamadığından İslam mezhepleri tarihinde İsmaililiğin ötesinde çok farklı grupları isimlendirmek için de kullanılmıştır. Nitekim “Bâtınî” sözcüğünün kullanıldığı ilk dönemlerde kavram, Kur'an ve hadislerin açık manalarını kabul etmeyen ve bunların gerçek manalarının ancak Allah ile irtibat kurabildiğine inanılan seçilmiş bir imam tarafından bilinebileceğine inanan fırkaları tanımlamıştır.¹²⁶ Bunun da ötesinde İslam kültürü içerisinde doğan ancak ana akım mezheplerden ayrı tutulan, daha çok Ehl-i Sünnet dışı küçük dini grupları tanımlamak için de tercih edilmiştir. Bu bağlamda siyasi muhalefet için gizlice örgütlenen ve isyan çıkaran gruplar ile ayet ve hadisleri açık manalarının dışında gizli anlamlarla yorumlayan tasavvuf erbabına da “bâtınî” denildiği görülmektedir.¹²⁷

Biz ise çalışmamızda Bâtınilik kavramını hulûl ve tenasüh inancı odaklı ele aldık. Bu bağlamda Bâtınilik varlık ve bilgi düzeyinde düalist olan her türlü zihniyet olarak düşünülebilir. Batınilikteki bu düalist bakış açısı tenasühü mümkün kılmaktadır. Çünkü varlık ve alem gibi bilgi de düalisttir. Sır olarak telakki edilen batını bilgiyi ise Allah sadece seçtiği kullarına yani imamlara vermektedir. Ancak sır olarak kabul edilen bu bilginin sonraki nesillere aktarılması gerekmektedir. Bu ihtiyaç tenasühü gerekli kılmaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız mezhepleri bu

¹²⁴ el-Hatîb, Muhammed Ahmed, **el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî**, Mektebetü'l- Aksâ, Ammân, 1986, s. 57. İsmaililer, hususiyle Fatımi devletinin kuruluşuyla Sünni ulemanın Şiilere karşı güçlü eleştiriler yaptıklarını hatta hakaretamiz ifadeler kullandıklarını ileri sürmektedir. Bu dönemde Şiileri aşağılamak için kullanılan sözcüklerden birisinin de Bâtınîyye ifadesi olduğu bilinmektedir. Daftary, **İslam'da Entelektüel Gelenekler**, s. 119.

¹²⁵ Çağatay, Neşet & Çubukçu, İbrahim Ağâh, **İslam Mezhepleri Tarihi I**, Ankara, 1965, s. 424; Işılak, Halil, “İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı V. Koordinasyon Toplantısı İsmaililik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** Eylül/2014, Yıl: 1, Sayı: 2, s. 114-115. Ancak kimi kaynak ve araştırmacılar bununla İsmaililiğin değil daha çok onun aşırılaştırmış ve doktrinden uzaklaşmış kolu olarak tanımlanan Nizarilik ya da Hasan Sabbah ve onun Haşhaşi şeklinde bilinen kolu için kullanılır denilmektedir. Tartışma ve kaynaklar için Bkz. Daftary, Farhad, **İslam'da Entelektüel Gelenekler**, çev. Muhammed Şeviker, İnsan, İstanbul, 2014, s. 119; Atıcı, Ayşe, “Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtınî Hareketi: Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri (1090-1157)”, Ankara Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005, s. 2.

¹²⁶ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dar e'l-Fikr, Beyrut, 2008; Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev E. R. Fırlalı, Ank: TDV. 2005, s. 219 vd.

¹²⁷ Avcu, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 19.

açından değerlendirerek onları batını İslam mezhepleri olarak isimlendirmeyi tercih ettik.

İslam mezhepleri tarihinde incelenen bâtinî mezheplerin çoğunlukla İslam öncesi din ve kültürlerden etkilendiği görülmektedir. Gerek Bâtınilerin din yorumları, kozmogoni anlayışları gerekse Tanrı fikirleri ele alındığında bu fırkaların eski Mısır, İran, Yunan dinleri ve felsefeleriyle yakınlıkları göze çarpmaktadır. Bu bölümde bâtinî fırkaların inançlarını ve tenasüh anlayışlarını daha iyi anlayabilmek için Ezoterizm, Hermetizm, Gnostisizm ve Orfizm geleneklerini ele alacağız.

3.1. Ezoterizm

Ezoterizm sözcüğü Grekçe *esoterikos* (iç, içsel) veya *eisotero* (içsel ve gizli olan) kelimelerinden türetilmiştir.¹²⁸ Dışa dönük, dışsal anlamlarındaki *egzoterizm* sözcüğünün karşıt anlamlısıdır. Bu öğretiye göre bilgi genellikle erginleşmiş bir usta eşliğinde içsel uğraşyla elde edilebilir. Bilgi ancak belirli eğitimden geçmiş ve inisiye olmuş kimselere açıklanabilir. İnisiyasyon esnasında bu gizli bilgi belirli sırayla ve müridin kaldırabileceği kadar öğretilir.¹²⁹ İnisiyasyon ritüelleri ise en eski gizem dinlerinden beri vardır. İnisiyasyon, müridin sembolik olarak bu yaşamda ölüp sonsuz yaşamda dirilmesidir. Bu ritüellerde amaç inisiyasyon sonucu Nur'a ya da ışığa kavuşan kişinin geçmiş yaşamını terk edip ezoterik toplulukta yeniden yaşama başlamasıdır.¹³⁰ İnisiyasyon süreci aslında kişinin kendi içindeki tanrısal özü bulma yolunda alınması gerekenleri aldığı bir eğitimidir. Bu yönüyle inisiyasyon müridin çeşitli aşamalardan ve sınavlardan da geçtiği bir süreçtir.

Ezoterizmin başlı başına bir inanç sistemi mi yoksa bir zihniyeti mi temsil ettiği tartışılmıştır. Eliade, Corbin, Jung gibi uzmanlara göre ezoterizm başlı başına bir inanç sistemi değildir. Ancak bir dinin inanç ve ruhsal boyutuyla ilgili deneyim

¹²⁸ Candan, Ergun, **Ezoterizme Giriş**, Sınırötesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33-34; Zinser, Hartmut, **Ezoterizme Giriş**, Çev. N. Eryar, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 7.

¹²⁹ Riffard, Pierre, **Dictionnaire de L'Esoterisme**, Editions Payot & Rivages, Paris, 1993, s. 127; Candan, **Ezoterizme Giriş**, s. 42.

¹³⁰ Corsetti, Jean-Paul, "Histoire de l'Esotérisme et des Sciences Occultes", **Larousse**, Paris, 1992, s. 67-68; Eliade, **Doğuş ve Yeniden Doğuş**, s. 62, 88.

ve öğretilerini ifade etmektedir.¹³¹ R. Guénon ise bunu felsefi ve kültürel geleneklerin dinler üzerine etkisi şeklinde tanımlamaktadır. Yahudilik'te Kabbalacılık, Hristiyanlıkta Katharlar, Budizm'de Vajrayana ve İslam kültüründeki Bâtınlığı bu kapsamda değerlendirmektedir.¹³² Ezoterizmi bilim, din ve felsefenin birleşimi olarak tanımlayan yazarlar da vardır. Bunlara göre ezoterik felsefe tüm dinlerin kökenidir. Dolayısıyla da tüm dinler aynı kökenden gelmektedir.¹³³ Bu anlayışı savunanlara göre ezoterizm, tarih öncesi dünyanın yaygın genel dini olarak görülmektedir.

Ezoterizmi bir din ya da dini gelenek şeklinde kabul etmeyen yaklaşıma göre odaklanılması gereken şey her kültürün ve medeniyetin sahip olduğu dini yorumlama biçimidir. Dolayısıyla Hermetizm ve Okültizm gibi akımlar tek tek değil de Batı Ezoterizmi, Hint Ezoterizmi, Yahudi Okültizmi gibi genel inançlar çerçevesinde incelenmelidir. Aynı şekilde ezoterik hareketleri belirli kalıplara koymak onları ortak paydalarda tanımlamaya çalışmak da riskler barındırmaktadır.¹³⁴

Ezoterik düşüncenin temelinde var olan tek Tanrı düşüncesine göre evren ve Tanrı birdir; dolayısıyla her şey Tanrı'dan doğmuştur.¹³⁵ Tanrısal ışığın bir parçası olan ruh ise ölümsüzdür ve asıl kaynağı olan Tanrı'ya dönmeyi istemektedir. Bunun yolu da yeniden doğuş yasasıyla ruhun tekâmül etmesidir.¹³⁶ Tanrı'dan sâdır olan

¹³¹ Egzoterizm ise dinin dogmalarını ve sosyo-kültürel kısmını tanımlamaktadır. Dolayısıyla ezoterizm ve egzoterizm tek başlarına hususi bir dini anlayışın tanımlanmasında kullanılmamalıdır. Bkz. Hanegraaff, Wouter J. "Esotericism", Düz. W. J. Hanegraaff, **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**, Leiden-Boston, Brill, 2006, (s. 336-340), s. 339; Zinser, **Ezoterizme Giriş**, s. 11-12.

¹³² R. Guénon'a göre ezoterizm ne bir dini inanış ne de bir inancın iç yüzüdür. Ezoterizm bu etkiyi en kuvvetli olarak Bâtınlıkta gösterir. Hemen her dini gelenekte karşımıza çıkan bu ezoterik fırkaların İslam kültüründe karşılığı Bâtınlık, Yahudilik'te Kabbalacılık, Hristiyanlıkta en bilineni Katharlar ve Budizm'de Vajrayana'dır. Bahsi geçen mezhepler Guénon'a göre bu dinlerin mistik yorumlarıyla karıştırılmamalıdır. Bkz. Guénon, Rene, **Perspectives on Initiation**, London, Sophia Perennis, 2002, s. 67-72.

¹³³ Zinser, **Ezoterizme Giriş**, s. 17; Eliade, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, s. 54.

¹³⁴ Hanegraaff, "Esotericism", s. 338; Ezoterizm kavramı sıklıkla Batı'da 1970'lerden sonra ortaya çıkan Yeni Dini Hareketleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Dünyadaki hemen her öğretiden-dinden bir şeyler alan bu hareketler öğretilerini batı ezoterizmi ve kültürüyle yoğurmaktadırlar. Ancak bunlara modern ezoterik hareketler demek gerçekçi görülmemektedir. Bkz. Köse, Ali, **Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar**, Truva, İstanbul, 2006; Özkan, A. Rafet, **Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler**, IQ Kültür Sanat, İstanbul, 2006.

¹³⁵ Lubicz, **Esoterism & Symbol**, s. 28; Candan, **Ezoterizme Giriş**, s. 42.

¹³⁶ Gener, Cihangir, **Ezoterik-Bâtıni Doktrinler Tarihi**, Gece Yayınları, Ankara, 1994, s. 9; Churchward, James Colonel, **Kaybolmuş Mu Kıtası**, Ives Washburn, New York, 1934, s. 116-117.

ancak onun kadar mükemmel olmayan insanın amacı, dünyada yaşadığı hayatlarının sonucunda tekâmül ederek yeniden Tanrı'ya dönmesidir. Ezoterik açıdan yeniden doğuş sadece insan bedeni için söz konusudur. Yani hayvan olarak tekrar doğmak söz konusu değildir. Bu tekâmül sürecinin asırlar ve uygarlıklar boyunca devam ettiği ve bu süreç içerisinde çeşitli ırkların yaşadıkları ve sonra da yok oldukları kabul edilmektedir.¹³⁷

İnsan bazı ezoterik sistemlerde Tanrının bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Ancak bu, insanın bizzatihi tanrı olduğu anlamına gelmemektedir.¹³⁸ İnsan, Tanrı'nın evidir. Nasıl aynadaki görüntü kendi başına var olamazsa, insan da aynı şekilde Tanrı olmadan kendi başına var olamaz.¹³⁹

Hint dinleri, Uzak Doğu inançları, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam hep bir ezoterik çekirdek etrafında oluşmuşlardır. Hatta, bir görüşe göre, bu ezoterik çekirdek tektir ve dinlerin hepsi de ondan doğmuştur.¹⁴⁰ Bu dinlerin, herkese açıklanmayan ezoterik-bâtınî bir çekirdeği, bir de insan ilişkilerini düzenleyen toplumsal zahiri bir yüzü vardır. Aslolan, bu ezoterik bâtinî özel bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Ezoterik öğretilerde semboller ve alegoriler önemli bir yer tutar. Bu sembol dili sayesinde ezoterik düşünce neredeyse her kavimde, her millette varlığını sürdürerek yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarılabilmıştır.¹⁴¹ Dolayısıyla ezoterik bilgiler ancak bu konuda uzmanlaşmış kimseler eşliğinde öğrenilebilir. Aynı şekilde gizli bilgilere talip olacak kişilerin de belirli vasıflara sahip olması gerekmektedir. Ancak, bu aktarım zaman zaman sekteye uğramıştır.¹⁴²

Müslüman toplumlarda da ezoterik bir gelenek bulunduğunu ve bunun egzoterik yönünün “tasavvuf” olarak ortaya çıktığını savunanlar vardır.¹⁴³ Tarih

¹³⁷ Öztürk, Zeynel, **Dünya Dinleri Gizli Tarihi**, s. 16, 29; Erhan Altunay, “Ezoterizm nedir?”, ©1999, (Çevrimiçi) <http://www.hermetics.org/Ezoterizm%20Nedir.html>, 5 Ocak 2018.

¹³⁸ Gener, **Ezoterik-Bâtini Doktrinler Tarihi**, s. 11-12; Algan, Refik, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, **Cogito**, 2006, Sy. 46, s. 130.

¹³⁹ Algan, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, s. 132; Guénon, **Perspectives on Initiation**, s. 76.

¹⁴⁰ Algan, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, s. 136.

¹⁴¹ Hanegraaff, “Esotericism”, s. 338; Lubicz, R. A. Schwaller de, **Esoterism & Symbol**, Inner Traditions, 1985, s. 11-17.

¹⁴² Riffard, **Dictionnaire de L'Esoterisme**, s. 130-131; Gener, **Ezoterik-Bâtini Doktrinler Tarihi**, s. 26-28; Algan, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, s. 139.

¹⁴³ Gölpınarlı, Abdülbaki, **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 15; Göktepe, Gülay Acar, “Ezoterik Toplulukların Sosyolojisi: Masonlar Üzerine Bir İnceleme”,

boyunca, değişik coğrafya ve kültürlerden geçerek başka mecralarda hayat bulan ezoterik okullar kurumsallaşarak bazı tarikatları oluşturmuşlardır. Bir takım batını mezheplerin arka planında da bu tarikatların etkilerinin var olduğu tahmin edilmektedir. İsmâîlîliğin de ezoterik Mezopotamya dinlerinin bakiyelerinden oluşan tarihsel bir zeminde ortaya çıktığı düşünülmektedir.¹⁴⁴

3.2. Hermetik Felsefe

“Hermetik” kelimesi, “gizli, hiçbir şeyin dışarı çıkmaması için mühürlenmiş, bilgelik pınarı” gibi anlamları içermektedir.¹⁴⁵ “Hermes” ve “hermetik bilgelik” şüphesiz hemen bütün düşünce geleneklerinde önemsenmektedir. Bu sebeple Hermes ismi veya ona atfedilen ortak özelliklere sahip bir kişilik çeşitli toplumlarda karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁶ İddiaya göre bu kişi aslında Mısırlıların ilahı Thoth, Budizm’deki Budha, Zerdüştlerdeki Hûşeng, Tevrat’taki Enok/Uhnuh, Utarid ve Kur’an’daki İdris peygamberdir.¹⁴⁷

Ankara Üniv. SBE Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019, s. 25. Algan’ın naklettiğine bir görüşe göre Hz. Muhammed de, ilk vahyini aldığı 40 yaşından, Tanrı katına yükseldiği, yani mirac ettiği 53 yaşına kadar 13 yıl bu dönüşüm sürecini bizzat kendisi yaşamış ve etrafına da yaşatmıştır. Halifeler dönemindeki siyasi olaylardan sonra Arap yarımadasından Orta Asya’ya taşınan İslamiyet ile birlikte bu ezoterik düşünce Anadolu’ya gelmiştir. Bkz. Algan, “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, s. 133-134; Göktepe, “Ezoterik Toplulukların Sosyolojisi: Masonlar Üzerine Bir İnceleme”, s. 50.

¹⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Ay, Zahide, “Moğol İstilası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya’da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri”, **Dokuz Eylül Üniv. SBE** Doktora Tezi, İzmir, 2013.

¹⁴⁵ Initiates, Three, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, Dü. M. Sağlam, Hermes, İstanbul, 2018, s. 17.

¹⁴⁶ Hope, Murry, **Practical Egyptian Magic**, New York, St. Martin's Press, 1986, s. 24, 45 vbş; Broek van den Roelof, “Hermes Trismegistus I: Antiquity”, **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**, Wouter J. Hanegraaff, Brill Leiden-Boston, 2006, (474-478), s. 476.

¹⁴⁷ Ahmed Efendi, Taşköprülüzâde, **Mevzuâtü'l-Ülûm**, Sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 2013, c. II, s. 866; Aynî, Mehmet Ali, **Tasavvuf Tarihi**, derleyen: Hüseyin Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 30-31; Kılıç, Mahmud Erol, “Ebu'l-Hukemâ”, Hikmetin Atası: Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü”, **Divan**, 1998, sy. 2, s. 1. Hermetizm kökü tarihte kaybolmuş gizemli bir öğretiler. Tarihsel açıdan Hermetizm’e bir başlangıç tarihi belirlemek zordur. Churchward Hermetizm’in M.Ö. 18-20 bin yıl önce Atlantis-Mu Medeniyetinde Osiris tarafından geliştirildiğini ileri sürmektedir. Bu gizemli bilimin buradan dünyaya yayıldığı iddia edilmektedir. Hermes veya Yunan kültüründe Hermes Trismegistus’un (üç kere büyük Hermes) Atlantis-MU medeniyetinden aldığı öğretileri Mısır’a aktardığı tahmin edilmektedir. Eski Mısır’da geliştirildiği düşünülen bu öğretinin bir din olmadığı ileri sürülmektedir. Hermetizm’in kökeninin, Mu Medeniyeti ve Mısır olduğu iddialarına karşılık Eliade, Hermetizm’in M.Ö. III. yüzyıl gibi daha yakın tarihlerde Helenizm’in etkisiyle, farklı kültürlerin katkısıyla ortaya çıktığını düşünmektedir. Kültürlerin harmanlanıp etkileşimin zirveye çıktığı bu dönemde Hermetizm çağın astroloji, büyü ve simya gibi ilimlerini mecz edip gnostik tarzda yorumlanmasıyla olgunlaşmıştır. Bu

Hermetik öğretinin gizli bilgileri her dinden, toplumdan insana aktardığı ve her inanca kendine has tarzda etkilerde bulunduğu savunulmaktadır. İddiaya göre, gizli öğretinin bilinen ana ilkeleri yedi adettir ve bu öğretiler genel kitlelere aktarılmaya kalkışılırsa batıl, sapkın, kült dinine veya mezhebine dönüşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hermetizm bir bilgelik yolu kabul edilmeli ve bir inanca dönüşmemelidir.¹⁴⁸ Hermetik öğretilerde Tanrı fikri yer yer düalist ve yer yer de panteisttir. Yani hem görülmez bir Tanrı âlemde mündemiçtir, hem de âlem Tanrı'nın doğrudan yaratması değildir. Cennet-cehennem gibi bir ödül-ceza sistemi de kabul edilmemektedir. Bu görüşe göre evren ezeli ve ebedi olan *bütün*'den kopan parçalardan ibarettir. *Bütün*'ün dışında hiçbir şey var olamaz. O her şeydir ve her şey odur. Her varlık titreşim kuvvetine göre maddi, zihinsel ya da ruhsal form kazanır. Nihayetinde her parça ait olduğu yer olan *bütün*'e dönerek sonsuzlaşır. Yaratılış bir maddileşme, bireyleşme, bozulma veya dağılma süreciyken dönüş ruhani bütünleşmeyi ifade eder. Bu anlamda insanın ruhu da temizlenerek bu yolu takip etmelidir. Kâinatın hakikatlerini idrak edebilmesi için önce ruhun erdemlerle bezenip aydınlanması gerekir. *Bütün*'le birleşen aydınlanmış ruh yok olmaz ancak bütünde genişler, sonsuzluğa ulaşır ve ölümsüzleşir. Eğer arınma başarılamazsa ruh yeniden dirilmeye devam eder.¹⁴⁹

Hermetik öğretilerde bedenin de maddi yönüyle değersiz kabul edildiği görülmektedir. Ancak dikkat çekici olan birçok ezoterik ve bâtinî anlayışta görülen bedenin ve maddi varlıkların aşağı olduğu inancı Hermetizm'de yoktur. Madde *bütün*'ün enerjisini ve titreşimini kaybetmiş hali olarak kabul edilmektedir. Her varlık gibi o da bir süre sonra *bütün*'e dönüp ruhsal olacağı için madde formu geçici görülür. Madde/beden ve ruh aynı şeyin iki kutbu şeklinde kabul edilir ve bedene

iddiaya göre hermetik düşünce M.S. ilk yüzyıllarda yaygın olarak bilinmezken ancak Ortaçağ'da etkili bir akıma dönüşmüştür. Churchward, **Kaybolmuş Mu Kıtası**, s. 116; Hope, **Practical Egyptian Magic**, s. 45 vbş; Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 17; Eliade, Mircea & Couliano, Ioan P. **Dinler Tarihi Sözlüğü**, çev. Ali Erbaş, İnsan, İstanbul, 2018, s. 127.

¹⁴⁸ Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 17, 19; "Hermetic Writings", **Encyclopedia Judaica**, Jerusalem, c. IX, s. 372.

¹⁴⁹ Hançerlioğlu, Orhan, "Hermesçilik", **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İst, 2013, c. II, s. 310-312; Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 24, 42; Kılıç, M. Erol, "Ebu'l-Hukemâ", **Hikmetin Atası**, s. 12-13.

olumsuz anlam yüklenmez.¹⁵⁰ Evrendeki varlıklar arasında hiçbir mahiyet farkı yoktur, sadece derece farkı vardır. Neticede hepsi *bütün*'den kopmuş ve ona dönmekte olan parçalardır. Elbette tinsel hale gelmek nihai amaçtır. İnsan isterse hakikati araştırarak bilginin yardımıyla tanrısal vasıflara sahip olabilir.¹⁵¹

İslam kültüründe Hermes motifi İdris peygamberin mukabili olarak düşünülmüştür. Buna göre Harran Sabîleri de Hermesçiliğin mirasçılarıdır.¹⁵² Onlarda Babil dinlerine ait unsurlar ve Grek geleneğinin ezoterik yönleri bir arada bulunmaktadır.

Hermetik düşünce geleneklerinin bazılarında tenasüh inancı görülmektedir. Yeniden doğuş hayatın yedi prensibinden biri olan ritmik yasanın kaçınılmaz sonucudur.¹⁵³ Evrendeki yaratılmış bütün varlıklar ritmik açıdan bir doğuş, büyüme, olgunlaşma, yozlaşma, ölüm ve yeniden doğuş yasasına tabidir. Bu sebeple tenasüh sadece insanlar için değil bütün varlıklar için geçerlidir. Bireyselleşen ruh ve bedeninin tekrar *bütün*'le buluşması için çabalayan insanın kurtuluşu arınmaya bağlıdır. Bunu başaramayan ruh tekrar ceza olarak bedenlenir. Hatta belirli oranda saflaşmış, yükselmiş ruhların bile spiritüel yasaları ihlal edince aşağı düştüğüne inanılır. Düşen ruh, *Değişmez Yasa* denilen kanuna göre cezasını çekerek yeniden yolculuğuna başlar. Gerçek kurtuluş için ise hermetik öğretiyi iyice bilmek ve önceki yaşamdan edindikleri bilgileri kendileriyle getirmiş olmak gerekir.¹⁵⁴ Bu anlayışa göre ruh sürekli tekâmül edemez. Ruhun kurtuluşu çok sayıda tenasüh sonrasında olabilmektedir. Önemli olan gizli öğretiyi kavrayabilmektir.

¹⁵⁰ Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 65, 88; Işık, Caner, "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", **Doğu-Batı Dergisi: Antik Dünya Bilgeliği**, 2007, c. 10, sy. 40, s. 55-56.

¹⁵¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, **Islamic Life and Thought**, State University of New York Press, Albany, 1981, s. 96.

¹⁵² Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 202-206; Kılıç, M. Erol, "Ebu'l-Hukemâ", Hikmetin Atası., s. 6-7.

¹⁵³ Initiates **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 92-94; Işık, "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", s. 67.

¹⁵⁴ Copenhaver, Brian P., **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with notes and introduction**, Cambridge University Press, New York, 1992, c. II, sy. 17, c. X, s. 7-8, 19-22; Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 78, 79.

İnsanın iradesi konusu eski-yeni hemen her öğretilerde önemli noktalardan birisidir. Hermetik felsefeye göre birey veya madde, yaratım merkezinden uzaklaştıkça bağımlı hale gelir. Mutlak özgürlük tinsel *bütün*'le yakın olmaya bağlıdır. İnsanın tenasüh döngüsündeki amacı tinsel varlığa yaklaşarak özgürlüğünü elde etmektir.¹⁵⁵ Bireyin kurtuluşu ve kaderi tamamen kendi elindedir. Ancak toplumsal belirlenim ve maddesel zaafılardan dolayı kişi özgürlüğüne sahip çıkamayabilir. Hermetik öğretisi bu açıdan bireye ruhsal özgürlüğünü vaat etmektedir.

3.3. Gnostisizm

Bâtınlık ile ilişkili bir diğer kavram Gnostisizm'dir. Gnostik deyişi, Ortaçağ'ın ilk yüzyıllarında ortaya çıkmış belli bir felsefi-dini anlayışı olan çeşitli toplulukları tanımlamak üzere modern dönemde üretilmiş bir kavramdır.¹⁵⁶

Gnostisizm'i tanrı, insan ve kozmogoni anlayışları bağlamında kısaca tanımlamak mümkündür. Williams'ın tespitine göre hemen bütün gnostik akımlar maddi âlemden uzak, aşkın bir tanrı ile dünyayı yaratan bir tanrı veya tanrılar arasında ayırım yapmaktadır. Buna Gnostisizm'in en güçlü olduğu dinlerden biri olan Hristiyanlığın tanrı anlayışı da dâhildir. İncil'in anlatımında görülen aşkın ve yaratıcı-dünyaya müdahil tanrı ayırımı bunu göstermektedir. Diğer bir konu da aşkın âlemden dünyaya kurtarıcı ve gizli mesajların iletilmesidir.¹⁵⁷ İnsanın gerçek kurtuluşu bu gizli mesajları öğrenmesine bağlıdır. En önemli noktalardan biri de

¹⁵⁵ Initiates, **Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi**, s. 104; Özbudun, Sibel, **Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2004, s. 52.

¹⁵⁶ Martin, Sean, **Gnostikler: İlk Hristiyan Sapkınlar**, Kalkedon, İstanbul, 2010, s. 3. Bu öğretilerde tanrısallığın içsel bilgisi anlamına gelen "gnosis"e vurgu yapılmaktadır. Kavramın ne anlam ifade ettiği ve hangi grupların gnostik olduğu noktasında pek çok tartışma yaşanmıştır. Bunun neticesinde 1966 yılında düzenlenen Gnostisizm kongresinde kavramsal bir öneri ortaya konulmuş; "gnosis"ın "özel bir grup için rezerve edilmiş ilahi sırların bilgisi" olduğu kabul edilmiştir. Bir diğer açıklamaya göre de "ilahi sırların sezgi yoluyla bilinmesine" gnosis denilmektedir. Floramo, Giovanni, **Gnostisizm Tarihi**, çev. Selma Aygül Baş & Bilal Baş, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 269; Williams, Michael Allen, **Rethinking "Gnosticism"**, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 27.

¹⁵⁷ Başka bâtinî geleneklerde de göreceğimiz üzere gnostiklerde de gizli bilgilerin insanlar arasında kaynağı olarak sıklıkla Hz. Şit öne çıkarılmaktadır. Bk. Gündüz, Şinasi, "Nag Hammâdî Literatürü ve "Âdem'in Vahyi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1993, (93-126).

aşkın dünyadan gelen mesajların bu dünyanın değersizliğini insana öğretip sonsuz âlemi tanıtmaları ve aşkın âleme yükselme ümidi sunmasıdır.¹⁵⁸

Düalist varlık anlayışı, kutsal bilgi, kurtuluş ve kurtarıcı doktrinleri sebebiyle Gnostisizm'in dini-felsefi bir akım olarak Ortadoğu dinsel geleneklerinden birçoğunun altyapısını oluşturduğu düşünülmektedir.¹⁵⁹ Hristiyanlığın 3. ve 4. yüzyıllarında heretik olarak ilan ettiği Gnostisizmin gizli öğretileri ve sihir-büyüsel uygulamaları zamanla bu dine girmeye başlamıştır.¹⁶⁰ Günümüzde hangi geleneğin önce ve belirgin etkiye sahip olduğunu söylemek zordur. Bir yaklaşıma göre Gnostisizm, Helenistik felsefenin etkisi altında kalmış Hristiyanlığa ait bir olgudur.¹⁶¹ Diğer bir yaklaşıma göre ise Gnostik düşüncenin batı ile herhangi bir ilgisi olmayıp tamamen doğu kökenlidir. Yaygın kanaat gnostik öğretide doğu dinleri ve inançlarının izlerini taşıyan kavramların ve dini inançların son derece yoğun bir şekilde bulunduğu yönündedir.¹⁶²

Gnostisizm Hristiyanlıkta güçlü bir etkiye sahiptir. Bunun dışında Yahudilik, Hinduizm, Budizm, İslam, Sâbiilik ve Maniheizm'in bâtinî yorumlarında varlığını

¹⁵⁸ Williams, **Rethinking "Gnosticism"**, s. 26.

¹⁵⁹ Gündüz, Şinasi, "Sâbiilik'te Din ve Din Anlayışı", **Dinler Tarihi Araştırmaları - II**, (Sempozyum: 1998, Konya), 2000, s. 136.

¹⁶⁰ Süreç içerisinde Hristiyanlık Gnostisizmin kaynaklarından biri olarak görülmüştür. Bkz. Işık, Harun, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, 25-27 Mayıs 2012- Malatya, s. 31-33.

¹⁶¹ Pelikan'da aktarılan bilgilere göre Gnostisizm ve ezoterik gelenek köklü bir geçmişe sahiptir. Helenizm'in etkisiyle bu geleneklerin daha da güçlendiği anlaşılmaktadır. Bu sayede Gnostisizm Hristiyanlığı önemli ölçüde etkilemiştir. Başlangıçta bâtinî unsurlara önem vermeyen bu din gnostik bilginlerin karşı saldırılarıyla zamanla felsefi ve bâtinî yönünü geliştirmiştir. Teoriye göre, ilk Havariler ve takipçileri Hz. İsa'dan hemen sonra, bir kurumsallaşma oluşmadan güçlü Grek felsefesi ve mitolojisiyle çatıştılar. Hususiyle Patristik Dönemde Hristiyanlık, Hz. İsa'nın tanrısallaştırılması ve İncil'in Helen/Grek kültürü ve Platoncu felsefeyle etkileşimi sonucu değişim yaşamıştır. Walker göre Gnostiklerin havarilere ve onların takipçilerine eleştirilerinin özü dinlerinin yüzeysel olduğu yönündeydi. Hakikatin gizli bilgisine sahip olduklarını iddia etmekte ve Helenistik büyü, keramet, mucize yetenekleriyle toplumda güçlü bir etki bırakmaktaydılar. Bunlarla mücadele eden ilk dönem Hristiyanlık savunucuları süreç içerisinde bu gnostik öğretilerden etkilendiler. Hz. İsa'nın insani yönünün inkâr edilip "kutsal ruh" kabul edilmesi gnostik ve hermetik ruhçuluğa dönüşün işaretleridir. Bkz. Pelikan, Jaroslav, **Christianity and Classical Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism**, New York, Yale University, 1993, s. 21, 28 vbş; Martin, **Gnostikler: İlk Hristiyan Sapkınlar**, s. 3, 11, 23, vbş; Walker, Benjamin, **Gnosticism: Its History and Influence**, The Aquarian Press, Northamptonshire, 1983; Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", s. 33

¹⁶² Carus, Paul, "Gnosticism in Its Relation to Christianity", **The Monist**, Hegeler Institute, c. 8, Sy. 4, 1898, (502-546), s. 505; Gündüz, Şinasi, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", **Dini Araştırmalar Dergisi**, c. 2, Sy. 6, 2000, (51-75).

sürdürmüştür.¹⁶³ Bu gelenekte “varlık” ve “bilgi” kaynağı ilahi nur âlemi olduğu için kutsal bir mahiyet arz etmektedir. Duyu ve algılarımızla kavranamayan bu bilgi ifade edilemez, tecrübe ve çalışmayla kazanılamaz.¹⁶⁴ Bu anlamıyla Gnostisizm İslam toplumlarındaki irfani anlayışı etkilemiştir. Modern Arapça’da kullanılan bir terim olan “İrfâniyye”, Tanrı, varlıklar ve dinî konularda gerçek ve derunî bilginin ancak keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁵

Tenasüh ya da yeniden doğuş konusu gnostik geleneklerde önemsenmektedir. Zahir veya bâtın anlamlarında kabul görmüştür. Yaygın görüşe göre yeniden doğuş kişinin vaftiz edilmesi veya inisiye olmasıyla ilgilidir. Kişi bu süreçte ruhsal manada yeniden doğmuş gibi arınır ve nihai amacına yaklaşmış olur. Ruh bu dünyada “düşmüş” görülür. Sonsuz ruh dünyada görevini yerine getirince sonsuzluğa yeniden kavuşur. Diğer tenasühçü geleneklerde olduğu gibi ruhun tekrar tekrar bedenlenmesi reddedilir. Ruhun yüceltilmesine karşın bedenın aşağı görülmesi de bu anlamda tutarlıdır.¹⁶⁶ Burada inisiye olma ve vaftiz ritüellerinin gnostik gelenekte oldukça önemli olması konumuz açısından dikkat çekicidir. Neticede bu ritüelin kişinin ruhsal manada yeniden doğuşunu temsil ettiği akılda tutulmalıdır.

Gnostiklerde bir diğer görüşe göre bazı ruhlar imtihan için tekrar dünyaya geri gönderilip bedenlenebilirler. Bu görüşe göre ruhların içerisindeki lanetliler ve kurtuluşa erenler arasında büyük bir uçurum vardır. Seçilmiş ruhların tekrar dünyaya gelmesine gerek yoktur. Bilgelige ulaşamayan ve kurtuluşa ulaşma yeteneğine sahip olmadığına inanılan mutlak kötü ruhlar için de yeniden bedenlenmek yoktur. Bunlar tensel kimselerdir ve direkt cehenneme gidecektir. Bir diğer grup insan ise ruh-beden dengesi daha sağlıklı olan kimselerdir. İlk yaşamlarında başarılı olamazlarsa azabın

¹⁶³ Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, s. 33.

¹⁶⁴ Williams, **Rethinking “Gnosticism”**, s. 264, 266; Gündüz, Şinasi, “Gnostik Dinler”, **Dinler Tarihi**, der. Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kitabevi, 1999, Isparta, s. 116.

¹⁶⁵ Alper, Ömer Mahir, “İrfaniyye”, **İSAM Ansiklopedisi**, TDV, c. 22, Ankara, 2000, s. 444-447; Gnostik bilgi edinme yoluyla İrfaniyye’nin aynı şeyler olduğu düşünülmemelidir. Burada benzerliklere ve muhtemel etkileşime dikkat çekilmiştir. Gnostik epistemoloji için bkz. Williams, **Rethinking “Gnosticism”**, s. 54-76.

¹⁶⁶ Williams, **Rethinking “Gnosticism”**, s. 132, 136, 199; Gündüz, “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”, s. 68, 68.

az olduğu bir cehennemde kalıp tekrar bir şans elde ederek dünyada bedenlenebilirler. Bu bedenlenme 3-4 kez tekrarlanabilir.¹⁶⁷

3.4. Orfizm ve Ruhçuluk

Orfizm bâtinî inançları ve yorumları etkileyen önemli bir öğretilerdir. Orpheus'un geliştirdiği düşünülen bu öğretilerden, kendinden sonraki zamanlara kalan bazı esaslar vardır.¹⁶⁸ Bunlar orijinal öğretiler olmaktan ziyade başka din ve geleneklerden alınmış ancak yeniden yorumlanmış öğretilerdir. Tamamen farklı bir Tanrı, kozmos ve ibadet anlayışları yoktur.¹⁶⁹ Dolayısıyla nelerin Orfik nelerin başka dini geleneklere ait olduğunun belirlenmesi zordur.

Dinsel metinlerin görünür anlamlarını ve standart ritüelleri yeterli bulmayıp bunlarda tabiatüstü sırlar arama geleneği insanın entelektüel bir parçası kabul edilebilir. Dolayısıyla insanlığın çok eski dönemlerinden beri bu tür arayışlarla karşılaşmak mümkündür. Bu anlamda ilk tespit edilen ezoterik veya bâtinî akımlardan birinin M.Ö. 6. yüzyılda yayılan Orfizm olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Birçok tarihinin ortak tespitine göre Orfizm, sadece eski Mısır, Mezopotamya, Yunan dinlerini etkilemekle kalmamış Roma, İran, Hristiyanlık, Yunan felsefesi ve edebiyatına da belirgin etkilerde bulunmuştur. Başka geleneklerden çeşitli unsurları

¹⁶⁷ Walker, **Gnosticism; Its History and Influence**, s. 63, 64. Yeniden doğuş gnostiklerde iki anlamda kullanılmaktadır. Ruhun ölümden sonra ceza olarak yeni bir bedende dirilmesi veya kişinin seçkinlerin oluşturduğu bir inisiye grubuna katılıp ruhsal arınmaya erişmesi gnostiklerde yeniden doğuş kabul edilmektedir.

¹⁶⁸ Kadim toplumların din anlayışını kavramamızda Orfizm kilit bir öneme sahiptir. Özellikle Grek ve Mısır kültürlerini tanımak için bu öğretinin bilinmesi gerekmektedir. Orpheus'un takriben M.Ö. 6. yy.dan önce yaşadığı düşünülmektedir. Bir efsane olabileceği iddia edilse de kendisinden aktarılan şiirler ve anekdotlardan dolayı tarihi bir şahsiyet olma olasılığı ağır basmaktadır. Orpheus'un geliştirdiği öğretiler genellikle bir din şeklinde tanımlanmamakla birlikte insanın anlam arayışına bâtinî cevaplar üretmiştir. Kozmogonik yorumları, ruha yükledikleri anlam ve sıkı ahlakçılıkları sebebiyle “dini öğreti” şeklinde tanımlanmaları gelenek olmuştur. Tarih boyu, Hristiyanlık dâhil birçok dine belirgin etkileri olmuştur. Bkz. Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. I, XI, XIII, 2; Önemli bir orfizm uzmanı olan Edmonds bu öğretinin asıl etkisinin Hristiyanlık ve hususiyile Kilise Babalarıyla ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bkz. Edmonds III, Radcliffe G, **Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 72.

¹⁶⁹ Edmonds III, **Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion**, s. 396; Guthrie, Willam Keith Chambers, **Orpheus and Greek Religion**, New Jersey, Princeton University, 1993, s. 2, 6.

¹⁷⁰ Akat, Melih Ülkü, **Ezoterizm ve Batınilik Tarihi**, Nokta, İstanbul, 2007, s. 43; Orfizm'in Mısır ve Pisagorcu geleneğini mi etkilediği ya da onlardan mı etkilendiği tartışılmaktadır. Bilgi için Bkz. Altunay, Erhan, <http://www.felsefetasi.org/orpheus-ve-orfeusculuk/>. 12 15, 2019 tarihinde alındı, (2014, 9 22).

içerisine alsa da bunları harmanlayarak yeni bir anlayış başlatmış; özellikle Platon, Pisagor ve Yeni Platonculuk vasıtasıyla düşünce gelenekleri üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.¹⁷¹

Orfik düşünceye göre madde-ruh ya da ilahi olan ve olmayan ayrımı her şeyi belirlemektedir. İlahi âlemin bir parçası olan ruh maddi bedene esir düşmüştür. Ruh ilahi âleme tekrar dönebilmek için bedenle birlikte sıkı bir disiplinle hareket etmelidir. Ruhun tenasüh zincirini kırması için et ve bazı hayvansal-bitkisel yiyecekleri yememek, cinsellikten uzak durmak, sarhoş olmamak, intihar etmemek ve dürüst bir yaşam sürmek gerekmektedir. Bunların yanında kurtuluş için bir sır grubuna dâhil olmak önemlidir. Erginleşmek (initiation) veya inisiye olmak şeklinde tanımlanan bu giriş ritüeli için ölüm ve yeniden doğma deneyimini yaşamak şarttır. Bahsi geçen ölüm ve yeniden dirilişin sembolik olup olmadığı bilinmemektedir. İnanca göre inisiyasyon bir taraftan toplumun geleneklerinden kurtulup ruhun-bedenin özgürleşmesi diğer yandan yeni topluluk içerisinde kendini “temizleme” fırsatı yaratmaktadır.¹⁷² Şayet ruh bu temizlenme imtihanından başarıyla çıkarsa bir çeşit cennete gider. Bu başarılamazsa cezalandırma yapılır ve sonra yeniden dünyaya gönderilir.¹⁷³ Tek tanrılı dinlerin bâtinî mezheplerine de yansıyan bu arınma

¹⁷¹ De Gruyter, **Anthi Chrysanthou- Defining Orphism: The Beliefs, The Teletae And The Writings**, Berlin/Boston, CPI books GmbH, 2020, s. 9; Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. I, XI, XIII, 2;

¹⁷² Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. 169; Cömert, Bedrettin, **Mitoloji ve İkonografi**, De Ki, Ankara, 2010, s. 119.

¹⁷³ Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. 148-150, 169; Akat, **Ezoterizm ve Batınlık Tarihi**, s. 42; Cömert, **Mitoloji ve İkonografi**, s. 119. Ruhun ölümsüzlüğü ve tekrar tekrar dünyaya geleceği inancı Orfik düşüncenin önemli bir özelliğidir. Orfizim’e göre insan Dyonisos ve Titan tanrılarının kavgasından doğan bir varlıktır. İyiliği ve kötülüğü temsil eden bu tanrılar sebebiyle insan ruhu da bu iki temel özelliğe sahiptir. Tanrısal yaratılış sebebiyle ölümsüzlük onun doğasında vardır. Aynı şekilde ruhun yaratılmasında lanetlenmiş Titan tanrılarının da katkısı olduğu için ruhun arınması ve kurtuluşa ermesi için yeniden dünyaya gelerek kefaretinin ödemesi gerekir. Ruhun tekrar tekrar farklı cesetlere girmesi (metansomatoz) aslında bir ıstıraptır ve Orfik gelenekte cesede girmek ile mezara girmek aynı anlamlara gelmektedir. Titan tanrılarından tevarüs edilen kirliliğin ancak bu şekilde temizleneceğine inanılmaktadır. Eliade’nin yukarıdaki aktarımına benzeyen başka bir anlatıda De Gruyter şunları aktarmaktadır: Olympiodorus (ö. 570), Orfik inançta tekrar tekrar ölüp dirilen Dyonisos ile onu öldürenlerden biri olan Titanlar arası ilişkinin insanın kaderini belirlediğini ileri sürmüştür. Titanların soyundan gelen insanoğlu Dyonisos’u öldürmenin cezası olarak reenkarnasyon yaşar ve arınıncaya kadar bu devam eder. Kurtuluş ve mutlu bir ahiret yaşamak için reenkarnasyon yaşamaları gerekir. İnsan ruhunun tekrar bedenlenmesi, kuruduktan sonrada yeşerdiği düşünülen üzüm asmasıyla sembolize edilen Dyonisosla temas kurmasının bir sonucudur. Aslında bunun sadece bir ceza değil bir kurtuluş reçetesi olduğu da bilinmelidir. Bkz. Eliade & Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, s. 104; De Gruyter, **Anthi Chrysanthou- Defining Orphism: The Beliefs, The Teletae And The Writings**, s. 95.

sürecinde sırlara ortak olma, inisiye edilmek veya bir toplulukça ergin kabul edilmek önemli bir ilkedir.¹⁷⁴



¹⁷⁴ İnisiye törenleri Orfizm'i anlama konusunda bize kolaylıklar sağlamaktadır. Bu toplantılarda ölüm sonrasına hazırlık yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazı mezar kalıntılarındaki tabletlerde Orfik geleneğe bağlı müritlere ölüm sonrası süreç konusunda yol gösterici nitelikte bilgiler yazıldığı tespit edilmiştir. Kişinin ölüm sonrasında Hades'in konağının sağ-solundaki yollardan sağ tarafa yönelmesi gerektiği ve kendisini karşılayan bekçilere nasıl cevaplar vereceği gizem törenlerinde öğretilmektedir. Bu tabletlerde ölen kişiye tanrısal göklerden olduğu ve bedeninin kirlerine karşılık tanrısal arınma özlemine vurgu yapması tavsiye edilmektedir. Birey burada bekçilerin sorularına doğru cevap verirse tanrısal çayırlarda (Elysium) hükmedecektir. Aksi durumda belirli bir süre azap görüp başka bir surette tekrar dünyaya gelecektir. Altunay, Erhan, <http://www.felsefetası.org/orpheus-ve-orfeusculuk/>. 12 15, 2019 tarihinde alındı, (2014, 9 22).

BİRİNCİ BÖLÜM

TENASÜH KAVRAMININ KADİM DİNLERDE, KÜLTÜRLERDE VE İSLAM FİLOZOFLARINDAKİ SEYRİ

Ölümden sonra ruhun ne olacağı sorunu insanlığın her daim ilgisini çekmiştir. Bu konuda geliştirilen teorilerden biri tenasüh inancıdır. Reenkarnasyon, enkarnasyon, avatar, hulûl, ittihat, ruh göçü gibi sözcükler temelde Tanrı veya insan ruhunun tekrar tekrar dünyaya dönüşüyle ilgili olsa da tenasühten farklı anlamlar taşımaktadırlar. Bu bölümde çalışmamızın esasını oluşturan tenasüh inancıyla benzeri kavramlar arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymayı amaçladık ve akabinde tarihsel süreçte tenasüh fikrinin izini sürmeye çalıştık. Bu bağlamda kadim din, kültür ve medeniyetlerle İslam düşünürlerinin ruh göçü inancı bağlamında fikirlerini inceledik.

1.1. TENASÜHÜN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVESİ

Tenasüh eski kabile inançlarıyla ortaya çıkıp, felsefeyle kavramsallaşan ve değişik kültürlerde o coğrafyanın rengini alarak şekillenen bir inançtır. Günümüzde de birçok farklı formatta yaşamaya devam ettiği görülmektedir. İster bu dünyada, ister başka bir gezegende yeniden doğuş olarak anlaşılan ruhun ölümsüzlüğü varsayımı, kökleri insanlık tarihinde çok gerilere giden bir öğretilerdir. Dolayısıyla insanlık üzerinde, ahirette bedenle dirilişi kabul eden kitabi dinler kadar yaygın ve kalıcı etkileri olmuştur.¹⁷⁵

Ruhun ölümden sonra tekrar dünyaya geri döneceği ile ilgili inançlar genel mahiyetiyle pek çok dinde mevcuttur. Ruhun cisimden ayrı bir varlık olduğu düşüncesi bu inançların çıkış noktasıdır. Evrimci anlayışa göre ilkel inançlarda ruh

¹⁷⁵ Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 114.

düşüncesi zamanla gelişmiş, çeşitli efsane ve mitlerde kendini göstermiştir. Bilinen ilk toplumlar ruhun kanda yaşadığını ya da bir kişinin birden fazla ruhu ve ruhani kuvveti olduğunu düşünürlerdi. Bu düşünceye göre, ruh vücuttan ayrılarak başka yerlere gidebilir ya da insan, ruhunu bir ağaç yahut herhangi bir yerde saklayabilirdi. Afrika ve Orta Amerika'da karşılaşılan bu fikirler, efsaneler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Ruhun farklı yollarla dünyaya geldiğine inanılan toplumlardaki arkeolojik kalıntılarda da ruh sıklıkla kuş, fare, yılan ve kelebek şeklinde sembolize edilmektedir.¹⁷⁶

Ölümden sonra ruhun tekrar dünyaya dönerek bedenleneceği inancı ilkel kabilelerden kadim Hint, Mısır, Helen, Sabîî toplumlara kadar yayılmıştır. Çalışmamızın sınırlılıkları içerisinde aşağıda bâtinî fırkaları etkilediğini düşündüğümüz Doğu-Mezopotamya dinleri ve kültürleri incelenecektir. Diğer yandan günümüz Avrupa toplumlarında da yeniden doğuş fikriyle karşılaşmak mümkündür. Batı dillerinde tenasüh, “reincarnation” (yeniden tecessüm ya da tekrar bedenlenme), “transmigration” (ruh göçü, tenasüh) ya da “metempsychosis” (ruhun bir bedenden diğerine geçmesi) veya “palingenesis” (yeniden doğuş) gibi çeşitli adlarla anılmaktadır. Bu öğretiye göre ruh, bedeni terk edince bir başka bedende yeniden doğar.¹⁷⁷ Dolayısıyla ruhun yok olması düşünülemez. Çoğunlukla da ruhun bedenlenme süreçlerinde belirli bir olgunluğa ulaştığına inanılmaktadır.

1.1.1. Tenasüh Kavramı

Tenasüh sözcüğü Arapça نسخ fiilinden türetilmiştir. Sözlüklerde bu fiilin anlamları genellikle kopyalamak, kaldırmak veya iptal etmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek şeklinde geçmektedir.

نسخ sözcüğünün anlamlarından biri İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'ında “kopyalamak”tır. “Nesh” bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi karşıtlarıyla birlikte aktarmak ve bir şeyin tıpkısını çıkarmak

¹⁷⁶ Schimmel, Annemarie, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Recep Kibar, Külliyyat, İstanbul, 1999, s. 17.

¹⁷⁷ Ducasse, **A Critical Examination of the Belief in a After Death**, s. 189.

anlamalarını içermektedir.¹⁷⁸ “Nesh” bir kitabın ya da yazılı bir metnin harfî harfine kopyasını çıkarmak, istinsah etmektir. Asıl nüshadan yazılmış olan da, onun yerini aldığı için aslı gibidir.¹⁷⁹ Bu açıdan nesh kavramının bu en meşhur anlamının yazıyla ilgili olduğu söylenebilir.

“Nesh” sözcüğünün klasik sözlüklerdeki ikinci yaygın anlamı “kaldırmak veya iptal etmek”tir. Bu durumda “nesh” birbirini izale ile müteakip olmak, yani bir şeyin başka bir şeyi ortadan kaldırarak, onun yerine geçmesi ve bir şeyi iptal ederek onun yerine başkasını ikâme etmesi anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁰ Bir konu hakkında nazil olmuş bir ayetin daha sonra hafifletilerek diğer bir ayetle ortadan kaldırılması kelimenin bu anlamına örnek verilebilir. Güneşin gölgeyi ortadan kaldırması, onu izale etmesi, rüzgârın yeryüzünde bir şeyleri yok etmesi de bu anlamda kullanılmaktadır.¹⁸¹

Klasik sözlüklerde “nesh” sözcüğünün üçüncü bir anlamı ‘bir şeyi bir mekândan diğerine nakletmek’dir. Ezherî, neshi bu manasıyla açıklamıştır.¹⁸² Ayrıca Miras ve Ferâiz ilminde, ölen mirasçının yerine taksim yapılmadan, diğer bir mirasçının ikâme edilmesi; devletlerin birinin yerine bir diğerinin kurulması ve bunun gibi zamanın tenasühü manalarını da ihtiva etmektedir.¹⁸³

Görüldüğü gibi nesh kavramı sözlük manası itibarıyla başlıca üç manayı kendisinde barındırmaktadır. Bu manaların üçü de bir durumdan diğerine geçmek anlamı etrafında dönmektedir. İkinci tanım ilkinin şeklini ya da yerini almıştır. Sözcük zamanla ruhların bir cisimden diğerine intikal etmesi manasında kullanılmaya başlamıştır. Elbette farklı yorumlar da eklendiğinde nesh sözcüğü yeni anlamlar da kazanmıştır. Terim olarak nesh veya tenasüh kavramının “sınırlandırılmış” (mukayyed) ve “sınırlandırılmamış” (mutlak) şeklinde ikili

¹⁷⁸ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 6, s. 289, Bâbu'l- Hâ ve Faslu'n- Nûn.

¹⁷⁹ el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü'l- Lugah**, tahk. Abdüsselam Serhan, Dâru'l Mısriyye, Kahire, 1964, c. 7, s. 181.

¹⁸⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, “Tenasüh”, 6. Cilt, s. 289; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Farâhîdî, **Kitabü'l- Ayn**, tahk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Sâmîrâî, Dâru'r- Reşîd, 1967, c. 4, s. 201.

¹⁸¹ el- Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es- Sıhâh**, Dâru'l- Melâyîn, Beyrut, 1979, c. 1, s. 433.

¹⁸² el-Ezherî, **Tehzîbü'l- Lugah**, c. 7, s. 181.

¹⁸³ İbn Sîde, **el- Muhkem ve'l- Muhît**, tahk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, Kahire, 1958, s. 52-53; Ahmed b. Fâris Zekeriyâ, **Mekâyîsü'l- Lugah**, Dâru'l- Fikr, Kahire, 1979, c. 5, s. 424; İbn Manzûr, **Lisânü'l- Arab**, c. 6, s. 289; el-Farâhîdî, **Kitabü'l- Ayn**, c. 4, s. 201.

tanımları yapılmıştır. Aşağıda sözcüğün sıklıkla kullanılan kavramsal anlamları görülecektir:

- 1- Bir görüşe göre tenasüh, ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra hiç zaman geçirmeksizin diğer bir bedene ilişmesi veya taalluk etmesidir. Cürçânî'nin yorumuna göre ruh ve yeni beden arasında bir yakınlık kurulabilmesi için araya zaman girmemesi gerekmektedir.¹⁸⁴
- 2- Bir diğer tarifte ise tenasüh, bedenın ölümünden sonra ruhun yeni bir bedenle giyinmiş olarak dünyevî âleme dönmesidir.¹⁸⁵
- 3- Bazı felsefeciler de tenasühü nefis-i natıkanın bir bedenden diğer bir bedene intikal etmesi olarak tanımlamışlardır. Bu "tekammüs" olarak da bilinmektedir.¹⁸⁶ el-İsfahanî tenasühü tanımlarken ona inananların, şeriatın ispat ettiğı dirilişini inkâr ettiklerini ve ruhların sonsuza kadar bedenlere intikalini savunduklarını ileri sürmüştür.¹⁸⁷
- 4- Dördüncü bir görüşe göre tenasüh, ruhun ikinci bir doğum yoluyla bir insanın hayatından diğerine geçişidir.¹⁸⁸ Benzer şekilde tenasühü, ruhun ebedi ayrılıktan sonra diğer bedenlere, insan ya da hayvan olarak dönüşü olarak açıklayanlar da vardır.¹⁸⁹ Yine terim olarak tenasüh, insan varlığının bir bölümünü oluşturan ruhun, ölümden sonra bu âlemde tekrar, kendine uygun canlı veya cansız başka bir bedene geçmesini ifade etmektedir.¹⁹⁰

Yukarıda geçen tanımları göz önünde bulundurarak tenasüh kavramının bazı kalıplara girdiğini ve bazılarında şu veya bu şekilde ayrıştığını görmekteyiz. Buradan hareketle tenasühün insan, hayvan, bitki ve cansız nesnelerde gerçekleştiğini anlıyoruz. Ancak bu özellikle dördüncü tanımda ortaya konmaktadır.

¹⁸⁴ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed Şerif, **Kitâbü't- Ta'rifât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 72.

¹⁸⁵ Şelbî, Ahmed, **Edyânü'l- Hindi'l- Kübrâ**, Mektebetü'n- Nehdatü'l- Mısriyye, Kahire, 2000, 11. Baskı, s. 61.

¹⁸⁶ el- Büstânî, Butrus, **Kutru'l- Muhît**, Beyrut, 1869, s. 2163.

¹⁸⁷ el- İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb, **el- Müfredât fi Garîbi'l- Kur'an**, tahk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l- Marife, Beyrut, 1906, s. 490.

¹⁸⁸ Şelbî, **Edyânü'l- Hindi'l- Kübrâ**, s. 72.

¹⁸⁹ Vecdî, Muhammed Ferid, **Dâiratü Meârifî'l- Karnî'l- İşrûn**, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1971, c. 10, s. 172.

¹⁹⁰ Yitik, Ali İhsan, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İncancının Tenasüh İncancıyla İlişkisi**, Ruh ve Madde, İstanbul, 1996, s. 69.

Halkın yeniden diriliş ile tenasühü karıştırmaması düşüncesiyle felsefeciler üçüncü tanımı oluşturmuşlardır. Cürcânî'nin tenasüh yorumuna göre Tanrı, insanın kendi varlığına olan sevgi ve hayranlığını tenasüh ile göstermiştir. Ruh da bir bedene ihtiyaç duymaktadır.¹⁹¹ Ancak genel kanaate göre tenasüh daha çok cezanın kaçınılmazlığı temeli üzerinde ortaya çıkmıştır ve ruhun bedenle hiçbir kişisel ilişkisi yoktur.

Tenasüh en kapsamlı manasıyla, bedenin ölümünden sonra ruhun yeni bir beden giyerek dünyevi âleme tekrar dönmesidir. Bir canlının ölümünden sonra ödül ya da ceza olarak yaşamının karşılığını bulmak üzere, ruhun bir insan bedeninden başka bir insan bedenine veya başka varlıklara geçtiğini kabul eden inanca tenasüh denilmiştir.¹⁹² Temelde ruhun sadece insanlar arasında dolaştığına inanılsa da kötü ruhların hayvan, bitki veya cansız varlıkların bedeninde cezalandırıldığına da inanılmaktadır. Diğer yandan ruhun tenasühle sadece tekâmül edeceğini ve başka varlıkların bedeninde ceza olarak dirilmesini reddeden (reenkarnasyon) görüşler de vardır.

Tenasüh düşüncesine göre insan bu dünyada ne ekerse sonraki yaşamında da onu biçer. Dolayısıyla onun doğuş çarkına göre her var oluş dönemindeki mertebesi, yaşam şartları, tecrübesi ve karakteri önceki hayatlarında nasıl bir insan olduğuna, yaptığı işlere ve başarılarına bağlıdır. Yani hayat, bir bakıma, yapılan kötülüklerin, işlenen suçların telâfi imkânı veya daha da ileride bir cezası olmaktadır. Yeniden doğuş, manevi ve ahlâkî alanı da kapsamak üzere, bir sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğundan, insan bir yerde kendi nihaî mukadderatının mimarı olmak durumundadır.¹⁹³ Buna göre tenasüh inancında ölüm iyi ya da kötü bir değişim sürecidir. Yaşam döngüsü doğrusal çizgi değil, dairevi karakterdedir.¹⁹⁴ Buna göre ceza ve mükâfat yeri, kıyamet sonrası bir öteki dünya değil; aksine döngüsel hayat içerisinde sürüp gitmektedir.

¹⁹¹ el-Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif, **Kitâbü't- Ta'rifât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 72.

¹⁹² Vaux, Be Carra De, "Tenasuh", **İslam Ansiklopedisi**, MEB, İstanbul, 1979, c. XII, (158-160), s. 158.

¹⁹³ Ducasse, **A Critical Examination of the Belief in a After Death**, s. 489.

¹⁹⁴ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 115.

1.1.2. Tenasühün Çeşitleri

Tenasüh inancı farklı şekillerde tezahür etmektedir. Elbette her inanç çevresinde bu tanımlamalar değişmekle birlikte genel bir benzerliğin varlığından bahsedebiliriz. Tenasüh bir mekândan diğerine ya da bir cisimden bir başka cisme intikal manalarını içerdiği için, bu aktarımın, bazı dinlerin ve aşırı fırkaların inandıkları farklı şekil ve türleri bulunmaktadır. Bunları genel manada üç başlıkta ele alabiliriz; 1- İnsan ruhunun başka insan, hayvan, bitki ya da cansız varlıklarda tekrar bedenlenmesi (Klasik Tenasüh), 2- Devirlerin Tenasühü, 3- İlahi ruhun seçkin şahıslarda yeniden bedenlenmesi (Hulûl). Şimdi bunları kısaca açıklayalım.

1.1.2.1. Klasik Tenasüh

Ruhun başka bedenlere intikali konusundaki ilk görüşe göre ruh her ölümden sonra yeniden insan, hayvan, bitki ya da cansız bir varlığa yerleşmektedir. Bu tenasühte insan ruhu tüm kategorilerde ve bedenlerde bulunabilmektedir.¹⁹⁵ Hinduizm, Caynizm ve Budizm’de bu şekilde bir tenasüh düşüncesi görülmektedir.

Klasik manada tenasühün dört ayrı şekilde gerçekleştiği belirtilmektedir. Yeniden bedenlenme inancının olduğu gruplarda ölen bir insanın ruhunun tekrar başka bir insanda bedenlenmesini ifade eden kavram “nesh”tir. Diğer bir kavram da “mesh”tir. Ölen kimsenin ruhunun bir hayvanda yeniden bedenlenmesi anlamına gelmektedir. Mesh inancı tenasühe inanan her din ve fırkada görülmemektedir. Ancak tenasühe inananlar açısından özellikle inançsızlar, başka din mensupları ve çok günahkâr dindaşlar için öngörülen akıbet meshtir. “Rash” da insan ruhunun bir bitkide yeniden dirilmesidir. “Fesh” ruhun cansız varlıkta bedenlenmesini anlatmaktadır.¹⁹⁶ Bu son ikisi daha sonra göreceğimiz üzere çok az rastlanan tenasüh çeşitlerindendir. İncelediğimiz bâtinî fırkaların da mesh ve fesh inancını büyük oranda inkâr ettiklerini görmekteyiz.

¹⁹⁵ Yitik, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, s. 69.

¹⁹⁶ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c. I, s. 178; Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 191.

1.1.2.2. Devirlerin Tenasühü

Diğer bir tenasüh çeşidi olarak “devirlerin tenasühü” karşımıza çıkmaktadır. İnsan ruhunun ölümden sonra tenasüh yoluyla başka bir bedene geçiş yapacağına inanan toplumlar analiz edildiğinde bu intikalin bireysel ya da külli olabileceği görülmektedir. Külli tenasüh devirlerin tenasühü şeklinde de açıklanabilir. Burada bireysel değil topluca bir ruh intikali söz konusudur. Devirlerin tenasühünde dünyadaki her şeyin zamana ait unsurları topluca bir sonraki devre intikal etmektedir. Belirtilen süre dolunca ikinci, üçüncü, dördüncü devirler başlar ve bu böyle devam eder.

Devr/ Edvâr ifadesi, bir şeyin etrafında tavaf etmek veya bir şeyin başladığı yere geri dönmesi manasında kullanılmaktadır.¹⁹⁷ Kevr ise sarmak, dürmek, katlamak manalarına gelmektedir. Devirlerin başladığı aynı yerlerde tamamlanmasına “kevr” adı verilir.¹⁹⁸ Bâtîni öğretiler epistemolojilerini döngüsel-devirli zaman anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. Buna göre İsmaili kozmolojide tarih, sürekli bir devrim, döngü ve tekâmüldür. Çok sayıda devirden oluşan kozmik çağa ise kevr adını vermişlerdir.¹⁹⁹ Bu tenasüh şekli, âlemdeki her şeyin kendi eksenini etrafında tavaf etmesi, dönmesi ve devirlerin tekrar etmesidir. Geçmişte yani bir önceki devirde olan şeyler bir kez daha meydana gelir. Devr inancı olan dinlerde zaman sabit olmasa da her devir 70, 90, 500, 1000 vb. yıllık periyotlara bölünmüştür. Şehristânî’nin tespitlerine göre, devirlerin tekrarı sonsuzdur ve her devirde, önceki devirde olan şeylerin aynısının gerçekleşmesi mümkündür. Buradan anlaşıldığı üzere de bu çeşit tenasühde ruh her devirde yeni bir elbise giymektedir. Tenasühün bu şekli Hinduizm’de ve Harran Sâbiîlerinde bulunmaktaydı.²⁰⁰

Bireysel anlamda ruhların tenasühü yaygın şekilde karşımıza çıkarken devr tenasühü kısmen görülmektedir. İslam toplumunda da çoğunlukla bireysel tenasüh gözlenmektedir. Devr tenasühü ise daha çok seçkin şahısların tenasühü inancında

¹⁹⁷ İbn Manzûr, **Lisânü’l- Arab**, c. 4, s. 296; Ritter, Hellmut, “Devir”, **İA**, MEB, 1864, c.3, s.558; Yurdağür, Metin, “Devir”, **DİA**, TDV Yayınları, c.9, İstanbul, 1994, s. 232.

¹⁹⁸ İbn Manzûr, **Lisânü’l- Arab**, c. 5, s. 155;

¹⁹⁹ Kutluer, İlhan, “Devir”, **DİA**, c.9, s.232-234; Tan, Muzaffer, “İsmaili davet: Sosyo- Politik Gelişim Süreci”, s. 93.

²⁰⁰ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, s. 362.

karşımıza çıkmaktadır. Seçkin imamların ve kurtarıcı mehdilerin belirli devirlerde geri gelerek tanrıya inanan toplulukları zulümden kurtaracağına inanılmaktadır. Bâtını fırkalarda bu konunun ayrıntılarına değinilecektir.

1.1.2.3. İlâhî Ruhun Seçkin Şahsiyetlerde Tenasühü ya da Hulûl

Tenasühün bu çeşidi insanlığın en eski devirlerinden günümüze kadar, iktidarını güçlendirmek isteyen otorite sahiplerince bir meşruiyet kaynağı olarak kullanılmıştır. Kutsal bir makam tarafından seçildiği iddiasıyla kurulan tanrısal krallıklar, yetkilerini ilahi güçlerle irtibatlandırarak otoritelerini sağlamlaştırmışlardır. Böylelikle halk, hükümdarlarının birtakım ilahi niteliklere haiz olduğuna inanmış ve krallarını ilah ya da yarı ilah gibi insanüstü özelliklere sahip kişiler olarak telakki etmiştir.²⁰¹ Tarihte Fars, Hint, Mısır, Türk, Japon ve Mezopotamya’da yaşamış birçok kültürde tanrısal krallık anlayışının çeşitli versiyonları görülmüştür.

Örneğin Farslar, krallarını tanrısal varlıklar olarak görmüşler, onların yeryüzünde Allah’ın gölgesi olduğuna ve Allah tarafından seçildiklerine inanmışlardır. Dolayısıyla onlara itaat etmek zorunludur.²⁰² Fars kültüründeki şahın kutsallığı fikrinin Zerdüştlük etkisiyle varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Zerdüş inancında da Tanrı Ahura Mazda ile Kral arasında bir bağlantı söz konusuydu.²⁰³

Hint dinlerinde de Avatar olarak isimlendirilen Tanrı’nın tezahürü kutsal varlıklar vardır. Avatarlar Tanrı’nın insan ya da hayvan şeklinde bedenleşerek dünyaya indiği varlıklardır.²⁰⁴ Dokuzuncu avatar olarak bilinen Hint geleneğindeki Buda tasavvuru da tanrı Vişnu’nun, maddi formda yeryüzüne inmiş şeklidir. Yani

²⁰¹ Ahmetoğlu, Şahin, “İslam Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”, **Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, c.7, Sy. 3, Eylül-Aralık 2010, s. 171; Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, **AÜİFD**, c. 41, 2000, s. 282.

²⁰² Topaloğlu, “Eski İran’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi”, s. 75;

²⁰³ Günaltay, Şemsettin, **İran Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 261; Tezcan, Mehmet, “Eski İranlılarda Xvarenah Anlayışı ve Bunun Türklerdeki Kut İle Münasebeti”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, c. 22, Sy. 2, 2007, s. 178;

²⁰⁴ Kutlutürk, Cemil, **Hinduizm’de Avatar İnancı**, Otto Yay. Ankara, 2017, s. 37-38; Gündüz, Şinasi, **Din ve inanç Sözlüğü**, s. 50.

Buda tanrısal bir varlık olarak kabul edilmekte ve ona ibadet edilmektedir.²⁰⁵ Antik Mısır'da da iktidarı elinde bulunduran kralların ilâhî güce sahip olduklarına inanılmaktaydı. Bu kralların her biri aynı zamanda bir ilâhın ismini taşımaktaydı.²⁰⁶ Firavunlar da tanrısal ruhun tezahürleri olarak görülmekteydi. Onlar yeryüzündeki nizamın korunmasından sorumluydular ve mabetlerde onlar adına ibadet yapılıyordu. Ayrıca Firavun öldüğünde onun, babası Tanrı Ra'ya yükseldiğine inanılmaktaydı.²⁰⁷ İktidarın babadan oğula veya kardeşten kardeşe intikal ettiren firavunlar meşruiyetlerini Tanrı'ya dayandırmışlardır.

Eski Türklerdeki Kut anlayışında da Tanrı adına hâkimiyetin hükümdarlara verildiğine inanılmaktaydı.²⁰⁸ Türk ve Moğol hanedanlarının Gök Tanrı tarafından gönderilen bir soya dayanmaları gerekmektedir. Soylarının tanrısal bir menşei olduğuna, doğaüstü özel yeteneklerle donatıldıklarına inanılan kağan ve hakanlar Tanrı'nın kendilerine tevdi ettiği vazifeyi yerine getiren kutsal memurlardı.²⁰⁹ Bununla birlikte kağan Tanrı'nın kendisine verdiği özel vasıfların dışında, olağanüstü bir varlık olarak görülmemiştir. Görevini hakkıyla yerine getiremezse Tanrı ondan bu sorumluluğu geri alabilirdi.²¹⁰ Moğollarda ise tanrısal otoritenin yanında Cengiz Han, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ya da Tanrı'nın oğlu olarak da görülmekteydi.²¹¹ Kadim Mezopotamya uygarlıklarında ise krallar hem Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi hem de Tanrılar dünyası ile insanlar dünyası arasında bir aracıydılar.²¹² Sümerler'de krallar yarı Tanrı kabul edilirdi. Gılgamış destanında

²⁰⁵ Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 142-146; Yitik, Ali İhsan, **Doğu Dinleri**, İSAM, Ankara, 2017, s. 84.

²⁰⁶ İnan, Afet, **Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti**, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara, 1987, s. 58; Frankfort, Henry, **Kingship and the Gods**, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, s. 150.

²⁰⁷ Harman, Ömer Faruk, "Firavun", **DİA**, TDV Yay. c. 13, İstanbul, 1996, s. 119; İnan, **Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti**, s. 166.

²⁰⁸ Karakaş, Selim, "Kut-Tanrı İlişkisi Bağlamında Türklerde Yönetim Erkinin İlahi Temelleri", **GÜGEFD**, c. 29, 2009, s. 30-32; Bogenbayev, Nurbolat- Calmırza, Aydın, "Eski Türk Dünya Görüşündeki Kut ve Karga Kavramları", **Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi**, Sy. 103, 2014, s.70.

²⁰⁹ Arslan, Mahmut, "Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig", **OMÜEFD**, c. 1, 1986, s. 103-104.

²¹⁰ Karadeniz, Hasan Basri, "Türklerde 'Kut' Kavramı ve Osmanlıların Kutsiyet Elde Etme Çabaları", **Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi**, Sy. 7, 2005, s. 3; Arslan, Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig, s. 104.

²¹¹ Roux, Jean Paul, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yay. İstanbul, 1994, s. 91; Kafalı, Mustafa, "Cengiz Han", **DİA**, TDV Yayınları, c. 7, İstanbul, 1993, s. 367-369.

²¹² Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına)**, c. I, s. 95-96.

kahramanların hem kral hem de ilah oldukları görülmektedir.²¹³ Japon imparatorlarının da Tanrıların soyundan geldiğine inanılmaktaydı. Şintoizm'deki kami inancına göre sadece imparatorlar değil Japon adaları ve Japon halkı da ilahi kökenlidir.²¹⁴ Dolayısıyla Japonya Tanrılar ülkesi olarak görülmektedir. Şintoizm'deki tanrısal devlet kültürü imparatorlara sınırsız otorite sağlamış ve onları ilah konumuna yükseltmiştir.²¹⁵

1.1.3. Tenasüh İnancı İle Benzeşen Kavramlar

Ruh, tenasühçü dini geleneklerde farklı anlamlar kazanmıştır. Buradaki tanımlamalar genel çerçeveyi ortaya koymaktadır. Ancak ilkel kabile dinlerinden en gelişmiş sosyo-ekonomik topluluklarda ortaya çıkan Yeni Dini Hareketler'e kadar çeşitli zaman ve yerlerde karşımıza çıkan ruh göçü inancının başka açıklamalarının da olabileceği akılda tutulmalıdır. Çeşitli çağlarda ve toplumlarda derin izler bırakan tenasüh inancının daha iyi anlaşılabilmesi için tenasühe benzeyen kavramları sorgulamak gerekmektedir. Burada tanrısal varlıktan maddi âleme ve beşere doğru bir seyir takip edileceğinden avatar, hulûl-ittihat, reenkarnasyon ve devr sıralamasına dikkat edilmiştir. Ayrıca Yedi Devir, Yıldızlaşma ve Tekammus gibi tenasühle benzeşen kavramlar da ilgili fıkalar incelenirken ele alınacaktır.

1.1.3.1. Avatar

Sanskritçe bir kavram olan “avatar” *ava* (iniş) ve *ti* (çaprazlama) kelimelerinin birleşimiyle türetilmiştir. Tanrının yeryüzüne inmesi ve insan ya da başka bir varlıkta bedenlenmesi avatar sözcüğüyle ifade edilmektedir.²¹⁶ Kavram Hint dinlerinde tanrının dünyada değişik şekillerde bedenlenmesi anlamında eskiden beri kullanılmakla birlikte MÖ. III. veya II. yüzyılda yazılan meşhur Mahabharata

²¹³ Demirci, Kürşat, **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş**, Ayışığıkitapları Yay. İstanbul, 2013, s. 27.

²¹⁴ Demirci, “Şintoizm”, **DİA**, TDV Yay. İstanbul, 2010, c. 39, s. 178; Şenavcu, Halil İbrahim, “Şintoizm’de Tanrı”, **Bir Dünya Tanrı**, Ed. Mustafa Tekin, Rağbet Yay. İstanbul, 2022, s. 349-366.

²¹⁵ Örnek, Sedat Veyis, “Japonya ve Türkiye’deki Dini, Kültürel ve Sosyal Reformlara Bir Bakış”, çev. Özlem Akgök, **Folklor/Edebiyat Dergisi**, c. 21, Sy. 82, 2015/2, s. 493-494.

²¹⁶ Sheth, Noel, “Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison”, **Philosophy East, West**, c. 52, S. 1, 2002, (98-125), s. 99, 100.

destanın bir bölümünü oluşturan Bhagavad Gita'da sistemleşmiştir. Burada hayatın amacı (dharma) bozulup, günahkârlık (adharma) çoğalınca tanrının yeniden bedenleneceği anlatılmaktadır.²¹⁷ Bu inanca genel anlamda avatar denilmektedir.

Avatar terimi, Tanrı'nın aldığı bir takım bedensel formları ifade etmek için kullanılmaktadır. Teolojik olarak, Hindu tanrılarının en önemlisi olan Vişnu ile ilişkilendirilmektedir. Hinduizm'de avatar, Tanrının yeryüzünde görünmesi veya gökten inişi olarak bilinse de özelde Tanrı Vişnu'nun dünyadaki tezahürleri yoluyla dünyaya müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Avatar inancı Hinduizm'in kendine has birçok değer yargılarını ve toplumsal özelliklerini barındıran; bu değerlerin nesiller arası aktarımını sağlayan en temel inançlardan biridir. Tanrı Vişnu kötülükleri ortadan kaldırmak, adaletini ortaya koymak ve yolunu şaşırmış Hindulara yardım etmek için avatarlar şeklinde yeryüzüne gelmektedir. Özellikle toplumda dini ve ahlaki bozulmalar görüldüğü zamanlarda avatarlar evrensel düzeni yeniden dengelemek için ortaya çıkmaktadırlar. Avatar inancı sayesinde Hinduizm asırlarca varlığını koruyabilmiş, bedenleşme düşüncesi de Hindular arasında güçlü bir biçimde yaşamaya devam etmiştir.²¹⁸

Avatar inancının ortaya çıktığı dönemde Hint inançları arasında güçlü bir şekilde varlığını devam ettiren samsara-tenasüh düşüncesi de avatar inancının yaygınlaşmasını ve tutarlılığını desteklemiştir. Avatarların farklı zamanlarda ve insanlığın kurtuluşuna yardımcı olmak maksadıyla yeryüzüne inerek bedenleşmeleri tenasüh inancıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Hinduizm'deki tenasüh düşüncesine göre ruhun doğum-ölüm çarkından kurtulup nihai özgürlüğe ve mutluluğa

²¹⁷ Yitik, Ali İhsan, "Avatara", **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Etik, c. I, İstanbul, 2003, s. 745; Ürdüç, Gülsüm, "Cisimleşme", **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, Babil, c. III, İstanbul, 2004, (240-246), s. 240.

²¹⁸ Hein, N.J., "Avatar, Avatara", **The Perennial Dictionary of World Religions**, ed. Keith Crim, Harper San Fransisco Publisher, New York, 1981, s. 82; Kutlutürk, Cemil, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 37-38. Avatar inancı, tam anlamıyla Destanlar Dönemi'nde şekillenmiştir. Dönemin klasik dini metinlerinde, insan şekline girebilen ve insani özellikler taşıyan bir Tanrı tasavvuru göze çarpmaktadır. Hem avatar hem de tenasüh inancının Hint dinlerindeki anlam ve yerini daha iyi görebilmek için o dönemde Hindu toplumunda meydana gelen bir takım hareketlilikler bu inancın tutunmasında etkili olmuştur. Bilhassa bu dönemde çok sayıda göçebe topluluğun Hindistan'a gelerek kast sistemini zayıflatmaları ve kastlar arasındaki dengelerin değişmesine neden oldukları bilinmektedir. Bunun yanında bozulan sosyal düzen ve ahlaki yozlaşma da toplumda avatar inancının ortaya çıkışını hazırlamıştır. Bunun neticesinde Hint toplumunda Tanrı Vişnu'nun yeryüzüne gelerek insanlara yardım etmesi ve bozulan düzeni, dharmayı yeniden tesis etmesi beklentisi ortaya çıkmıştır. Bkz. Sheth, "Hindu Avatara and..." s. 114; Hein, "Avatar, Avatara", s. 83.

erişebilmesi için başarılı bir şekilde karmasını tamamlaması gerekmektedir. Bunun için de bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. İşte bu noktada Tanrı avatar şekline bürünerek insanlara kurtuluşa ulaşma yollarını göstermektedir. Bu şekilde tanrı insana merhametini göstermiş olmaktadır.²¹⁹ Buna göre aslında avatarların hepsi tanrı Vişnu'nun değişik dönemlerdeki bedenleşmeleridir. İslam toplumlarındaki mesih inancı bu açıdan avatardan farklıdır. Mesih'in ululuğuna inanç ve ona birçok olağanüstü vasıf yükleme yapılsa da Mesih'in tanrının kendisi olduğu açıktan iddia edilmemektedir.

1.1.3.2. Hulûl Ve İttihâd

Hulûl ve ittihad İslam toplumlarında tenasüh fikrinin ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle önce bu kavramlar üzerinde duracak sonra da tenasühle aralarındaki irtibatı ortaya koymaya çalışacağız.

İslam inanç ve düşünce dünyasında çok öncelerden beri yer etmiş bir kavram olan *hulûl*, Arapça حُلّ kökünden türetilmiştir. Kelime olarak çözmek, halletmek, zuhur etmek, bir yere konmak, yerleşmek, bir şeyin içine nüfuz etmek ve bir yere intikal etmek anlamlarını ihtiva etmektedir.²²⁰ Dini literatürde iki cismin birleşimidir ki birine yapılan gönderme diğerine atıfta bulunur.²²¹ Bir şeyin bir şeye hulûl etmesinin anlamı, onun kendi içindeki varlığının, o şeyin varoluşunun ta kendisi olmasıdır.²²² Hulûl aynı zamanda cevher-araz, yaratıcı-yaratılan arasındaki ilişkiyi anlatmakta ve Allah'ın yarattığı varlıkların bedenine intikal etmesi düşüncesini ifade etmektedir.²²³ Tanrının eşyaya intikal etmesi ya da bir insan bedenine bürünmesi şeklinde iki farklı yönü olan hulûl anlayışı, tenasüh inancıyla oldukça yakın anlamlar içermektedir.²²⁴ Ancak tenasüh insan ruhunun ölümden sonra başka bir insan ya da hayvan bedenine geçmesini ifade ederken, hulûl daha çok Allah'ın bir insan

²¹⁹ Sheth, "Hindu Avatara and...", s. 99; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 53, 107, 128; Arslan, Hammet, "Dinler Tarihinde...", s. 51.

²²⁰ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. II, s. 972; Cürcânî, **Kitâbü't-Ta'rifât**, Beyrut, 1985, s. 98.

²²¹ el- Büstânî, **Dâiratü'l- Meârif**, Matbaati'l Meârif, Beyrut, 1883, c. 7, s. 157.

²²² et- Tehânevî, **Keşşâf Istilâhâtü'l- Fünûn ve'l- Ulûm**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c. I, s. 706.

²²³ el-İsfehânî, Râgıb, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, hzr. Seyyid Kîlânî, Kahire, 1381/1961, s. 706.

²²⁴ Demirci, Kürşat, "Hulûl", **DİA**, TDV, İstanbul, 1998, c.18, s.340.

bedeninde cisimleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bazen seçilmiş bir kişiye veya belirli kişilere hasredilirken (muayyen ya da seçkin şahsiyetlerde hulûl), bazen de Allah'ın her şeyde görünmesi, her yerde bulunması, her dilde konuşması ve her insanda tecelli etmesi (mutlak hulûl) şeklinde anlaşılmaktadır.²²⁵

Hulûl ve ittihad telakkileri birbirlerine oldukça yakın manalar ihtiva etmektedir. İttihad kavramı hakiki ve mecazi anlam olarak iki şekilde açıklanabilir. Hakiki manada olan bir şeyin başka bir şeye dönüşmesidir.²²⁶ Mecazi manada ittihad ise ya değişim ve geçiş yoluyla bir şeyin başka bir şey olması, ya da sentez- birleşme yoluyla bir şeyin başka bir şeye dönüşmesidir. Seyr-i sülûk ehlinin tanımına göre ise tek bir mutlak varlığın tasdik edilmiş varlığının ifadesidir ki her şey O'nun huzurunda vardır, kendinde yoktur.²²⁷ İttihad iki kısımdır. Muayyen ittihad tıpkı muayyen hulûl gibi Hakk'ın varlığının özünün yaratılmışların varlığının özü olduğu, göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah'ın varlığının yaratılmışların varlığı ile aynı olduğu manasındadır. Bu düşüncüyü savunanlar, sonradan yaratılmışların Yaradan'ın varlığının özü olduğunu, ne O'nun dışında ne de O'ndan başkası olmadığını söylerler.²²⁸

Hulûl inancının İslam dünyasına intikalinde bilhassa Yeni Platoncu felsefenin rolü büyüktür. Yeni Platoncu felsefeye göre, tüm varlık âlemi Tanrı'dan başlayarak bir akış (sudûr) halindedir. Buna göre Sudûr Nazariyesinde insanın var olma amacı, kozmik varlığıyla yeniden bir araya gelerek kurtuluşa ermektir.²²⁹ Söz konusu düşünce İsmaili âlimler ve felsefi/nazari tasavvuf tarafından kendilerine özgü bir biçimde yeniden yorumlanmıştır. Özellikle felsefi/nazari tasavvufta bu konuda üç yaklaşım göze çarpmaktadır: İlki Allah'ın âlemde mündemiç (içkin) olduğunu ve her şeye hulûl ettiğini kabul eden panteist-mutlak hulûl anlayışı; ikincisi Allah'ın âlemde hem içkin hem de aşkın olduğunu iddia eden vahdet-i vücudçu yaklaşımdır.²³⁰ Buna

²²⁵ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s.178.

²²⁶ et- Tehânevî, **Keşşâf**, c. I, s. 707.

²²⁷ et- Tehânevî, **Keşşâf**, c. II, s. 1774.

²²⁸ İbn Teymiye, **Mecmûatü'r- Resâil ve'l- Mesâil**, c. I, s. 172.

²²⁹ Tan Muzaffer, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", **FÜİFD**, 2012, Sy. 17, s. 128-129.

²³⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "İslam Düşüncesinde Hulûl", **DİA**, İst, 1998, c. 18, s. 342. Tasavvuftaki hulûl ve ittihad fikirleri vahdet-i vücud anlayışı dışında da karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri meydana çıkma, belirme ve zuhur etme şeklinde tanımlanan "bürûz" sözcüğüdür. Günaltay'a göre

göre âlem Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Ancak Allah aynı zamanda yaratılmış hiçbir şeye benzemeyen mutlak ve aşkın bir varlıktır. Üçüncü yaklaşım ise sudûrcu anlayıştır: Âlem Tanrı'dan bir akış neticesinde varlık bulmuştur ve nihayetinde her şey Tanrı'yla yeniden birleşecektir.²³¹

İlk dönem İslam toplumlarında tasavvufi anlayışlar üzerine araştırmalar yapan Hucvîrî, ittihat ve hulûl düşüncesinde olan bazı sûfî gruplardan bahsetmiş ve bunların kısmen Brahmanizm ve Hint dinlerinden etkilendiği kanaatinde olduğunu söylemiştir. Gazne'de doğan ve Hint kültür coğrafyasında yetişen Keşfü'l-Mahcûb yazarı Hucvîrî'ye göre bu fikirlerin öncelikle İran bölgesinde yayılması Hint kültürüyle olan yakınlığına bağlanabilir. Bu dönemde hulûl düşüncesinin ana eksenini ilgili fırkaların kendi imamlarını veya şeyhlerini yüceltme gayreti oluşturuyordu. Kendi imamları ve şeyhleri hakkında ileri giden gruplar iddialarını halka kabul ettirmek için Allah'ın ruhunun önce peygamberlere sonrasında da veli kullarına geçtiğini iddia etmişlerdir. Şii ekollerde hulûlün ancak kan bağıyla, peygamberin soyuna dayandırılarak temellendirilirken tasavvuf geleneğinde daha dolambaçlı ancak yine de asil bir soya dayanmak esas olmuştur.²³²

Hristiyanlıktaki enkarnasyon inancı hulûl inancının bir benzeri olarak görülebilir. İnkarnasyon şeklinde de ifade edilebilen bu kavram Latince'de "et" anlamında "caro" ve "ete kemiğe bürünme" anlamına gelen "incarno" sözcüğüyle ifade edilmektedir.²³³ Teknik açıdan Tanrının ruhsal mahiyeti yanında insan bedenine girmesini ifade etmektedir. İnsanlığın kurtuluşu için yol gösterici olmak isteyen Tanrı acı çeken, mutluluk yaşayan ve ölümü tadan bir varlığa yani İsa'ya

tasavvufçularda klasik anlamda tenasüh ve hulûl yoktur. Bunun yerine Allah'ın yüce sıfatlarını ve hallerini kâmil bir kuluna aksettirmesi anlamında bürûz vardır. Böylece bu kâmil kişi Allah'ın mazharı (tecellisi) olmaktadır. Burada açıkça Allah'ın bir kulunda bedenlenmesi yerine Allah'ın sıfat ve hallerinin insanda tecelli etmesi anlayışı vardır. Bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 221. Bâtınî fırkalarda karşılaştığımız şekilde tanrısal ruhun dolaşması anlatılmaz ancak hulûl olmadan kişilere kutsiyet yüklenmesinin önü açılması açısından dikkat çekicidir. Bürûzilik kavramının tasavvufa Hint inançlarından geçtiği de iddia edilmektedir. Ayrıca kavramın Ahmedîyye'de kullanımı hususundaki değerlendirmeler için Bkz. Küçüköner, Halide Rumeysa, "Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi", Diyarbakır: Dicle Üniv. SBE. 2018, s. 293-295.

²³¹ Kaya, Mahmut, "Sudûr", **DİA**, İst, 2009, c. 37, s. 467-468.

²³² Hucvîrî, **Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi**, s. 388-389; Al-Hujwîrî, Ali b. Uthman Al-Jullâbî, **The Kashf Al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise On Sufiis**, çev. R. A. Nicholson, Hertford, Stephen Austin And Sons, 1911, s. 236, 260.

²³³ Walter Drum, "The Incarnation", **The Catholic Encyclopedia**, Robert Appleton Company, c. 7. New York, 1910, <https://www.newadvent.org/cathen/07706b.htm>, Online erişim. 1.11.2021.

dönüşür. İlk dönem Hristiyan konsillerinde genel kabul gören bu inancın eski gnostik ve ezoterik inançlardan alındığı düşünülmektedir. VII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da ortaya çıkan erken dönem heretik Hristiyan gruplardan Paulikanlar ve Tondrakiler Hz. İsa’nın Tanrı olarak doğmadığına, bu vasfın ona sonradan verildiğine inanmışlardır.²³⁴ Bu inanişaya göre Tanrı, 30 yaşından sonra İsa’yı oğlu olarak seçmiş ve onun bedenine yerleşmiştir.²³⁵ Üstelik onlar bunun sadece Hz. İsa’ya has olmayıp kendi mensuplarından dindar olanların da İsa’nın konumuna yükselebileceğine yani Tanrısal ruhun bedenlerine yerleşebileceğine inanmaktadırlar. Bunun için Tanrı’nın emirlerine uymak ve “ben”i ortadan kaldırmak gerekmektedir.²³⁶ Hristiyanlık’taki görüşüne göre özetle Tanrı insan bedenine girmekle tanrısallığını kaybetmez. Onun tanrısal ve insani kişiliği mükemmel bir şekilde İsa-Masih’in bedeninde ortaya çıkmıştır.²³⁷

Enkarnasyonun üç ayrı şekilde gerçekleşebileceği söylenebilir; öncelikle ve yaygın olan enkarnasyon fikrine göre Tanrı İsa-Masih suretinde bedenlenmiştir. İkinci fikre göre inkarnasyon İsa-Masih’le sınırlı değil başka dini liderlerde de gerçekleşebilir. Daha az karşılaşılan ve Gnostisizm’de gördüğümüz bir görüşe göre ise Tanrı’nın günahkâr insan bedeninin temizlenmesi için tekrar tekrar dünyaya gelmesini ifade etmektedir.²³⁸

Gulat Şia’da ise genel olarak Allah’ın ruhunun imamlara intikal ettiği düşüncesi yaygındır.²³⁹ Tanrı’nın doğası, ruh ve ölüm sonrası gibi konular neticesinde Tanrı’nın kendisini değişik biçimlerde ya da varlıklar üzerinde gösterdiği erken dönemlerde tartışılmaya başlanmıştır. Tanrısal özün öncelikle imamlar başta olmak üzere bir takım seçkin şahsiyetlerin bedenlerine intikal ettiği şeklinde

²³⁴ Ay, Resul, “Bizans’tan Osmanlı’ya Anadolu’da Heterodoks İnanışlar: ‘Öteki’ Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600)”, **OTAM**, Sy. 31, 2012, (1-40), s. 9-10.

²³⁵ Fred C. Conybeare, M. A., **The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia**, At the Clarendon Pres, Oxford, 1898, s. 99-100.

²³⁶ Conybeare, **The Key of Truth**, s. 81.

²³⁷ Donald K. McKim, “Incarnation”, **Westminster Dictionary of Theological Terms**, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, s. 140

²³⁸ Waida, Manabu, “Incarnation”, **Encyclopedia of Religion**, ed. Mircea Eliade, c. VII, , Macmillan, New York, 1987, s. 160-161; Söderblom, Nathan, “Incarnation”, **Encyclopedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings c. VII, The Sclar Press İlkley, Edinburgh, 1980, s. 65.

²³⁹ Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 36; Şehristânî, **Milel ve’n-Nihal**, s. 248; Kummî, **Kitâbu’l-Makâlât**, s. 53-54; Nevbahtî, **Fıraku’s- Şia**, s. 40-41.

düşünceler ortaya çıkmıştır.²⁴⁰ Sonraki dönemlerde bu konular özellikle imamet nazariyesi ekseninde yorumlanarak başta Hz. Ali olmak üzere, İmamlar üzerinden açıklanmıştır. Buna göre, ilahi ruh insan suretinde önce Hz. Ali'ye, sonra diğer imamlara ve oradan da tenasüh yoluyla kendi fırkalarının önemli kişilerine hulûl etmiştir.²⁴¹ İmamın aile şeceresi ve otoritesi konularında üretilen fikirler çerçevesinde ortaya çıkan hulûl düşüncesi zamanla tenasüh inancıyla desteklenmiştir. Hulûl ve tenasüh inançlarının ilk ortaya çıkışları, Şehristânî'ye göre Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe ve aşırı Râfizî fırkalarla olmuştur.²⁴² İkinci bölümde bu fırkalar daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Sonuç olarak felsefî ve kelâmî anlamda hulûl, bir vücudun araz ile cevher arasındaki ikiliğini ima etmektedir. Farabi'ye göre hulûl, ruhun bedenle birleşmesi, (ruh-beden hulûlü) ve Faal Akl'ın insana hulûl etmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Buna Hallac-ı Mansur'un öncülüğünü yaptığı, Allah'ın insanla tamamen birleşmesi (ittihad) de eklenebilir.²⁴³

1.1.3.3. Reenkarnasyon

Birçok dini gelenekte karşımıza çıkan tenasüh ve ruh göçü inancı temelde Aryan kaynaklıdır. Günümüz modern toplumlarında da şekil değiştirerek karşımıza çıkmaktadır.

Aryan kökenli (ortak dil, din, inanç ve mitolojilere sahip Hint ve İran ırkları)²⁴⁴ Hinduizm'deki karma doktrininde insan için, sonu olmayan bir tenasüh döngüsü söz konusudur. Buna göre ölüm korkulacak bir durum veya yokluğa geçiş değildir. Bu nedenle her Hindu sonraki hayatının daha iyi olmasını garantileyebilmek için çaba gösterir. Dolayısıyla Hint kast sisteminde karma düşüncesi etken bir

²⁴⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "İslam Düşüncesinde Hulûl", **DİA**, c. 18, s. 341-342; Kurt, Hasan, "Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 2, c. 10, 2011, s. 20.

²⁴¹ Ay, Resul, "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", **Bilig**, Sy. 72, 2015, s. 4.

²⁴² Şehristânî, **el-Milel ve'n- Nihal**, Dâru'l Ma'rife, 1993, Beyrut, c. I, s. 26-27.

²⁴³ Genel Sünnî ve Şîî ulema üç hulûl düşüncesini de reddetmiştir. Bununla birlikte iki gelenekte de bu inanca bağlı fırkalar görülmektedir. Massignon, Louis, "Hulûl", **İslam Ansiklopedisi**, İst: MEB. 1987, (584-585), s. 584.

²⁴⁴ Yıldırım, Nimet, **İran Mitolojisi**, Pinhan Yay, 2018, İst, s. 16; Taraporewala, **Zerdüşt Dini**, s. 23-24.

otokontrol mekanizması işlevi görmektedir.²⁴⁵ Herkes doğduğu kastın adil olduğunu ve bir önceki yaşamın sonucu bunu yaşadığını kabul etmektedir. Böylece iyi olanlar daha iyi bir kasta geçmek için gayret sarf ederken, kastın alt tabakalarında bulunanlar da bir sonraki yaşamlarında daha iyi bir konum için çalışırlar. Bu inanca göre ruhsal olgunluğa veya temizliğe ulaşanların bir sonraki yaşamlarında üst kастlarda yer alabilmeleri mümkün olmaktadır. Dünya hayatında mevcut düzene isyan etmeden yaşamak, dini inancın bir parçası haline gelmiştir.²⁴⁶

Hinduizm'in inanç esaslarından biri olan tenasüh-karma doktrininin süreç içerisinde dönüşerek batıda reenkarnasyon formunu aldığı görülmektedir. Reenkarnasyon inancının batıda popülerleşmesiyle bazı marjinal Yahudi ve Hristiyan gruplar bu inancı benimsemiştir. Aynı şekilde 19.yy. sonlarına doğru Şarkiyatçılığın etkisi ve batıda akademik kariyer yapan Hinduların eğitim kurumlarında görev almasıyla seküler aydınlar arasında da reenkarnasyona doğru bir yöneliş yaşanmıştır. Hindistan'ın sömürge döneminde İngiliz yazar ve araştırmacıların Hinduizm ve Budizm'le tanışmaları da bir diğer etken olmuştur. Bu araştırmacıların Uzakdoğu dinlerini ayrıntılı olarak incelemeleri neticesinde, bazı kesimler gizli ilimlerle yakından ilgilenmeye başlamıştır. Günümüzde de reenkarnasyon kavramını öğretilerinin merkezine alarak mezhep ya da din oluşturma iddiasında bulunan değişik grupların varlığı göze çarpmaktadır.²⁴⁷

Dolayısıyla tenasühü, reenkarnasyonun ilk prototipi olarak düşünebiliriz. Batılı spiritualistlerce ve bilimsel araştırmalarda reenkarnasyon düşüncesi bir yaşam felsefesi kabul edilmekte ve tenasüh inancından özellikle ayrılmaktadır.²⁴⁸

²⁴⁵ Yitik, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, s. 114.

²⁴⁶ Yeşilyurt, Temel, "Reenkarnasyon/Tenasüh Düşüncesi", Ed. Şaban Ali Düzgün, **Kelam: El Kitabı**, Ankara, Grafiker, 2012, s. 702i

²⁴⁷ Köse, **Milenyum Tarikatları**, s. 131; Özkan, **Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler**, s. 13-25.

²⁴⁸ Reenkarnasyon konusu bilim çevrelerinde 1970'lerden sonra popüler olmaya başladı. Batılı bilim çevreleri zamanla bu inançların bilimselliğini tartışma konusu yaptılar. Biyolog Huxley reenkarnasyon fikrinin makul bir fikir olduğunu düşünmüş ve kitabında bu fikri tartışmalı olarak ele almıştır. Bkz. Thomas Huxley, **Evolution and Ethics** (Evrin ve Etik), 1st World Library-Literary Society 2003, Austin, s. 244-278; Psikiyatrist Stevenson tarafından sürdürülen bilimsel araştırmaların sonuçlarının yayımlanmasıyla reenkarnasyona olan ilgi biraz daha popüler hale gelmiştir. Reenkarnasyon konusunda ayrıntılı kişisel rapor dosyaları yayımlamıştır: Stevenson, Ian, **Twenty Cases Suggestive of Reincarnation** (Yirmi Açık Reenkarnasyon Vakası), The University Press of Virginia, USA, 1974;

Réincarnation sözcüğü batı dillerinde ilk kez Kardec (v.1869) tarafından kullanılmış ve “tekrar ete bürünme” anlamında açıklanmıştır. Sonraki süreçte Avrupalı spiritualistlerce geliştirilen ruh göçü fikri Hinduizm’deki temel anlamını korumakla birlikte anlam kayması yaşamıştır.²⁴⁹ Reenkarnasyon Fransızcada “ruhun tekâmülü” anlamında da kullanılmaktadır. Bu öğretilerde tekrar doğmak bir ceza ya da mükâfat değil, ruhun tecrübe ve gelişiminin bir yoludur. Ruh yaşamış olduğu bir önceki gezegene reenkarne olabileceği gibi başka bir gezegene de reenkarne olabilir.²⁵⁰ Bu durumda gündelik hayatta tenasüh ve reenkarnasyon kelimeleri birbirini yerine kullanılsa da bu, gerçekte doğru bir kullanım değildir. Reenkarnasyon, tenasüh sözcüğüyle bazı benzerliklere sahip olsa da farklı anlamlar taşımaktadır. Reenkarne olmak ölümle bedeni terk etmiş olan ruhun, dünyevi tekâmül yasasına aykırı olmayacak şekilde ve son bedenlendiği türden daha geri bir düzeyde doğmamak koşuluyla tekrar bedenlenmesidir. Tenasühte ise tekrar bedenlenme farklı şekillerde olabilmektedir.²⁵¹

Stevenson, Ian, **Reincarnation and Biology: A Contribution to the Etiology of Birthmarks and Birth Defects** (Reenkarnasyon ve Biyoloji: Doğum İşaretlerinin ve Doğum Kusurlarının Etiyolojisine Bir Katkı), Westport, Connecticut, 1997; Stevenson, Ian, **Children Who Remember Previous Lives: A Question of Reincarnation** (Reenkarnasyon ve Biyoloji: Doğum İşaretlerinin ve Doğum Kusurlarının Etiyolojisine Bir Katkı, Doğum İşaretleri ve Diğer Anormallikler), Library of Congress Cataloguing in Publication Data, USA, 2001; Stevenson, Ian, **European Cases of the Reincarnation Type** (Avrupa’da Reenkarnasyon Türü Vakalar), McFarland & Co, USA, 2009. Stevenson yaklaşık 1000 çocuk üzerinde incelemelerde bulundu ve her vakada çocukların raporlarını sistemli olarak belgeledi. Böylece, çocukların anlattıkları ile ölen kişilere ait olguların paralellik göstermekte olduğunu doğrulamaya çalıştı. Bkz. Stevenson, **European Cases of the Reincarnation Type**; Aynı zamanda, söz konusu ölen kişilerde ölüm ve yaralanmaya yol açmış yara izlerinin ilgili çocuklarda doğum işareti ve doğum kusuru olarak belirmiş olduğunu, otopsi fotoğrafları gibi tıbbi kayıtlarla doğruladı. Bkz. Stevenson, **Twenty Cases Suggestive of Reincarnation**, s. 272-73. Stevenson ilk incelemelerini daha ziyade, reenkarnasyon inancının yoğun olduğu ülkelerde yapmıştı. Bu bakımdan eleştirilmiştir.

Reenkarnasyon konusunda araştırma yapan bilim adamlarından biri de Tucker’dır. Ona göre bilinç, yaşam boyunca vücudumuzda bulunan kuantum ve atom altı seviyede enerji olması sebebiyle asla yok olmuyor. Tucker, reenkarnasyona uğradığına dair işaretler gösteren 2.500 gençle röportaj yapmıştı. Bkz. Tucker, Jim, B, **Return To Life: Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives**, St. Martin’s, Griffin, 2015; Reenkarnasyon üzerine çalışan uzmanlar arasında Ramster, Weiss, Semkiw ve başkaları sayılabilir. Fakat bu kişilerin çalışmaları bilim çevreleri tarafından genellikle kuşkuyla karşılanmıştır. Sagan gibi bazı kuşkucu uzmanlar, teorinin ispatı için daha fazla reenkarnasyon araştırmasının yapılması gerektiği düşüncesindedirler. Sagan, Carl, **Kozmos-Evrenin ve Yaşamın Sırları**, çev. Reşit Aşçıoğlu, Kesim Matbaası, 1982;

²⁴⁹ Mann, A. T. **Reenkarnasyon: Yeniden Doğuş**, çev. Gökhan Sezgi, HYB, Ankara, 1998, s. 63.

²⁵⁰ Long, J. Bruce, “Reincarnation”, **The Encyclopedia Religion**, New York, Mcmillan, XII, 1987, s. 265.

²⁵¹ Çobanlı, Cem, **Yaşama Yeniden Başlamanın Evrensel Yolu: Reenkarnasyon**, Omega, İstanbul, 2005, 15-27; Mann, **Reenkarnasyon: Yeniden Doğuş**, s. 77.

Hint kültüründeki tenasüh (metempsikoz) inancı ile reenkarnasyonun ayrıştırılması açısından şu iki noktaya dikkat etmek gerekmektedir; evvela, reenkarnasyonda bir gerileme yoktur. Tekâmül yani ruhun daima ileriye doğru gidişi vardır. İnsan ruhu daha alt seviyeye reenkarne olmaz. İkincisi, insan bir önceki hayatında neden başarısız olduğunun cevabını vermek için değil, başarılı olması gerektiği için dünyaya gelmektedir.²⁵² Yani yeryüzüne ceza için değil ruhun yükselmesi için gönderilir. Tenasühte ruhun cansız varlıkların veya hayvanların cesedine girme fikri varken reenkarnasyon sadece insan bedenleri arasındaki ruh göçünü ifade etmektedir. Bu sebeple reenkarnasyonun tenasüh inancının tekâmül etmiş formu olduğu ileri sürülmektedir.

Reenkarnasyon inancının eşitlikçi bir anlayışın sonucu doğduğu söylenmektedir. Zira insanlar bu dünyada zengin-fakir, sağlıklı-hasta, uzun-kısa ömürlü gibi zıtlıklarla bulunur. Bu zıtlıklardan nimet olarak kabul edilenlerini yaşamış olan birine karşı, sıkıntılı hayat yaşayanların durumunun bir haksızlık olduğu düşünülebilir. Sakat, muhtaç, hasta, fakir, çirkin doğan çocukların suçu nedir, sorusunu soran reenkarnasyon taraftarları, adalet için reenkarne olmanın gerekliliğini savunmaktadırlar.²⁵³ Reenkarnasyon her doğumda bireye daha güzel fırsatların sunulduğunu iddia etmektedir. Ruh yeni bir bedenle yeni hayata merhaba demektedir. Aslında beden yeni olsa da ruh eskidir. Şuur ve ruh önceki hayatından kalan yaşamına kaldığı yerden devam ederken buna aracı olan beden değişmiştir. Bu inanca göre ölüm sadece “elbiselerin değişimi”dir.²⁵⁴

²⁵² Stevenson, Ian, **Cases of The Reincarnation Type**, Charlottesville, University of Virginia Press, 1975, s. 268.

²⁵³ Çobanlı, **Yaşama Yeniden..**, s. 113.

²⁵⁴ Has, Kenan, “Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram; Reenkarnasyon”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, c. 17, sy. 4, 2004, s. 393; Burada ruhun yeni ölmüş kimsenin yeni doğana “karışması” bir tartışma konusudur. Hem ilahi dinler hem de bilim açısından kabul gören bir gerçek şu ki ruh ölümsüz saf bir enerjidir. Ve insan bilinci beyinde değil ruhtadır. Ruhani varlıkların tamamı biyolojik bir beyine sahip olmaksızın bilince sahiptirler. Ayrıca ruhani varlıklar için zaman ve mekân kavramı da yoktur. Reenkarnasyon vakaları her ne kadar “yeniden doğuşa” inanç gibi bir kabule neden olsa da bunların neden ve nasıl olduğuna dair tek açıklama bu değildir. Nörolog Tarlacı’ya göre bu vakalardaki çocukların anlattıkları bilgiler doğrudur ve ölmüş birinin ölümünden sonra elde ettikleri bu bilgiler normal duyularla elde edilmemiştir. Dolayısıyla bu vakaların aslında, ölen kişi açısından, ölümden sonra bir şekilde devam eden kişilik veya bellek kanıtı olabileceğini iddia etmektedir. Aslında reenkarnasyon vakaları kişinin kendi bedensel ölümü esnasında yahut ölümünden hemen sonra, doğmakta olan ya da doğan kişiye belleğini sokuşturması (instrusyon) ile de ortaya çıkıyor olabilir. Bu durumda ölen kişi etkindir ve yeni doğanı etkileyip bir şekilde onun beynine

Günümüzde reenkarnasyona inanan kişilerin sayısı tahminen bir milyarı aşmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi reenkarnasyonu kabul eden inanç sistemleri de artmıştır. Bunların ekserisi 1970 sonrasında gelişmiş Batı toplumlarında ortaya çıkan Yeni Dini Hareketler (YDH) veya New Age (Yeni Çağ) gruplarıdır. YDH'ler daha önce Batı'ya yabancı kabul edilen tenasüh, reikiki, reenkarnasyon, meditasyon, yoga gibi inanç ve ritüelleri buralarda tanıtmıştır.²⁵⁵ Bu akımlar öğretileri arasında reenkarnasyona özel bir yer vermektedir. Bunun nedeni, eşitlik prensibi, sosyal problemler ve dünyada çekilen ıstıraplar üzerinde fazlaca durmalarıydı. Reenkarnasyon inancıyla, dünyadaki hallerinden memnun olmayanlara, dünyaya daha iyi şartlarda tekrar gelecekleri vaat edilmektedir.

Öyle görünmektedir ki, reenkarnasyon inancı modern toplumlarda Hinduizm'deki dini hüviyetinin yanında bir yaşam felsefesine dönüşmeye başlamıştır. Ölümü kabul etmek istemeyen insanoğlu tekrar tekrar hayata dönmenin çekiciliğine kapılmış görünmektedir. Bilim çevreleri de bunu farklı şekillerde izah etmeye çalışmaktadır. Kavram bu haliyle ilk başta benzer anlamlarda kullanılan tenasüh sözcüğünden uzaklaşmıştır.

1.1.3.4. Devr/Devriye ve Yedi Devir

Tenasüh, hulûl ve ittihat kavramlarıyla benzerliği açısından “devr” sözcüğünü de açıklamakta fayda vardır. Yeni Platoncu felsefe İslam düşüncesinde iki ayrı mecra da gelişme göstermiştir. İlki, kaynağı Kur'an ve hadisler olan, her şeyin Allah

bulaşır (posesyon). Bu yolla da tekrar doğduğunu iddia eden kişi aslında başka birinin belleğine sahip olur. Hatta sahip olmaktan ziyade, yeni doğan kişi kendi anılarını henüz biriktirmediğinden (4 yaşındaki bir çocuğu düşünün) kendine bulaşan anıların egemenliği altına girer. Tekrar doğuş vakalarının geçmiş yaşam anılarına sahip olmasını açıklayan diğer bir teori de “zamanda kuantum dolaşıklık” (entanglement) tır. Buna göre evrende bütün nesneler birbiriyle iletişim halindedir. Geçmişte ölen bir beyin veya kişinin bilgisi, gelecekte doğan birinin bilgisini (zihin içeriğini) değiştirebilir ve bu karşılıklı korelasyon içinde olur. Yani gelecekteki kişi de bir ölçüde geçmişteki kişinin durumunu etkiler. Bkz. Tarlacı, Sultan, **Ölüm'Sözlük: Ölümlüler İçin Yol Rehberi**, Tuti Kitap, İstanbul, 2016, s. 196, 250, 284, 289, 301.

²⁵⁵ Neo-Paganizm, Witchcraft (büyücülük), Şamanizm, FIAT Lux, Teosofi, Scientology ve Satanizm gibi New Age gruplarının en belirgin özellikleri, modern toplumda dini karakter içeren bir karşı kültür olarak ortaya çıkmalarıdır. Ortak inanç noktalarından birisi de, insanlığın yeni bir bilinç evresine girdiği ve köklü bir manevi değişim yaşadığıdır. New Age felsefesinde ruh-beden-zihin bütünlüğü önemle vurgulanır. “Manevi evrim” önemli kavramlarından biridir. Köse, **Milenyum Tarikatları**, s. 131, 137; Özkan, **Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler**, s. 83, 161, 181.

tarafından yoktan var edildiğini kabul eden görüştür. Bu görüşü genel olarak İslam âlimleri ve filozoflar savunmuşlardır. Diğeri ise sudûr nazariyesidir. Buna göre yaratılış ve kâinat, ilahî özden taşarak teşekkül etmiştir.²⁵⁶

Yeni Platoncu düşünce ekseninde gelişen “devr” kavramı, ruhun mutlak varlıktan ayrılıp aşama aşama maddeleşmesi ve sonra aynı şekilde mutlak varlıkla birleşme döngüsünü ifade etmektedir.²⁵⁷ Bu nazariyeye göre maddi âleme düşen her insan ruhu hakikate ulaşma yolculuğunda değişik aşamalardan geçerek geldiği noktaya yani Hakk’a yükselmektedir. Önce topraktan madene, oradan bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve nihayetinde de mahlûkatın özü ve en şerefliisi olarak yaratılan insan suretlerine intikal eden ruh, “insan-ı kâmil” mertebesine yükselerek Hakka vasil olmaktadır.²⁵⁸ Bu yolculukta insan-ı kâmile kadar olan aşamaya kavs-i nüzûl, insan-ı kâmilden başlayarak Allah’a ulaşmaya da kavs-i urûc adı verilmektedir.²⁵⁹ Her aşamada bulunan farklı varlık katlarını birer birer geçen insan, yaşarken hangi manevi aşamaya kadar yükselmişse, ölünce de ruhu o aşamada kalmaktadır. Tasavvufi literatürün başat kavramları olan vahdet-i vücûd, seyr-i sülûk ve bu mertebelerin sonunda doğan insan-ı kâmilin keyfiyeti, devir nazariyesinin temelini oluşturmaktadır.²⁶⁰ Devir nazariyesine göre zaten insan, görünür âleme gelmeden önce, canlılar, cansızlar ve bitkiler âleminde zerreler halinde bulunmaktadır. Bu noktadan insan haline gelinceye kadar maddi âlemde devir yapmaktadır.²⁶¹ Bir görüşe göre tarihi dörtlü veya yedili devirlere ayırma fikri İran

²⁵⁶ Aytaç, Pakize, “Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları”, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sy. 2, 2011, Ankara, s. 3.

²⁵⁷ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 105-106.

²⁵⁸ Uzun, Mustafa, “Devriye”, **DİA**, c. 9, İstanbul, 1994, s. 252; Cebecioğlu, Ethem, “Devir”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul, s. 165-166; Keskin, Ahmet, “Türk Tasavvuf Kültürü ve Devir Nazariyesi Bağlamında Neşet Ertaş”, **Sûfî Araştırmaları**, Sy. 12, 2015, s. 139.

²⁵⁹ Uludağ, Süleyman, “Devr”, **İslam Ansiklopedisi**, c. 9, TDV, Ankara, 1994, s. 231; Cebecioğlu, “Devir”, s. 165-166.

²⁶⁰ Saluk, Reyhan Gökben, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devir Nazariyesi ve Bir Devriyye Risalesi”, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sy. 7, Ankara, 2014, s. 217; Aytaç, “Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları”, s. 4.

²⁶¹ Aşkar, Mustafa, “Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, TDV, Ankara, 2000, s. 99.

merkezlidir. Bu düşünce gezegenleri, burçları, yıldızları ve insanlık tarihini bölümlere ayırmaktadır.²⁶²

Devir nazariyesi tenasühle yakın anlamlar taşımaktadır. İkisinde de ruhun olgunlaşması ve arınması süreci ruhun çeşitli aşamalardan geçmesine bağlanmaktadır. Ancak temelde devir anlayışından bütün varlığın tanrısal özden kopup tekrar ona dönüş süreci anlaşılmaktadır. Burada Vahdet-i Vücut anlayışıyla tamamlanan bir anlayışla her varlık tek olan tanrıdan kopmuş ve devrini tamamlayarak tekrar onunla bütünleşecektir. Tenasühte ise ruhların tekraren bedenlenip öldüğü ve bu şekilde mükemmelleştiğine inanılmaktadır. İnanç sahiplerine göre değişmekle birlikte bu süreçte ruhlar canlı-cansız, hayvan-insan envaî çeşit varlıkta bedenlenmekte ve kurtuluşa ermektedir.²⁶³ Sonuç olarak devir ve tenasüh sözcükleri farklı temellere sahiptir. Ancak batınî firkalarda tekrar göreceğimiz gibi özellikle tarihsel devir ya da yedi devir fikriyle hulûl ve tenasüh inançları bağdaştırılmıştır.

Sudûr nazariyesi İslam toplumlarında batınî firkalarda olduğu gibi tasavvufi hareketlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu gruplarda Tanrının ruhunun madde ve insan formunda bedenlenmesi ve tekrar devrini tamamlayıp kendi öz formuna ulaşması süreci bazı nüanslarla tasavvuftan ayrılmaktadır. Ayrımın ana noktalarından biri ruhların tekrar olgunlaşma sürecinin tek bir hayat değil tenasüh ile tekrarlayan farklı bedenlerde gerçekleşmesidir. Aynı şekilde bütün varlık da temelde yedi devirde yeniden oluşarak kemale erecektir. İslam toplumlarında “devr” anlayışını ilk savunan topluluklardan olan İsmaililerin de sözcüğü bu anlamda kullanması dikkat çekicidir. Daha sonra da göreceğimiz üzere Emevi ve Abbasiler karşısında imamet iddiasında bulunan İsmaili imamlar meşruiyetlerini devr anlayışıyla sağlamaya çalışmışlardır. Çokça alt firkalara ayrılan bu gruplar özünde tarihin yedi devirden oluştuğunu ve her devirde yedi nâtik imam ile onların yedi sâmiti olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁶⁴

²⁶² Hamdani, Hüseyin, “A Compendium of Ismâ‘îlî Esoterics”, **Islamic Culture**, v. 11, 1937, 217.

²⁶³ **Gülşen-i Râz Şerhi**, Neşr. Gölpınarlı, Abdülbâki İstanbul, 1968, s. 4, 7, 10.

²⁶⁴ en-Nevbahtî, **Fıraku’ş- Şîa**, s. 62.

Yedi devir telakkisi Zerdüştlük, Mecusilik, Maniheizm ve Yeni Platoncu din ve felsefelerin etkisiyle ilk dönem Şii Gulat fırkalar ve Karmatilerde görülmüştür.²⁶⁵ Sonraları ortaya çıkan Dürzilik, Nusayrilik, Alevi-Bektaşılık, Ehli Haklar gibi fırkalar da devir inancını geliştirerek kullanmıştır. Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz gibi ilk dönem Şii fırkalarda bu devir inancı imamların kutsanması açısından kritik öneme sahip olmuştur. Bu dönemde tenasüh henüz inanç sistemi içerisine girmemiştir. Ancak, çalışmamızın temelini oluşturan sonraki dönem batınî fırkalarda devir inancına ilaveten tenasüh ve seçilmişlik de önem kazanmıştır.

Özetle devir düşüncesi, Allah'tan gelen varlığın tekâmül sürecinin sonunda tekrar Allah'a ulaşmasını ifade etmektedir. Ancak bu anlayış tenasühle karıştırılmamalıdır. Devr nazariyesinde tenasüh inancında olduğu gibi ruhun başka bedenlere veya başka formlara girmesi söz konusu değildir. Burada daha çok evrenin ve varlığın tekâmül süreci ve mertebeleri izah edilirken kısmen de bireyin devri anlatılmaktadır. Bâtini fırkalar bu noktada bireyin ruhsal arınmasını tasavvufta olduğu gibi devr ile değil tenasüh ve benzeri kavramlarla açıklamayı tercih etmektedir.

1.1.4. Tenasüh İnancını Doğuran Düşünce ve Ritüeller

Ölümden sonra ruhların dünyada yeniden bedenleneceği inancı muhtemelen farklı inançlardan etkilenmiş ve zaman içerisinde tenasüh formuna kavuşmuştur. Bizleri bu düşünceye sevk eden husus, tenasüh ile atalar kültü, kozmogonik inançlar,

²⁶⁵ el-Büstî, “Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim”, s. 316; Hamdani, “A Compendium of Ismâ'îlî Esoterics”, s. 217. Yedi devir inancı İsmâililik ve bilhassa Karmatilik açısından belirgin bir öneme sahiptir. Henüz İsmâililiğin ilk teşekkül süreci kabul edilen Cafer b. Sadık'ın ölümüyle (148/765) ilk Fatımi halifesinin ilanı (286/899) arasındaki başlangıç döneminde bile bu inanç hareketin görüşlerini dayandığı esaslardan biri olmuştur. İnanca göre tarih yedi devre ayrılmakta her devrin bir nâtık'ı bulunmaktadır. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed ilk altı nâtık iken son nâtık da Muhammed b. İsmail b. Cafer'dir (180/796). Her nâtığın gizli sırları insanlara açıklayan yardımcısı veya bir vasî/sâmit adı verilen takipçisi olduğu gibi İsmail b. Cafer'in de vasîsi Kaim Mehdi'dir. Her yedi devir içinde vasî/sâmitlere yardımcı ayrı yedi “Mutim” imam da bulunmaktadır. Bunlar da nâtık ve vasî/sâmitlerin getirdikleri şeriatın zahir-batın yönlerini açıklama görevini yerine getirmektedirler. Muhammed b. İsmail yedinci nâtık olduğu için Allah'ın insanlara gönderdiği son temsilci kabul edilir ve onun şeriatı kendinden öncekileri iptal etme yetkisine sahiptir. Kıyamete kadar da o ve onun imamlarının getirdiği-açıkladığı şeriat hüküm sürmelidir. Bkz. Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî, **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak**, s. 84; Cafer b. Mansur el-Yemen, Ebu'l-Kâsım, **Kitâbu'l-Keşf**, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984, s. 14, 27, 109; Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed, **İsbâtu'n-Nubuât**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1966, s. 181,185.

erginlenme ritüelleri gibi inanç ve uygulamaların arasındaki yakınlıktır. Bu bölümde tenasühe köken olabilecek inanç ve ritüelleri kısaca inceleyeceğiz.

1.1.4.1. Atalar Kültü

Ruhların ölümsüzlüğü, tenasüh ve yeniden bedenlenme fikrinin muhtemel kaynaklarından birisi “Atalar Kültü” nazariyesidir. Dinler tarihi uzmanlarına göre ruhların kutsanması fikri bir anlamda onların sonsuzluğuna inanmayı gerektiriyordu. Ölmeyen ruhların ya hiç dünyadan ayrılmadığı ya da tenasüh yoluyla tekrar dünyaya gelecekleri düşünülüyordu. Ataların ruhlarına tâzim, onların hatıralarını canlı tutma isteği zamanla onlardan korkma ve ruhlara tapınmaya dönüştü. Buna *atalar kültü* denilmektedir.²⁶⁶

İlk antropologların ilgi alanlarından birisi ruh ve din arasındaki ilişkiydi. Pozitivist düşünürler ruh fikrinin dinin muhtemel kaynaklarından birisi olduğu kanaatindedir. Freud’a göre, ilkel toplumlar kutsadıkları ve totem kabul ettikleri hayvanları zamanla ataları olarak gördü ve onların ruhlarına hürmet etti. Totemlerin ruhlarına yapılan tâzim zamanla dine dönüştü.²⁶⁷ Frazer da, eski toplumların yaşam ile ölüm arasındaki değişimin ruhun varlığı-yokluğuyla ilgili olduğunu fark ettiklerinde aslında dinin doğmaya başladığını ileri sürmektedir. Ruhun bedenden ayrılmasını önlemek ve ayrılan ruhların tekrar bedene dönmesini sağlamak için birçok yasak ve tabu icat edilmiştir. Ona göre, bunlar zamanla ilkel dinlerin temelini oluşturmuştur.²⁶⁸ Ruhlara yapılan hürmet ve insanın hayal gücü bu ruhları süreç içerisinde önce kahraman veya aziz sonra da tanrı mertebesine çıkarmaktadır. Frazer ruhların normal bir insandan kahraman, aziz ve tanrı mertebesine geçişini “neredeyse algılanamaz” bir geçiş süreci olarak tanımlamaktadır.²⁶⁹ Bu iki araştırmacıda da ruhların bedenden ayrılması, ruhların tekrar geri getirilmesi ve geri dönen ataların-

²⁶⁶ Tümer, Günay, “Atalar Kültü”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 4, TDV, İstanbul, 1991, s. 42-43.

²⁶⁷ Totem, bir insan ya da insan topluluğu ile dinsel-büyüsel ilişkisi olduğuna ve o insanı ya da topluluğu koruduğuna, onunla kader birliği kurduğuna inanılan hayvan, bitki, cansız nesne veya doğasal olaydır. Totemizm de herhangi bir toteme bağlılık inancını ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, Ataç, İstanbul, 2005, s. 115-284; Yakar, Yakar, Cenap, **İnançlar ve Tutumlar Üzerine**, Ankara Gazi Üniv. 1988, s. 22-25; Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, çev. Niyazi Berkes, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, Ankara, 1998, s. 151.

²⁶⁸ Frazer, **İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler**, s. 469, 475.

²⁶⁹ Frazer, **İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler**, s. 510.

totemin ruhuyla iyi ilişki kurma zorunluluğuna dair inançların oldukça eski bir kökeni olduğu açıkça görülmektedir. Tenasüh inancının kökeninin buralarda aranması akla uygun düşmektedir.

İlkel toplumlarda atalara saygının çok önemli olduğunu biliyoruz. Ataların ruhlarının yeni doğan çocuklarla yeniden dünyaya geldiği düşünülürdü. Bu toplumlarda insanlar kendilerini de ritlerle atasına dönüştürmeye çalışırdı. Avustralya'daki kabilelerde görülen yarı hayvan yarı insan ata ruhlarının ayinlerle yeniden canlandırılması törenleri bunun güzel örneklerindendir.²⁷⁰ Ölen ataların korku ya da sevgi hisleriyle kutsallaştırılması Yunan kültüründe de benzer bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Müller'e göre Yunanlarda bu şekilde tanrılar panteonuna dâhil olan tanrılar, Hindistan'dan bile fazladır. Antik Yunan'da sevilen ve korkulan kahramanlar tanrılarının lideri Zeus'un oğlu olarak kabul edilmekteydi. Sonradan onlar da tanrı seviyesine yükseltilmişlerdir. Güçlü kralları da aynı şekilde öldüklerinde Zeus'un oğlu kabul edilmiş ve tanrılaştırılmışlardır.²⁷¹

Spencer'a göre atalar kültü inancının başlangıcı, ataların hayattayken sahip oldukları birtakım üstün vasıflara bağlıdır.²⁷² İlkel insan, kendi sınırlarını aşan her şeyi doğaüstü ve kutsal kabul etmiştir. Dolayısıyla sıra dışı yeteneklere sahip olan kabilesinin kurucusuna, cesaretiyle meşhur bir savaşçıya, bir mucit, sanatçı ya da bir yeri fetheden kahramana da sağlığında olduğu gibi öldükten sonra da saygı göstermeye devam etmiştir. Zamanla bu saygı ve korku kutsamaya ya da ruhunun teskin edilmesi için bir ibadet şekline dönüşmüştür. David Hume da ilkel insanların güç, cesaret ya da anlayış bakımından üstün bazı ölümlülere tanrılaştırarak onlara tapındıklarını kabul etmektedir.²⁷³

Atalar kültü farklı toplumlarda karşımıza çıkmaktadır. Arap kültüründe puta tapınma geleneğinin bir anlamda bu inançla ilişkilendirildiği görülebilir. Atalara şiiirler atfetme, onların isimlerini yüceltme ve onları temsilen putlar yontma İslam

²⁷⁰ Jung, C. Gustav, **Dört Arketip**, çev. Z. A. Yılmaz, Metis, İstanbul, 2019, s. 57.

²⁷¹ Müller, **Anthropological Religion**, s. 354.

²⁷² Spencer, Herbert, **The Study of Sociology**, Henry S. King & Co. London, 1873, s. 48; Müller, **Anthropological Religion**, s. 127, 128.

²⁷³ Karataş, İ. Ethem, "Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri", Dokuz Eylül Üniv. SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2006, s. 91.

öncesi Arap toplumlarında bilinen bir uygulamadır. Putların bazen “baba” şeklinde isimlendirilmesi ve kendilerini “putların çocukları” olarak tanımlayıp bununla gurur duymaları²⁷⁴ eski Araplarda atalar kültüne işaret etmektedir. Ölen büyüklerin kabirlerine kutsiyet yükleme ve bunlara tapma da eski Arap toplumunda vardır. Putlara tapınma ve Kur’an’da ikaz edilen “ataların dinine sorgusuz bağlılık” alışkanlığı da atalara gösterilen aşırı hürmetle ilişkilidir. Bu inançta ölen kimselerin ruhlarının tanrı ile insanlar arasında iletişim kuracağına inanılıyordu.²⁷⁵

Atalara (Pitriler) tapınma inancı Aryan topluluklar olan eski İran ve Hint toplumlarında da karşımıza çıkmaktadır. “Çörek Sunumu” veya Darun-Purodasha denilen bu törenler iki Aryan toplulukta da dönüşerek gelişmiştir. Zamanla ilahlaştırılan ataların ruhlarına İran’da süt ve Hindistan’da inekten üretilen bir ürünün sunulması bu törenlerin bir özelliğidir. Atalara tapma özellikle Zerdüştlükte daha çok gelişmiştir. Onlara göre tanrı Ahura dâhil her varlık mükemmelleştikçe yeryüzünde ahlaki, ruhi, bedensel ve akli bir Fravaşi’si ya da silueti oluşmaktadır.²⁷⁶ Bu noktada Zerdüştlerin atalara yaptıkları törenler, iyi ruhların Fravaşi’ye dönüşmeleri sebebiyle bir çeşit tanrılara tapınma ibadeti gibi yorumlanabilir.

Çin ve ondan etkilendiği düşünülen Japon kültüründe de atalara tapma geleneğinin güçlü olduğu görülmektedir. Çin aristokrasisinin atalarının ruhlarının kendi kaderlerini belirlediği, yaşayan insanlara ceza ve mükâfatlar verdiğine inandığı ve bu sebeple onların ruhlarını memnun etmek için kendilerine tapınıldığı aktarılmaktadır. Onların heykellerine ibadet, ruhlar için kurban kesimi ve onlardan bilgi alma girişimleri ataların ruhlarıyla iyi ilişki yollarından bazılarıydı. Şinto geleneğinde de kısmen görülen bu inanç Konfüçyüs inancının bazı kolları aracılığıyla Japonya’da yaygınlaşmıştır.²⁷⁷

²⁷⁴ Cevâd Ali, *Mufasssal Tarihu’l-Arab Kable’l-İslam*, 2. b. Bağdat, 1993/1413, s. 469.

²⁷⁵ Cevâd Ali, *Mufasssal Tarihu’l-Arab Kable’l-İslam*, s. 469, 477.

²⁷⁶ Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüş Dini, Zerdüş’tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. Nice Damar, Avesta, İst, 2016, s. 23, 24.

²⁷⁷ Tümer, “Atalar Kültü”, s. 42, 43.

Atalara tapınma inancı hemen her devirde Çin dini yaşantısının bir özelliği olmuştur.²⁷⁸ Konfüçyüs de bu konuda Çin geleneklerine uymuş ve atalara tâzimi önemseyen öğütler vermiştir. Kendisinin vefatından sonra Çin Hanları kendisinin mezarını ziyaret ederek burada ilahiler okutmuş, kendisine yemekler ve kurbanlar sunulmuştur. Zamanla da Çin geleneklerindeki atalara tapınma Konfüçyüs'ün kendisine yönelmiş ve Konfüçyüs inancının önemli bir ritüeli haline gelmiştir. Bu inancın klasik anlamda tenasüh olmadığı görülmektedir.²⁷⁹

Tenasüh inancının atalar kültü ile ilişkisi eski Türk inançlarında da göze çarpmaktadır. Özellikle bâtinî çevrelerde dedenin ya da babanın ruhunun torun veya evlatta ortaya çıktığı inancı atalar kültü ile yakından ilişkilidir. Budizm kanalıyla eski Türk inançlarına girdiği düşünülen tenasüh inancının atalar kültü ile yeniden yorumlanmıştır.²⁸⁰ Eski Türk inançlarında yer alan, dedenin veya babanın ruhunun torunda yahut evlatta ortaya çıkacağı düşüncesi atalar kültürünün eski dönemdeki örneğidir.

Eski Türklerin ataların ruhlarını memnun etmek için ayinler düzenlemesi, mezarlara önem vermesi, onlar için adaklar adaması ve mezarların bulunduğu yerlere değer atfetmeleri atalar kültürünün tipik göstergeleridir. Bugün Anadolu'da yaygınlığını koruyan cenaze sonrası verilen yemekler gibi geçmişte de “ölünün ruhuna değsin!” denilerek ikram edilen yiyecekler ataların ruhlarından korunmak için verilirdi. Şaman ve kamların dünyada kalan ruhlar, kötü ruhlar ve ıstırap çeken ruhlarla ilişkiye geçtiğine inanılırdı. Bu inançta ruhların yine dünyada kaldığı ve insanların hayatına müdahale edebileceği düşünülmekteydi.²⁸¹ Yörükân bunlara rağmen Eski Türklerde ataların ruhlarına ibadetin olmadığını belirtmektedir. Ona göre, ruh fikrinin gelişmesiyle beraber insanlar ölmüş atalarının ruhlarına tapınmaya başlamıştır. Atalar kültüründe hürmet ve saygı tapınmaya ve ondan korunmaya dönüşmektedir. Atalar kültü, az çok gelişmiş toplumlarda ortaya çıkmıştır ve erkeğin

²⁷⁸ Güç, Ahmet, “Konfüçyüsçülük”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 26, TDV, İstanbul, 2002 (167-170), s. 168.

²⁷⁹ Pike, Royston E, **Encyclopedia of Religion and Religions**, London 1958, s. 109.

²⁸⁰ Ocak, Ahmet Yaşar, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İletişim, İstanbul, 2007, s. 174-175.

²⁸¹ Perrin, Michel, **Şamanizm**, çev. Bülent Arıbaş, İletişim, İstanbul, 2015, s. 12, 13; Yörükân, Yusuf Ziya, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 33, 34.

hüküm sürdüğü aile yapısının görüldüğü toplumlarda aranmalıdır. Eski Türklerin bu anlamda kadına önem veren bir toplum olduğunu ve atalara tapınma geleneğine sahip olmadıklarını ileri sürmektedir. Yörükân'a göre kamların ataların ruhlarıyla ilişki kurması ve evlerde atalara ait heykellerin olması bu toplumun ataların ruhlarına taptığı anlamına gelmemektedir. Yazar bir toplumda atalara tapınma (taabbud-i ecdat) inancının tenasüh fikrini de doğrulacağı kanaatindedir. Ona göre, Türklerde açıkça bir tenasüh inancı yoktur.²⁸² Başka bir görüşe göre, atalar kültürünün ölen ruhların dünyada bir başka insan ya da hayvan bedeninde yaşamaya devam ettiği inancıyla ilişkisi vardır. Eberhard eski Türklerde ve Hunlarda bu inancın olduğunu ileri sürmektedir.²⁸³

Sonuç olarak, atalar kültüründe ölen kimselerin bazılarının ruhlarının dünyada dolaştığına ve onların kötülüğünden korunmak için bu ruhları memnun etmek gerektiğine inanıldığı görülmektedir. Bu ruhların yeni doğan kimselerin bedenlerinde yeniden hayat sürdükleri inancı pek yaygın değildir. Ancak ölen kimselerin ruhlarının dünyada dolaşması ve bazı kimselerin bedenlerine girmesi gibi benzerlikler sebebiyle atalar kültürünün tenasüh inancının ilk formu olabileceği düşünülebilir.

1.1.4.2. Kozmogonik Devinim ya da Devirli Zaman

Kozmogoni kısaca evrenin yaratılışını inceleyen bilim demektir. Evrenin başlangıcı ve dünyanın varoluşunu inceleyen teoriler şeklinde tanımlanmaktadır.²⁸⁴ TDK da kavramı “evren doğumu” olarak açıklamıştır.²⁸⁵ Ölüm ile yeniden doğuş ve kozmogoni ile dünyanın yenilenmesi çiftleri arasında bir ilişkinin olduğu inancı birçok kültürde vardır. Evrenin sürekli bir devinimle hareket etmesi ve tabiatın döngüsüyle insanın yaşamı arasında benzerlik kurmak kozmogonik düşüncenin tipik özelliğidir.

²⁸² Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 48-51.

²⁸³ Eberhard, Wolfram, **Çin'in Şimal Komşuları**, Çev. Nimet Uluğtuğ, Ankara, 1942, s. 45.

²⁸⁴ Merriam-Webster, “cosmogony”, Online Dictionary. <https://web.archive.org/web/20071225192546/http://www.m-w.com/dictionary/cosmology>, 06.10.2022 tarihinde erişildi.

²⁸⁵ TDK, “Kozmogoni”, <https://sozluk.gov.tr/>, 06.10.2022 tarihinde erişildi.

Evrende her şey kaostan kozmosa ve yokluktan varlığa doğru yayılır. Kozmolojiye göre en üstten alta yayılan varlık tekrar merkezle ilişki kurarak değer kazanır. Değer hiyerarşisi yukarıdan aşağı sıralandığı gibi yukarıdan aşağıya inildikçe her şey bizi hakikatten koparmış olur. Hakikate ulaşmanın yolu en üstteki varlıkla ilişki kurmaktır. Bu sebeple makrokozmosun merkezine yapılan ruhi ve bedeni ziyaretlerle insanın kutsiyet kazandığı düşünülmektedir. Mesela mikrokozmos olan insanın hac, kurban ve dini ritüellerle merkezle iletişim kurup temizlendiğine inanılır. Bilgi de merkez ya da tanrı/larla ilişki kurulmasıyla elde edilebilir. Hakikate ermek için zamanı ve mekânı kutsamak gerekmektedir.²⁸⁶ Kozmolojide evrende her yaratılışın ve ayinin ilk modeli rabbanidir. Her şey onu taklit etmektedir. Hemen bütün dinlerin benzer kozmogoni düşüncesine sahip olduğunu görmekteyiz. Bu noktada insanlığın geçirdiği evrelerin belirgin etkilerinin olduğu düşünülebilir.

Kozmik düşüncenin nasıl başladığı farklı görüşlerce açıklanmıştır. Bir görüşe göre kozmogoninin insanın inançlarına etkisi tarımsal üretimin başlamasıyla olmuştur. Bu bağlamda “tarih öncesi tarım miti” insanın tabiatla yeniden tanışmasını açıklamaktadır. Avcı toplayıcı dönemde insanın daha çok hayvanlarla uğraşması onun kültürünü nasıl etkilemişse tarımsal faaliyetlerin gelişimi de birçok kültürel öğeyi değiştirmiştir. Eliade insanın tarihteki en önemli gelişimlerden birini bitkiler ve evrenin işleyişiyle ilgili gözlemleriyle elde ettiğini ileri sürmektedir. Tohumun ekilmesi, yeşermesi, büyümesi, kuruması ve tekrar yeşermesiyle insanın kaderi arasında ilişki kurması ölüm konusundaki düşüncesini etkilemiştir. İnsanlık tarımsal faaliyetlerini geliştirdikçe bitkinin toprakta çürüyüp yeniden canlanması gibi insanın da bir kozmik döngü yaşayacağına inancı artmıştır.²⁸⁷ Tarımın etkisiyle değişen kültürler “kozmetik din” olgusunu ortaya çıkarmıştır. Tabiatın gözlenmesiyle keşfedilen evrendeki gizemli dönüşüm ve yenilenme hareketi insanın anlam arayışına yeni bir ufuk kazandırmıştır. Dünyanın belirli aralıklarla yenilenmesi dinsel bir ritüel gibi algılanmaya başlanmıştır. Buradan hareketle insanın var oluşu ve yaşamı da

286 Eliade, Mircea, **Ebedi Dönüş Miti**, çev. Ayşe Meral, Dergâh, İstanbul, 2018, s. 32.

287 Eliade, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale Arslan Özcan, Kabalcı, İstanbul, 2014, s. 339, 349.

kozmogonik döngüye benzetilmiştir.²⁸⁸ Antik Mısır inançlarında sıklıkla karşılaşılan tanrı Osiris'in mumyalı ve filizlenen tahıllarla kaplı vücudu tarım kültürüyle inançlar arasındaki ilişkiye örnek verilebilir. Bu tanrının tohum içerisinde ölüp-dirildiğine inanılmaktaydı.²⁸⁹ İnsanın toprakla ilişkisinin inançlarına etkisi, evrimci din anlayışlarının bir kabulüdür. Bu düşüncede insanlık gelişim seviyesine göre her alanda değişim yaşamaktadır. Evrimci teori açısından Mısır ve Hindistan gibi tarımın insan hayatının temel kaynağı olduğu coğrafyalarda bu inancın doğup yaygınlaşması şaşırtıcı değildir.

Özellikle Hindu inançlarında ama genel manada birçok gelenekte kozmolojik döngü insanın yaşamı ve ölümü hakkında yeni fikirlerin doğmasına neden olmuştur. Bu gözlemden hareketle insanın ölümden sonra dünyaya döneceği ve evrendeki zamanı yeniden yaşayacağına inanılır. Tarımsal faaliyetler aracılığıyla keşfedilen kozmik zaman döngüsü Vedalar sonrası Hint inançlarında genel olarak iki öğreti şeklini almıştır: sonsuza kadar tekrarlanan zamansal döngüler (yugalar) ve ruh göçü (tenasüh).²⁹⁰ Hinduizm'de canlıların tenasühe tabi olmaları gibi evrenin kendisi de sürekli oluş ve yok oluş çarkında deveran etmektedir. Hindu kozmolojisine göre devrî olan zaman, her biri dört milyar üç yüz yirmi milyon yıl süren ve adına "kalpa" denilen bu devirler halinde sonsuza kadar akıp gitmektedir. Her devrenin sonunda kıyamet kopmakta ve ardından yeni bir devir başlamaktadır.²⁹¹ Yakın Doğu ve Akdeniz Dünyasındaki kadim birçok inancın kökeninde de kozmik zaman döngüsü düşüncesinin etkilerini görmekteyiz.²⁹²

Kozmolojik bilginin nasıl başladığı bir tartışma konusu olduğu gibi bu yaklaşımın inanç sistemlerini nasıl etkilediği de bir muammadır. Güçlü teoriye göre kozmolojinin inanç sistemlerini etkilemesi Gnostik felsefenin yaygınlaşmasıyla

²⁸⁸ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi** (Cilt 1, 2, 3), çev. Ali Berktaş, Kabalcı, İstanbul, 2015/a, c. I, s. 59.

²⁸⁹ Hall, Manly P. **Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi**, çev. Ozan Can Hacıoğlu, Hermes, İstanbul, 2017, s. 46.

²⁹⁰ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 60; Sarma, D. S. **Hint Dini Tarihine Giriş**, çev. Fuat Aydın, İst: Ataç, 2005, s. 20.

²⁹¹ Eliade, **Ebedi Dönüş Miti**, s. 124; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 24, 84.

²⁹² Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 60; Sarma, D. S. **Hint Dini Tarihine Giriş**, çev. Fuat Aydın, İst: Ataç, 2005, s. 20.

ilişkilidir. Yeni Platonculuk kozmogonik anlayışın dinlere ve geniş kitlelere ulaşmasında belirgin bir rol oynamıştır.

Kozmik din düşüncesinde ay ve ayın ritmik hareketinin özel anlamı vardır. Kadim birçok gelenekte ruhun, cesedin ölümü sonrası aya ulaşacağı ve orada dinlenip yeniden doğuş döngüsüne gireceğine inanılır. Ay ve ayın devreleri ritmik bir devir, ölüm ve yeniden doğuş sembolü kabul edilmiştir. Ayın evreleri erginlenme törenlerinin zamanını da belirler.²⁹³ Bu ve benzeri kozmolojik yorumlarla Orfik kültürlerde de sıklıkla karşılaşılmaktadır. İnsanın varlığı ve ölümü tanrısal hikmetle dolu olduğuna inanılan ay ya da bütün gökyüzüyle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Ayın, güneşin, dünyanın belirli aralıklarla devrini yenilemesiyle insanın kendisini günahlardan arındırıp yenilemesi arasında bağ olduğu düşünülmektedir. Oruç, abdest, hac, kurban, şeytan kovma ayinleri, erginlenme ritüeli hep belirli zamanlarda yapılmaktadır. Böylece insan kozmik düzene uygun şekilde yenilenerek kötülüklerden arınacağı düşünülmektedir.²⁹⁴ İnsanın ritüelleri takvime bağlama alışkanlığının kozmogoniyle bağlantılı olduğu görülmektedir.

Geçiş dönemleri yenilenmenin sembolüdür ve kozmolojik yeniden dirilmenin başlangıcıdır. Özellikle yılbaşı ve bahar başlangıçlarının büyük şenliklerle kutlanmasıyla kozmogonik dini anlayış arasında ilişkiyi görmekteyiz. Kökeni eski çağlara dayanan halkların bu dönüm noktalarını büyük şenliklerle kutlamaları ve bu törenleri dini-politik yeniden doğuşlarına işaret kabul etmeleri dikkat çekicidir. Bu yeniden doğuşlarla insanın tekraren doğuşu arasında ilişki kurulduğu gözlenmektedir.

1.1.4.3. Erginlenme ve Esrime Ritüelleri

Tenasüh inancının doğuşuna etki ettiği düşünülen uygulamalardan biri de erginlenme ritüelidir. Grekçe *initiatio* sözcüğünden türeyen erginlenme gnostik ve bâtınî geleneklerin önemli bir özelliğidir. Yeni yetişen topluluk üyelerinin ve dışarıdan topluluğa yeni katılanların bağlılıklarını ilan eden etkinliklere “initiation,

²⁹³ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 216.

²⁹⁴ Eliade, **Ebedi Dönüş Miti**, s. 67.

erginlenme veya esrime” denilmektedir. En geniş anlamıyla, kişinin dini, kültürel hayatında kesin bir dönüşümü başlatan ritüel ve öğretilere erginlenme, bu eylem de “inisiye olmak” ya da “erginlenmek” olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁵

Dinler tarihçilerine göre, insanlığın dinle tanışma sürecinde ortaya çıkan Totemizm bir anlamda yeniden doğuş inancının da kökenidir. Ruhu kontrol etmeyi ve insanın iradesine tabi kılmayı amaçlayan birçok totem uygulaması kaydedilmiştir. Bunlardan biri de erginlenme merasimleridir. Frazer’a göre, topluluğa alınacak genç bireyin geçmişi ve geleceğiyle arasına kesin bir çizgi çekmek amacıyla yapılan bu erginlenme merasimlerinde ruhun ölümü ve yeniden doğumu simule edilmiş olmaktadır.²⁹⁶ Bu uygulamalarda bireyin yeniden doğuşu sembolik bir anlam taşımaktadır. Ancak ritüelin anlamı ve önemi erginlenme törenleriyle ruhun yeniden doğuşu fikri arasında ilişki kurulabileceğini göstermektedir.

Antropolojide “geçiş töreni” şeklinde ifade edilen erginlenme ritüeli batinî gruplara katılım aşamasında özel anlam kazanır. Bu gruplar çoğunlukla gizli örgütlendikleri için herkesi içlerine almak istememektedir. Dolayısıyla gruba katılacak kişinin belirli ön aşamaları geçip kuralları kabul ettiğini beyan edeceği özel bir törene ihtiyaç duyulur. Initiation kavramının içerdiği şekliyle bu aynı zamanda bir otoriteye bağlanıp ondan bilgi alma sürecidir. Kişi erginlenme sürecinde doğru yolu bulmak ve erginleşmek için irşatçısına bağlanır. İnisiye olan üyenin eski günahlarından arındığı ve yeniden doğduğu ima edilir. Doğanın kozmik yenilenmesi gibi inisiye olup erginleşen bireyin de yeniden doğduğu düşünülür. Vaftiz olan kişinin de bu anlamda “yeniden doğduğuna” ve “kutsandığına” inanılır.²⁹⁷ Psikik manada bu törenlerin bireye yeni bir temiz hayat düşüncesi verdiği söylenebilir. Ayrıca günahlarından arındığına ve hakikate erdiğine inanan ergin bireyin ölüm sonrası için de hazırlık yaptığı anlaşılmaktadır. Erginlenme bir çeşit ölüm düşüncesiyle başa çıkma yoludur. Orfik yazıtlarda bu doğrultuda bulguların olması düşünce geleneklerinin etkileşimini görmek açısından ilgi çekicidir.²⁹⁸ Orfik kültürün önemli bir temsilcisi olan Pisagor’un yeniden dirilmeyi buradaki anlamda da

²⁹⁵ Eliade, Mircea, **Doğuş ve Yeniden Doğuş**, çev. Fuat Aydın, Kabalcı, İstanbul, 2015/b, s. 15.

²⁹⁶ Frazer, **İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler**, s. 475.

²⁹⁷ Eliade, **Doğuş ve Yeniden Doğuş**, s. 15, 62, 88.

²⁹⁸ Orfizm, erginlenme ve yeniden doğuş konusunda, bkz. bu metin, “Orfizm ve Ruhçuluk”.

kullanması ilginçtir. Keldânî, Mısır, Latin ve Roma kültürlerini derinlemesine inceleyen bu filozofun teorisine göre ruh adım adım temizlenerek aslına dönmelidir. İnisiyasyon bu anlamda ruhun temizlenmesi ve yeniden dirilmesidir.²⁹⁹

Arkaik şaman geleneklerinde gördüğümüz esrime ritüeli, erginlenmenin bir örneğidir. Esrime şaman olmanın şartıdır. Şaman adayı belki günler haftalar boyu sürecek yeniden doğuş tecrübesi yaşar. Bu geleneğe göre şaman adayı gündelik hayatın bütün unsurlarını terk eder. Bedensel hayatı bırakıp ruhsal boyuta geçmeye çalışır. Göğe yükselme, görünmez ya da yanmaz hale gelme, büyüsel uçuş gibi şamanik özellikleri kazanan adayın beşeri durumu aştığına inanılır. Böylece bireyin aşkınlaştığına ve mutlak manada özgürleştiğine inanılır. Halk bu kimselerin sıradan insanlardan üstün, yarı tabiatüstü varlıklar olduklarına inanırdı. Esrime deneyimi büyük dini geleneklerdeki mistik ritüellere benzetilmektedir.³⁰⁰ Elbette “yeniden doğan” esrik şamanın deneyimi bir çeşit delilik veya ölüm sonrası durumu da akla getirmektedir. Dolayısıyla esrimenin, erginlenmenin radikal bir çeşidi olduğu söylenebilir. Türk kültüründeki kam ozanlar veya abdalların bu şaman geleneğini yansıttığı akla gelmektedir.

Eski Mısır toplumunda da inisiyasyon ve erginlenme törenleri dini-toplumsal hayatın çok önemli bir parçası kabul edilmiştir. Bu törenlerde inisiye adayının olgunlaşması ve sonraki yaşamı iyice kavraması için ağır ruhsal ritüeller vardır. Bazen adayların öldüğü bu geçiş ayinlerinde nihai amaç ruhun gerçek yaşama, ikinci hayata hazırlanmasıdır. Ölüler Kitabı’nda³⁰¹ bu ikinci yaşamın ayrıntıları net değilse de inisiye olmuş ve arınmış kimseler için ölümden sonra yaşamın dünya hayatına benzer şekillerde devam edeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu metinlerde erginlenme merasimlerinin “ruhu” hem dünyada hem ölüm sonrası yaşamda “yeni

²⁹⁹ Bernard H. Springett, **Secret Sects of Syria and the Lebanon; Consideration of Their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and Their Connection With and Influence Upon Modern Freemasonry**, London And New York, Routledge, 2006, s. 101.

³⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Eliade, **Doğuş ve Yeniden Doğuş**, s. 202; Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, 2008; Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 81.

³⁰¹ Eski Mısır’daki inançları anlatan Ölüler Kitabı’nda ruh, ölüm ve ölüm sonrası hayat konusunda çokça tasvir ve bilgi bulunmaktadır. Geniş bilgi bkz. Budge, Wallis, E. A. **The Egyptian Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum**, Dover Pub. London, 1967, s. xi; Çeviri bir eser için bkz. Champdor, Albert, **Mısır’ın Ölüler Kitabı**, Çeviren: Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1984.

hayatına hazırlama” gayreti olduğu açıktır. Bu metinler incelendiğinde ölüm sonrası yeni yaşamın niteliğinin de açık olmadığı görülmektedir. Ancak yapılan ayrıntılı tasvirler ölüm sonrası ruhsal ve bedensel yaşama güçlü inançlara sahip olduklarını göstermektedir.³⁰² Eski Mısır uygulamalarındaki esrime törenlerinden anlaşılan ruhun arınmasının önemli olduğudur. Ruhun arınmasıyla dünyada ya da başka âlemlerde “yeni bir yaşama başlangıç” hedeflenmektedir. Bu açıdan kadim Mısır’daki erginlenme ve ölünün bedeninin arındırılması törenleri ruh göçü fikrine yabancı olmadıklarını akla getirmektedir.

Eliade’nin kökene dönüş miti olarak adlandırdığı erginlenme ritüelleri, yeniden doğmayı ve uzun ömürlü olmayı amaçladığı kadar tedaviyi ve fizyolojik ve ruhsal-zihinsel tekniklerle kurtuluşa ermeyi de amaçlamaktadır.³⁰³ Hindistan’da yaşlıları dölyatağı biçimindeki bir çukura gömerek onları gençleştirme ve eski canlılıklarını kazandırma uygulaması yapılmaktadır. Buna göre hasta ve yaşlı insanlar, Toprak Ana’nın bağrından yeniden doğmalarını sağlamak amacıyla gömülmektedir.

Erginlenme törenlerinde bireyin bedenen yeniden doğmasından ziyade ruh ve düşünce olarak yeni bir hayata başladığı düşünülmektedir. Ancak yeniden doğuşçu geleneklerde bedenden ziyade ruh önemli olduğu için bunun da bir çeşit yeniden doğuş kabul edilmesi şaşırtıcı değildir. Ele aldığımız batını firkalarda da önemsenen bu tür erginlenme ve kabul törenlerinin benzer özelliklere sahip oldukları görülmektedir.

³⁰² Champdor, **Mısır’ın Ölüler Kitabı**, s. 21, 87, 111.

³⁰³ Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, s. 115-116.

1.2. KADİM DİN, KÜLTÜR VE İSLAM FİLOZOFLARINDA TENASÜH

Güçlü uygarlıkların yıkılması onlara ait bütün dini ve kültürel unsurların yok olup gitmesi anlamına gelmemektedir. Uygarlıkların çöküşüyle onların dini, kültürel, felsefi mirasları çoğunlukla bir duraklama veya gerileme dönemine girmekle birlikte süreç içerisinde kendilerine, varlıklarını devam ettirebilecekleri şartlar yaratırlar. Uygun sosyo-kültürel şartlar oluştuğunda bu dini ve kültürel öğeler ya asli şekliyle ya da değişmiş haliyle başka topluluklarda ortaya çıkmaktadırlar. Bir başka ifadeyle ilkel dinlerin efsane ve mitlerinin tesiriyle oluşmuş olan inanç sistemleri, tarihsel süreçte evrensel dinlere aktarılırken yeni şekillerde kendini göstermiştir. Tenasüh inancı da kökü ilkel toplumlara kadar uzanan ve kültürel etkileşimle sonrasında ortaya çıkan dinlere de geçmiş olan bir inançtır. Hususiyle Aryan dinlerinde özellikle de Hint dinlerinde büyük bir öneme sahiptir. Eski Vedalarda bir tür ahlaki kontrol sistemi gibi sunulsa da Upanişadlar'da ve Budizm'de, insanı zincirleyen dünyevi kuvvetlerin aracına dönüşmüştür. Hint Karma inancında insan, ölümden sonra amellerine göre, yeniden insan, hayvan, bitki, ilah olarak tekrar bedenlenecektir. Tenasüh Mezopotamya, Mısır ve Yunan toplumlarında da Orfizim ve buna dayanan bâtinî akımlar aracılığıyla zemin bulmuştur. Bunlardan etkilenen bazı Hristiyan ve Müslüman mezheplerde de tenasüh inancı gözlenmektedir. Modern Avrupa'da da tenasüh özellikle Yeni Dini Hareketlerle yaygınlaşmıştır.³⁰⁴

Din bilginleri, tarihçiler ve filozofları meşgul eden yeniden doğuş fikrini doğrudan doğruya Doğu ya da Batı düşüncesine mal etmek isabetli görünmemektedir. Bu inancın tohumu, ilkel dinlerde ekilmiş ve zamanla filizlenip büyüyerek yayılmış, günümüze kadar süregelmiştir. Kavramın tarihsel kökenine yönelik yapılacak bir inceleme bu açıdan önemlidir. Tenasüh inancının tarih içerisindeki değişimi bugünkü halini anlamamızı da kolaylaştıracaktır.

³⁰⁴ Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 322.

1.2.1. Eski Kabile Kùltürlerinde Tenasüh

İlkel toplumlardaki tenasühün kökeni konusunda ilk iddialardan birisi Frazer'a aittir. Ona göre, ilkel insan tehlike anında ruhunu bir yere saklar ve tehlike geçtiğinde onu tekrar alırdı. Eğer bedenine ölümcül bir darbe alacak olursa ruhunun yanında olmaması sebebiyle ölümün gerçekleşmeyeceği inancının varlığı ilginçtir. Bunu ölümden sakınmak için yapardı. Bazı ilkel anlatılarda ise bunun bir adım ötesine geçilerek ölen kişinin son anlarında ruhunu başka bir canlıya naklederek onun bedeninde yaşamına devam ettiği görölmektedir.³⁰⁵

Ölümsüzlük inancının tarihsel kökeniyle ilgili yapılan araştırmalarda bunun iki kaynağının olabileceği sonucuna varılmıştır. İlk kanaate göre insanların ölüleri toprağa gömmeleriyle bağlantılı olarak ruhların yer altında dolaştığı ve bir süre sonra oradan tohumlar gibi yeniden doğabilecekleri düşüncesi geliştirilmiştir. Bulgulardan hareketle geliştirilen diğer bir teoriye göre ise insanların ruhları gökyüzüne çıkmakta ve yıldızlarda ikamet etmektedir. Gök birçok inançta “ana tanrıça” kabul edildiğinden oraya ulaşan ruhun da sonsuzluğa ulaşacağı düşünülmüştür. Bu tür inançlara göre, ölüm sonrasında ruhun yıldızlara yükselmesi orada yeniden doğması anlamına gelmektedir.³⁰⁶ Bu iki yeniden doğuş teorisi de doğuşun bedensel mi yoksa ruhsal mı olacağıyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüştür. Eldeki bulgular ilkel toplumların bu konuda belirsiz bir yeniden doğuş fikrine sahip olduklarını göstermektedir.

Gökyüzünün ve yeraltının ruhların mekânı olduğu inancı neolitik çağlara kadar gitmektedir. İlkel insan düşüncesinde toprak ve yeryüzü her zaman ayrıcalıklı bir yere sahiptir. “Toprak ana” kavramı da ona olan hürmeti göstermesi yönüyle önemlidir. İlkel düşünceye göre toprak canlılığın kaynağı, ruhların dinlendikleri ve yenilenip tekrar hayata döndükleri rahimdir. Toprağa “yeryüzü ana” veya “toprak ana” denilmesinin kökeninde bu düşünce vardır. Doğayı ve toprağı bu şekilde kutsayan dinlerde çocuklar öldüğünde tekrar dünyaya dönmeleri için gömülürken yetişkinler yakılmaktaydı. İnanca göre ölümler toprağa ekilen tohumlar gibi tekrar

³⁰⁵ Frazer, **İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler**, s. 475, 476.

³⁰⁶ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 120.

dünyaya gelmek için toprak altında beklemekteydi.³⁰⁷ Özellikle cesedin cenin şeklinde kıvrılarak gömülmesi onun yeniden doğabileceği inancıyla ilişkili görülmüştür. Bu şekilde gömülen cesedin tekrar anne karnındaki gibi cenin pozisyonunda topraktan dirilebileceği varsayılmaktadır. Ölünün kişisel eşyalarıyla gömülmesi, mezar yönlerinin doğuya çevrilmesi ve ataların kafatası kemiklerinin saklanması gibi uygulamalar da yeniden doğuş umudunun ilkel toplumlardaki yansımaları kabul edilmektedir.³⁰⁸

Antropologlara göre, insanlığın oldukça erken zamanlarını kapsayan Neanderthal dönemde (MÖ. 200.000-75.000/25.000) ölümlerin gömüldüklerine ilişkin herhangi bir bulgu mevcut değildir. Buradan hareketle ruh göçü inancının kökeni, Neanderthal insanın yaşadığı paleolitik döneme kadar geriye götürülebilir. Bu dönemin sonlarından kaldığı düşünülen Irak'taki Shanidar mağarası, ölüm ve sonrası inançlar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu mağarada bir çukura, ceninin ana rahmindeki pozisyonunda gömülmüş, yanına çeşitli eşyalar bırakılmış, başının altına yastık işlevi gören taşlar konulmuş ve kırmızı renkli aşı boyasıyla boyanmış bir iskelet bulunmuştur. Boya, canlılığın ve yaşamın simgesi olarak görülebilir. Çukur ise ana rahmini simgelemektedir. Bunların hepsi ölümden sonra yaşamın devam ettiğine ilişkin ipuçlarıdır. Yine ölünün yanına savunmasız kalmaması için çeşitli aletlerin konulması, iyileşebilir umuduyla şifalı bitkiler bırakılması da bu insanların yeniden doğuşa ve ölümden sonra yaşamın sürdüğüne inandıklarını göstermektedir.³⁰⁹

Müller'e göre ölümlerini yakan halkların, ölüden geriye külleri ve tozlarından başka bir şey kalmasa da ruhun ölümsüzlüğü ve bazen de tekrar yaşama döneceği konusunda şüpheleri yoktur. Bu toplumların ruhun sonraki yaşamındaki yeri konusundaki görüşleri, ölümlerini evlerinin yakınına bazen de altına gömenlere ya da Mısırlılar gibi ölümlerini mumyalayanlara göre daha az detaylıdır ve daha maddi niteliktedir.³¹⁰ Gelecek yaşamın buradakinin bir devamı olduğunu düşünen bazı

³⁰⁷ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 252, 263.

³⁰⁸ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 23-29.

³⁰⁹ Campbell, Joseph, **İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri**, çev. E. Cengiz, Dü., & K. Emiroğlu, İmge, Ankara, 1995, 23-29.

³¹⁰ Müller, **Anthropological Religion**, s. 296.

toplumlarda ölen kimsenin yay, ok, tencere ve tabak, oyuncak, eş, hizmetçisi de ölüyle birlikte yakılır veya gömülür. Ölünün yeniden bedenleneceği gelecek yaşamda bunları kullanacağına inanılmaktadır.³¹¹

Yörükân da Eskimo’larda, ölen kişinin ismini yeni doğan bir bebeğe koyma âdetinin tenasüh fikrinin başlangıcı olabileceğini iddia etmektedir. Aynı şekilde bazı eski Türk klanlarında da ölünün çadırı, eşyaları hatta köleleriyle gömülmesi âdeti de yeni hayat için bir ön hazırlık olarak yorumlanmaktadır.³¹² Ölünün eşyalarıyla gömülmesi, ona yemek ve su bırakılması ölümden sonraki hayatına kolay alışması içindir ve Orta Asya’dan Anadolu’ya geçen bir uygulamadır. Bu adet ve inançların bir kısmı Anadolu’daki ilk Alevi topluluklarında da bulunmaktaydı.³¹³ Aynı şekilde bazı Orta Asya, Anadolu ve Mezopotamya toplumlarında doğan bebeğin ölmüş bir akrabaya benzemesi onun ruhunun yeniden bedenlenmesi yani tenasüh olarak kabul edilmiştir.³¹⁴

İlkel topluluklarda tenasüh anlayışına işaret ettiği düşünülen inançlar arasında animizm³¹⁵ ve totemizm önemli yer tutmaktadır. İlk insanların kendi duygu ve isteklerini çevresindeki dünyada etkin kuvvetlere yükledikleri ve bu dünyada bir sürü ruhların iş başında olduğuna inandıkları bilinmektedir. Bu ruhların canlılar üzerine iyi ya da kötü etkilerde bulanabilecekleri düşünülmekteydi. Dolayısıyla ruhların kendisine iyi davranmalarını sağlamak için de isimlendirilmişler ve bazı toplumlarda onlara tapınılmıştır. Zamanla bu ruh anlayışı eski mitolojilerdeki Tanrı inancına dönüşmüş olabilir.³¹⁶ Aynı şekilde bazı totem inançlarında da ölen ataların ruhunun totem kabul edilen hayvanlara ya da varlıklara geçtiği kabul edilmektedir. Hususiyle bu ruhun aile içerisinde dolaşabileceğine inanç atalara tapma fikrini etkilemiştir.³¹⁷

³¹¹ Müller, *Anthropological Religion*, s. 340.

³¹² Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, s. 30, 31.

³¹³ Eröz, Muzaffer, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992, s. 71-87.

³¹⁴ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 189.

³¹⁵ Animizm, insanın çevresindeki bütün varlıkların birer ruh sahibi olduğu inancına dayanır. Özellikle ölmüş ataların ruhlarının memnun edilmesi ve onlara hürmet edilmesi inancı dikkat çekicidir. Geniş bilgi için bkz. Durkheim, *Dini Hayatın İlkel*, s. 69-92; Yakar, *İnançlar ve Tutumlar Üzerine*, s. 6-15.

³¹⁶ Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü...*, s. 98.

³¹⁷ Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, s. 48; Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, s. 124, 125.

Ruhun ölüm sonrasında evrende dolaştığı ve yaşayan varlıkların bedenine girerek onların kaderine etki edebileceği düşüncesiyle tenasüh inancı arasında bir ilişki kurulabilir.

Totemik inançlara sahip ilkel toplumlarda ruh kavramı kutsal bir mahiyete bürünmüştür. Durkheim dinin gerçek kaynağının da bu totemcilik olduğunu iddia etmektedir. Neolitik dönemlerde yaşayan bazı ilkel toplulukların, totem olarak kabul ettikleri hayvan ya da bitkiyi yemeleri, onlardaki güçlü ruhun kendilerine geçeceğine inanmalarından ileri gelmektedir.³¹⁸ Böylece hayvan ya da bitki ruhunun insana geçmesi, yani bir tür tenasüh inancı ortaya çıkmaktadır. İlkel topluluklarda ruhun insandan insana geçebildiği inancını gösteren örnekler de vardır. Ölmekte olan bir insanın ağzına eğilerek, onun son nefesini teneffüs ederek ölenin ruhundan bir pay almak şeklinde yorumlanmaktadır. Bazı yorumculara göre bu, ruhun bir bedenden diğerine aktarılmasıdır.³¹⁹

Günaltay'a göre totem ve mana inançlarıyla tenasüh fikri arasında yakın bir ilişki vardır. Örneğin "gebelik totemi" kültüründe bir tür tenasüh inancı görülmektedir. Bu totemde, bir kadının gebeliğini anladığı anda dokunduğu nesne ya da hayvan onun gebelik totemi sayılmaktadır. O totemin bulunduğu yer de atalarının ruhlarının dolaştığı kutsal bir yer kabul edilirdi. Bazı gebelik totemlerinde ise ata ruhlarından birinin gebe kadının karnındaki çocuğun bedenine girdiği inancı vardır. Bu inanç tenasühle daha çok benzeşmektedir.³²⁰ Totemizm safhasında bulunan ilkel bir toplumda gebelik, doğum ve ölüm olayları tenasüh inancı ile yakından bağlantılıdır. Ruhsal önem atfedilen totemlerin bir yakının ruhunu taşıyabileceği inancı özellikle dikkat çekicidir.

İnsanlığın en eski inanç sistemlerinden biri olan Şamanizm'de de tenasüh düşüncesine benzeyen inanışlar kaydedilmektedir. Nitekim Altay Şamanlığı topluluğunda, vefat eden Şaman'ın ruhu, Altaylıyı evde, dağlarda, ormanlarda, rüyasında vb. takip eder. Bu ruh ya da hayal Şaman'ın ölümünden üç-beş veya yedi

³¹⁸ Durkheim, **Dini Hayatın İlkel**, s. 313, 314.

³¹⁹ Yakar, **İnançlar ve Tutumlar Üzerine**, s. 90.

³²⁰ Günaltay, Şemseddin, **Dinler Tarihi- Yeryüzündeki İlkel Dinler**, Kesit, İstanbul, 2006, s. 190, 192.

sene sonra bile görünür. Şamanın ruhu görüldüğü kişiden kurban ister; kişi bunu dinlemezse şamanın ruhunun onu korkutacağı ve kendisine hastalıklar göndereceğine inanılmaktadır.³²¹ Bir kısım şaman kültürlerinde de kurban edilen hayvanların kemiklerinden dirileceği ve yeni bir bedende doğacağı inancı bulunmaktadır.³²² Şamanlıktan Alevi kültürüne geçtiği inanılan birçok nefeste de ruhun ölüm sonrasında dünyada dolaştığı, bazı hayvanların şeklini aldığı bu şekilde tekâmül ettiği görülmektedir.³²³ Şaman geleneğine atfedilen bu özelliklerin kırsal yaşam tarzının bir sonucu olarak gelişen mistik-metafizik düşünceden mi kaynaklandığı yoksa direkt ruhun yeniden doğuşu şeklinde bir inançtan mı geldiğini bilmek mümkün olamamaktadır. Ancak iki durumda da şaman inançlarının bir kısmında ruhun başka varlıklara geçebildiği anlaşılmaktadır.

Tenasühün ilkel toplumlarda karşımıza çıktığı yerlerden biri de eski Kuzey Avrupa topluluklarından bir olan Keltler'dir. Bu toplumların inançlarında doğaya tapınma ve ruhun ölümsüzlüğü inancı vardır. Özellikle dağ, ağaç ve hayvanları totem kabul edip taptıkları belirlenmiştir. Ruhun ölümsüzlüğü kuvvetli bir inançtır. Ölen kimsenin tekrar başka bir hayata geçeceği, bu hayatın eskisinden çok farklı ve iyi olacağı fikri benimsenmiştir. Ölümden sonra ruhun veya bedenin tekrar dirileceğine inanan diğer toplumlar gibi Keltler de ölümlerini eşyaları ile birlikte gömerek sonraki yaşamında ona kolaylık sağlamak istemişlerdir.³²⁴

Eski kültürlerle ilişkin birçok bulgu ve yorumdan hareketle ruh düşüncesinin gelişimine paralel ruhun ölüm sonrası kaderiyle ilgili inançların çeşitlendiği anlaşılmaktadır. Bu inançlardan bazılarının tenasüh, ruh göçü ve yeniden doğumu anımsattığı açıktır. Ancak bu inançların daha sonraları gelişecek olan tenasüh inancıyla aynı şey olmadığı bilinmelidir. Animizm ve totemizmde görülen, ruhun yeryüzünde dolaşması veya başka varlıkların bedenine girmesi düşüncesi aslında yeniden doğuştan farklıdır. Fakat süreç içerisinde itikadî anlamda da gelişen bu düşüncenin tenasüh inancını etkilemiş olabileceği akla gelmektedir. Araştırmanın ana

³²¹ Hançerlioğlu, **İslam İnançları Sözlüğü**, s. 99; Yakar, **İnançlar ve Tutumlar Üzerine**, s. 101.

³²² Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 170.

³²³ Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 88; Eröz, **Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik**, s. 134, 135.

³²⁴ Kahraman, Ahmet, **Mukayeseli Dinler Tarihi**, İFAV, İstanbul, 2016, s. 152.

konusunu oluşturan bâtinî mezheplerdeki tenasüh inancı incelenirken bu inançların iç içe geçtiği görülecektir.

1.2.2. Hint Dinlerinde Tenasüh

Hindistan tenasüh inancının ortaya çıktığı ilk yerlerden birisidir.³²⁵ İnanç burada daha genel ve tabiatüstü bir anlam kazanmıştır. Yeniden doğuş fikri Hint toplumunda inancın ezoterik bir boyutu olmaktan ziyade dini ve sosyal yaşamın temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu sebeple Hinduizm ve tenasüh ilişkisinin ayrıntılı bir incelemesini yapmak gerekmektedir.

Hint dinlerinde ezoterik geleneklerde olduğu gibi bütün varlıkların “aynı” mahiyette olduğu inancı önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlayışa göre bitki, hayvan, insan aynı mahiyettedir ve aralarında bir derece farkı vardır. Varlıkları aynı mahiyette görüp bunların içerisindeki ruhların bir yasayla tekrar tekrar dünyaya gelerek tekâmül ettiğini kabul eden anlayış tenasüh fikrinin gelişmesine yol açmıştır. İnanca göre insan ruhu tüm aşağı tabiat düzenleri boyunca yukarı doğru tekâmül etmektedir. Bu sebeple tenasüh döngüsünde ruh, insan, bitki, hayvan ve cansız bir varlıkta tecessüm edebilmektedir. Ruhun bedenden bedene intikalde bir başkalaşım (metamorphose) olayı da yaşanabilmektedir.³²⁶

Ruh dünyadaki mistik yolculuğunda olgunlaşmanın doruğuna ulaşınca yeniden doğuma gerek kalmaz. Olgunlaşan ruh “küllî ruh” denilen bütünle karışır ve hususiliğini yitirir. Buna göre Hint dinî düşüncesi ruhların ezeli olduğunu kabul eder

³²⁵ Hindistan veya farklı bir tanımlama ile “Hint alt kıtası” Güney Asya’da coğrafya ve nüfus açısından oldukça geniş bir bölgeyi ifade etmektedir. İran platosu üzerinden gelen Aryan toplulukların etkisiyle Hint coğrafyası çeşitli kültürel etkileşimlere uygun hale gelmiştir. Ariler, M.Ö. 1500’lü yıllarda Afganistan üzerinden Pencap’a ve Bolan geçidi yoluyla Sind’e indikleri düşünülen istilacı, mücadeleci ve dağınık Hint-İran kabile topluluklarıdır. Bkz. Johnson, Gordon, **Hint Dünyası**, Çev. M. Pekin, İletişim, İstanbul, 1998, s. 63; Aryan kültürü bin yıldan fazla bir süre Ganj ovalarında etkisini sürdürmüştür. Yerli Hint ve göçmen Aryan toplumların kültürleri karışarak günümüze kadar ulaşan renkli bir sembiyoz doğmuştur. Bu bölge sayısız teolojik ve felsefi gelenek, ritüel ve inanca ev sahipliği yaparken Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi Hint dinlerinin de doğuşuna imkan sağlamıştır. Zerdüştlük ve Sihizm Hint kültüründen oldukça fazla etkilenirken Hristiyanlık ve İslam da bu coğrafyada bölgeye has formuyla kendisine yer bulmuştur. Bkz. Stein, Burton, **Hindistan Tarihi**, Müfir Günay, İnkılap, İstanbul, 2015, s. 8, 14, 23, 41.

³²⁶ Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 115.

ancak ebedî olduğunu kabul etmez.³²⁷ Ezeli olan bireysel ruhlar sonunda küllî ruhta kaybolup gideceklerdir. Ruhun küllî ruhla bütünleşmesi inancı da Hermetik gelenekte karşılaştığımız bir anlayıştır. Aslında burada olan şey küllî ruhtan kopan bireysel ruhların arınıp yeniden aslına dönmesidir. Hindistan'daki başlıca dinler Hinduizm (Brahmanizm), Budizm ve Caynizm'de bu inançların farklı yansımalarını görmek mümkündür. Her birinde de tenasüh inancı var olduğu için bunlardan ayrı ayrı bahsedeceğiz.

1.2.2.1. Hinduizm'de Tenasüh İnancı

Hindistan'ın ve Hint dinlerinin tarihi Aryanların burayı işgaline kadar uzanmaktadır. Aryan inançlarının yerli Hint halkının inançlarıyla teması neticesinde Hinduizm yeni bir din olarak ortaya çıkmıştır.³²⁸ M.Ö. 8.yy.dan itibaren de Brahma'ya atfedilerek Brahmanizm olarak adlandırılmıştır. Dua okumak, şarkı söylemek ve adak sunmak gibi çok fazla ibadet gerektiren bu yeni dinin temelinde ateşe tapınmak vardır. Bu inanca göre ateş kendisine ekmek, şifalı ot ve şarap kurbanlarının sunulduğu kutsal mabuttur.³²⁹

Hinduizm'de dini sistemin inşasında sayısız şahsiyetin katkısı olduğu için tek bir teoloji ve eşit ritüeller yoktur. Aksine farklı ibadet şekilleri ve pek çok ilah ortaya çıkmıştır. Bu din, içerisinde binlerce yolun bulunduğu sık bir orman gibidir ve bu yolların hiç biri de düz değildir. Bu karışıklığa karşın tenasüh ve vahdet-i vücud felsefesiyle özel bir bağlantısı olan hulûl bu inançların ortak noktalarından biridir.³³⁰ Birûni Brahmanizm'deki bu inancın önemine işaret ederek şunu söyler; “İhlas kelimesi ile şehadet Müslümanların inancının bir sembolü olduğu gibi teslis Hristiyanlığın ve İsbat da Yahudilerin işaretidir. Bunun gibi tenasüh de Hinduizm'in temel esasıdır. Bu yüzden tenasühe inanmayan kimse Hinduizm'e inanmış kabul edilmez”.³³¹ Aslında Ariler Hint alt kıtasına göç ettiklerinde ahiret inançları

³²⁷ Yitik, “Hinduizm”, s. 89.

³²⁸ Ebu Zehra, Muhammed, **ed- Diyânâtü'l- Kadîme**, Dâru'l Fikri'l Arabî, Kahire, 1965, s. 24.

³²⁹ Şelbî, Ahmed, **Edyânü'l- Hindi'l- Kübra**, s. 37.

³³⁰ Manû Samartî, **Kitabu'l Hindus el- Mukaddes**, terc. İhsan Hakkı, Dâru'l Yakazati'l Arabiyye, Beyrut, 1965, s. 43-44.

³³¹ El-Bîrunî, **Tahkîk**, s. 38.

mevcuttu. Tenasüh inancı ise bölgenin Dravidyen halk kültüründe bulunmaktaydı. İki kültür ve inanç sistemi karşılıklı etkileşimle birbirine adapte olmuştur.³³²

Hint kökenli dinlerde tenasüh inancı, karma felsefesiyle birlikte anlam kazanmaktadır.³³³ Karma teorisine göre, insanın iradî olarak yaptığı eylemlerinin sonucu onların mahiyeti ve ahlâkî niteliğiyle doğru orantılıdır. Âlemdeki kozmik sebep-sonuç yasası olan Dharma'nın ahlaki alandaki yansıması karmadır. Bunun bir sonucu da Samsara yani tenasüh inancıdır. Samsara evrende kötülük olarak görülen şeylere bir çözüm arayışıdır.³³⁴ Eskatolojik manada her yeni var oluş bir önceki hayatın sonucudur. Tanrısal bir adalet ya da kültürel bir adaletsizlik düşüncesi karma felsefesinde yerini kişinin iradi eylemlerini yönlendirmesine neden olmaktadır. Genel olarak bu geleneklerde yaratıcı ve düzen koyucu belirli tanrılar yoktur. Dolayısıyla karma sistemi kozmogonik düzenle uyum içerisinde kendi kendine ilerlemektedir.

Hint dinî düşüncesinde, ruhun ölümden sonra başka bedenlerde yeniden cisimlenerek varlığını devam ettirdiği inancı samsara terimiyle ifade edilmektedir. Bu inanış, ruhların tekâmüllerini tamamlayabilmeleri için yeniden bedenlenerek yeryüzüne dönmelerine fırsat sunmaktadır. Ruhun, “samsara çarkı” olarak isimlendirilen bu doğum-ölüm çemberinden kurtuluşu, aslî formuna (ruhsal temizlik) yeniden kavuşuncaya kadar sürmektedir. Nihâî kurtuluştan sonra ise ruh, yegâne hakikat olan Tanrı'ya katılacaktır.³³⁵ Yeniden doğuş inancının olduğu Brahmanizm'de kişi kötü bir hayat yaşamışsa öldükten sonra ruhu cehenneme gitmekte ve kötü bir hayvanda cisimleşerek yeniden dünyaya gelmektedir. Kişi iyi işler yapmışsa ruhu birkaç aşamadan geçtikten sonra aya ulaşmakta ve orada bir süre kaldıktan sonra daha yüksek bir seviyede dünyaya dönmektedir. Eğer ruh samsara çarkını başarıyla tamamlamışsa Brahman ile özdeşleşir ve Nirvana'ya, yani mutlak

³³² Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. 2, s. 160-161; Küçüköner, H. Rumeysa, “Hint Alt-Kıtasının Dini ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü”, **Şarkiyat**, 2018, c. X, Sy. 20, s. 615.

³³³ Yitik, “Hinduizm”, s. 176.

³³⁴ Sarma, **Hint Dini Tarihine Giriş**, s. 20.

³³⁵ Müller, Fredrich, M., **The Vedas**, Susil Gupta (India) Limited, Calcutta, 1956, s. 156-158; Yitik, “Hinduizm”, s. 84.

kurtuluşa erer.³³⁶ Artık ruhun yeniden doğmasına gerek yoktur. Brahmanizm’de hayat döngüsü ıstırap çekerek olgunlaşma ve ruhun arınması olarak görülürken Nirvana’ya ulaşmak nihaî kurtuluştur. Daha önce değinildiği gibi bu noktada ruhun sürekli tekamülünü savunan reenkarnasyon düşüncesiyle Brahmanizm’in samsara çarkının ayrıştığı görülmektedir.

Hinduizm’de kutsal olanla beşeri olan arasında net bir ayırım yoktur. Tanrılar tek bir üstün varlığın farklı görünüşleridir ve dünyanın her yerinde farklı biçimlerde var olabilirler. Hinduizm kozmogonisine göre dünya ve onun evreninin dışında sonsuz sayıda başka evrenler vardır. Zaman da iç içe dönenceler halindedir. Bu kozmik anlayış, ruhların da sonsuza kadar yeniden dönüşümünü vazeden bir doktrin ortaya çıkarmıştır. Buna göre, ruhun yolculuğu sırasında uğradığı çeşitli duraklar ve katmanlardan oluşan bir sistemde, tıpkı ruhlar gibi, bu evren de yeniden doğuş derecelerinden geçmektedir.³³⁷ Şehristânî Hindulardaki evrenin tenasühü düşüncesini bir örnekle açıklayarak onların bu inançta en güçlü millet olduklarını söylemektedir. Ona göre Hindular, öldükten sonra bir kuşun kendi kanından ve özünden ebedi olarak yeniden ortaya çıkması efsanesi üzerine bu doktrini kurmuşlardır.³³⁸ Her devirden sonra evren ilkinde olduğu gibi aynı konumda ve formda yeniden şekillenmektedir. Sonra ikinci ve üçüncü devirler başlar ve bu böyle devam eder. Evrenin muğlaklığı ve büyümesi fikrinden yola çıkılarak, burada yaşayanların da çoğalması ve evrilmesi düşüncesine ulaşılmıştır. Böylece ilk varlık olan Brahma’dan sayısız tanrı, yarı tanrı, değişik konumlarda birçok ruh ve dünyevi varlık ortaya çıkmıştır.

Hinduların acı ve ölüm hakkında zayıf bir düşünceleri vardır. Bu yüzden Brahman bilgeleri insan ve hayvan yaşamı hakkında, acı ve ölümün aslında olmadığını, bunun hayatın normal akışı olduğunu savunmuşlardır.³³⁹ Onlar ölümler için başka bir dünya olduğuna, ancak Tanrıları kendilerinden razı olursa kurtuluşa

³³⁶ Müller, Max & Deussen, Paul, **Upanişadlar: İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri**, çev. Suat Ertüzün, Okyanus, İstanbul, 2017, s. 53; Yakar, **İnançlar ve Tutumlar Üzerine**, s. 120; Arik, Selahaddin Ali, **Aryan İnançlar ve Rêya/Raa Heqîye**, İBV, İstanbul, 2005, s. 174.

³³⁷ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 606; Johnson, **Hint Dünyası**, s. 22-39.

³³⁸ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 606.

³³⁹ İbnü’l Cevzî, Ebu’l Ferec Abdurrahman el- Bağdadi, **Telbîsü İblîs**, Dârü’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 93.

ereceklerine ve kendilerine gayb bilgisinin bahşedileceğine; ruhları bedenlerini terk eder etmez de kâinatın sevk ve idaresine katılma kabiliyeti kazanacaklarına inanırlar.³⁴⁰ Hint düşüncesine göre yeniden doğumların asıl sebebi cehalettir. Bundan kurtulmanın yolu da ilim ve marifet yoluyla Mokşa'ya ulaşmaktır. İnsan ruhunun gerçek bilgiye ulaşması ve onu hakkıyla kavraması için belli bir zamana ihtiyaç vardır. Bunun için hakikatin bilgisine ancak kişilerin ve türlerin birbirini izleyen hareket ve hallerini gözlemleyerek, her birinden bir tecrübe edinerek ve onlardan yeni faydalar görerek ulaşılabilir.³⁴¹

Hint dinleri ve toplumsal idealler insanlar arasındaki eşitsizliği baştan açıkça kabul etmekte ve bu sistemi korumaktadır. Hindistan'daki kast sistemi ve cinsiyet konuları sadece toplumsal olgular değildir. Bunlar dini inançlarla, törensel geleneklerle ve dini kurumlarla desteklenmektedir.³⁴² Kast sistemi karma-tenasüh inancını korur ve destekler. Sosyal yaşam sınıflara ayrılmıştır. Bu, fertler arasında bir adaletsizlik gibi görünse de karma inancına göre farklılıklar kozmik döngünün bir tecellisidir. Kişinin hangi kasta doğacağı yahut sonraki yaşamında hangi bitki ya da hayvan olarak dünyaya geleceği karma ile belirlenir. Tenasüh ise kast sistemi ve karma arasında bir mekanizma işlevi görmektedir. Diğer taraftan bakılacak olursa da kastın üst sınıf efendileri, bu sistemi haklı çıkarmak ve alt sınıfların kalplerini, gelecekteki doğumlarında daha üst bir sınıfa yükselecekleri umuduyla sakinleştirmek için tenasüh düşüncesini icat etmiş olabilirler.³⁴³ Ancak ne var ki Hindu kast sisteminde her sınıf kendi sınırları içinde devam eder, yükselir veya iner. Gelecekteki doğumlarında hiç kimse kendi kastının dışına çıkamaz.

Hinduizm'de tenasüh düşüncesi bölgede oldukça güçlü bir şekilde varlığını sürdüren kurtarıcı inancıyla yakından ilişkilidir.³⁴⁴ Buna göre, tenasüh zincirinden kurtulup özgürleşebilmeleri için insanların bir kurtarıcıya ihtiyaçları vardır. Bu beklenen kurtarıcı miti esasında nübüvvet gibi bir mekanizmanın yerine ihdas

³⁴⁰ Ebu Zehra, ed- **Diyânâtü'l- Kadîme**, s. 21.

³⁴¹ El-Bîrunî, Ebu'r-Rayhan Muhammed b. Ahmed, **Tahkîk mâ li'l- Hind**, Dâîratü'l Meârifî'l Osmâniyye, Haydarabâd, 1958, s. 38.

³⁴² Knot, Kim, **Hinduizm'in ABC'si**, çev. Medet Yolal, Kabalcı, İstanbul, 2000, s. 116, 117.

³⁴³ En-Nedvî, Muhammed İsmail, **el- Hindi'l Kadîme Hadârâtüha ve Diyânâtüha**, Dâru's- Şa'b, Kahire, 1970, s. 102-103.

³⁴⁴ Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi", s. 33.

edilmiş olmalıdır. Çünkü zor zamanlarında insanlar kendilerine yol gösterecek, zulüm ve haksızlığa çare bulacak, acılarını hafifletecek bir kurtarıcıya ihtiyaç duyarlar. Hinduizm’de kurtarıcı figür Tanrı ya da tanrının bir tezahürü olarak düşünülmüştür. Kutsallaşabilme potansiyelinin her insanda var olması sebebiyle de beklenen kurtarıcı, Tanrının bir tezahürü/avatari olan insanüstü bir varlıktır.³⁴⁵ Zira beşer ile beşer üstü arasında net bir ayrım olmaması, her insanın hatta varlığın kutsallaşma potansiyeline sahip olması da Hint dünyasında kurtarıcı bekleme inancını desteklemiştir. Buna göre Hindu teolojisinin esasını teşkil eden tenasüh inancı “kutsallaşma fenomeni”nin yeryüzündeki bir yansıması olarak düşünülebilir.³⁴⁶

Hinduizm’in dini metinlerdeki açıklamalardan tenasüh inancının en geniş anlamıyla bu inançta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu inançta her türlü eylemin tenasühle sonuçlanacağına inanılmaktadır. Hinduizm’in kutsal kitabı Manu Samarti’de³⁴⁷ tenasüh inancına özel bir bölüm ayrılmıştır.

Sözlü Hint geleneklerinin M.Ö. 1500’lerle M.Ö. 500’ler arasında yazılı metinlere dönüşmesiyle oluşan Vedalar tenasüh fikrini içermemektedir. M.Ö. 6. yy.dan itibaren Vedaların şerhleri olarak yazılan dini kitaplar ise tenasüh fikrinin geçtiği ilk metinlerdir. Upanişadlar olarak isimlendirilen bu kitapların yazıldığı dönemde Hinduizm’de tenasüh inancından bahsedebiliriz.³⁴⁸ Daha öncesinde cennet-cehennem fikrine benzer inançlar görülmektedir. Tenasüh inancı Brahminlerin kutsal felsefi kitaplarının kodlanmasıyla bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Vedalar döneminde baskın olan ahiret inancına göre iyi ruhlar mutluluğu tadacak, kötü ruhlar ise azabın en şiddetli şekillerini çekeceklerdir. Ruhların çeşitli zevklere, rahatlık ve mutluluğa

³⁴⁵ Kutlutürk, **Hinduizm’de Avatar İnancı**, s. 37-38.

³⁴⁶ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, C. 2, s. 277; Johnson, **Hint Dünyası**, s. 39; Küçüköner, “Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi”, s. 31.

³⁴⁷ Hindular için en önemli kutsal kitaplardan birisidir. Brahman dininin inanç, ibadet, ahlak ve sosyal sistemlerinin bir ifadesinin Manu adındaki eski bir yasa koyucuya atfedildiği kitaptır. 12 bölümden oluşur. Tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Manu’nun M.S. 3. y.y. civarında yaşadığı düşünülmektedir. Hintli araştırmacı Muhammed Ahmed’e göre bu kitap Brahmanizm’in gücünün düşmekte olduğu ve Budizm’in yükselip hüküm sürdüğü M.Ö. 2. yy ile M.S. 4. yy arasında yazılmış olmalıdır. Bkz. Ali Abdülvahid Vâfi, **el-Esfâru’l- Mukaddeseti fi’l- Edyâni’s- Sâbikati li’l- İslâmi**, Nehdatü Mısır, Kahire, 1964, s. 161-162.

³⁴⁸ Bu kitaplar Vedaların tamamlayıcılarıdır. Vedalar sadece onlar aracılığıyla açıklanabilir ve bu açıklamalar da günümüzde bütün Hindularca kabul edilmektedir. Schilpp, Paul Arthur, **The Hilosofhy of Sarvepalli Radhakrishnan**, Tudor Publishing Company, New York, 1952, s. 12-16.

sahip oldukları zaman da cennet olarak anlatılmaktadır. Asilere ve suçlulara gelince, yeraltının en alt katında bulunan cehenneme girecekler ve burada asileri cehennemin dibine atan iki Tanrı, Soma ve İndra'nın elinde azap göreceklerdir.³⁴⁹ Bunlar tenasüh inancının Brahminlerden önce Aryan inancında henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir.

M.Ö. 6-7. yüzyıllarda Rig Veda metinlerine şerh olarak yazılan Upanişadlar'da ruhun ölümsüzlüğünden ve bu ölümsüzlüğün yeni bedenlerde devam edeceğinden bahsedilmektedir.³⁵⁰ Bu metinlerdeki temel düşünceye göre insanın yaptığı eylemlerin faili ruh olduğundan bedenın ölümüyle her şey sona ermez. Ruh başka bir bedende giydirilir ve yaptıklarının karşılığını görür. Allah'ın izniyle yeni eylemlerde bulunur ve gezegenlerde dolaşır. Çünkü Allah ruha fırsat üstüne fırsat verir. O da saf ve iyi olduğunda kurtuluşa erer.³⁵¹ Vedalarda önceki doğumlarda dini ameller yapmış olan ruhun buna göre farklı ve iyi bedenler giyineceğinden bahsedilmektedir. Buna göre dindar insan bir kuş suretinde doğarken zavallı insan da acı içerisinde yaşar. Böylece yaptıklarının cezasını çeken ruh, Allah'ın kudretiyle hamilelikte iyi ve kötü eylemlerine göre bedenden çıkar ve havaya karışır. Dini görevlerini yapan ama henüz kemale ulaşmamış bir bedenden çıkan ruh ise tekrar insan bedenine girer ve rahat bir şekilde yaşamaya devam eder. Dine uygun yaşamayan ise bedenlere acı içinde girer ve acılar içinde yaşar.³⁵² Vedaların tenasühle ilgili bölümün dokuzuncu fıkrasında şöyle geçer; İnsanın ikinci yaratılışında bedeniyle yaptığı kötülüklerin karşılığı cansız varlığa dönüşmektir. İnsan diliyle işlediklerinin karşılığı olarak kuş ya da benzer bir hayvana dönüşmekte; aklıyla yaptığı kötü işler neticesinde de daha alt tabakalara düşmektedir.³⁵³

³⁴⁹ Schilpp, *The Hilosofhy of Sarvepalli Radhakrishnan*, s. 503; en-Nedvî, *el- Hindi'l Kadîme*, s. 97.

³⁵⁰ Störig, H. J. *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol, İstanbul, 2000, s. 38, 99.

³⁵¹ *The Upanishads*, trc. F. Max Müller, Motilal Banarsidas, Delhi, 1965, c. I, s. 81-82; *Upanishadlar*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, Çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 276.

³⁵² Müller, *The Vedas*, s. 43; *A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon, New York, Scribner, 1970, s. 673.

³⁵³ *Manu Samarti*, bab 12, fıkra 9, s. 680.

Upanişadlarda ruhun ölümü, gökyüzüne çıkışı ve tekrar dönüşü anlatılır. Ruhun tekrar dünyaya dönüşü sırasında ruh önce bir damla olur ve bu şekilde bir bitkiye nüfuz edebilir. Ruhun damlaya girişiyle tehlikeli bir süreç yaşanır. Çünkü bu damla kurak, çöl veya dalgalı denizlerde yok olabilir. Eğer şanslıysa uygun bir yerde arpa, buğday, fasulye, nohut, ot gibi bir bitkiye ulaşıp onun bedenine girer. Sonra bitkiyi yiyen bir hayvan veya insanın bedenine geçiş sağlanabilir. Bazen bunu yiyen kişide değil onun çocuklarında bedenlenme gerçekeşebilir.³⁵⁴

Veda metinlerinde dünyada iyilik ve kötölüklerin karşılığı olarak iki yol bulunmaktadır. İlki âlimlerin yoludur ve kurtuluşa götürür. Diğeri de halkın yoludur ve o da tekrar doğumlara neden olur. Dünya bu iki yol üzerinde döner ve tenasüh gerçekeşir.³⁵⁵ Hindular insanın yaptığı eylemleri de ruhun üç niteliğine dayandırır. Bunlar doğruluk, kararlılık ve karanlıktır. Bu niteliklerden biri diğerine üstün geldiğinde beden buna göre bir karşılığı hak eder. Yüce ruh yaratılmışlara nefsin bu üç sıfatıyla intikal eder. Bunlar arasında bedenın vasıflarına en çok uyum sağlayan vasıf hâkim olan vasıftır ve ruh ölümden sonra bu vasma göre muamele görür.³⁵⁶ Doğruluk niteliğine sahip olan ilahlık mertebesine ulaşır. Kararlılık vasma sahip olan insanlık mertebesine ulaşır. Karanlık niteliği kendisine galip gelen ise hayvan olarak kalır.³⁵⁷ Bu üç vasma dayanan üç ayrı tenasüh durumu kişiye, bildiklerinin ve yaptığı işlerin sonuçlarının bir yansıması olarak düşük, orta ya da yüksek bir seviye kazandırır.³⁵⁸ En düşük karanlık derecesi, cansız varlıklara, haşerata, balığa, yılan, kaplumbağaya, evcil ve yırtıcı hayvanlara dönüşmektir.³⁵⁹ En yüksek doğruluk mertebesinde ise Brahma'ya, dünyayı yaratan Tanrılara, Evrensel Yasa'ya, Büyük Öze ve Bilinemeyen Güce dönüşmek vardır.³⁶⁰

Dini metinler tenasüh inancının Hinduizm'deki yerini açıkça ortaya koymaktadır. Hindu kutsal kitapları olan Vedalar'da tenasühü ortaya koyan deliller

³⁵⁴ Max Müller, Paul Deussen, **Upanişadlar: İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri**, s. 87.

³⁵⁵ Müller, **The Vedas**, s. 44.

³⁵⁶ **Manu Samarti**, bab 12, fıkra 24-25, s. 684.

³⁵⁷ **Manu Samarti**, bab 12, fıkra 40, s. 686.

³⁵⁸ **Manu Samarti**, bab 12, fıkra 41, s. 687.

³⁵⁹ **Manu Samarti**, bab 12, fıkra 42, s. 687.

³⁶⁰ **Manu Samarti**, bab 12, fıkra 50, s. 688.

bulunmakla birlikte, bilhassa Upanişadlar'daki açıklamalar bütün Hindularca kabul edilmektedir.

1.2.2.2. Caynizm'de Tenasüh İnancı

Dini otoriteyi tamamen kendi tekelinde tutan Brahman sınıfına karşı tepki olarak iki hareket ortaya çıkmıştır: Caynizm ve Budizm. Caynizm'de en büyük amaç kurtuluş umuduyla bedene eziyet etmektir. Onlar için kurtuluştan maksat ruhun maddeden kurtulduktan sonra tenasühe uğramasını gerektiren saadet içindeki ölümsüzlüğüdür.³⁶¹

Caynizm bütün varlıkları temelde eşit kabul etmekle birlikte üç basit gruba ayırmaktadır. Bu da özünde tenasüh fikri etrafında şekillenmekte ve ruhen henüz gelişmemiş varlıklar, gelişen varlıklar ve tenasüh döngüsünü tamamlayıp ruhen mükemmelliğe ulaşarak kurtuluşa eren varlıklar olarak sıralanmaktadır.³⁶² Bu dinde ruhun ve bedenın kişisel disiplinle (vrata) bireyin kendisini çileci bir hayatla terbiye etmesiyle kurtuluşa erilmektedir. Ruhun ve bedenın terbiyesinde sıkı riyazet ve yaşam kuralları öne çıkmaktadır. Et yememek, köklü bitkileri tüketmemek, soğan, sarımsak gibi sebzelerden uzak durmak gece yemek yememek ve dışarı çıkmamak bu inancın bazı kurallarıdır. Burada temel amaç ruhu şiddet, kıskançlık, kötü şeylerden koruma ve doğaya saygılı olmaktır. Bu şekilde ruh ve beden arınır ve sonsuzluğa ulaşabilir.³⁶³

Özgürlüğe kavuşmak Caynizm'de temel amaçtır. Ruh, doğru inanç, doğru bilgi ve güzel ahlak ile bedenın esaretinden kurtulur. Tenasüh inancı, bedene olan bağılılığından kurtulan ruhun eylemlerinin bir sonucudur. Bütün eylemlerin ortadan kalkmasıyla da ruh kurtuluşa ermektedir. Bu noktada Caynizm'deki karma inancı Hinduizm'den kısmen farklıdır. Onlara göre karma, ruha eşlik eden maddi bir varlıktır ve yalnızca zevklerden yoksun kalma yoluyla durdurulabilir. Onlar

³⁶¹ Attar, Ahmed Abdulgafür, **ed- Diyânât ve'l- Akâid fi Muhtelifi'l- Usûr**, Mekketü'l Mükerrreme, 1981, c. I, s. 107.

³⁶² Long, Jeffery D. **Jainism: An Introduction**, I. B. Tauris, New York, 2009, s. 1, 5, 17.

³⁶³ Long, **Jainism: An Introduction**, s. 21.

karmanın, bir kelebeğin kozanın etrafını sardığı gibi, ruhu saran, ruhla karışan onu çevreleyen maddi bir nesne olduğuna inanırlar.³⁶⁴

Caynist metinlere göre nasıl ki ısı demirle, su sütle karışırsa karma da ruhla birleşir ve ruh karmanın elinde tutsak olur.³⁶⁵ Ruhun fiiller temelinde madde ile bağlantı kurması sonucunda ruh dünyada iken bedenlerde dolaşır. İnsanın yaratılışı önceki hayatındaki fiillerinden hatta şekli, rengi, yaşı ve sınıfından hepsi önceki amellerine göredir. Tenasüh ancak kurtuluş sağlanarak ortadan kaldırılabilir. Ruhun karmadan kurtuluşa ulaşması için insan, ruhu arınana ve arzuları sona erene kadar ölmeye ve tekrar doğmaya devam eder. Sonra bu döngü ve maddi hayat sona erer. Böylece ebedi mutluluk içinde ölümsüz bir ruh kalır. Maddeden arınarak özgürleşen ruhun mutluluk içindeki bu ölümsüzlüğü kurtuluştur.³⁶⁶ Sonuç olarak Caynizm ruhun kurtuluşa ulaşmak için izlediği yolun tenasühten geçtiğini kabul etmiştir.

Ruhun arınıp karmadan kurtulması ve tenasüh yoluyla devam eden imtihanını sonlandırması çileci bir hayat yaşamaya bağlanmıştır. Yemeklerdeki riyazet, doğaya saygı ve şiddetten uzak durmak insanı kurtuluşa ulaştıracak yollardır.

1.2.2.3. Budizm’de Tenasüh İnancı

Budizm’de ruh kavramı olmadığı için tenasüh de kendine mahsus bir anlam taşımaktadır. Diğer Hint dinlerinde genellikle ruh göçü kavramıyla aynı görülen tenasüh, Budistlere göre, ruhun bir bedenden diğerine göçmesinden daha geniş bir anlama sahiptir.³⁶⁷ Bundan dolayı Budizm’de ruh göçü ya da tenasüh yerine, tekrar doğuş veya yeniden doğuş (reincarnation) kavramları kullanılmaktadır.³⁶⁸ Bu kavramlardan anlaşılması gereken ise “karakter transferi” ifadesidir.³⁶⁹

Buda’nın öğretisinin amacı, iyi ve ahlâklı yaşayarak iyi bir insan olmak ve kemâl mertebesine erişerek yeniden doğuş döngüsünü ya da çilesini sona

³⁶⁴ Şelbî, *Edyânü’l- Hindi’l- Kübrâ*, s. 112-113. Long, *Jainism: An Introduction*, s. 23.

³⁶⁵ Şelbî, *Edyânü’l- Hindi’l- Kübrâ*, s. 113.

³⁶⁶ Şelbî, *Edyânü’l- Hindi’l- Kübrâ*, s. 114; Long, *Jainism: An Introduction*, s. 28.

³⁶⁷ Yılmaz, Hüseyin, *Budist Metafiziği*, Hece, Ankara, 2007, s. 106.

³⁶⁸ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 145.

³⁶⁹ Davids, Rhys T.W., *Lectures on Some Points in the History of Indian Buddhism*, The Hibbert Lectures, Delhi, 1988, s. 91.

erdirmektir.³⁷⁰ Yeniden doğuş anlayışındaki ruhun herhangi bir varlığın bedenine girmesi ve mertebesinin değişkenliği ilkesi, Budistlerde sürekli tekâmül şeklini almıştır. Dolayısıyla modern reenkarnasyonun Budizm kaynaklı olduğu söylenebilir. Budizm felsefesi, tenasühe yol açan tüm eylemleri ve arzuları ortadan kaldırmaya odaklanmıştır. Caynizm'deki gibi bir kast sistemine ve tenasühe karşıdır. Ancak ne var ki, bu durum daha sonra olumsuz bir şekilde tezahür edip, Budizm'de öbür dünya inancı ile ilgili bir belirsizlik ortaya çıkarmıştır. Tenasühe olumlu bir alternatif bulunamayınca da bu inanç Budist inançlarından birisi haline gelmiştir.³⁷¹ Buda'nın teorisinde ölüm sonrasında ilgili konuşmak ve bu konudaki sorulara cevap vermek faydasız kabul edilmiştir. Burada önemli bir nokta Budizm'de, ruhun kendisine kavuşabileceği somut bir tanrı fikrinin olmamasıdır. Başka inançlarda karşımıza çıkan tenasüh ve reenkarnasyon ile ruhani ya da ilahi varlıklara yükselme benzeri bir inanç bu dinde yoktur.³⁷² Budizm'de yeniden varoluşun mahiyeti geçmiş yaşamların ortaya çıkardığı "karmik birikim"lerden oluşur. Varoluş halkalarındaki her yeni varlığın durumu bir önceki hayatında işlediği fiillerin sonucudur. Bu süreçte tanrısal bir müdahale söz konusu olmadığı gibi kişi eylemlerinin tek sorumlusudur.³⁷³

Klasik İslam kaynaklarının bazılarında Budizm'in tanrı ve ruh anlayışları tam olarak anlaşılamamıştır. Mesela Makdisî'ye göre, Budizm'de mükâfat ve ceza bu dünyada ruhların duyular aracılığıyla kazandıklarının bir karşılığı olarak verilmektedir. Ruh bir daha asla geri dönemeyeceği bir bedenden ayrıldığında, heva ve hevesleri yüzünden tenasühe uğrar. İşlediği kötülükler onun özüne zarar verir ve bu etkiyle bedeni terk eden ruh, haşarat dâhil tüm kara ve deniz hayvanlarının ve kuşların bedenlerine intikal edebilir.³⁷⁴ Bağdadî de, Semeniyye'den (Budizm) olan Ashab-ı Tenasüh'ün âlemin kıdemini, nazar ve istidlalin batıl olduğunu ve sadece beş duyu ile her şeyin bilinebileceğini savunduklarını belirtir. Onların çoğunluğu öldükten sonra dirilmeyi ve ahireti inkâr etmişlerdir. Bir kısmı da ruhların çeşitli

³⁷⁰ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 107, 108.

³⁷¹ en-Nedvî, *el- Hindi'l Kadîme*, s. 148-149.

³⁷² Müller, *Anthropological Religion*, s. 233, 364.

³⁷³ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 148.

³⁷⁴ el-Makdisî, *el- Bed'ü ve't- Tarîh*, c. I, s. 197-198.

şekillerde göç etiğini söyleyip insan ruhunun köpeğe, köpeğin ruhunun da insana geçmesini uygun görmüşlerdir.³⁷⁵

Budizm’de her varlık sonsuz bir ölüm ve yeniden doğum döngüsüyle, farklı yaşam formları arasında (insan-hayvan-bitki-cansız) tekrar tekrar bedenlenmeye devam etmektedir. Ancak Budizm’deki yeniden doğuş kavramı diğer dinlerdeki ruh göçü-reenkarnasyon inancından daha farklıdır. Bunun nedeni Budizm’e has iki temel kavramdır: Anatta, çevresinden bağımsız bir ben olgusunun yokluğu anlamına gelir. Anicca da her şeyin değişime tabi olmasıdır.³⁷⁶ Dolayısıyla tenasüh düşüncesi Budizm’de reenkarnasyona dönüşmüş olsa da aslında Hinduizm’den çok farklı değildir. Ancak tenasüh Budizm’de sürekli kurtulmaya çalıştıkları en büyük sorunlardan biri haline gelmiştir. Bu nedenle öğretilerinin çoğu acıdan kurtulma fikri etrafında dönmektedir.³⁷⁷ Budizm’e göre insanın hemen karşılığını göreceği amelleri vardır ve bunların bir kısmı yeniden doğumlarla karşılık bulmaktadır. Bir kısmının ise karşılığı yoktur. Amellerin etkileri devam ettiği sürece tekrar doğumlar devam eder. Bu sebeple Budizm’de tenasüh inancını anlayabilmek için ölümü anlamak gerekmektedir. İnanca göre, insan çirkin ve kötü işler yaptığında onların cezasını çekmek için ölür ve farklı bir insan bedeninde yeniden doğar.³⁷⁸ Budizm’e göre dünyaya kapılmak ve materyalizme yönelmek yeniden doğumlara sebebiyet verdiği için, hayatı her türlü arzu ve isteklerden, noksanlıklardan ve kötülüklerden kaçınarak yaşamak ve Nirvana’ya ulaşmaya çalışmak gerekmektedir. Ancak bu şekilde tenasüh ortadan kaldırılabılır. Kişi bu dereceye ulaşamazsa tenasühe tabi olmaya devam etmektedir.

Hinduizm’de ruhun ilahi benliğe uyum sağlaması, Caynizm’de kurtuluş ve Budizm’de Nirvana’ya ulaşmak en yüksek amaç ve nihai hedef kabul edilmektedir. Budizm’de dünya kirlerinden arınan insan bu kurtuluşa ermekle birlikte bu bazen sonsuz sayıda yeniden bedenlenmeyi gerektirmektedir.

³⁷⁵ Bağdâdî, **el-Fark Beyne’l-Fırâk**, s. 270-271.

³⁷⁶ Demirel, Ayşe, “Hesse’nin Doğu Dinlerine Yaklaşımı”, **Akademik Bakış Dergisi**, Sy. 53, 2016, s. 320. <http://www.akademikbakis.org>

³⁷⁷ Attar, Ahmed Abdulgafûr, **ed- Diyânât ve’l- Akâid**, s. 127-128.

³⁷⁸ Yılmaz, **Budist Metafizigi**, s. 107-108.

1.2.3. İran Dinlerinde Tenasüh

Hint ve İran ırkları başlangıçta Orta Asya’da birlikte yaşamakta iken M.Ö. 3000 yıllarında ayrılarak farklı coğrafyalara göç etmişlerdir. Bunlar ortak dil, din, inanç ve mitolojilere sahiptirler ve kendilerine “Arya: şerefli” adını vermişlerdir.³⁷⁹ İran Aryalarının inanışları, başlangıçta Hint inanışlarıyla aynıydı. Ancak farklı yapıdaki coğrafyalara göç etmelerinin neticesinde iki ayrı kültür ve iki ayrı medeniyet doğmuştur.³⁸⁰ Hint’te Brahmanizm ve Budizm; İran’da Mitraizm, Zerdüştlük, Mani ve Mazdek dinleri Aryalardan mirastır. Hint bölgesine göç eden Aryalar, verimli ve bereketli bir memleketle karşılaşırken İran’a gidenler kuru ve suyun az bulunduğu verimsiz topraklarla, yakıcı güneş ve çetin doğa şartlarıyla karşılaştılar.³⁸¹ Bu da iki ayrı medeniyetin doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla kadim ve köklü Fars Medeniyeti, sakinlerinin hem fiziksel hem fikri gayretlerle gösterdikleri çetin mücadeleler neticesinde karınlarını doyurup yaşam sürdükleri bir coğrafyada ortaya çıkmıştır. Yani Hindular ve Perslere miras kalan bu medeniyet, ortak Ari geleneklerinden müteşekkildir.³⁸² Ancak Hint ve İran’ın kültürel değerleri sadece Arya kökenli değildir. Bu medeniyetler Batı Asya yerel kültürlerinden de beslenmiştir.³⁸³

Mecûsîlik olarak bilinen kadim İran dini aslında Mezopotamya, Aryan, Fars ve Turan halklarının bir sentezinden oluşmaktadır.³⁸⁴ Bu dinin kurucusu kabul edilen Zerdüş, çoktanrılı bir yapıya sahip olan coğrafyada, tek bir iyi Tanrı (Ahura Mazda) fikrini benimsemiştir. Her şeyin yaratıcısı olan Ahura Mazda’nın muhalifi ve

³⁷⁹ Yıldırım, Nimet, **İran Mitolojisi**, Pinhan Yay, 2018, İst, s. 16; Taraporewala, **Zerdüş Dini**, s. 23-24.

³⁸⁰ Ebu Zehra, ed- **Diyânâtü'l- Kadîme**, s. 24; Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 108-109; Parrinder, Geoffrey, **World Religions From Ancient History to the Present**, Facts on File Publications, New York, 1971, s. 177.

³⁸¹ Altungök, **Eski İran'da Din ve Toplum**, s. 12-13; Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 114; Boyce, Mary, **A History of Zoroastrianism**, Brill, Leiden, 1996, s. 23; Kuz'mina, Elena E., **The Origin of the Indo-Iranians**, ed. J. P. Mallory, Brill, Leiden, Boston, 2007, s. 184.

³⁸² Taraporewala, Irach, **Zerdüş Dini**, s. 16; Stein, Burton, **Hindistan Tarihi**, s. 8, 14, 23, 41; Alıcı, Mehmet, “Zerdüş’ten Mecûsi Geleneğine Tanrı Tasavvuru”, **Bir Dünya Tanrı**, Ed. Mustafa Tekin, Rağbet Yay., İstanbul, 2022, s. 253-255.

³⁸³ Johnson, Gordon, **Hint Dünyası**, s. 63; Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 219; Alıcı, “Zerdüş’ten Mecûsi Geleneğine Tanrı Tasavvuru”, s. 259.

³⁸⁴ Witzel, M., “Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts”, **Electronic Journal of Vedic Studies**, 2001, c. 7, Sy. 3, s. 65-71; Altungök, Ahmet, **Eski İran'da Din ve Toplum (M.S.226-652)**, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 12-13.

kötülüğün kaynağı olarak da Angra Mainyu'yu kabul etmiştir.³⁸⁵ Asırlar boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapan İran coğrafyası, göçlerle, işgallerle pek çok egemenlik mücadelelerine sahne olsa da Mecûsîliğe ait unsurları hep bünyesinde taşımıştır.³⁸⁶

Tenasüh inancının Fars kültüründeki yerine baktığımızda ise, İran inanışlarında en eski çağlardan beri ölüm sonrası hayat inancının bulunduğunu ancak bunun bazı topluluklarda kabul görürken bazılarında farklı yorumlandığını söyleyebiliriz.³⁸⁷ Bazı araştırmacılara göre kurtarıcı miti, iyimser eskatoloji, bedenlerin yeniden dirilişi, düalizm ve Magus mitolojisi gibi birçok dinsel düşünce İran'da keşfedilmiştir.³⁸⁸ Eski İranlılar ölümlerin gömülmesine ve ölüm sonrası ritüellere büyük bir itina göstermişlerdir. İnançlarının korunması için defin törenini yabancılara kapalı tutmuşlar, cesedi bal mumu ile sıvayarak muhafazası için tedbir almışlardır. Bu tedbirin temelinde, bedeni terk eden ruhun tekrar aynı bedene dönebileceği inancı olabilir.³⁸⁹ Eski İranlıların tenasühe inandıklarını gösteren bu uygulamayı, eski Mısırlıların mumyalama işlemine benzetmek mümkün görünmektedir. Buna göre tenasüh düşüncesinin kaynaklarından birinin eski İran dinleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu dinlerin ilki kuşkusuz Zerdüştlüktür. Ancak bilinen manada Zerdüştlükte yeniden doğuş fikri yoktur. Zamanla eski Kürt ve Fars toplumlarının yerel inançlarıyla karışarak değişime uğrayan Zerdüştlükte yeniden doğuş ve reenkarnasyonun olduğu iddiası sadece kuşkuyla bakılan Desâtir adlı bir kaynakta geçmektedir.³⁹⁰ Her şeyin yaratıcısı Tanrı Ahura Mazda ve onun ruhu olduğuna inanılan ateş inancı pek değişime uğramamıştır. Buna göre bütün varlık bu ruhtan yani ateşten yaratılmıştır. İnsan ruhu da aydınlığı ve tanrısallığı temsil eden

³⁸⁵ Clark, Peter, **Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith**, Brighton, British India Press, 1988, s. 27-30; Alıcı, Mehmet, **Kadım İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi**, Milel Nihal Yay, İstanbul, 2021, s. 31.

³⁸⁶ Alıcı, **Kadım İran'da Din**, s. 16; Duchesne-Guillemin, Jacques, **Religion of Ancient Iran**, çev. K. JamaspAsa, Tata Press, Bombay, 1973, s. 140-142.

³⁸⁷ Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 525; Ma'sumiân, Farnâz, **Life After Death: A Study of the Afterlife in World Religions**, Oneworld, Oxford 1995, s. 25.

³⁸⁸ Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 375; Kuz'mina, **The Origin of the Indo-Iranians**, s. 188; Wilber, Donald N., **Iran Past and Present**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1950, s. 3.

³⁸⁹ Günaltay, **Dinler Tarihi- Yeryüzündeki İlk Dinler**, s. 201-203; Ma'sumiân, **Life After Death**, s. 33.

³⁹⁰ Taraporewala, **Zerdüş Dini**, s. 52- 53; Duchesne-Guillemin, **Religion of Ancient Iran**, s. 144.

ateşten yaratılmıştır. Ölümünden sonra ruh tekrar gökteki sonsuz tanrısal ruhla bütünleşecektir. İyi ruhlar cennet hayatı yaşarken kötü ruhlar bir süre cehennemde kalıp cennete gidecektir. Mitolojik kaynaklara göre cennet, yerkürenin üzerinde yükseklerde, cehennem ise yerin altında, toprağın derinliklerinde yer almaktadır.³⁹¹ Zerdüştlük ve Maniheizm ile bunların öncesindeki inançlar Hint, Arap, Mısır, Rum ve Kafkas kültürlerini harmanlayan bir coğrafyada bulunmaları sebebiyle, tenasüh dâhil farklı birçok inancı bir araya getirmişlerdir.

Mitraizm de eski İran inanışlarından birisidir. Mitra Aryaların ortak Güneş tanrısıdır.³⁹² Zerdüş'ten önce etkili olan bu inanç, Zerdüş sonrası dönemde de İran'dan çıkarak Mezopotamya ve Anadolu'da asırlar boyunca senkretik bir inanca dönüşerek daha da güçlenmiş ve Roma'ya kadar yayılmıştır.³⁹³ Mitra kültü Pers ordularının zaferleri ve din adamlarının faaliyetleri ile ulaştığı Mezopotamya, Babil, Mısır gibi yerlerde etkili olmaya devam ettikçe kendisi de o yerlerin etkisinde kalarak yeni formlar kazanmıştır.³⁹⁴ Örneğin, Mitraizm'de yıldızlarla ilgili bir inanç yokken, Babil'in yıldız inançlarının etkisiyle astronomi de Mitra kültürünün içerisine girmiştir. Sonraki dönemlerde de Mitraizm'in erginlenme törenlerinde, yıldız ve gezegen isimleri yedi dereceyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu yedi derecenin her birisi bir gezegenin himayesinde bulunmakta ve o dereceleri geçerek kurtuluşa ulaşılmaktaydı.³⁹⁵ Mitraizm'e inananlar bu aşamalardan geçerek yükseldiklerine ve bunun da ruhun gökteki yükselişiyle aynı olduğuna inanırlardı. Bu yedi aşama ölüm ve yeniden dünyaya gelme düşüncesinin bir göstergesiydi.³⁹⁶

Mitra kültü Anadolu ve Mezopotamya kültürleriyle karşılaştıktan sonra, İskender'in Hindistan'a kadar yapmış olduğu seferler sonucunda Helenistik dünya ile

³⁹¹ Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 534; Hinnels, John R., **Persian Mythology**, Chancellor Press, London, 1997, s. 48;

³⁹² Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 182;

³⁹³ Kızıl, Hayreddin, "Mitra'dan "Mithras'ın Sırları"na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni", **Ekev Akademi Dergisi**, Sy. 17/55, 2013, ss. 113-136.

³⁹⁴ Abay, Nizam, "Lykaonia'da Mithras Kültünün İzlerine Dair Bazı Değerlendirmeler", **Amisos**, 2020, c. 5, Sy. 9, ss. 270-280; Kızıl, "Mitra'dan "Mithras'ın Sırları"na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni", s. 117.

³⁹⁵ Jones, H. S. "Mithraism", **Encyclopedia of Religion and Ethics**, c. VIII, New York, 1915, s. 753-756; Eliade, & Couliana, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, s. 251-252.

³⁹⁶ Willoughby, Harold, R., **Pagan Regeneration: A Study of Mystery Initiations in The Graeco-Roman World**, globalgrevebooks.com, 1929, s. 111-112.

de tanışarak felsefe sistemleriyle, özellikle Stoacılık ve Pisagor felsefesiyle bir etkileşim yaşamıştır.³⁹⁷ Bu dönemde artık Mitra kültü bir gizem dinine dönüşmeye başlamış ve Mitra, insan şeklinde bir tanrı olarak tasavvur edilmiştir.³⁹⁸ Mitraizm'in Roma imparatorluğunda yayılması savaşlarla yaşanan etkileşimin sonucudur. Roma askerleri de bu inancı gittikleri yerlere götürmüşlerdir.³⁹⁹

Maniheizm ise İslam öncesi İran ve Mezopotamya halklarının benimsediği yaygın inançlardan biridir. Mani tarafından kurulmuştur. Bu inanç açıkça tenasüh düşüncesini yaymıştır. Birûni dâhil birçok araştırmacı Mani'nin ruhların göçü konusunda Hindistan seyahatinde Buda'dan etkilendiğini belirtmektedir. Buna göre tenasüh inancı İran coğrafyasına M.S. 3-4. yüzyıllarda girmiştir.⁴⁰⁰ Değişik dinlerden etkilenen ve senkretik bir inanç olmasıyla bilinen Mani dininin mutlak bir düalizme ve çokça gnostik özelliklere de sahip olduğu bilinmektedir. Hatta bazı araştırmacılar Maniheizm'i, Gnostisizm'in İranlı dışavurumu olarak nitelendirmektedir.⁴⁰¹ Mani kendisinin, önceki peygamberlerin ve din kurucularının son halkası olduğunu iddia etmektedir. Diğer dinlerin kurtarıcı isimlerini kendi şahsında birleştirmiştir. Buna göre Mani, hem Fars diyarının beklediği Zerdüş, hem Budistlerin beklediği ve yeniden doğacağına inandıkları "geleceğin Buda'sı Maitreya", hem de Hristiyanlık'ta İsa'nın müjdelediği kurtarıcı "Paraklit" tir.⁴⁰² Maniheizm'de ruh göçü inancının Sabiilikten etkilenmiş olmakla birlikte daha ziyade Budizm'den kaynaklandığı ileri sürülmektedir.⁴⁰³ Mani'ye ait olduğu bilinen *Sıfırû'l- Esrâr* adlı kitapta Havarilerin nefislerinin ölmeyeceği, onların daima âlemde dolaşarak, benzer şekillere geçecekleri hatta o yaratılıştaki bulunan herhangi bir hayvana ve içi boş suretlere bile geçebilecekleri nakledilmektedir.⁴⁰⁴ Şehristânî, Maniheizm'de iyilerin ruhlarının bir sütun gibi güneş ve aya yükseleceğini, günahkârların ruhlarının da korkunç şeylere

³⁹⁷ Jones, "Mithraism", s. 757-758; Abay, "Lykaonia'da Mithras Kültünün İzlerine Dair Bazı Değerlendirmeler", s. 272.

³⁹⁸ Kızıl, "Mitra'dan 'Mithras'ın Sırları'na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni", s. 125.

³⁹⁹ Jones, "Mithraism", s. 755; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 190.

⁴⁰⁰ Al-Birûni, *Alberuni's India*, transl. Edward C. Sachau, vol. 2, London, 1910, s. 24.

⁴⁰¹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 495.

⁴⁰² Alıcı, Mehmet, "İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce", *İran Düşünce Tarihi*, Editörler: Hakkı Uygur & Abdulla Rexhepi, İram Yay. Ankara, 2019, s. 64, 72.

⁴⁰³ el-Bîrûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind min Ma'kûletin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle*, Haydarabâd, 1958, s. 41; Rudolph, Kurt, "Maniheizm", Çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002, Sy. I, s. 389.

⁴⁰⁴ el-Bîrûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hind*, s. 41-42.

gececeğini anlatmaktadır.⁴⁰⁵ Başka kaynaklara göre ise, tenasüh Mani sonrasında bu inancın içerisine dâhil olmuştur. Mani taraftarları onun, *semsare* yani tenasühle aralarına döneceğine inanmaktaydılar.⁴⁰⁶ Pers devletinin yayılması ve Budistlerin de bu dine girişiyle İran, Ortadoğu ve hatta Avrupa halkları ruhların bir bedenden başka bir bedene geçeceği inancıyla tanışmıştır.⁴⁰⁷

Sasani İmparatorluğunda V. yy.da ortaya çıkan Maniheizm, Mazdek hareketinin de ortaya çıkma sebeplerinden birisi olmuştur.⁴⁰⁸ Buna göre Mazdekizm de Maniheizm'in kollarından birisidir. Sosyalist bir reformcu olarak bilinen Mazdek, Sasani devletinin resmi dini olan Mecûsîliğin heretik/sapkın kabul ettiği bir hareket başlatmıştır.⁴⁰⁹ Ortak mülkiyet iddiası ve bunu yayma gerekçesiyle Zend-Avesta metinlerinde dini bozan kimse olarak anlatılır.⁴¹⁰ Sasaniler döneminde Tanrı kral anlayışı ve Hint kast sistemine benzeyen bir sistem ortaya çıkmıştır.⁴¹¹ Mazdek de bu sisteme karşı çıkararak alt tabakadaki geniş halk kitlelerini kendi yanına toplamayı hatta hükümdarın yardımcısı ve hazinecisi olmayı başarmıştır.⁴¹² Onun öldürülmesinden sonra da eşi Hürrem bu inancı yaymaya devam etmiştir. Mazdekilik ve bunun devamı olan Hürremiyye, 7-9. yüzyıllarda İran, Irak ve Orta Asya'da İslam coğrafyasında pek çok Şii-Ezoterik tarikat ve dini yapılanmaların ilham kaynağı olmuştur.⁴¹³ İsmâililiğin ortaya çıktığı dönemde bu hareketler Horasan-Mâverâünnehir havzasında varlıklarını devam ettirmekteydi. Dolayısıyla İsmâilî

⁴⁰⁵ Şehristânî, **Milel ve'n- Nihal**, c. I, s. 290-291; Güngör, Harun, "Maniheizm", **Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Kayseri, 1988, Sy. 5, s. 156.

⁴⁰⁶ Altungök, **Eski İran'da Din ve Toplum**, s. 96-99.

⁴⁰⁷ Hosseini, Seyedehbehnaz, "Life after Death in Manichaeism and Yârsân", Dü. J. Bocheńska, **Fritillaria Kurdica: Bulletin of Kurdish Studies**, Kraków, 2016, (4-34), s. 10, 11.

⁴⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kızıl, Hayreddin, "Mazdek Hareketi Ve Sebepleri", **Şarkiyat**, 2021, c. 13, Sy. 2, ss. 747-767; Has, Kenan, "Mezdekiyye", **İA**, TDV, Ankara, 2004, c. 29, s. 223.

⁴⁰⁹ Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 169; Alıcı, Mehmet, "Mecûs Kavramının Tarihsel Arka Planına Işık Tutmak: Cahiliye Döneminden Risalet Arap Yarımadası'nda Sasani Varlığı", **AÜİFD**, c. 63, Sy. 2, 2022, s. 731 (DOI: 10.33227/auifd.1079961)

⁴¹⁰ Taraporewala, **Zerdüşt Dini**, s. 211-212; Alıcı, "İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce", s. 34.

⁴¹¹ Altungök, **Eski İran'da Din ve Toplum**, s. 24-25. Krallara tanrısallık atfetmenin Japon, Hint, Türk, İran ve Mısır tarihindeki karşılaştırmalı örnekleri için bkz. Akgönül, Zehra, "Şîî İmamet Nazariyesinin Kadim Din Ve Kültürlerle Mukayesesi", **Dicle Üniv. SBE, Yüksek Lisans Tezi**, Diyarbakır, 2019. s. 46-53.

⁴¹² Çeşmeli, İbrahim, "Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri Ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)", **Art-Sanat**, Sy. 9, 2018, s. 62.

⁴¹³ Krş. Çeşmeli, "Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatlar..", s. 63; Taraporewala, **Zerdüşt Dini**, s. 212; Detaylı bilgi için bkz. Makdisi, **el-Bed 'i ve 't-Tarih**, c. IV, s. 30-31; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, s. 280.

düşüncenin bu senkretik yapılardan etkilenmiş olması söz konusudur. Özellikle Bahreyn Karmatileri ile Mazdekiyye ve Hürremiyye arasındaki benzerlikler bu savı desteklemektedir.⁴¹⁴

1.2.4. Erken Dönem Mısır'da Tenasüh

Antik Mısır toplumunda din ve düşünce hayatının çok güçlü olduğu görülmektedir. Bu sebeple Yunan tarihçi Herodot'un Mısırlılar hakkında, "Onlar insanların en dindarlarıydı" dediği aktarılır.⁴¹⁵ Mısırlılar Baharat Yolu ve diğer bölgesel ticaret yolları üzerinde bulunduklarından Hint ve Arap yarımadaı, İran, Grek ve Roma'ya kadar zamanının güçlü toplumlarından hem etkilenmiş hem de onları etkilemişlerdir. Farklı kabilelerin bir araya gelmesiyle oluşan antik Mısır kültürü ve dini firavunlarla beraber yekpare bir hal almaya başlamış ve çokça yazılı eser bırakmıştır.⁴¹⁶

Tarihsel bir yaşam alanı olan Nil vadisindeki kutsal varlıkların sayısı oldukça fazladır. Çok sayıda varlığın kutsanması eski Mısırlılarda yaşamın belirgin bir özelliğidir. Eski Mısırlıların inançları semavi bir kökene dayanmadığı için çok sayıda farklılık içermekteydi. Dolayısıyla kadim Mısır'da tek bir dini gelenekten bahsedemeyiz.⁴¹⁷ Mısır inançlarının nesiller ve yüzyıllar boyunca geliştiği ve değiştiği görülmektedir. Buradaki farklı dönemlere ait dini inançlar içerisinde en tipik inançlardan birinin ölümlere tapınma olduğu söylenebilir. Bunun kralların ölümünü takip eden bir inanç olduğu açıktır. İncanın piramitlerin inşa edildiği dönemlerde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Burada ruhun tekrar dirilişine verilen önem göze çarpmaktadır.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. II, s. 84; Daftary, F. "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", çev. Mehmet Atalan, **Kelam Araştırmaları**, 2006, c. 4, Sy. 2, s. 140-145; Ekinci, Abdullah, "IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri", **Fırat Üniv. SBE. Doktora Tezi**, Elazığ, 2002, s. 59.

⁴¹⁵ Le Bon, Gustave, **el-Hadârâtü'l- Mısriyye**, terc. Sâdık Rüstem, Matbaatü'l Asriyye, Mısır, 1992, s. 48-49.

⁴¹⁶ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. 1, s. 136; Hall, **Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 3, 27; Bu yazıtlardan biri Ölüler Kitabı'dır. Geniş bilgi bkz. Budge, **The Egyptian Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum**, s. xi.

⁴¹⁷ Ebu Zehra, Muhammed, **ed- Diyânâtü'l- Kadîme**, s. 7.

⁴¹⁸ Le Bon, Gustave, **el-Hadârâtü'l- Mısriyye**, s. 48.

Mısırlı halkların kökeni konusunda iki yaygın teori göze çarpmaktadır. M.Ö. 3000 yıllarında kadim Mısır toplumları batıdan gelenler ve Hindistan-Burma taraflarından gelenler şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Farklı coğrafyalardan gelmelerine karşın ölüm ve sonrası ile ilgili inançlarındaki benzerlik dikkat çekici bulunmuştur. İki topluma göre de ölen kişinin ruhu yok olmazdı. “Şartlı ölümsüzlük” adı verilen teoriye göre ölen kişi şayet bu dünyadaki imtihanı kazanırsa başka bir dünyada ya da Mu şehrinde yaşamayı hak eder ve “seçilmişler” arasına katılırdı. Hem doğudan hem batıdan gelen eski Mısır toplumlarında ruhun yeniden doğacağına inanılmakla beraber nerede bedenleneceği tartışma konusu olmuştur. İki toplum da ölen kimsenin ruhunun atalarının Mısır’a geldiği yolu takip ederek ana vatanına döneceğine ve burada yeniden bedenlenerek hayata geri geleceğine inanmaktaydı.⁴¹⁹

Mısır’daki çeşitli papirüs kalıntılarında ruhun ölüm sonrası imtihan anı resmedilmiştir. Bu imtihanda ruhun dindarlık ve ahlaki yönüyle bir çeşit teraziye konulduğu görülmektedir. İnanca göre adil olduğu kabul edilen ruhlar ebedi meskenlerine giderdi. Bir anlayışa göre ise adil ruh Osirisleşirdi (tanrıyla bütünleşme). Osiris ruhun hesaba çekilmesinden sorumlu, devrin en popüler tanrısı olduğundan kurtuluşa erecek ruhları o belirler ve madde yükünden kurtulan ruh tanrıyla bütünleşirdi.⁴²⁰ Yazılı metinlerde sıklıkla karşılaşılan bir başka bilgiye göre ise ölünün ruhunun öteki dünyaya kadar ulaşacağı aşamalar ve buralardaki imtihanlar aktarılmaktadır. Hem yapılan büyü, dua ve adakların hem de öte dünya konusundaki bilgilendirmenin ruhu kötülüklerden koruyup kurtuluşa ulaştıracağı açıklanmaktadır. Çok sayıda mezarda bulunan Ölüler Kitabı’nın aynı gerekçelerle ölünün yanına konulduğuna inanılmaktadır.⁴²¹

Eski Mısır’da var olduğuna dair güçlü kanıtlar Ölüler Kitabı’nda karşımıza çıkmaktadır. Bu metin Eski Mısırlılar arasında en yüce kitap olarak kabul edildiğinden büyük önem taşımaktadır. Onlar hayattayken bu kitabı okuyarak ibadet ederlerdi. Öldüklerinde ise kitap mezarlarına konulurdu. Bu kitabın tanrılardan birinin eliyle yazıldığına inanılırdı. Kitapta ruhun beden ölümünden sonra bu

⁴¹⁹ Churchward, **Kaybolmuş Mu Kıtası**, s. 112, 113.

⁴²⁰ Hall, **Mısır’da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 9, 11.

⁴²¹ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. 1, s. 136; Hall, **Mısır’da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 27.

dünyada başka bir bedene dönüştüğüne ve hareket ettiğine dair metinler yer almaktadır.⁴²² Günümüzde modern çalışmalar bu kitabın içeriğini ortaya çıkarmıştır. Buradan yola çıkarak kitapta, ebediyet yolculuğunu birçok resimle anlatmaya çalışan Mısır halkındaki sonsuzluk fikrinin ne denli kuvvetli olduğunu görmekteyiz. Öyle ki bu kitap her mumyanın yanına sanki gelecek yaşamın bir çeşit pasaportuymuş gibi konulmaktaydı.⁴²³

Kitabın ölülerin koruyucu tanrısı Osiris'in yeniden dirilişini anlatan bölümünde, onun öldükten ve göğe yükseldikten sonra, güneş doğarken canlılar arasında istediğini yapmak için geri geleceğinden bahsedilmektedir.⁴²⁴ Yine bir başka bölümde ölülerin göğe yükseldikleri ve geceleri parlayan yıldızlara dönüştükleri şeklindeki eski bir Mısır anlayışına değinilmektedir.⁴²⁵ Ölen kişi Osiris'in Anka kuşuna dönüşümünün anlatıldığı bölümü biliyorsa, kabre girdikten sonra gündüz vakti tertemiz olarak zuhur edecek ve kalbinin arzu ettiği bütün dönüşümlerin suretlerini elde edecektir. Bu metinde ölünün gün içinde farklı suretlere dönüştüğü, ölenin ruhunun da bu dünyada tenasüh yoluyla bedenlere ve suretlere yerleşebildiği açıkça anlaşılmaktadır.⁴²⁶ Astendorf buna dayanarak şöyle bir şerh düşmektedir: Mısırlıların ölülerin sadece gündüzleri mezarlarından çıkabileceği inancı bilinmektedir. Ancak onlar daha ziyade ruhun bundan daha fazlasını yapabileceğine inandıkları için farklı şekillerde bedenlenebildiğine inanmaktaydılar. Ruh istediği herhangi bir varlığın suretine dönüşebilirdi ama seçtiği suretle eşleşen büyüü bilmesi gerekiyordu ki kuğu, şahin, balıkçıl, koç, timsah olsun ya da sadece büyüü okuyarak çiçek açabilsin.⁴²⁷

Eski Mısırlılara göre Ölüler Kitabı'nın etkisiyle ölülerin hayvanlara dönüştürülmesi, yeniden insan seviyesine ulaşmanın bir yolu olabilir. Belki de bu dönüşümler uzun bir süre sonra gerçekleşecektir. Anlaşıldığı kadarıyla eski Mısır dinlerinde tenasüh inancı farklı şekillerde ortaya çıkmaktaydı. Ölüler Kitabı'ndaki

⁴²² Ebu Zehra, *ed- Diyânâtü'l- Kadîme*, s. 19.

⁴²³ Le Bon, Gustave, *el-Hadârâtü'l- Mısriyye*, s. 55.

⁴²⁴ Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 23-26.

⁴²⁵ Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 74.

⁴²⁶ Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 93-94.

⁴²⁷ Astendorf, E. D., *Diyânet-ü Kudemâi'l- Mısriyyîne*, Çev. Selim Hasan, Dâru'l- Dâiratü'l Me, Kahire, 1900, s. 81.

metinlere dayanarak eski Mısır dininin tenasüh doktrini ile yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da görüldüğü üzere, Mısırlılara göre ruh ebedidir. Adalet sınavını geçen ruhların tekrar dünyaya döndüğüne dair kayıtlar sonraki dönem gelişmiş Mısır kültüründe görülür. Ancak günahlarla kirlenmiş ruhların hayvan vücutlarına girmeye mahkûm edildiği inancı eskidir. Hayvan şeklinde sürdürülen yaşayış iyiliğe yönelirse ruh yepyeni bir insan bedeni ile tekrar doğar.⁴²⁸ Kötülükte devam eden ve büyük jürice suçlu bulunan ruhların yarı timsah yarı domuz şeklindeki tanrı Tifon tarafından yutulduğu ileri sürülmektedir. Böylece kötü ruhların ölümlülüğü veya maddeliği yok edilmiş oluyordu.⁴²⁹ Mısır kültüründe genellikle ruhun nihai amacı ve mükâfatının ezeli-ebedi külli ruhla bütünleşmek olduğu düşünüldüğünde bir ruhun ölümlülüğü ve tekrar bir bedene girmesinin sonlandırılmasının yoklukla cezalandırma anlamı taşıdığı söylenebilir.

Ruhun ölümünden sonra gökyüzüne yükseleceği inancının ilk örneklerinden biri firavunlar hakkındaki Piramit Metinleri'nde⁴³⁰ de görülmektedir. Neolitik çağlardaki Mısır kültürünün izlerini taşıyan bu metinlerde firavunun ölüm sonrası gökteki yolculuğundan söz edilir. Firavun bir merdivenden çıkarak göğe ulaşır ve tanrılaşır. Burada kuş veya bir çekirge şeklinde uçar. Bu süreçte rüzgârın, bulutların yardımını alan firavun güneşleşerek tanrılaşır. Firavunun yakın çevresi ve yüksek rütbeli memurları da ölüm sonrasında göğe çıkar ve yıldıza dönüşürler. Bunlara “şereflendirilmişler” adı verilmekteydi.⁴³¹ Her ne kadar burada açık bir yeniden dünyaya gelişten bahsedilmese de Mısır kültürü ve mitolojisi beraber okunduğunda Tanrı'nın oğlu kabul edilen firavunların ölümünün aslında gerçek bir diriliş olduğu görülmektedir. Eliade'ye göre ölüm ve güneşleşme sonunda firavun, gerçek tinsel değerine ulaşır. Maddi bedenindeyken güçsüz bir gölge ve mükemmelleşmemiş bir tanrı kabul edilen firavun göklere ulaşınca gerçek bilgeliğine ve tinselliğine

⁴²⁸ Günaltay, **Dinler Tarihi- Yeryüzündeki İlk Dinler**, s. 195.

⁴²⁹ Hall, **Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 23.

⁴³⁰ Piramit Metinleri yaklaşık MÖ 2200'lerden günümüze kalan dini nitelikli yazılardır. Eski Mısır ve Firavunlar dönemi inançları hakkında bilgiler içermektedirler ve Piramitlerin iç kısımlarında bulunmaktadır. Budge, **The Egyptian Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum**, s. xi, xii.

⁴³¹ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 121.

kavuşur.⁴³² Bunun yeniden doğuş veya daha mükemmelleşerek doğuş olduğu görülmektedir. Ancak burada ruhun tekrar dünyaya dönüşünden bahsedilmez. Ruh gökyüzünde tinsel yönünü zenginleştirir.

Kurtuluşa ermeyen ruhun ne olduğu da farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Çok yaygın olmayan inanca göre Antik Mısırlıların bir kısmı ruh göçüne inanırdı. Daha yaygın olan inanca göre hiç değilse bazı ruhlar tekrar dünyaya, aynı bedenlerine dönerler. En eski bulgular bu dönüşün tenasühteki gibi bir tekâmül döngüsü olmadığını göstermektedir. Geri dönen ruhun yeraltında yaşayacağı kabul edilirdi. Tarihsel süreçte de ilk önceleri ruhların yeraltında yaşamaya devam edeceği inancı varken sonraları ruhların göklere çıkacağına inanılmaya başlanmıştır. Ölünün mezarına konulan giysileri, yiyecekler, aletler ve mumyalama⁴³³ uygulamalarının bu sebeple yapıldığı düşünülmektedir. Mumyalamanın ruhun geri dönüşünde bedenini tanımasını kolaylaştırmak için yapıldığına inanılmaktaydı.⁴³⁴ Yine, ruhun yekpare olmadığı, ancak bedende bir arada bulunabilen yedi parçadan oluştuğu inancı da göze çarpmaktadır. Ölüm sonrasında bu yedi ruh parçası geçici varlıklara dönüşürdü. Bazı rivayetlerde şayet ruha sekizinci bir parça (Horus ruhu) eklenirse sonsuzluğa ulaşacağı düşünülürdü. Ölüm sonrası yapılan dualar, adaklar, yakarışların ruhun bütünleşmesi ve mumyalanan bedeninde mezarındaki eşyalarıyla beraber sonsuz bir hayat yaşaması için yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴³⁵

Tenasüh inancının eski Mısırlılar tarafından ortaya çıkarıldığını iddia eden tarihçiler olduğu gibi bu inancın başkalarından onlara aktarıldığını söyleyenler de vardır. Herodot'a göre insan ruhunun ölümsüz olduğunu, beden yok olduğunda

⁴³² Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, c. I, s. 126; Frankfort, Henry, **Kingship and the Gods**, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, s. 150.

⁴³³ Frankfort, **Kingship and the Gods**, s. 93-94. Eski Mısır'da ölüm anında ruhun bedeni terk edişi bir kuş şeklinde tasvir edilmiştir. İnanca göre bedeni terk eden ruh, eğer ceset iyi muhafaza edilirse tekrar bedene dönebilir ve yeraltında yaşamaya devam eder. Mısırlılar ilk zamanlarda yalnızca kralların ruh sahibi olduklarına ve öldükten sonra dirileceklerine inandıkları için, onlara büyük yeraltı mezarlar yapmışlardır. Zamanla değişik sosyo-ekonomik statüdeki kimseler için de mumyalama ve özel mezarlar yapılmaya başlanmıştır. Ancak genel kitle toprağa kazılan dairesel bir deliğe gömülürdü. Ölülerin çoğunlukla cenin şeklinde gömülmesinin de yeniden doğuşa ön hazırlık olduğu kabul edilmektedir. Hall, **Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 11.

⁴³⁴ Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, s. 71-72; Tarihi kalıntılardaki resimlerde ruhun muhatabı kabul edilen tanrı Osiris'in bedeninin mumyalı olduğu görülmektedir. Bu sebeple ölen bedeninin mumyalanması onu tanrıya benzetme ve kurtuluşu için vesile arama çabası olarak da yorumlanmıştır. Hall, **Mısır'da Ruh ve..**, s. 14.

⁴³⁵ Hall, **Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi**, s. 14, 16; Frankfort, **Kingship and the Gods**, s. 97, 215, 277.

ruhun bir hayvan bedenine girdiğini söyleyen ilk kavim Mısırlılardır. Onun aktardığına göre Mısırlıların inancında ruh, dünyadaki devrini tamamlamak için karada, denizde ve havadaki canlıların bedenlerinde üç bin yıl dolaşır. Nihayet insan olarak tekrar dünyaya gelir.⁴³⁶ İbnü'l Cevzî de tenasüh inancının Musa ve Firavun zamanında ortaya çıktığını, bunun Şeytanın insanlara kurduğu bir komplo olduğunu iddia etmektedir. O dönemdeki insanların, iyi ruhların iyi bedenlere girerek huzur içinde yaşayacaklarına, kötü ruhların da kötü bedenlere girip zorluklara katlanarak yaşayacaklarına inandıklarını söylemektedir.⁴³⁷

Ancak tenasühün Musa ve Firavun zamanından çok önce bilindiğini savunanlar da vardır. Ferid Vecdî Mısırlıların, İsa'nın doğumundan yaklaşık beş bin yıl önce, ölümün bir halden başka bir hale geçiş olduğuna inandıklarını belirtir. Eski Mısırlılar ruhun bedenden çıktıktan sonra yeni bir bedenle kaplandığına, ancak bunun dünyevi bedenden daha ince, tesirlerden etkilenmeyen ve daha yüksek bir beden olduğuna inanırlar ve adına da “Ka” derlerdi.⁴³⁸ Bazı âlimler de kötülüklerin iyiliklerden fazla olması durumunda ruhun hayvandan hayvana tekammus ederek işlediği günahların kefareti için insan mertebesine ulaşınca dek yeryüzüne gönderildiğini savunmuşlardır.⁴³⁹ Muhyiddin İbnü'l Arabî tenasühe inanan bir kavimden bahsetmekte ve onların tekrar dünyaya dönüş müddetlerini bilebilmek için piramitleri birer işaret olarak inşa ettiklerini iddia etmektedir.⁴⁴⁰

Eski Mısır inançlarında tenasühün olmadığını iddia edenlere göre, insanlar Mısır'da tenasühün olduğunu söyleseler de yeni keşifler aslında tenasühün onların inançlarından birisi olmadığını ortaya çıkarmıştır. Mısırlılar ruha, ölümden sonra dirilmeye, mükâfat ve cezaya inanan en eski milletlerdendir. Ancak onlar daha ziyade ölümden sonra ruhların arzularına göre istedikleri şekilde ruhlar âleminde şekillendiğine inanırlardı. “Ka” olarak isimlendirdikleri ruhu bazen bir çiçekle, bazen insan yüzlü bir kuş şeklinde, bazen de bir timsah ya da yılanla sembolize ettiler. Onlar ruhun tüm şekillere girebileceğine inanmalarına rağmen ruh göçüne

⁴³⁶ Herodotos, **Tarih**, çev. Müntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2006, s. 178.

⁴³⁷ İbnü'l Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 92-93.

⁴³⁸ Vecdî, Muhammed Ferid, **Dâiratü Meârifî'l- Karnî'l- İşrûn**, c. 4, s. 324.

⁴³⁹ El-Menûfî, Mahmûd Ebu'l Feyyaz, **Kitâbü'l- Vücûd**, Matbaatü Hicaz, Kahire, 1946, s. 264.

⁴⁴⁰ El- Kazvinî, Zekerîya b. Muhammed b. Mahmûd, **Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd**, Dâr Sader, Beyrut, 1960, s. 269.

inanmadılar.⁴⁴¹ Mısırlılar arasında tenasüh inancının varlığını reddeden A. Attar, tenasüh fikrinin ruhun farklı suretlerde şekillenmesi anlamında kullanılmadığını, bilakis dünya hayatına dönüşe inanmayan Mısır dinlerinde buna gerek olmadığını belirtmiştir. Ona göre Mısırlılardan kalan kitabelerde ruhun istediği şekli alabilmesine tenasüh denmekteydi ve onun kuş ya da çiçek şeklinde “Ka” olarak isimlendirilen bir yoldaşı bulunurdu. Bu, ruhun ya da şahsiyetin diğer yönüydü ve görevi temsil ettiği kişinin ruhunu korumak, öldükten sonra insan vücudunu korumak ve tenasüh olmaksızın tanrılar ile ruh arasında arabuluculuk yapmaktı.⁴⁴²

Tenasüh inancının Eski Mısır dinlerindeki varlığı MÖ. VI. yüzyıldan daha eskilere dayanmaktadır. Mısırlıların ölen insanların mezarlarına yiyecek, içecek, tabak vb. kişisel eşyaları koymaları ölümden sonra hayatın devam edeceği inancının varlığını göstermektedir. Firavunların mumyaları piramitlerde saklanması ruhun ölümden sonra insan bedenine döneceği fikrinin bir sonucudur. Ancak tenasüh inancının Mısır’da yaygın bir kökeninin olmadığı da savunulmaktadır. Bu bağlamda Kadim Mısır’da ruhun tekrar dünyaya dönüşü inancının kaynakları çok güçlü olsa da ruhun dönüşü çoğunlukla aynı bedene olmaktadır. Özetle Eski Mısır inançlarında, klasik anlamda tenasüh inancının yaygın olmadığı ancak bu inancın öncüsü kabul edilebilecek değişik inançların varlığı görülmektedir.

1.2.5. Uzak Doğu Dinlerinde Tenasüh

Günümüzde Çin’de Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın dışında resmî niteliğe sahip üç din bulunmaktadır. Bunlar Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm’dir. Japonya’da doğup gelişen Şintoizm ise dördüncü bir din olarak kabul edilebilir. Ayrıca Japonya’da Budizm’den esinlenen Zen Budizm’i de popüler inançlardan birisidir. Bu dinlerde belirgin bir ahiret-öte dünya düşüncesi olmasına karşın tam bir tenasüh inancı yoktur. Tabi ki Taoizm bunun dışında tutulmalıdır. Özellikle, Çin dinlerinden biri olan Taoizm’de yeniden doğuş inancı vardır. Onlara göre yapılan her iyilik ve kötülüğün bir sonraki hayatta aritmetik bir karşılığı bulunmaktadır. Bunu Budizm’deki karma düşüncesine benzetebiliriz. Kısaca Taoizmi tanımak gerekirse;

⁴⁴¹ El- Akkâd, Abbas Mahmûd, **Allah**, Nehdatü Mısır, Kahire, 2005, s. 36.

⁴⁴² Attar, Ahmed Abdulgafûr, **ed- Diyânât ve'l- Akâid**, s. 324.

Taoizm, Çin kültürünün olmazsa olmazıdır. Taocu tutumlar, fikirler ve değerler, insanların zihinlerini ve karakterlerini şekillendirmeye devam etmektedir. Taoizm, Çinli insanlara dünyayı anlamaları için bir çerçeve sağlamış ve Çin tıbbı, dövüş sanatları, simya, astroloji, felsefe, edebiyat ve sanatın temel taşı olmuştur. Modern zamanlarda, Taoizm'in birçok işlevi bilimsel çalışmalarla değiştirilmiştir ve birçok Taocu inanç ve uygulama batıl inanç olarak reddedilmiştir.⁴⁴³

Çince “Tao” karakteri, yön, kural ve ilke anlamlarının türediği yol anlamına gelir. Evrenin çalışma prensibinin dairesellik ve denge olduğu anlaşılır; dolayısıyla insanın da aynı şekilde Tao'ya uyum sağlaması gerekmektedir. Taoistler, bir yanda evren ile diğer yanda insan fizyolojisi ve sosyal yaşamı arasında bir paralellik olduğuna inanırlar. İnsan bedeni ve insan ilişkileri doğadan kaynaklanır, dolayısıyla kökenlerine göre modellenmelidirler. Dolayısıyla “Tao ile bir olmak”, kişinin yaşamını evrendeki şeylere uygun hale getirmesi ve Tao'yu günlük yaşamda somutlaştırması anlamına gelmektedir.⁴⁴⁴ Tao kelimesi, nihai gerçekliğe, var olan her şeyin kökenine, dünyanın dönmesini sağlayan Güç'e, evrensel hakikate ve insanların uğrunda çabalaması gereken ideale atıfta bulunmak için kullanılır. Tao, dünyadaki diğer tüm şeylerle ilgili olarak annedir. İnsanları besler ve kendileri olmalarına izin verir. Tao'nun en kolay gözlemlenebilir ve merkezi özelliği döngüselligidir. Gece ve gündüz birbirini takip etmesi ve dört mevsimin birbiri ardına gelmesi gibi Tao düşüncesinde de yol sonsuzluğa geri döndüğünde, beden ve zihin hem yüceltilir hem de kişi gerçeklikte Tao ile birleşir. Tao tarafından özgürleştirilen ruh, göksel ruhken, tüm sessiz uygulamalar tarafından yansıtılan ruh, dünyevi ruhtur. Göksel ruh ebedidir, doğmamıştır ve yok olmaz; dünyevi ruh, arıtılmadan reenkarnasyona tabi olmaktadır.⁴⁴⁵ Kişi ruhunu dönüştürmek için Tao'nun sırrını edinmedikçe geçmiş ve geleceği bilse bile ruh göçünden kaçamaz. Bu, Tao felsefesinde "Binlerce yüzyıl sürseniz bile, sonunda mutlak yıkıma düşeceksiniz" sözüyle ifade edilmektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Hu, Hsiao-Lan; Allen, William Cully, **Religions of the World: Taoism**, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005, s. 79.

⁴⁴⁴ Hu & Allen, **Religions of the World: Taoism**, s. 26.

⁴⁴⁵ Günaltay, **Dinler Tarihi- Yeryüzündeki İlk Dinler**,

⁴⁴⁶ Po-tuan, Chang, **The Inner Teachings of Taoism**, Translated by Thomas Cleary, Shambhala Publications, Boston, 1986, s. 89.

Taoistlerin ölüme ilişkin bakış açıları çok çeşitlidir. Basitçe söylemek gerekirse, ölüme karşı Taocu tutumlar hiçbir zaman açık ve net bir önermeye indirgenemez. Ancak belirgin bir ölümsüzlük inancının varlığı söz konusudur. Yüzyıllar boyunca Taocu yazarlar, xian statüsüne erişmiş gerçek veya hayali insanların anlatılarından bir ölümsüzler mitolojisi yarattılar. Bu süreç, bazılarının isimleri çok daha önce bilinmesine rağmen, birbirleriyle ilk kez 15. yüzyılda ilişkilendirilen Sekiz Ölümsüz'ün efsanelerinde doruğa ulaştı. Sekiz Ölümsüz, Tao'yu ararken farklı şekillerde sonsuz yaşama ulaşmışlardır.⁴⁴⁷ Taoist mitolojisinin merkezinde yer alan Sekiz Ölümsüz, genellikle sanatta gösterilir. Tablolarda ve porselenlerde birlikte resmedilirler. Olağanüstü bir takım meziyetlere sahip olan bu varlıklar doğayla iç içe münzevi hayatlar yaşarlar ve her biri bir hayvan ya da bitkiyle sembolize edilirler.⁴⁴⁸

1.2.6. Helenistik Kültür ve Yeni-Platonculukta Tenasüh

Helenizm insanlık tarihini birçok açıdan etkileyen senkretik bir kültürün adıdır. Makedon Kral İskender'in (M.Ö. 331) Akdeniz'den Orta Asya'ya uzanan devasa imparatorluğunun etkisiyle geniş bir coğrafyada Grek Kültürü hâkim oldu. Dil, din, sanat, edebiyat gibi hemen her alanda dünya milletlerini etkileyen bu erken küreselleşme hareketi kendine has bir din anlayışının da yaratıcısı olmuştur.

Helenizm'in dini sahadaki yansımalarını başlı başına bir din olarak göremeyiz. Ancak Mısır ve Mezopotamya dinleriyle Grek mitolojisinin karışımının ortaya çıkardığı dini anlayış müstakil bir dini gelenek oluşturmuştur. Bu gelenekte ruh göçüne inancın olduğu bilinmektedir. Helenlerin ruh göçü inancının Mısır mı yoksa Orfizm kökenli mi olduğu net değildir. Özellikle bu dönemde belirgin bir toplumsal etkisi olan filozofların tenasüh öğretisini Grek kültürüyle yoğurduğu ve geliştirdiği bilinmektedir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Chinnery, John, “*Daoism*”, **Eastern Wisdom: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Daoism, Shinto**, Editör: C. Scott Littleton, Duncan Baird Publishers, London, 1996, s. 141.

⁴⁴⁸ Anesaki, Masaharu, **Japon Mitolojisi: Efsaneler, Ölümsüzler ve Gelenekler**, Çev: Cemal Can Tarımcıoğlu, Maya Yay., İst, 2022, s. 85-94.

⁴⁴⁹ Eliade & Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, s. 123, 125.

Büyük İskender'in fetihleriyle başlayan süreçte Herakleitos, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi metafizik konulara ilgi duyan büyük filozofların fikirleri bu dönemdeki dini-felsefi tartışmalara renk katmıştır. Bu dönemde özellikle Platon'un yorumlarını yapan Yeni-Platonculuk önemli bir akım haline gelmiştir. Yeni-Platonculuk sadece Helenistik dönemi değil sonraki yüzyıllarda da felsefi-dini düşünce hayatını şekillendirmeye devam etmiştir. Özellikle ruh üzerine geliştirdikleri teoriler tenasüh, hulûl, ittihat vb. konularında İslam toplumlarında kendine zemin bulmuştur.⁴⁵⁰ Aynı şekilde varlığın İlk Fail tanrı tarafından direkt yaratıldığını reddedip “taşma ve sudur” düşüncesini geliştirmişlerdir. Bu düşünce Farabi ile İslam düşünce sathına girmiş oradan da Neseffî, Sicistânî ve Kirmânî'nin yorumlarıyla Şii İsmaili ve batını gruplar arasında güçlü bir destek bulmuştur.⁴⁵¹ Bu noktada Plotinos (M.S. 270) başta olmak üzere birçok düşünür fikirleriyle önce Hristiyanlığı sonrada Müslüman filozof, mutasavvıf ve fırkaları etkilemiştir. Hususiyle 529'da Atina'daki Yeni-Platonculuk okulunun kapatılmasıyla hareketin temsilcilerinin Suriye, Irak bölgesine taşınması sonraki süreçte bâtinî İslam mezheplerinin gelişimi açısından önemlidir.⁴⁵²

Helenistik dönemin dini anlayışında bazı ortak noktaların varlığından bahsedilebilir. Buna göre ruhlarımız gökyüzünden dünyaya inmiştir ve ölüm sonrasında da tekrar yıldızlara döneceklerdir. Ruhun dünya hayatında da gökyüzüne ziyaretler yaptığı kabul edilmektedir. Dini ve sosyal hayatta büyü, ruh çağırma, burçlar, okuyup üfleme, muska yazımı, lanetleme ayinleri ve ilahiler bu dönemde

⁴⁵⁰ Arslan, Ahmet, “Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi”, **İlkçağ Felsefe Tarihi** 5, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55.

⁴⁵¹ Sudur nazariyesi İsmaili ve batını zihniyetin önemli bir vasfıdır. Mesela tanrının ilk yaratması incelediğimiz fırkalarda genelde yarı tanrı-melekler aracılığıyla olmakta ve önce “inci” benzeri bir varlığın yaratılmasıyla aşama aşama gerçekleşmektedir. Bu aşamalara “Bir” olan tanrının direkt müdahil olmaması önemlidir. Varlık kıymet bakımından yukarıdan aşağıya doğru değeri azalarak sıralanmaktadır. Varlık yarı melekler, melekler, hulul ile tezahür eden seçkin şahsiyetler ve onların nesilleri nihayet seçkin topluluklar sudur nazariyesi bağlamında anlamlı hale gelmektedir. Varlığın değer kazanmak için tekrar ilk kaynağına yani “Bir”e dönmesi gerekmektedir. Sudur teorisinin Yeni-Platonculuktan İslam düşüncesine oradan da İsmaililiğe geçişi konusunda Bkz. Eyüp Şahin; Muzaffer Tan “Meşşâi Gelenekten İsmaililiğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme”, **Hitit İlahiyat Dergisi**, C. 22 S.1, 2023, ss. 199-228; Aydoğan, Hüseyin, “Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, **Eskiye**, S. 46 (Mart), 2022, ss. 115-144.

⁴⁵² Aydoğan, “Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, s. 123, 132.

yaygın şekilde kullanıldı.⁴⁵³ Genel manada astroloji ve simyanın Helenistik çağda dini hayatı şekillendirdiği görülmektedir. Metafizik konulara ve ruhun ahlaki gelişimine ilgi artmıştır.

Tenasüh inancı Yunan düşüncesinde ilk önceleri mitolojik dille ifade edilmekteydi. Ancak felsefenin doğuşuyla ruh üzerine fikirler bu sahada da gelişmeye başladı. Herakleitos (M.Ö. 475) ruhun ve hatta evrenin sürekli bir dönüşümü olduğunu felsefi açıdan ortaya koymaya çalışmıştır. Her şey tekrar tekrar doğar, gelişir ve yok olur. Onun fikirleri, çağdaşı Pisagor'un fikirleriyle kaynaşmış ve daha belirgin bir şekil almıştır. Herakleitos'ta daha çok başkalaşım (metamorphose) kavramına yakın olarak gördüğümüz tenasüh, Pisagor'da çok açık ve belirli bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ruh anlayışını izah ederken ruhun göçü ile beden yapısı arasında bir ahenk kurulması gerektiğini iddia etmiştir. Kavram metempsychosis yani "ruhların göçü" şeklinde kullanılıyordu. Ona göre insanın temel amacı bilgi yoluyla saflaşarak ölüm-doğuş çarkından kurtulup evrenin ruhuyla birleşmektir. Önceki hayatında saflaşamayan ruhlar daha aşağı düzeyde başka bir insan veya hayvan bedeninde tecessüm ederler. Mısır'da eğitim alan bu Grek filozofun hem oradan hem de Orfizm'den etkilenerek ruh göçünü benimseyen yeni bir ezoterik hareket başlattığı bilinmektedir.⁴⁵⁴ Ruh göçü inancının da bu etkileşim sonucunda Yunan kültüründe sağlam temelleri atılmış oldu. Helenistik yayılmacılığın etkisiyle de diğer coğrafyalara dağıldı. Aslında bu dönemde olan şey Mısır ve Mezopotamya'da değişik şekillerde varlığı bilinen tenasühün felsefi açıdan zenginleştirilmesidir.

Helenizm'i etkileyen önemli filozof Platon'un ruh-ölüm konusundaki fikirleri bu çağlardaki düşünce yapısını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Ölümden sonra tekrar dünyada veya başka bir âlemde var oluşla ilgili tartışmalar felsefede Platon'un diyaloglarında da karşımıza çıkmaktadır. Mutlak ruh-beden ayırımını öngören bu Platoncu ölümsüzlük öğretisine göre, ruh manevi bir "cevher" olarak düşünülmektedir. Ona göre tanrılardan sonra en değerli ve ilahi olan şey ruhlardır.

⁴⁵³ Eliade & Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, s. 124, 125.

⁴⁵⁴ Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul, 2009, s. 43, 45; Slater, **Paradise Reconsidered Reincarnation and the Lost Gospel of Jesus**, Northants. Crest Publishing, 2006, s. 18, 22.

İnsanın sahip olduğu iki şeyden (ruh-beden) ruh daha önemli olduğundan ruhun gelişimine önem verilmelidir.⁴⁵⁵ Platon'un teorisine göre, ruhlar belirli sayıdadır ve bunlar zaman üstü olarak bâki kalırlar. Ruhların artıp eksilmelerinin söz konusu olmayacağını, onların mahiyet ve sayı bakımından belirlenmiş olduğunu kabul etmiştir.⁴⁵⁶ Mevcut hayatımız ruhun sayısız hayatından sadece biridir ve bu oluşlar zinciri ilelebet bu şekilde devam edip gitmektedir. Bu yolculukta ruh, bir hayattan ötekine geçmektedir. Dolayısıyla her hayat halkasının sonunda bedenden ayrılan ruh, yeni bir şekilde ve önceki yaptıklarının sonucu olan başka bir bedende hayata dönmektedir.

Hellenistik gelenekte ruh fikrinin geliştirilmesi Yeni-Platonculuk ile farklı bir seviyeye ulaşmıştır. Elbette çoğu zaman yanlış anlaşılan Yeni-Platoncu “Sudûr” ve “Tecelli Nazariyeleri” ile tenasüh arasında aslında direkt bir ilişkinin olmadığını ifade etmek gerekir. Yeni-Platonculara göre madde nefy’dir yani ideadan ibarettir ve ruhun bedenlenmesi tartışması gereksizdir. Dolayısıyla yeniden bedenlenmenin olup olmayacağı üzerine konuşulamaz. Bu durum kısmen felsefede ruh göçü fikrini savunan ilk filozoflardan Pisagor’un ruh göçü teorisine benzemektedir. Pisagor’a göre de ruhlar evrende maddi bir bedene ihtiyaç duymamaktadır. Beden değişir, ölür ve çürür ancak ruh ölümsüzdür. Sonuçta Yeni-Platonculuktaki ruh göçü anlayışının Pisagorculukta olduğu gibi tam anlamıyla bir tenasüh olmadığı akılda tutulmalıdır.⁴⁵⁷ Ancak bu fikirlerin din sahasında ruh göçüne ve âlemin yaratılmasına farklı pencereler açtığı görülmektedir. Bu noktada Porfiryus önemli bir dönüm noktasıdır.

Hellenistik dönemin önemli bir ismi olan Suriyeli Porfiryus (M.S. 305), Pisagor, Plotinos ve diğer Yeni-Platoncu filozofların yaşadığı “ölümsüz ruh-bedensel yeniden diriliş” zıtlığını aşmak için ruhların önceki yaşamlarında kötülük yaptıklarında ceza olarak cisimleştikleri görüşünü ileri sürmüştür. Normalde latif olan ruhlar günah işlediklerinde sonraki yaşamlarında bedenleşerek aşağılanırlar. Bu

⁴⁵⁵ Platon, **Yasalar**, s. 186; Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 25.

⁴⁵⁶ Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, s. 322; Platon Yasalar Kitabında ruhun ölümsüzlüğünden ve ilahi değerinden sıklıkla bahsetmekle beraber açıkça ruh göçünden bahsetmez. Sadece bazı yerlerde orfik kültürü temsil ettiği düşünülen Atinalı karakterinin konuşmalarında ruhların tekrar dünyaya geleceği söylenmektedir. Bkz. Platon, **Yasalar**, IX. Kitap, s. 365.

⁴⁵⁷ Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. I, XI, XIII, 2; Aydoğan, “Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine”, s. 123-131. Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 48-51.

durum cehenneme benzer bir cezalandırmayla son bulur. Ancak tekrar temizlenmeyi başaran ruhlar tanrılaşabilir. Hayvanların da ruhlarının olduğunu kabul eden bu teoriye göre insan ruhu hiçbir surette hayvan bedeninde dönüş yapmaz.⁴⁵⁸ Aslında bu, Platon'un ruh öğretisinin revize edilip ruha bir şekilde cisim giydirme girişimidir. Birçok bâtinî fırkanın da hulûl ve tenasüh fikirlerinin bu yorumdan etkilendiği görülmektedir.

Tenasühün Yunan ve Helen kültüründe özel bir şekil aldığı anlaşılmaktadır. Günaltay'ın yorumuna göre, tenasühün Yunan inançlarına ve felsefesine Mısır'dan geçtiği iddia edilse de asıl kaynağı kendi inançlarıdır. Diğer yandan Yunanlılar tenasühü Mısırlıların anladığı şekilde saf, doğal haliyle benimsememiş veya Hintliler gibi mistisizme de boğmamıştır. İranlıların tenasühü de bu anlamda Yunan inancına göre daha karmaşık ve “gayr-ı tabii” olarak yorumlanmıştır. Kısaca ifade edilirse Yunan düşüncesinde ölünün ruhu göklerde kendisine has bir yerde hayatına devam etmektedir.⁴⁵⁹ Bunu başaramayan ruhlar ise dünyada tekrar bedenlenirler.

1.2.7. Harran Sâbiîler’inde Tenasüh İnancı

Tarihsel süreçte Sâbiilik birkaç farklı dini topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır. Şehristânî’ye göre, “Sâbiîler Haniflerin karşısındadır, onların zıddıdır. Sözlükte ise, bir insanın doğru yaşantıdan sapması, peygamberlerin yolundan uzaklaşması anlamında onlara ‘Sâbiîler’ denilmiştir”.⁴⁶⁰ Sâbiîler manevi liderlerini Tanrı’nın aracı olarak gören fanatik inançlara sahiptir. Onlar dini inanç ve olgunluğun Hanifler gibi fitrî değil de sonradan kazanımla elde edildiğine inanırlardı.⁴⁶¹ Sâbiîlerin kökeniyle ilgili Mes’ûdî, eski Fars kültürüne atıfta bulunmaktadır. Şehristânî’ye göre Sâbiîler Fars hükümdarlarından biri olan kral Tahmurs⁴⁶² zamanında ortaya çıkmıştır. Onlar Harran’da, Vâsıt ile Basra arasındaki

⁴⁵⁸ Erdoğan, İsmail, “Yeni Eflâtunculuk’un İslâm Tasavvufuna Tesiri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, ss. 597-605, s. 603; Guthrie, **Orpheus and Greek Religion**, s. I, XI, 19.

⁴⁵⁹ Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 197.

⁴⁶⁰ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 307; Gündüz, Şinasi, “Sâbiilik”, **DİA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 342.

⁴⁶¹ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 308.

⁴⁶² Tahmurs’un efsanevi İran hükümdarı Cemşît’in babası olduğu rivayet edilmekle birlikte ne zaman yaşadığı kesin değildir.

Irak topraklarında yaşamaktaydılar.⁴⁶³ Makdisî de Sâbiîlerin kökeniyle ilgili, Hint diyarında bir adamın ortaya çıktığını ve insanları Sâbiîlerin dinine çağırdığını, adının Budâsef olduğunu ve bu yüzden insanların dinlerinde ihtilafa düştüğünü aktarmaktadır.⁴⁶⁴ Ancak Makdisî'nin verdiği bilgi başka tarihsel verilerle uyuşmamaktadır. Çünkü bahsettiği kişinin Buda olması ve kral Tahmurs zamanında yaşaması mümkün gözükmemektedir. Eğer kastedilen kişi Budizm'in kurucusu Buda ise, bu daha erken bir tarihte aynı isimde başka bir şahsın var olmasına engel değildir.⁴⁶⁵ Ama eğer onunla kastedilen Budizm'in kurucusu ise bu itiraz tutarlı olmamakla birlikte Sâbiîlerin dininin çok eskilere hatta İbrahim peygamberden öncesine dayandığını söyleyebiliriz. Zaten kendilerine has dini literatürleri ve alfabeleri modern çağa ait değildir. Dolayısıyla din âlimleri onların dillerinin ve yazılarının, çok eski dönemdeki Keldânî tarihinin gizemlerinin aydınlatılmasına ışık tutacağına inanmaktadırlar.⁴⁶⁶

İbn Hazm da (456/1064) Sâbiîliğin, İbrahim peygamber gönderilinceye dek var olan en eski inançlardan biri olduğunu ve uzun süre yeryüzünde hüküm sürdüklerini ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Sabiiler âlemin faili ve hükümdarlarının çokluğuna, yedi gezegen ve on iki takımyıldızının ezeli olduğuna inanıyordu. Bunları yüceltmek için heykellerle tasvir ederler ve onlara kurbanlar sunarlardı. Onların yıldızlara ve putlara tapan bir topluluk oldukları Kur'an'da açıkça ifade edilmektedir.⁴⁶⁸

Sâbiîlerin inançları rivayetlere göre Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik gibi diğer dinlerden daha eski olsa da onlardan etkilenmiş ve bu inançlarla zamanla bazı benzerlikler göstermiştir. Bu sebeple Sabiî dinini bu dinlere nispet eden son dönem âlim ve müfessirleri farklı görüşler ileri sürmüştür. Örneğin Akkâd bu benzerliği özel

⁴⁶³ el- Mes'ûdî, Ebu Ali el- Hüseyin b. Ali, **Murûcu'z- Zeheb ve Meâdini'l- Cevher**, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1989, c. I, s. 222-223.

⁴⁶⁴ el- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, **el- Bed'ü ve't- Tarih**, Bertrand Matbaası, Şalon, Nehresun, trz, c. III, s. 139.

⁴⁶⁵ el- Mes'ûdî, **Murûcu'z- Zeheb**, s. 223.

⁴⁶⁶ el- Akkâd, Abbas Mahmûd, **İbrâhîm Ebu'l- Enbiyâ**, Nehdatü Mısır, Kahire, 2005, s. 84-85.

⁴⁶⁷ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, **el- Fasl fi'l- Mileli ve'l- Ehvâi ve'n- Nihal**, tahk: Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru'l Ceyl, Riyad, 1977, c. I, s. 88-89.

⁴⁶⁸ İbn Hazm, **el- Fasl**, c. I, s. 88-89. Ancak, Kur'an-ı Kerim'de yer alan Bakara ve Hac surelerindeki ayetleri yorumlayan bazı müfessirlere göre Sabiiler İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik dışında başka bir gruptur. Bunlar hususi dinleri olan bir cemaattir ve son bulmuşlardır. Detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1962, cilt: X, s. 103-116.

bir nedene bağlayarak, Sâbiîlerin anavatanının birçok millet için önemli bir geçit olan Basra Körfezi'ne yakın olmasının bu inancın zaman içerisinde değişikliklere uğramasına neden olduğunu ifade etmektedir. Böylece Sâbiîlik dönüşerek çevredeki dinlere benzemeye başlamış olabilir.⁴⁶⁹ Bunun dışında Sâbiîlerin bir kısmının putlara veya yıldızlara tapan batıl bir inanç olduğu, bir kısmının da semavi geleneğe bağlı olduğu yönünde görüşler vardır.⁴⁷⁰ İbn Teymiyye dehrî filozoflardan bahsederken, Sabiîlerden bir grubun Kitab'ı ve Allah'ın gaybı bildirmek için gönderdiği peygamberleri yalanladığını belirtmektedir. Aynı kısımda Kur'an'da söz edilen Haniflerden olan diğer Sâbiîlerin⁴⁷¹ ise Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih amel işleyen bir topluluk olduğunu aktarmaktadır.

Günümüzde çoğu ortadan kaybolmuş olan Harran Sabiîlerinin son kalıntıları Irak ve güney İran'da yaşamaktadır. Geçmişten günümüze en meşhurları dört gruba ayrılmıştır; 1- Ashabü'l Rûhaniyyun (Mandeanlar) 2- Ashabü'l Heyâkil 3- Ashabü'l Eşhâs 4- Ashabü'l Hulûl (Harranlılar).⁴⁷² Sabiîler içerisinde tenasühe inananlar Harranlı Sâbiîlerdir. Bazı bilginler tenasühün büyük ölçüde onlardan kaynaklandığına inanmaktadırlar.⁴⁷³ Oluşturdıkları kendilerine has din anlayışı sebebiyle çoğu zaman Mezopotamya halkları ve inançlarından ayrı olarak ele alınmışlardır.

Harranlı Sâbiîler ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorlardı. İbnu'n Nedim onların nefis hakkında "O yok olmayan bir idraktır" dediklerini ifade etmiştir. Onların dirilişi inkâr etmeleri, ödül ve ceza inançları, tenasüh inançlarını güçlendirmiştir. Mükâfat ve cezanın her devirde, önceki devirlerde yapılan işler temelinde gerçekleştiğine inanmışlardır.⁴⁷⁴

Sâbiîliğin tarihsel seyri hakkındaki görüşler konumuzu oluşturan bâtinî mezheplerle de ilişkili olduğu için açıklanmalıdır. Gündüz'e göre Halife Me'mun

⁴⁶⁹ el- Akkâd, **İbrâhîm Ebu'l- Enbiyâ**, s. 85.

⁴⁷⁰ İbn Teymiyye, **Der'ü Teâruzi'l- Akl-i ve'n -Nakl**, tahk. Muhammed Râşid Sâlim, İmam Muhammed b. Suûd el- İslamiyye Üniversitesi, Riyad, 1991, c. 7, s. 334.

⁴⁷¹ Bakara, 62.

⁴⁷² Şehristânî, **Milel ve'n- Nihal**, c. II, s. 308, 358, 360, 365.

⁴⁷³ Gündüz, Şinasi, "Harrânîler", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 16, TDV, Ankara, 1997, (240-242).

⁴⁷⁴ İbnu'n- Nedîm, **el-Fihrist**, s. 444.

döneminde Harrânî Sâbiîlerin bir kısmı Hristiyan bir kısmı Müslüman olmuş bir kısmı da Güney Mezopotamya'daki kapalı Sâbiî toplumuna katılmıştır.⁴⁷⁵

Harranlı Sabiîler tenasühe inanan mezheplerdendir. Onlar bu âlemin dışında ödül ya da ceza için başka bir mesken olmadığını iddia ederler. Mükâfat bu dünyadaki saadet ve zevklerin tekrarıdır. Ceza ise hayvan türlerinde tenasühe uğramaktır.⁴⁷⁶ Şehristânî de tenasüh inancının kökeninin Harranlı Sabiîlere dayandığını iddia etmektedir. “Bu topluluk kendisine tapınılan Yaratıcının hem bir olduğuna hem de onun çokluğuna inanmaktadır. Onun bir olması zâtında ilk, asıl ve ezeli olmasıdır. Çok olmasına gelince O, gözle görülebilen, dünyevî, âlim ve faziletli şahıslarla çoğalır. Bunlara ‘yedi idareci’ denir. Yaratıcı onların bedenlerinde zuhur eder. Ancak bu durum O’nun zatında bir olduğunu geçersiz kılmaz.”⁴⁷⁷ Hulûl inancının ortaya çıkışı, Harranlı Sabiîlerdeki Yaratıcının bu yedi idareci ve şahıslarda tezahür ettiği düşüncesi kaynağını buradan almıştır. Daha önce belirtildiği gibi tenasüh inancı da aslında hulûlün bir parçasıdır.

Harranlı Sabiîler tenasüh inancını astronomiyle ilişkilendirmişlerdir. Onlar gezegenlerin, yıldızların ve bütün gök cisimlerinin yaratıcısının Allah olduğuna ve Allah’ın da bu cisimleri dünyanın hükümdarları kıldığını inanmışlardır. Bu cisimlerin baba, elementlerin anne ve terkiplerin de çocuklar olduğuna inandılar. İşte Yaratıcı, bu doğumlardan sonra ortaya çıkan karmaşık mizaç ve kâmil ruhlarda bedenlenmektedir.⁴⁷⁸ Sabiîlere göre bu doğal döngü her 36.425 yılda bir, insan ve her hayvan türünden erkek ve dişi birer çift olmak üzere meskûn bölgelerin her birinde meydana gelmektedir. O devir tamamlanınca türler üremelerini bırakırlar ve başka bir insan, hayvan ve bitki asrı başlar. Bu zamanın ezeliyeti demektir. Onlara göre peygamberlerin dilinde vadedilen dirilme budur ve bu dünya dışında dirilinecek başka bir dünya yoktur.⁴⁷⁹ Buradan hareketle tenasüh ve hulûl inançlarının bu topluluktan yayıldığı düşünülebilir. Sabiîlerdeki tenasühün mahiyeti devirlerin

⁴⁷⁵ Gündüz, “Harrânîler”, s. 240-242.

⁴⁷⁶ el- Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 72; Kâdî Abdulcebbar, Ebu’l Hasan el- Esedâbâdî, **el- Muğnî fi Ebvâbi’t- Tevhîd ve’l- Adl**, tahk. Mahmud Muhammed Kasım, Dâru’l Mısriyye, 1958, c. 5, s. 152-153.

⁴⁷⁷ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 365.

⁴⁷⁸ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 365-366.

⁴⁷⁹ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 365-366.

sonsuz tekrarından ibarettir. Her devirde, bir öncekinde olan olaylar tekrarlanmaktadır. Onlara göre ceza ve mükâfat bu dünyadadır. İçinde bulunduğumuz durum geçmişte yaptığımız işlerin karşılığıdır. Bulduğumuz rahatlık, zevk ve sevinç geçmişte yaptığımız salih amellere göre; bulduğumuz keder, bela, zorluk ve bedeller ise önceki ahlaksız işlere göre belirlenmektedir.⁴⁸⁰ Makdisî Sâbiîlerin devir inancını, “7000 devir azap olur sonra azap kesilir Allah’ın rahmeti gelir” şeklinde açıklamıştır.⁴⁸¹ İbni Nedîm’e göre ise Sâbiîler’de devir inancı 9000 devir ile sınırlandırılmıştır.⁴⁸²

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Harranlı Sâbiîlerin inancı en eski dinlerden birisidir. Çünkü geçmişi İbrahim’den (a.s.) önceye kadar uzanmaktadır. Sâbiîlerin ruha ve ruhanilere olan ilgisi oldukça fazladır. Hulûl ve tenasüh inancı da bunun açık bir yansıması kabul edilebilir.

1.2.8. Yahudi Kabalizminde Tenasüh

Yahudilikte ölüm sonrası yeniden dirilme düşüncesine dair çeşitli inançlar vardır. Ancak bunların Kenan ve Pers dinlerinin etkisiyle sonradan Yahudiliğe girmiş inançlar olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü M.Ö. 1200’lerde yaşadığı iddia edilen Musa’dan, II. yüzyılda yazıldığı düşünülen Daniel’in kitabına kadar geçen süre zarfında, ölüm sonrası inançlara dair net bilgiler bulunmamaktadır.⁴⁸³ Bazı yazarlar Yahudi kutsal metinlerinde ölüm ve sonrasına dair yeniden diriliş inancının bulunmadığını söylerken, bazıları da Kutsal metni lafzen anlayarak yorum geleneğini kabul etmeyen Sadûkî mezhebinde aslında bedenle dirilişin reddedildiğini ancak ruhun dirilişinin mümkün görüldüğünü iddia etmiştir.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Şehristânî, **Milel ve’n- Nihal**, c. II, s. 366-367; Gündüz, Şinasi, **Sâbiîler: Son Gnostikler**, Ankara, Vadi, 1999, s. 147.

⁴⁸¹ el- Makdisî, **el- Bed’ü ve’t- Tarîh**, c. I, s. 197; Gündüz, **Sâbiîler: Son Gnostikler**, s. 148.

⁴⁸² İbnu’n- Nedîm, **el-Fihrist**, Dâru’l Marife, Beyrut, 1978, s. 442.

⁴⁸³ Jacobs, Louis, **A Jewish Theology**, Longman & Todd, London, 1973, s. 306; Marrow, S. B. "Resurrection of the Dead", **The New Catholic Encyclopaedia**, Jack Heraty & Associates Inc., USA, 1981, c. 12, s. 421. Akbaş, Muhsin, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy. XV, İzmir, 2002, s. 38-39.

⁴⁸⁴ Akbaş, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, s. 38-39.

Kutsal Kitap uzmanlarına göre ruhun ve bedenın yeniden dirilişı ile ilgili inançlar Yahudiliğe, göç ve sürgünlerle meydana gelen jeokültürel-dini etkileşimler sonrasında kadim İran kült ve unsurlarıyla geçmiştir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla bu inancın ilk kez Rabbânî Yahudilik geleneğini sürdüren Ortodoks Yahudileri tarafından, Mesih inancı, bedenlerin dirilişı, hesaba çekilme, cennet ve cehennem öğretileri ile birlikte, Yahudi teolojisinin bir parçası haline getirildiğini söylemek mümkündür.⁴⁸⁶ Diğer taraftan Reformist Yahudiler ise ölümlerin diriltilmesi, cennet ve cehennem inançlarını reddederek, diriliş düşüncesine farklı anlamlar yüklemişlerdir. Onlara göre insan ruhu ilahi kökenli olduğu için ölümsüzdür ve ölümle birlikte beden toprağa girerken ruh da geldiği yere yani Tanrı'ya dönecektir.⁴⁸⁷

Bağdadî, Yahudilerden bir kısmının tenasühe inandıklarını ifade etmektedir. Buna örnek olarak Tevrat'ta Daniel Kitabı'nda Allah'ın Buhtunnasr'ı yedi kez farklı hayvanların suretinde dirilterek cezalandırdığını ve sonunda cezasını tamamlayarak muvahhid şeklinde bedenlendiğini aktarmaktadır.⁴⁸⁸ Şehristânî de Yahudilerin tenasühü mümkün gördüklerini söyleyerek bazı örnekler nakleder. Birincisi Uzeyr'in haberidir ki Allah onu yüz sene öldürdükten sonra diriltmiştir. İkincisi ise Harun peygamberin Tih çölünde ölümü ile alakalıdır. Bazıları onun öldüğünü ve tekrar dirileceğini, bazıları da gaybete girdiğini iddia etmişlerdir.⁴⁸⁹

Günümüz Yahudi mezheplerinden biri olan Kabalacılık'ta tenasüh inancının izleri görülmektedir.⁴⁹⁰ "Kabala", Yahudiliğin ezoterik öğretileri ve Yahudi mistisizmi için, özellikle de 12. yüzyıldan itibaren Orta Çağ'da aldığı biçimler hakkında, geleneksel ve en yaygın kullanılan terimdir. Daha geniş anlamıyla, Yahudilikte İkinci Tapınak döneminin sonundan itibaren gelişen ve Yahudi tarihinde

⁴⁸⁵ Yıkmaç, Yusuf, "Ruhun Yeniden Dirilmesi Unsuru Üzerinden Zerdüştlük-Yahudilik Etkileşimi", **Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy. 11, 2017, s. 150; Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", **Milel ve Nihal**, 2008, c. V, Sy. 2, s. 150.

⁴⁸⁶ Gürkan, Salime Leyla, "Yahudilik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İst, 2013, c. 43, s. 205; Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", s. 44.

⁴⁸⁷ Cohn-Sherbok, Dan, **The Jewish Faith**, SPCK, London, 1994, s. 115; Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve..", s. 45.

⁴⁸⁸ Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 209.

⁴⁸⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 252-253.

⁴⁹⁰ Scholem, Gershom G, **Zohar: İhtişamın Kitabı, Kabala'dan Temel Öğretiler**, Çev. Ebru Yetiş, Dharma Yayınları, İst, 2008, s. 88; Adam, Baki, "Yahudilik", **Yaşayan Dünya Dinleri**, DİB Yay. Ankara, 2010, s. 252-256.

aktif faktörler haline gelen tüm ezoterik hareketleri ifade eder.⁴⁹¹ Kabala'nın gelişiminin kaynakları, Hristiyanlığın doğduğu dönemde Filistin ve Mısır Yahudileri arasında var olan ezoterik ve teosofik akımlarda yatmaktadır. Bu akımlar, antik çağın sonundaki Helenistik ve senkretik inançlar ile bağlantılıdır.⁴⁹²

Ödül ve ceza, ölümden sonraki yaşam, Mesih, kurtuluş ve dirilişle ilgili temel fikirlerin dışında, eskatolojik ayrıntılarla ilgili olarak Yahudiler arasında pek yaygın bir inanç yoktur. Bu boşluk, hayalperest ve batıl inançlı kişiler için açık bir serbest alan sağlamış ve böylece Kabalistler bu kavramlarla kapsamlı bir şekilde ilgilenmişlerdir.⁴⁹³ Kabalizmin ahiret düşüncesinin temelinde ruhun üç bölümden oluştuğu şeklindeki tasavvur yatmaktadır.⁴⁹⁴ Buna göre her insana verilmiş olan tabii ruh Nefes'tir ve günah işlemeye fazlasıyla meyillidir. Neşama ise Tanrı'dan bir parçadır ve her türlü günahattan uzaktır. Ruah da günahlarından ötürü cezasını çektikten sonra cennete gider.⁴⁹⁵ Bunların her birinin öldükten sonraki durumu hakkındaki bilgiler oldukça çelişkilidir. Genel olarak, ölümden sonra birbirinden ayrılan ruhun üç bölümünün farklı kaderleri vurgulanmaktadır. Nefes aşağıda, mezarında kalır ve "mezar cezası" ya da din "ölüm cezası" olarak adlandırılan ilk yargıdan sonra günahları için cezalandırılır. Ruah da günahları için cezalandırılır, ancak 12 ay sonra dünyevi Cennet Bahçesi'ne girer. Neşama, gökyüzündeki Aden Bahçesinde bulunan asli vatanına geri döner; çünkü neşama günah işlemeye meyilli değildir ve ceza sadece nefes ve ruaha düşer. Bazı durumlarda nefesler ruah kategorisine ve ruahlar da neşama kategorisine yükselebilir.⁴⁹⁶

Erken dönem Kabalistik literatürde var olan, Gehinnom'daki (cehennem) ruhları yakan ve arındıran ruhsal bir ateşle cezalandırma fikri, ruh göçü fikriyle çelişmekteydi. Hangi günahın Gehinnom tarafından ve hangi günahın ruh göçü

⁴⁹¹ Scholem, Gershom, **Kabbalah**, Meridian Book, New York, 1978, s. 3; Jacobs, Louis, **The Jewish Religion**, Oxford University Press, New York, 1995, s. 295-297.

⁴⁹² Scholem, **Kabbalah**, s. 8; Waardenburg, Jacques, "Mesih", **DİA**, TDV Yay, c. 29, İstanbul 2004, s. 306.

⁴⁹³ Scholem, **Kabbalah**, s. 333; Sarlo, Daniel, "The Question of Influence: Resurrection in Judaism and Zoroastrianism", Universty of Toronto, 2012, s. 4.

⁴⁹⁴ Scholem, **Zohar: İhtişamın Kitabı**, s. 42-43, 67, 92-93.

⁴⁹⁵ Taşpınar, İsmail, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, İFAV, İstanbul, 2015, s. 255-257.

⁴⁹⁶ Scholem, **Kabbalah**, s. 333; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 296.

tarafından cezalandırıldığı konusunda yerleşik bir görüş yoktu. Sadece Kabala'nın gelişmesiyle birlikte göçün bu bağlamda her zamankinden daha önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Hem Cennet Bahçesi hem de Gehinnom bu dünyanın ötesinde veya sınırlarındaydı, oysa ruh göçü teorisi bu dünyada büyük ölçüde ödül ve cezayı sağladı.⁴⁹⁷ Kabalistler bu iki yol arasında çeşitli uzlaşmalar aradılar, ancak üzerinde anlaşmaya varılan bir çözüme ulaşamadılar. Gehinnom'u gerçek anlamından soyutlamak ya da onu metaforik olarak ruh göçüne atıfta bulunmak için yorumlama girişimlerinde bulundular. Kabala'nın eskatolojisi, ruhların önceden var olduğu fikrinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ruhun "ruhlar dünyasında" varlığı, bedene inmeden önceki asıl varlığına dönüşünden başka bir şey değildir.⁴⁹⁸

1.2.8.1. Gilgul İnancı Bağlamında Tenasüh

Kabalistlerin kanısına göre, insan ruhlarının gelişip olgunlaşabilmeleri için birtakım merhaleler geçirmeleri gerekmektedir. Bu merhaleler ikinci ya da üçüncü bir hayat şeklinde olabilir. Ruhun bu suretle bedenden bedene geçişi, tam bir olgunluğa varıldıktan sonra nihayete erer. Yahudi mistisizminde “gilgul” olarak adlandırılan bu inanç, kişinin tüm günahlarından kurtulup arınıncaya kadar devam etmektedir.⁴⁹⁹ Yahudilerin bu düşüncüyü Babil sürgünü sırasında Hint dinlerinden aldıkları kabul edilmektedir. Mistik Yahudi düşüncesindeki hulûl fikrine paralel olarak Zohar’da, insanların ölümden sonra yeniden dünyaya geldiği belirtilmektedir. Tam olarak bir tenasüh düşüncesi olan bu görüşe Ortodoks Yahudiler şiddetle karşı çıkmaktadırlar.⁵⁰⁰

Gilgul İbranice bir terimdir. İkinci Tapınak döneminde Yahudilikte gilgul doktrininin varlığına dair kesin bir kanıt yoktur. Talmud’ta da buna atıfta bulunulmamıştır. Bu doktrin, ikinci yüzyıldan itibaren bazı Gnostik mezhepler ve

⁴⁹⁷ Scholem, Gershom, “Eschatology, in Kabbalah”, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1973, c. 6, s. 881; Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı*, s. 262-263.

⁴⁹⁸ Scholem, *Kabbalah*, s. 334; Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı*, s. 256.

⁴⁹⁹ Goetschel, Roland, *Meir in Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole*, Peeters Leuven, Michigan, 1981, s. 259-271; Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı*, s. 264; Jacobs, *The Jewish Religion*, s. 417.

⁵⁰⁰ Demirci, Kürşat, “Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* IV, (2012), s. 12.

özellikle Maniheistler arasında yaygındı ve Hristiyan Kilisesi'nin çeşitli çevrelerinde de vardı. Dolayısıyla bu inancı, Maniheizm yoluyla Hint felsefelerinden veya Platonik ve Neoplatonik olduğu kadar Orfik öğretilerden de almış olabilecek bazı Yahudi çevrelerinin bulunması imkânsız değildir.⁵⁰¹ Gilgul doktrininin Güney Fransa'daki Kabalistik çevrelerde ortaya çıkışı ile orada yaşayan çağdaş Katharlar arasında ortaya çıkışı arasında herhangi bir bağlantı olup olmadığı açık değildir. Gerçekten de onlar, ruh göçüne inananların çoğu gibi, ruhun hayvanların bedenlerine de geçtiğini öğretiler, oysa Bahir'de sadece insan bedenleriyle ilgili olarak bahsedilir. Bahir'den⁵⁰² sonra gilgul doktrini çeşitli yönlerde gelişti ve Kabala'nın ana doktrinlerinden biri haline geldi.⁵⁰³

İncil'deki bazı ayetler ve buyruklar gilgul terimleriyle yorumlanmıştır. Örneğin ilk Kabalistik mezhepler, hayvanlar arasında da ruh göçünün varlığına inandıklarından 'ritüel katliam yasalarını' ruh göçünün İncil'deki kanıtı olarak gördüler. Kabalistler gilgul için hareket noktası ve kanıt olarak *levirat* evliliğinin emredilmesini de gösterirler. Bu, hiç çocuğu olmadan ölen merhumun, erkek kardeşinin, ikinci gilgulunda çocukları hak edebilmesi için ölen kocanın yerine geçtiği bir evlilik.⁵⁰⁴ Yani kişi, ölen kardeşinin dul kalan eşiyle evlenirse, ölen kardeşinin ruhunu almış oluyordu.

İnanç, aynı zamanda, dünyada adaletin görünürdeki yokluğu için rasyonel bir mazeret olarak ve doğruların ıstırabı ve kötülerin refahı sorununa bir cevap olarak hizmet etmiştir. İlk Kabalistlerin çoğu ruh göçünü, Hint inancında olduğu gibi tüm yaratıkları yöneten evrensel bir yasa olarak görmemişlerdir. Esas olarak onu, üremeye karşı suçlar ve cinsel ihlallerle bağlantılı olarak öteki âleme geçmesi gereken ruhlar için çok sert bir ceza olarak görmüşlerdir. Ancak aynı zamanda o, "kimsenin sonsuza dek dışlanmadığı" Yaradan'ın merhametinin bir ifadesidir; "ruhun neslinin tükenmesi" ile cezalandırılması gerekenler hakkında bile gilgul tazmin için

⁵⁰¹ Scholem, **Kabbalah**, s. 344; Idel, Moshe, **Kabbalah: New Perspectives**, Yale University Press, London, 1988, s. 231.

⁵⁰² Sefer Ha- Bahir, Kabala mistisizminin Fransız Yahudileri tarafından yazılmış (1150-1200), ilk eseridir. Gilgul inancı ile ilgili temel fikirlere ilk defa bu kitapta rastlanmıştır.

⁵⁰³ Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 295; Scholem, **Kabbalah** s. 345; Idel, **Kabbalah: New Perspectives**, s. 112.

⁵⁰⁴ Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 315, 586; Scholem, **Kabbalah**, s. 345; Taşpınar, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, s. 263.

bir fırsat sağlamaktadır. Bazıları ruh göçünde adaletin, bazıları ise merhametin yönünü daha güçlü bir şekilde vurgularken, tek amacı her zaman ruhun arınması ve yeni bir imtihanda amellerini iyileştirme fırsatı sunmasıdır. Bu bağlamda bebeklerin ölümü bile, önceki ihlallerin cezalandırılma yollarından birisi olarak düşünülmüştür.⁵⁰⁵

Bahir'de ruh göçünün 1000 yıl devam edebileceği belirtilmektedir. Ancak İspanyol Kabalasındaki ortak görüş, günahlarının kefaretinin ödemek için ruhun orijinal bedenine girdikten sonra üç kez daha göç etmesidir.⁵⁰⁶ Ancak salihler, kendi menfaatleri için değil, evrenin menfaati için durmadan göç ederler. Bu doktrinin tüm noktalarında olduğu gibi, kabalistik literatürde de karşıt görüşler vardır. Defin, ruhun yeni bir gilgul yaşamasının şartıdır. Bazen erkek bir ruh kadın bedenine girerek kısırlığa neden olabilir. Ancak Safed Kabalistlerinin çoğunun görüşüne karşıt olarak, kadınların ve Yahudi olmayanların bedenlerine geçiş, yalnızca birkaç Kabalist tarafından mümkün görülmüştür.⁵⁰⁷

Ruh göçü ile cehennem arasındaki ilişki de bir diğer tartışma konusu olmuştur. Bahya b. Asher, ruh göçünün ancak cehennemdeki cezanın kabul edilmesinden sonra gerçekleştiğini öne sürmüştür.⁵⁰⁸ Ancak Ra'aya Meheimna'da, Zohar'da ve Kabalistlerin çoğunda bunun tam tersi bir görüş bulunur. Ruh göçü ve cehennemde ceza kavramları birbirini dışlayan kavramlar olduğundan, aralarında bir uzlaşma olamayacağı yaygın olan kanaattir. 14. yüzyılda İspanya'da yaşayan İranlı Hamedanlı Yusuf, cehennem meselesinin tamamını 'hayvanlar arasında göç' olarak yorumlamıştır.⁵⁰⁹ Ruhların göçü, Habil'in öldürülmesinden sonra başlamış (bazıları Tufan neslinde başladığını iddia eder) ve ancak ölümlerin dirilişiyle de sona erecektir. O zaman, göç etmiş olan herkesin bedenleri dirilecek ve içlerindeki orijinal ruhtan kıvılcımlar yayılacaktır. 13. yüzyılda ruh göçü kavramının genişlemesi belirli günahlarla sınırlı bir cezadan genel bir ilkeye dönüşmesine, hayvanlara, hatta bitkilere ve inorganik maddelere göç inancının yükselmesine katkıda bulunmuştur.

⁵⁰⁵ Scholem, **Kabbalah**, s. 346; Scholem, **Zohar: İhtişamın Kitabı**, s. 90-91.

⁵⁰⁶ Goetschel, Roland, **Meir in Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole**, s. 266.

⁵⁰⁷ Scholem, **Kabbalah**, s. 346.

⁵⁰⁸ Bettan, Israel, **Studies in Jewish Preaching: Middle Ages**, University Press of America, Lanham, 1987, s. 89-129. Bahya b. Asher, İbranice İncil yorumcusu olarak tanınan haham ve Yahudi bilginidir.

⁵⁰⁹ Scholem, **Kabbalah**, s. 346.

Bununla birlikte, birçok Kabalistin karşı çıktığı bu görüş, 1400'e kadar yaygınlaşmamıştır. Hayvanların bedenlerine geçişten, ilk olarak Gerona Kabalistleri ile bağlantılı bir çevrede ortaya çıkan Sefer ha-Temunah'ta bahsedilir.⁵¹⁰

14. yüzyıl başlarında Safed Kabala'da, Joseph b. Şalom Aşkenazi ve takipçileri tarafından kavrama daha genel bir muhteva kazandırıldı. Onlar ruh göçünün Sefirot⁵¹¹ ve meleklerden inorganik maddeye kadar tüm varoluş biçimlerinde meydana geldiğini iddia ettiler. Buna göre dünyadaki her şey sürekli şekil değiştirerek en alta iner ve tekrar en yükseğe çıkar. Belki de gilgul doktrininin bu versiyonu Aristotelesçi, ruhun bedenini “biçimi” olarak tanımlanmasına dayanan felsefi eleştiriye bir cevap olarak görülmelidir. Safed Kabalistleri, tüm doğa biçimlerine uygun olarak göç doktriniyi kabul ettiler ve onlar aracılığıyla bu öğretiyi yaygın bir popüler inanç haline getirdi.⁵¹²

Safed Kabala'da özellikle vurgulanan bir husus da tüm ruhların köklerinin aslında Âdem'in ruhunda bulunduğu, ancak ilk günahla birlikte düşüp dağıldıkları ve yeniden bir araya getirilmeleri gerektiğidir. Daha sonraki Kabala, ortak bir köke ait olan bu ruhların yakınlığı fikrini çok daha fazla geliştirdi. Mukaddes Kitabın kabalistik yorumlarında, daha önce sebep oldukları hasarı onarmak için sonraki gilgularda benzer durumlara dönen çeşitli ruhların göç etmesi konu edilmiştir.⁵¹³

1.2.8.2. Yahudilikte Tenasühle İlişkili Diğer İnançlar

Gilgul doktriniyi desteklemek ve geliştirmek için Yahudi tarihinde değişik dönemlerde yeni teoriler ve kavramlar üretilmiştir. Bunlardan birisi de “ibbur” kavramıdır. 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren karşılaştığımız “İbbur” inancı gilgulden farklı olarak, bir kişiye hamilelik veya doğum sırasında değil, yaşamı

⁵¹⁰ Scholem, **Kabbalah**, s. 347; Goetschel, **Meir in Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole**, s. 270-271.

⁵¹¹ Sefiralar, gelecek âlemde ruhlar ve onların ruhanileşmiş bedenlerinin toplanacakları yüksek 10 mertebedir. İnsan ruhu ve diğer tüm varlık âlemi, dallarını bu Sefiraların oluşturduğu kozmik hayat ağacının birer meyvesidirler. Bunlar varlıkların ilk ortaya çıktığı kaynaktır ve nihayetinde her şey tekrar kendi kaynağına geri dönecektir. Bkz: Goetschel, **Meir in Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole**, s. 65-66; Scholem, **Kabbalah**, s. 336.

⁵¹² Dan, Joseph, **Kabbalah: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, 2006, s. 74-75; Scholem, **Kabbalah**, s. 347.

⁵¹³ Scholem, **Kabbalah**, s. 348.

devam ederken başka bir ruhun girdiğini ifade eder. Genel olarak, bir ruhun bedendeki başka bir ruha yardım etmek için gökten inerek, belirli eylemleri veya emirleri yerine getirmek amacıyla, bir insanda sınırlı bir süre ikamet etmesidir.⁵¹⁴ Bu doktrin Safed'in kabalistlerinin öğretilerinde, özellikle Lurian okulunda önemli bir yer tutuyordu.

Yahudi folklorunda, canlı bir insanın içine giren, ruhuna yapışan, akıl hastalığına neden olan, ağzından konuşan fakat yabancı bir kişiliği temsil eden kötü veya mahkûm bir ruha “dibbuk” denir. Bu terim ne Talmud literatüründe ne de Kabala'da geçmez. Terim literatüre ancak 17. yüzyılda Alman ve Polonyalı Yahudilerin konuşma dilinden girmiştir.⁵¹⁵ Dibbuk, önceleri, hasta bir kişinin vücuduna giren bir şeytan olarak kabul edildi. Daha sonra, diğer halklar arasında yaygın olan bir açıklama eklendi. Dibbukimlerin bir kısmı, diriltilmemiş ve böylece iblis haline gelen ölülerin ruhlarıydı. Bu fikir ortaçağ Hristiyanlığında da yaygındır. 16. yüzyılda gilgul doktrini ile birleşerek, dibbukim inancıyla birlikte yaygınlaştı ve Yahudi nüfusunun geniş kesimleri tarafından kabul edildi. Genellikle, günahlarının büyüklüğü nedeniyle göç etmelerine bile izin verilmeyen ruhlar olarak kabul edilen “soyulmuş ruhlar”, yeryüzünde günah işleyerek yaşayan kişilerin bedenlerine sığınır. Bir kimsenin içine dibbuk girmesi, gizli bir günah işlemiş olduğunun alâmeti sayılır. Kabalistik literatürü, dibbukimin şeytan kovması hakkında birçok hikâye ve “protokol” içerir.⁵¹⁶ Dibbukim hakkındaki inançlar ve hikâyelerle bağlantılı fenomenler genellikle histeri vakalarında ve hatta bazen şizofreni belirtilerinde gerçek arka planlara sahiptir.

Tikkun kavramı ise 16. yüzyılda Isaac Luria ile birlikte Kabalizm'e girmiştir.⁵¹⁷ Luria'nın öğretilerinin temelinde yatan en yenilikçi kavram, başlangıcın kusurlu olmasıdır. Varoluş, kusursuz bir Yaratıcı'nın kusurlu bir evreni meydana getirmesiyle başlamaz; bilakis, evrenin varlığı, sonsuz ilâhiyatta içkin bir

⁵¹⁴ Scholem, **Kabbalah**, s. 348; Taşpınar, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, s. 264; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 418.

⁵¹⁵ Scholem, **Kabbalah**, s. 349; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 418.

⁵¹⁶ Scholem, **Kabbalah**, s. 350; Taşpınar, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, s. 265-266.

⁵¹⁷ Dan, Joseph, **Kabbalah: A Very Short Introduction**, s. 73.

kusurun veya bunalımın sonucudur ve yaratılışın amacı onu düzeltmektir.⁵¹⁸ Bu düzeltmeye yönelik girişimler, Lurian terminolojisinde bu okulun getirdiği en güçlü kavram olan tikkun (tamir) doktrinini ortaya çıkarmıştır. Buna göre ruh da birbirinden bağımsız parçalardan oluşmaktadır. Ruh göçü esnasında bu parçalardan her biri işledikleri günahlara göre farklı bedenlere yerleşmektedir. Dolayısıyla her insan, daha önceleri başka bedenlerde bulunmuş farklı ruh bileşenlerinden meydana gelmektedir.⁵¹⁹

Reenkarnasyon (gilgul) kavramı, belki de kabala tarihinde ilk kez, Lurianik okulun psikolojik doktrinlerinde merkezi hale geldi. Ruhta sefirotun yapısını yansıtan beş katman vardır; bu bileşenlerin her birinin kendi tarihi vardır ve her biri diğer parçalardan bağımsız olarak bedenden bedene, nesilden nesile dolaşır. Bu nedenle her ruh, kendi geçmişi ve deneyimleri olan parçaların bir araya gelmesidir.⁵²⁰ İşte Tikkun, yaratılışın, insan varlığının, Tevrat'ın ve İsrail halkının amacıdır. Yani bu ruhların varoluş gayelerine uygun hale gelip iyileştirilmeleri İsrailoğulları'nın nihai kurtuluşu olacaktır. Tikkun'un amacı mükemmelliği her şeyden önce Tanrı'nın kendisine ve bunun sonucunda evrene, insanlığa ve İsrail halkına getirmektedir.⁵²¹

17. yüzyılın ortalarında ve ikinci yarısında Tikkun gibi manevi kavramlar, Yahudiliği en temel şekilde değiştiren tarihsel bir güç haline gelmiştir. Birleşik bir kader ve ortak sorumluluk duygusu ile tikkunun yakında tamamlanmasını ve mesih çağının başlangıcını beklemek Yahudi kültüründe başat bir rol oynamaya başlamıştır.

1.2.9. Hristiyanlıkta Tenasüh

Tenasüh inancının bazı Hristiyan fırkalarında da görüldüğü ileri sürülmektedir. Başlangıçta gizli bir akide olarak kabul gören bu inancın babadan oğula gizlice intikal ettiği ve kutsal kitabın müfessirlerinden Origene tarafından ilk olarak ifade edildiği belirtilmektedir. Sonrasında ise bazı mezheplerde bir akide

⁵¹⁸ Dan, Joseph, **Kabbalah: A Very Short Introduction**, s. 74; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 326.

⁵¹⁹ Taşpınar, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, s. 265; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 326.

⁵²⁰ Dan, Joseph, **Kabbalah: A Very Short Introduction**, s. 82; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 326.

⁵²¹ Dan, Joseph, **Kabbalah: A Very Short Introduction**, s. 77; Jacobs, **The Jewish Religion**, s. 296.

olarak kabul görmeye başlamıştır.⁵²² Tenasüh düşüncesinin IV. İstanbul konsilinde reddedilmesine rağmen bazı Hristiyan gruplar bu düşünceye inanmaya devam etmişlerdir. Orta Çağ Avrupa'sında yaşamış Hristiyan topluluklardan biri olan Katarlar bunlara örnek gösterilebilir.⁵²³

1.2.9.1. Enkarnasyon Öğretisi

Hristiyanlık genellikle enkarnasyonal bir inanç olarak tanımlanır. Hristiyanlığın temel ilkesi Tanrı'nın Nasıralı İsa'da vücut bulmasını onaylamaktır. Bu anlamda Nasıralı İsa tam anlamıyla benzersiz bir insan olmakla birlikte o aynı zamanda tamamen Tanrı, Teslis'in ikinci kişisidir.⁵²⁴

Hristiyan teolojisinde oldukça tartışmalı bir kavram olan enkarnasyon fikri, Tanrı'nın bedenlenmesi ya da Mesih'in tanrısallığının ifade edilmesidir. Ancak asıl mesele, İsa'nın bu dünyada bilinen insani, sonlu biçimine rağmen oldukça basit bir şekilde Tanrı ile özdeş olarak anlaşılmasının mı yoksa onu bir insan olarak görmenin mi daha çağdaş bir anlam ifade ettiğidir.⁵²⁵ Enkarnasyon kavramı, İsa'nın tür olarak bizden farklı ilahi bir varlık olduğunu mu, yoksa özünde bizden biri mi, Tanrı tarafından ebedi ve önceden var olan ilahi bir amaç ve faaliyetin gerçekleştirilebileceği bir insan olduğunu mu gerektiriyor? İsa Tanrı'nın yarattığı bir insan mıdır yoksa Tanrı'nın ilahi kurtarma faaliyetine benzersiz bir şekilde aracılık eden temsili bir insan mıdır? Bu tartışmanın nihai sonucu ne olursa olsun, Hristiyanlığın Mesih'in kişiliğini anlamasıyla ilgisi vardır. Doktrin açısından söz konusu olan, onun hakkında tam olarak neye inanılacağı, doğası ve kişisel kimliği sorusudur.

⁵²² Long, "Reincarnation", s. 265; Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", s. 53.

⁵²³ Martin, Sean, **Orta Çağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi: Katharlar**, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yay. İstanbul, 2009.

⁵²⁴ Wiles, Maurice, "Christianity without Incarnation?", **The Myth of God Incarnate**, Edited By John Hick, Scm Press Ltd, London, 1977, s. 1-3.

⁵²⁵ Carnley, Peter, **The Structure of Resurrection Belief**, Clarendon Press, Oxford, New York, 1987, s. 3; Geyer, Hans-Georg, "The Resurrection of Jesus Christ: A Survey of the Debate in the Present Day Theology", edt. C. F. D. Moule, **The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ**, London, 1968, s. 118.

Enkarnasyon, tam ve doğru anlamıyla, doğrudan kutsal kitaplarda sunulan bir şey değildir. Orada bulunan tartışmalı kanıtlar üzerine inşa edilmiş bir yapıdır. Yeni Ahit yazarları İsa'dan eskatolojik peygamber, insanoğlu, Mesih olarak bahsederler. Bazıları onu, Eski Ahit bilgelik literatürünün bahsettiği, Tanrı'nın önceden var olan bilgeliğinin veya Tanrı'nın Logos'unun (söz ya da aklın) somutlaşmış hali olarak tasavvur eder. Bazen bu düşünce çizgisi daha kişisel bir şekilde geliştirilir ve ondan Tanrı'nın önceden var olan oğlu dünyaya inmiş olarak bahsederler.⁵²⁶

Enkarnasyon doktrini genellikle İsa'nın bir insan ideali olarak mutlak önemine işaret etmektedir. Tanrı'nın oğlunun yaşadığı gibi bir yaşama sahipsek, bu kesinlikle gerçek model olarak bizim üzerimizde etkili olmalıdır.⁵²⁷ Ancak İsa'nın Hristiyanlar için birincil önemi hiçbir zaman insan yaşamı için bir model olması değildir; daha çok, onun Tanrı'nın aracılığıyla dünyanın kurtuluşu için kararlı bir şekilde hareket eden kişi olduğu inancında yatmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın özverili sevgisinin eksiksiz şekilde ifade edilmesinin ve insanların O'na eksiksiz şekilde yanıt vermesinin İsa aracılığıyla olduğu iddia edilebilir.

Hristiyan teologlara göre Tanrı'nın insanların çektikleri acıları paylaşmak için enkarne olması gerekmektedir. Fakat insanlar aynı zamanda Tanrı'ya çok zulmettikleri ve O'nu suçladıkları için Tanrı'nın insanların günahlarına tepki vermesi gerekiyordu. Bunu yapmasının birden fazla yolu vardı ve bu yollardan biri o günahlar için kefareti sağlamaktı.⁵²⁸ Hristiyanlık, Tanrı'nın bu şekilde tepki verdiğini iddia etmektedir. Yani Oğul Tanrı, insanların kurtuluşu için İsa olarak enkarne olmuştur. Yeni Ahit'in farklı kitaplarının pasajları bunu, İsa'nın "bizi günahlarımızdan kurtardığı" iddialarıyla açıklar. Hristiyan geleneğinde, Kefaret doktrini, yani İsa'nın yaşamı ve ölümüyle bizim günahlarımıza nasıl kefareti ettiği konusunda anlaşmaya varılmış bir açıklama yoktur; oysa bu gelenek, Teslis ve Enkarnasyon doktrinlerinin üzerinde anlaşmaya varılmış açıklamalarını

⁵²⁶ Wiles, "Christianity without Incarnation?", s. 4; Carnley, **The Structure of Resurrection Belief**, s. 12.

⁵²⁷ Carnley, **The Structure of Resurrection Belief**, s. 13; Wiles, "Christianity without Incarnation?", s. 8; Geyer, "The Resurrection of Jesus Christ: A Survey of the Debate in the Present Day Theology", s. 119-120.

⁵²⁸ Swinburne, Richard, **Was Jesus God?**, Oxford University Press, New York, 2008, s. 53.

içermektedir.⁵²⁹ Kefaret doktrinine göre Tanrı, bedenlenerek ve İsa'da kusursuz bir insan hayatı yaşayarak insanların faydası için bir telafi imkânı sağlamıştır. Diğer bir argümana göre de insanların, yalnızca geçmişteki yanlış işleriyle uğraşırken değil, şimdiki zamanda iyi hayatlar yaşamak için de yardıma ihtiyaçları vardır. Ayrıca Tanrı'nın nasıl olduğu ve bizim için ne yaptığı hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız var, çünkü bu, Tanrı'ya karşı nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin sonuçlar ortaya koyacaktır. İnsanlar, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların gücünü kolayca fark etseler bile, görünüşte güvenilir bir bilgi kaynağı tarafından bir Tanrı'nın olduğu söylendiğinde, bu onlara (ve özellikle aralarında daha az bilgili olanlara) yardımcı olacaktır.⁵³⁰

1.2.9.2. Diriliş Doktrini ve Reenkarnasyon Düşüncesi

Hristiyanlık, Tanrı'nın neye benzediği ve ne yaptığı ve yapacağı hakkında bazı iddialarda bulunmaktadır. Bu iddiaların çoğu, Hristiyanlık döneminin ilk yılında doğan, şimdi İsrail olarak bilinen yerde ve çevresinde yaşayan ve öğreten ve MS 30'da işgalci Romalılar tarafından çarmıha gerilerek ölen Yahudi İsa ile ilgilidir. Bu doktrinlerden bazıları oldukça kolay anlaşılır tarihsel iddialardır. Örneğin, İsa'nın Dirilişi doktrini yani çarmıha gerilmesinden üç gün sonra insan vücudunda tekrar dirilmesi inancı bunlardan en önemlisidir.⁵³¹ Hristiyan geleneğinin ölümden sonraki yaşamla ilgili ortaya koyduğu net bir doktrin olan bu inanç evrensel Hristiyan görüşünü temsil eder. Buna göre iyiler Cennet hayatı ile ödüllendirilirken kötülerin cezası Cehennem hayatı olacaktır.⁵³²

Diriliş, İsa'nın, o zaman ortaya koyduğu insanüstü güçler sayesinde ölmediğini ve yeryüzünde yaşamayı bırakmasıyla yüceltildiğini göstermektedir. Böylece, İsa'nın kurbanının Tanrı tarafından kabul edileceğine dair kehaneti gerçekleşmiştir. İkinci olarak, Diriliş, bir insanın dirildiğini göstererek, İsa'nın tüm

⁵²⁹ Carnley, **The Structure of Resurrection Belief**, s. 13; Swinburne, **Was Jesus God?**, s. 58.

⁵³⁰ Harris, Murray, "Resurrection and Immortality: Eight Theses", **Themelios**, c. 1, Sy. 2, 1976, ss. 50-55; Swinburne, **Was Jesus God?**, s. 61.

⁵³¹ Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", s. 48; Swinburne, **Was Jesus God?** s. 22.

⁵³² Swinburne, **Was Jesus God?**, s. 82; Carnley, **The Structure of Resurrection Belief**, s. 13-14.

insanların ölümden dirileceğine dair öngörüsünün kısmen gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu, dirilişin mümkün olduğunu ve bizim de başımıza gelebileceğini göstermektedir.⁵³³ Üçüncüsü, İsa'nın Dirilişi, İsa'nın doğaüstü güçlere sahip olduğu (kapılardan geçmek vb.) bir diriliştir. İsa, doğaüstü güçlerle yeniden diriltilmekle en azından doğaüstü bir statüye sahip olduğunu göstermiş oldu ve bu, tanrısallığını göstermenin bir yoluydu.⁵³⁴

İnciller, İsa'nın eşsiz önemini vurgulamanın bir yolu olarak dirilişin fizikselliği üzerinde dururlar. Bu yatkınlık, daha çok Ortodoks Hristiyan geleneğinin güçlü bir özelliğidir. Popüler düşüncede herkes öldükten sonra ruh veya hayalet olabilir ve Platonizm'de herkesin doğası gereği ölümsüz bir ruhu vardır. Dolayısıyla İsa'yı ölüm sonrasında benzersiz kılmak için dirilmiş bir vücuda sahip olması gerekmektedir.⁵³⁵ Kitabı Mukaddes'teki ölümsüzlük doktrininin Platoncu öğretiden farklı olduğu birçok nokta bulunmaktadır.⁵³⁶ İlk olarak, ölümsüzlüğü kazanan ve doğası gereği ölümsüzlüğe sahip olan yalnızca ruh değil, bedenle birlikte kişinin tamamıdır. İkincisi, ölümsüzlük doğumla değil, diriliş dönüşümüyle kazanılır. Bu nedenle de, insan doğasının mevcut devredilemez bir özelliği değil, Tanrı'nın insana bir armağanıdır. Buna göre bir Hristiyan'ın ölümsüzlüğe erişimi, ruhun dönüşüm sürecinin doruk noktası olan Tanrı'nın diriltme eylemiyle olacaktır. Üçüncüsü, Hristiyan'ın kaderi bedensiz veya tamamen ruhsal ölümsüzlük değil, somatik yani bedensel ölümsüzlüktür. Dördüncü olarak da ölümsüzlüğe sahip olmak, birinci Âdem ile değil, ikinci Âdem ile olan ilişkiye bağlıdır. Yani o, bir ölümlü olmakla değil, Mesih'le birleşmekle elde edilebilir.

Hristiyanlıktaki Ölülerin Dirilişi doktrininin bir takım felsefi zorluklarla karşı karşıya olduğu iddia edilmiştir. Bu iddialara göre diriliş sonrası belirli bir insanın Sezar mı yoksa Sokrates mi olduğunu veya uzun zaman önce yaşamış başka biri olup olmadığını belirlemek için herhangi bir kriter yoktur. Ancak Diriliş doktrininin karşı

⁵³³ Akbaş, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, s. 52; Davies, C. G. “Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh”, *The Journal of Theological Studies*, Sy. 23, 1972, s. 448.

⁵³⁴ Nixon, R. E. “Resurrection of Christ”, Edt. J. D. Douglas, *The New International Dictionary of the Christian Church*, The Paternoster Press, 1974, s. 839; Swinburne, *Was Jesus God?* s. 125-126.

⁵³⁵ Segal, Alan F, *Life After Death: A History Of The Afterlife In Western Religion*, Doubleday, New York, 2004, s. 541; Davies, “Factors Leading to the Emergence of Belief..”, s. 449.

⁵³⁶ Harris, Murray, “Resurrection and Immortality: Eight Theses”, s. 55.

karşıya olduğu gerçek felsefi sorun, yeniçağın insanlarının, o sırada hayatta olan birinin, kıyametten önce ölen bir adamla aynı adam olup olmadığını belirlemek için uygulayabilecekleri hiçbir kıstasın olmaması değildir. Gerçek sorun böyle bir kıstasın var olmasına rağmen bunun, kendi yaşam süremizde ve daha önce ölmüş olan birçok insanın, kıyametten sonra yaşayan bu kişiler arasında bulunmayacağı sonucunun ortaya çıkmasıdır.⁵³⁷

Bedenin dirilişi teolojisi geliştikçe, bedensel, maddi veya manevi süreklilik, ruhun sürekliliği vb. gibi farklı şekillerde anlaşılmaya başlandı. Aslında bu süreklilik düşüncesi reenkarnasyon kavramına daha yakındır. Reenkarnasyona inananlar, ruhun belirli tezahürleri arasında öncekileri hatırlamasak bile, muhakkak bir bağlantı olduğunu iddia etmektedirler.⁵³⁸

1.2.9.3. Günümüz Hristiyan Dünyasında Reenkarnasyon

Günümüz Hristiyanlığında açık bir reenkarnasyon inancının olmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte, ruhların göçü hakkında doğrudan Kutsal Kitap'ta bir ifade ya da inkâr da bulunmamaktadır. Ancak ilk yüzyıllarda erken Hristiyan teologları arasında reenkarnasyonun varlığına inananların olduğu bilinmektedir.

Hristiyan teolojisinin doktrinel çalışmaları amacıyla kurulan İncil kanonunda reenkarnasyon fikri dışlanmıştır. İsa'nın reenkarnasyona yaptığı iddia edilen göndermeler İncil'den kaldırılmış ve erken dönem Hristiyanlıktaki yeniden doğuş fikrinin izleri silinmek istenmiştir. Reenkarnasyonun nihai ve kesin reddi, 553'te Konstantinopolis'in Beşinci Ekümenik Konsili'nde ilan edildi. Bu Konsil, dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren Origene üzerindeki tartışmaların doruk noktasını oluşturmuştur.⁵³⁹ Hristiyanlığın yeniden doğuşla ilgili fikirlerini dile getiren Origene, sapkınlıkla suçlandı. Özellikle Ortodoks Hristiyanlık ruhların göçü fikrini kesinlikle

⁵³⁷ Inwagen, Peter van, **The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics**, Westview Press, USA, 1998, s. 45.

⁵³⁸ Økland, Jorunn, "Genealogies of the Self: Materiality, Personal Identity, and the Body in Paul's Letters to the Corinthians", **Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity**, Edited by Turid Karlsen Seim and Jorunn Økland, Walter de Gruyter, New York, 2007, s. 93.

⁵³⁹ Hanegraaff, Wouter J, **New Age Religion And Western Culture: Esotericism in The Mirror of Secular Thought**, E.J. Brill, New York, 1996, s. 322.

kabul etmez. Bunun nedeni de İsa'nın insanları günahlardan kurtardığı düşüncesidir. Buna göre kişi günahkâr ise cehennemdeki sonsuz yaşama hazırlanır. Ortodoks Kilisesi günahların affını tövbe edenlere verir. Eğer Hristiyanlıkta yeniden doğuş fikri kabul edilirse bu tövbe anlamdan yoksun kalacaktır. Çünkü ruhların göçü öğretisi, onların aşamalı olarak evrim geçirmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda, ruhların kendileri kendi eylemlerinden sorumlu olacaklardır ve herhangi bir kurtarıcı ya da aracıya ihtiyaçları yoktur. Hristiyanlığın yeniden doğuşu tanınması durumunda, Cennetteki Baba'nın insanlara bir değil, birkaç şans verdiği de kabul edilmiş olacaktır.⁵⁴⁰

Çağdaş Hristiyan yazar ve teologlardan reenkarnasyonun varlığını iddia edenlerin sayısının da azımsanmayacak kadar çok olduğunu belirtmek gerekir. "İnsan ruhunun varlığı" olarak adlandırılan ilk yeniden doğuş fikirleri, Hristiyan ilahiyatçı Origene tarafından ifade edilmiştir.⁵⁴¹ Noel Langley'in 1967 tarihli *Edgar Cayce on Reincarnation* kitabının on birinci bölümünün başlığı 'İncil'de Reenkarnasyon Neden Yok?' (*The Hidden History of Reincarnation*)'dır. Bu bölüm, kilisenin teolojik formülasyonları ile alay eden, "Origene'ye Karşı On Beş Lanet" başlıklı bir ek ile desteklenmektedir. Langley'in anlatımına bakılırsa, Origene yalnızca reenkarnasyonun değil, genel olarak gerçek maneviyatın da şampiyonu olarak tasvir edilmiştir.⁵⁴² Anglikan rahibi ve bilim adamı G. MacGregor, reenkarnasyon fikrinin dinler tarihindeki en büyüleyici fikirlerden ve aynı zamanda dünya literatüründe en çok tekrarlanan temalardan biri olduğunu; yaygın olarak Hristiyan mirasına ve özellikle İncil düşüncesinin İbranice köklerine yabancı olmakla birlikte bu varsayımın sorgulanabilir olduğunu ifade etmektedir. Hakikatte bu inancın eski zamanlardan günümüze kadar, Hristiyanlık tarihi boyunca çeşitli çatlaklarda ısrarla ortaya çıkıp Yahudilikte geliştiğini ve Kilise'nin hayatında da kendisine bir yer edindiğini vurgulamaktadır.⁵⁴³ Ayrıca reenkarnasyonun tüm biçimlerinin, gerçek

⁵⁴⁰ Langley, *Edgar Cayce on Reincarnation*, s. 185-186.

⁵⁴¹ Langley, Noel, *Edgar Cayce on Reincarnation*, Warner Books, USA, 1967, s. 183; Segal, *Life After Death...*, s. 544.

⁵⁴² Langley, *Edgar Cayce on Reincarnation*, s. 184; Inwagen, *The Possibility of Resurrection and...*, s. 46-47.

⁵⁴³ MacGregor, Geddes, *Reincarnation As A Christian Hope*, Library of Philosophy and Religion, England, 1981, s. 80-81.

Hristiyan inancıyla uyumlu olmadığını; bu yüzden de “vaftiz edilmesinin” gerektiğini iddia etmektedir.⁵⁴⁴

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Batı dünyasına reenkarnasyon kavramını yeniden tanıtan Teosofi Hareketiydi. Bu konuda hareketin kurucu ortakları Helana Blavatsky ve William Quan Judge’dır.⁵⁴⁵ Blavatsky’nin reenkarnasyon doktrini, birkaç farklı kaynaktan türetilen unsurlar üzerine kuruludur. Tarihsel olarak farklı gelenekleri bir araya getirmenin doğasında var olan zorluklar nedeniyle, onun reenkarnasyon doktrini çelişkilerden arınmış değildir. Zaman zaman, kadim bilgelik dini Budizm’in köklerinden yararlanıyor gibi görünür. Ancak Blavatsky, “bu dünyadaki varoluşun sadece insanın acı çekmesini, sefaletini ve acısını gerektirdiği düşüncesiyle, aslında reenkarnasyondan korkulması gerektiği gerçeğine” atıfta bulunur.⁵⁴⁶ Bununla birlikte, Hindu ya da Platonik olabilen, ancak kesinlikle Budist olmayan bir görüşü izleyerek, tekrar tekrar bedenlenen benzersiz bir bireysellik olduğunu iddia eder. Önceki Batı ezoterik geleneğinin bir hatırası olarak, bireyin astral planda kaldıktan sonra reenkarne olduğunu söyler.⁵⁴⁷ Blavatsky’nin yeniden doğuş zincirine ilişkin tanımında üç temel fikir vardır. Birincisi, Oryantalizm olgusunun kendisidir. Örneğin Hindistan ve Doğu’ya sık sık atıfta bulunur. Plotinus veya Paracelsus kendi içlerinde Aydınlanma sonrası dönemin birer fenomenidir.⁵⁴⁸ İkincisi, reenkarnasyonun on dokuzuncu yüzyılın tartışmasız en kapsayıcı meta-anlatısına yerleştirilmesidir: evrimcilik.⁵⁴⁹ Blavatsky bir taraftan Budizm’in acı doktrinine atıfta bulunurken bir yönüyle de teozofik reenkarnasyonun insan ruhunun ilerlemesinin iyimser bir hikâyesi olduğunu belirtir. Üçüncü unsur ise, bu fikirlerin on dokuzuncu yüzyılın başka bir üst anlatısı ile sentezidir: insanlığın açıkça

⁵⁴⁴ Evans, C. Stephen, **The Historical Christ & The Jesus of Faith**, Oxford University Press, New York, 1996, s. 271-273; MacGregor, **Reincarnation As A Christian Hope**, s. 115.

⁵⁴⁵ Hammer, Olav, **Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age**, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Leiden, Boston, 2001, s. 59.

⁵⁴⁶ Blavatsky, H. P., **The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy**, c. 1, Cosmogogenesis, The Theosophical Publishing Company, London, 1888, s. 139.

⁵⁴⁷ Blavatsky, **The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy**, c. 1, s. 156; Hammer, **Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age**, s. 468.

⁵⁴⁸ Blavatsky, **The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy**, c. 2- Anthropogenesis, s. 668-669.

⁵⁴⁹ Blavatsky, **The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy**, c. 1, s. 538-539.

tanımlanabilir özelliklere sahip ırklara ve halklara bölündüğü görüşü.⁵⁵⁰ Blavatsky reenkarnasyona yalnızca Hindular ve Budistlerin değil, Esseniler ve Druidler gibi diğer geleneklerin de inandığını söyler.⁵⁵¹ Ona göre tüm inançlar gibi reenkarnasyon da evrenseldir. Üç İbrahimî inancın ve özellikle Hristiyanlığın birçok çeşidinde benzer inançların varlığının açıklanması gerektiğini savunur. Teosofistler tarafından Blavatsky'nin reenkarnasyon görüşünü meşrulaştırmak için kullanılan strateji, modern bir efsaneye yol açmıştır. Kısaca bu efsane, Hristiyanlığın bir zamanlar reenkarnasyon inancını içerdiği, ancak kilisenin güçlü ileri gelenlerinin bu gerçeği sıradan inananlardan gizlediği iddiasını taşır. İlginç bir şekilde, daha önceki Lurianik Hristiyan kabalistleri de İncil'i reenkarnasyonla uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Bu nedenle A. Conway, görünüşte cansız nesnelerin canlı varlıklara dönüşeceği şeklindeki Lurianik fikri "kanıtlamak" için kutsal yazılardan alıntı yapar.⁵⁵²

Judge 1893'te yayımladığı *The Ocean of Theosophy* kitabında İsa'nın reenkarnasyon doktrinini hiçbir zaman reddetmediğini ve çeşitli vesilelerle onu kabul ettiğini iddia eden ilk kişi olmuştur. Tıpkı Vaftizci Yahya'nın aslında insanların beklediği eski İlyas olduğunu söylediği gibi. İsa'nın ardından, Romalılar döneminde Aziz Pavlus, Esav ve Yakup'un onlar doğmadan önce var olduklarını ve daha sonra Origene, Synesius ve diğerleri gibi büyük Hristiyan babalarının da bu teoriye inanıp öğrettiklerini iddia eder. İsa'dan sonra beş yüz yıl boyunca doktrin kilisede Konstantinopolis konseyine kadar öğretilmiştir.⁵⁵³

Son olarak, İsa'nın kendisinin reenkarnasyonu öğrettiği efsanesi bugün bile sayısız New Age kitabında bulunmaktadır. Hanegraaff efsaneyi, Konstantinopolis'teki konsey ile İznik'teki konseyi karıştırarak ona yeni bir yön katan Shirley MacLaine'in yazılarına kadar takip etmiştir. Hanegraaff'ın külliyatındakilerden daha yeni kitaplar efsaneyi yeniden üretmeye devam

⁵⁵⁰ Blavatsky, *The Secret Doctrine*, c. 1, s. 570-571; Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age*, s. 469.

⁵⁵¹ Blavatsky, *The Secret Doctrine*, c. 2, s. 760; Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age*, s. 470.

⁵⁵² Conway, Anne, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 1999, Introduction, s. xx.

⁵⁵³ Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age*, s. 471.

etmektedirler. Bu nedenle, hipnoterapist Weiss, reenkarnasyon inançlarının kökenlerine ilişkin araştırmasında, doktrinin imparator Konstantin yönetimindeki dünyevi otoriteler tarafından nasıl istikrarsızlaştırıcı olarak kabul edildiğini ve bu nedenle 6. y.y. da yasaklandığını iddia etmektedir.⁵⁵⁴

1.2.10. İslam Filozoflarında Tenasüh

İslam âlimleri ve düşünürlerin çoğunluğu insan ruhunun ölümle bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettireceğini kabul etmiş ancak tenasühü mümkün görmemiştir.⁵⁵⁵ Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinde İslam filozofları, genel olarak Aristo ve Platon metafiziğine dayanmışlardır. Bununla birlikte onlar, özellikle Platon'un savunduğu tenasüh düşüncesini kabul etmeyerek, her bedenin sadece kendisine ait bir ruhunun bulunduğunu ve bunun başka bedenlere geçmesinin imkân dâhilinde olmadığını savunmuşlardır.⁵⁵⁶ Ruhu basit ve yok olmaz bir cevher olarak nitelendiren Fârâbî,⁵⁵⁷ onun en gelişmiş fonksiyonunun akıl olduğunu ve dolayısıyla akla sahip olan her ruhun ölümsüz olması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ gibi filozofların da ruhun ölümsüzlüğü fikrini savundukları görülmektedir.⁵⁵⁸

İslam dünyasında tenasüh fikrini savunan bir kısım felsefeci ve âlimler de mevcuttur. Bunların konuyu farklı açılardan ele aldıkları görülmektedir. Tenasühü savunanlar arasında ismi ilk hatırlananlardan biri Ebu Bekir Zekeriyâ Râzî'dir. O, kesilen hayvanların ruhlarının insan bedenlerine geçtiğini ve hayvanların kesilmesinin bu nedenle caiz kabul edildiğini iddia eder.⁵⁵⁹ Ona göre ruhların hayvan suretinde tasavvur edilen bedenlerden, insan suretinde tasavvur edilen bedenlere tenasühü mümkündür. Bunun öldürmek ve boğazlamak dışında başka bir yolu olsaydı hiçbir hayvanın kesilmesi caiz olmazdı. Çünkü ruhlar bulundukları hayvan

⁵⁵⁴ Hanegraaff, *New Age Religion And Western Culture*, s. 321; Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age*, s. 473.

⁵⁵⁵ Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İst, 2012, s. 145, 161-162.

⁵⁵⁶ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 150.

⁵⁵⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Doğu Batı, İstanbul, 2015, s. 264-269; Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 153.

⁵⁵⁸ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, s. 241-244; Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 161.

⁵⁵⁹ İbn Hazm, *el- Fasl*, c. I, s. 165; Baloğlu, Adnan Bülent, *İslam ve Reenkarnasyon*, Bilge Kültür Sanat, İst, 2016, s. 85.

bedenlerinden kurtularak insan bedenine geçme hakkını ancak bir takım aşağı bedenlerde yaşayarak kazanmaktadırlar.⁵⁶⁰ Razi'ye göre ruh bedenle birleşmeden önce akıl yetisine sahip değildi. Allah insanı yarattıktan sonra ona kendi özünden olan akıllı vermiştir. Böylece ruh, akıl sayesinde bu evrenin tutsağı olmadığını ve burasının gerçek yurdu olmadığını kavrayabilmektedir.⁵⁶¹ Yine akıl vasıtası ile ruh, evreni müşahade ederek kendisinin daha ulvi bir âlemden geldiğini ve kendini geliştirdikten sonra tekrar oraya dönebileceğini idrak edebilir.⁵⁶²

İbn Arabî'nin tenasüh fikrini savunup savunmadığı tartışmalıdır. Bir görüşe göre onun, ruhların tecessüdü düşüncesi tenasüh inancını çağrıştırmaktadır.⁵⁶³ Bu düşünceye göre, salt şuur olan Mufârik akıllar küllî nefis, küllî akıl, faal akıl ve küllî ruh gibi doğrudan soyut, maddeden ayrı olan metafizik varlıklardır. Bunlar cisim olmadıkları ve basit varlık oldukları için oluş ve bozuluşa uğramazlar, dolayısıyla ölümsüzdürler.⁵⁶⁴ Mufârik akılların, varlık mertebelerinin sonuncusu olan Âdem'de tecessüd etmesiyle insan ilahi hikmetin bir taşıyıcısı olmuştur.⁵⁶⁵ Onun fikirleri temelde iki âlem teorisi üzerine kurulmaktadır. Şuhûd-dünya ve melekût-ahiret âlemleri arasında âlem-i berzah ya da bekâ'da ruhun yeniden bedenleneceğini iddia etmektedir. Burada yeni bir ölüm olmayacaktır. Haşir ve cennet-cehennem inancı çerçevesinde bu beden ruhun temsili olacaktır.⁵⁶⁶ Arabî'nin varlık hiyerarşisinde insan, gayb ve şehadet âlemleri arasında bir berzah (geçit) olarak vasıflandırılmaktadır.⁵⁶⁷ Dolayısıyla o, ruhun ve ruhi varlıkların yeni bir vücut

⁵⁶⁰ Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 147- 148; Baloglu, **İslam ve Reenkarnasyon**, s. 85.

⁵⁶¹ Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay, İst, 1986, c. I, s. 257.

⁵⁶² Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yay, İst, 2000, s. 92-93.

⁵⁶³ Aşkar, Mustafa, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", s. 97.

⁵⁶⁴ Afifi, Ebu'l- Alâ, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yay, İst, 2000, s. 263-266.

⁵⁶⁵ Keklik, Nihat, "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlak", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, c. IV, Sy. 1-2, İst, 1964, s. 72.

⁵⁶⁶ Günaltay, **Felsefe-i Ulâ**, s. 197.

⁵⁶⁷ Affifi, A. E, **The Mystical Philosophy of Muhyiddîn İbnu'l 'Arabî**, Cambridge at The University Press, Great Britain, 1939, s. 123-124; İbn Arabî, **The Universal Tree and the Four Birds**, Çev. Angela Jaffray, Anqa Publishing, Oxford, 2006, s. 79-80.

kazanmasını tecessüd deyimi ile ifade edip kabullenmekle birlikte, bunun dünyada değil öteki âlemde (berzah'ta) olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁸

İslam toplumlarında tenasüh ve hulûl fikrinin görüldüğü fırkalar arasında Râvendîyye'nin etkisinden bahseden kaynaklar vardır.⁵⁶⁹ Springett'in yorumuna göre önceleri Mu'tezilî sonradan Şii-Bâtîni olan Ravendî peygamberlik, âlemin sonsuzluğu ve temel İslam akideleri konusunda eleştirel bir yol izlerken en önemli dayanağı eski İran inançları olmuştur. Tenasüh, hulûl ve insanların ilahlaştırılması fikri de bu şekilde Fars inançlarından bâtinî akımlara geçmiştir.⁵⁷⁰

İbn Sina sonrası dönemde, "özün önceliği" Müslüman düşünürler için başlıca felsefî konulardan birisi olmuştur. Sühreverdî ve Molla Sadra olarak bilinen Sadreddin Şîrâzî'nin (1571- 1640) de felsefelerinde tenasüh konusuna yer verdikleri görülmektedir. Sühreverdî tek gerçekliğin "varlık" değil "öz" olduğu görüşündeydi. Buna karşılık, Molla Sadra, varlığın önceliğinden söz etmiş ve yeni bir ontoloji ortaya koymuştur.⁵⁷¹ Molla Sadra'nın felsefesinde trans-tözel değişim kavramı öne çıkmaktadır. Buna göre bu değişim daima ileriye doğrudur; daha mükemmel veya gelişmiş bir varlık düzeyinden daha az mükemmel ve gelişmemiş bir varlık düzeyine doğru bir hareket olarak gerçekleşemez. Bir varlığın, gelişmiş bir insan vücudundaki insan ruhu gibi, ondan daha az mükemmel ve daha düşük bir varlık mertebesinde olan bir hayvan bedenini alması beklenemez. Başka bir deyişle, töz-ötesi değişimde

⁵⁶⁸ Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve..", s. 97; Keklik, "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlak", s. 73.

⁵⁶⁹ Klasik kaynaklarda ismi geçen İbn Ravendî (913) üzerine yapılan yeni araştırmalarda kendisinin hulûl ve tenasüh konusunda yazılı bir şeyler bırakmadığı ileri sürülmektedir. Balcı, Rümeysa, "İbnü'r Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri", Necmettin Erbakan Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2019, s. 14. İbn Râvendî'nin Râvendîyye ile ilişkisi tarihsel veriler açısından tutarlı gözükmemektedir. Zira Râvendîyye Emevîlerin son zamanlarında ortaya çıkmış ve ikinci Abbâsî halifesi Mansûr döneminde isyan etmiş bir topluluktur. Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 52-53; Taberî, **Tarih**, c. 7, s. 505. İbn Râvendî ise neredeyse bir asır sonra Abbâsî halifeleri Me'mûn ve Mûtevekkil dönemleri arasında yaşamıştır. Dolayısıyla fırkanın ismini ondan alması tarihsel açıdan mümkün değildir. Balcı, "İbnü'r Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri", s. 11-15.

⁵⁷⁰ Springett, **Secret Sects of Syria and the Lebanon..**, s. 107. Taberî, **Tarih**, c. 8, s. 83; ; Öz, "Keysâniyye", c. 25, s. 363.

⁵⁷¹ eş-Şîrâzî, Sadreddin Muhammed, **el- Hukmetü'l- Mûteâlîye fi'l-Esfâri'l- Akliyyeti'l-Erbâa, Dârü'l- Ehyâü't- Tûrâsî'l- Arabî**, Beyrut, 1990, c. I, s. 9-12; Kamal, Muhammad, **Mulla Sadra's Transcendent Philosophy**, Ashgate Publishing, England, 2006, s. 1.

indirgeme imkânsızdır.⁵⁷² Molla Sadra tarafından açıklanan trans-tözsel değişim doktrininin ruhun göçü hakkında bir tartışma başlattığı inkâr edilemez.

Sühreverdî ise Hikmetü'l İşrâk adlı eserinde, insan bedenlerinin ışığı yöneten hâkim bir konumda olduğunu, hayvanların ise yalnızca kusurlu insan ruhlarını aldığını iddia etmiştir.⁵⁷³ Onun bu konudaki felsefî mülâhazaları, ölümden sonraki yaşamın durumunun, önceki yaşamdaki bilgi ve eylem dengesine bağlı olduğuna dairdir. Buradan yola çıkarak bazı yazarlar onun ruhun göçünü savunduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷⁴ Ancak Sühreverdî, insan nefsinin elde ettiği yeni suretle ilgili olarak, “askıya alınmış suretler” (suvarü'l-mu'allaka) kavramını öne sürer. Bu formlar, Platonik formlar gibi aşkındır, ancak varoluşun değişmez mertebesinde değildir. Bazıları karanlık (kötü), bazıları (iyi) aydınlıktır. Ölümden sonra, bilgi ile amel arasında dengeli bir hayat yaşayamayan kötü ruhlar, cehennemde toplanır ve önceki hayatlarındaki karakterlerine uygun olarak askıdaki hallerinden mahrum bırakılırlar.⁵⁷⁵ Sühreverdî'nin müridi Şehrezûrî de hocasının, insan ruhunun bir hayvan bedenine göçünü kabul ettiğini, ancak insan ruhunun bitkilere göçünü reddettiğini ve onlara varoluşun daha düşük dereceli bedenlerinin verileceğini söylediğini iddia etmektedir.⁵⁷⁶ Ne var ki Sühreverdî, Hikmetü'l İşrâk'ta farklı yorumlara yol açacak biçimde ele aldığı tenasüh konusunu, el-Elvâhu'l- İmâdiyye adlı eserinde mümkün görmemektedir.⁵⁷⁷ Dolayısıyla Sühreverdî'nin birbiriyle çelişkili gibi görünen bu görüşleri farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmaktadır.⁵⁷⁸

⁵⁷² Kamal, **Mulla Sadra's Transcendent Philosophy**, s. 81- 82; Fazlurrahman, **The Philosophy of Mulla Sadra**, State University of New York Press, Albany, 1975, s. 215-216.

⁵⁷³ Sühreverdî, Şihâbu'd- Dîn, **Hikmetü'l- İşrâk**, Dâru'l Meârifî'l Hikmiyye, 2010, s. 134-135; Kamal, **Mulla Sadra's Transcendent Philosophy**, s. 81.

⁵⁷⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l- İşrâk**, s. 122; Kamal, **Mulla Sadra's Transcendent Philosophy**, s. 81; Razavi, Mehdi Amin, **Suhrawardi and the School of Illumination**, Curzon Press, Britain, 1997, s. 42.

⁵⁷⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l- İşrâk**, s. 230; Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, s. 42-43.

⁵⁷⁶ eş-Şehrezûrî, Şemseddîn b. Muhammed Mahmûd, **Şerhu Hikmeti'l- İşrâk**, Tahran, 1993, s. 520; Kamal, **Mulla Sadra's Transcendent Philosophy**, s. 81.

⁵⁷⁷ Sühreverdî, Şihâbu'd- Dîn, **el-Elvâhu'l- İmâdiyye Kelimetü't- Tasavvuf el- Lemehât**, Tahk. Dr. Necfekali Habibi, Menşûrâtü'l Cemel, Beyrut, 2014, s. 141.

⁵⁷⁸ Yalın, Salih, “Sühreverdî'nin El-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik Ve Metafiziğe İlişkin Görüşleri”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c. XLIII, 2017/2, s. 281.

Fazlur Rahman'a göre Molla Sadra'nın ruh göçünü inkâr etmesi bir sorunla çevrilidir. İslam'da bedensel diriliş kavramının, ruhun yeni bir bedene kavuşması olduğu düşünüldüğü sürece bu, ruh göçünü ima eder.⁵⁷⁹ Molla Sadra bu konuda ölümden sonra aklın diriliğine inananlar ile bedenın bekasını kabul edenler arasında ortayı bulmaya çalışır. Ahirette insan aklının, bu dünyadaki farklı fiziksel nesneleri kavrama ve algılama şekliyle rasyonel âlemdeki genel fikirleri kavrayabileceğini açıklar.⁵⁸⁰ Ancak kavranan genel fikirler, kendilerine ait bir gerçekliği olmayan salt kavramlar değildir. Bunlar gerçektir, ontolojiktir, gerçek varoluşla özdeştir ve insan aklı tarafından deneyimlenir. O halde ölüm anında insan vücuduna ne olur? Ruhtan kopmuş mudur ve sonra çürür mü? İnsan ruhuna yeni bir beden mi verilecek? Bu soruları cevaplamak için Molla Sadra, Sühreverdî gibi, İmgeler Dünyasından ('alâmü'l-hayâl) bahseder. Gelişmemiş ruhların bedenleri, günah işleyen ruhlar, ölüm anında bozulur ve eskisi gibi bir araya gelemmezler. Fiziksel olarak hayatta kalabilmek için kendi içsel ruhsal durumlarını Görüntüler Dünyasında bir beden şeklinde dışsallaştırarak kendilerine maddi bir beden yaratırlar. Böylece günah işlemekten suçlu bulunan bir insan ruhu, kendisini bir hayvan olarak tasavvur edecektir.⁵⁸¹ Burada ortaya çıkan önemli sorular şunlardır: Trans-tözsel değişimden geçen insan ruhunun kaderi ne olacaktır? Cezalandırılmak ya da büyük ölçüde başka bir insana dönüşmek için bir günah işleyen, dünün aynı günahkârı mıdır? Aynı kişi değilse, geçmişte işlediği günahlar için neden cezalandırılmalıdır? Bu sorulara Molla Sadra iki farklı yanıt veriyor. Bir yandan, bir kişinin kimliğinin, o kişinin Tanrı'nın zihninde var olan entelektüel formuna bağlı olduğuna inanır. Öte yandan, ruhun evrimsel değişimler boyunca hayatta kaldığını ve bunun kişinin kimliğini muhafaza etmesine yardımcı olduğunu düşünür.⁵⁸²

Görüldüğü üzere trans-tözsel değişim kavramının felsefi olduğu kadar dini sonuçları da bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, diriliş ve ilahi ceza kavramlarına ilişkin yerleşik anlayışları sarsmış olmasıdır. Ancak burada Molla Sadra'yı okumak, kaynaklarının izini sürmek aynı zamanda İslam felsefesinin ruhunu aramaktır. Bu

⁵⁷⁹ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, s. 248-249.

⁵⁸⁰ Şirâzî, *el- Esfâr*, c. IV, s. 64; Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, s. 82.

⁵⁸¹ Şirâzî, *el- Esfâr*, c. IV, s. 64- 65; Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, s. 82.

⁵⁸² Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, s. 248; Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, s. 110.

tarihte bulduğumuz zengin fikir dokusu, Helenistik irfan etkisinin önemli ölçüde azalmasından ve İslam felsefesinin birçok yerel sorununun sahneye çıkmasından sonra İslami entelektüel geleneğin direncini göstermektedir. Sadra'yı okumak, devam eden felsefî sorunların nasıl yeniden tartışılabilirliğinin, yeniden ifade edilebileceğinin ve yeni bağlamlarda yeniden formüle edilebileceğinin tarihini okumaktır. Sadra'nın "Şii maneviyatı" olarak adlandırabileceğimiz şeyle dolu bir dünyada doğması ve aynı anda İbn Sina, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabi'nin öğrencisi olması gerçeği, İbn Sina sonrası İslam felsefesinin genel eğiliminin bir göstergesidir.⁵⁸³

İşrâkî filozoflardan birisi olan Şehrezûrî de (687/1288), başta eş-Şeceratü'l-İlâhiyye ve Sühreverdî'ye yazdığı Şerhu Hikmeti'l-İşrâk olmak üzere çeşitli eserlerinde tenasüh konusuna geniş yer vermiştir. Aslında o, hocası Sühreverdî'nin tenasüh hakkındaki görüşlerini daha net ifadelerle açıklayarak detaylandırmak endişesini taşımaktadır. Şehrezûrî bazı insan ruhlarının yetkinleşinceye kadar tenasühe maruz kaldığı ancak bunun sadece insan ve hayvan ruhları arasında gerçekleştiği düşüncesini savunmaktadır.⁵⁸⁴ Ona göre nefis kemal mertebeye ulaştıktan sonra nurlar âlemine yükselerek varlığını devam ettirmektedir. Ancak kemal mertebeyi elde edemeyen ve bununla da kalmayıp bir takım kötü işler yapan nefislerin akıbeti ise tenasüh döngüsüyle karşı karşıya kalmaktır.⁵⁸⁵ Kötü ahlak sahibi bir nefis cismanî âlemdeki lezzetleri arzulamaya devam etmektedir. Bu yüzden de ölüm anında, cisimler âleminden ayrılamaz. Öldükten sonra ruhu kendinde bulunan vasıflara uygun bir hayvan bedenine ilişir. Bu tenasüh döngüsü tedricen daha küçük hayvanlara kadar devam eder.⁵⁸⁶ Nefs bu intikal döngüsünde çeşitli sıkıntılarla

⁵⁸³ Kalın, İbrahim, **Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition**, Oxford University Press, New York, 2010, Introduction, s. xiv.

⁵⁸⁴ Hüseyini, ZeynelAbidin, "İşrâkî Felsefe Geleneğinin Kayıp Halkası: Hasan El-Kürdi ve Nefs Anlayışı", **Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi**, Edt. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Kamuran Gökdağ, Fatih Kılıç, Divan Kitap, İst, 2018, s. 157; Köroğlu, Burhan, "İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd Eş-Şehrezûrî'nin Felsefî Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c. 12, S.1, İst, 2014, s. 99.

⁵⁸⁵ eş-Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed, **Resâilü's-Şeceratü'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye**, tahkik: Necefli Habibi, Müessesetü Hikmet ve Felsefetü İran, Tahran, 1993, c. III, s. 549-560.

⁵⁸⁶ eş-Şehrezûrî, **Resâilü's-Şeceratü'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye**, c. III, s. 552; Yenen, Halide, "Şehrezûrî Metafizikinde Hayal / Misal Âlemi", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Ün, Ankara, 2014, s. 309.

boğuşurken kendisindeki kötü vasıflar törpülenir ve cismanî arzulara olan meylî azalır. Kötü vasıflarından tamamen arınıp temizleninceye kadar bir bedenden diğerine intikal devam eder.⁵⁸⁷ Şehrezûrî bu döngüyü anlamada hayvanların tutum ve davranışlarının bizlere yol gösterici olduğunu iddia etmektedir. Ona göre arı, örümcek, bülbül gibi pek çok canlı kendi akli yetkinliklerini elde etmek için insan bedenleriyle ilişki kurmaktadır. Tenasüh aynı zamanda onların yetkinliklerini gerçekleştirebilmeleri için olması gereken bir süreçtir. Şehrezûrî, hayvanların da nâtik bir nefse sahip olduklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla bitki ve maden türlerine geçişi onaylamamaktadır.⁵⁸⁸

Tenasüh düşüncesini benimsediği iddia edilen felsefî ekollerin ilk akla gelenlerinden birisi İhvan-ı Safa'dır. İhvanı Safa risalelerinde tenasüh kelimesi geçmese de bu inanca farklı isimlerle yer verilmiştir.⁵⁸⁹ Buna göre insan ruhu, süregelen bir alçalma ve yükselme halindedir. Bu bir nevi yolculuktur ve bu yolculuğun son durağı ulvî âlemin merkezi olan yerdir. Ruh temizlenip buraya vardığında yolculuğu son bulacaktır.⁵⁹⁰ Ruhun ebedî âleme hazır hale gelebilmesi için yapacağı güzel amellerle tamamen temizlenmesi gerekmektedir.⁵⁹¹ İhvanı Safa'nın tenasüh düşüncesinin temelinde Tekâmül Nazariyesini⁵⁹² dayandırdıkları varlık anlayışları yatmaktadır. Onlara göre varlık âlemi küllî ve cüzî olarak iki kısma ayrılır.⁵⁹³ Küllî varlıklar her bakımdan sürekli ve ebedî iken cüzî varlıklar tekâmül etmeye doğru sürekli bir oluşum halindedir. Buna göre küllî varlıklar en üstün ve yetkin olandan başlayarak aşağı ve noksan olana doğru sıralanmaktadır. Cüzî varlıklar ise, sürekli bir oluşum halindedir. Buradan yola çıkarak insan da, beden ve

⁵⁸⁷ Akyol, Aygün, “Şehrezûrî ve Metafizik”, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrakîli(leşmesi)ği**, editör: Eyüp Bekiryazıcı, İnsan Yayınları, İst, 2015, c. VII, s. 1045.

⁵⁸⁸ Şehrezûrî, **Resâilü's- Şecerati'l- İlâhiyye fî Ulûmî'l- Hakâiki'r- Rabbâniyye**, c. III, s. 556-558; Akyol, “Şehrezûrî ve Metafizik”, s. 1046.

⁵⁸⁹ İhvan-ı Safa, **Resâilu İhvan-ı Safa**, Mektebü'l A'lâmü'l İslami, Tahran, 1985, c. III, s. 41, 47.

⁵⁹⁰ İhvan-ı Safa, c. III, s. 37.

⁵⁹¹ İhvan-ı Safa, c. III, s. 41.

⁵⁹² İzmirli, İsmail Hakkı, **İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi**, sadeleştiren: Celaleddin İzmirli, Hilmi Kitabevi, İst, 1949, s. 9-13.

⁵⁹³ İhvan-ı Safa, c. III, s. 37.

nefs olmak üzere iki cevherden oluşan cüzi bir varlıktır. Dolayısıyla o da kemale doğru seyreden bir ilerleme yolculuğundadır.⁵⁹⁴

İhvanı Safa tekâmül nazariyesini oluş ve bozuluş ekseninde açıklamaktadır. Şöyle ki “*Oluş, maddede suretin oluşması veya maddedeki suretin daha üst formlarda varlık kazanması iken, bozuluş maddedeki suretin yok olması ya da daha alt bir varlık formuna bürünmesidir*”. Küllî cisim ve küllî nefisler oluş ve bozuluşa tabi değildir ancak cüzî cisim ve cüzî nefisler tekâmüle uğramaktadır.⁵⁹⁵ Yani İhvan’ın tekâmül düşüncesinde ayüstü âlemdaki cisimler herhangi bir oluş ve bozuluşa tabi değilken, bu ancak ayaltı âlemdaki unsurlar için söz konusudur. Burada kastedilen türlerin nefisleri değil, tek tek oluşan fertlerin nefisleridir. Buna göre önce dört unsur, ateş, hava, su ve toprak meydana gelmiş, sonra bu unsurlar kendi aralarında etkileşerek madenleri meydana getirmişlerdir.⁵⁹⁶ Madenlerden sonra sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insanlar var olmuşlardır. Madenler bitkilerden önce var edilerek onlar için bir zemin oluşturmuşlar; bitkiler de hayvanlardan önce var edilerek onlar için besin kaynağı olmuşlardır. İnsan ise yaşamını devam ettirebilmesi için, hem bitkisel hem de hayvani varlık alanına muhtaçtır. İhvan-ı Safa’ya göre, bu varlık tabakalarının her biri kendi içinde, basitten mürekkebe doğru derecelenmektedir.⁵⁹⁷

İhvanı Safa felsefesinin temelinde nefis düşüncesi bulunmaktadır. Beden hapsindeki insan nefsinin, bu karanlık ve ıstırap verici durumundan kurtulmak istediğine, ulvi âlemdaki meleklerin bulunduğu yerini özlemekte olduğuna ve bu cisimler âleminde, tekrar o ulvi âleme geçebilmek için beklediğine işaret edilmektedir.⁵⁹⁸ Bu bekleyişin sonunda insan, yaptığı salih amellerle ya melek derecesine yükselecek ya da şeytanın vasıflarına bürünecektir.⁵⁹⁹ Şeytani nefisler,

⁵⁹⁴ İhvan-ı Safa, c. II, s. 9; Taş, Nusret, “İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi”, Fırat Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2017, s. 104.

⁵⁹⁵ Onay, Hamdi, “İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi”, **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, Malatya, 2021, c. 12/2, s. 288.

⁵⁹⁶ Uysal, Enver, “İhvan-ı Safa ve Metafizik”, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlak Ve Kelamın Sentezi**, c. 6, İnsan Yay. İstanbul, 2015, s. 288-289; Onay, “İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi”, s. 289.

⁵⁹⁷ Uysal, “İhvan-ı Safa ve Metafizik”, s. 290-291.

⁵⁹⁸ İhvanı Safa, c. II, s. 184.

⁵⁹⁹ Bekiryazıcı, Eyüp, “Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları”, **Marife**, 2008, c. 8, Sy. 1, s. 209.

kendisini unuttukları için Allah'ın ceza olarak bu dünyaya gönderdiği, felekler âleminde buraya düşen ruhlardır. Bunlar hatalarını anlayıp tövbe ettiklerinde affedilip felekler âlemine dönme imkânına sahiptir. Hatasını anlamayanlar da, bu cismani âlemde çeşitli bedenlerle birleşerek kemale erişinceye kadar kalırlar. Yeterli olgunluğa ulaşamayan ruhlar bu dünyada inorganik bir cisimle, bir bitki, hayvan ya da bir insanla birleşirler. Ahireti kazanmak için çabalarlar.⁶⁰⁰ Felekler âlemine ulaşamayan ruhlar ise bir takım sıkıntılarla kimi zaman oluştan bozulmuş, kimi zaman bozulmuştan oluşa geçen bedenlerde dolaşıp dururlar.⁶⁰¹

Görüldüğü üzere İhvanı Safa'nın nefis anlayışlarıyla ilgili ortaya koydukları bir takım kategoriler, bazı nefisler için tenasühün mümkün olduğu şeklinde yorumlanmaya oldukça müsaittir. Ancak İhvan'ın Pisagor felsefesinden fazlasıyla etkilenmiş olduğu da göz önünde bulundurulacak olursa bu yorumları tenasüh bağlamında anlamak mümkündür. Onlara göre nefislerin, tabi oldukları tekâmül seyrinde peygamberler ve melekler mertebesine kadar çıkmaları söz konusudur. Arınmış nefisler bu şekilde ödüllendirilirken günahkâr nefisler de cismani âlemdeki daha aşağı bedenlerde hapsolunarak cezalarını çekmektedirler.⁶⁰²

Burada dikkat çeken husus İhvân-ı safâ'nın bu konudaki görüşleri ile İsmâîlî dâîler ve İbn Sinâ gibi bazı felsefecilerin görüşleri arasındaki benzerliklerdir. Bu benzerliği mezhebi mensubiyet ile izah etmek mümkünse de asıl etkilenme Yunan felsefesinden olmuştur. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın vahiy anlayışının da İsmâîlî düşüncedeki filozoflarla benzerlik arz ettiği görülmektedir.⁶⁰³

İhvanı Safa sudûr yoluyla yaratılışı kabul eder. Ancak onlar sudûr teorisini vahyi kast ederek 'şerîat' kavramı ile açıklamışlardır. Buna göre "Şeriat, belli devirlerde belirli faziletleri edinememiş nefisleri çekmek ve onları bedensel

⁶⁰⁰ Bekiryazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları, s. 209.

⁶⁰¹ İhvanı Safa, c. II, s. 338; Sünter, Emel, "İhvân-ı Safa'da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2020, sy: 22, s. 20.

⁶⁰² Onay, "İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", s. 291.

⁶⁰³ Sicistânî, *İsbâtu'n-Nubuât*, s. 172; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakzi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmîatü İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, 1986, c. IV, s. 520, c. V, s. 435; Daha detaylı bilgi için bkz. Mahmoud, Rammy, "Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi", *İstanbul Üniv. SBE. Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2019, s. 146-154.

kirlerinden arındırmak için Allah'ın izniyle küllî nefisten cüz'î nefse taşmış akıl kuvveti sayesinde beşeri bedende meydana gelen ruhanî bir karakterdir".⁶⁰⁴ İhvân-ı Safâ'nın burada devir terimini kullanması İsmâîlîler ile aralarındaki etkileşimin varlığını da göstermektedir.

Görüldüğü kadarıyla Müslüman felsefi gelenekte tenasühün bir problem olarak ele alınması daha çok, yetkinleşmemiş nefslerin akıbetinin ne olacağına ilişkin olmuştur. Bu doğrultuda Molla Sadra'nın yanı sıra Ebu Bekir Razi, İbn Sina ve Sühreverdî gibi Müslüman âlim ve filozoflar ruhun bir türden diğerine, örneğin insan ruhunun hayvanlara veya bitkilere göç etme olasılığını gündeme getirmişlerdir. İhvanı Safa'da ise tenasüh daha ziyade varlık hiyerarşisine dayalı olarak tekâmül nazariyesi bağlamında ele alınmıştır. İhvan felsefesindeki sudûr anlayışına göre insan nefsi, cüz'î varlık mertebesinde tekâmüle doğru seyreden bir yolculuktur. Bu yolculuğunun sonunda insan, yaptığı salih amellerle ya melek derecesine yükselecek ya da şeytanın vasıflarına bürünecektir. Felekler âlemine ulaşamayan ruhlar ise, bir takım sıkıntılar içerisinde bazen oluştan bozuluşa, bazen de bozuluştan oluşa geçen bedenlerin derinliğinde dolaşıp duracaklardır. Günümüz aydınları ise konuya daha çok reenkarnasyon penceresinden bakmışlar ve Kur'an ayetlerine dayanarak konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre tenasüh, Kur'anî gerçeklere aykırı bir düşünce olarak görülse de, Kur'an'ın içerisinde yeryüzünde var olan-olmuş bütün inanç ve düşünce sistemlerine atıf vardır.⁶⁰⁵ Dolayısıyla Ku'an'da bizi tenasühe ya da

⁶⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvânu's-Safâ**, s. 129. İsmaili terminolojide de vahiy süreci özü itibarıyla tahayyüle dayandırılır. Tahayyülün de iki ana kaynağı vardır. Somut kaynaklardan elde edilen hayaller ve soyut kavramlara yönelik derin düşüncelerle ulaşılan hayaller. Tahayyülün Tanrı tarafından desteklenmesi ile nâtıkın tahayyülü ve diğer sıradan insanların tahayyülü değişkenlik gösterir. Buna göre nâtık nefisler tahayyül kabiliyetlerine paralel olarak akıllüstü kabiliyetleri kazanabilirler. Bu herhangi bir söyleme ve düşünmeye bağlı olmaksızın da gerçekleşebilir. Vahyin en üst mertebesi budur. Bu tahayyül derecesine ulaşmak nefsin safiyyetine ve berraklığına bağlıdır. Nefis, cismanî pisliklerden ve ruhanî bozukluklardan uzaksa ulvî âlemdeki hakikatleri ifade gücüne sahip olabilir. Kirmânî, Hamîdüddin, **Rahatü'l-Akl**, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Dârü'l-Fıkr el-Arabî, Kahire, t.y., s. 559; Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik**, s. 264-265; Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 552, 553, 557; Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik**, s. 266; Mahmoud, "Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi", s. 151-152; Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik**, s. 270.

⁶⁰⁵ Ateş, Süleyman, **İnsan ve İnsan Üstü-Ruh, Melek, Cin, İnsan**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 143, 144, 145, 161. Bu konuda Y. N. Öztürk, "Dediler: "Rabbimiz! Bizi iki kez öldürdün, iki kez dirilttin. Artık günahlarımızı itiraf ettik. Buradan çıkmak için bir yol daha var mı?" Mümin 11. Bakara 28. ayet: "Allah'a nasıl nankörlük ediyorsunuz?! Siz ölülersiniz, O sizi diriltti. Sizi yine öldürecek ve sonra diriltecektir. Nihayet O'na döndürüleceksiniz." Ayetlerini tenasüh bağlamında kullanmıştır. <https://youtu.be/wOVUPECXrz8>

reenkarnasyona götüren ayetler de bulunmaktadır. Ancak bunları nasıl yorumladığımız önemlidir.



İKİNCİ BÖLÜM

BÂTİNİ İSLAM MEZHEPLERİNDE TENASÜH İNANCI

2.1. İSLAM TOPLUMLARINDA BÂTİNİLİK

Bâtınlık, kadim senkretik dini-felsefi geleneklerden hareketle kendi epistemolojisini kurmuş dini bir öğreti ve düşünme biçimidir. Bir başka ifadeyle Bâtıniler kendilerine has bir din, dünya, evren ve bilgi anlayışı geliştirmişlerdir. Bu zihniyet Hermetizm, Gnostisizm, Orfizm'den etkilenmiş ve sonra İslam dünyasına girmiştir.⁶⁰⁶ Nitekim Müslüman coğrafyada hicri 1. asrın ikinci yarısından itibaren bâtinî karakterli hareket ve mezheplerin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Bunların başında ilk aşırı Şii fırkalar olarak Keysaniyye, Beyaniyye, Muğiriyye, Mansuriyye ve Müslümiyye'yi sayabiliriz. Sonraki süreçte ise yine Şii tabanlı olarak ayrışan İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik'i görmekteyiz. Alevîlik-Bektaşîlik, Bâbiîlik-Bahâîlik, Ehli Hak ve Şii karakterli olmayan Yezidîlik ve Kadiyanîliği de zikredebiliriz.⁶⁰⁷ Bu isimlerden başka çokça ismin kaynaklarda zikredildiğini görmek

⁶⁰⁶ eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, **el-Milel ve'n- Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 176-177; Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, Çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yay. İstanbul, 1986, c. I, s. 38-40; Avcu, Ali, **İslam'ın İlk Marjinaleri: Gulât-ı Şia**, Ankara, Fecr Yay. 2020, s. 34-38.

⁶⁰⁷ Bâtınlık ve zındık bağlamında ilk tasniflerden birini Gazâlî yapmıştır. Ona göre Bâtınlık başlığı altında kendi dönemine kadar çeşitli zaman ve toplumlarda on değişik isim kullanılmıştır. Bunlar aynı zamanda kendi dönemlerinde hem Bâtınîliği isimlendirmek hem de belirli grupları tanımlamak için kullanılan isimlerdir; Bâtıniyye, Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye bunların en bilinenleridir. el-Bağdâdî, Gazâlî'nin bâtinî fırkalar olarak saydığı grupların çoğunu başlıklandırarak bunları, "İslam'a Bağlı Olmadıkları halde İslam'a Nisbet Edilen Fırkalar" şeklinde adlandırmaktadır. Ona göre Bâtıniler, Şiiler ve özelde de Karmatilerdir. Gazâlî, **Bâtınîliğin İçyüzü**, s. 31; Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 175-241.

mümkündür.⁶⁰⁸ Ayrıca Ehl-i Sünnet dairesinde kabul edilen tasavvufi grupların bir kısmı da bâtinî kabul edilmektedir.⁶⁰⁹

Müslüman coğrafyada bâtinî karakterli fırka ve tasavvufi hareketler ortaya çıkmasının arka planında kuşkusuz politik, ekonomik, coğrafi ve kültürel sebepler bulunmaktadır.

2.1.1. Bâtîniği Ortaya Çıkaran Sebepler

Bâtini mezheplerin tarihi bağları kadar İslam ile ilişkileri de tartışmalı bir konudur. Batılı araştırmacılar, ulusal devletler, etnik kimlikler ve çeşitli dini grupların üyeleri sözkonusu batini mezheplere kendi amaçları doğrultusunda kimlik inşa etmeye çalışmaktadır. Araştırmamızın zorluklarından birisi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu güçlüğü aşabilmenin yollarından birisi sözkonusu fırkaların etnik ve dini kökenlerinin belirlenmesidir. Zira coğrafi farklılıklar, şehir-köy ve göçebe

⁶⁰⁸ Bulğen, Mehmet, “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, **MÜİFD**, sy. 40, 2011, (63-92), s. 74. Her ne kadar bazı inanç esaslarında kuvvetli bir hermetik ve gnostik bilgi birikimine sahip İran kültüründen etkilenmiş olsa da İmamiyye Şiası tenasüh ve ilgili kavramlar bağlamında tezimiz ile ilgili görünmemektedir. İmamiyye Şiası’nın hadis külliyatında da Batini fikirlerin izleri görülmektedir. Nitekim *el-Kâfi* başta olmak üzere Gaybet-i Süğra (h. 260-328) döneminden itibaren İmamiyye Şiası’nın Ahbari geleneğe ait kaynaklarında açıkça gnostik fikirlerin izleri görülmektedir. Bu etkileşim İslam toplumunda Bâtîniğin doğuşunda önemli bir süreçtir. Ancak bu etkileşim sebebiyle İmamiyye Şia’sının bâtinî formatta başladığı söylenemez. Ne var ki bazı temel görüşler bu etkileşimi akla getirmektedir. Mesela İmamiyye’deki imam, ilahi varlığın veya külli aklın yayılımı nazariyeleri Bâtînilere benzemektedir. Tanrısal bilgiyle teması buradan gelir. Gizli hakikatleri ancak tanrısal akılla ilişkili olan imam bilebilir. Dolayısıyla imam sıradan insanlardan ayrılır. Bu teori ilk önceleri itikadî bir etkileşimden ziyade imama dini ve siyasi karizmatik bir güç kazandırmak için geliştirilmiş benzemektedir. İmamiyye Şia’sının, özellikle Ahbariler veya Kum Hadisçileri ile birlikte imamın gizli sırlara ulaşma konusunda özel bir konuma sahip olması ve bilginin bâtinîliği gibi birçok gnostik niteliğiyle eski ezoterik topluluklara benzediği söylenebilir. Konumuz açısından dikkat çekici olan, Şia’nın bu doktrini geliştirirken kuvvetli bir Hermetik ve gnostik bilgi birikimine sahip İran kültüründen etkilenmiş olmasıdır. Bozan, Metin, **İmamiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İSAM, İstanbul, 2009, s. 52, 53; Akgönül, Zehra, “**Şii İmamet Nazariyesinin Kadim Din Ve Kültürlerle Mukayesesi**”, Dicle Ün. SBE, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2019, s. 93-94. Benli, Yusuf, “Gnostisizm’in Şia’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Kitabı**, Malatya, 2012, (175-211), s. 182, 183.

⁶⁰⁹ Süfi geleneğin bâtinîlerle itikadî-felsefi birçok ortak noktasının olduğu iddia edilmektedir. Tenasüh açısından olmasa da hulûl ve ittihad konusunda tasavvuf hareketlerinin bâtinîlerle benzer fikirlere sahip olduğu görülmektedir. Aşırı riyazet ve ağır nefsi terbiye metotları sebebiyle bazı sûfiler, İbahîler gibi kendilerini ibadetler ve haramlardan tenzih edilmiş kabul etmektedirler. Bunların Bâtîniler gibi söylediği iddia edilmektedir; “Biz hakikatin kabuğunu kırdık, gerçeği gördük” veya “melekleri ve ilahi âlemi müşahade ettik”. Bkz. Gazâlî, **Bâtîniğin İcyüzü**; s. 29-30; Avcu, Ali, “Tasavvuf Batînilik İlişkisi”, Düz. N. Bardakçı, **İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar**, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta, 2017.

topluluk olmaları gibi etkenlerin din telakkilerinin bu ayrışmasında önemli rol üstlendiği görülmektedir.

Kur'an'ı esas alan İslam kültürünün tam olarak yerleşmediği coğrafyalarda Müslümanların kontrolüne giren çeşitli din ve kültürlerden halklar, elbette eski din ve alışkanlıklarını tamamen bırakmamıştır. Hususiyle göçebe toplumlarda temel İslam öğretisinden farklı din yorumları güçlenmiştir. Ocak, bu şekilde oluşan heterodoks İslam'ın içerisinde bolca İslam öncesi inanç ve kültürün izlerini taşıdığını ortaya koymuştur. Hususiyle göçebe yaşam tarzı bâtinîliği besleyen bir karaktere sahiptir. Hem kitabî bilgiye ulaşma zorlukları hem de kırsal yaşamın beslediği mistisizme yoğun ilgi karma bir dindarlığa neden olmuştur.⁶¹⁰

İlk dönem Müslüman toplumlar üzerine araştırmalar yapan Lapidus da coğrafi farklılıkların çeşitli inanç ve kültürlerle uzun yüzyıllar hayatta kalma fırsatı sunduğu kanaatindedir. Çeşitli İslam devletlerinin şehirleri kontrol etmekle birlikte Güney Irak, Kuzey Arabistan çölünün Suriye kısımları, Kuzey Suriye ve Lübnan'daki dağlık bölgeleri kontrol edemediğini belirtir. Buralardaki yerli halklar uzun yıllar özgürlüklerini sürdürmüştür. Bu halklar bazen politik, ekonomik ve kültürel sebeplerle Müslümanlarla kaynaşmış ve eski inançlarını yeni dinin içerisine taşımışlar; yeni dini kendilerine göre yorumlamışlardır. Kuşkusuz bunda kültür seviyeleri ve kitabî İslam'la temaslarının yetersizliği de etkili olmuş olmalıdır.⁶¹¹

Çok kültürlü bir coğrafyada İslam'ın bu topluluklara tam olarak kendi rengini vermesi mümkün olmamıştır. Buralarda Müslümanlar siyasi-askeri gücü ellerinde

⁶¹⁰ Ocak, Ahmet Yaşar, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İletişim, İstanbul, 2008, s. 287.

⁶¹¹ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla**, c. I, s. 491. Coğrafyanın belirli oranda kader olduğu bilinmektedir. Yukarı Mezopotamya, Cezire, Musul ve bugünkü Kuzey Suriye hattında kalan bölge de sahip olduğu coğrafyanın bazı sonuçlarını tarih boyunca taşımıştır. Tarihin bilinen ilk devletleriyle başlayan Mısır-Anadolu-İran üçgenindeki çekişmelerde bu hat hemen her daim istikrarsız yapısıyla temayüz etmiştir. Bölge her daim önemini korumuş ancak "kenar" olma vasfını aşamamıştır. Hiçbir devlet buralardan vazgeçememekle birlikte merkezlerini buralarda sabit tutmamıştır. Dolayısıyla bu bölge kültürlerin, etnik kimliklerin, inançların ve hatta aşiretlerin birbirine karıştığı bir nevi mahşer alanı olagelmıştır. Bunun sonucu olarak güçlü ilişkilere sahip Hristiyan gruplar gibi birçok bâtinî grup da halen bölgede varlığını sürdürebilmiştir. Bölgede hükmeden devletler zaman zaman bu gruplara karşı kentlilik refleksiyle müdahalede bulunsa da onlarla uzun soluklu çatışmaları siyasi rakiplerine koz vermemek için göze alamamışlardır. Gül, **İslamın Bâtinî Çehresi: Dağlar, Çöller, Bataklıklar**,⁶¹¹ Hristiyan ve Müslüman kimliğini kullanan bu bâtinî fırkalar denge politikası güderek güçlü devletlere karşı varlıklarını koruyabilmişlerdir.

bulundurmakla birlikte hem Hint hem Fars kültürü gündelik yaşamı belirli kesimlerde şekillendirmeye devam etmiştir.

Ayrıca gönüllü ya da zorunlu nedenlerle farklı coğrafya ve kültürlerle mensup kimseler göçler yoluyla merkezi bölgelere gelmişlerdir. Basra, Kûfe ve Güney gibi bölgelere Emeviler döneminden itibaren Hint, Afrika ve doğu kökenli çeşitli halklardan göçmenlerin, işçilerin ve kölelerin getirilmesi önemli bir hadisedir.⁶¹²

Farklı kültür, din, dil, etnik yelpazedeki topluluklar her ne kadar İslam şemsiyesi altında varlıklarını devam ettirmiş olsalar da kendi öz benliklerini tamamen terk edememiş ya da etmek istememişlerdir.⁶¹³ Bu nedenledir ki, erken dönemde ortaya çıkan Şii-Batini karakterli söz konusu dini-siyasi hareketler senkretik dini anlayışların gelişimi için uygun zemini oluşturmuştur. Özellikle bâtinîliğin İran'ın fethi sonrasında politik ve kültürel sebeplerle başladığı ve akabinde İslam coğrafyasına yayıldığı iddiası da güçlüdür. Bu görüşü savunanlardan biri olan Lapidus, bâtinîliğin sıklıkla iddia edildiği gibi Yahudilik veya İslam orijinli değil Zerdüşti-Mecûsi geleneğin bir uzantısı olduğunu ileri sürmektedir. Müslümanların hızla topraklarını genişlettiği dönemde devletin teknik işlerini yönetmek için Sasanilerden kalma bürokrasiye duyduğu ihtiyaç bu etkileşimi hızlandırmıştır.⁶¹⁴ Ancak Lapidus'un bu tespitine gnostik dinlerin etkisini eklemek gerekmektedir. Hatta gnostiklerin bu hususta daha baskın olduğunu dahi söylemek mümkündür. Nitekim Barthold da Gnostisizm'in Mezopotamya coğrafyasında gücüne Maniheizm üzerinden vurgu yapmaktadır. Maniheizm; Hristiyanlıktan İsa ve meleklerle ilişkin öğretiler, Hind dinlerinden tenasüh inancı, Mazdeizmden Eski İran

⁶¹² Wellhausen, Julius, **İslamiyetin İlk Devrinde Dinî -Siyasî Muhalefet Partileri**, çev. Fikret İşiltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s. 129-132; Gül, Muammer, **İslamın Bâtınî Çehresi: Dağlar, Çöller, Bataklıklar**, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2016, s. 111.

⁶¹³ Wellhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Dinî -Siyasî Muhalefet Partileri**, s. 146; Gül, **İslamın Bâtınî Çehresi: Dağlar, Çöller, Bataklıklar**, s. 116. Bâtinîliğin Müslümanların hâkim olduğu Arap yarımadası veya Kuzey Afrika'da çok güçlenmemesinin sebebi ise buralarda kültürel çeşitliliğin olmamasına bağlanabilir. Bâtınî gruplar Mısır, Tunus, Fas gibi yerlerde zaman zaman siyasi kontrolü ellerine geçirseler de buralarda kalıcı olamamışlardır. İran, Irak ve Suriye coğrafyası ise hem zihinsel üretimi hem de sosyal hareketi başlatması açısından Kuzey Afrika'dan farklılık göstermiştir. Ayrıca çöl ve dağ yaşantısı sebebiyle güçlü bir asabiyetleri olduğu için Mağrip coğrafyasına gelen bâtinî grupların zamanla dönüştüğü tespit edilmiştir. Montagne, Robert, **The Berbers**, Edinburgh, T. & A. Constable, 1973, s. 46-72; Hitti, Philip K. **Arap Tarihinin Mimarları**, çev. Ali Zengin, Risale, İstanbul, 1995, s. 132-140.

⁶¹⁴ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla**, C. 1, s.134.

tanrılarını alarak yeniden sistemleştirmiştir.⁶¹⁵ Maniheizm zamanla Anadolu, Mısır, Mezopotamya ve Orta Asya coğrafyasında takipçilerini artırırken bâtinî fikirlerini yaymıştır. Nusayrilik, Yezidilik ve Alevi ve Bektaşilik gibi bâtinî fırkalardaki tenasüh fikrinin kaynağı da zaman zaman bu dinin etkisine bağlanmaktadır.

İlk bâtinî fırkalardan Mansûriyye, Beyânîyye, Muğîriyye gibi grupların Maniheiztlerin yoğun olarak yaşadığı Irak coğrafyasında doğması ve fikirlerindeki Maniheizt etki dikkat çekicidir. Maniheizm'in önemli ilkelerinden olan nur şeklindeki tanrı, cennet-cehennemin inkâr edilerek bunların dünyada olduğu iddiası, hayatın iyilik ve kötülük arasındaki mücadeleden ibaret olduğu fikri ve seçilmişlik mitosu bu fırkalarda karşımıza çıkmaktadır. İslam öncesinde gnostik ve hermetik fikirlere sahip bâtinî gruplarla olan coğrafi yakınlık ve politik ortak amaçların, İslam topluluğu içerisinde ortaya çıkan yeni bâtinî fırkaları yakınlaştırdığı düşünülebilir. Aynı zamanda bu bölgede çok sayıda mevalinin bulunması ve bunların ilk bâtinî fırkalarla beraber isyanlara katılması önemlidir.⁶¹⁶ Maniheizm'in bâtinî fırkalara ortak etkilerinden biri de tenasüh inancıdır. Ocak'a göre, tenasühün bâtinî mezheplerde zemin bulmasında kısmen Budizm'in etkisi olsa da asıl etken Maniheizm'dir. Özellikle tenasüh, hulûl ve ittihat inançlarının bu fırkalarda yerleşmesinde Maniheizt düşünce etkili olmuştur.⁶¹⁷

Bâtınlığın sosyal, politik ve dini alanlarda İslam toplumuyla karışıp yaygınlaşmasında kültürel ve bilimsel faaliyetlerin de etkisi sözkonusudur.⁶¹⁸ Dolayısıyla bâtinîliğin Müslüman toplumda yayılması sadece marjinal fırkaların stratejileriyle açıklanamaz. Grek kültürü ve Helenizm'i yansıtan bilimsellik ve tıbbi düşünceler, simyacılık, Pisagorculuk, Platoncu ruh ve kozmoloji anlayışları Roma'nın hristiyanlaşmasından sonra Atina ve İskenderiye'den Ortadoğu'daki Nasturi kiliselerine sığınmışlar ve Sasani saraylarında itibar görmüşlerdir. Her ne kadar sistematik olmasa da Emevilerin saraylarında da sözkonusu Grek ve İran

⁶¹⁵ Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 87, 88.

⁶¹⁶ Tucker F. William, "Âsiler ve Gnostikler: El-Muğîre İbn Sa'îd ve Muğîriyye", çev. Ethem Ruhi Fırlı, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Sy. 5, 1982, (203-229), s. 217, 218, k221, 222.

⁶¹⁷ Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 196.

⁶¹⁸ el-Büstî (ö. 433/1042) de bâtinî fırkaların doğuşunda Mecusilik ve Zerdüştlük kadar felsefenin önemli olduğu kanaatindedir. Bkz. el-Büstî, "Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim", s. 317-320.

kaynaklı kültürel çeşitlilik desteklenmiştir.⁶¹⁹ Yeni bir mimari, şiir, bilim, felsefe ve kelam anlayışı bu süreçte gelişmiştir. Abbasilerin Zerdüş ve Nasturi ulemayı bürokraside kullanmasıyla da Helen ve Gnostik kültürler İslam toplumuna daha köklü etkilerde bulunmuştur. Özellikle Beytül Hikme aracılığıyla çeşitli dillerden Arapçaya çevrilen felsefe, simya, tıp, edebiyat metinleri İslam düşünce geleneğinde yeni ufuklar açmıştır.⁶²⁰ Câbirî de bu düşüncenin İslam toplumlarına girişini itikadî etkileşimden çok felsefî ilişkilere bağlamaktadır.⁶²¹ Özbudun'a göre ise İslam toplumunun Bâtınilerle asıl etkileşimi Hristiyan Yeni Platonculuk ve seküler Grek felsefesinden ziyade, Harranlı "pagan" Yeni Platonculuk ve onların Platon, Plotinus ve Aristo yorumlarıyla olmuştur.⁶²²

Öte taraftan 9. asrın sonlarında bile Suriye ve Mısır gibi önemli yerlerde İslamlaşmanın sınırlı olması bu tarihlerden sonra başlayan ihtidaların bir kısmında tam bir karma dindarlık örneği sunmaktadır.⁶²³ Nitekim Mısır ve Suriye'nin dağlık bölgelerinde ortaya çıkıp gelişen Dürzilik, coğrafyanın bâtinî fikirlerin gelişimine uygunluğunu gösteren tipik bir örnektir. İnançlarında tenasühün bir versiyonu olan tekammüs gibi bâtinî unsurlar bulunmaktadır. Dikkat çekici olan ise Dürziliğin

⁶¹⁹ Barthold özellikle Emeviler döneminde Gnostisizm'in Mezopotamya'daki en güçlü sığınağı olan Maniheiztlerin etkisiyle yayıldığını iddia etmektedir. Bâtinî İslam toplumlarının doğuşunda da bu geleneğin önemli bir etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Barthold, W. **İslam Medeniyeti Tarihi**, çev. Mehmed Fuad Köprülü, DİB. Ankara, 1984, s. 90.

⁶²⁰ Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla**, c. 1, s. 134, 148.

⁶²¹ Buna göre İskenderiye'de yıkılan büyük kütüphaneyi, uzun asırlar merkez edinen hermetik ve gnostik düşünceler Roma'da yasaklandı. Bu akımlar İmparatorluğun daha az etkili olduğu Suriye ve Mezopotamya bölgelerinde bazı küçük Hristiyan gruplar yanında Mısır-İran arasında kalan bölgede etkili bir hareket olan Maniheizm içinde kendisine yer buldular. Yeni Platonculuk, Stoacılık ve Yeni Pisagorculuk içerisine dönüşerek giren Hermetizm ve Gnostisizm, Maniheizmle de "eklemlenerek" yeni bir sentez oluşturmuştur.. Müslümanlar uzun bir süre Maniheizm'in bu özelliklerinden dolayı bu dine karşı temkinli yaklaşmışlardır. Saraylarda ihtiyaç duyulan teknik işler için görevlendirilseler de Maniheiztlerle itikadî etkileşimin yaşanmasına engel olmaya çalışmışlardır. Câbirî bu noktada birbyle tevili kolay olmayan Hermetizm-Gnostisizm ile İslam (bâtinî) arasındaki ilişkilerin felsefe kanalıyla oluşturulduğu kanaatindedir. Özellikle Suriyeli bâtinî filozof Numerius'un Aristo-Platon yorumlarının İslam düşünce geleneğini önemli ölçüde etkilediğini vurgulamaktadır. Ona göre itikadî konularda kendilerini üstün gören Müslümanlar ilk dönemlerde zaten diğer dinlere karşı mesafeli dururken felsefî alanda cesur davranmaktaydılar. Dolayısıyla Bâtinilik önce felsefe aracılığıyla Müslüman topluma girmiş sonra diğer itikadî, siyasi, tasavvufî hareketleri etkilemiştir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İst, 2001, s. 192, 193, 211, 212.

⁶²² Özellikle Harran kökenli hekimler, tercümanlar ve memurlar Emevi-Abbasi saraylarında görev aldıklarından daha güçlü etkileri olmuştur. Özbudun, Sibel, **Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2015, 240, 241.

⁶²³ Bulliet, Richard W. **Conversion To Islam In The Medieval Period**, Harvard, Harvard College, 1979, s. 137.

Kahire’de ortaya çıkmasına karşın Halife el-Hâkim’in tanrılaştırılması inancının burada yaygınlaşmamış olmasıdır.⁶²⁴ Ancak bu inancın, Suriye’nin dağlık ve Karmaillerin yaşadığı bölgelerde güçlenmesi ve günümüze kadar ulaşması coğrafyanın etkisiyle açıklanabilir. Dürzilik gibi Yezidilik, Nusayrilik ve Aleviliğin de önemli ölçüde kırsal, şehirlerden uzak bölgelerde gelişim göstermeleri dikkat çekicidir.⁶²⁵ Bu noktada İbn Haldun’un Asabiyet Teorisi⁶²⁶ açıklayıcı olabilir. Bâtını fikirleri sebebiyle dışlanan bu grupların zamanla dışlanmayı kendi içlerine kapanarak dayanışmaları izlemiştir. Grup dayanışması zamanla bu fırkaların hayatta kalmasını kolaylaştırmıştır.⁶²⁷

Moğol saldırıları da kültürel etkileşim ve politik gelişmeleri hızlandırarak Batınilığın yayılmasına katkı sunmuştur. Bâtınilığın İslam coğrafyasında belki de en güçlü olduğu İran, Irak ve Suriye’de Moğol saldırıları kentleri ve ilim merkezlerini birkaç kez yerle bir etmiştir. Sözkonusu tahribat, zaten Şii-Fatimi saldırılara maruz kalan kitabi dini anlayışları ve Ehli Sünnet geleneğini bir ölçüde zayıflatmıştır. Bu

⁶²⁴ Bağlıoğlu, Ahmet, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara Okulu, Ankara, 2018, s. 13.

⁶²⁵ Çeşitli fırkaların ortaya çıkıp yaygınlaştığı 9, 10, 11. asır İslam coğrafyası hem köklü bâtinî felsefe, itikat ve toplulukları barındırması hem de bunlara kendilerini koruyacakları korunaklı dağlık ve çöl-çorak araziler sunmasıyla dikkat çekicidir. Bâtını fırkalar bu şartlar altında gelişme fırsatı bulmuştur.

⁶²⁶ Asabiyet kan bağı veya başka bağlarla bir araya gelmiş kuvvetli grupların oluşturduğu birliktelik duygusuna verilen isimdir. Bunu siyaset bilimlerinde sistemleştiren İbn Haldun olmuştur. Kendisi kavramı dayanışma ruhu, cemaat ruhu, grup duygusu, kabilecilik ve kan bağı anlamlarında kullanmıştır. Buna göre toplumlar çeşitli düzeylerde dayanışma ruhuna sahip olurlar. Din çoğu zaman dayanışma ve birliktelik duygusuna katkıda bulunur. İlk dönem İslam mezheplerinin oluşmasında kabile, akrabalık, hemşerilik, kavmiyetçilik gibi asabiyei güçlendirici faktörler etkili olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber sonrası artan sahte peygamberler, irtidat hadiseleri ve sonraki dönemlerdeki bâtinî fırkaların teşekkülünde asabiyet önemli rol oynamıştır. Apak, Adem **Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri**, dk Düşünce Yay. İstanbul, 2004.

⁶²⁷ Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet ulemasının genel kanaatine göre ise bâtinilik; Mécûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik gibi dinlerin müritlerince üretilmiş protest fikirlerin genel adıdır. Eski din ve kültürlerin temsilcileri Müslümanlar karşısında yaşanan hezimete ve kültürel dönüşüm karşısında kendilerini korumak için İslam kılıfıyla bazı dini-siyasi sistemler üretmiştir. Bâtını kültürlerin bu şekilde İslam’ın temel dini esaslarını “içeriden” bozarak dönüştürmeyi hedefledikleri de iddia edilmektedir. el-Büstî, “Keşfü Esrârî’l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim”, s. 317; İbn Hazm, , **el-Faşl fi’l-Milel ve’l-ehvâ’ ve’n-Nihâl**, çev. H. İ. Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2007, s. 86-94; Bu görüş çağdaş birçok yazarca benimsenmiştir. Bkz. Avcu, “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”; Gül, **İslamın Bâtınî Çehresi**, s. 129; Uluçay, **Bâtınilik: Devlet-Din-Mezhep-Meşrep-Tasavvuf-Hareket-Çatışma-Savaş**. Bu coğrafyadaki İslamlaşma süreci incelendiğinde de toplulukların değişik sebeplerle ve şekillerde İslam hakimiyetini kabul ettiğini görmekteyiz. Tasavvuf hareketlerinin güçlenmesine kadarki süreçte daha çok siyasi liderlerin sosyo-ekonomik çıkarlarını korumak için Müslüman oldukları ancak tebaanın bu sürecin dışında kaldığı bilinmektedir. Ehli Kitap kabul edilmeyen topluluklar için durum daha karmaşıktır. Babinger & Köprülü, **Anadolu’da İslamiyet**, s. 150; Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi: Hazreti Muhammed’den 19. Yüzyıla**, c. 1, s. 95, 129, 238; Gül, Muammer, **Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu**, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2010, s. 56.

dönemde tasavvufi gruplar öne çıkmaya başlamıştır.⁶²⁸ Bu bağlamda bâtinîliğin İslam toplumlarına girişinde felsefi/nazari tasavvufi akımların da etkisi olduğu söylenebilir. Bunun en temel nedeni Avcu'ya göre, felsefi/nazari tasavvuf epistemolojisi, öğretisi ve zihniyetinin bâtinî karakterli olmasıdır. Siyaseten Ortodoks ve Sünni kalarak kendisini Şii bâtinîliğinden farklılaştırmasına karşın felsefi/nazari tasavvuf hareketleri, bâtinî ilimleri ve öğretileri İslam akaidiyle harmanlayarak geliştirmişlerdir. Tasavvuf hareketlerinin Sünni sosyo-politik zeminden ayrılmaması, epistemolojisi ve öğretisini Sünni kriterlere uygun hale getirmesini zorunlu kılmıştır. Şii bâtinîliğinin Fars gnostik düalizmini esas aldığı yerde, Sünni tasavvuf Hermetizm, Yeni Platonculuk, Hint ve Fars mistisizminden etkilenmiştir.⁶²⁹

Ortadoğu'daki bir takım bâtinî toplulukların İslamlaşması ya da onlarla temasa geçen çevrelerin bu anlayış üzerinden yeni dini yorumlamaları üzerinde politik gelişmeler de belirleyici olmuştur. Nitekim miladi 8. ve 9. yüzyıllarda yaşanan hızlı sosyal ve siyasi değişimin ve Emevi-Abbasilerin hatalı yönetimlerinin kitlesel tepkilere neden olduğu bilinmektedir. Bunun yanında iktidar sahiplerinin dışladığı alt tabakalar ve ana akım dışı inançlara sahip Bâtınîler kendilerini çeşitli yollarla ifade etmiştir. Bu gruplar siyasi çekişmelerden de faydalanarak gelişimlerini hızlandırmış olmalıdır.⁶³⁰ Nitekim İslam düşünce geleneğinde ilk halifeler döneminde ortaya çıkan hadiselerin etkisiyle bu çekişmelerin başladığı ileri sürülmektedir. Bunun kökeninde siyasi muhalefetin dini muhtevaya dönüşmesiyle ortaya çıkan ve geniş bir süreci kapsayan merkez-çevre çatışmasının etkisi vardır.⁶³¹ 9. ve 13. yüzyıllar arasında bu fırkalar kendilerine daha kolay zemin bulmaya başlamıştır.⁶³²

⁶²⁸ Yörük, Yusuf Ziya, **Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar**, Ötüken, İstanbul, 2015, s. 98; Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 90, 92.

⁶²⁹ Avcu, Ali, "[İslam Düşüncesinde Bâtınî - İrfanî Eğilimler](#)" - YouTube, erişim tarihi, 11.05.2021

⁶³⁰ Avcu, "Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci", s. 2; İlhan, "Bâtiniyye", s. 192.

⁶³¹ Hodgson, M. G. S., **İslam'ın Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, c. 1, s. 462-468; Gül, **İslamın Bâtınî Çehresi: Dağlar, Çöller, Bataklıklar**, s. 108. Dört halife ve Emevi hanedanlığı devirlerinde, Kureyşî otoriteye karşı bir muhalefet ortaya çıkmıştır. Arap kabile mantığı üzerine kurulu olan Emevilerin düzenine ve otoritesine ayak uyduramayan Mevaliler yani Arap olmayan azınlık, taleplerini karşılayamayan devlete karşı muhalefeti zamanla arttırmıştır.

⁶³² Ne varki, kanaatimizce bu tarihlerden sonra Şiiilerin güç kaybetmesi, Sünni medrese ve tarikat geleneklerinin güçlü devletlerin denetiminde yaygınlaşması, Osmanlı'nın ortodoksiden yana tavır

2.1.2. Bâtını Mezheplerin Temel Ortak Özellikleri

Tarih içerisinde çok farklı bâtinî fırkaların ortaya çıktığı açıktır. Bunların ilk ve sonraki dönemlerde bazı ortak konularda birleştiğini görmekteyiz. Aşağıda bahsi geçen benzerliklerin tetkiki, bâtinî zihniyeti ve bunların müşterek yönlerinden birini oluşturan hulûl ve tenasüh fikirlerini kavramamızı kolaylaştıracaktır.

Bâtını fırkalar genel manada ele alındığında en dikkat çekici ortak özelliklerinden birinin *düalist inanç* esasları olduğu görülür. İyi-kötü, aydınlık-karanlık, seçilmişlik-lanetli olma gibi zıtlıklar bâtinî inançların temelini oluşturmaktadır.⁶³³ Ancak İslam inancının tek tanrılı yapısıyla uyuşmayan bu Gnostik düalizm, Yeni Platonculuk ve Hermetik felsefeyle revize edilmiştir. Buna göre yaratıcı dışındaki bütün varlık âlemi madde-mana, ruh-beden, cennet-cehennem, şeyh-mürîd gibi ikili karakterdedir. Evren ve insan anlayışları da Nur-Zulmet düalitesine dayanmaktadır. Mesela kendilerinden sonraki bâtinî fırkalarda izlerini takip edeceğimiz ilk gulât Şii fırkalardan biri olan Muğîriye'nin kozmoloji anlayışında bu ikiliği görmek dikkat çekicidir. Onlar insanları kendilerinden olanlar ve olmayanlar yani Tanrıdan sudûr eden Nur ve Zulmet taraftarları şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur.⁶³⁴ Bu sayede kendilerinin seçilmiş olduklarını vurgularken diğerlerini zulmetle özdeşleştirmişlerdir. Muğîre buradan yola çıkarak insanın ilk yaratılışının kaynağını *Gölgeler Nazariyesi (Ezille)* ile temellendirmektedir. Ona göre ilk önce Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin gölgeleri yaratılmış, ardından da Allah tüm insanların gölgelerini yaratmıştır.⁶³⁵ Sonraki dönem bâtinî mezheplerin epistemolojik temellerini oluşturan zahir-batın ayrımı da Muğîriye'nin Gölgeler Nazariyesine dayanmaktadır. Temelde “zahir” bizim göremediğimiz gerçek varlığın gölgesidir (zıll) ve değersizdir ancak “bâtın”a ulaşmak için vasıta yapılabilir. Bâtını fırkalar ilahi âleminden geldiğini iddia ettikleri “gizli” bilgiyi meşru bir zemine

alması, dış saldırıların azalmaya başlaması ve felsefeye ilginin azalması gibi sebeplerle bâtinilik dar alanlara hapsedilip marjinalleştirilmiştir.

⁶³³ Gündüz, Şinasi, “Gnostik İdeolojide Şiddetin Metafiziği: Dünyanın Egemenleri Olan Arkonlarla Mücadele”, *Uluslararası Din ve Dünya Barışı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul Üniv. Yay, 2008, s. 350-351; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 323-324.

⁶³⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 183; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 180; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 222-223.

⁶³⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 183; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 180; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 38.

oturtabilmek için vahyin sürekliliği düşüncesini geliştirmişlerdir. Onların bâtin olarak adlandırdıkları bilgiler ise daha ziyade kendi dini algı ve zihniyetlerine uygun olarak yorumladıkları Kur'an ayetleridir.⁶³⁶ Bu anlayışın üzerine alternatif bir epistemoloji kurarak zahirin karşısına bâtını hakikat olarak yerleştirmişler ve kurtuluşun bâtinî olanda arandığı bir zihniyet inşa etmişlerdir.

Gnostik felsefede savunulan, maddenin kötülüğü ve aşağı olanı temsil ettiği, dolayısıyla kötülük (şeytan) tarafından yaratılmış olması fikri⁶³⁷ bâtiniler tarafından da benimsenmiştir. İslam toplumunda gelişen bâtiniler bu noktada kısmi bir revizyon yaparak maddi âlemi Allah'ın yarattığını savunmuş ama onu âlemler içerisinde en değersiz varlık kabul etmişlerdir. Buna karşın mana veya nur ise ilahi âlem tarafından yaratılmış en değerli “şey”dir. Varlığın bu şekilde iyi-kötü olarak ikiye ayrılması fikri önemli ölçüde Zerdüştlük ve Mecusiliğin etkisiyle olmuştur.⁶³⁸

Bâtini fırkalar genel manada ele alındığında en dikkat çekici ortak özelliklerinden birisi de *Gizli İlim*'dir. Zahiri âlem ve ona ait bilgiler değersiz ve kötülüğe ait olduğu için gerçek kurtuluşa vesile olamaz. Ancak ilahi kaynaklı olan “bâtın” ve onun bilgisi insanı kurtuluşa ulaştırabilir.⁶³⁹ Bu bilgiyi elde etmek herkesin yapabileceği bir şey değildir. Bâtini olmayan bir kimsenin bunu öğrenmesi zordur; “Zira Gnostik düalizmin çift kutuplu bakış açısına göre zahirin görevi, bâtinî bilgiyi şeytan taraftarlarından gizlemektir. Zira bâtinî bilgi ilahi âlemden geldiğine inanılan bir bilgi olduğu için, bunu elde edenlere birtakım olağanüstü güçler de kazandırmaktadır”.⁶⁴⁰ Bâtinilere göre gizli bilgiye ancak yaratıcı tarafından seçilmiş resuller, nebiler ve imamlar ulaşabilir. Bunun dışındaki halka düşen ise seçilmişler liderlere itaat etmektir. Kurtarıcı bâtinî bilgiyi kişinin kendi başına elde etmesi mümkün değildir. Bunun üzerine Şii-Bâtiniler bu bilginin insanlara ulaştırılmasını sağlayan, zahir-bâtın düalitesine uygun bir imamet sistemi geliştirmişlerdir. Bir tarafta zahiri şeriatı getirmekle sorumlu olan nâtikler, diğer tarafta ise bu zahirin

⁶³⁶ Onat, “Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği”, s. 118; Avcu, **İslam'ın İlk Marjinalleri**, s. 266.

⁶³⁷ Gündüz, Şinasi, “Gnostik Antropoloji”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 14 (Kış 2003), s. 3.

⁶³⁸ el-Büstî, “Keşfü Esrârî'l-Bâtiniyye ve Ğavar Mezhebihim”, s. 316.

⁶³⁹ Avcu, Ali, “Batını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezîlle/Gölgeler Nazariyesi”. **Cumhuriyet Ünivmıttisi İlabiyai Fakültesi Dergisi**, sy. 2, c. XX, 2016, (101-135), s. 104, 105.

⁶⁴⁰ Avcu, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 27.

altına gizlenmiş olan bâtını açıklamakla sorumlu olan sâmitler yani imamlar bulunmaktadır.⁶⁴¹

Bâtını grupların kendi düşünme biçimlerine uygun olarak *ulûhiyet anlayışları* da bir gelişim seyri göstermiştir. Emeviler döneminde daha çok algılanamayan bir Tanrı anlayışı ve hulûl diyebileceğimiz, O'nun insan bedeninde tecelli etmesi şeklinde bir ulûhiyet düşüncesi var olmuştur. İmamet ve nübüvvet birlikte ele alınarak imamın, Tanrı'nın beşer suretindeki tezahürü olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶⁴² Abbasiler döneminden itibaren ise algılanamayan Tanrının vasıfları ve Ondan tecelli eden varlıkların neler oldukları gibi konular tartışılmıştır. İmamlara tanrısal nitelikler yüklenerek karizmatik liderlere dönüştürülmüşlerdir.⁶⁴³

İlk dönem (hicri II. asır) Gulat Şii fırkalar liderlerini hulûl aracılığıyla meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Süreç içerisinde ortaya çıkan yeni fırkalarda ise, kendi imamlarıyla ilgili ulûhiyet iddiaları yerini geçmişin kutsanması ve idealize edilmesine bırakmıştır. Özellikle Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi gibi şahıslar üzerinden yeni ulûhiyet teorileri oluşturulmuştur. Bunu savunan ilk fırkalardan olan Albâiye Hz. Ali'nin imamet makamının önderi olduğu için Hz. Muhammet'ten üstün olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴⁴ Bu zihniyete göre Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve onun soyundan devam eden imamlar seçilmiş, hatadan ve günden arındırılmıştır. İnsan ancak bu imamlara bağlanır ve inanırsa kurtuluşa erebilir. Her çağın imamı Kur'an'ın tevilini yeniden yapar, ihtiyaç varsa şeriat hükümlerini kaldırır ve yeniler. İlim nâtik imama ilahi olarak verilir. Bu kimse şeriatın bazı yönlerini genel halka açıklar ve ancak çok az sayıdaki vasi ya da sâmite gizli anlamları öğretir. Aynı şekilde sâmit de bunu yalnızca havassa açıklayabilir.⁶⁴⁵

⁶⁴¹ Avcu, "Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri", s. 340.

⁶⁴² Mazzaoui, Michel M, *The Origins of the Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1972, s. 71-76; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 214; Yazar, İlyas, "Bâtınlık Üzerine Bir İnceleme", <http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm>.

⁶⁴³ Ebu Mansur göğe yükselerek Tanrı ile görüşüp konuştuğunu ve kendisinin gökten düşen tanrısal bir parça olduğunu iddia ederek karizmasını arttırmaya çalışmıştır. Bkz. el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 46-47; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 34-35.

⁶⁴⁴ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 59; *Şîi Fırkalar*, s. 161.

⁶⁴⁵ Daftary, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, s. 110, 111. Gazalî, bâtinîliğin bilgi felsefesini ve imam teorilerini incelemiş ve eleştirmiştir. Bâtınîlerin kendi teorileriyle bile çelişkiye düştüğünü

Liderin hulûl fikri etrafında yüceltilmesi bir yönüyle ona bağlılığı garanti altına alma girişimidir. Bu durum liderlere karizmatik bir güç katar. Güçlü ve etkileyici liderler bâtinî fırkaların tipik özelliklerinden biridir.⁶⁴⁶ Bâtını epistemolojinin doğal bir sonucu olarak resuller, nâtiklar, şeyhler, dâîler, gavslar tartışmasız “karizmatik” liderlerdir. Gnostik bilgi felsefesi geleneğine göre din-dünya işleri ayrımı olmadığı için dini liderler kendilerine tabi olan halkın tüm sorunlarında yol göstericiydiler. Gaybın sırlarına vakıf olduğuna inanılan bu liderler karizmatik bir üne kavuşmaktaydılar. Bu açıdan bâtinî toplulukların liderlerine kuvvetli bağlılıklarının psiko-sosyal etmenler kadar itikadî temele oturduğu da söylenebilir.⁶⁴⁷ Ancak karizmatik liderlere olan bağlılıkları bâtinî fırkaların kurumsal bir bütünlük oluşturmalarının önüne geçmiştir. Liderlerin kişisel özelliklerinden dolayı etkili olamadıkları zamanlarda bu hareketler etkinliklerini kaybetme riski taşımaktadır.

Bilginin bâtin ve zahir şeklinde ikili ayrıma tabi tutulması doğal olarak hem seçilmiş kabul edilen liderlerde hem de müritlerinde ciddi çelişkilere neden olacağı kanaati oluşturmaktadır. Her dini liderin hakikati kendine göre tanımlama hakkına sahip olduğu düşünüldüğünde yaşanacak tezatların nasıl bir boyuta ulaşacağı anlaşılabilir. Ancak bâtinî sistem içerisinde bu çelişkiler problem oluşturmaz. Neticede seçilmişlerin gördükleri “asıl” âlemi avam görememektedir. Bu nedenle de yapacakları yorumlar “yanlış” olacaktır.⁶⁴⁸ Bundan dolayıdır ki, “liderimizin bir bildiği vardır!” sözü bâtinî zihniyet içerisinde yaşanan çelişkileri kamufle etmenin önemli bir aracı haline gelmiştir. Metotsuz yapılan yorumlar ve teviller zaman zaman çelişkilere ve aşırılıklara neden olmaktadır.⁶⁴⁹ Bâtını fırkalar açısından bu tezatlar ve

belirten Gazâlî, bâtinîlerin bir taraftan ayet ve hadislerin zahirlerini kabul etmezken, diğer taraftan seçilmiş imam dedikleri kimselerin sözlerinin zahiri olduğunu unuttuklarını ileri sürmektedir. Her türlü akıl yürütmeyi reddeden bâtinîliğin ancak bireysel inkişafı hakikate ulaşacağını ve bunun da aktarılabilecek, sistemli bir bilgi olamayacağını vurgulamaktadır. Bkz. Gazâlî, **Bâtînîliğin İçyüzü**, s. 72, 81, 85 vbş.

⁶⁴⁶ Weber tarafından bilim diline kazandırılan *karizma* kavramı bireysel liderlik, içsel irade ve denetim, kahramanlık, kendine has bilgelik, seçilmişlik gibi vasıflarla açıklanmaktadır. Bu tür liderlerin ruh-bedence özel yeteneklere sahip olduğuna inanılmıştır. Dolayısıyla kitlesinden mutlak itaat isterler. Ancak bireysel liderlik kurumsal yapılanmanın önüne geçtiği için çoğu zaman kalıcı olamazlar. Karizmatik liderleri en güçlü kılan yönleri kuşkusuz din, büyücülük ve politik-ekonomik güçtür. Weber, Max, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İletişim, İstanbul, 1997, s. 325-329.

⁶⁴⁷ Avcu, “Bâtını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 32.

⁶⁴⁸ Avcu, “Bâtını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 35.

⁶⁴⁹ Yazar, İlyas, “Bâtînilik Üzerine Bir İnceleme”, <http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm>

aşırılıklar hakikatin kendisinden veya bizim ona parça parça ulaşmamızdan kaynaklanmaktadır.

Bâtını fırkalarla Ehl-i Sünnet çizgisindeki tarikatların bilgi anlayışları ve maddeye bakışlarındaki benzerliklere değinmek gerekmektedir. Zahir-bâtın ayrımı tasavvuf geleneğinde bâtinîlerin görüşlerine benzemektedir. Bilgi bu gelenekte “ilahi” bir işaret ve mesaja dönüşürken bu bilginin sahibi şeyhlere yüklenen anlamlar da bâtinîlerdeki anlayışa yakındır.⁶⁵⁰ İbn-i Arabi gibi öncü kimselerin söylediklerini yazdıklarını (zahiri ilimden ziyade) Allah’tan aldıkları ilhamlar ve Peygamberden rüyalar vasıtasıyla öğrendikleriyle açıklamaları önemlidir. Bu bâtinî epistemoloji zamanla İshrâkî tefsir geleneği ismiyle sistemleşmiştir.⁶⁵¹ Kurtuluşun bireysel değil ancak seçilmiş ma’sum bir imama tabi olmakla gerçekleşeceğine olan inanç bâtinîliğin en önemli vasıflarındandır. Bireyin özgür iradesini kullanarak akıl yürütmesi ve sadece zahiri bilgiye inanması ancak dalaletini artırır. Ehl-i beyte ve onların varisleri olan nâtik ve sâmitlere itaat etmeyen kurtuluşa eremeyeceği inancı ve tasavvuf geleneğindeki “Şeyhi olmayan şeyhi şeytandır” anlamındaki yaygın ifade bâtinî zihniyeti yansıtmaktadır.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Câbirî İslam toplumlarında yaygın olduğu gözlemlenen lidere, şeyhe, otoriteye itaat kültürünün Arap kabile ve şehir geleneklerinde olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Fars mirasının önemli bir vasfı olan dini & politik lidere metafizik önem atfederek itaat etme alışkanlığı Emevilerin iktidarlarını koruma refleksiyle İslam toplumlarına aktarılmıştır. İran toplumlarının geçmişinde derin izler bırakan Zerdüştlük, Maniheizm gibi ezoterik inançlarda dini-politik lider ayrımı yoktu. Liderin tanrısal vasıflara sahip olduğu inancı ve liderlere itaat ahlakı özellikle Abbasilerde değişik formlarda Ehl-i Sünnet devlet ve tarikat geleneğine geçmiştir. Câbirî’ye göre bireysel aklı ve düşünme yeteneğini öldüren itaat ahlakı sonraki asırlarda İslam toplumlarının donuklaşmasına neden olmuştur. El-Câbirî, Muhammed Abid, **Arap Ahlakı Aklı**, çev. M. Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s. 159 vd. Ayrıca bkz. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 109-112; Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla**, c. I, s. 140, 146.

⁶⁵¹ Tasavvuftaki *bâtın* ilmiyle bâtinî fırkaların *bâtın* ilminin aynı şeyler olup olmadığı tartışma konudur. Öncelikle mutasavvıfların bilgiyi zahir ve bâtin olarak ikiye ayırdığı belirtilmelidir. Bu ikisi arasında dengede olmak gerektiği genel kabulü vardır. Ancak bu ilke çoğu zaman birinin diğerine tercih edilmesine engel olamamaktadır. Bâtini bilgiyi öne çıkaran mutasavvıfların bâtin ilmiyle nassların arkasındaki sırları bilmek, ibadetlerin hikmetini öğrenmek ve varlığın esrarını çözmek gibi gayeleri vardır. Çoğu Ehl-i Sünnet tarikatta teorik açıdan nazari bilginin reddedilmesi söz konusu değildir. “Zâhire aykırı düşen her bâtin bâtıldır” anlayışı birçok mutasavvıfın düsturu olmuştur. Bâtinilikte olduğu gibi zahirin ardındaki hakikate ulaşp dini sorumluluklardan azade olma fikri yoktur. Tasavvufta bu ilmin halka açıklanması uygun görülmemiştir. Tasavvuf ile bâtinî düşünce geleneği arasındaki benzerlikler için ayrıca bkz. Avcu, “Tasavvuf Bâtinilik İlişkisi”; Uluçay, **Bâtinilik: Devlet-Din-Mezhep-Meşrep-Tasavvuf-Hareket-Çatışma-Savaş**.

⁶⁵² Avcu, “Tasavvuf Bâtinilik İlişkisi”, s. 132; Özköse, Kadir, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtini/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, **Kur’ân’ın Bâtini ve İshrâf Yorumu Semp. Kitabı**, (59-83), Kuramer, İstanbul, 2018.

Bâtını fırkaların bir diğer ortak özelliği de harf ve sayılara gizemli anlamlar yüklemeleridir. Harfler ve sayılara gizli anlamlar yüklenilmesiyle, sırların zulmet taraftarlarının ve ehil olmayan kimselerin eline geçmesinin önlenebileceğine inanılmaktadır. Nâtık, sâmit, resul, şeyh, dâî gibi seçilmişler bu şifreli anlamları bilebilirler. Sonuçta harflere yüklenen bu gizem kutsal metnin dilini oluşturan Arapça'ya karşı ayrı bir değer atfedilmesine neden olmuştur.⁶⁵³ Harflerin ve kelimelerin gizli anlamlarının olduğu inancı da Gnostik düalitenin ve epistemolojinin bir sonucudur. Buradan hareketle bâtinîler nassların tevilini iki tarzda yapmaktadır. Ayetlerin manalarına getirilen bâtinî yorumlara *mana te'vili* ve ayetlerin harf sayısı ya da ebcet hesabıyla yapılan yorumlara da *hurûfî te'vil* denilmiştir.⁶⁵⁴ Bâtıniler harfler ve sayılara yüklenen hususi anlamların seçilmiş imamlar ve rehberler sayesinde öğrenileceğine inanmaktadır. Bu anlayışın Hz. Ali'nin sağlığında bile görüldüğü bilinmektedir. Her Şii grup te'vili kendisine göre yorumlamıştır. Mesela İbâhilik bazı Şii kollarında sapkınlık derecesine varırken Câferilik ve Zeydilik kollarında haramlardan ve ibadet sorumluluklarından kaçınma şeklinde yorumlanmamıştır.⁶⁵⁵

Bazı Bâtınilerin te'vil anlayışları çerçevesinde ibadetle ilgili nassları da yorumladıkları görülür. Dinin açık emirleri ve yasakları kabul edilen namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zinadan uzak durmak, kumar oynamamak gibi ilkelerinin batına vakıf olamamış avam için geçerli olduğu kabul edilir. Sırlara vakıf olan veya böyle birine intisap edip bâtinî topluluğa giren kimseler için bu emir ve yasaklar özel anlamlar ifade etmektedir. İbadetleri yapmayı gereksiz gören ve haramları kabul etmeyen bu kural *ibâha* şeklinde tanımlanmaktadır. Her şeyi mubah gördükleri gerekçesiyle sıklıkla *ibâhiyye* şeklinde de bilinmektedirler.⁶⁵⁶ Toplumsal anlamda bâtinîlerin dışlanması bu düsturlarının önemli bir yeri olmuştur. Bu sebeple yeni bir kişi veya topluluğa tebliğ yapmak istediklerinde yakın ilişkiler gelişene kadar takiyye yapmaları normal görülebilir.

⁶⁵³ Avcu, "Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 35-36; Schimmel, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 427-444.

⁶⁵⁴ İlhan, "Bâtıniyye", s. 193.

⁶⁵⁵ Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi", **İslam Ansiklopedisi**, TDV, 5, 188-189. Ankara, 1992, s.188.

⁶⁵⁶ Hammâdî, Muhammed, **Bâtıniler ve Karmatilerin İç Yüzü**, Sebil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 25; ed-Deylemî, 1938: 45; Çubukçu, İbrahim Agah, "İbahilik ve Bâtınilik", **A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. XVIII, 1970, (67-70), s. 68.

Mehdici din anlayışı da bâtinî fırkaların tipik özelliklerinden biridir. Her devrin seçkinleri kabul edilen liderler ancak kendi toplumlarını kurtarmakla görevli ve sırların sadece bir kısmına vakıfken mehdinin tüm insanlığı kurtarmakla görevli, âlemin tüm sırlarına vakıf olacağı düşünülmektedir.⁶⁵⁷ Sırların seçkinler vasıtasıyla tâbîlere aktarılması bâtinî topluluklarda başka bir problemi ortaya çıkarmıştır. Zulmet ile nurun devam eden mücadelesinde zulmet taraftarlarının ancak bâtinî sırları öğrenerek güçleneceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla sırların korunması önem arz etmektedir. Bunun için Bâtınilikte takiyye, kimliğini ve inancını saklamak için yalan söylemek önemli bir düstur haline gelmiştir.⁶⁵⁸

Bâtınilerin ortak noktalarından bir diğeri ise çalışmamızın ana çerçevesini oluşturan tenasüh; yani ölümden sonra ruhun başka bir bedende tekrar dünyaya geldiğine dair inançtır. Bâtini mezhepleri tetkik eden Bağdâdî,⁶⁵⁹ Şehristânî ve İbn Hazm gibi başlıca makâlât ve fırak yazarları onların bu yönüne dikkat çekmiş ve tenasüh inancı hakkında malumatlar vermişlerdir. Burada en dikkat çeken İbn Hazm'ın tenasühe inananları iki başlık altında toplamasıdır. Bunlardan bir grup ruhların sadece ayrıldıkları cesetler cinsinden bedenlere girebildiğini savunmaktadır. Başka varlıkların bedeninde dirilme fikri bu grupta görülmemektedir. Tenasüh fikrini savunanlardan ikinci guruba göre ise ruh bir cesetten çıktıktan sonra başka bedenlere göç etmektedir. Bu ikinci gruptaki tenasühçülere göre insan ruhu cezalandırılmak

⁶⁵⁷ Avcu, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 39; Kutlu, Sönmez, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, **Beklenen Kurtarıcı İnancı**, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2017, s. 298-311.

⁶⁵⁸ Dalkılıç, Mehmet, “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtini Mezheplerde Gizli Dil”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. V, Sy. 2, 2005, s. 131-134; Avcu, “Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 36-38.

⁶⁵⁹ Bağdâdî İslam coğrafyasında tenasüh fikrini savunan Bâtinîleri İslam öncesi ve İslam sonrası tenasühçüler olarak ikiye ayırmaktadır. Filozoflar, Sümeniyye ve Mâneviyye (Maniheiztler) İslam'dan önce yeniden bedenlenme fikrini savunan bâtinî topluluklardı. Bunlardan ilk ikisi âlemin kідemini savunmuş, ahiret ve ölümden sonra dirilip hesap vermeyi reddedip insan ruhunun mükâfat ve cezası için farklı varlıklarda yeniden bedenleneceğini iddia etmişlerdir. Bağdâdî, Sümeniyye'nin duyularla algılananlar dışındaki varlıkları reddetmesine karşın ruhların yeniden dirilişini savunmasını şaşkırtıcı bulmuştur. Mâneviyye, yani Maniheiztlerin ise tenasüh fikri şöyle özetlenebilir; iyi kimselerin (sıddıkûn) ruhları ölüm sonrasında feleğin üstündeki Nur'a gider ve ebedi olarak orada kalırlar. Kötü ruhlar (ehlu'd-dalâle) ise temizleninceye kadar hayvan bedenlerinde dirilirler. Nihayetinde arınıp Nur'a ulaşırlar. Bağdâdî İslam toplumunda tenasühe inanan Bâtinîleri, Beyâniyye, Cenâhiyye, Kaderiyye ve Hattâbiyye şeklinde sıralamaktadır. Bunun yanında hulûle inanlar ise Rafizilerden Râvendîyye ve Sebeiyye'dir. Bu gruplar Allah'ın ruhunun imamlara geçtiğini ve dolayısıyla Ali'nin aslında Allah'ın ruhunu taşıdığını iddia etmekteydiler. Bkz. Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 208, 209.

için canlı, cansız ve hayvan bedenlerinde yeniden dünyaya gelebilir. Tenasühe ve insan dışındaki varlıklarda dirilmeye inanan İslam fırkalarına göre ruh, ceza ya da mükâfata göre çeşitli şekillerde yeniden bedenlenir.⁶⁶⁰ Şehristani bu ikinci grubun tenasühün dört kısım olduğuna inandıklarını nakletmektedir. Bunlar: Nesh, Mesh, Fesh ve Resh'tir. *Nesh*, ruhun insan bedeninden yine bir insan bedenine intikaline verilen isimdir. Genelde mükâfatı içerir. Bu terimin aynı zamanda reenkarnasyonu karşılıdığı söylenebilir. *Mesh*, ruhun günahlarından dolayı insan bedeninden hayvan bedenine intikaline verilen addır. *Fesh*, geçmiş yaşamlarından dolayı cezanın o raddeye varmasıdır ki ruh bitki, ağaç ya da çiçeğe intikal eder. *Resh* ise ruhun kendisine verilen cezalara rağmen vazifesini yapmaması durumunda gerilemenin had safhaya ulaşmasıyla cansızlar varlıklara intikal etmesidir.⁶⁶¹

Çalışmamızda tenasüh ve ilgili kavramları Gulat-ı Şia, Fatimilik ve Karmati İsmaililik, Nusayrilik, Yezidilik, Dürzilik ile Alevilik ve Bektaşılık başlıkları altında ayrı ayrı ele almaya çalışacağız.

2.2. GULAT ŞİA

Şiilik, sahabe arasında vukubulan hadiselerde Hz. Ali taraftarlığı olarak başlamış daha sonralarıysa Emeviler karşıtı bir söylem olarak Ehl-i Beyt taraftarlığına dönmüştür. Ancak hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren siyasi taraftarlık itikadi alana taşınmış; imameti bir inanç esasına dönüştüren Şii karakterli pek çok fırka ortaya çıkmıştır.⁶⁶² Söz konusu itikadi farklılaşmanın ilk tezahürleri Muhtâr es-Sekafî hareketinde görülecektir.⁶⁶³ Özellikle Muhtar'ın öldürülmesinden sonra büyük ölçüde mevaliden teşekkül eden taraftarları içerisinde kendilerine **Keysaniyye (Haşebiyye)** denilen hareket ilk itikadi Şiiliğin temsilcileri olarak

⁶⁶⁰ İbn Hazm tenasüh fikrini savunanlardan birinci gurubun da Dehriler olduğunu ifade etmektedir. İkinci grupta bulunan Zekeriya Râzî, Mu'tezilî Ahmet b. Hâbit, Ahmet b. Nanûs ve Ebu Müslim el-Horasanî'ye göre tenasüh bir ceza ve mükâfat şeklidir. Bkz. İbn Hazm, **el- Fasl**, c. I, s. 90; Baloglu, "İbn Hazm'da Tenasüh...", s. 54, 58.

⁶⁶¹ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 160.

⁶⁶² Zeydiyye dışındaki Şiiler için Râfıza kavramı da kullanılmıştır. Daha ziyade hakaret amaçlı kullanılan bu kavramın hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bkz. Nâşî el-Ekber, **Kitâb Usûl'n-Nihâl**, s. 46.

⁶⁶³ Bozan, **İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı**, İSAM Yayınları, Ankara, 2018, s. 57 vd.

görülebılır.⁶⁶⁴ Böylece bir kısım mevalinin mücadelesi, Ehl-i Beyt taraftarlığından kurumsal bir çerçeveye evrilmiştir.⁶⁶⁵ İtikadi kimliğe bürünen **Keysaniyye**, hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren *Vasilik, Beda, Gizli İlim, Mehdilik, Gaybet, Rec'at* gibi ilk Şii fikirleri ileri sürmeye başlamıştır. Özellikle 81/700 yılında Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümü üzerine onun ölmediğini ve bir gün *mehdi* olarak döneceğini iddia etmiştir.⁶⁶⁶

Keysaniyye'nin ardından hicri I. asrın son çeyreğiyle II. asrın başlarında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt etrafında aşırı fikirler öne süren Hâşimiyye, Cenâhiyye, Kerbiyye ve Rizâmîyye, Gurâbiyye, Beyaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye gibi Şii-Batini karakterli başka hareketler de ortaya çıkmıştır.⁶⁶⁷ Söz konusu Şii-Batini karakterli hareketlerin inanışları tetkik edildiğinde kendi sosyal, kültürel ve dini farklılıklarını yaşatabilme imkânı buldukları anlaşılmaktadır. Böylece, İslam'la kültürel etkileşim yaşanmış ve heterodoks muhalefet kültüründen ilham alan farklı dini okuma biçimleri ortaya çıkmıştır.⁶⁶⁸

Bu durumda ilk Şiiliğin siyasi bir hareket olarak başladığı, hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren itikadi bir kimliğe büründüğü, ardından gelen diğer ilk Şii-Bâtîni hareketlerin ise gulat karakterli olduğu söylenebilir.⁶⁶⁹

2.2.1. Gulat Şii Fırkalarda Tenasühe Zemin Oluşturan İnançlar

Hicri I. asırdan başlayıp II. asırda artan ve Alioğulları etrafında ortaya çıkan Gulat Şii fırkaların bir takım aşırı fikirlere sahip olduklarını görmekteyiz. Bu

⁶⁶⁴ Onat, Hasan, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Endülüs Yay, İstanbul, 2016, s. 89-106; Şenzeybek, Aytekin, “Muhtâr es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı”, **Marife**, c. 15, 2015, Sy. 2, s. 356-357; Bozan, “Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, Sy. 1, s. 21-37, s. 35.

⁶⁶⁵ Onat, **Emeviler devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, s. 105.

⁶⁶⁶ Detaylar için bkz. Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, s. 122 vd; Şenzeybek, “Muhtar es-Sakafi'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysani Fikirlerin Ortaya Çıkışı”, s. 362-363; Avcu, **İslam'ın İlk Marjinalleri**, s. 63; Bozan, **İmâmîyye Şiası'nın Oluşumu**, s. 57 vd.

⁶⁶⁷ Nâşi, **Usûl'n-Nihâl**, s. 30; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl**, c. I, s. 169.

⁶⁶⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, s. 67.

⁶⁶⁹ Bozan, Metin, “Şiilik”, **Modern İran Ansiklopedisi**, Ed. Umut Başar, İram Yayınları, Ankara, 2022, s. 875.

fırkaların öne sürdükleri görüşlerin tarihsel ve kültürel zemini yakından incelendiğinde aynı coğrafyada varlık bulmuş birtakım kadim din ve inanışlarla ilişkili oldukları anlaşılabilmektedir.⁶⁷⁰

Alioğullarının ilahlaştırılmasıyla başlayıp imamet doktriniyle sonuçlanan Şii-Batini nazariye, rec'at ve tenasüh inançlarıyla bir tür felsefî temel kazanmıştır.⁶⁷¹ Bu çerçevede ulûhiyet, kozmoloji, hulûl, tefvîz⁶⁷², Nur'dan yaratılma, imamet-nübüvvet ve ahiret konularında farklı itikadi fikirler ileri sürmüşlerdir.⁶⁷³ Bunlar arasında özellikle bilgi ve varlığa ilişkin düalist bakış açısı, nübüvvetin sürekliliği, mehdilik, aşırı tevil, rec'at ve antropomorfist tanrı anlayışı gibi hususlar da oldukça dikkat çekicidir.

Gulat Şia'nın temel vasıflarının başında gelen düalist varlık ve bilgi anlayışları tetkik edildiğinde onların, âlemin düalist yapısının yanı sıra insanın da düalist bir yapıda yaratıldığını düşündükleri görülmektedirler.⁶⁷⁴ Nitekim Muğiriyye'ye göre önce gölgeler sonra bedenler yaratılmıştır. İlk yaratılan da Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin gölgeleridir.⁶⁷⁵ Düalist varlık anlayışının örneklerini Mansûriyye'de de görmekteyiz. Onlara göre âlem gökyüzü ve yeryüzü olarak ikiye ayrılmıştır. Bunların arasındaki bağlantıyı da imamları Ebû Mansûr kurmaktadır.⁶⁷⁶ Varlıktan yola çıkarak bilgi de zahiri ve batını olarak düalist şekilde ele alınmıştır. Bâtını ya da irfani özel bilgiyi Allah sadece seçtiği kullarına yani imamlara vermektedir. Dolayısıyla bu bâtinî bilgiler Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye ve ondan

⁶⁷⁰ en-Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 25; Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 153; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31-38. Şii-bâtinî karakterli bu fırkaların eski İran dinlerinden ve Hristiyanlıktan da etkilendiği düşünülmektedir. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 53-56.

⁶⁷¹ Nitekim tanrısal ruh bir peygamberden diğerine geçmekte ve her birinde doğan aynı tanrısal ruh sebebiyle gerçek peygamber mütemadiyen geri gelmektedir. Bu anlamda Muhammed'in geri gelişi de Ali ve evlâtları için iddia olunmaktadır. Wellhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Dinî -Siyasî Muhalefet Partileri**, s. 152-153.

⁶⁷² Bazı aşırı Şîa fırkalarında görülen, âlemin yaratılışı ve idaresinin, âhirette ceza ve mükâfat verme işinin Hz. Peygamber ile Hz. Ali ve imamlara havale edildiği şeklindeki düşünce; iradî fiillerin meydana getirilmesinin Allah tarafından tamamen insanlara bırakılması anlamında bir terim. Bkz. Öz, "Müfevvida", **İA**, TDV, Ankara, 2020, c. 31, ss. 499-500.

⁶⁷³ Onat, **Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, s. 122 vd.; Şenzyebek, "Muhtar es-Sakafî'nin Hayatı Bağlamında İlk Keysânî Fikirlerin Ortaya Çıkışı", s. 362-363; Avcu, **İslam'ın İlk Marjinaleri**, s. 63.

⁶⁷⁴ el-Kâ'bî, **Kitâbu'l-Makâlât**, s. 98-99; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.I, s. 208; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.180.

⁶⁷⁵ Eş'arî, **Makâlatu'l-İslamiyyîn**, s. 38; Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, c.I, s.161-162, 208.

⁶⁷⁶ Makrîzî, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr**, c.IV, s.183.

diğer imamlara geçmektedir. Bu bilgi mirasının aktarımı tenasüh yoluyla nesilden nesile devam etmektedir.⁶⁷⁷

Şii Gulat hareketlerinin en belirgin özelliklerinden biri de nübüvvetin sürekliliği düşüncesidir. Onlara göre nübüvvet vazifesi Hz. Peygamber'den sonra da devam etmekte ve Allah'ın insanlarla iletişimi sürmektedir. Hz. Âdem ile başlayan nübüvvet vazifesi Hz. Peygamber ile bitmemiş; ondan sonra da Hz. Ali ile devam etmiştir.⁶⁷⁸ Ancak ilginçtir ki, her bir gulat fırka nübüvvetin kendi imamları ile birlikte son bulduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁷⁹ Hatta onlar peygamber olduğunu iddia ettikleri imamlarının vahyi doğrudan Allah'tan aldığını savunmaktadırlar.⁶⁸⁰ Bu düşünce de bizi özel-gizli bir bilgi ve bu bilgiyi elinde tutan kurtarıcı bir mehdi inancına götürmektedir. Kurtarıcı beklentisi Gulat Şii düşüncenin temel inançlarından. Onlar imamlarının ilahi bilginin muhatabı ve ölümsüz olduklarına, gaybete girmiş olsalar bile bir gün geri dönüp dünyada iyiliği ve adaleti sağlayacaklarına inanmaktadırlar.⁶⁸¹ Dolayısıyla kurtarıcı fikri yani, Gulat Şia'nın imamet ve nübüvvet anlayışları çerçevesinde şekillenmiş olan kurtarıcı beklentisi bizi tenasüh inancına götürmektedir.

Şii Gulat'ın en ayırt edici özelliklerinden bir diğeri insan biçimci yani antropomorfik ulûhiyet anlayışıdır.⁶⁸² Tanrı adeta bir insana benzetilmektedir. Gulat'taki bu anlayış Gnostik düşüncede de oldukça benzer şekilde yer almaktadır.⁶⁸³ Onlar Tanrı'yı başı, elleri, kolları, bacakları olan, konuşabilen bir erkeğe

⁶⁷⁷ Taberî, **Târîh**, c.VI, s.82-87.

⁶⁷⁸ Kummî- Nevbahtî, **Şii Fırkalar**, s. 102-103; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31.

⁶⁷⁹ el-Kâ'bî, **Kitâbu'l-Makâlât**, s.100; Koçak, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri", s. 215-216.

⁶⁸⁰ Eş'arî, **Makâlatu'l-İslamiyyîn**, s.7; Kummî- Nevbahtî, **Şii Fırkalar**, s.144-145.

⁶⁸¹ Kummî- Nevbahtî, **Şii Fırkalar**, s. 124; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c.I, s.207; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.19; Koçak, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri", s. 217-218.

⁶⁸² Nâşî, **Usûl'n-Nihâl**, s. 40; Eş'arî, **Makâlatu'l-İslamiyyîn**, s.7; Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.182; Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, c.I, s. 208.

⁶⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Koçak, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şii Gulat Örneği", s. 197-211.

benzetmektedir. Hatta Ebu Mansur Tanrı'nın kendisiyle konuştuğundan ve başını okşadığından bahseder.⁶⁸⁴

Gulat Şia'nın bu antropomorfik ulûhiyet anlayışının bir diğer boyutu ve belki de en önemlisi ise hulûl ve tenasühe zemin hazırlamış olmasıdır. Onlar peygamberleri ve kendi imamlarını ilah olarak görmektedirler.⁶⁸⁵ Kadim din, kültür ve medeniyetlerdeki ilahi ruhun seçkin şahsiyetlerde bilhassa krallarda/imparatorlarda tezahür etmesi ya da hükümdarın tanrısal yönüne yapılan vurguyu Gulat Şia'nın imam ve liderlerini tanrılaştırmasında da görmekteyiz. Batınî karakterli Şîî gulât fırkaların çoğunda Hz. Ali, hem Allah hem rab hem de yaratıcı konumundadır. Aşırı Şîî fırkalar henüz ilk teşekkül süreçlerinde imamlarını Allah'a ve Allah'ı da imamlara benzetmeye başlamışlardır. Tanrı'yı kendi mertebesinden beşer mertebesine indirerek ve imamlarına ulûhiyet atfederek aynı şekilde peygamberlerin de ilahi tarafının olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu, ilahi ruhun peygamberlerden imamlara intikali şeklindeki tenasüh anlayışı aslında hulûl inancının bir parçası sayılabilir.⁶⁸⁶

Gulat Şia'ya göre Allah önce Hz. Âdem'e hulûl etmiş, ondan bütün peygamberlere tenasüh yolu ile geçmiş ve Hz. Muhammed'den sonra da Hz. Ali'ye ve onun evlatlarına tenasüh yolu ile geçmiştir.⁶⁸⁷ Oradan da kendi

⁶⁸⁴ Kummî- Nevbahtî, **Fıraku's-Şia**, s. 144-145; Koçak, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri", s. 201.

⁶⁸⁵ Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.20; Kummî- Nevbahtî, **Fıraku's-Şia**, s.110-111. Hulûl iddiasında bulunan ve Bâtınlîliğin ilk dönem güçlü temsilcilerinden birisi de Mukannâiyye hareketidir. 770'li yıllarda uzun süreli bir isyan çıkaran el-Mukanna kendisinin aslında Allah'ın tezahürü ve hatta kendisi olduğunu ileri sürmüştür. Peygamberler Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ile beraber Ali ve oğullarıyla Ebu Müslim suretinde görüldüğünü iddia etmiştir. el-Mukanna'nın ulûhiyet iddiasında temel dayanaklarından birisi kuşkusuz kendi ruhunun dönüşümüydü. Öleceğini ve tekrar başka bedene imam olarak dünyaya geleceğini savunmuştur. Ölümünden sonra savunucuları bu düşünceleri sistemleştirdiler ve aşırı Müşebbihe fırkasıyla benzeştiklerinden *Mukannaiyye* ismini aldılar Bkz. Öz, Mustafa, "Mukanna' el-Horasânî", **İslâm Ansiklopedisi**, c. 31, TDV, Ankara, 2006, (124-125), s. 124; Erkan Göksu, "Horasan'ın Peçeli Peygamberi: Mukanna el-Horasani", <https://www.beyaztarih.com/Islam-tarihi/horasanin-peceli-peygamberi-mukanna-el-horasani>. (11.08.2017).

⁶⁸⁶ Bulut, Halil İbrahim, **İslam Mezhepleri Tarihi**, DİB Yay. Ankara, 2016, s. 361; es-Sâmîrî, Abdullah Selûm, **el-Gulûv ve'l- Fıraku'l-Ğâliyye fi'l- Hadâratî'l- İslâmiyye**, Dâru'l Arabiyye, Bağdat, 1988 (3. Baskı), s. 128-129.

⁶⁸⁷ Ebu'l-Kâsım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (319/931), **Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s. 92-93; Eş'arî, **Makâlatu'l-İslamiyyîn**, s. 11; Kummî- Nevbahtî, **Fıraku's-Şia**, s. 141. Bağdadî'ye göre onlar ilahi ruhun Hz. Ali'de hulûl ettiğine inanıyorlardı.

imamları/liderlerine intikal ettiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim bunlardan bir kısmı Ali'den sonra da imamlarda ilahi bir parçanın (cüz'i ilahi) tenasüh ettiğine inanıyorlardı.⁶⁸⁸ Böylece Gulat Şiiler Allah'ın ruhunun önce peygamberlere geçtiğini, sonra Ali'ye intikal ettiğini oradan da imamlarda tecessüm ettiğini söylemişlerdir. Bununla da kalmayarak Allah'ın ruhunun intikal etmesinin davetçileri arasında da gerçekleştiğini, bir imamdan diğerine nakledildiğini ve bu şekilde imametın bir şahıstan diğerine geçtiğini ilan etmişlerdir.⁶⁸⁹ Kâmilîyye fırkasının kurucusu Ebu Kâmil, imametın bir nur olduğunu ve bir kişiden diğerine intikal ettiğini söylemiştir.⁶⁹⁰ Bunun gibi Mansuriyye de imametın Muhammed Bâkır ile sona erinceye kadar Ali'nin çocukları etrafında döndüğünü ve kendisinin de onun halefi olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹¹

Şii gelenekten farklılaşarak 19. yy'da İran'da ortaya çıkan Bâbilik-Bahâilik hareketinde de antropomorfik ulûhiyet anlayışının farklı bir tezahürünü görmekteyiz. Bu açıdan Bahai dinindeki, Tanrının belirli devirlerde insanlarda tecelli etmesini anlatan “mazhar” kavramı dikkat çekicidir. Onlara göre Tanrı kavranamaz ve algılanamaz olduğundan kendisini insanlara tanıtmak için seçkin bazı kimselerde sıfatlarıyla zuhur etmesi gerekmektedir. Tanrı mazharı olan kimseler O'nun kudret ve güzelliğini yansıtan aynalardan başka bir şey değildirler. Buna göre Tanrı bütün peygamberlerde ve son olarak da Bahâullah'ta tecelli etmiştir. Bâb ve Bahâullah Allah'ın tezahürüdürler. Ancak Abdalbaha, Şevki Efendi ve Yüce Adalet Evi de, Bâb ve Bahâullah'tan ayrı şeyler değildirler. Burada tecelli inancının insandan sonra bir kuruma eklemlenmesi ya da tanrısal yetkinin bir kuruma verilmesi şeklindeki

Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırâk**, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, 1995, s. 272.

⁶⁸⁸ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, s. 203-204. Gulat fırkalarından biri olan Beyânîyye de kurucuları Beyân hakkında benzer iddialarda bulundular. Allah'ın ruhunun ona yerleştiğini, peygamberlerde ve imamlarda ikâmet ederek birinden diğerine geçtiğini savundular. Bkz. el-İsferâyînî, Ebu'l Muzaffer, **et-Tebîr fî'd-din ve Temyizü'l-Fırakati'n-Nâciye**, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l Kütüb, Beyrut, 1983, s. 124.

⁶⁸⁹ Abdullah b. Muaviye b. Cafer'in tâbileri olan Cenâhiyye fırkası gibi Hattâbiyye, Râvendîyye, Harbiyye ve diğer bazı fırkalar da imamları hakkında benzer iddialarda bulunmuşlardır. Bkz. el-İsferâyînî, **et-Tebîr**, s. 124; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırâk**, s. 272; Nevbahtî- Kummî, **Fıraku's-Şîa**, tahk. Abdu'l Mun'im el-Hafinî, Dâru'r- Reşâd, Kahire, 1992, s. 47.

⁶⁹⁰ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, s. 205.

⁶⁹¹ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırâk**, s. 243-244.

farklı bir yaklaşımla karşı karşıyayız.⁶⁹² Kadiyaniliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed de zillî-burûzî nübüvvet ve avatarlık gibi iddialarla ortaya çıkmıştır. Nitekim o kendisinin Hz. Muhammed'in mükemmel bir tezahürü olduğunu ve diğer tüm peygamberlerle de aynı asıldan olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹³

Dikkat edilirse Gulat Şia, imamlarda bulunduğu inandıkları ilahi ruhun tenasüh yoluyla varislerine intikal ettiğini kabul etmekle başlayarak, imametin de bu şekilde imamlara ya da liderlerine intikal ettiğini ileri sürmüşlerdir. Kadiyanilik gibi bazı hareketler de bu fikirleri çağrıştıran zillî-burûzî nübüvvet, avatarlık gibi iddialara sahip olmuşlardır.

Gulat Şia'da tenasüh fikri de yukarıda zikredilen görüşlerle ilintili ve içiçe geçmişlikler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2. Gulat Şia'da Tenasüh ve İlgili Unsurlar

Kaynaklarda zikredildiğine göre, Keysâniyye'nin alt fırkalarından bazıları tenasüh ve hulûl düşüncesini kabul eden Şii Gulat fırkaların başında yer alır.⁶⁹⁴ Onlar Allah'ın ruhunun Muhammed b. Hanefiyye'ye, ondan da oğlu Hâşim'e geçtiğini iddia ederler.⁶⁹⁵ Hatta Keysâniyye'den bir grup sadece Allah'ın ruhunun değil, bütün insan ruhlarının tenasühünü savunurlar. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in ruhlarının katır ve

⁶⁹² **Hz. Bahaullah: Bahaullah'ın Sesi**, çev. Mecdi İnan, Dizerkonca Mat., İstanbul, 1987, s. 6, 36; Türkiye Bahai Toplumu, Dış İlişkiler Temsilciliği, "Bahai Dininde Tanrı Anlayışı", **Bir Dünya Tanrı**, Edt. Mustafa Tekin, Rağbet Yay., İstanbul, 2022, s. 184-185.

⁶⁹³ Kadiyaniliğin de temelde hulûle dayandığını söyleyebiliriz. Öncelikle dini konularda otorite olma düşüncesi üzerinden müceddidlik iddiasıyla ortaya çıkan Mirza Gulam Ahmed, bir süre sonra nübüvvete giden yolda mesih, mehdî, muhaddes hatta Hindular için de beklenen Krişna Avatar olduğunu ilan etmiştir. Mirza Gulam Ahmed Hint kültürüyle harmanladığı peygamberlik iddiasını zillî ve burûzî nübüvvet anlayışında temellendirmiştir. Hint kültüründeki Avatar inancını, Hz. Peygamber'in kendisinde "bürûz" ederek belirmesiyle ilişkilendirmiş ve kendisini Hz. Peygamber'in avatârı olarak takdim etmiştir. Bu iddianın o coğrafyanın kültürel kodlarıyla uyumlu olmasının yanı sıra Şii-Gulat fırkalarındaki nübüvvetin kesintisizliği düşüncesinden de beslendiği düşünülebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedmann, Yohanan, **Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background**, Oxford University Press, India, 2003, s. 142; Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi", s. 119-222, 293-295.

⁶⁹⁴ Her ne kadar Bağdâdî, Tenasüh ile ilgili ilk olarak Sebeiyye'nin adını veriyorsa da bunun anakronizm olduğu söylenebilir. Zira ilk Sebei fikirlerin tarih sahnesine çıkışı daha geç dönemlerdedir. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 189-190; ; Avcu, **İslam'ın İlk Marjinalleri**, s.185.

⁶⁹⁵ Kummi- Nevbahtî, **Şii Fırkalar**, s. 111, 148-149, 161; Buckley, R. B., "The Early Shiite Ghulah", **Journal of Semitic Studies**, Volume XLII, Issue 2, 1997, s.303.

merkebe geçtiğini, bunların susuz bırakılıp işkence edilmesi gerektiğini kabul ederler.⁶⁹⁶ Ayrıca kendilerine muhalefet eden, hakkı olmadığı halde imameti gasp eden kimselerin ruhlarının da hayvan bedeninde kıyamete kadar ıstırap halinde yaşayacağına inanırlar.⁶⁹⁷

Keysaniyye'nin bir alt kolu olan Kerbiye de hulûl ve tenasüh fikrini savunanlardan olmuştur. Fırkanın bazı mensupları, Muhammed b. Hanefiyye'nin öldüğünü ve ruhunun oğlu Ebu Haşim'e geçtiği, mehdi olarak saklananın da Ebu Haşim olduğu ve zuhur ederek dünyaya hâkim olacağını iddia etmişlerdir. Bu söylemde gnostik gelenekte var olan ilahi ruhun seçilmiş elçilerin bedenlerinde deveran etmesi inancının ilk izleri görülmektedir.⁶⁹⁸ Yine Kerbiye'ye nispet edilenlerden biri olan Hamza b. Umâre'nin, Muhammed b. Hanefiyye'nin ulûhiyetini, kendisinin ise onun imamı ve nebisi olduğunu iddia etmesi bâtinî epistemolojideki antropomorfist tanrı anlayışının ilk örneklerinden birisidir. Hamza, semadan kendisine yedi sebep indirildiğini ve bunların yardımıyla yeryüzüne hâkim olacağını iddia etmiştir.⁶⁹⁹

Gulat çevrelerin örneklerinden birisi de Harbiye/Harisiye çizginde ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Amr b. Harb imametini Ebu Haşim'den kendisine intikal ettiğini söyleyerek imametini Hâşimî soyun dışına çıkmasını meşrulaştırmıştır.⁷⁰⁰ O, bu meşruiyeti gnostik gelenekteki ilahi ruhun maddi formda zuhur etmesi düşüncesiyle temellendirmiştir. Ona göre ilahi nur el-Hanefiyye'den sonra Ebu Haşim'in bedeninde tezahür etmiş, onun ölümünden sonra da kendisine intikal ederek onu seçilmiş bir imam konumuna yükseltmiştir.⁷⁰¹

Harbiye'den devraldıkları mirası Horasan'a taşıyarak oradaki bir takım Maniheist ve Mazdekî unsurlarla birleştiren Cenahiye fırkası da oldukça marjinal söylemler geliştirmiştir. Onlar, gölgeler nazariyesini, tenasühü ve devrî tarih

⁶⁹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c.V, s.40; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 224-225; Koçak, "Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri", s. 206.

⁶⁹⁷ el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 512.

⁶⁹⁸ el-Kummî, *Şii Fırkalar*, s. 112; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 74.

⁶⁹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's- Şîa*, s. 25; el-Kummî, *Kitâbu'l- Makâlât*, s. 32-33; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 76.

⁷⁰⁰ Bkz. el-Kummî, *Kitâbu'l- Makâlât*, s. 38-40; en-Nevbahtî, *Fıraku's- Şîa*, s. 28-30; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, s. 92-93.

⁷⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 152; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 186.

anlayışını savunmuşlardır. Abdullah b. Muaviye'nin Hz. Âdem'den beri hulûl yoluyla gelen ilahi nura sahip olmanın ötesinde ilah olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁰² Cenâhiyye bütün ruhların tenasühe uğradığını, Allah'ın ruhunun da ilk olarak Hz. Âdem'e ondan da Abdullah b. Muaviye'ye intikal ettiğini iddia etmiştir.⁷⁰³

Abbasiler adı etrafında bir takım aşırı söylemler geliştiren Ravendiyye fırkası⁷⁰⁴ Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur'un ilah, Ebu Müslim el-Horasani'nin de nebi olduğu şeklinde aşırı iddialarda bulunmuşlardır.⁷⁰⁵ Bu söylem özünde Horasan mevalisini ön plana çıkararak Hâşimî ve mevali soylarının uzlaştırılma çabasıdır. Hulûl burada önemli bir görev üstlenmiştir.

Bir diğer Gulat fırka olan Beyâniyye ise Allah'ın tıpkı bir insan suretinde olduğunu söylemiştir. Onlara göre Allah'ın ruhu Hz. Âdem'den başlamak üzere bütün peygamberlere geçmiş; en son Hz. Peygamber'e geçen ilahi ruh, sonra Hz. Ali'ye, ondan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye, onun oğlu Ebû Hâşim'e ve en son da Beyân b. Sem'ân'a intikal etmiştir.⁷⁰⁶ Beyân b. Sem'ân sadece kendisinin değil, bütün peygamberlerin de ilah olduklarını ve aynı şekilde imamların da ilah olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰⁷

Kufe'deki Gulat toplulukların en önemlilerinden bir diğeri de Muğiriyye'dir.⁷⁰⁸ Antropomorfist Tanrı anlayışı da Muğiriyye'nin inançları arasındadır. Onların

⁷⁰² Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 189-190; Avcu, "Bâtını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille Anlayış", s. 101-135.

⁷⁰³ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyin**, s. 25.

⁷⁰⁴ Ravendiyye, imametini Hz. Peygamber'den amcası Abbas'a geçtiğini öne sürmüştür. Bkz. el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyin**, s. 52-53; el-Kummî, **Kitâbu'l- Makâlât**, s. 65; en-Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 42.

⁷⁰⁵ en-Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 46; el-Kummî, **Kitâbu'l- Makâlât**, s. 69.

⁷⁰⁶ Bunlar Ezeli İlah'ın nurdan bir insan gibi ancak organlarının ise normal insanlar gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 180, 181; Tucker, William F., **Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq**, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 35.

⁷⁰⁷ Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.20, 186, 199, 209; Tucker, William F., "Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şii Aşırıları", çev. Yusuf Benli, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. III, Sy. 1, 2003, s. 225-226. Buna göre peygamberliğin döngüsel bir biçimde sürekli deveren ettiği görülmektedir. Bu döngüsellik düşüncesi Beyân'ın yaşadığı coğrafyada var olan Maniheist düşünce yapısıyla birebir uyumaktadır. Zira Maniheizm'deki döngüsel peygamberlik inancına göre peygamberler sürekli dünyaya geri gelmektedirler. Bkz. Burkitt, F. C., **The Religion of the Manichees**, Cambridge University Press, Cambridge, 1925, s. 38; Tucker, "Beyan bin Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şii Aşırıları", s. 223-224.

⁷⁰⁸ Araplardan ve mevaliden oluşan aşırı fikirlere sahip Muğiriyye mensupları Emeviler döneminde isyan etmişler ve cezalandırılmışlardır. Kendilerini Emevilerden kurtaracağına inandıkları Muhammed

nurdan kral Tanrı anlayışları ve bu kralın İsm-i Azam⁷⁰⁹ tacı başında olduğu halde âlemi yaratması düşüncesi, o dönemde aynı coğrafyada yaşadıkları Sabîîlerin “Nur Kralı” inancıyla oldukça benzemektedir.⁷¹⁰ Muğiriyye’nin bir başka inancı da ezille/gölgeler nazariyesidir. Bu teoriye göre Allah ilk olarak Hz. Peygamber’in gölgesini yaratmış ve onu daha bir gölge iken insanlığa son peygamber olarak görevlendirmiştir.⁷¹¹ Şii Gulat’ta ise Hz. Peygamber ile birlikte Hz. Ali’nin gölgesi de ilk yaratılandır.⁷¹² Bu inanç tefvîz kavramıyla ifade edilir. Buna göre, Allah önce Hz. Muhammed ve Ali’yi yaratmış ve diğer varlıkları yaratma işini de bu ikisine havale etmiştir.⁷¹³ Sonraki süreçte Gölge Nazariyesi/Ezille anlayışına dayalı düalist bir âlem anlayışı da gelişmiş ve bunun bir sonucu olarak içinde yaşanan âlem, gerçek âlemin bir gölgesi olarak görülmeye başlanmıştır.⁷¹⁴ Böylelikle Gulat Şia imamlarını da ilahi âlemdeki ulûhiyetin yeryüzündeki yansımaları olarak kabul etmiştir.

b. Abdillâh en-Nefsü’z-Zekiyye’nin imam ve mehdi-kaim olduğuna, mehdi olarak zuhuruna kadar da Muğîre’nin imametinin devam edeceğine inanmışlardır. Bkz. Taberî, **Târih**, c. II, s. 1622; Eş’arî, **Makâlatu’l-İslamiyyîn**, s. 8; Kummî- Nevbahtî, **Fıraku’s-Şia**, s. 190; Şehristânî, **Milel ve’n-Nihal**, c. I, s. 208-209; Tucker, William F., **Mahdis and Millenarians Shî’ite Extremists in Early Muslim Iraq**, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 58.

⁷⁰⁹ Muğîre’nin bâtinî kültüre sunduğu katkı, İsm-i Azam sırrı anlayışını mehdi inancıyla ilişkili olarak dillendirmesidir. Bu anlayışa göre sır kabul edilen bâtinî bilgi metafizik bir güç olarak görülmüş, onu elde edenin bir takım ilahi güçlere sahip olacağı iddia edilmiştir. Bu inanışa göre, kaim mehdi Nefsü’z-Zekiyye’nin ortaya çıkmasıyla onun için diriltilecek on yedi kişiye İsm-i Azam’dan bazı harfler öğretilecek ve onlar bu harfler sayesinde ordulara karşı galip geleceklerdir. Bkz. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.184; Ka’bî, **Kitâbu’l-Makâlât**, s. 99; Tucker F. William, “Âsiler ve Gnostikler: El-Muğîre İbn Sa’id ve Muğiriyye”, çev. E. Ruhi Fığlalı, **AÜFİİD**, c. V, Ankara, 1982, s. 213, 216; Avcu, **İslam’ın İlk Marjinalleri**, s. 130, 131. Eski Mısır anlatılarında ve de Mazdek dininde de bu inancın kadim geçmişine dair işaretler vardır. Bu harfler sayesinde krallar, olağanüstü bir bilgiye ve güce sahip olmaktadır. Muğiriyye’yenin bazı fikirlerinin, İslâm dışı bir takım inanç ve kültürlere özellikle Mandeanelara ve Aziz Markos’un fikirlerine benzediği görülmektedir. O dönemde Irak’ta, pek çok Mandeane yaşamaktaydı. Bunlar arasındaki fiziksel ve inançsal yakınlık kayda değerdir. Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c.I, s.294-296; Frazer, James G., **The Golden Bough: Taboo and the Perils of the Soul**, New York, 1935, c. III, s. 387-389; Tucker, “Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa’id ve Muğiriyye”, s. 209-210.

⁷¹⁰ Şehristânî, **Milel ve’n-Nihal**, c. I, s. 207-208; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.182-183; Eş’arî, **Makâlatu’l-İslamiyyîn**, s. 37; Gündüz, Şinasi, “Sabîîlik”, **DİA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 342.

⁷¹¹ Eş’arî, **Makâlatu’l-İslamiyyîn**, s. 38; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 183.

⁷¹² Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c.I, s.161-162; Tucker, “Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa’id ve Muğiriyye”, s. 213.

⁷¹³ Tucker, William F., **Mahdis and Millenarians Shî’ite Extremists in Early Muslim Iraq**, s. 66.

⁷¹⁴ Avcu, **Horasan-Maveraünnehir’de İsmâîlîlik**, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 75.

Hicri II. asrın ortalarında dikkat çeken bir başka Gulat topluluk Ebu'l-Hattab'a nispet edilen Hattabiye'dir.⁷¹⁵ Ebu'l-Hattab kendisinin Cafer-i Sadık'ın sâmiti, naibi ve vasisi olduğunu, İsm-i Azam'ı bildiğini hatta kendisinin Allah tarafından gönderilen bir melek ve bir hüccet olduğunu iddia ediyordu.⁷¹⁶

Hattabiye'nin alt gruplarından biri olan Bezîğiye, Cafer-i Sadık'ın ulûhiyetini savunurken⁷¹⁷ Muammeriye, Ebu'l-Hattab ve Cafer'in gök tanrısının katından gelen iki büyük melek olduklarını, Muammer'in de yer tanrısı olduğunu ileri sürüyordu.⁷¹⁸ Daha sonra bâtinî akımlarda sistemleşecek olan bu yeni söylem, tanrının tecellisi olan iki varlığı, Külli Akıl ve Külli Nefs'i düalist bir çerçevede ele almaktadır. Buna göre Külli Akıl ve Külli Nefs'in tecellileri Cafer-i Sadık ve Ebu'l-Hattab'dır. Muammer kendisini de ilahi âlemdeki daha alt nurani bir varlığın yansıması olarak görmektedir.

Bezîğiye fırkası tenasüh düşüncesinde yeni bir yaklaşım geliştirerek ruhun tekâmül aşamalarında bâtinî bilgi seviyesinin de arttığını, dolayısıyla sonraki nesillerin öncekilerden daha üstün olduklarını ileri sürmüştür.⁷¹⁹ Onlara göre kendilerinden olanlar kullukları bitince melekler âlemine yükselerek yeryüzündekiler tarafından müşahede edileceklerdir.

Hattâbiyye fırkasının alt gruplarının tamamı imamların aynı zamanda nebi olduğunu söylerken içlerinden bazıları da imamların ilah olduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın kendisine ruhundan üflediği kimse Hz. Âdem

⁷¹⁵ Abbasi hilafetinde ortaya çıkan yeni bir kozmolojik ve itikadî söylem geliştiren Hattabiye'de günümüz bâtinî topluluklarında var olan birçok düşünceyi ve tavrı görmekteyiz. İsmaili hareketin oluşumunda etkin rol alan Ebu'l Hattab ve arkadaşları, eski Orta Doğu dinleri, Yeni Platoncu felsefe ve Hermesçilikten etkilenecek batını düşüncenin inanç yapısını kurmuşlardır. İsmaili çizginin ana bünyesini oluşturan Hattabiyye'nin temel iddiası nâtık-sâmit ayrımıydı. Her dönemde biri konuşan/nâtık, diğeri susan/sâmit iki vazifeli elçinin olması gerektiğini savunuyorlardı.. Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l- Fırak**, s. 191; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 41; Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 57-58; Onat, **Şii Fırklar**, s. 196.

⁷¹⁶ el-Kummî, **Kitâbu'l- Makâlât**, s. 51; en-Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 37-38; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırâk**, s. 191, 192. Bağdâdî'ye göre, Câfer es-Sâdık Ebu'l-Hattab'ın iddialarını duydu ve bunu reddetti. Sonraki süreçte Ebu'l-Hattab'a uyanlar Ali ve oğullarının Tanrının oğulları, Câfer es-Sâdık'ın ilah ancak Ebu'l-Hattab'ın onlardan daha yüce bir ilah olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l- Fırâk**, s. 191-192.

⁷¹⁷ el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 42; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırâk**, s. 192.

⁷¹⁸ el-Kummî, **Kitâbu'l- Makâlât**, s. 53; en-Nevbahtî, **Fıraku's- Şîa**, s. 39.

⁷¹⁹ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 183; Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 192; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 43.

olmakla birlikte kendi imamları Ebu Hattâb ve Cafer b. Muhammed ilahtır.⁷²⁰ Bunlardan biri olan Muammeriyye’de hulûl ve tenasüh inançları iç içe geçmiştir. Onlar imamları Muammer’in ve Ebu Hattab’ın ilahlığına inanırlar. Kendi fırka mensuplarının da ölmediğini, benzer bedenlerde tenasühe uğrayarak vazifeleri bittikten sonra melekût âlemine yükseldiklerini iddia etmişlerdir.⁷²¹

Hattabiyye’nin alt fırkalarından birisi olan Muhammise fırkasının tenasüh düşüncesinde ise ruh sadece insan ve hayvanlar arasında değil yiyecek, içecek, taş, toprak, giysi ve her türlü eşyaya geçebilir.⁷²² Bunu İsra 50-51. ayetlerin teviline dayandırır.⁷²³ Hicri III. asrın başlarında varlık gösteren Muhammise’ye göre kendilerinden olmayanların ruhları canlı cansız her türlü varlığa intikal edebilir. Bu onların cehennemidir. Kendi inananlarının ruhları ise adeta bir gömleği çıkartıp diğerini giyer gibi yedi kez sadece insan bedeninde tenasühe uğrar. On bin sene olan her bir devrin sonunda marifet sınırına ulaşır ve nurani âleme intikal eder.⁷²⁴ Burada dikkatimizi çeken “gömlek” benzetmesi Dürzilikteki tekammus ve Alevi-Bektaşilerdeki don değiştirme inançlarını hatırlatmaktadır.

⁷²⁰ Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 29.

⁷²¹ Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 29-30. Ancak Şehristânî’ye göre bu fırkalardaki hulûl düşüncesinin ne tür bir hulûl olduğu tespit edilmelidir. Zira Şehristânî hulûlü cüzi ve külli olarak ikiye ayırır. Güneşin pencereden aksetmesi veya kristale yansımaları cüzi hulûl; meleğin bir şahıs olarak ortaya çıkması veya şeytanın bir hayvan olarak zuhur etmesi de külli hulûldür. Onun bu açıklaması ilk Şîî-Bâtînî ekollerin hulûl inançlarını doğru bir şekilde anlamamıza imkân sağlamaktadır. Bu fırkalardaki hulûl düşüncesi daha çok cüzi hulûle uygun düşmektedir. Yani imamlara atfedilen tanrısallık yalnızca bir yansımadan ibarettir. Gulât bu durumu Ezille Teorisiyle açıklamaktadır. Teoriye göre tüm ilahi varlık âlemi Tanrı’daki nurun taşması sonucunda meydana gelmiştir. Maddi âlem de ilahi âlemin yansımasından ibarettir. Bu anlayışın gereği olarak da ilahi âlemdeki varlıklar yeryüzüne yansyarak maddi suretler halinde ortaya çıkmaktadırlar. Bkz. Şehristânî, **Milel ve’n-Nihal**, c. I, s. 178. Geniş bilgi için bkz. Avcu, **İslam’ın İlk Marjinaleri**, s. 365-366; “Batını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”. **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 2, c. XX, 2016, (101-135); Tan, Muzaffer, “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”, **Fırat. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, Sy. 2, Elazığ, 2012, s. 113-118.

⁷²² el-Kummî, **Kitâbu’l- Makâlât**, s. 58-59.

⁷²³ “De ki: İster taş, ister demir, isterse kafanızda büyüttüğünüz başka bir yaratık olun, yine ölümden sonra mutlaka diriltileceksiniz.”

⁷²⁴ el-Kummî, **Kitâbu’l- Makâlât**, s. 58-59;

Görölmektedir ki tenasüh inancının ilk nüvelerine hicri II. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Gulat Şia fırkalarında rastlanmaktadır.⁷²⁵ Tenasüh bu fırkalarda farklı boyutlarla kendini göstermektedir.

2.3. FATİMÎ VE KARMATÎ İSMAİLÎLERİ

2.3.1. Tarihsel Analiz ve Yedi Devir Düşüncesi

İsmaililik ile ilgili meselelerde, mezhebin bütün tarihini kapsayacak bir formun tespit edilmesi ne teorik ne de pratik olarak mümkün değildir.⁷²⁶ Dolayısıyla İsmaili inanç esasları ve ibadetleri ile ilgili verdiğimiz bilgiler bütün dönemleri kapsamayabilir. Ancak çalışmanın odağını oluşturan konularda mezhebi başlıca iki dönemde (Fatîmî ve Karmatî İsmaililiği olarak) ele almak yerinde olacaktır.⁷²⁷

Cafer Sadık (148/765)'ın ölümünden sonra imametın oğlu İsmail'e, ondan sonra da Muhammed b. İsmail'e geçtiğine ve onun kaim mehdi olduğuna inananlar İsmailiyye olarak adlandırılmıştır.⁷²⁸ Muhammed gaybete girdikten sonra onun dış dünyayla bağlantısını dört temsilci (hüccet) vasıtasıyla kurduğuna inanan Bâtıniler yıllarca bu şekilde yönetildiler.⁷²⁹ Bâtını tarihi Cafer Sadık'ın ölümünden 899 yılına

⁷²⁵ el-Kummî, *Kitâbu'l- Makâlât*, s. 48-50; en-Nevbahtî, *Fıraku's- Şia*, s. 35-37.

⁷²⁶ Mezhepler canlı organizmalardır, dolayısıyla bir mezhep hakkında bir dönem üzerinden oluşturulan bir etiket tüm zamanlar için aynı şekilde kabul edilemez. Bkz. Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar," s. 142. İsmaililiğin tarihsel arka planında yer alan Mübarekiye bunun bir örneğini teşkil eder. (Bkz. Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", *Dinî Araştırmalar*, 2015, cilt: 18, sayı: 47, s. 79-95.)

⁷²⁷ İtikadî konulardaki yakınlıkları ve ortak kozmogonik fikirleri sebebiyle onları aynı tarihlerde varlık gösterdikleri İhvân-ı Safâ ile de karşılaştırmak mümkündür. Özellikle her iki grubun aynı coğrafyayı paylaşmış olmaları ve aynı teşkilatlanma tarzına sahip olmaları iki topluluk arasındaki bağlantı düşüncesini destekleyen unsurlardır. İhvân-ı Safâ, Karmatilerin kendi ideolojilerini yaymak için çeşitli bölgelere giden dailerin yaptığı ilmi, dini ve sosyal propaganda faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki iktisadi ve sosyal sorunlar bu yayılışı hızlandırmıştır. İhvân-ı Safa o dönemde, hilafeti kasıp kavuran felaketlerden elbette etkilenmiş ve bu sorunların paralelinde bir takım fikirler geliştirmiştir. İhvân-ı Safa risaleleri bu anlamda Karmatî örgütlenmesi için kaynaklık teşkil etmiştir. el-İdrisî, İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1986, c. IV, s. 367; İkinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler*, s. 264; Massignon, Louis, "Karmatiler", *İA*, c. VI, s. 355; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 134; Halm, Heinz, "The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya", s. 75; İkinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler*, s. 266; Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 282-283.

⁷²⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, s. 67; Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 100; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 68; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 46.

⁷²⁹ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 252.

kadar Setr/Gizlilik dönemi, 899'dan günümüze kadar da Zuhur/Keşf dönemi olarak iki döneme ayrılır.⁷³⁰

Muhammed b. İsmail'in kaim imam ve mehdi olduğu, imametin de ondan sonra devam etmeyeceği düşüncesi, ilk Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdi'nin h. 280'li yıllarda İsmâîlî davetin başına geçmesiyle birlikte sona ermiştir. Fatımî Bâtınlılığı denen bu dönemde artık kaim mehdi olarak beklenen Muhammed b. İsmail'in imameti fikri terk edilerek, yerine imametin onun soyundan olan imamlar ile devam edeceği düşüncesi getirilmiştir.⁷³¹ Irak bölgesindeki İsmâîlî davetin baş daisi Hamdan Karmat ve etrafındakiler ise bu yeni yoruma tepki göstererek eski imamet düşüncesini devam ettirmişlerdir. Karâmita olarak adlandırılan bu kesim Muhammed b. İsmail'i kaim mehdi olarak beklemeye devam etmişlerdir.⁷³²

İsmaililiğin en dikkat çeken yönü Batini bir epistemolojiye sahip olması ve bu geleneğin mirasçısı olmasıdır.⁷³³ Nitekim İsmaililik'te görülen rec'at, insanın

⁷³⁰ Nevbahti, **Fıraku's-Şî'a**, s. 66; **Kummî**, Kitâbu'l-Makâlât, s. 79; Ekinci, Abdullah, **Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler**, s. 245; Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik**, s. 280.

⁷³¹ Kummî-Nevbahtî, **Şîi Fırkalar**, s. 196-197; Eş'arî, **Makâlât**, s. 56; Daftary, Farhad, "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", **SI**, 1993, c. 77, s. 123-139; Tan, Muzaffer, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", s. 628.

⁷³² Taberî, **Târîh**, c. X, s. 27; Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 47; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, s. 29, 279-280; Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik**, s. 44-46. Karmatiler ayrıca 6. döngünün Hz. Muhammed'le başladığına inanmakla birlikte Muhammed b. İsmail'in de 7. döngünün son imamı ve nebisi olacağına inanmaktadırlar. Buna göre İsmail hem bir Mehdi hem bir Kaim olarak tarihin son devrinde ortaya çıkacak ve İslamı yürürlükten kaldıracaktır. Böylece dünyanın son çağı başlayacak ve artık yeni bir din gelmeyecektir. İsmail kendinden önce gelen tüm şeriatlarda gizlenmiş olan ve sadece bazı seçkin insanlara açılmış hakikatleri anlatacaktır. Böylece son çağda insanlık bütün hakikatleri öğrenecektir. Bkz. el-Makrizî, Ahmed b. Ali (845/1442), **İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ**, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, c. I, s. 34; Ekinci, **Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler**, s. 126; Günarslan, "Ağa Hanlar ve Günümüzdeki Faaliyetleri", s. 40.

⁷³³ Bâtınlığın İslam toplumundaki izlerini takip ettiğimizde ilk örneklerinden bir diğeri de İran'da geniş halk kitlelerinin henüz İslam'la tanışması sürecinde yayılan Ebu Müslim Horâsânî isyanında görmekteyiz. Ebu Müslim'in halkın kahramanı şeklinde ün kazanmasından sonra Emevilerin yıkılışı ve Abbasilerin kurulması onun halk nazarındaki saygınlığını artırmıştır. Ölümünden sonra Ebu Müslim ismi efsaneleşti ve Sunpadh isyanında da (755) kitlelere ilham verdi. Mazdait bir isyan başlatan Sunpadh halkın teveccühünü kazanmak için onun ölmediğini, Mazdak ve Mehdi gibi tekrar dirileceği iddia edildi. Bu tarihlerde oldukça köklü bir geçmişe sahip olan Bâtınlığın İslam karşısında yeni var oluş stratejileri geliştirdiği açıktır. Detaylı bilgi için bkz. Daftary, Farhad, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", s. 144-146; Dalkılıç, Mehmet, "Ehl-i Beyt'in Bir Üyesi Olarak Ebû Müslim el-Horasanî", **Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu**, Bingöl Üniv. 2014, c. 2, ss. 565-576; Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla**, c. I, s. 129, 130.

tanrılaştırılması, tenasüh, mehdi vb. inançların bâtinîlerde de bulunması bu gelenekler arasındaki ilişkiyi mümkün kılmaktadır.⁷³⁴

İlk İsmaililiğin geleneksel fikirlerini devam ettiren Karmatiler yedi devir ve yedi imam inancına sadık kalmışlar ancak bununla birlikte Hermetizm, Neo-Platonizm ve Gnostisizm'in güçlü tesirlerini de bünyesinde barındırmışlardır. İsmaililiğin reformcu kanadı olan Fatımiler ise mezhebe yeni bir yorum getirerek yedi devir ve yedi imam fikrinden vazgeçmiş ve imameti kıyamete kadar sürdürmüşlerdir.⁷³⁵ Fatımi-İsmaililerinin sonsuz yedi devir düşüncesine göre, Muhammed b. İsmail ilk yedi devrin mehdi ve kaimidir. Ondan sonra da sürekli yedi devirler gelecek ve bu, kıyamete dek sürecektir.⁷³⁶ Bu durumda her iki fırkada da vahyin devrî olduğu anlayışı olduğu anlaşılmaktadır.⁷³⁷

İsmaililer'in devr anlayışlarına göre dünya hayatı da yedi devre ayrılmakta ve her devir nâtık adı verilen bir Ulu'l-Azm peygamberle başlamaktadır. Aynı zamanda her devirde yedi imam ve nebi bulunmaktadır. Nâtık mertebesine yükselen yedinci imam, yeni bir şariat getirerek önceki nâtıkın getirdiği şeriatı ortadan kaldırır. Nâtıkların yedincisi ise kendisinden önceki bütün şeriatları nesh edecek olan *Kâimü'l Kıyâme* (Kıyamet Sahibi)'dir.⁷³⁸

⁷³⁴ Ayrıntılı tartışmalar ve kaynaklar için bkz. İlhan, "Bâtıniyye", s. 190-194.

⁷³⁵ Kummî-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 202; Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *SI*, c. 77, 1993, s. 123-139; Tan, Muzaffer, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", **38. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi**, c. II, Ankara, 2008, s. 628.

⁷³⁶ Yani Karmatiler, imametle ilgili olarak ilk İsmaililerin öğretilerini savunmaya devam ederken, Fatımiler bu noktada yeni bir öğreti geliştirmişler ve 286/899 yılındaki Fatımi-Karmati bölünmesinden önceki ilk İsmaililer gibi Hz. Muhammed'in şeriatına bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Oysa Karmatiler bu konuda ciddi bir kafa karışıklığı yaşamışlar, önemli bir kısmı Mehdi'nin dönemi olan yedinci devirde olduklarını öne sürerek Hz. Muhammed'in şeriatının sona erdiğine ve şeriatsızlık döneminin başladığına inanmışlardır. Bkz. Halm, Heinz, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, I. B. Tauris & Co Ltd., 1997, s. 63; Ekinci, Abdullah, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler*, s. 60; Tan, Muzaffer, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, Sy. 2, 2012, s. 113.

⁷³⁷ Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doktrines*, s. 211-212; Madelung, Wilferd, "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, c. 9, Sy. 25, Ankara, 2006, s. 282; Tan, Muzaffer, "On the Ismaili Understanding of History: A Doctrine of Cyclical Time", *Journal of Islamic Research*, Vol. 1, No: 2, 2008, 97-107.

⁷³⁸ Kummî/ Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 203; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, s. 255-256; Tan, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tanrı Anlayışı", s. 631; Günarslan, Hüseyin, "Ağa Hanlar ve Günümüzdeki Faaliyetleri", *Harran Üniv. SBE. Basılmamış Doktora Tezi*, Şanlıurfa, 2017, s. 35,

Devrî tarih anlayışını savunan İsmaililerin, yedi devir düşüncesinde Harranlı Sâbiîler'den esinlendikleri görülmektedir. Tıpkı Sâbiîler gibi yedi devri yedi gezegene nispet etmiş ve her devri de bir Natık'a atfetmişlerdir.⁷³⁹ Buna göre Âdem peygamber, birinci devrin sahibi iken ceza ya da keşf adı verilen yedinci devrin sahibi de Kâim olacaktır.⁷⁴⁰ Sâbiîler'in yedi devir düşüncesini andıran bu anlayışta tenasüh inancı da gnostik bir bakış açısıyla temellendirilmiştir. Bu bakış açısına göre mükemmelliği aramak için çıktığı yolda mahsur kalan Nefs, her bir Natık devrinde bazı ilahî sırlara vakıf olacaktır. Bu şekilde yedi devrin sonunda bütün sırlara vakıf olduğunda yeniden asli vatanına dönebilecektir.⁷⁴¹ Bununla birlikte İsmâililikte önemli olan yedi ve on iki sayılarının kökeni de paganist anlayıştaki yedi gezegen ve on iki yıldız kültüründen gelmektedir. Yıldız-gezegen kültü erken tarihlerde Hermetik kültürde bulunmaktaydı. Onlardan devraldıkları yıldız-gezegen kültü inançlarını devam ettiren Harranlılar onları tanrısal güçlerle insanlar arasında aracı varlıklar olarak kabul etmişlerdir.⁷⁴² Bâtınilerin tenasüh inancındaki düşüş ve yükseliş durakları olan yedi gezegen düşünceleri bu Hermetik kökene dayanmaktadır. Aynı şekilde Gnostik dinlerde de bu yedi gezegen, düşüş ve kurtuluşun merhaleleri olarak algılanmıştır.

2.3.2. İsmâilî Düşüncede Tenasüh

İsmaililer'de tenasüh fikri problemlidir. Nitekim Fâtımî halifesi Muiz Lidînillâh'ın (346/957) ve İsmâilî dâîlerin tenasühe dair eleştirileri ve kendileri ile tenasüh fikri arasında bir bağlantının olmadığına yönelik açıklamaları dikkat

37. Halife Mustansır Billah dönemindeki İsmâilî dâîlerden birisi İsmâilî düşüncede beklenen mehdî fikrini şöyle açıklamaktadır; “Şüphesiz sana tekrar edilen yedi ayeti ve Kur’ân’ı verdik” ayetinde geçen Kur’ân, en büyük imam olan Ali b. Ebi Talip’tir. Onun neslinden olan yedi imam da es-*Seb’ul-Mesani* (tekrar eden yediler) gibidir. Haftanın yedi günü misali devri tamamlanan yedi imamın görevi de bitince onların yerlerine yedi tane daha imam gelmektedir. Bunların altıncısı Perşembe günü gibi mutim/tamamlayıcı olur; yedincileri ise Cuma günü gibi en yüceleri olur. Bu durum kıyamet kopana dek devam edecektir. Kendi devriyle bitişik imamların yedincisi hüccet, sekincisi ise kaim olur. Sicistânî, *İsbâtu’n-Nubuât*, s. 194-195; Dâî Sikatü’l-İslâm, *el-Mecâlisül-Müstensiriyye*, Müessesetü’n-Nûr, Beyrut, 2006, s. 30; Mahmoud, “Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi”, s. 249; Günarslan, “Ağa Hanlar ve Günümüzdeki Faaliyetleri”, s. 38.

⁷³⁹ Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg, 1991, s. 169; Avcu, “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”, s. 85.

⁷⁴⁰ Sicistânî, *İsbâtu’n-Nubuât*, s. 168, 181-183, 193.

⁷⁴¹ Sicistânî, *İsbâtu’n-Nübûât*, s. 80.

⁷⁴² Gündüz, *Anadolu’da Paganizm*, s. 62; Avcu, “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”, s. 95.

çekmektedir. Bu açıklamalardan aslında kendilerine yöneltilen ithamların farkında oldukları ve bunları boşa çıkarmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁷⁴³ İsmaili dailerin tenasüh olgusuna yönelik bu eleştirel yaklaşımları ona inanmadıklarını düşündürmektedir. Ancak ölüm olgusu hakkındaki fikirleri ve ruhun ölüm yolculuğuna dair verdikleri detaylar bize farklı bakış açıları sunmaktadır.

İsmailîlerin tenasüh inancı devrî tarih bakış açısıyla temellendirilmiştir ve aslında hermetik bir kökene sahiptir. Buna göre mükemmelliği aramak için çıktığı yolda mahsur kalan Nefs, her bir Natık devrinde bazı ilahî sırlara vakıf olacaktır. Bu şekilde yedinci devirde gerekli olan bütün sırlara vakıf olan Nefs, tekrar asli vatanına dönebilecektir.⁷⁴⁴ Bu durumda tenasüh fikrine karşı çıkmalarına karşın İsmâilî dâîler klasik tenasüh düşüncesiyle benzerlik gösteren görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisi olan İsmâilî dâî Sicistânî, açıkça tenasühü reddedip kötü ruhların hayvanlara geçişini inkâr etmesine rağmen, imamlara inanmayanların ruhlarının yer ile gök arasında şaşkınca dolandığını, sonunda da vahşi hayvanların, kadınların, çocukların ve delilerin bedenine yerleştiğini ifade etmiştir.⁷⁴⁵ Dâî İbn Ebî Sâlim el-Vâdiî'ye göre de ruhun ölümünden sonra beden, tekrar ana kaynağına dönmek üzere dağılır ve bir yiyeceğe ya da benzer bir şeye dönüşür. Ancak Vadiî bunu “tedahruc” olarak isimlendirir. Tedahruc kötü ve pis ruhların hayvan, kadın ve çocuk bedenlerine yuvarlanması/atılması anlamında kullanılmıştır.⁷⁴⁶ Dâî Ebî Sâlim, ölüm olgusunun aşamalarını anlatırken bedenden ayrılan mümin bir ruhun gökte müminlerin, nâtiklerin ve imamların ruhlarının toplandığı ulvi âleme yükseleceğini ifade etmektedir.⁷⁴⁷ İman derecelerine göre yükselen müminlerin ruhları nihayetinde bir hudûdun ruhu ile birleşebilir. Bu intikallerin sonucunda ise devrin kaiminin sûreti şeklinde tecessüm ederek onuncu akla çıkabilir. Cesetlerinde kalmaya devam eden inanmayanların ruhları da sonunda çözülerek zararlı yaratıklar halindeki inorganik

⁷⁴³ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 364, 395.

⁷⁴⁴ Sicistânî, **İsbâtü'n-Nübûât**, s. 80.

⁷⁴⁵ es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb, **Kitâbu'l-Mekâlîd**, thk. İsmâil Kurbân Ponawala, Dârü'l-Garb, Tunus, 2011, s. 202-203; Mahmoud, “Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi”, s. 233-235.

⁷⁴⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. I, s. 77; Sicistânî, **el-Mekâlîd**, s. 200; el-Vâdiî, İbn Ebî Sâlim, **Samtû'l-Hakaik**, s. 51; Mahmoud, “Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi”, s. 233.

⁷⁴⁷ el-Velîd, Ali b., **ez-Zahîra fi'l-Hakika**, thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1971, s. 126; İyâd Kerim, es-Salâhî, **el-Miâd inde'l-felâsifeti'l-Muslimîn**, Dâru safahât li'd-dirâsat ve'n-neşr, Dimaşk, 2012, s. 20.

maddelere dönüşürler. Ya da günahlarına bağlı olarak bir başka hayat formuna yükselip tekrar insan olarak İsmâîlî daveti kabul edebilirler.⁷⁴⁸

Buna göre İsmaili dailerin tenasüh olgusuna dair bu eleştirel yaklaşımları tepkisel olmanın yanı sıra, felsefecileri eleştirip aynı zamanda büyük oranda onlardan etkilenmiş olmalarının da bir sonucudur. Burada dikkat çeken bir başka husus ise Fatîmî döneminde yeniden yorumlanan birçok İsmaili inançla birlikte tenasüh düşüncesinin de bundan nasibini almış olmasıdır. Özellikle Yeni Platoncu felsefenin yorumlanmasıyla Fatîmî çevrelerin fikirleri başka bir mecrasına yönelmiş ve bu da Karmatîliğin seyrinde oldukça belirleyici bir dönüm noktası olmuştur.⁷⁴⁹

Tenasüh düşüncesini savunan ya da açıklamaya çalışan Bâtîni dâilerin başında gelen Sicistânî'nin başlangıçta Karmatî iken daha sonra Fatîmîliği benimsemiş olması dikkat çekicidir. Sicistânî'nin önceki görüşleri ile sonrakiler arasında dikkate değer bir fark vardır. Onun Fatîmî davayı benimsedikten sonra şeriatın neshi ve ruh göçü gibi bazı fikirlerini revize etmiş olduğu gözükmemektedir.⁷⁵⁰ Bu durumda Sicistânî'nin, Karmatî olduğu ilk dönemlerinde tenasühü benimsediği savunulabilir. Ondan önce de Nesefî, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi anlamında tenasühü savunmuş ancak bunun sadece aynı türler içerisinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁷⁵¹ Bir diğer İsmaili dai Kureşî ise, cahillerin inancı olarak ifade ettiği tenasühü, demirin mıkna-tısa bağlılığıyla açıklamaktadır. Buna göre müminin ruhu bedeninden ayrılınca nurani âlemden sarkan bir ipe bağlı olarak ulvî âleme geçmektedir. Ruh kemale erinceye kadar da bu ipe bağlı olarak ulvî âlem etrafında dönüp durmaktadır.⁷⁵²

⁷⁴⁸ Öz, Mustafa; eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İsmâîliyye", **İA**, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 23, s. 128-131; Mahmud, "Fâtîmîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi", s. 234.

⁷⁴⁹ Halm, **Shiism**, s. 180; Walker, Paul, "The Universal Soul and the Particular Soul in İsmâ'îlî Neoplatonism", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, s. 150; Avcu, "Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci", s. 280.

⁷⁵⁰ Walker, Paul, "The İsmâ'îlis", **Arabic Philosophy**, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Cambridge, 2005, s. 75.

⁷⁵¹ Sicistânî, **İsbâtü'n-Nübûât**, s. 51-53, 55, 65, 180; Madelung, Wilferd, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metempsychosis", **Acta Iranica**, E. J. Brill, Leiden, 1990, s. 131-141; Avcu, "Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci", s. 279.

⁷⁵² el-Kureşî, İmadüddin İdris b. Hasan b. Abdullah, **Zehrû'l-Me'ânî**, thk. Mustafa Galib, el-Müessesetü'l-Camiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1991, s. 315.

2.4. NUSAYRİLİK

Tenasüh inancını erken dönem bâtinî fırkalardan miras alan ve bu inancı günümüze kadar en yoğun şekilde taşıyan mezheplerden biri Şii-Bâtınilerin bir kolu olan Nusayriliktir. Mezhep, Gulat Şia'nın fikirlerini destekleyen ve Makâlât yazarlarınca da zikredilen bir topluluktur.⁷⁵³ Nusayriliğin ortaya çıkışı İmâmiyye Şiası'nın 11. imamı Hasan el-Askeri'nin (v. 874) bâbı olduğu iddia edilen Ebu Şuayb b. Muhammed b. Nusayr en-Numeyrî'nin faaliyetlerine dayanmaktadır.⁷⁵⁴

Arap Aleviliği ya da Nusayriliğin kuruluşunda ve sistemleşmesinde Basra çevresinin belirgin bir etkisi vardır. 10-12. yüzyıllarda Karmatilik, İhvan-ı Safa, köle isyanları ve genel Şii ayaklanmaları ile bâtinî akımlar için önemli bir merkez olan Basra, Nusayriliğin önemli iki ismi Hasibî ve Cünbülani'nin de doğum yerleridir. Fakat bu isimlerin Nusayriliği Suriye topraklarında sistemleştirdikleri akılda tutulmalıdır. İhvan-ı Safa, Bâtıniler ve heterodoks inançlar Nusayrileri belirgin şekilde etkilemiştir.⁷⁵⁵

Nusayriler tarihleri boyunca baskılardan kurtulmak için bazen Moğollara, Haçlılara ve Fransız mandasına, bazen de Karmatiler ve Babekîler gibi aşırı fikirli fırkalara sığınmışlardır. Bu süreçte de yakın temas kurdukları din, mezhep ve kültürlerin birçok düşünce ve inanç pratiklerini alıp kendi mezhepleriyle uzlaştırmış ve mezheplerine mâl etmişlerdir.⁷⁵⁶ Nusayrilerin inanç esasları ve kutladıkları

⁷⁵³ Şehristânî, *Milel ve'n- Nihal*, c. I, s. 220-221. Eş'arî bu fırkanın Rafizilerden olduğunu ve en-Numeyrî'ye nispetle Numeyrîyye olarak isimlendirildiğini aktarmaktadır. Bağdadi ise bu mezhebin Şerîyye grubunun bir uzantısı olduğuna inanmaktadır. Ona göre bunlar Allah'ın beş kişide hulûl ettiğini, (Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin), bu beşinin ilah olduğunu ve beş tane de zıddının bulunduğunu iddia etmektedirler. Bız. Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyin*, s. 32; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 252; Cillî, Ahmed Muhammed, *Dirâsetü ani'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin*, Merkezü'l Melik Faysal li'l Buhûs ve'd- Dirâsâtî'l İslamiyye, Riyad, 1988, s. 318, 319

⁷⁵⁴ el-Hasibî, Hüseyin b. Hamdân, "el-Hidâyetü'l-kübra", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî, Dâr liecli'l-Marife, Lübnan, 2006, c. 7, s. 384-392; el-Hadîd, İbnu'l Ebî, *Şerhu Nehcü'l Belâğa*, tahk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l Kütübî'l Arabiyye, İran, 1960, c. 8, s. 122; el-Hasibî, "el-Hidâyetü'l-kübra", s. 384-385.

⁷⁵⁵ et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, s. 155-158; Keser, *Nusayrîlik: Arap Aleviliği*, s. 39; Türk, Hüseyin, "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 2018, Sy. 17, ss. 51-73.

⁷⁵⁶ et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, s. 227-275; el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, s. 331-332; Bulut, Halil İbrahim, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", *Ortadoğu Yılığ*, 2011, ss. 578-614.

bayramlara bakıldığında onlarda diğer din ve gulât mezheplerden aldıkları, başta hicri II. asırda ortaya çıkan Hattâbiyye ve onun alt fırkaları ⁷⁵⁷ olmak üzere, birçok düşünce ve inanç unsurlarının yansımaları görülmektedir.

2.4.1. Nusayrilik'te Hulûl İnancı ve Nusayri Üçlemesi- AMS Teorisi

Mezhebin temel inanç esaslarının başında, Hz. Ali'nin ulûhiyetine yani Allah'ın ruhunun onda ikamet ettiğine ve ondan sonraki imamlar arasında da aktarıldığına inanmak, aynı zamanda bütün ruhların tenasühe uğrayacağına inanmak gelmektedir.⁷⁵⁸ Ancak Nusayri öğretide Allah'ın farklı bir sûrette görünür olmasının hulûl nazariyesi ile izah edilemeyeceğini savunan görüşler bulunmaktadır.⁷⁵⁹ Buna göre kendisini insanlara görünür kılması Allah'ın kuluna olan merhametinin bir göstergesidir ve bu, hulûl inancıyla aynı şey değildir. Çünkü hulûl nazariyesinde olduğu gibi Allah'ın bir başka varlıkta vücut bulması söz konusu değildir. Bu durum tevhid anlayışına aykırıdır. Ancak Allah'ın kendisini insanlara başka bir varlığın suretinde gösterdiği söylenebilir.⁷⁶⁰ Tanrı bir insan olarak değil, bir insanın fiziksel suretinde tecelli etmektedir. Buna göre de tüm imamlar aslında tanrısallığın bir bedene büründüğü suretlerdir.⁷⁶¹

Tanrı'nın insan bedenlerinde tezahür etmesiyle ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Ancak Tanrı'nın insan bedeninde bulunması manasındaki inkarnasyon düşüncesinin Nusayrilikte tam bir karşılığı yoktur. Nusayrilikte var olan hulûl inancının mahiyeti ise, Tanrı'nın insan etine bürünmesini değil, bir insan

⁷⁵⁷ Avcu, **İslam'ın İlk Marjinaleri**, s. 178-180; Fettah, İrfan Abdülhamîd, "Nusayriyye", çev. Avni İlhan, **DEÜİFD**, Sy. 9, İzmir, 1995, s. 331.

⁷⁵⁸ Şehristânî, **Milel ve'n- Nihal**, c. I, s. 192; Cillî, **Dirâsetü ani'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin**, s. 314; el-Hatib, **el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî**, s. 342-343.

⁷⁵⁹ Cillî, "er-Risâletü'n-Numâniyye", **Silsiletü't-Turâsi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, c. 2, s. 308.

⁷⁶⁰ el-Kilâzî, Muhammed b. Yunus, "er-Risâletü's-Şafiyye fi Hakâiki'l-Esrari'l-Mahfiyye", **Silsiletü't-Turâsi'l-Alevî**, thk. Ebu Musa el-Hariri - Şeyh Musa, Lübnan, 2006, Dar liecli'l-Ma'rife, c. 12, s. 413; Başaran, Reyhan Erdoğan, "er-Risâletü'n- Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî- Alevî İnancında Tevhîd İlkesinin İzahı", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, c. 14, Sy. 2 (Güz 2021), s. 956-958.

⁷⁶¹ Friedman, Yaron, **The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria**, s. 81-83; Soğukoğlu, Fehmi, "Nusayrilik ve Tanrı Algıları", **Kelam Araştırmaları**, 2013, c. 11, Sy. 1, ss. 487-500.

biçiminde görünmesini ifade etmektedir.⁷⁶² Aslında inkarnasyona göre daha kapsamlı olan hulûl kavramı İslami literatürde hem tezahürü hem de bedenlenmeyi ifade eder.⁷⁶³ Bununla birlikte Dussaud ve Moosa gibi bazı araştırmacılar Nusayri inancındaki hulûl düşüncesinin inkarnasyondan başka bir şey olmadığını ve Tanrı'nın gerçek bir bedende bedenlendiğini söylerler.⁷⁶⁴ İbn Nusayr'ın (274/888) risalelerinde ise, Tanrı'nın hulûl ettiği insan suretinin Tanrı'nın bir parçası olmadığı, bilakis Tanrı bölünemez bir niteliğe sahip olduğu için Onun aynı anda hem yerde hem gökte bulunabileceği vurgulanır. Bu suretlerin aslında Tanrı'nın varlığının bir delili olduğu ifade edilir.⁷⁶⁵

Nusayriler nübüvvet inancını da bu bağlamda izah etmektedirler. Buna göre Allah, bazı peygamberlere hulûl ederken bazılarında tecelli etmiş ve bazılarını da kendisi için isim kılmıştır. Âdem, Nuh, Yakup ve Mûsa gibi bazı peygamberlere hulûl eden Allah; Şit, Yusuf ve Yuşa gibi peygamberleri de kendisine isim edinmiştir.⁷⁶⁶ Tanrı dünyadaki her yansımasında kendinden bir parça olan bir peygamberle birlikte görünmüştür. Kendisi *mana* olan Tanrının, *ismi* peygamberidir. Dolayısıyla yedi kez insan suretinde görülen Tanrının yedi peygamberi vardır.⁷⁶⁷ Hz. Âdem'den itibaren bazı büyük peygamberlere hulûl eden Allah son olarak Ali'de cisimleşmiştir. Bu hulûlün yedi mertebesi Âdem, Şit, Sam, İsmail, Harun, Şem'un ve son olarak Ali'de ortaya çıkmıştır.⁷⁶⁸ Bu nedenle Hz. Ali, zâhirde imam olarak görünse de bâtında ilahtır. Muhammed de Ali'nin ismi ve yansımasıdır. İnsanlar peygamberlere yönelirken peygamberler de ilim sahiplerine asıl olanın kendisi değil Tanrı olduğunu öğretirler. Nusayriler Sünni ve Şii külliyatında Ali'yle ilgili bütün hadisleri onun tanrısallığı çerçevesinde yorumlarken bu teoriden hareket ederler. Hz. Muhammed yani peygamber bu sözleriyle asıl işi olan Tanrı'yı yani Ali'yi tanıtmaya

⁷⁶² Friedman, *The Nusayrî- Alawîs*, s. 83-84; Arslan, Hatice, "Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi", İstanbul Üniv. SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst, 2015, s. 31-32.

⁷⁶³ Bkz. Demirci, "Hulûl", s. 340-341; Arslan, Hatice, "Klasik Nusayri Eserlerinde Tanrı Düşüncesi", *Turkish Studies*, 2017, c. 12, Sy. 35, ss. 463-476.

⁷⁶⁴ Moosa, *Extremist Shiites*, s. 312; Dussaud, *Histoire et Religion des Nosairîs*, s. 51.

⁷⁶⁵ İbn Nusayr, "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûrah", s. 223.

⁷⁶⁶ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınîlik Örneği)*, s. 52-53; Batur, Muhammed Raşit, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", *İnsan & Toplum*, DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0010>, Van, 2013, s. 68.

⁷⁶⁷ Cilli, *Dirâsetü anî'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin*, s. 315.

⁷⁶⁸ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınîlik Örneği)*, s. 42; Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", s. 71.

görevini yerine getirmektedir. Bu sebeple peygambere konuşan-Nâtık, Tanrı Ali'ye ise susan anlamında Sâmit denilmektedir. Fakat bunu sadece bâtinî ilimlere vakıf olanlar anlayabilmektedir.⁷⁶⁹

Tanrının hulûlünü savunanlar da bu durumun herkeste aynı derecede gerçekleşmediğini iddia ederler. Mesela Fatıma'nın soyundan gelen imamlar Tanrının bir çeşit hulûlü olsalar da bu Ali ile aynı derecede kabul edilemez. Çünkü Ali, Tanrı'nın tecessüm etmiş bedeni iken, *bablar* ve imamlar O'nun sadece birer yansımasıdır.⁷⁷⁰ Ali zahirde imam olsa da bâtında ilahtır ve ona *manâ* denilir. Mana olanın insan suretinde görünmesi onun tanrısallığına zarar vermez. Kur'an'da Allah'ı tanımlayan bütün sıfatların aslında Ali'yi tanımladığına inanılmaktadır. Bu inançta şehadetin “la ilahe illa Ali” olmasının sebebi de budur.⁷⁷¹ Tenasüh açısından ve tanrısallık sıfatları noktasında imamlar için aynı şeyleri söyleyemeyiz.

Nusayriler, hulûl inançlarına bazı hayvanları da dâhil ederek ulûhiyyetin bu hayvanlarda da bulunduğunu iddia ederler. Mesela Ashab-ı Kehf'in köpeği Kıtırmir, Hz. Salih'in devesi ve Hz. Musa'nın kesilmesini emrettiği inekte Hz. Ali'nin hulûl ettiğine inanırlar.⁷⁷² Kremer de araştırmalarında Nusayrilerin Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı hayvanların bedeninde Tanrı'nın, yani Hz. Ali'nin tecessüm ettiğine inandıklarını tespit etmiştir.⁷⁷³

Nusayriliğin önemli bir diğer esası olan Ali, Muhammed, Selman (AMS) teorisi hiyerarşik bir anlayış olarak izah edilmektedir. Buna göre Ali, Tanrının görünümü olarak “manâ”, peygamber Hz. Muhammed “isim”, ve “bâb” olan Selman-ı Fârisî Tanrının yansımalarıdır.⁷⁷⁴ Bu hiyerarşide Ali ilahi varlığın en üst ve

⁷⁶⁹ Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 370, 371; Keser, *Nusayrîlik: Arap Alevîliği*, s. 53-57.

⁷⁷⁰ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayri-Alawi Religion*, s. 201.

⁷⁷¹ Dussaud, *Histoire et Religion des Nosairîs*, s. 51; Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 324, 342; İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. 35, s. 161.

⁷⁷² Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, s. 42.

⁷⁷³ Alkan, Necmettin, “Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrîleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, s. 139.

⁷⁷⁴ Cillî, “er-Risâletü'n-Numâniyye”, c.2, s.303-308; eş-Şek'â, Mustafa Muhammed, *İslâm Bilâ Mezâhib*, Dâru'l Mısriyyetü'l Lübnaniyye, Kahire, 1996, s. 332; Cillî, *Dirâsetü ani'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin*, s. 317.

gizli kademesi iken, Hz. Muhammed ve Selman üçlemede ilahi varlığın görünen yüzünü temsil etmektedirler.

Bazı araştırmacılar Nusayri AMS düşüncesinin temelinde Hristiyanlıktaki ulûhiyet inancının olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre, Ali'nin tarihin çeşitli dönemlerinde farklı insan bedenlerinde ortaya çıkan ilahi bir varlık olması ve onun özünden ismin yaratıldığı düşüncesi, aslında Hristiyanlığa özgü olan Baba-Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini akla getirmektedir. Ortodoks Hristiyan anlayışa göre, Baba ve Oğul aynı özden yani Kutsal Ruh'tan olan iki ayrı varlıktır.⁷⁷⁵

2.4.2. Tenasüh İnancı, Mükâfat ve Ceza

Bâtını fırkalar içerisinde tenasüh inancının en yoğun ve canlı olarak yaşatıldığı gruplardan birisi Nusayrilere'dir. Onlarda hem Ali odaklı güçlü bir tecelli inancı, hem de sayısız canlı örnekleri bulunan güçlü bir tenasüh inancı vardır. Ölümle sonrasında daha az yas tutmalarının nedeni de onların bu güçlü inançlarıdır.⁷⁷⁶ Nusayrilere'de insanın bu dünya imtihanından kurtuluşu için ileri sürülen en önemli şart Ali'nin bilinmesidir. İnsanın bedenden ve dünyadan kurtulup yıldızlaşması bu gerçeği anlamasına bağlanmıştır. Kim manâ yani Ali'nin Tanrı olduğu gerçeğini bilir ve Ali-Muhammed-Selman (AMS) üçlemesini kabul ederse son gayeye ulaşır. Bunu ancak Nusayri olanlar başarabilir. Bunun dışındaki ateistler ve başka dine inananlar cehenneme gidecektir.⁷⁷⁷ Ancak başka dinden bir insanın da çok sevap işlemesi halinde, dünyaya tekrar gelişinde Tanrının ödüllendirmesi ile Nusayri, yani seçilmiş insan olarak gelebilmesi mümkündür. Nusayrilere göre Tanrı bu şekilde onlara nurlar âleminde yer alma şansı tanımaktadır.⁷⁷⁸

Tenasüh inancının Hint veya kadim İran inançlarından dönüşerek bâtinî fırkalara geçmesine rağmen Nusayrilere, ruh göçü ve bununla ilintili yedi devir

⁷⁷⁵ Bar-Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebî Talib'in İlâhi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi", s. 164-171; Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", s. 70.

⁷⁷⁶ Uyar, "Nusayrilik", s. 320; el- Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 7-34.

⁷⁷⁷ Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 370, 371; Uyar, "Nusayrilik", s. 311; Rousseau, "Les Nosairis et les Ismaélis", s. 59.

⁷⁷⁸ Keser, **Nusayrilik: Arap Alevîliği**, s. 66; Bulut, Halil İbrahim, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", **Ortadoğu Yılığ**, c. VII, Sy. 7, 2011, s. 595.

inançlarını bizzat Kur'an'ın yorumlanmasına dayandırmakta; Kur'an'da geçen ve mahşer günündeki dirilişi anlatan ayetlerin ruh göçüne delil olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁷⁹

Genel İslam uleması Allah'ın yaratmasıyla ilgili ayetleri ilk yaratma veya hesap günü yapılacak yaratma şeklinde yorumlarken Nusayriler aynı ayetlerin açıkça tenasühe işaret ettiğini savunmaktadırlar. Bu ayetlerden bazıları şöyledir:

*“Allah önce yaratır, ölümünden sonra tekrar diriltir. Sonunda O'na döneceksiniz.”*⁷⁸⁰

*“Hepinizin dönüşü, O'nadır. Allah'ın vadi haktır. O, önce yaratır, sonra inanıp yararlı işler yapanların ve inkâr edenlerin hareketlerinin karşılığını adaletle vermek için tekrar diriltir. İnkârcılara, inkârlarından ötürü kızgın bir içecek ve can yakıcı azap vardır.”*⁷⁸¹

*“Koştuğunuz ortaklardan, önce yaratan, sonra bunu tekrar eden var mıdır? De ki: Allah önce yaratır, sonra bunu tekrar eder. Nasıl da döndürülürsünüz!”*⁷⁸²

*“Allah'ın yaratılanı ilk baştan nasıl yarattığını, ölümden sonra bunu nasıl tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır.”*⁷⁸³

*“Ölümü aranızda Biz tayin ettik; sizi ortadan kaldırıp benzerlerinizi yerinize getirmeyi, sizi bilmediğiniz şekilde var etmeyi dilesek kimse önümüze geçemez.”*⁷⁸⁴

*“Onlar: Rabbimiz bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de suçlarımızı itiraf ettik, bir daha çıkmağa yol var mıdır, derler”.*⁷⁸⁵

⁷⁷⁹ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, c. 2, s. 214; Dağ, Ender, **İslamiyet'in Özü Gerçek Alevilik**, Ürün Yayınları, Ankara, 2009, s.110-112; Arpa, A., Ertaş, K., “Bâtını Düşüncede Tevil ve Nusayrilik”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2012, Sy. 62, s. 298-300.

⁷⁸⁰ Rum Suresi 11.

⁷⁸¹ Yunus Suresi 4.

⁷⁸² Yunus Suresi 34.

⁷⁸³ Ankebut süresi 19.

⁷⁸⁴ Vakıa Suresi 60.

⁷⁸⁵ Mümin Suresi 11. Daha fazlası için bkz: Eskiocak, **Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon**, s. 60-65.

Dikkat edilirse, bu ayetlerin yorumlanmasında bâtinî epistemoloji devreye girmektedir. Nusayriler bunların açıkça insanın yeniden bedenlenmesini ifade ettiğini savunmaktadırlar.

İlgili başlıkta da değinildiği gibi tenasüh inancı Nusayriliğin ortaya çıkmasından çok önce, Şii-Bâtini Gulat mezheplerin öğretilerinde bulunmaktaydı. Çünkü imamın ezeli olduğuna inanmak ile ebedî nefs/ruh inancı arasında güçlü bir bağ vardır. İmamın ezeli olduğuna veya gaybetinden sonra tekrar döneceğine (rec'at) inanmak, tenasüh inancına yakın bir düşüncedir.⁷⁸⁶ Ruh bir bedenden diğerine geçerken, ilahlık bir imamdandır onun halefi olan imama geçer. Bu nedenle, tenasüh inancının en eski Gulat mezhepler arasında görülmesi son derece anlaşılabilir bir durumdur. Bu durumda Nusayriler ilk dönem Şii fırkalardan devraldıkları hulûl inancına paralel bir tenasüh düşüncesi geliştirmiş görünmektedir. Sadece kendilerinin değil her dinden insanın yaptıklarının karşılığını tenasüh yoluyla göreceğine inanmaktadırlar. Ancak yalnızca Nusayrilerin ruhları cennete aittir; çünkü onlar Ali'nin ulûhiyetine inanarak onun yüceliğini idrak etme şerefine ulaştıkları için Tanrı'nın seçilmiş kullarıdır. Onların ruhları çeşitli tenasüh evrelerinden sonra kemale ererek insanlığa yol gösteren rehberlere dönüşürler.⁷⁸⁷ Her bir tenasüh evresine “cîl” adı verilir. İnsanlar yaşları ilerledikçe bir önceki cîl'de yaşadıklarını unuturlar.⁷⁸⁸ Klasik manada Nusayrilerdeki tenasüh inancı bütün canlılarla ilgilidir. Bu sebeple yeryüzünde canlı olan her şey insan gibi değerlidir. Her canlı bir insan ruhu taşıyabilir.⁷⁸⁹ Bu sebeple araştırmacılar saha çalışmalarında Nusayrilerin bütün canlılara karşı kırıncı ve yıkıcı davranışlardan sakındıklarını gözlemlemişlerdir.

Nusayrilikte her insan ruhunun ölümden sonra yaşamını devam ettirdiğine inanılır. Ölüm sonrasında ruh, insan, hayvan veya bitkide bedenlenebilir. Yeni beden ise ölen kişinin önceki inanç ve yaşayışına göre değişiklik göstermektedir. Nusayri bir mümin, mezhebin sırlarını bilerek ve onların gerektirdiği biçimde bir yaşam

⁷⁸⁶ Friedman, *The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, s. 103; Daftary, *The Isma'îlîs: Their History and Doktrines*, s. 66; Bar-Asher, M., “The Iranian Component of the Nusayrî Religion”, *Journal of Persian Studies*, 2003, Sy. 41, ss. 217-219.

⁷⁸⁷ el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, s. 355-359; Ökten, Ali İhsan, *Anadolu'nun Sırlı Aynası Arap Alevîler (Nusayriler)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2017, s. 87.

⁷⁸⁸ Ökten, *Anadolu'nun Sırlı Aynası Arap Alevîler*, s. 92.

⁷⁸⁹ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, c.2, s. 214.

sürdürerek yıldızlar arasında yerini alır. İnkârı ve kötülüğü seçenler ise fitratlarına göre hayvan veya bitki şeklinde yeniden doğmaktadırlar. Çok çirkin davranış sergileyenler de necis hayvanların yahut birtakım haşerelerin bedenlerinde tenasühe uğrarlar. Kâfirler ise devirler boyu hayvan olarak dünyaya gelmeye devam etmektedirler.⁷⁹⁰

Ruhların bir bitkide bedenlenmesi inancı Nusayrilerde tenasüh düşüncesinin totem inancından kaynaklandığı iddialarını gündeme getirmektedir.⁷⁹¹ Totem inancına göre bir topluluğun kültürel hafızasındaki öğeler, hiçbir özelliğe sahip olmasalar bile simgesel bir değer kazanabilirler. Mesela bir inanca göre, Hz. Ali'nin öldürüldüğünü duyan Muaviye, hamamda cariyeleriyle birlikte bunu kutlamak ister. Hamam önce güzel kokulu buheynan bitkisi ile tütsülenir. O günden sonra bu bitki, lanetlenmiş, hakaret ve yergi sözcüğü olarak kullanılmaya başlamıştır. Mersin Karaduvar Mahallesinde yaşayan Nusayriler, önceki hayatında Ali'yi kötüleyip ona hakaret edenlerin ve ona inanmayanların, ikinci hayatlarında kötü kokulu bu bitkide vücut bulacaklarına inanmaktadır.⁷⁹²

Nusayrilerde İslam kültüründeki gibi bir ahiret yurdu ve cennet-cehennem inancının olmadığı görülmektedir. Bazı kaynaklara göre evrenin ilk yaratılışında ve devrinde yıldız olarak yaratılan ancak günahları sebebiyle dünyaya düşen Nusayriler için insan bedeni cehennemın ta kendisidir.⁷⁹³ Burada inançlı bir yaşam sürüp cezasını çeken ve temizlenen ruhlar tekrar nuranileşerek yıldızlara yükselebilirler. Başka bir yerde cehennemın olduğu fikri bu açıdan mantıklı görülmemektedir. Cennet ise ruhun yıldızlaşmasıyla semada ilk yaratılış formuna dönmeye ilişkilidir.⁷⁹⁴ Nusayrilerde cennet-cehennem ve bütün olarak ahiret inancı genel İslami teolojiden farklıdır. Ahirete, mahşere, mizana inanırlar ancak bu konulardaki

⁷⁹⁰ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, s. 215-216.

⁷⁹¹ Baloğlu, **İslam ve Reenkarnasyon**, s. 19; Togayhan, Abdurrahman, “Günümüz Paralel Nusayrîlik İnancına Yansıyan Senkretizmin Temel Formları: Mersin Karaduvar Mahallesi Örneği”, **Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, sy. 20, 2008, s. 241-242.

⁷⁹² Togayhan, “Günümüz Paralel Nusayrîlik İnancına Yansıyan Senkretizmin Temel Formları: Mersin Karaduvar Mahallesi Örneği”, s. 241-242.

⁷⁹³ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, s. 215.

⁷⁹⁴ Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 65; Bulut, Halil İbrahim, **İslam Mezhepleri Tarihi**, DİB Yayınları, Ankara, 2016, s. 377.

kavramların hepsi bâtinî manalarıyla yorumlanmaktadır.⁷⁹⁵ Ceza da mükâfat da bu dünyada olduğuna göre başka bir hesap yerine gerek yoktur. Ruh yeniden bedenlenerek mükâfat ve mücazatını görmektedir.⁷⁹⁶ Dolayısıyla cennet, cehennem ve ahiretle ilgili diğer kavramların Sünniliğin etkisi ile toplum içerisine girdiği düşünülmektedir.

Nusayriler tenasüh inanışlarındaki düşme ve yükselme anlayışına uygun nihai tarzda bir cennet ve cehennem tasavvuru oluşturmuşlardır. Buna göre tenasüh döngüsü sonsuz değildir. Döngünün nihayetinde ruhların gittiği, ikisi parlak ve ikisi karanlık olmak üzere dört sınıf ruhani âlem bulunmaktadır.⁷⁹⁷ Büyük ve parlak olan, Nusayrilerin gideceği, ulûhiyetin hemen altındaki Naîm cennetidir. Nusayriler burada yıldızlaşacaklardır. Düşmüş varlıkların bulunduğu yer ise küçük parlak âlemdir. Onlar da aşama aşama göğe yükselerek yıldızlaşacaklardır. Büyük karanlık âlemde ise şeytanlar bulunur. Lanetlenmiş oldukları için kadın ya da hayvan bedenlerine bürünmüş olan sönmüş ışıklar da küçük karanlık âleme gideceklerdir.⁷⁹⁸ Nusayriler bu inanca binaen, “Bizi bu insanlık libasından kurtar ve bize semavi yıldızlar arasındaki nurani gömleği giydir.” diye dua etmektedirler.⁷⁹⁹

Yukarıdaki görüşlerden farklı bir yoruma göre ise cennet iki çeşit olmaktadır. Dünyadaki cennet inanan Nusayrilerin toplanıp zikir ve dua edip kendi aralarında sohbet ettikleri meclislerdir. Tanrıyla ve birbirleriyle ilişkilerini koparmadan marifetullahı ulaşma çabaları dünyevi cennettir. Diğer cennet yorumuna göre yedi devirde başarılı olan mümin Nusayriler, bedenden azade olup yıldızlarda Tanrıyı temaşa ederler. Onunla sohbet edip marifetullahı en üst düzeyde yaşamaya başlarlar. Tanrı onlara sonsuz bir özgürlük sunar.⁸⁰⁰ Bu anlamda göksel bir cennetin varlığı düşünülebilir. Et-Tavil’in yorumuna göre Nusayrilerdeki tenasüh inancı cennet-

⁷⁹⁵ Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 370; Cilli, “Kitâb hâvî’l-Esrâr”, s. 215-216; Seyit, Büşra Meryem, “Nusayrilik’te Ahiret İnancı”, Adıyaman Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2022.

⁷⁹⁶ el-Hatib, **el-Harekâtü’l-Bâtiniyye fi’l-Âlemi’l-İslâmî**, s. 355; Cilli, **Dirâsetü ani’l Fırak fi Tarihi’l Müslimin**, s. 318-319.

⁷⁹⁷ Sinanoğlu, **Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınlık Örneği)**, s. 55-56; Uluçay, **Nusayrilik İnanç Esasları Tenasüh**, s. 159.

⁷⁹⁸ Bulut, H. İbrahim, **İslam Mezhepleri Tarihi**, s. 377.

⁷⁹⁹ **Kitabu’l- Mecmû**, Üçüncü Sûre: Ebî Said’in Takdisi, bkz. Sinanoğlu, **Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınlık Örneği)**, s. 98.

⁸⁰⁰ et-Tavil, **Arap Alevileri Tarihi**, s. 82

cehennemin bu dünyadaki ön prototipi şeklinde anlaşılabilir. İnsan burada aşama aşama ahiret yaşamına hazırlanmaktadır. Bu tanrısal adaletin bir sonucudur. İnsan yaptığı davranışların asıl karşılığını yıldızlarda görecektir. Cehennem ise yine dünyadadır. Bir türlü ıslah olmayan ruhların önce hayvan bedenine sonra da bitki ve cansız varlıkların bedenine girmesi cehennem olarak görülmektedir. Sonsuz cehennem fikriyle Tanrının merhametini bağdaştıramamaktadırlar.⁸⁰¹

Mükâfat ve cezalandırmanın dünyada olacağını belirten Cillî'ye göre, ilk yaratılış hariç, ruhların hepsi tenasüh yoluyla ya da mesh olunarak cezalandırılacak ya da ödüllendirileceklerdir.⁸⁰² Buna göre yeryüzündeki canlı cansız her şey, bitkiler, taşlar hatta madenler bile birer ruha sahip bedenlerdir. Allah kâfiri kısa vadede inkâr ve küfür ile cezalandırır ancak ona insan sureti vermenin dışında, diğer her konuda ona eziyet eder. Onu en aşağılık bedenlere sokarak, defalarca bir canı tarafından öldürülüp, boğazlanarak ya da yakılarak en kötü ölüm şekilleriyle cezalandırır. Müellif burada şu ayetleri delil göstermektedir: “İçinizden Cumartesi hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara aşağılık maymunlar olun demiştik ...”⁸⁰³ Kâfirin tenasühe uğrayacağı ilk bedenler koyun, keçi ve sığırlardır. Kara hayvanlarından sonra deniz canlıları ve haşerat bedenlerinde azap görecektir. Sonra havada olan, hatta bir iğnenin deliğinden daha dar bir yerde hareket eden, yuvalanan ve uçan her şeyde bedenlenir. Hareket etmeyen, yürümeyen, koşmayan, uçmayan taş, ağaç, su gibi varlıklara dönüşür.⁸⁰⁴ Kâfirlerin insan bedeninden daha temiz, daha yumuşak ve daha sağlıklı bir bedeni olmayacaktır. Ancak dünyadaki durumu eşitse, Allah onu bedeninden çıkarır ve kötü, aşağılık, sakat bedenlere yani bu dünyada cezasını çekeceği hapisaneyeye sokar.

Mü'mine gelince onun bedeni de kendisi için zindandır; ancak ona, bedeninde olandan başka azap yoktur. Allah onun ruhunu bedeninden çıkardığında ise aslına döner ve ona bir can, bir esinti, bir cennet ve saadet verilir. Müminlerin ruhları asıl oldukları şeye yani Allah'ın nuruna dönecektir. Allah müminlerin ruhlarını kendi nurundan yaratmış ve onları rahmetine yerleştirmiştir. Beklenen Kaim İmam

⁸⁰¹ et-Tavîl, **Arap Alevileri Tarihi**, s. lii.

⁸⁰² Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, s. 215.

⁸⁰³ (Bakara 65-66. Ayetler).

⁸⁰⁴ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, s. 215.

gelinceye kadar onlardan, imamların babası Ali ve masum oğulları için velayet sözünü almıştır.⁸⁰⁵ Bir görüşe göre, Ali'ye inanan gerçek Nusayrilerin ruhları Samanyolu'nda sıralanmış gezegenlerin arasına yükselerek ışık saçan nuranî bedenler giyerler.⁸⁰⁶ Benzer bir açıklamaya göre ise müminlerin ruhu “yedi kez diğer insanların suretine girdikten sonra”, yıldızlar arasında kendisine ayrılmış olan yere ulaşmaktadır.⁸⁰⁷

Nusayriler kendi dindaşlarından olan günahkârların diğer dinlerin müntesipleri olarak yeniden dirileceklerini iddia etmektedirler.⁸⁰⁸ Aynı şekilde Hz. Ali'yi tanımayanların da deve, katır, eşek, köpek gibi hayvanların bedeninde dirileceklerine inanmaktadırlar.⁸⁰⁹ Kendilerinden olmayan Müslüman, Hristiyan, Yahudi ruhlarının tenasühle yeniden dünyaya gelmeyeceğini ya da bu ruhların hayvan veya cansız varlıkların bedenlerinde dirileceğini ileri süren araştırmacılar da vardır.⁸¹⁰ Kendilerinden olmayanların ruhları ölüm sonrasında değişik hayvanların bedenlerine girmektedir. Mümin olan Nusayriler ise yedi kez diğer insanların suretine girdikten sonra ruhu, yıldızlar arasında kendisine ayrılmış olan yere ulaşmaktadır.⁸¹¹ Bunlara göre kendilerinden olan seçkinler inanç konusunda şüpheye düştüklerinde bir maymunda bedenlenmeleri söz konusudur. İlim ve şeref sahibi Müslümanlar öldüğünde ruhları eşek cesetlerinde, Hristiyan âlim ve ruhbanlarının ruhları domuz cesetlerinde, Yahudi âlimlerinin ruhları da maymun cesetlerinde bedenlenecektir.⁸¹² Kendi inançlarından dönen Nusayriler de koyunlara veya duruma göre canavarlara dönüşürler, kurtuluşları da yoktur.⁸¹³ Ayrıca Nusayri olmayan bir

⁸⁰⁵ Cillî, “Kitâb hâvî'l-Esrâr”, s. 216.

⁸⁰⁶ el- Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 85; Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 65, 66.

⁸⁰⁷ Uyar, Mazlum, “Nusayrîlik”, **İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara, 2016, s. 319; Rousseau, “Les Nosairis et les İsmaelis”, s. 59.

⁸⁰⁸ el- Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 80; Dussaud, **Histoire et Religion des Nosairîs**, s. 120-121.

⁸⁰⁹ Rousseau, Jean Baptiste, “Les Nosairis et les İsmaelis”, **Mémoire Sur Les Trois Plus Fameuses Sectes Du Musulmanism**, Paris, 1818, s. 59; Dussaud, **Histoire et Religion des Nosairîs**, s. 121.

⁸¹⁰ Fıglalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 186; Sertel, Engin, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, Ank: Ütopya. 2005, s. 103.

⁸¹¹ Uyar, Mazlum, “Nusayrîlik”, **İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. Ankara, 2016, s. 319; Rousseau, “Les Nosairis et les İsmaelis”, s. 59.

⁸¹² el- Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 81; Bulut, **Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, s. 595.

⁸¹³ el- Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 85.

kişinin Nusayriliğe girdiğinde geçmişteki hataları yüzünden, Nusayrilik dışında bir mezhepte doğarak aslına rücu ettiğine inanılmaktadır.⁸¹⁴

Tenasüh inancı Nusayrilerde Kur'an ve İslam dışındaki kaynaklara dayanılarak da açıklanmaya çalışılmaktadır. Nusayri şeyhlerinden el- Vehîb tenasühü açıklayan bir mektubunda, Tevrat'ta geçmekte olan bir bölümü delil göstermektedir. Bu bölümde Davut peygamberin yanındakilerle birlikte, kılıçlarla katledilen Şaul ve oğlu, İsrail halkı ve İsrail toprakları için yas tutup ağladıklarını ve akşama kadar oruç tuttuklarını anlatır. Vehîb aslında buradaki peygamberin yani Davud'un Muhammed'den başkası olmadığını iddia eder. Peygamberleri bu şekilde karıştırmaları tenasüh inancından kaynaklanmaktadır.⁸¹⁵ Bir başka hikâye ise tenasüh inancının kökenini İslam'a yabancı olan fikirlere bağlayan, bu yüzden tenasühçüler tarafından tehdit ve protesto edilen bir müderris hakkındadır.⁸¹⁶ Bu hikâye Nusayrilerde tenasühün kökenini İslam'da arama fikrini yansıtmaması bakımından önemlidir. Ancak inancı İslam dışı kaynaklarla açıklama girişimleri reddedilmektedir.

Tenasüh inancı Nusayrilerde iyilik-kötülük problemini açıklamakta kullanılan önemli bir unsurdur. Onlara göre tek seferde yaşanan dünya hayatı insana bazen yeterli fırsatı vermemektedir. Tanrının mutlak adaletinin bir sonucu olarak insan tekrar eden bedenlerde dünya imtihanını vermelidir. Böylece kişi önceki yaşamında dezavantajlarla karşılaşmışsa bunların telafisini yapabilmelidir. Mesela sakat, özürlü, fakir, hasta, çirkin doğan çocuklar dezavantajlı gibi görünse de sonraki yaşamlarında bunun mükâfatını görebilirler. Diğer taraftan defeatle doğan ruhun kendi kaderini kendisinin çizdiği kabul edilerek sakat, çirkin ya da muhtaç durumda doğanların bunu önceki yaşamlarında hak ettiği de ileri sürülmektedir.⁸¹⁷ Bu teolojik yaklaşımların Tanrının adaletine ve merhametine daha uygun olacağı savunulur. En

⁸¹⁴ Alkan, "Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrileri", s. 143.

⁸¹⁵ Ebu'l- Heysem, **el- İslâm fi Muvâceheti'l Bâtıniyye**, Dâru's Sahve, 1985, s. 184-185.

⁸¹⁶ Ba's meselesine gelince talebesi, Ebu'l Heysem'e, "Kıyameti ve dirilişi inkâr ettiğimizi kim iddia ediyor?" diye sorar. Hocası, "Bunu tenasühe olan inancınızla gösteriyorsunuz" deyince Nusayri talebesi, "Aristo, Platon ve daha birçok filozof bunu kabul ettikten sonra tenasühün gerçekliğinden şüphe etmek için bir sebep var mı?" diye cevap vererek bir grup filozof ve büyük yazarların isimlerini sayar. Ebu'l- Heysem, **el- İslâm fi Muvâceheti'l Bâtıniyye**, s. 63.

⁸¹⁷ Eskiocak, **Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon**, s. 43.

azından bir sonraki yaşamda yeni bir şansının olması insanın kendisini düzeltmesi için fırsat şeklinde yorumlanmıştır.

Nusayri öğretideki yıldızlaşma inancı bize en erken dönemlerde ortaya çıkmış olan Orpheuscu/Orfik teogoniye hatırlatmaktadır. Bu öğretiye göre de dünyada güzel bir hayat yaşayan insan, ölümden sonra kendi yıldızına dönerek orada mükâfatını görecekti. Bunu başaramayan kötü ruhlar ise ölümden sonra ceza olarak kadın bedeninde bedenlenecekti. Yine de kötülükten arınmayanlar sonraki dirilişlerinde günahlarının doğasına uygun şekilde bir hayvanda yeniden doğacaktı. Ruh ne zaman arınır aslına dönerse ıstırabı da o zaman bitmekteydi.⁸¹⁸

Sonuç olarak, eski milletlerdeki tenasüh inancının kalıntıları önce ilk aşırıları olan Kerbiyye, Harbiyye/Harisiyye, Cenâhiyye gibi fırkalara geçmiştir. Daha sonra Nusayriler de bu inançtan etkilenen ve tenasühe inanan mezheplerden birisi olmuşlardır. Bu mezheplerin izledikleri yöntem ve epistemolojilerinin ortak olması etkileşimi ortaya koymaktadır. Zamanın devirlere bölünmesi, her devirde Tanrı'nın yeniden hulûlü ve Tanrı'nın ruhsal varlığının tenasüh yoluyla imamın varislerine aktarılması Nusayri inancında açıktır. Genel halkların da bu tenasüh ve devir süreçlerini tamamlayıp yıldızlaşması gerekmektedir.

2.4.3. Seçilmişlik İnancı ve Tenasüh

Bâtîni grupların belirgin özelliklerinden biri olan “seçilmişlik” inancı Nusayrilerde “yıldız olarak yaratılma” mitine dayanmaktadır. Bu yaratılış mitine göre Nusayriler kendilerini diğer insanlardan üstün görürler. Evren yaratılmadan önce var olduklarına inanırlar.⁸¹⁹ Onların ruhları, fiziki dünya var olmadan önce gezegenlerde ve ışık saçan birer yıldız şeklinde yaratılmıştır. Ancak günahlarından dolayı Tanrı onları insan bedeninde dünyaya sürgüne göndermiştir.

⁸¹⁸ De Gruyter, **Anthi Chrysanthou- Defining Orphism: The Beliefs, The Teletae And The Writings**, s. 96, 143.

⁸¹⁹ el-Ezenî, Süleyman Efendi, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, Dâru'l Mektebe, Beyrut, 1863, s. 59-60 Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 49; Sinanoğlu, **Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtînilik Örneği)**, s. 41.

“Yıldızlaşma” şeklinde tanımlanabilecek teoriye göre ruhlar tenasüh yoluyla arınıp nuranî âlemlere tekrar dönecektir. Nusayri olmayan kimseler de çok iyilik yaparak sonraki yaşamlarında bir Nusayri’nin bedeninde doğabilir ve yıldızlaşmak için bir fırsat yakalamış olabilirler.⁸²⁰ Nusayrilere göre insan zaten yıldızlardan dünyaya gelmiştir. Ruh yedi devir yaparak belirli erginliğe eriştiğinde semaya yükselerek yıldızlaşmaktadır.⁸²¹ Bu yeniden dirilme, yedi devir veya tenasüh diyebileceğimiz süreç özden kopanların öze dönüş hikâyesi şeklinde de yorumlanabilir. Aslında bu düşünce tenasüh inancının içine oturduğu zemin olarak kabul edilmelidir. Yani tenasüh gökteki yıldız oluş ile başlar. Özden ayrılarak düşüş yaşayan insan, dünyada ruhunu arındırarak yeniden yıldızlaşır ve ebedi olarak tekrar yıldızlardaki yerini almaya hak kazanır. Ancak bazı kaynaklarda ruhun yıldızlaşma sürecinin yedi devir şeklinde olacağına dair belirgin bir şart yoktur. Toplamda 70 kez hatta 7000 kez doğumla mümkün olacağı ileri sürülmektedir.⁸²² Bunu savunan Nusayri aydınlarla göre ancak bu devir süresi insana yıldızlaşmak için yeterli süreyi tanımaktadır.⁸²³ Hasîbî, ise “inkâr ve günah ehli” denilen günahkârların 100.000 tehcirden geçtiğini ve “kabul ehli” olan müminlerin de kıyamet gününe kadar 80 kez tenasühle yeniden bedenleneceklerini açıklamaktadır.⁸²⁴ Bu sebeple ruhun sadece yedi kez doğacağı ve ebedi cennet-cehennem yurduna gideceği tezi kimi Nusayriler için şüpheli bulunmaktadır.

İnanca göre, Nusayrilerin tenasühüne neden olan günahları Ali’yi tanımamaktan dolayı kibirlenmiş olmalarıdır.⁸²⁵ Hikâyeye göre Tanrı, dünya yaratılmadan önce Nusayrileri gökteki yıldızlar olarak yaratmış ve Nusayriler orada 7000 sene Hz. Ali’yi temaşa etmek üzere kalmışlardır. Bir gün aralarında yaratılış bakımından kendilerinden daha üstün bir kimsenin olmadığını düşünürler. Bu,

⁸²⁰ Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 66; Dussaud, **Histoire et Religion des Nosairîs**, s. 120. Bu önemli bilgiye Nusayrilere ait kaynaklarda rastlanmamıştır.

⁸²¹ el-Hatîb, **el-Harekâtü'l-Bâtîniyye**, s. 356; Dussaud, **Histoire et Religion des Nosairîs**, s. 121.

⁸²² el-Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 61.

⁸²³ et-Taberânî, “el-Mesâilü'l-Hâssa”, **Resâilü'l-Hikmeti'l-Alevîyye**, c. III, s. 195-202; Türk, Hüseyin, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, Kaknûs, İstanbul, 2013, s. 258.

⁸²⁴ el-Hasîbî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdan, “Fıkhu'r-Risâletü'r-Rastbâsiyye”, **Resâilü'l-Hikmeti'l-Alevîyye**, Thk. Ebû Musa ve Şeyh Musa, Diyâru'l-Akl, Lübnan, 2006, c. 2, s. 137.

⁸²⁵ el-Ezenî, **el- Bâkûratü's- Süleymâniyye**, s. 62; Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, s. 258.

onların işlediği ilk günahıdır. Bunun üzerine Ali onlar için bir hicâb yaratmış ve 7000 sene daha Nusayrileri öylece bırakmıştır. Sonra onlara görünüp, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye sormuş ve onlar da Ali’ye, “Evet, sen bizim rabbimizsin.” diye cevap vermişlerdir.⁸²⁶ Ancak bir süre sonra Nusayriler Ali’yi bütünüyle idrak edebildiklerini düşünerek onu kendileriyle bir tutmaya başlamışlar, böylece de ikinci günahı işlemişlerdir. Ali bu kez de onları 7000 sene Hicâb’ı tavaf etmekle cezalandırmış, sonra onlara görünerek birkaç kez “ben kimim?” diye sormuştur. Her sorduğunda “bilmiyoruz” cevabını aldığı için onlara, “kendileri için alçak bir dünya yarattığını, orada onları beşerî bedenlere sokacağını ve kendisinin de o dünyada insan şeklinde görüneceğini” söylemiştir. Sonra onlara “aranızdan beni, bâbımı ve hicâbımı tanıyanları tekrar buraya getireceğim. Kim bana asi olursa, kendisine musallat olacak bir düşman yaratacağım. Kim beni inkâr ederse onu alçaltıcı bir şekle dönüştüreceğim” demiştir.⁸²⁷ Nusayriler kendilerini cezalandırmaması için Ali’ye yalvarmışlar ancak O, bunu kendisine isyan ve itaatsizlik olarak görerek İblis’i ve şeytanları yaratmıştır.⁸²⁸ Sonra Tanrı Ali, Nusayrilere yedi ayrı kubbede kendisini göstermiştir. Bu kubbeler sırasıyla, Şît, Hermes, Ezdeşir, Enoh, Zâtü’n-Nûr, Yusuf b. Mâkân ve Aristoteles’tir.⁸²⁹

Salisbury’e göre yedi kubbe ilk insan yaratılmadan önceki tenasüh devirlerini ifade etmektedir. Ancak bu anlatımda tenasüh zinciri tersine işlemekte ve yedi kubbe Nurlar âlemindeki düşme kademelerini ifade etmektedir. Nasıl ki Ali kendisinde mananın tezahür ettiği en yüksek görünüm ise, yedinci kubbe olan Yûnan

⁸²⁶ Sinanoğlu, Abdülhamit, **Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınlık Örneği)**, s. 41; Kremer, A. v.: “Die Heidengemeinden der Nosairyer im nördlichen Syrien und in Cilicien”, **Das Ausland**, 1872, Sy. 24, ss. 554-555.

⁸²⁷ Sinanoğlu, Abdülhamit, “Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrilerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri”, **Günümüz İnanç Problemleri**, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2001, s. 323; Alkan, “Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrîleri”, s. 140.

⁸²⁸ Olsson, Tord, “The Gnosis of Mountaineers and Townspeople, the Religion of the Syrian Alawites, or the Nusairis”, **Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives**, Edited by Tord Olsson, Elisabeth Özdalga and Catharina Raudvere, Swedish Research Institute in Istanbul, 1998, s. 214-215.

⁸²⁹ el-Ezenî, **el-Bâkûratü’s-Süleymâniyye**, s. 59-62; Sinanoğlu, **Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Bâtınlık Örneği)**, s. 42; Salisbury, “The Book of Sulaimân”, s. 285-287; Işık, Harun, “Kitâbu Ta’limi Diyâneti’n-Nusayrîyye Işığında Nusayrî Teolojisi”, **Bilimname**, c. XXIV, s. 1, ss. 31-56.

(Aristoteles) da tarih öncesi devirlerin ulaştığı en yüksek noktadır. Yani burası Ali’yi tanımada en başarısız olanların mertebesidir.⁸³⁰

2.4.4. Tenasüh Bağlamında Yedi Devir İnancı

Döngüsel zaman inancı genelde bütün gnostik topluluklarca kabul edilmiştir.⁸³¹ Örneğin Sabiiler bütün insanlık tarihini yediye ayırmış ve her bir devri bir gezegene atfetmiştir. Son devir ise on ikiye bölünerek ona burçların isimleri verilmiştir.⁸³²

Devrî tarih anlayışını Gulat Şii literatüre kazandıran kişinin Abdullah b. el-Harb el-Kindî olduğu düşünülmektedir.⁸³³ Ancak İsmaililer bu inancı IX. yüzyılın sonlarında sistematik bir hale getirmişlerdir. Bâtını devir inancına göre, insanlık tarihi farklı uzunlukta yedi peygamber devrinden oluşmaktadır. Bu peygamberler aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlarca hatta Mecûsîlik ve Maniheizm gibi dinlerce de kabul edilmişlerdir. İlk altı devrin nâtıkları Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed’dir.⁸³⁴

Gulat Şia’dan miras edindikleri kevr ve devr terimlerine ek olarak Nusayriler, “kubbe” terimini kullanarak paralel bir zaman terminolojisi geliştirmişlerdir.⁸³⁵ Bu

⁸³⁰ Salisbury, “The Book of Sulaimân”, s. 287. Bu mertebeye Fesh’in karşılığıdır. Diğer bedenlenmeler Nesh, Mesh, Vesh, Resh ve Keşş’e tekabül eder. “Nesh”, ruhun bir insan bedeninden başka bir insan bedenine intikalidir. Salisbury bu terimi yetkinin feshedilmesi olarak açıklar. “Mesh”, ruhun bir insandan bir hayvan bedenine geçmesidir. Salisbury, bunu alçaltılma olarak ifade eder. “Vesh”, ruhun fare, kertenkele gibi hayvanlarda bedenlenmesidir. Salisbury bozulma, kirlenme anlamlarını kullanır. “Fesh”, ruhun parçalanarak hasta, günahkâr kişilerin bedenlerinde tekrar tekrar bedenlenmesidir. Salisbury yıpranma, kötüye gitme olarak açıklar. “Resh”, ruhun demir, altın, bakır, taş gibi cansız maddelere girmesidir. Salisbury de cansızlık anlamı verir. Son iki derece ruhun saman, çöp gibi en değersiz varlıklara girdiği tenasühün en alt derecesidir.

⁸³¹ Tan, “Tarihin Sonu: İsmailî Döngüsel Tarih Anlayışı”, s. 625-634; Uslu, Zeynep, “Bâtını Dini Yapılanmalarda Döngüsellik”, Dicle Üniv. SBE Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2019, s. 24-49. İslam toplumlarında “devr” inancı hakkında bkz. bu araştırma, Bölüm 1.2.2.

⁸³² Gündüz, Şinasi, **Sâbiiler: Son Gnostikler**, Ankara, Vadi, 1999, s. 147. İslam toplumlarında “devr” inancı hakkında bkz. bu araştırma, Bölüm 1.2.2.

⁸³³ Daftary, Farhad, **The Isma’ilis: Their History and Doktrines**, s. 62.

⁸³⁴ Daftary, **The Isma’ilis: Their History and Doktrines**, s. 211-212.

⁸³⁵ Kubbe terimi ilk olarak Kûfeli mutasavvıf Muhammed b. Sinan tarafından kullanılmıştır. Onun Envâr ve’l-Hucb adlı risalesi, bu terimin kullanıldığı bilinen en eski kaynaktır. Kubbe teriminin aslında Ali ile başlayan imamlar dönemini kastettiğini açıklamaktadır. Ancak süreç içerisinde Şia fırkalarında kubbe, devr inancını izah edecek şekilde yorumlanmıştır. Hayat döngüsel bir ölüm ve yeniden doğuş süreci olarak tanımlandığından, zaman da döngüseldir. Bkz. ez-Zahirî, Muhammed b.

terim, Allah'ın yarattığı kapalı ve sınırlı mekân içinde döngüsel bir süreci yansıtmaktadır. Yani Nusayrilerde zaman her kubbe-devir içerisinde döngüsel ve doğrusal tarihin bir bileşimidir. Başka bir deyişle kubbenin sarmal bir zamanı tanımladığı sonucuna varabiliriz. Ancak Nusayriler apokaliptik bir doktrine sahip olduklarından, onların zaman kavramı tamamen döngüsel olamaz; ruh göçleri sınırlıdır ve kıyamet günü ile sona erecektir.⁸³⁶

Bu nedenle Nusayrilerde tenasüh inancı Yedi Devir inancı ekseninde gelişmiştir. Yedi devir inancına göre Tanrı insan yaratılmadan önce yedi kez, yaratıldıktan sonra da yedi kez hulûl ederek dünyaya gelmiştir. Bunların yedisinde bir insan suretinde tezahür eden Tanrı birçok defa da değişik toplumlardan seçkin kimselerin bedenine hulûl ederek toplumları doğru yola davet etmiştir.⁸³⁷ Bazı tespitlere göre Nusayriler Tanrı'nın Lut, Nuh, İdris, Hıdır, Daryal, Süleyman, İbrahim, İsmail, İskender, Aristo gibi sayısız kişinin bedenine hulûl ettiğine inanmaktadır.⁸³⁸ Başka bir görüşe göre de Tanrı, Habil'den önce yedi, Habil'den sonra da yedi defa Ali ve Muhammed şeklinde dünyaya tecelli etmiştir. Son kez Hz. Muhammed döneminde Ali şeklinde tecelli ya da hulûl etmiştir.⁸³⁹

2.4.5. Kadınların Tenasühü

Nusayrilerde yeniden doğuşla ilgili bir diğer mesele de bu inancın erkek merkezli oluşudur. Nusayri kadın, dini hayatın her alanında erkeğin bir adım gerisindedir. Dolayısıyla kadınlar tenasüh döngüsüne de alınmazlar çünkü onların

Sinan, “Kitâbü'l-Envar ve'l-Hucb”, **Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye**, mlf. Ebû Musa ve Şeyh Musa, Diyârü'l-Akl, Lübnan, 2006, c. 6, s. 82.

⁸³⁶ Friedman, **The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria**, s. 112; Güngör, Özcan, “Üst Kavramsallaştırma Olarak Alevilik: Akide ve İbadetler Açısından Alevilik-Nusayrilik İlişkisi”, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2017, c. 10, Sy. 1, ss. 45–69.

⁸³⁷ İbn Nusayr, “Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûrah”, s. 227.

⁸³⁸ Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 48, 49; Kuzu, “Risale-i Dâmiğu'n-Nusayriye Transkripsiyon ve Değerlendirme”, s. 23.

⁸³⁹ el-Hatib, Muhammed Ahmed, **el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l- Âlemi'l- İslami**, Mektebetü'l- Aksâ, Ammân, 1986, s. 341; Cillî, **Dirâsetü ani'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin**, s. 315; Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 183.

yaratılış dikotomisinde günah tarafına düştüğüne ve şeytanın günahlarından yaratıldığına inanılmaktadır.⁸⁴⁰

Kadınların tenasühe tabi olmadığı, toplu ibadetlerden uzak tutulmaları ve gizli dini bilgilerin onlara öğretilmemesi gerektiği kabul edilmektedir. Nusayrilerin hadis olarak benimsedikleri metinlerde kadınlar şeytanların günahlarından yaratılan ikinci tür bir varlık şeklinde resmedilmekte ve arınma sürecinin dışında tutuldukları iddia edilmektedir.⁸⁴¹ Ancak yakın tarihli çalışmalarda eğitilmiş kesimin bu duruma itirazları görülmektedir. Bu tür hadislerin veya düşüncelerin kaynağı araştırılarak dini otoritelerce reddedilmesi istenmektedir. Bunlara göre kadınların ruhu vardır ve tenasühe tabidirler.⁸⁴² Özdemir'in araştırmasına göre birçok çağdaş Nusayri şeyhi de kadınları dışlayan hadisleri reddetmektedir. Bu konuda iki görüş ortaya çıkmıştır. İlkinde göre kadınları aşağılayan ve dışlayan öğretiler Nusayrilige yanlışlıkla girmiştir. Uydurma hadis denilen bu metinler zamanla kültürel sebeplerin de etkisiyle dokunulmaz kabul edilmiştir. Kur'an'daki bazı ayetler de bunu kolaylaştırmıştır. Kadına mirasta erkeğe göre daha az pay verilmesi ve şahitliğinin eksik kabul edilmesi bunlara örnek verilmektedir. İkinci görüşe göre Dürziliğin öncülerinden Hamza b. Ali tarafından yazılan bir risalede Nusayriler konusunda verdiği yanlış bilgiler bu mezhebin kadın konusunda yanlış tanınmasına yol açmıştır.⁸⁴³

Nusayrilerde kadınların tenasühte varabileceği en üst aşama ve inançsız kimselerin hayvan ve bitki bedeninden tekrar insan bedenine girip giremeyeceği konuları tartışılmaya devam etmektedir. Günümüzde yaygın kanaate göre, kadınlar konusundaki dışlamaların sebebi tarihseldir.⁸⁴⁴ Bunun bir gerekçesi olarak şu rivayet aktarılmaktadır. Tanrı Ali, kendisini tanımaktan dolayı kibirlenen Nusayrileri cezalandırmak için şeytanı yaratmıştır. Şeytan da insanın günahlarından kadınları yaratmıştır. Dolayısıyla kadınların dini bir sorumluluğu yoktur. Onlara dinin bâtinî bilgileri öğretilemez. Başka bir görüşe göre, "kadınların zayıf karakterli olması" ve

⁸⁴⁰ Tankut, Hasan Reşit, **Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında**, s. 17; Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 164-165; Över, Gökben, "Nusayrilerde Kadın", Gaziantep Ün. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2011, s. 42-43.

⁸⁴¹ Fırlı, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, Selçuk, Ankara, 1988, s. 186.

⁸⁴² Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 103; Özdemir, "Çevirenin Sözü", s. lxiv.

⁸⁴³ Özdemir, "Çevirenin Sözü", s. lxi.

⁸⁴⁴ Kiremit, İlker, "XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)", Hacettepe Ün. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012, s. 65-66.

“saklanması gereken sırları saklayamayacakları” gerekçesiyle dini bilgiden muaf tutulmuşlardır.⁸⁴⁵ Nusayrilerin sahip oldukları bâtinî sırları komşu halklardan saklama gerekliliği bir güvenlik sorunuydu. Kadınların bu sırları saklayamayacağı düşüncesiyle bazı ibadetlerden, bilgilerden ve törenlerden uzak tutulduğu savunulmaktadır. Bir görüşe göre kadınlar iyi mümin olurlarsa sonraki yaşamlarında erkek olarak bedenlenebilirler. Bu durumda kadın, erkek olarak bedenlendikten sonra tekrar kadın olamaz.⁸⁴⁶ Elbette bu görüşü kabul etmeyen başka yorumlar da vardır. Asatrian ve Arakelova’nın araştırmalarına göre, Nusayrileri tenasüh inançları bağlamında İslam coğrafyasındaki diğer bâtinî fırkalardan ayıran temel farklılık sadece erkeklerin ruhlarının yeniden bedenleneceğine inanmalarındır.⁸⁴⁷

Kanaatimizce modernleşmenin etkisiyle içeriden ve dışarıdan başlayan feminist eleştiriler Nusayri aydınları ve din adamlarını bu köklü meselede değişime zorlamaktadır. Eğitimli genç kuşakların kabul etmekte zorlandığı bu mesele farklı şekillerde izah edilerek çözüm yolları aranmaktadır.

2.4.5. Günümüz Nusayrilerinin Tenasüh Anlayışı

Şehirleşme, göçler ve modern eğitim süreçleri her dini topluluğu olduğu gibi Nusayriliği de değişime zorlamaktadır. Bu bağlamda tenasüh anlayışının günümüzde tarihsel anlamlarından farklı anlamlar kazandığı görülmektedir. Nusayri inançlarının modern dönemde yeni kuşaklar tarafından benimsenmesi zorlaştığından bazı gençlerin ateizme, bazılarının ise başta Caferilik olmak üzere diğer mezheplere geçtiği belirtilmektedir. Bu sorunları aşmak için başta Hz. Alinin ilahlığı olmak üzere bazı itikadî fikirleri yeni kuşaklara anlatmakta yeni yorumlar geliştirilmiştir. Tenasüh

⁸⁴⁵ Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 324, 333, 342.

⁸⁴⁶ et-Tavil, **Arap Alevileri Tarihi**, s. liii; el-Hatîb, **el-Harekâtü’l-Bâtiniyye fi’l-Âlemi’l-İslâmî**, s. 355.

⁸⁴⁷ Asatrian ve Arakelova, **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**, 2014, s. 123; Winter, S., **A History of the ‘Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic**, Princeton University Press, 2016.

de bundan payını almıştır.⁸⁴⁸ Bu sebeple bu bölümde yeni Nusayri toplumların yeniden doğuşu nasıl yorumladığı ve geçmişle farklılıklar üzerinde duracağız.

Günümüz ve yakın dönem Nusayriliğinde yeniden doğuş fikrini anlayabilmek için çeşitli saha araştırmaları ve mezhep bağlularının eserleri bize yol gösterici olmaktadır. Bu anlamda Nusayrilerin yeniden doğuş inancını ilk araştıran modern kaynaklardan biri 1850’lerde Suriye-Lübnan bölgesinde çalışan Walpole’un eseridir. Onun tespitlerine göre, iyi bir Nusayri, ruhunun göğe yükselip yıldızlaşacağını kabul ederdi. Misafirperver olmayan ve dinine bağlanmayan mezhepdaşlarının ölümünden sonra ruhlarının tekrar Nusayri olarak arınmaya kadar dünyaya geleceğine inanırlardı. Diğer kötü kimseler bir alt grupta ve Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi bedeninde yeniden dirilir. Çok kötü kimseler ve inançsızlar da domuz veya benzer hayvanların suretinde bedenlenir.⁸⁴⁹

Günümüz Nusayrilerinde çok kültürlü yaşama bağlı olarak başka din mensuplarının durumu yeniden ele alınmaktadır. Geleneksel Nusayri akidesine göre Hristiyan, Yahudi ve Müslümanların ruhlarının tenasühle yeniden dünyaya gelmeyeceği ileri sürülmüştür. Başka bir görüşe göre bu ruhlar hayvan ya da cansız varlıkların bedeninde dirilecektir.⁸⁵⁰ Yakın tarihli saha çalışmalarında Nusayri toplumunun genel anlamda bu iddiaları reddettiği gözlenmiştir. Yeni yaklaşımlara göre hangi inançtan olursa olsun insanın kötülüklerinin cezasını çekmeden yok olması düşünülemez. Bir ceza-mükâfat ve olgunlaşma mekanizması olan tenasühle yeniden dünyaya gelmeyen insan, yaptıklarının karşılığını görmemiş olacağından bu görüş kabul edilmemektedir.⁸⁵¹ Ölen Nusayrilerin ruhlarının Ali’ye ulaşacağı ancak içlerinden kötülük yapanların ve Hz. Ali’ye inanmayanların ruhlarının eti yenen hayvanların cesetlerine intikal edeceği şeklindeki iddiaları reddeden çağdaş Nusayri

⁸⁴⁸ Uyar, “Nusayrîlik”, s. 314; Krieger, B.T., “Marriage, Birth, and Batnî Ta’wîl: A Study of Nusayrî Initiation Based on the Kitâb al-Hawî fî ilm al-Fatâwî of Abû Sa’îd Maymûn al-Tabarânî”, **Arabic**, 2011, Sy. 58, ss. 53–75.

⁸⁴⁹ Walpole, Frederick, **A Visit To Nineveh**, “The Ansayrii”, vol. iii., (pp. 64-342), Richard Bentley, London, 1851.

⁸⁵⁰ Fıglalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 186.

⁸⁵¹ Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 102; Togayhan, “Günümüz Paralel Nusayrîlik İnancına Yansıyan Senkretizmin Temel Formları: Mersin Karaduvar Mahallesi Örneği”, s. 255.

yaklaşımlar vardır. Bunlara göre ilgili iddialar saha çalışması yapılmadan, tarihsel süreçte mezhep taassubuyla üretilip yayılmış fikirlerin tekrarından ibarettir.⁸⁵²

Yapılan az sayıdaki saha araştırmasında Nusayrilerin yeniden doğuşa inanıp inanmadıkları incelenmiştir. Bunlardan birinde Türkiye’de yaşayan Nusayrilere tenasüh inancının güçlü olduğu tespit edilmiştir. Türk’ün Hatay çevresindeki araştırmasına göre 150 Nusayri vatandaşın %84,7’si yeniden doğuşa inandığını belirtirken ancak %15,3’ü bunu kabul etmemektedir. Bunun itikadî olduğu kadar kültürel bir olgu haline dönüştüğü de görülmektedir. Katılımcıların yeniden doğuşu daha çok psiko-sosyal temellere dayandırması dikkat çekici bulunmuştur.⁸⁵³ Bu araştırmada tenasüh ve reenkarnasyon inançları arasında ayırım yapılmadığından nasıl bir yeniden doğuş fikrinin kabul edildiği açık değildir.

Nusayrilere tenasüh ile ilgili bir diğer dikkat çekici gelişme ise küreselleşmeyle birlikte tenasühün yanı sıra daha önceden mevcut olmayan reenkarnasyonun da benimsenmeye başlanmasıdır. Ruhun sürekli tekâmülünü ifade eden reenkarnasyon insan ruhunun ceza sonucu daha aşağı bir varlıkta dirilmesini kabul etmemektedir. Ruhun döngüsü sadece mükemmelleşmek için devam edebilir.⁸⁵⁴ Nusayriler tarihsel anlamda ruhun “düşüğünü” ve devam eden devirlerde de ruhun aşağı-yukarı varlıklarda bedenlenerek seyir izlediğini kabul etmektedir. Ancak yakın tarihli alan araştırmalarında Nusayri toplumu içerisinde popüler manada reenkarnasyona inancın daha güçlü olduğu belirlenmiştir.⁸⁵⁵ Bunun Nusayrilerin eğitim ve kültürel açıdan modernleşmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Özellikle 70’lerden sonra artan reenkarne olma hikâyeleri bütün dünyada toplanmaya başladı. Ülkemizde de bu tür reenkarne olma örneklerinin sıklıkla Nusayri nüfusun ağırlıkta

⁸⁵² Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 104; Talhamy, Y., “The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria”, **Middle Eastern Studies**, 2010, c. 46, Sy. 2, ss. 175–194.

⁸⁵³ Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, s. 261; Yalçın, Ayşe, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriligi Örneği”, Ankara Üniv. SBE Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020, s. 48-52.

⁸⁵⁴ Zhigulskaya, D., “Alevis vs. Alawites in Turkey: From the General to the Specific (Based on Field Studies in the Town of Hacibektaş And Hatay Province)”, **Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi**, 2019, c. 5, Sy. 10, ss. 195-206.

⁸⁵⁵ Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, s. 260; Yalçın, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriligi Örneği”, s. 53.

olduğu Hatay⁸⁵⁶ ve Adana çevresinden toplanması şaşırtıcı değildir.⁸⁵⁷ Reenkarnasyonun cezalandırma yerine tekâmülü benimsemesi sebebiyle daha hümanist bir yaklaşım olduğu varsayılarak günümüz Nusayri toplumlarında tenasühün önüne geçtiği kabul edilebilir. Elbette genel halkın bu iki kavram arasındaki teknik farkı bilmemesi sebebiyle reenkarnasyon inancına kaydığı da düşünülebilir.

Günümüz Nusayriliğinde değişmeye başlayan temel kurallardan biri tenasüh inancının sır olmaktan çıkmasıdır. Normalde sır kabul edilen ve başkalarına açıklanması yasak olan bu bilgi günümüzde Nusayri din adamları ve aydınlar tarafından açıkça anlatılmaktadır. Yeterli güven ortamının oluşması sebebiyle tenasüh akılcı yollarla topluma açıklanmaktadır. Aynı şekilde Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerle imamların aynı nurdan yaratılan aynı varlıklar olup tenasühle farklı bedenlerde karşımıza çıktığı inancı da sır olmaktan çıkmıştır.⁸⁵⁸ Geçmişte İslam ulemasının tenasüh hakkındaki sert tepkileri ve Nusayri cemaatinin toplu cezalandırmalardan çekinmeleri sebebiyle sakladıkları bu inançlarını günümüzde açıklamaya başladığı akla gelmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken diğer bir sebep de modernleşmenin etkisidir. Genç ve eğitilmiş kuşaklar sırların saklanması ve tenasüh konusunun sır kabul edilmesini eleştirmektedirler. Kanaatimizce reenkarnasyon ve tenasüh inançlarının modern dini akımlar aracılığıyla popülerleşmesi de tenasühün sır olmaktan çıkarılmasında etkili olmuştur.

Tenasüh inancı sebebiyle komşu halkların nefretini çekme korkusu günümüzde tersine dönmüştür. Hem inançlarından dolayı kıyıma uğrama endişesi ortadan kalkmış hem de oldukça popüler hale gelen ruh göçü fikri vasıtasıyla yeniden dirilme inancı Nusayrilere bir çeşit prestij kazandırmış olabilir. Genç yaşta ya da dramatik bir şekilde ölen kimselerin hastanelerde yeniden doğup doğmadığını araştırmaya varan reenkarnasyon inancının zamanla gelenekselleştiği de ileri sürülmektedir. Bu sebeple ruh göçünün inanç boyutundan ziyade kültürel boyutunun

⁸⁵⁶ Hatay yeniden doğduğunu iddia edenlerin çok olduğu bir şehirdir. Bu sebeple Milliyet gazetesi şehri, “Yeniden Doğanların Buluşma Merkezi” şeklinde vasıflandırmıştır (Milliyet, 2001).

⁸⁵⁷ Stevenson, **Cases of The Reincarnation Type**; Bayer, Reşat, **Parapsikoloji Yönünden Reenkarnasyon Etütleri**, Özgü, 1965.

⁸⁵⁸ et-Tavil, **Arap Alevileri Tarihi**, s. lxxxı; Güngör, Özcan, “Değişim ile Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler”, **İnsan ve Toplum**, 2015, c. 5, Sy. 9, ss. 75–102.

öne çıktığı söylenebilir.⁸⁵⁹ Dramatik ayrılıkların geride kalanlarda yarattığı psikolojik etkinin yeniden doğuş inancıyla hafifletildiği akla gelmektedir. Bazı Nusayri din adamları da yeniden doğuşu bu açıdan tanrısal adalete daha uygun bulduklarını belirtmektedir.

Nusayriler geçmişte olduğu gibi günümüzde de yeni doğan bir çocuğun konuşmasını, doğumdan önce ya da sonra görülen rüyaları ve yeni doğan çocuktaki yara izlerini, yeniden doğuşa kanıt olarak önemsemektedirler. Hatta bazı durumlarda yeni doğum yapanlar araştırılarak ölen kişinin ruhunun hangi bedende tekrar dünyaya geleceği öğrenilmeye çalışılır. Ölen ile yeniden doğanın simalarının birbirine benzemesi yeniden doğuşa delil kabul edilmektedir.⁸⁶⁰ İleri yaşlarda geçmişi hatırlama olasılığı azaldığı için ölüm ve yeniden doğum hikâyeleri çocuklar konuşmaya başlar başlamaz söyledikleri her şey dikkatle değerlendirilerek belirlenmeye çalışılır.⁸⁶¹

Ruhların yeniden doğması gibi eski yaşamı hatırlama konusu da tartışmalıdır. Bazı araştırmalarda yeniden doğumda eskiyi hatırlama belirli şekillerde ölenlere has kılınmıştır. Türk⁸⁶² ve Bayer'in araştırmalarında günümüzde reenkarne olduğunu iddia edenlerin büyük çoğunluğunun normal yollarla hayata veda etmediği belirtilmektedir. Araştırmacıların tespitine göre yeniden doğduğunu ve eski yaşamlarını hatırladıklarını iddia edenler genelde cinayet, yaralanma, kaza ile ani şekilde ölmüş ya da küçük-geç yaşlarda vefat etmiştir. Bu insanların yaşamlarının yarım kaldığı ve tekrar bedenlenerek yaşamlarını tamamladıklarına inanılmaktadır. Bu tür vakaları araştıran çalışmalarda eski yaşamını hatırladığını ileri süren kimselerin yaralanma, vurulma ya da hastalık sebebiyle vücutlarında oluşan izleri yeni yaşamlarında da doğum lekesi şeklinde taşıdıkları ileri sürülmektedir. Sıra dışı ölüm sonrası yeniden doğduğunu ileri sürenler ikinci doğumların çok kısa sürede olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple önceki yaşamı sonlandıran sarsıcı vakaların

⁸⁵⁹ Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, s. 263, 274; Ökten, *Anadolu'nun Sırlı Aynası Arap Alevîler (Nusayriler)*, s. 90-91.

⁸⁶⁰ Ökten, *Anadolu'nun Sırlı Aynası*, s. 91.

⁸⁶¹ Ökten, *Anadolu'nun Sırlı Aynası*, s. 92.

⁸⁶² Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, s. 262.

tesirini henüz atlatmadıkları da söylenmektedir.⁸⁶³ Burada şöyle bir yorum da yapılmaktadır; “Herkes dünyaya tekrar gelir. Ancak öldürülmüş olanlar eski yaşamlarını hatırlarlar. Doğal bir şekilde ölenler hatırlamazlar”.⁸⁶⁴ Görüleceği gibi reenkarne örneklerinde sıra dışı ölümlere odaklanılmakta ve yeniden doğumun bunlara has olabileceği savunulmaktadır. Bunun günümüz Nusayriliğinde ne kadar yaygın bir inanç olduğunu belirlemek şimdilik zorsa da böyle bir inancın varlığı açıkça görülmektedir. Elbette bunun itikadî bir değişimden ziyade modern kültürel yaşamın Nusayri toplumuna soktuğu bir inanış şekli olduğu da düşünülebilir.

Her yetişkin birey genel olarak belirli törenlerle Nusayriliğe kabul edilir. Erginlenme töreni diyebileceğimiz bu törende yaş, olgunluk, dürüstlük ve emanete sahip olabileceğine şahitlik edilen Nusayri erkeği birkaç aşamalı törenle mezhebe dâhil edilir. Aday daha sonra bir yetişkinlik töreniyle dini eğitimini alacağı “amcaya” emanet edilir.⁸⁶⁵ İlk bölümde ele aldığımız bir tür erginlenme ritüeli olan bu mezhebe kabul merasimlerinin yaygın şekilde manevi anlamda yeniden doğuşu sembolize ettiği söylenebilir.

Yetişkin kimselerin Nusayriliğe kabulü ya da erginlenme törenleri gibi önemli unsurlardan biri ölüm sonrası törenler ve türbelerdir. Ruhların dünyada dolaştığına, ölünün kabrine yapılacak ziyaretin onu mutlu edeceğine ve onun daha iyi bir şekilde dünyaya dönmesine katkı sunacağına inandıkları için Nusayriler türbelere önem vermektedir. Nusayrilerin inançlarında önemli bir yer tutan ziyaretler veya türbeler atalar kültürünün bir sonucu olarak yorumlanabilir. Ataların ölmediği ve onların ruhunun yaşamaya devam ettiği düşünülür. Nusayriler için ziyaret mekânlarının ayrı bir önemi olduğu gibi, buraları ibadet mekânları olarak da kabul ederler.⁸⁶⁶ Nusayrilere göre Allah katında kıymetli insanlar öldüklerinde artık yeniden bedenlenmezler ve semavi varlıklara dönüşürler. Nusayriler ziyaretlerdeki

⁸⁶³ İki çalışmada da konuyla ilgili çokça örnekler vardır. Bkz. Bayer, **Parapsikoloji Yönünden Reenkarnasyon Etütleri**, 1965; Stevenson, **Cases of The Reincarnation Type**; Bayer, **Parapsikoloji Yönünden Reenkarnasyon Etütleri**, 1965.

⁸⁶⁴ Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, s. 262; Ökten, **Anadolu'nun Sırlı Aynası Arap Alevîler (Nusayriler)**, s. 91.

⁸⁶⁵ Keser, **Nusayrîlik: Arap Alevîliği**, s. 103 vd.; Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, s. 77; Talhamy, Y., “The Alevis and ‘Alawis”, **Brill**, 2021, c. 12, ss. 279-304.

⁸⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirel, Yasemin, “Hatay - Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü”, Necmettin Erbakan Üniv, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2019.

bu insanların insan, hayvan, bitki ya da cansız varlık olarak yeniden bedenlenmeyeceklerine ve semavi varlıklar olarak cenneti yaşayacaklarına inanırlar. Hatta bu kişiler zaman zaman dünyayı ziyaret ederek insanları uyarıcı görevler üstlenmektedirler.⁸⁶⁷

Ziyaret mekânlarının en popülerleri olan Hızır türbeleriyle ruhun tekrar dirilişi inancı arasında bir ilişki görülebilir. Sünni İslam toplumlarında da var olan Hızır inancına göre Hızır ölümsüzlüğün sembolüdür. Değişik şekillerde dünyada görünebilir. Nusayriler bu sebeple onun beden değiştirerek tenasüh yaşadığını kabul etmektedirler. Bu sebeple Nusayrilerin yaşadıkları yerlerde bulunan çok sayıdaki Hızır türbesi ve bunlara yapılan ziyaretler günümüzde de önemini korumaktadır.⁸⁶⁸ Nusayri inanç sistemi içerisinde ölümsüz olduğuna inanılan ve sürekli farklı bedenlerde görünen ‘Hızır Kültü’ inancı yeniden doğuş fikrini desteklemektedir. Hızır’ın tekrar tekrar bedenlenmesi Nusayrilerin ruh göçüne inancını canlı tutmaktadır. Dahası tenasüh inançlarının sadece kendi bâtinî yorumlarına dayanmadığını, İslam dâhil diğer kültürlerde de bu inancın izlerinin bulunduğunu iddia etme şansı bulmaktadırlar.⁸⁶⁹

Günümüz Nusayrilerinde yeniden doğuş daha çok reenkarnasyon şeklini almaya başlamıştır. Bunun sebebi reenkarnasyonun hem kadınlara hem de başka din mensuplarına yer vermeyen geleneksel Nusayri inancına göre daha kapsayıcı olmasıdır. Diğer bir nokta ise yeniden doğuşun itikadî bir tartışma olmaktan çıkarak popülerleşmesidir. Bazı saha çalışmalarında yeniden doğuşa inanan Nusayrilerin oranının nispeten yüksek çıkması bununla ilişkilendirilebilir.

Kadınların tenasühü ve başka dinlerden insanların hayvan ya da cansız varlıklar olarak yeniden dirilecekleri konusunda günümüz Nusayrileri daha ziyade çok kültürlü bir toplumsal yaşamı benimseme eğilimindedirler. Dolayısıyla da bugünün modern Nusayriliğinde tam bir tenasüh inancından bahsetmek zordur.

⁸⁶⁷ Demirel, “Hatay - Samandağ Özelinde Nusayrilik”, s. 76-77.

⁸⁶⁸ Türk, Hüseyin, “Nusayrilerde Hızır İnancı”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi**, Ankara, 2010, s. 228; Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, s. 258, 261.

⁸⁶⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, **İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara, 1999, s. 146- 149; Karasu, Mehmet, **Nusayrilik Alevilik ve Çok Kültürlülük**, Keşif Yay. Ankara, 2005, s. 26.

Nusayrilerde hulûl ve tenasüh genel manada özetlenecek olursa şu hususların öne çıktığı görülmektedir; Öncelikle Nusayrilerde Tanrının insanlarda hulûl ederek görünmesi inancı vardır. Kısmî farklılıklar olmakla birlikte Ali, Muhammed, Selman Tanrının farklı şekillerdeki yansımalarıdır. İlahi ruh bir ölçüde imamdan imama aktarılır. Aynı şekilde Tanrının yıldızlaşarak kurtuluşa erecek “seçkin kulları” olduklarına inanan Nusayriler de tenasüh yoluyla günahlarından arınacaktır. İlk yaratılışta gökteki yıldızlar olduklarına ancak şımartıldıkları için yeryüzüne indirildiklerine inanmaktadırlar. Burada, farklı sayılar verilmesine rağmen, yedi defa iyi insan olarak tenasühe uğradıklarında tekrar gökteki yıldızlara dönüşeceklerdir. Günahkârlar, Nusayriliği ve Ali’yi bilmeyenler ise arınıncaya kadar cehennemleri olan bu dünyaya gelecektir. Klasik Nusayrilikte tüm bu yeniden doğuş döngüsü erkek merkezlidir ve kadınlar günahtan-şeytandan yaratıldığından dinen sorumlu kabul edilmemektedir.

2.5. YEZİDİLİK

İslam coğrafyasında ortaya çıkan bâtinî mezheplerden birisi de Yezidilik ya da kendilerinin günümüzde daha çok tercih ettiği şekliyle Ezidilik'tir.⁸⁷⁰

Yezidiliğin ismi, kökeni, teşekkül süreci ve tarihçesi oldukça tartışmalıdır. Yezidiler kökenlerini mitolojik bir anlatımla Hz. Âdem'e kadar götürmektedirler. Kimi oryantalistler, onları daha çok Yahudilik ve Hıristiyanlığa, aralarında bazı Yezidiler'in de bulunduğu kimi araştırmacılar ise benzer bazı inanışlardan hareketle onları kadim İran'ın din ve mezheplerine dayandırmışlardır. Ancak klasik kaynaklara, aralarında batılîlıkların da bulunduğu pek çok çağdaş araştırmacıya ve hatta bir kısım Yezidi'ye göre Yezidilik ismi Yezid b. Muaviye'ye, kökeni ise yaşadığı dönemin önde gelen Ehl-i Sünnet mutasavvıflarından Şeyh 'Adî b. Müsâfir'e (557/1162) dayanmaktadır.⁸⁷¹ Buna göre Yezidilerin kökeni İslam kaynaklıdır. Ancak Emevi fanatizmi⁸⁷² ile birlikte bir takım bâtinî dini ve sûfi gelenekleri, bazı siyasi ve sosyal sebeplerle zamanla değişimler yaşayarak

⁸⁷⁰ Çalışmamızda Yezilik veya Ezidilik isimlerini beraber kullanmayı tercih ettik. Kaynaklarda genellikle Yezidilik isminin tercih edilmesine karşın Ezidilerin bir kısmı bunu reddetmektedir. Hususiyle çağdaş Yezidi aydınlar tarihsel açıdan Emevi Halifesi "Sultan Yezid" isminin çağrıştırdığı negatif mana sebebiyle ve bu isimle Ezidiliğin kuruluşu arasında bir ilişkinin olmadığını iddia ederek kendilerine "Azday halkı, İzidi ya da Ezidi" demeyi tercih etmektedirler. el-Yezidi, "Zerdüş Bizimle Konuştu", s. 123, 133; İsim tartışmaları için bkz. Guest, John S. **The Yezidis: A Study in Survival**, London and New York, KPI. 1987, s. 42, 43; Başbuğ, Hayri, **Yezidilik İnanç**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1987; Turan, Ahmet, **Yezidiler: Tarihçeleri, Coğrafi Dağılımları, İnançları, Örf ve Adet**, Hitapevi, Ankara, 2015, s. 1-2.

⁸⁷¹ İbn'i Hallikân, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l A'yân ve Enbâu Ebnâi'z Zamân**, Dâr'us Sekafe, Beyrut, 1970, c. 1, s. 254; Tâdifî, **Cevherden Gerdanlıklar: Hz. Abdülkadir Geylani'nin Menkıbeleri**, çev. N. Erdoğan, Sinan, İst, 1972, s. 217; 'Azzâvî, **Târîhu'l-Yezidiyye**, s. 74; Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 29; Lescot, **Yezidiler**, s. 20; Guest, John S. **The Yezidis: A Study in Survival**, s. 42. Adî bin Müsâfir hakkında müstakil bir araştırma için bkz. Bozan, **Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnançındaki Yeri**, s. 37-52.

⁸⁷² Şeyh Adî eserinde Muaviye'yi peygamberin yoldaşı, mü'minlerin dayısı, vahiy yazıcılığında güvenli ve cennetle müjdelanmış bir kişi olarak tanımlamıştır. Aynı şekilde oğlu Yezid'in de imam oğlu imam olup Allah yolunda cihat ettiğini, kendisinden ilim ve hadis rivayet edildiğini belirtmiştir. Yezid'in Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayıyla ilişkisinin olmadığını ve kendisine yöneltilen iddiaların iftira olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Musâfir, "İ'tikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a", s. 189. Bunların dışında Yezidilerin Şiîlerle sorunlarının yanında bazı araştırmacılar iki inanç çevresinin benzer yönlerine de dikkat çekmiştir. Bkz. Asatrian ve Arakelova, **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**, s. 3, 17, 21 vbş.; Kreyenbroek, Philip G. **Ezidilik-Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, çev. A. Gökçen, & T. Tanla, İstanbul Bilgi Ün. 2014, s. 34.

Müslümanların çoğunluğundan kopmuşlardır.⁸⁷³ *Oldukça farklı bir batini inanç yapısına dönüştüklerinden özellikle Yezid b. Muaviye ile birlikte anılmayı kesinlikle reddetmiş ve bu nedenle kendilerine Yezidi denmesine büyük tepki göstererek Êzidi ismini tercih etmişlerdir. Kökenlerini de Hz. Âdem'e kadar götürmüşlerdir.*⁸⁷⁴

Yezidiler, *Mushaf-ı Reş* ve *Kitâbu'l Cilve*'nin kendi kutsal metinleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu eserlerin ne zaman ve kim/ler tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Yezidilerde kutsal kitaplardan ziyade bâtinî ilimleri içerdiği düşünülen kawller, çiroklar, dua, efsane ve öyküler gibi sözlü kültürün temel olduğu söylenmektedir.⁸⁷⁵ Genel kanaate göre iki kitap da Şeyh Adî tarafından yazılmamıştır. Bunlar birkaç sayfalık metinlerdir. Ağırlıklı şekilde yaratılış ve tanrı-melekler üzerinde durmaktadırlar. Tenasüh konusunda birkaç kısa bilgi içermektedirler. Ayrıca 13. yy.dan sonra oluşturulan ilahiler ya da kawller de kutsal kabul edilmektedir. İnanca göre bunlar “ulmê Xwedê”dir (Tanrının bilgisi) ve bâtinî bilgi olan behr'in (okyanus) sembolüdürler.⁸⁷⁶ Bazı kawllerde tenasüh ve hulûl inançlarına yapılan atıflar bunları çalışmamızda önemli hale getirmiştir.

⁸⁷³ Şeyh Adî, “İ'tikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a”. Bir Yezidi şeyhte bulunan 1515-16 (h. 921) tarihli “İcâzetu Pîr Mûsâ Dünbelî” belgesi de Ehli Sünnet geleneğine uygundur. Şeyhin silsilesinin Adî b. Musâfir ve halefi Şeyh Hasan'a dayandığını ortaya koymaktadır. Metinde Şeyh Adî veya silsiledeki kimseler hakkında methiyeler olmakla birlikte Ehli Sünnet açısından aşırı kabul edilecek fikirler bulunmamaktadır. Ayrıca icazete besmele ve hamdele ile başlanıp devamında Fatiha-Felak-Nas surelerinin yazılması ve Hulefa-i Raşidin'in isimlerinin geçmesi dikkat çekicidir. Bu bilgi Yezidilikteki asıl dönüşümün 16. yy.dan sonra yaşandığını ileri sürenleri desteklemektedir. “İcâzetu Pîr Musa Dünbelî”, Lescot, **Yezidiler**, içinde. s. 225-234.

⁸⁷⁴ Bozan, Metin, “Yezidilik (Êzidîlik)”, **Orsam**, (Mart-Nisan), 2015, c. 7, Sy. 67, s. 74.

⁸⁷⁵ Tolan, Kemal, <http://www.dengekurdistan.nu/details.aspx?an=14427>. 04 02, 2020 tarihinde alındı. (2015, 04 22); Kreyenbroek, **Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 27; Allison, Christine, **The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan**, Richmond, Curzon Press, 2001, s. 56.

⁸⁷⁶ Ezidilerin kitapları ve kawller üzerine yapılmış ilk çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Isya, **Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz**. Türkçe ve Kürtçe Ezidi kutsal metinlerini karşılaştırmak için bkz. Demlûcî, **Yezidiyye**, s. 121-124; Azzâvî, **Târîhu'l-Yezîdiyye**, s. 183-192; Kreyenbroek, Philip G., & Reşow, Xelil C., **Tanrı ve Şeyh Adî Kusursuzdur**, İstanbul, Avesta, 2011; Kaplan, Yaşar, **Günümüz Yezidiliği**, Nubihar, İstanbul, 2013, s. 208-419; Bulut, Faik, **Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, İstanbul, Berfin, 2003, s. 194-203.

2.5.1. Tanrı'nın Sultan Ezî, Şeyh 'Adî ve Melek Tavus'ta Temessülü

Yezidiler esas itibarıyla kadir-i mutlak bir Tanrıya inanmaktadırlar. Tanrı, genel anlamda kâinatın tek yaratıcısı ve hâkimidir.⁸⁷⁷ Tanrı, yaratma işlerinden sonra yetkilerini baş melek olarak görevlendirdiği Melek Tavus'a devretmiş ve yeryüzündeki meselelerle uzaktan ilgilenen yüce bir varlığa dönüşmüştür.⁸⁷⁸

Bazı Yezidi metinlerde mutlak ve tek olmasına rağmen Tanrı, zaman zaman yeryüzünde tecelli etmiştir. Bunlardan ilki Sultan Ezî (Yezid), ikincisi Şeyh 'Adî, üçüncüsüyse Melek Tavus'tur.⁸⁷⁹ Bu şekliyle Tanrı'nın yeryüzüne farklı zamanlarda kutsal üç varlık şeklinde indiği anlaşılmaktadır. Yani bunlar aslında bir yönüyle tek bir tanrıdır. Ancak genel anlamda Hüda'dan sonra gelen ikinci dereceden tanrılar/kutsal varlıklardır.⁸⁸⁰ Bazı geç dönem metinlerde ise tekrar tekrar yeryüzüne gelen özel bir şekilde yaratılan Şahid b. Câr'dan bahsedilir. Buna göre Âdem'den annesiz olarak yaratılan ve cennetten getirilen bir huri ile evlendirilen Şahid b. Câr Yezidilerin atasıdır. Yezidilerin tenasüh inancı bu grubun isimlendirilmesine yansıyacak kadar önemli görülmüştür. Şöyle ki, Yezidiler fırkalarının kurucusu olarak Hz. Âdem'in oğlu Şâhid b. Câr'ı kabul ederler. Bu rehber veya pir sürekli tenasüh ederek dünyaya gelmekte ve farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Emeviler döneminde de Şam taraflarında *Yazîd* ismiyle yeniden enkarne olan Şâhid, kökeni insanlığın tarihi kadar eski olan Yezidiliği tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Yeniden enkarne olduğunda da Şeyh Adî şeklinde ortaya çıkmıştır.⁸⁸¹ Ancak bu son iddianın yaygın olarak benimsendiği söylenemez.

⁸⁷⁷ Muaviye b. İsmail, "Zerdüş Bizimle Konuştu", (Sever, E. **Yezidilik ve Yezidiliğin Kökenleri**, İstanbul, 2006, ss. 113-141 içinde), s. 129.

⁸⁷⁸ Lescot, **Yezidiler**, s. 41.

⁸⁷⁹ Şeyh 'Adî, Tawusi melek ve Sultan Ezi, hepsi birdir. Bkz. "Qewlê Keniya Mara (Yılanların Gülme ilahisi)", için bkz. Philip G. Kreyenbroek/ Xelîl Cundî Reşow, **Tanrı ve Şeyh 'Adî Kusursuzdur**, s. 684 vd.

⁸⁸⁰ Kremli, "el-Yezidiye", **Mecelletu'l-Meşrik**, c. II/IV, s. 151.

⁸⁸¹ Menzel, "Yezidiler", s. 416. Muaviye b. İsmail'e göre Şâhid b. Câr sadece Zerdüş'te cisimleşmiştir ve gelecekte son bir kez daha bedenlenecektir. Bu görüşe göre Sultan Yezid veya Şeyh Adî'nin Şâhid b. Câr olduğu söylenemez. el-Yezidi, "Zerdüş Bizimle Konuştu", s. 152.

Bunun dışında Tanrının daha ilk yaratılışta haftanın her bir günü yarattığı ve bazı yetkilerini devrettiği altı melek daha vardır. Bunlar Melek Tavus ile birlikte yedi melek olmaktadır.⁸⁸² Söz konusu melekler, düşük profilli tanrısal varlıklardır.⁸⁸³

Yezidiler’de söz konusu yedi meleğin aynı zamanda yeryüzünde beşer olarak insani şekillerde tasvir ve tasavvur edildikleri; Yezidi şeyhlerle özdeşleştirildikleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle Yezidiler, kendi dini önder ve şeyhlerini, kutsalın beşer suretindeki tezahürleri (hiyerofani) olarak görmüşlerdir. Bu nedenle de onları yedi melek ile özdeşleştirmişlerdir.⁸⁸⁴ Söz konusu önderler yani meleklerin yeryüzündeki temsilcileri Şeyh Adî, Şeyh Hasan, Şeyh Şems, Nusreddin, Sıccaddin, Şerafeddin, Fahreddin’dir.⁸⁸⁵ Bu kimseler tenasühle bedenlenmiş melekler ya da tanrılaşmalarına izin verilen seçilmiş şeyhlerin ruhları olabilir. Ancak bunların ruhlarına ibadet edilmez. Bunları temsilen Yezidilerde yedi sancak bulunur. Kutsal emanet kabul edilen bu sancaklar yılın belirli zamanlarında Yezidi köylerinde gezdirilir. Bazı metinlerde söz konusu sancakların, Tanrının hulûlüyle tanrılaşan Davud, Şemseddin, Yezid, Hallac, Şeyh Adî, Şeyh Hasan el-Basrî ve ismi bilinmeyen yedinci kişiyi temsil ettiğine inanılmaktadır.⁸⁸⁶

⁸⁸² Çol, İsmail Bek, **el-Yezîdiyyûn: Akâiduhum ve Âdâtuhum**, s. 21. Bazı istisnai rivayetlerde altı meleğin ismi zikredilmektedir. Ancak bunun sebebi muhtemelen yedinci kişinin Tanrı’nın kendisi olmasıdır. Bkz. Qewlê Afırîna Dinyayê: 19-23.

⁸⁸³ Yezidiler’de söz konusu melekler, tanrısal varlıklar olarak mütalaa edilmektedir. Krş. Züheyr Kâzım ‘Abbûd, **Tavus Melek**, Daru Serdem, Süleymaniye, 2005, s. 26; Bozan, M., “Yezidilik/Ezidilik” Ed. M. Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit, Nobel Yayınları, İstanbul, 2021, s. 267-287, s. 275 vd.

⁸⁸⁴ Bkz. İsmail Bek Çol, **el-Yezîdiyyûn: Akâiduhum ve Âdâtuhum**, s. 21; Tolan, s. 41, 48-49, 108; Abbûd, **Melek Tavus**, s. 67-68; Asatrian, Arakelova, s. 21; Heard, W. B., “Notes on the Yezidis”, **Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, 41 (1911), s. 203, 205; Kreyenbroek/Xelîl Cındî, **Tanrı ve Şeyh Adî Kusursuzdur**, s. 58. 11. Daha fazla bilgi için bkz. Bozan, Metin, “(Y)Ezidiler’de Tanrı ve Tanrısal Varlıklar”, **Bir Dünya Tanrı**, Ed. Mustafa Tekin, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2022, ss. 215-249, s. 226 vd.

⁸⁸⁵ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 77; Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, s. 57. Ehli Hak toplumu Yezidilere benzer bir kozmogoni ve tanrı-melek inancına sahiptirler. En yetkin yaratıcı tanrı, onun görevlerini takip eden yedi büyük melek ve bunlar içerisinde dünyevi işleri yönetmekle görevli bir melek bulunmaktadır. Tanrı önce evreni ve boşlukta da inciyi yaratmıştır. Sonrasını melekler yaratmıştır. Bu baş melekler inkarnasyon veya hulûl yoluyla insan suretinde dünyaya gelerek önemli işleri ve inananları koordine ederler. Avatar şeklinde de tanımlanacak bu hulûllerin en sonunda bir çeşit mesih beklentisi vardır. İki geleneğe göre de bu kendi inançlarını hâkim kılıp bunların düşmanlarından intikam almak için tanrının son bedenlenmesi olacaktır. Asatrian ve Arakelova, **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**, s. 122.

⁸⁸⁶ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 102; Menzel, “Yezidiler”, s. 418.

2.5.2. Devir İnancı: Tanrısal Ruhun Şeyh ve Pirlerde Sürekli İntikali

Kozmogoni ile inançlar arasında kuvvetli ilişkilerin olduğu çalışmamızın ilk kısımlarında belirtilmiştir. Evrenin sonsuzluğu veya zamanın döngüsel olduğu fikri inançları şekillendirmektedir. Bu noktada iki temel tarih anlayışı öne çıkmaktadır; Modern zamanlarda çizgisel yani Hegelyen lineer tarih anlayışı kabul görürken dinler büyük oranda döngüsel tarih fikrini⁸⁸⁷ benimsemektedir. Bâtını fırkaların ise döngüsel tarihe “devir” inançlarıyla ayrı bir önem yüklediği gözlenmektedir. Devir inancı çoğu zaman tenasüh, enkarnasyon ve hulûl fikriyle bağlantılıdır.

Erken dönem Yezidi metinlerde cennet, cehennem, hesap günü,⁸⁸⁸ mehdi ve deccal/tercal⁸⁸⁹ gibi ahiret ve onunla ilgili unsurlar söz konusuysen daha sonraları bu inanışların terkedildiği görülmektedir.⁸⁹⁰ Nitekim bazı Yezidi anlatılarda Şeyh Adî'nin kafasında taşıyacağı bir hasır sepet içinde sorgusuz ve mahkemesiz olarak Yezidileri cennete girdireceği aktarılmaktadır.⁸⁹¹ Öte yandan batılı anlamda ilk Yezidi çalışmasını yapan Layard'ın kayıtlarında bu inançta tenasühün olup olmadığına değinilmemekle birlikte her Yezidinün günahlarının “kefaretinin ödemek kaydıyla” cennete gideceği söylenmektedir.⁸⁹²

Yezidiler daha sonraları döngüsel zaman fikrini benimsemişlerdir. Buna göre insanın dünya hayatı sonlu kabul edilirken dünyanın yıkılıp kıyametin kopacağı inancı reddedilir. Bu düşünceyi desteklemek için tenasüh fikriyle örülmüş, evrenin

⁸⁸⁷ Modern Hegelyen lineer tarih anlayışında tarih ve zaman belirli bir sona doğru ilerlemektedir. Hiçbir şey tekrar değildir. Hatta zaman ve insanın tarih ilerledikçe mükemmelleştiği de bu anlayış bağlamında savunulmaktadır. Döngüsel tarih anlayışında ise zaman belirli aralıklarla tekrar ederek ilerler. Bu anlayışta genellikle özel anlamlar yüklenen devirler vardır. Döngüsel tarih anlayışı tenasühe inanan bâtinî İslam toplumlarının tipik ortak noktalarından birini oluşturması açısından da dikkat çekicidir. Bkz. Tan, “Tarihin Sonu: İsmailî Döngüsel Tarih Anlayışı”, s. 625-634.

⁸⁸⁸ Bkz. “Qewlê Qere Ferqan (Kara Furkan İlahisi)” için bkz. Philip G. Kreyenbroek/ Xelîl Cundî Reşow, **Tanrı ve Şeyh 'Adî Kusursuzdur**, s. 170 vd.

⁸⁸⁹ “Qewlê Tercal (Deccal İlahisi)” için bkz. Kreyenbroek/ Xelîl Cundî Reşow, **Tanrı ve Şeyh 'Adî Kusursuzdur**, s. 629 vd.

⁸⁹⁰ Bozan, M., “Yezidilik/Ezidilik”, s. 279.

⁸⁹¹ Seabrook da 1925'te Yezidi lideri Mir Said Beg ile yaptığı görüşmede hakiki Yezidi ruhlarının son yargı gününde Şeyh Adî'nin kafasında taşıyacağı bir hasır sepet içinde sorgusuz ve mahkemesiz olarak cennete gireceği aktarılmaktadır. Bkz. Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, s. 327.

⁸⁹² Layard, **Nineveh and Its Remains**, s. 198.

üç ya da yedi aşamalı devirde hareket ettiği inancı geliştirilmiştir. *Tofan*⁸⁹³ denilen bu aşamalarda tarih kendisini tekrar etmektedir. Yezidi mitolojisinde iki büyük tufan vardır. Mushaf-ı Reş'te ilk tufanın bütün insanlığı etkilediği ancak ikincisinde Nuh'un sadece Yezidileri gemiye aldığı ve onları Sincar-Cudi bölgesinde karaya bıraktığı anlatılmaktadır. Bu tufandan sonra ilahlardan biri her bin yılda bir temessül, hulûl ya da enkarne yoluyla dünyaya gelerek kendilerine inananlara düzen vermektedir. Bir yoruma göre devirler ve bâtinî zaman bir sona doğru akmaktadır. Ruhun da aynı şekilde tenasühle devir yaptığı ve kendi sonuna yaklaştığı kabul edilmektedir.⁸⁹⁴ Tanrının temessülünü anlatan bir kawilde;

*Tanrı der ki, bir gün ben yeryüzüne ineceğim
Yaralı gönüllere derman olacağım
Bu Kavil'den şüphesi olanın
Kolundan tutup Müslümanların arasına katacağım.*

*Onlar için ahirette yer hazırlanmıştır
Dardır ve katrandır yerleri
Ebedi olarak orada kalacaklardır.*⁸⁹⁵

Yukarıda Tanrı'nın Sultan Ezî (Yezid), Şeyh 'Adî ve Melek Tavus⁸⁹⁶ bedeninde yeryüzüne farklı zamanlarda indiğine değinilmiştir. Ancak bunun da ötesinde bazı Yezidi ilahilerinde özünde tek bir varlık olan (Tanrı) Sultan Ezî (Yezid), Şeyh 'Adî ve Melek Tavus'un seçkin şahsiyetlerde yani Yezidi şeyh ve pirlerin ruhlarında beden değiştireceği de ifade edilmektedir.

*Şeyh Adi, Melek Tavus ve Yezid birdirler
Sakın yanlış anlamayın
Onlar çabucak muratları hâsıl eder.*

⁸⁹³ "Mushaf-ı Reş: Kitab ül Esved", s. 164-167; Suvari, Çakır Ceyhan, "Tufan Mitosu ve Cudi Dağı'nın Yezidi Kimliği İnşasında Oynadığı Rol", **Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildiriler**, Şırnak Üniv. Yay. 2010, ss. 898-903; Şengül, Birgül Açıkıldız, **Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi**, çev. Z. Kılıç, Alfa Yay. İstanbul, 2015, s. 133.

⁸⁹⁴ Omarkhali & Rezania, "Some Reflections on... Some Reflections on Concepts of Time in Yezidism", s. 350; Kreyenbroek, **Ezidilik-Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 47, 56-60.

⁸⁹⁵ Kaplan, **Günümüz Yezidiliği, "Qewle Qere Ferqan"**, s. 243.

⁸⁹⁶ Şeyh 'Adî, Tawusi melek ve sultan Ezi, hepsi birdir. Bkz. "Qewlê Keniya Mara (Yılanların Gülme ilahisi)", için bkz. Philip G. Kreyenbroek/ Xelîl Cundî Reşow, **Tanrı ve Şeyh 'Adî Kusursuzdur**, s. 684 vd.

Çabucak muratları hâsıl ederler
Sultan Yezid yaratıcıdır, bin bir elbise ile gezer
*Bizim sırrı tanımamız gerekir.*⁸⁹⁷

Buna göre Melek Tavus ve diğer altı büyük melek 7 devirde sırayla bedenlenerek insanlara doğru yolu gösterecektir. Bunların bazıları görevlerini tamamlayıp asli yurduna dönse de bazısının ruhu başka insan bedenlerinde, muhtemelen şeyh ailelerinde, dolaşmaya devam edecektir.⁸⁹⁸ Buradan hareketle tenasühün sadece seçkin kimselerde olacağı ve “*kiras gorîn*” yani gömlek değiştirme teriminin ancak şeyh ve pirlar gibi seçkin şahsiyetler öldüğünde kullanılacağı da ileri sürülmektedir. Buradan hareketle bazı araştırmacılar bunların dışında kalan Yezidi halkın ve diğer insanların ruhlarının tenasüh edeceğini reddetmektedir.⁸⁹⁹ Demlûcî’nin tespitlerine göre ise, genel Yezidi halkın tenasühüne inanılmakla birlikte normal kimselerden farklı olarak her devirde ortaya çıkan şeyhlerin tanrısal ruh taşıdıkları düşünülmektedir. Bazı topluluklarda Yezid b. Muaviye’nin ilah olduğu ve ruhunun onun soyundan gelen Yezidi şeyhlerinde bedenlendiğine inanılmaktadır. Bu sebeple kendilerinde ilahi güçlerin olduğunu söylemektedirler.⁹⁰⁰

Tenasühün sadece seçkin Yezidi şeyh ve pirlarını kapsamadığı, kutsal ruhların aynı zamanda diğer din ve kültürlerdeki seçkin şahsiyetlerde de bedenlendiği kabul edilmektedir. Buna göre Âdem’den başlayıp bütün nebileri içine alan bu zincirin her bir halkası ile Beyâzîd-i Bistâmî, Şeyh Abdülkadir Geylânî, Hasan Basrî ve evliyanın büyükleri Şeyh Adî’ye kadar tek bir yaratılıştandır. Onlar aslında tenasüh yoluyla ruhları devrederek uluhiyet mertebesine yükselmiş birer Yezidir.⁹⁰¹

⁸⁹⁷ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 297-307

⁸⁹⁸ Lescot, *Yezidiler*, s. 62; Kreyenbroek, *Ezidilik-Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler*, s. 45; Guest, *The Yezi The Yezidis: A Study in Survival*, s. 42.

⁸⁹⁹ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 89.

⁹⁰⁰ Demlûcî, *El Yezidiyye*, s. 41.

⁹⁰¹ Demlûcî, *El Yezidiyye*, s. 5; Azzâvî, *Târîhu’l-Yezîdiyye*, s. 137. Seçilmişlik anlayışı bir yönüyle genetik ve kan bağıyla devam eden bir süreç gibi algılanabilir. Ancak bu bakış açısı bâtinî bir fırkayı değerlendirirken eksik olacaktır. Çünkü bu anlayışta kan ve beden önemli değildir. Dolayısıyla manayı temsil eden ruhun tenasühle bedenden bedene göçüyle birlikte seçilmişlik devam ettirilir. Yezidi olmadığı bilinen Hasan Basri ve A. Geylânî gibi kimselerin rahatlıkla Yezidi ilan edilebilmesi de bu inançla beraber yorumlanabilir.

Yezidilerde yeniden doğuş ve ruhların devri inancı antropolojik incelemelere de konu olmuştur. Bu inancı yansıtan uygulamalardan biri iç gömlek olarak kullanılan giysilerin boğaz kısmının tek parça halka şeklinde yapılmasıdır. Normalde diğer toplumlarda düğme veya başka bir şeyle bir araya getirilen yakalardan oluşan boğaz kısmı Yezidilerde ruhun sürekli devrini sembolize ettiği için kesintisiz yapılmaktadır.⁹⁰²

Tanrısai ruhun insana geçişi klasik anlamda bir tenasüh mü yoksa hulûl mü olduğu sorgulanabilir. Kanaatimize göre, Tanrının ruhunun her devirde ilk kez insana geçişi ve nesiller boyu Yezidi dini elitler arasında dolaşması hulûl ya da zuhur şeklinde izah edilebilir. Hulûl Tanrının bir insan bedenine girmesi iken zuhur Tanrının bir insan suretinde görünmesi olarak yorumlanabilir. Ne var ki bunun her peygamber ya da liderde nasıl gerçekleştiğı Nusayrilerdeki gibi ayrıntılı anlatılmamaktadır. Diğer yandan bu inancın yansıması olarak genel halk için tenasüh fikrinin doğmuş olması akla gelmektedir. Zamanın devirsel hareketi ile insan ruhunun devri arasındaki ilişki Yezidilerin tenasüh inancını desteklemiş olabilir.

2.5.3. Yezidilikte Tenasüh “Kıras Gorin/Guhertin”

Yezidilerin tarihsel gelişiminde tenasüh inancının başlangıcını belirlemek zordur. Yezidilikte tenasühün baştan beri var olduğu fikrini savunanlara göre tenasüh inancı Maniheizm, Zerdüştlük veya Hinduizm kaynaklıdır. Diğer bir görüşe göre tenasüh inancının kaynağı tasavvuftur. Çünkü Yezidilikte tenasüh bir yönüyle vahdet-i vücut, bir yönüyle de ittihat ve hulûl anlamlarını içermektedir.

Yezidilerde tenasüh inancının mezhebin dönüşüm geçirerek tamamen batınîleştiğı dönemlerden sonra kadim Ari dinlerinden miras alındığı ileri sürülmektedir.⁹⁰³ Buna göre muhtemelen Melek Tavus fikrinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu inanç, Hint dinlerinden etkilenen kadim Mezopotamya dinlerinden miras

⁹⁰² Yalkut, **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler**, s. 68.

⁹⁰³ Bkz. Bozan, M., “Yezidilik/Ezidilik”, s. 279.

alınmış olmalıdır.⁹⁰⁴ Sâbiîlikle Yezidilik arasında ilişki olabileceğini iddia edenlere göre ise ruh göçü inancı bu dinden Yezidilere geçmiştir.⁹⁰⁵ Yezidiliğin şekillendiği ilk dönem ve 14. yy.daki komşu Müslüman, Hristiyan halklarda tenasüh inancı olmadığı düşünüldüğünde Sâbiîliğin ya da diğer kadim dinlerin bu inancın kaynağı olma olasılığı akla gelmektedir.

Yezidiliğin İslam tasavvufundan dönüşerek kadim dinlerin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürenlere göre ise bu gelenekte tenasüh inancı Şeyh Hasan'ın katledilmesi ve akabindeki baskılardan sonra gelişmeye başlamıştır.⁹⁰⁶ Tasavvufun içerisinde varlığını sürdüren eski İran dinlerinin tesirleri de Adeviyye tarikatını gittikçe ortodoks İslam'dan uzaklaşan bir inanç sentezine dönüştürmüştür. Bu dönüşüm sürecinin yaklaşık üç yüzyıl sürdüğü anlaşılmaktadır.⁹⁰⁷ Baskı, dışlanma, cehalet, kadim inançların güçlü etkileri gibi sebeplerle Adeviyye tarikatı dönüşmeye başlamış ve ruh göçü de bu süreçte Yezidiliğin önemli bir özelliği haline gelmiştir. Karizmatik ve güçlü bir lider olması hasebiyle öldürüldüğü söylenen Şeyh Hasan'ın dramatik ölümü sonrasında ağır baskılara maruz kalan küçük Yezidi toplumu bu travmayı atlatmak için bâtinî geleneklere uygun anlayışlara sarılmıştır.⁹⁰⁸ Tenasüh ve hulûl inançları da bu açıdan acıların bastırılması ve bireysel-toplumsal şokun atlatılmasında işlevsel rol oynamıştır.

Azzâvî 'ye göre Yezidilerdeki tenasüh inancının kaynağı tasavvuftur. Çünkü tenasüh inancı sapkın sufilerin doktrinlerinde en gerekli unsurlardan birisidir. Birçok kişi buna böyle inanmakta ve aşırı sufilerle Yezidiler arasında belirgin farklar görmemektedir. Azzâvî görünürde aralarında bir tezat olmamasına karşın sufilerde ruhun temiz bir kişide tekrar ortaya çıkmasını bir yönüyle vahdet-i vücud, diğer

⁹⁰⁴ Layard, **Nineveh and Its Remains**, s. 198-200; Joseph, **Devil Worship..**, s. 126 vb.; Empson, R. H. **The Cult of the Peacock Angel [microform] A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistan**, London, H.F.G. Witherby. 1928, s. 208.

⁹⁰⁵ Menzel, "Yezidiler", s. 416; Kılıç, "Yezîdilik ve Yezîdilikte...", s. 294.

⁹⁰⁶ Her ne kadar 16. yy.daki fetvalarda tenasühten bahsedilmemiş olsa da bazı kaynaklar Yezidilikte tenasühün ilk dönemlerde başladığını ileri sürmektedir. Bkz. Teymûr Paşa, **Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler..**, s. 23.

⁹⁰⁷ Şengül, **Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi**, s. 63.

⁹⁰⁸ Tenasüh ve hulûl inancının İslam toplumlarındaki ilk örneklerini oluşturan Keysâniyye, Hanefiyye, Cenahiyye gibi fırkaların da belirgin özelliklerinden birisi, kurucu liderin aslında tanrısal ruh taşıdığına ve öldükten sonra da ruhunun bir başka lidere geçtiğine inanmalarıdır. Avcu, **İslam'ın İlk Marjinalleri**, s. 74, 76, 77, 82.

yönüyle de ittiḥad-hulûl şeklinde nitelendirmektedir. Yezidilerde de ruhun avdeti ve onun bir başkasında ikinci ya da üçüncü kez hulûlü tenasüh olarak isimlendirilmektedir.⁹⁰⁹

Ancak Demlûcî bunu söylemenin Yezidilerin aşırı sufilerden olduğunu söylemekle aynı şey olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Yezidiler kadim İran dinlerinden güçlü şekilde etkilenmiştir. Bunlar aslen Maniheisttirler ve Mani dini merkezine tenasühü koymuştur. İslam tasavvuf geleneği de tenasüh inancını dönüştürerek aynı gelenekten almıştır.⁹¹⁰ Demlûcî, Yezidiliğin kökeni konusunda Brahmanizme de vurgu yapmaktadır. Özellikle tenasüh inancının iki gelenekteki benzerliğini incelemiştir. İki gelenekte de iyi ruhların ruhaniyete erişeceği kötü ruhların ise insani vasıflarını korumakla birlikte hayvanlarda bedenleneceği inancı görülmektedir. Ayrıca Brahma ve Melek Tavus inançlarının benzerliği, güneşi kutsama ve ona secde etme gibi inançlar da iki gelenekte vardır. Yazara göre, Yezidilerin bu inançlarının kökeninde Zerdüştlük aracılığıyla Brahmanizmden etkilenme söz konusudur.⁹¹¹

Özetle, elimizdeki veriler ve Yezidilerin tarihsel gelişimi göz önünde tutulursa hulûl ve yeniden doğuş inançlarının bu mezhepte 15. yüzyıl sonrasında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Henüz Adevilîğin hakim olduğu ilk dönemlerden sonra yaşanan kıyımlar ve lider kadroların Şam'a sürülmesinden sonra, bölgede baskı gören eski Hint dinlerine mensup, Manihesit, Sabîî, Zerdüşti vb. toplulukların Laleş ve çevresini merkez edip bu grup içinde kamufle olduğu görülmektedir. İlk dönem klasik kaynaklarda zikredildiği şekliyle henüz Şeyh Adî zamanında bile müritler arasında normal Sünni topluluklarda kabul edilmesi mümkün olmayan inanç ve davranışların varlığından bahsedildiği unutulmamalıdır. 1400'lerde yaşanan baskılarla grubun kimlik değiştirdiği ve tenasühün de bu topluluklardan Yezidiliğe geçtiği anlaşılmaktadır.

⁹⁰⁹ Azzâvî, *Târîhu'l-Yezîdiyye*, s. 138.

⁹¹⁰ Demlûcî, *El Yezîdiyye*, s. 351.

⁹¹¹ Demlûcî, *El Yezîdiyye*, s. 142. Yezidilik-Tasavvuf ilişkisi için bkz. Gülnihal, Esra, "Yezidiliğin Oluşum Sürecinde Tasavvufun Etkisi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 10, c. 1, 2018, (172-196), s. 178.

2.5.3.1. Yezidi Dini Kaynaklarında Tenasüh

Yezidilerde tenasüh inancının kaynaklarından olan ve kutsal kabul edilen Mushaf-ı Reş, Kitabu'l-Cilve adındaki iki kutsal kitap ile kawller, çiroklar ve Ezdiyatiler (Yezidi ilahiler)'de hulûl, enkarnasyon ve tecessüm konusunda bolca işaretler varsa da tenasüh inancına dair çok az örnek bulunmaktadır.

Yezidilerin kutsal metinlerinden biri Mushaf-ı Reş'tir. Burada temel yaratılış süreci, melekler, helal ve haramlar anlatılmakta fakat tenasüh inancını çağrıştıran bir ifade yer almamaktadır.⁹¹² Ancak diğer kutsal kitap Kitâbu'l Cilve'de ruh göçü konusunda işaretler bulmak mümkündür. Bunlardan en çok bilineni: “Bana tabi olanlar diğer Âdemoğulları gibi ölüp gitmezler. Hiç kimseye bu dünyada benim belirlediğim zamandan daha fazla yaşaması için müsaade etmem. Dilersem onu ruhların tenasühü yoluyla bu âleme veya başka âlemlere gönderirim”⁹¹³ ifadesidir. Metinde açıkça “ruhların tenasühü” kavramı kullanılmaktadır. Irak Yezidileri üzerine 1900'lerin başında alan araştırmaları yapan Demlûcî'nin metnine göre ise bu paragrafın öncesinde; “Benim hesabımda kaydı olanlar, diğer Âdemoğulları gibi ölüp gitmezler”⁹¹⁴ ibaresi bulunmaktadır. Cilve'nin üçüncü bölümünde; “Yasalarım karşı çıkanları öbür dünyalarda cezalandırırım” denilmektedir. Demlûcî'de bu ifade şöyle geçmektedir; “Zamana ve zemine uygun olarak, başka âlemlerde şeriatıma karşı çıkanlara kısas uygulayım”.⁹¹⁵ Dördüncü bölümde ise; “Benim uğruma acı çekmeye katlananları, kuşku duyulmasın ki, dünyalardan birinde ödüllendireceğim”⁹¹⁶ denilmektedir. Burada iki yerde geçen başka âlemler-dünyalar ifadesinden tenasühün ay ve yıldızlar gibi başka mekânlarda gerçekleşeceği yorumu çıkarılabilir. Ancak çoğunlukla her tür hesabın bu dünyada görüleceği inancının daha yaygın olduğu görülmektedir. Çünkü Yezidilerde eski ezoterik, hermetik bâtınîlerdeki ay ya da uzay gibi başka bir âlemde yeniden bedenlenme inancı tespit edilmemiştir. Bununla birlikte Ay, ruhların devrinde önemli bir işleve sahipken Nusayrilerdeki gibi bir

⁹¹² Bkz. “Mushaf-ı Reş: Kitâb ül Esved”, Sever, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, 164-167.

⁹¹³ Metnin tamamı için Bkz. “Kitâbu'l- Cilve”, Demlûcî, **el-Yezidiyye**, içinde s. 121-124. **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, s. 137.

⁹¹⁴ Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 123.

⁹¹⁵ Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 123.

⁹¹⁶ Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 123.

yıldızlaşma teorisinin olmaması da dikkat çekicidir. Yezidi teolojisine göre ruhun başka âlemlerde bedenlenmesi ile bu dünyada başka bedenlerde dirilmesi anlaşılmaktadır.

Kısa bir kawl olan “Qewle Şexe Hesênî Siltane” ilahisinde ay ve Yezidiliğin en meşhur şeyhlerinden Şeyh Hasan’ın (Şeyhsîn) ölüm ve tekrar dirilme konusunda yetkili olduğundan çokça bahsedilir. Ayrıca Qawlê Semeregê (Ölü Duası) isimli kawilde de beden, gömlek (kirasî) olarak tanımlanır.⁹¹⁷ Kawllerde Şeyh Adî ile beraber Şeyhsîn’e sıklıkla vurgu yapılmaktadır.⁹¹⁸ Yezidi ve birçok bâtinî topluluğun kozmolojilerine göre ay ruhların mekânıdır. Yezidilerde buna ilaveten ayın kısmen faal olduğu ve ölüm-yeniden doğum olaylarını kontrol ettiklerine inanılır. Şeyh Hasan veya onun farklı bir cisimleşmesi olma ihtimali olan Şeyhsîn ile “ay” arasında kuvvetli bir bağın olduğu düşünülmektedir. Bu kawle göre ruhlar ancak Şeyhsîn’in izniyle başka bedenlere girmektedir.⁹¹⁹ Yezidilerin yazılı ve sözlü kültüründe sıklıkla bahsi geçen “Şeyhsîn” muhtemelen yeniden doğuşun sembollerinden birisidir.

Ruhların ölüm sonrasında başka bir bedende yeniden dirileceği veya Tanrı’nın ruhunun şeyhler aracılığıyla dünyada temessül edeceği inançları Yezidi metinlerinde ve anlatılarda çoğu zaman örtük bir şekilde yer almaktadır.⁹²⁰ Dolayısıyla tenasüh akidesinin farklı zamanlarda, toplumlarda, kastlarda ve kişilerde değişik açıklamalarının yapılması şaşırtıcı bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılara göre bunun metinlerde ve kawllerde açıkça belirtilmemesi Yezidilikte olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesela bu inancın en bilinen ve özel yönlerinden birini oluşturan Melek Tavus ismi de dini metinlerde az geçmektedir. Kawlerde Şeyh Adî ve Şeyhsîn isimleri onlarca kez geçerken iki kutsal kitabın ana konusu olan Melek Tavus’a çok az vurgu yapılması bunun önemsizliğini göstermez.⁹²¹

Yezidi metinlerinde ve kawllerde çok açıklanmayan tenasüh inancı 1980’li yıllarda dünya Yezidilerinin liderliğini yapan İsmail el-Yezidi’nin bazı

⁹¹⁷ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 215.

⁹¹⁸ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 208-227.

⁹¹⁹ Emmez, Berivan Can, “Batman Ezidîlerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler”, *Antropoloji*, 2015, Sy. 29, s. 175.

⁹²⁰ Kreyenbroek, *Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler*, s. 45.

⁹²¹ Asatrian ve Arakelova, *The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World*, s. 10.

açıklamalarıyla anlaşılır olmuştur. Buna göre, ruh göçü inancı Yezidilerde insanın aslına dönme sürecidir. Adem'in bedeni ve bir melekten yaratılan Şâhid b. Câr, Melek Tavus'a en yakın ruhani varlıktır. Her Yezidi bu dünya hayatında ana Tanrı Azda'nın kendisine verdiği dünyayı güzelleştirme ve iyileştirme görevini yerine getirerek atası Şâhid b. Câr gibi olmaya çabalamalıdır. Dolayısıyla mahşer, hesap, cennet-cehennem buradadır. Ayrı bir ölüm ötesi âlem yoktur. Tanrısal bir cevher olan insan ruhu sonsuzdur ve insanın amacı o sonsuz ruh ile yeniden birleşmektir. Bunu başarmak için insana irade verilmiştir. Kendi iradesiyle yaptığı fiillerinin sonucunda bir sonraki yaşamında daha üst veya alt bir yaşamla karşılaşır. Yezidilerin atası kabul edilen Şâhid b. Câr'ın ruhu da aynı şekilde maddeleşmiştir. İnanca göre Yezidiliğin kurallarını toparlayan Zerdüşt aslında Câr'ın ruhundan başka bir şey değildir. Melek Tavus gelecekte onu bir mehdi olarak tekrar bedenlendirecektir. Bütün ruhların birleşeceği son aşamaya ulaşmak nihai amaçtır.⁹²² İnsanın en büyük hedefi hem kendini hem de bütün dünyayı ilk baştaki gibi saflaştırmaktır. Teorik olarak evrendeki herşeye saygı ve hürmetin kökeninde bu inanç vardır.

2.5.3.2. Ruhların Tekrar Bedenlenme Seyri

Yukarıda değinildiği gibi Yezidilikte zamanın devirsel hareketine inanılmaktadır. Bu sonsuza kadar sürmez. Zamanın bir sona doğru yaklaşması veya tufanlarla kesilip yeniden başlaması ruh göçü anlayışıyla te'vil edilmektedir.⁹²³ İnanca göre zaman yedi ayrı devre bölünmüştür ve her devirde Tanrı dünyaya yeniden müdahale etmektedir. Her devir ve büyük tufan bir ölüm ve yeniden tazelenmedir. Tanrı veya Melek Tavus bu devirlerde bedenlenerek destekçilerine güç verir ve dinlerini yeniler.⁹²⁴

⁹²² el-Yezidi, "Zerdüşt Bizimle Konuştu", s. 146, 147. Diğer bir Yezidi kutsal metni olan Mushaf-ı Reş'te ise temel yaratılış süreci, melekler, helal-haramlar anlatılmakta ancak tenasüh inancını çağrıştıran bir ifade yer almamaktadır. Metnin tamamı için Bkz. "Kitâbu'l- Cilve", Demlûci, **el-Yezidiyye**, içinde s. 121-124.

⁹²³ Omarkhalı, **Kürdistan'da Dini Azınlıklar**, s. 130.

⁹²⁴ Çok yaygın olmamakla birlikte bir görüşe göre de Yezidilerin tenasüh, yaratılış, cehennemin ateşinin sönmesi gibi birçok konuda ayrılığa düşmelerinin sebebi bu bilgilerin farklı dönemlerde yaşamış ruhların aktardığı bilgiler olmasıdır. Yedi büyük devrin bilgileri arasındaki bazı farklar dolayısıyla tezat varmış gibi görünür. Tartışma için bkz. Kreyenbroek, **Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 42.

Çöl, her bin yılda bir yeni devrin başladığını belirtmektedir. Yedi melek ya da Tanrı bin yılda bir temessül ederek inananları uyarmaktadır. Çöl, özellikle Melek Şemseddin ve Fahreddin'in bedenlenmesine vurgu yapmaktadır.⁹²⁵ Bunun hangi aralıklarla tekrarlandığı tartışmalıdır. Aynı şekilde bireysel ruhların da ölüm sonrasında ne kadar bekledikleri farklı yorumlara sebep olmaktadır. Bir görüşe göre, Yezidilerde ölen insanların yeniden bedenlenmesi 72 yıllık aralıklarla, takip eden varlıklara geçişle olmaktadır.⁹²⁶ Bu görüş Nusayrilere yakındır. Ancak Yezidi emirlerinden Çöl'e göre tenasüh belirli bir süreye bağlı değildir ve sadece insanlar arasında devam etmemektedir. Bazı günahkârlar bir hayvanda bedenlenmektedir. Aynı şekilde iyi ruhlar defni takip eden günlerde de yeniden doğabilir.⁹²⁷ Yezidi aydın Tolan ruhların kaç kez tenasühe uğrayacağını tam olarak belirtmemekle beraber dünyada iken her Yezidi ruhunun günahsızlığa ulaşip ebedi cennete gideceği ana kadar tenasüh yaşayacağını belirtmektedir. Bu süreçte ruh sayısız defa bedenlenebilir. Bu bedenlenmeye Yezidilikte "gömlek değiştirme" yani "kiras guhartın" denilmektedir.⁹²⁸

Ölen bir kimsenin tekrar bedenlenmesindeki durumu önceki yaşamına bağlıdır. Mesela kişi bir emir, vali, sultan olup istikamet, adalet ve hak üzere ise bu kimse ruhların tenasühünün en yüksek mertebesinde olur. Fakir olup güzel bir yol üzere yaşamışsa yine en yüksek derecede bulunur. Kötü ruhların ise kısa süre içerisinde hayvan şeklinde bedenlenmesi mümkündür. Mesela, kötü ahlaklı, günahkâr, katil veya hırsız ise köpek, domuz ve bunlar gibi sefil bir hayvanda bedenlenir. Bu şekilde tenasüh yoluyla yedi cinse intikal ettikten sonra günlük yiyeceğe muhtaç olan hakir bir insan suretinde ortaya çıkar. Zinakârların ruhu domuza, hilekârların ruhu tilkiye, hırsızın ruhu kediye, kalbi başka dili başka bir münafık öldüğünde tüm vaktinde boyunduruğa vurularak yeri süren ve kalbi yorgun düşen bir ineğe veya öküze, zalimlerin ruhu pis bir köpeğe vb. gider. Koçerlerin ve şeyhlerin bu canlıları taşıdıkları eski ruhlarıyla tanıdıklarına da inanılır.⁹²⁹

⁹²⁵ Çöl, *El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan*, s. 76, 77.

⁹²⁶ Uluçay, *Nusayrilik İnanç Esasları Tenasüh*, s. 245: Sevgen, 1950.

⁹²⁷ Çöl, *El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan*, s. 42, 43.

⁹²⁸ Tolan, *Nasandina Kevneşopan Êzdiyatîyê*, s. 208.

⁹²⁹ Çöl, *El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan*, s. 42, 43, 44, 81.

Eğer ölen kişinin hayrı ve şerri eşit ise koyun, keçi, ceylan gibi küçükbaş hayvanlarda bedenlenir. Hayatı bu hayvanlarla kemale erer ve sonra tekrar insan şekline geri döner. Bunda da bir sıralama vardır. Önce ceylan veya koyun, sonra bir kral veya emirin asil bir atına terfi eder. Sonra insan bedenine girebilir. Küçük çocukların ölümünde de tenasüh benzer şekilde tekrar eder. Şöyle ki bunların ruhu 40 gün Şeddad b. Ad cennetinde bekler ve sonra ruhu kadınsa kadın erkekse erkeğin bedenine girer.⁹³⁰ Başka kaynaklarda karşılaşılmayan ancak Batman Yezidilerinde tespit edilen bir inanişaya göre, ruhlar bazen insan ve hayvan bedeni dışında ağaç veya mezar taşlarında görülmektedir.⁹³¹

2.5.3.3. Yezidilerde Tenasüh İnancının Yansımaları

2.5.3.3.1. Holhole İnancı

Yezidilerin defin törenleri üzerine yapılan araştırmalarda tenasüh inancına dair bazı ipuçları görülmüştür. Batman'da tespit edilen ilginç uygulamalardan biri mezara getirilen tabutun bir iple dolanıp “Holhole Sultan Ezî sore” (Sultan Ezî kırmızıdır!) şeklinde hep bir ağızdan bağırılarak üç kez havaya kaldırılmasıdır. Böylece ruhun asıl vatani olan göğe yaklaşacağına inanılır.⁹³² Bu uygulamaya Şanlıurfa Yezidi toplumunda da rastlanmıştır. Araştırmacıya göre burada amaç ölünün üzerindeki ağırlığı hafifletmektir.⁹³³

“Holhole” sözcüğünün Melek Tavus'u simgeleyen horoz ve benzeri bir hayvanın sesi şeklinde çıkarılmasıyla dünyayı idare eden asıl güce, yani Melek Tavus'a seslenildiği düşünülmektedir. Araştırmacıların kanaatine göre bu nida ve devamındaki, “Sultan Ezî (Yezid) kırmızıdır” cümlesi ibadet saatleri olan sabah-

⁹³⁰ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 42, 43, 44, 81. Bu inancın bir benzeri Ehli Hakklarda görülmektedir. Açgözlü kimseler köpek, tecavüzcüler domuz, aptal veya alık kimseler eşek, vahşi kimseler kurt olarak bedenlenirler. Bunun yanında cinlerin, şeytanların ve perilerin de ruh göçü yasasına tabi olduğuna inanılmaktadır. Bu varlıklar da yılan, akrep gibi canlıların vücudunda bedenlenebilmektedir. Unutmamak gerekir ki Ehli Hakk inancında Brahmanizm'de olduğu gibi her tenasüh kurtuluş için bir fırsat sunmayabilir. Bu inançta ruh belirli ölçüde sınırlanmıştır. Siyah topraktan yaratılmak ve ilk yaratılıştaki kötü kader sonraki bedenlenmelerde de ruhun durumunu belirler. Bu açıdan ruhun tercihlerinde özgürlüğü tartışmalıdır. Khaksar, Mansur, “Reincarnation as Perceived by the “People of the Truth”, **Iran and the Caucasus**, sy. 132009, (117-123), s. 122.

⁹³¹ Emmez, “Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler”, s. 176.

⁹³² Emmez, “Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler”, s. 176.

⁹³³ Taşkın, “Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm”, s. 199.

akşam kızıllığına işaret eder. Bunlar kozmik dönüşümü ve hayatın sürekliliğini akla getiren sembollerdir. Tabutun ipe yukarı kaldırılması, ruhun yeniden asıl mekânı olan göksel-ruhani alemle birleşmesini temsil etmektedir. Mezarlıktaki bu uygulama ruhun oradaki başka bir varlığa geçişini kolaylaştırma amacı da taşıyabilir. Bunu güçlendirecek bulgular vardır. Beşiri yöresinde Yezidilerin kutsal mekanlarından olan Şahsim'deki kabristanın isminin “Qub'il Dor” yani sıralama, sefer, tur anlamlarında olması buna örnek verilebilir. Burada ruhların sırayla ruh-beden şeklinde dönüşümlerini yaptıklarına inanılır.⁹³⁴

Dünyanın sonunun olmadığına inanan Yezidilere göre ruhun dünyadaki seferi veya tenasüh silsilesi ruhun arınmasıyla son bulacaktır. Cenaze merasimlerindeki “holhole” uygulamasıyla ruhun kurtuluşa ermesine olumlu bir katkı sunulmak istenmektedir. Aynı şekilde ölüm sonrası merasimlerin ruhun bedenden hızla çıkarak beklemeden daha iyi bir derecede yeniden başka bir bedende dünyaya gelmesini de kolaylaştıracağı düşünülebilir.

2.4.3.3.2. Koçerlerin Ölen Kimselerin Ruhlarını Beklemesi

Yezidilerde yeniden doğuş fikrinin tespit edildiği antropolojik uygulamalardan biri de din adamları sınıfından olan koçerlerin ölen kimselerin ruhlarının akıbeti hakkında bilgi vermesidir. Cenaze merasimleri sonrasında topluluğun üyelerinden birinin rüyasında veya koçerlerin mezar başında ölen kişinin ruhunun yeniden doğduğunu göreceği inancı vardır. Şayet koçerler ruhun akıbetini kötü görmüşse ölünün yakınlarından mabetlere bağışta bulunmasını isterler.⁹³⁵ Zira Yezidiler'e göre beden ya da gömlek değiştirme şeklinde tanımlanan bu yeniden doğuşta çoğu zaman ruh önceki yaşamına dair bir şeyler hatırlamasa da koçerler bu kimseleri sonraki yaşamlarında da tanıyabilir.⁹³⁶ Bu tespit Yezidiler konusunda ilk araştırmalardan birini yapan Empson'un bilgileri tarafından doğrulanmaktadır. Geçen yüzyılın başlarında Irak Yezidileri üzerine yapılan saha çalışmasında koçerlerin ölünün ruhunu takip etmek için görevlendirildiği ve belirli ritüellerle ruhlar dünyası ile iletişime geçip mevtanın sonraki yaşamını öğrendiği iddia

⁹³⁴ Emmez, “Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler”, s. 176.

⁹³⁵ Menzel, “Yezidiler”, s. 420; Yalkut, Sabiha Banu, **Melek Tavis'un Halkı: Yezidiler**, çev. S. Yücesoy, İstanbul, Metis, 2002, s. 68.

⁹³⁶ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 42, 43.

edilmektedir. Eğer ölen kimse iyi karakterli ise ve yakınlarının adakları memnuniyet vericiyse bu kimsenin ruhunun yeniden doğmasına izin verilir. Ancak ölen kişi kötüyse onun ruhunun da bir hayvana geçtiği söylenir. Bu durumda akrabaları tarafından ruhun istenen iyi duruma ulaşması için türbelere güzel adaklar adamak, ölünün elbiselerini şeyhine vermek ve yıl boyunca her yeni ay doğumunda fakirleri mutlu etmek gerekmektedir.⁹³⁷

Empson'dan yaklaşık 100 yıl sonra Yezidi köylerini dolaşan Şengül de bu uygulama ve inanç konusunda benzer tespitlerde bulunmuştur. Bu uygulamada koçerlerin cenaze merasiminden sonra mezar başında konsantre olup acı çekerek bir çeşit trans hali yaşadığı ve gökle temasa geçtiği düşünülmektedir. Koçer, ölen kişi kötüyse ruhunun köpek, eşek, domuz gibi bir hayvana geçtiğini söyler, şayet iyi biriye bir Yezidi'nin bedeninde yeniden bedenlendiğini bildirip ağlayanları sakinleştirir. Bu durumda mutluluk hâkim olur ve üç gün sonra yemek verilip, kırk gün sonra da öküz kurban edilerek ruhlar mutlu edilmek istenir.⁹³⁸

Koçerlerin geçmişte ölen kimselerin ruhlarının yolculuğunu takip edebilmesi, Yezidi toplumunda önemli bir yer edinmelerini sağlamıştır. Günümüzde bu adetler ve koçerler önemlerini kaybetmektedirler.

2.5.3.3.3. Suyun Tenasühü Kolaylaştırıcı Etkilerine Dair İnançlar

Su birçok inançta temizlik ve arınmanın aracıdır ve hemen her inanç kendisine ait belirli suları kutsamaktadır. *Kaniya Spi*⁹³⁹,de Yezidiler için kutsal kabul edilen bir sudur. İnanca göre bu su ile vaftiz olmak veya bu sudan içmek ruhu temizleyerek sonraki yaşamı için ona kolaylıklar sağlamaktadır.⁹⁴⁰

Eliade'ye göre birçok toplumda su yenilenmenin, insanın kaderini değiştirmenin ve mezardaki cesedin azaptan kurtulmasının aracıdır.⁹⁴¹ Bu bağlamda Yezidilerde de su hem doğum hem de ölümle ilgili ritüellerde önemsenmektedir.

⁹³⁷ Empson, *The Cult of the Peacock Angel [microform] A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistân*, s. 63, 64.

⁹³⁸ Şengül, *Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi*, s. 151.

⁹³⁹ "Beyaz Su/Çeşme" Laleş'te Şeyh Adî türbesi civarındadır.

⁹⁴⁰ Bulut, *Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler*, s. 247, 248; Sever, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*, s. 80.

⁹⁴¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 205.

Mesela doğumdan sonraki en önemli uygulamalardan birisi Mitrayizm’den geçtiğine inanılan vaftiz geleneğidir. Tören Laliş’teki kutsal ayazma ya da Kaniya Spi suyuyla bebeğin kırkıncı gününde yapılmaktadır.⁹⁴² Ölüm sonrası cesedin yıkanması, mezara bolca su dökülmesi ve taziye gelenlere su ikram edilmesi gibi adetlerin de beden suyuyla arındırılıp ruhun yeniden başka bedene gitmesini kolaylaştırdığına inanılmaktadır. Zira, su ile temas Yezidi inancında yenilenmedir. Günümüz Batman Yezidilerinin ruhun yeniden doğuşuna katkı sunmak için bu adetlere dikkat ettikleri gözlenmiştir.⁹⁴³ Hem doğum sonrası vaftiz hem de ölümün akabinde cesedi yıkama, mezara su dökme, misafirlere su ikramı gibi adetlerde “su” arınma ve yeniden doğuş için önemli bir görev ifa etmektedir.

Ruhların su aracılığıyla başka bedenlere geçebileceği inancı meşhur bazı Yezidi hikâyelerine de yansımıştır. Mesela Hallac-ı Mansur ile ilgili anlatılan önemli efsanede Yezidi bir kadının nehirden kova suyu doldururken Mansur’un suda yüzen ruhunun bu kaba girdiği ve bundan içen kadının hamile kaldığı anlatılmaktadır.⁹⁴⁴ Aynı şekilde başka erkeklerin içtiği kaplardan, yediği yemeklerden yememe kültürünün de başıboş gezen ruhların Yezidi kadınlarda bedenlenmesini önleme amacı güttüğü bildirilmektedir.⁹⁴⁵ Avrupa’da yaşayan Yezidi toplumun değindiği “havuza girmeme” kuralının da kötü ruhların Yezidilerin bedenini ele geçirme endişesiyle ilgili olabileceği akla gelmektedir.⁹⁴⁶

⁹⁴² Sever, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, s. 80. Bulut’un Tur Abdin bölgesindeki saha araştırmalarına göre Laleş merkezli ve bununla bağlantılı olduğu rivayet edilen birçok geleneğin sadece Laleş’e yakın yerlerde yaşatıldığı tespit edilmiştir. Mesela Şeyh Adî türbesinden alınan toprağın ve suyun kullanılmasıyla ilgili adetler uzak diyarlardaki Yezidilerde yoktur. Bkz. Bulut, **Ortadoğu’nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, s. 247, 248.

⁹⁴³ Emmez, “Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler”, s. 175.

⁹⁴⁴ Tanrısal nitelikler atfedilen Mansur’un “ben hakk’ım” ifadesiyle Yezidiliğin genel anlayışları arasında paralellikler bulunmuştur. Tanrısal ve diğer ruhların her yerde olabileceği, her şeyin aslında tanrısal ruhun bir parçası olduğu inancının bu teoriden Yezidiliğe geçtiği düşünülmektedir. Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 44; Joseph, **Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz**, s. 67; Empson, **The Cult of the Peacock Angel [microform] A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistan**, s. 213. Bu efsanenin benzeri Sâbiilerde ve Ehli Hakk bağlılarında da bulunur. Karşılaştırma için bkz. Drower, Ethel Stefana, **Peacock Angel**, London, John Murray, 1941; Gündüz, “Sâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar”.

⁹⁴⁵ Bulut, **Ortadoğu’nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, s. 238.

⁹⁴⁶ Kreyenbroek, Philip G. **Avrupa’da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, Avesta, İstanbul, 2011, s. 176, 190.

Suyun ruh göçündeki rolünü Şeyh Hasan b. Adî ve Hasan Basri bağlamındaki meşhur bir Yezidi hikâyesinde de görmekteyiz. Demlûcî'nin aktardığı bu kıssada geçen Basri'nin kızının tenasüh yoluyla babasına hamile kalması, kızın akarsudan içmesiyle olmuştur. Bu inanç sebebiyle Yezidilerin meşhur lideri Şeyh Hasan'ın ismi unutulmaya başlanmış ve Hasan Basrî'ye aşırı tâzim yapılmıştır.⁹⁴⁷

2.5.3.3.4. Tenasüh İnancının Diğer Yansımaları

Hulûl ve tenasüh düşüncesinin Yezidi inancına etkilerinden birini farklı zamanlarda yaşamış şahısların aynı kişiymiş gibi aktarılmasında görmekteyiz. Bu genel olarak zaman ve mekân dışı bir yaklaşımın ve döngüsellğin tezahürüdür. Bir başka ifade ile Yezidiler'de lineer/kronolojik bir tarih anlayışının olmadığını göstermektedir.

Yezidilikle bilinen hiçbir bağı olmayan Hasan Basri (v. 728) ile Şeyh Hasan b. Adî'nin (v. 1246) aynı kişiler gibi sunulması bu inanç çerçevesinde tezat olarak görülmemektedir. Özellikle hulûl, ittihad veya tenasüh inançları sebebiyle iki şahsın da tanrısal ruh taşıdığına inanıldığı için bunların genel tarih cetveline göre hangi zamanda yaşadığı önemsizdir.⁹⁴⁸ İnanca göre zaman sürekli kendini tekrarlayan halkalardan oluşur ve her devir bittiğinde yenisi başlamaktadır. Ruhlar da bu devirlerde tekrar tekrar bedenlenerek dönüşüm yaşamaktadır. Dönüşümler ya da aynı ruhun giydiği farklı elbiseler tek ruhun yansımalarıdır.⁹⁴⁹ Kimin hangi devirde hangi isimle bedenlendiğini belirlemek bazen çizgisel tarih anlayışına göre anlamsız görünse de döngüsel tarih fikrinde tutarlıdır.

Demlûcî de bu anakronizmi tenasüh inancı çerçevesinde ele almakta ve onlarda “hulûl düşüncesinin” olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Yezidiler, Şeyhle farklı zamanlarda yaşamış Hasan Basri'nin, Hasan b. Adî'nin tenasühlerinden birisi olduğuna inanmaktadırlar.⁹⁵⁰ Benzer örnekler Sultan Yezid, Şeyh Adî b.

⁹⁴⁷ Demlûcî'ye göre Hasan Basri ne Yezidi'dir ne de onlarla bir ilişkisi olmuştur. Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 351.

⁹⁴⁸ Kreyenbroek, **Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 27; Allison, **The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan**, s. 56.

⁹⁴⁹ Korkmaz, **Ezidiler (Melek Tavus'un Talihsiz Halkı/Kırmızı Ezid'in Kuzuları)**, s. 257; Yalkut, **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler**, s. 53.

⁹⁵⁰ Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 38, 49. Bizim kanaatimize göre buna tenasüh denemez, bu klasik anlamda hulûl ya da temessüldür.

Musâfir, Şeyh Şemseddin, Hallac-ı Mansur örneklerinde de yaşanmaktadır. Bu noktada Yezidilerin Tanrı, melekler ve yarı tanrı şeklinde konumlanan şeyhlerini açıklayabilmek için hulûl inancına ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır.

Tenasüh inancının başka bazı yansımalarını Yezidi örf-adet, gelenek ve uygulamaları ile bazı sembollerinde görmek mümkündür. Siyah yılan bu sembollerden birisi olarak krşımıza çıkmaktadır. Araştırmacılara göre, Şeyh Adî'nin türbesini süsleyen siyah yılan Yezidilerdeki tenasüh inancına vurgu yapmaktadır. Yılanın gömlek değiştirmesinden ilham alınarak ruhun beden değişimi yılan sembolüyle ortaya konmak istenmiştir. Bulut, yılanın tarihsel anlamda yaşam, mutluluk, sağlık ve uğurun sembolü olduğunu, “don değiştirme” veya ruh göçünün simgesi kabul edildiğini ileri sürmektedir.⁹⁵¹

Yezidilikteki yeni doğan çocuğa verilecek isim de tenasüh ile ilişkilidir. İnanışlarına göre yeni doğan çocuğa verilecek isim ölmüş bir kimsenin yeniden bedenlenmesine neden olabilir. Gelenekte aile büyüğü çocuğa isim verirken genelde yakınlarda vefat etmiş bir akrabanın ismini tercih eder. Bazı Yezidiler bu şekilde ölen kişinin ruhunun bu çocuğa geçeceğine inanırlar.⁹⁵² Bu inancın başka bir yansıması olarak doğum süresince çirkin şeylere bakacak olan kadının doğacak çocuğunun kurbağa, akrep veya başka çirkin bir hayvana benzeyeceği düşüncesinde görülür. Burada çirkin bir varlığın ruhunun yeni doğacak çocuğa geçmesi tehlikeli kabul edilmektedir. Başboş kötü ruhların bebeklerin bedenini ele geçirmemesi için doğum anı ve bebekliğin ilk aylarında çok dikkatli olunmalıdır.⁹⁵³

Yezidilerde tenasühün yansımasını gördüğümüz uygulamalardan biri de sünnettir. Bazı araştırmacılara göre Yezidilerde ölen kişinin mezara konmadan önce sünnet edilmesi gerekmektedir. Ermenistan Yezidilerinden ziyade Şeyhan-Sincar bölgelerinde görülen sünnet inancında sünnetsiz kişinin kâfir olduğu, ruh göçü veya kıyamet gününde cezalandırılacağına inanılmaktadır.⁹⁵⁴ Yine ölen kişinin mezarına

⁹⁵¹ Bulut, **Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, s. 167. Ruhların yılan bedeninde tekrar dünyaya gelmesi inancı birçok arkeolojik kazıda karşılaşılan bir durumdur. Bkz. Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 17.

⁹⁵² Drower, **Peacock Angel**, s. 98, 101.

⁹⁵³ Drower, **Peacock Angel**, s. 91.

⁹⁵⁴ Şengül, **Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi**, s. 147.

sevdiği eşyaların ve yiyeceklerin bırakılması adeti de Yezidilerde ölümden sonra ruhun yeni bir bedene gireceği inancının yansıması olarak yorumlanmaktadır.⁹⁵⁵ Bu araştırmacılara göre mezarın üstüne bırakılan yiyecekler ölen kimsenin ruhu için veya oradan geçen kimseler için de bırakılabiliyor. Ancak mezar içine bırakılan yiyecek ölünün yeni yaşamında destek amaçlıdır. İlgili bölümlerde gördüğümüz gibi, mezarlara yiyecek bırakma inancı eski Türklerden Mezopotamya'nın yerli halklarına kadar birçok toplumda ruh göçüne işaret etmektedir.

Yüksek tepeler, bazı kutsal mezar ve mekânların da ruh göçünü kolaylaştırdığına inanılmaktadır. Yakın tarihlerde Batman/Beşiri Yezidileri üzerine yapılan alan araştırmasında yüksek ve kutsal mekânlara değer yüklendiği görülmüştür. Yüksek ve kutsal mekânlarda insanların tanrılarla ve ruhlarla temas kurabileceği kabul edilmektedir. Gökyüzüne yakın mezarlıkların aşkınlığın sembolü ve ölen kimselerin ruhlarının buluşma noktası olduğu kabul edilmektedir.⁹⁵⁶

2.5.3.4. Yezidilerde Tenasüh Bağlamında Kıyamet, Cennet ve Cehennem İnancı

Önceki bölümlerde erken dönem Yezidi metinlerde ahiretin varlığına inanıldığına daha sonrasındaysa tenasüh fikrinin benimsenmeye başlandığına değinilmişti. Tenasüh fikrinin benimsenmesiyle beraber Yezidiler'de cennet-cehennem, kıyamet, hesap günü ve ruh göçü ile ilgili çok farklılıklar arz eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Lescot'un tespitine göre Yezidi halkı arasında kuvvetli olmayan ve çelişkili cennet-cehennem, kıyamet ve hesap günü gibi inançların varlığı ile ruh göçü iç içe girmiş olabilir. Ne varki, ikisinin birbiriyle tezat oluşturuyor olması halk inançlarında rahatsızlık oluşturmaz.⁹⁵⁷ Bunların zaman içerisinde anonim olarak oluşma ihtimali akla gelmektedir.

Yezidilerin yazılı kaynaklarında bir-iki ifade dışında tenasühe işaret edilmemesini gerekçe gösteren bazı araştırmacılar, Yezidilerde ruh göçünün

⁹⁵⁵ Çöl, *El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan*, s. 43; Tori, *Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler*, s. 81, 82; Sever, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*, s. 84.

⁹⁵⁶ Emmez, "Batman Ezidilerinin Defin Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler". s. 173;

⁹⁵⁷ Lescot, *Yezidiler*, s. 62.

olmadığını; ahiret, kıyamet, hesap, cennet-cehennem inancı ve mehdi beklentisi olan bir toplulukta ruh göçü olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁹⁵⁸ Ancak geç dönem Yezidilerin kıyamet, mahşer, mizan, cennet ve cehennemi tenasüh inancıyla beraber yorumladıklarına şahit olunmaktadır. Bu nedenle her iki olgunun birarada kabul edildiği ve bir takım sentezlemelere gidildiğini söylemek mümkündür. Öte yandan birçok batını dini yapılanmada olduğu gibi kimi Yezidiler’de de tenasühün sonsuza kadar sürmediği, sınırlı olduğu görülmektedir. Nitekim bazı Yezidilere göre belirli tenasüh devrinden sonra dünya hayatı cennet-cehennem ile son bulmaktadır.⁹⁵⁹

Bazı araştırmacılara göre ise Yezidilikte kıyamet vardır; fakat cennet-cehennem bu dünyadadır. İnsan Yezidiliğe inanırsa ölüm sonrasında daha iyi bir derecede ve farklı şekilde dünyaya tekrar gelir. Buna göre Tanrı dünyayı bir çilehane olarak yaratmamıştır ve insanın mutluluğunu hedeflemiştir.⁹⁶⁰ Yezidilerde evrenin veya dünyanın sonsuz olduğunu kabul etmeyip kıyametin varlığını ileri sürenlere göre Yezidilerin kıyamete yakın Mehdi’nin geleceğine olan inançları bunu desteklemektedir. Kawllerde Hz. İsa’yla beraber mehdinin ya da Şeyh Şerfedin’in dönerek dünyaya nizam vereceği anlatılmaktadır.⁹⁶¹ İnsanın iradesi kendi elindedir. Tercihleri onu kurtuluşa götürür veya cezalandırılmasına neden olur. Burada dikkat çekici olan tenasühün süregiden bir yeniden doğuş olmasıdır. Dünyanın ise madde âlemine ait olması hasebiyle önem taşımadığı ve yok olacağı düşünülebilir.

Yezidilerde karma bir ölüm sonrası hayat fikri görülmektedir. Bir tespite göre Yezidilikte kötülüğün, şeytanın, cehennem ve azabın varlığı kabul edilmemektedir. Melek Tavus ya da şeytanın aslında iyiliğin koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Âdem’e secde etmediği için cezalandırıldığında 7000 yıl cehennemde ağlayarak azap ateşini söndürdüğü söylenmektedir.⁹⁶² Çöl’ün ifadelerinden anladığımız kadarıyla Yezidilerde bir cehennem inancı vardır fakat işlevsizleşmiştir. Ona göre cehennem, halife ve melek olan Yezid tarafından yaratılmıştır. Ancak İbrik-i Asgar isimli melek

⁹⁵⁸ Kaplan, **Günümüz Yezidiliği**, s. 88.

⁹⁵⁹ Lescot, **Yezidiler**, s. 62.

⁹⁶⁰ Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, s. 54.

⁹⁶¹ Işık, Zehra, “Yezidilik Teolojisi”, İstanbul Ün. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 62. Layard’a göre burada Hz. İsa’ya yapılan vurgu ve yine Hristiyanların ahiret yurdunda yaşamlarına devam edecekleri bilgisi konjonktürel olarak Yezidiliğe sokulmuştur. Bu durum genel Yezidi anlayışına aykırı görülmektedir. Layard, **Nineveh and Its Remains**, s. 198.

⁹⁶² Menzel, “Yezidiler”, s. 417; Ahmed, **The Yezidis: Their life and Beliefs**, s. 68.

bir rahatsızlığı sebebiyle kendi kanıyla dolan ibriği cehennem ateşine dökmüş ve böylece insanların cehennemde yanmasına engel olmuştur.⁹⁶³ Bu yaklaşıma göre ahirette yeniden dirilme yoktur ve ruhlar tenasühle arınmaktadır. Ceza ve mükâfat bu dünyadadır.⁹⁶⁴ Aynı şekilde büyük mahkeme (mahkeme-i kübra), sırat ve mizanın da ayrı bir mekânda olmayacağı düşünülmektedir. Mahkeme ölen kişinin dünyaya tekrar nasıl geleceğiyle ilgili hesaba çekilmesidir. Mizan ve sırat da klasik manada kıyametin kopmasıyla bağlantılı kabul edilmez. Bunlar ya sembolik ifadelerdir ya da ruhun yeniden bedenlenmesinden önceki kısa sürede gerçekleşir.⁹⁶⁵

Ezidi kültüründe büyük tek ilahlı dinlerdekine benzer cennet-cehennem inancına dair izler de bulunabilir. İki ana metin dışındaki ilahilerin en meşhurlarından biri olan “Şeyh Adiyy’in İlahisi”nde ölüm ve sonrasıyla ilgili birkaç ifade bulunmaktadır. Bunlardan birinde;

“ ...

Benim, Âdem'in Cennet'te yaşamasına neden olan,

...

Bana dedi ki Cennet'in Efendisi:

...

Ey insanlar! Bana karşı çıkacağınıza, boyun eğin,

Yargılama Günü'nde karşıma geldiğinizde mutlu kılınırsınız.

Her kim, bana bağlı olarak ölürse,

Cennete göndereceğim onu.

Ama kim ki, beni tanımadan ölür

Acı içinde kıvrandıracağım onu” denilmektedir.⁹⁶⁶ Yezidi metinlerindeki

buna benzer anlatımlar hesap günü ve cennet inancının varlığına delil olabilecek kadar çoktur. Ancak cehennem ifadesi aynı kanıyı oluşturmamaktadır. “Şeyh Adi Şehirlerin Şeyhi” kawlinde mahşer, sırat, cennet, cehennem kısmen İslam kültüründekine benzerken cehennem ve burada sözü edilen Dojeh hakkında;

Dojeh ve cehennem vardır

⁹⁶³ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 78.

⁹⁶⁴ Menzel, “Yezidiler”, s. 417; Ahmed, **The Yezidis: Their life and Beliefs**, s. 68.

⁹⁶⁵ Yalkut, **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler**, s. 53.

⁹⁶⁶ Bkz. “Şeyh Adiyy'in İlahisi”, Sever, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, s. 168-170.

Oralar faydasız yerlerdir

Onlar ruhumuzun düşmanıdır

Dojeh ve cehennem çifttir

Günde doksan dokuz kelime konuşurlar

*Onlar içerilerinde çok günahkârı yaktılar.*⁹⁶⁷

Burada ve başka kısımlardaki cehennem bahislerinden anlaşılan cehennemin şüpheli olmasıdır. Birçok kawilde sırat, hesap günü, ahiret ve mizandan genişçe bahsedilirken yargılamanın sonunda cehenneme gidileceğine dair nadiren ifade bulunmaktadır.⁹⁶⁸ Bunlar genellikle Yezidi olmayanlar için kullanılmıştır.⁹⁶⁹

Yezidilikte tenasüh fikrinin benimsenmesinden sonra bunu temellendirebilmek için Melek Tavus'un gözyaşlarıyla cehennemi söndürdüğü hikâyesinden istifade edilmiş olunabilir. Kötü ruhlar tenasühle arınırken iyi ruhlar semada yerlerini alarak normal insanların anlayamadığı bâtinî sırları keşfetmeye başlarlar. Bu anlayışa göre iki kutsal metin ve kawllerde karşımıza çıkan ve yukarıda gördüğümüz cennet-cehennem, sırat, kıyamet, hesap günü gibi ifadeler te'vil edilmelidir. Özetle cennet, iyi ruhların semada gizli sırlara ermesi, cehennem ise kötü bir hayvanın bedeninde çekilen acıdır. Cennet ehline *Ahyar* cehennem ehline ise *Eşrar* denilmektedir. Kişinin dünyada tekrar hangi canlı bedeninde dirileceğine karar vermeye de hesap günü denilmektedir.⁹⁷⁰ Bazı Yezidi din adamları ve araştırmacılar da cenneti ve kıyamet gününü ruhun başarılı bir şekilde hesap verip daha iyi bir bedende dirilmesi, cehennemi ise başarısız olup daha aşağıda bir varlıkta bedenlenmesi şeklinde yorumlamaktadırlar.⁹⁷¹ Başka kayıtlara göre sonsuza kadar cennete gitmeye hak kazanmış özgür ruhlar bazen dünyada kalmakta ve kurtuluşa

⁹⁶⁷ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 307.

⁹⁶⁸ Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, s. 321-347.

⁹⁶⁹ ...

Saf Yezidi olmayan

Cehennem kapısı anlara açık olur. Kaplan, "Yezidilik Duası", *Günümüz Yezidiliği*, s. 395.

⁹⁷⁰ Turan, *Yezidiler: Tarihçeleri, Coğrafi Dağılımları, İnançları, Örf ve Adet*, s. 109; Mohammed, Yaseen Rasool, "El-Yezîdiyye Ve Akâiduhâ", Fırat Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2017, s. 52.

⁹⁷¹ Tolan, *Nasandina Kevneşopan Êzdîyatîyê*, s. 212; Şengül, *Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi*, s. 150.

eremeyen ruhlara yardımcı olmaktadır.⁹⁷² Bu konuda koçerlerin bilgisi ve becerisine güvenilmektedir. Ancak kaynaklarda kurtuluşa eren ruhların dünyada kalan yakınlarına nasıl bir yardımda bulunacağı açıklanmamaktadır.

Demlûcî Yezidilerde bir çeşit ahiret inancı olduğunu belirtmekte ise de konu hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Ancak salih ve salih olmayan şeklinde ikiye ayrılan ruhların, amelleri ve yaşantılarına göre tenasüh ilkesine tabi olduklarını ifade etmektedir. Ona göre salih ruhlar ilk hayatlarından sonra salihler, nebiler ve resullere intikal ederek ödüllendirilirler. Sonra da Firdevs-i A'la'ya yükselerek kendileri için hazırlanmış yere yerleştirilirler. Salih olmayan ruhlar ise yaptıklarından imtihan olmak ve cezalandırılmak için aşağılanmış hayvanların bedenlerinde üç, dört kez dünyaya gelirler. Günahlarından arınınca Büyük Yaratıcının istediği yola girerek salihlerle birlikte ahiret yurdunun nimetlerinden faydalanmaya başlarlar.⁹⁷³ Burada ahiret vurgusu dikkatimizi çekmiş olsa da belirgin şekilde cennet-cehennem, sırat-mizan, haşir-mahşer gibi ifadeler yer almamaktadır. Ancak ruhların tenasühlerle saflaşarak bir ahiret yurduna ulaşmaları cennet fikrini akla getirmektedir. Demlûcî'ye göre beden ve ruhların cehennemde arınması ya da kurtuluşa erip tanrılaşması ve nuranileşmesi söz konusu değildir.

İncelemelerini 1900'lerin ortalarında Irak Yezidileri üzerine yapan Drower'in kayıtlarına göre de dünyada temizlenen ruh Şeyh Adî'nin tepsisinde cennete gidecektir. Yeterince arınmayan iyi ruhlar bir Yezidi erkek bedeninde enkarne olurlar. Kötü ruhlar ise önce eşek, at, katır gibi yük hayvanlarında ya da daha aşağı derecelerde görülen akrep, kurbağa gibi kötü bir sürüngende bedenlenecektir.⁹⁷⁴ Bazı topluluklarda da küçük yaşlarda vefat eden çocukların cennete gideceği ve orada anne-babalarına hizmet edeceklerine inanılmaktadır. Bu şekilde ahiret yurdunun ebeveynlerine aydınlık olacağı düşünülmektedir.⁹⁷⁵ Bir başka rivayete göre çocuklar öldüklerinde Şeddad b. Ad cennetine gider ve bir süre bekledikten sonra yeniden

⁹⁷² Joseph, **Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz**, s. 193; Empson, **The Cult of the Peacock Angel [microform] A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistân**, s. 81.

⁹⁷³ Demlûcî, **El Yezidiyye**, s. 148.

⁹⁷⁴ Drower, **Peacock Angel**, s. 91.

⁹⁷⁵ Taşgın, Ahmet, "Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm" **Türk Dünyası Araştırmaları**, sy. 154, 2005, (195-204), s. 200.

bedenlenirler.⁹⁷⁶ Drower'ın da belirgin bir cehennem inancından bahsetmemesi dikkat çekicidir.

Genel olarak bakıldığında, Yezidi toplumlar üzerine yapılan yakın tarihli çalışmalarda ölüm sonrası ve ahiret konularındaki bilgilerin detaylı olmadığını görmekteyiz. Lescot'un farklı köy ve sınıflarla yaptığı görüşmelerde edindiği izlenim, Yezidilerin ahiret meselesini önemsemedikleri ve bu konuda fazlaca kafa yormadıkları yönündedir.⁹⁷⁷ Kreyenbroek'a göre ise geleneksel Yezidilikte ölümden sonra yeniden bedenlenme ve hesabın bu dünyada çekileceği inancı vardır. Ancak bu inanç Yezidilerde Hindularda olduğu gibi dini-toplumsal hayatın tamamına yansımamıştır. Hatta alan araştırmacıları sıradan halkın bu inancı çoğu zaman duymadıklarını ve anlamadıklarını bile iddia etmiştir. Genel Yezidi halkın ahiret ve tenasüh gibi girift konularda yeterli bilgiye sahip olmadığı iddiası Kreyenbroek tarafından anlamsız bulunmamaktadır. Çünkü "Yezidi olmanın değil Yezidi doğmanın" esas olduğu bu inançta dini öğrenmek önemli bir toplumsal görev değildir. Dar bir sınıf bununla görevlidir.⁹⁷⁸ Diğer yandan dinin teolojisiyle ilgilenen az sayıdaki Yezidi bunu açıklamaktadır. Cennet-cehennem inancıyla beraber sürdürülen tenasüh inancı zamanla önemini kaybetmiş görünmektedir.⁹⁷⁹

Özetle, ilk görüşe göre, Yezidilikte insan genel gnostik ve bâtinî anlayışlara uygun olarak tamamlanmamış bir varlık olarak görülmektedir. Bu sebeple ruh tenasühle tekrar tekrar bedenlenerek mükemmelleşmelidir. Ruh gerekli erginliğe ulaştığında kurtuluşa erecektir. Bu son noktada da Yezidilerde ahiret ve cennet-cehennem inancının olup olmadığı bakış açısına göre değişmektedir. Bir görüşe göre

⁹⁷⁶ Çöl, **El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan**, s. 88.

⁹⁷⁷ Lescot, **Yezidiler**, s. 12.

⁹⁷⁸ Kreyenbroek, **Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 25. Avrupa'daki Yezidi göçmenlerle yapılan geniş bir araştırmada da birçok görüşmeci din konularındaki bilgisizliklerini açıklarken, "Yezidilik bir teori değil yaşam tarzıdır" benzeri cümleler kullandıkları görülmektedir. Yezidilikte şariat değil *şerm* esastır. Şerm ise toplumsal normlardır. Yezidi din adamları olarak bilinen Şeyh, Pir, Kawwal, Pismîrler de genel manada dini bilgi konusunda halkı aydınlatacak durumda değildir. Genel kanaat Yezidiliğin *ortopraxy* üzerine kurulduğu yönündedir. Aynı şekilde din adamları da makamlarının bilgiyle değil kan bağıyla edinildiğini belirterek bunu önemsememektedirler. Bilgi için bkz. Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 15, 17, 62, 90, 102.

⁹⁷⁹ Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 15; Kaplan, Yaşar, "Yezidiler Üzerine Konuşma" (Kadriye Yanmış, Röportaj Yapan) 2020, 03, 23.

tenasüh bağlamında her şey bu dünyada yaşanacaktır. Tenasüh döngüsü insanın mükâfat ve cezasını sağlamaktadır. Ayrıca bir cehennem yoktur.⁹⁸⁰ Her devirde bedenlenerek dünyaya nizam veren ilahlar, ruhlara doğru yolu gösterir. Hatalarından dolayı tövbe etme veya günah çıkarma gibi arınma mekanizmaları yoktur. Tek yol tenasühle yeniden dünyaya gelip ruhu arındırmaktır.⁹⁸¹ Yazılı ve sözlü kaynaklarda gördüğümüz bir üçüncü görüşe göre de Yezidi ruhlar sonu olmadan devir etmektedir. Nihayetinde cennet-cehennemde geçici bekleme sürelerinde kalsalar da ruhlar için arınıp cennette ebedi kalmak veya yıldızlarla ve Tanrının ruhuyla tekrar bütünleşmek yoktur. Öbür dünya sadece tamamlayıcı bir fikirdir. Ruh önceki hayatının hesabını verip yeniden doğuncaya kadar burada bekler.⁹⁸²

2.5.4. Günümüz Yezidilerinde Tenasüh Anlayışı

Yezidiler 19. yy sonlarında yaşadıkları saldırılar, göçler ve şehirleşmeyle önemli bir değişim sürecine girmiştir. Değişimin doğal sonucu olarak yeni kuşakların geleneksel dini liderlik anlayışından katı statü gruplarına, hac uygulamalarından Yezidi epistemolojisine birçok alanda eleştirilerde bulundukları görülmektedir.⁹⁸³ Bu durum hemen her toplum için geçerliliğini korurken Yezidiler gibi küçük etnomezhepsel⁹⁸⁴ grupları daha fazla etkilemiştir.

Avrupa'ya veya büyük şehirlere göç eden Yezidiler üzerine yapılan alan araştırmalarında bu toplumun dramatik bir değişim yaşadığı görülmektedir. Göçmen Yezidiler her ne kadar Batı'da dinlerine saygı gösterilse de hâkim Hristiyan kültürün inançlarını değiştirdiğini, aynı şekilde seküler kültürün de gençleri dinlerinden

⁹⁸⁰ Sever, **Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni**, s. 104.

⁹⁸¹ Suvari, Çakır Ceyhan, **Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidiler**, Ütopya, Ankara, 2013, s. 94.

⁹⁸² Korkmaz, **Ezidiler (Melek Tavus'un Talihsiz Halkı/Kırmızı Ezid'in Kuzuları)**, s. 232; Yalkut, **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler**, s. 69-70.

⁹⁸³ Tolan, **Nasandina Kevneşopan Êzdîyatîyê**, s. 79; Omarkhalı, **Kürdistan'da Dini Azınlıklar**, s. 138, Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 155, 173.

⁹⁸⁴ Yezidiler etnik-mezhepsel bir topluluktur. İncanın Ortadoğu'daki bağlıları çoğunlukla Kurmanç lehçesiyle konuşan Kürtlerdir. Ancak Güney Kafkasya'da Kürt olmadığını ileri süren bazı Ezidi toplulukların olduğu da bilinmektedir. Mossaki, Nodar, "SSCB'de ve Sovyetler Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", (Der. K. Omarkhalı), **Kürdistan'da Dini Azınlıklar**, (çev. İ. Bingöl), İstanbul, Avesta, 2014, s. 169-224.

uzaklaştırdığını düşünmektedirler. Yeni süreçte Yezidilik din formatından kimlik aracına dönüşmektedir. Sistematik bir kelam teorisinin gelişmemesi ve yakın tarihlere kadar sürdürülen okuma-yazma sınırlılıkları sebebiyle dinlerini yeterince bilmeyen Yezidiler göçlerle iyice dinlerinden kopmaya başlamıştır.⁹⁸⁵ Diğer taraftan bu durum karşı bir refleks geliştirmiş ve bir kesimde de dine ilgiyi artırmıştır. Yaşanan değişimle geleneksel olarak din adamları kastlarından olmayan kimseler ve kadınlar da günümüzde Yezidilik konusundaki tartışmalara katılmaya başlamıştır.⁹⁸⁶ Yezidilik açısından yasak olan (şerm) iki kuralın çiğnenmesi anlamına gelen kadın ve meslekten olmayan kimselerin dini konulardaki akıl yürütmeleri değişimin tipik örnekleridir. Özellikle kadınlar ve alt kast gruplarından kimselerin dini tartışmalardan dışlanması sona ererken bir sır inancı olan Yezidiliğin en temel esaslarından birisi kabul edilen “sırların ifşa edilmemesi” kuralı çiğnenmektedir. İlahi ruhun hulûl yoluyla din adamları sınıfına geçtiği ve dini işleri de zorunlu olarak bunların yapması gerektiği inancı önemini kaybetmektedir.⁹⁸⁷

Günümüz Yezidilerinin tenasüh inancı farklı şekillerde ele alınmaktadır. Yapılan araştırmalardan birinde bu inancın yakın geçmişinde ismi daha çok zikredilen ve ölen kimselerin ruhlarının tenasühünden sorumlu olduğu düşünülen Şeyh Kiras ismi dikkat çekmiştir. Furlânî'nin bahsettiği bu isim günümüz metinlerinde unutulmaya başlanmıştır. “Cübbenin” ya da “elbisenin şeyhi” olarak çevrilen bu isim geçmişte muhtemelen Yezidilikteki tenasüh inancının temel öğelerinden biriydi.⁹⁸⁸ Bunun ölüm işlerinden sorumlu yedi melekten biri olan Şeyh

⁹⁸⁵ Tolan, **Nasandina Kevneşopan Êzdiyatîyê**, s. 79; Aydemir, “Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği”, s. 23; Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidilik..”, s. 33-36. Değişimin ana sebeplerinden birisi Ortadoğu'da kurulan modern ulus-devletlerin kendi hâkim din, mezhep ve etnik kimliklerini Ezidilere dayatmasıdır. Diğer bir yıkım ise Arap, Kyrill ve Latin alfabeleri ayrımıyla değişik ülkelerdeki Ezidiler arasında kültürel kopukluğun yaşanmasıdır. el-Yezidi, “Zerdüşt Bizimle Konuştu”, s. 139. Konuyla ilgili kapsamlı bir araştırma yapan Kreyenbroek da göçmen kuşaklar arasındaki dil kopukluğunun önemine dikkat çekmektedir. Bu araştırmada göç ve modernleşme değişimin ana belirleyicisi olurken Yezidilerin belirli bir yazılı teolojisinin olmaması ve din adamlarının dini konulardaki bilgisizliği gençleri bu dinden uzaklaştırmaktadır. Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 53, 108, 156.

⁹⁸⁶ Yalkut-Breddermann, “Der Wandel der yezidischen”, s. 54, 61, Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 156, 176, 233.

⁹⁸⁷ Yalkut-Breddermann, “Der Wandel der yezidischen..”, s. 54, 61, Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 156, 176, 233.

⁹⁸⁸ Furlânî, Giuseppe, “I Santi dei Yezidi”, **Orientalia**, 1936, Sy. 5, ss. 64–83, s. 76; Asatrian ve Arakelova, **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**, s. 77.

Nasireddin olma olasılığı araştırmacılara daha olası görünmüştür. Ancak modern Yezidilikte tenasüh inancının örtük şekilde yer alması sebebiyle Şeyh Kiras da önemini kaybetmiştir. Bunun yerine Sami gelenekten alınan ve öteden beri tenasühle birlikte inanılan cennet-cehennem inancı öne çıkmaktadır.⁹⁸⁹

Yakın tarihli çeşitli çalışmalarda Yezidilerde tenasüh inancının sürdürüldüğü de görülmektedir. Tori'nin saha araştırmalarında Yezidilerin ruh göçüne inandıkları için *ölüm* sözcüğünü kullanmaktan imtina ettikleri ve bunun yerine "İbase xwe guheri" cümlesini kullandıkları belirlenmiştir. Kavram yaklaşık olarak ruhun bedenden ayrılması anlamlarına gelmektedir. Şayet ruh inançlı ve iyiye yeniden bir şeyh, pir veya faydalı bir canlının bedeninde dünyaya gelir. Ruh kötüyse kötü bir canlının bedeninde yeniden bedenlenir. Bunun yanında nihai olarak insan ruhunun deviniminin cennet ve cehennemde son bulacağına inananlar da vardır.⁹⁹⁰ Türkiye ve Irak'taki Yezidiler üzerine inceleme yapan Suvari de bu topluluğun tenasühe inandıklarını ancak bunu sadece Yezidiler için kabul ettiklerini tespit etmiştir. Bu araştırmaya göre tenasüh sadece Şâhid b. Câr'ın neslinden gelenlere "bahşedilmiş" bir özelliktir.⁹⁹¹

Yakın tarihli araştırmalarda Yezidilerde cennet-cehennem inancının tartışmalı bir konu olduğu görülmüştür. Dünyanın devirlerle sonu gelmeyen devinimi ahiret inancını reddetmelerine dayanak yapılmıştır. Tanrıların ya da meleklerin bin yılda bir insan süretinde zuhur ederek dünyaya nizam vermesi sebebiyle tanrısal düzenin bozulması ve kıyametin kopması düşünülemez.⁹⁹² Çağdaş yorumlarda dünyanın ebediliği ve insanın yeniden bedenlenmesi karşılık bulmaktadır.

Günümüz Ermenistan Yezidileri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre bu toplumun tenasüh inancını hemen hiç bilmedikleri tespit edilmiştir. Avrupa'da yapılan araştırmalarda ise cennet-cehennem fikriyle beraber yeniden doğuşa inanan Yezidilerin olduğu görülmektedir. Ancak Kreyenbroek tenasüh ya da reenkarnasyon

⁹⁸⁹ Asatrian ve Arakelova, **The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World**, s. 77-78.

⁹⁹⁰ Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, s. 80.

⁹⁹¹ Suvari, **Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidiler**, s. 55.

⁹⁹² Yalkut, **Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler..**, s. 69, 70; Suvari, **Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidiler**, s. 55. 101.

inancının Yezidilikte hiçbir zaman Hint dinlerinde olduğu gibi bir gerçeklik olgusuna dönüşmediği kanaatindedir.⁹⁹³ Bunu teyit eden bir araştırmada Şanlıurfa ve Batmanlı Yezidilerle yapılan görüşmelerde tenasüh inancının kısmen bilindiği ve kabul edildiği ancak genel manada cennet-cehennem inancının daha güçlü olduğu tespit edilmiştir.⁹⁹⁴ Başka araştırmalarda ise, Harran ve Midyat Yezidilerinde ruh göçü ya da yerel deyişle *gras guhırin* yani gömlek değiştirme inancının kabul edildiği görülmüştür. Ölümünden sonra iyi insanların ruhu çocuklara veya ulu kimselere geçer. Kötü ruhlar ise eşek, katır, köpek gibi varlıklara geçerek cezalandırılır. Sonrasında tekrar bir insan bedeninde dünyaya gelirler.⁹⁹⁵

Çeşitli yerlerde yapılan saha çalışmaları günümüz Yezidilerinde tenasüh inancının kısmen devam ettiğini göstermektedir. Ancak bu inanç kıyamet ve ahiret inancıyla beraber varlığını sürdürmektedir. Tenasühün hiçbir zaman güçlü bir teorisi olmadığı için din adamları ve halk arasında az bilinmektedir. Bunun yerine komşu halklardaki güçlü kıyamet ve ahiret fikri Yezidiliği etkilemeye devam etmektedir.

⁹⁹³ Kreyenbroek, **Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor**, s. 15, 125, 274.

⁹⁹⁴ Işık, “Yezidilik Teolojisi”, İstanbul Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2008; Günümüz Ezidilerinde tenasüh ile cennet-cehennem inancının birarada bulunduğu başka çalışmalarda da ortaya konmuştur. Bkz. Şengül, **Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi**, s. 150.

⁹⁹⁵ Bulut, **Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler**, s. 2003: 156, 167; Taşgın, “Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm”, s. 200; Çelik, Şakire, “Yezidilerinin Yaşam Pratikleri ve Kimlik Algısı”, **Mukaddime**, sy. 4, 2011, (159-173).

2.6. DÜRZİLİK

Bâtını İslam toplulukları içerisinde hulûl ve tenasüh inancının güçlü olduğu gruplardan birisi de kuşkusuz Dürzilerdir. Geliştirdikleri yaratılış, ruh, tecelli, nefis, ölüm ve yaşam fikirleriyle nispeten kapsamlı bir yeniden doğuş teorisi ortaya koymuşlardır. Buna tekammus nazariyesi denilmektedir.

Dürzilik, Şii İsmailiyye'den ayrılan bâtinî bir fırkadır. Kapalı (sır) topluluk özelliğini koruyarak günümüze kadar ulaşmış olan Dürzilik, XI. yüzyılda Mısır'da Fatımi halifesi Hâkim bi-Emrillah'ın (411/1021) ulûhiyyetine ve onun yarattığı varlık hiyerarşisine inanmaktadır.⁹⁹⁶ Dürzilerin kendileri ve tarihi kaynakların da çoğunluğu fırkanın h. 408/1016 senesi dolaylarında açıkça ilan edildiğini kabul etmektedirler.⁹⁹⁷ Davetin başlangıcında üç önemli isimden bahsedilmektedir: Hasan b. Haydara el- Fergânî, Muhammed b. İsmail ed- Derezî ve Hamza b. Ali.⁹⁹⁸ Hâkim'in ulûhiyyetini ilk kez Fergânî ortaya atmıştır. Bununla birlikte hareketi kurumsallaştıran Hamza b. Ali'dir (411/1021). Mezhebin felsefi ve ilmi temelleri ise Muktena Bahaeddin tarafından ikame edilmiştir. Ancak 434/1042 yılında beşinci hudûd Muktena Bahaeddin'in gaybete girmesiyle mezhep yeraltına çekilmiş ve mezhebin yayılma süreci sona ermiştir.⁹⁹⁹

Bir mezhep olarak Dürziliğin merkezinde İsmaili Fatımi halifesi Hâkim bi-Emrillah (996-1021) yer alması nedeniyle Dürziliğin kökeninin bâtinî İsmailiyye'ye dayandığı iddia edilmektedir.¹⁰⁰⁰ Ancak Dürziler, İsmaili kökenin yanı sıra inançlarının kökenlerini eski dinlere ve felsefelere kadar götürürler. Dürzilerin lideri Canpolat gerçek Tevhid yolu olan mezheplerinin, tarihin bilinen ve meçhul dönemlerinde ilk tek Tanrılı dinlerin yaşadığı eski Mısır'da, Hint'te, İran'da, Tibet'te ve vahaların ötesinde ortaya çıkarak antik dünyanın her köşesine yayılan ilim ve

⁹⁹⁶ Bağhoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, s. 9, 53.

⁹⁹⁷ Makarem, Sami Nasib, **The Druze Faith**, Caravan Books, Delmar, New York, 1974, s.16-17.

⁹⁹⁸ Cilli, **Dirâsetü anî'l Fırak fî Tarihi'l Müslimin**, s. 262.

⁹⁹⁹ **Resâilü'l-Hikme, Menşûru'l- Gaybe**, 111. Risale, c. III, s. 841; Bağhoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, s. 150.

¹⁰⁰⁰ Firro, Kais M, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation", s. 84-88.

hikmet mirasından soyutlanamayacağını söyler. Ayrıca bu inanca Babil’de, Asur’da, Yunanistan’da, Akdeniz adalarında ve daha sonra İslam’da var olan, hatta ilk Hristiyanlıktan önce gelip mağaralarda vahyedilen gnostik doktrinlerden bağımsız olarak bakmanın mümkün olmadığını da ifade etmektedir.¹⁰⁰¹ Canpolat özellikle, inançlarının Hint bilgelerinin öğretileriyle bağlantılı olduğunu ve öğretilerini Hint bilgelik kitaplarından ve felsefelerinden türettiklerini vurgulamaktadır.¹⁰⁰²

Dürziliğin ilk kuruluş aşamasında İsmaililik ile ilişkileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Hâkim’in ulûhiyetini iddia eden ilk isimlerin İsmaili kökenli olması dikkat çekicidir. İsmaili gelenekteki eskatolojik beklentiler ve imama insanüstü vasıflar verme düşüncesi geliştirilerek Dürzilikte devam ettirilmiştir. Yanı sıra Fatımiler’in kozmolojik öğretileri de alınarak Yeni Platonculuk ve Hermetizm’den devşirilen tasavvufi bir anlayış geliştirilmiştir.¹⁰⁰³ İnanç esasları ve tenasüh telakkileri incelendiğinde Dürziliğin nasıl bir temele dayandığı görülecektir.

2.6.1. Ulûhiyet İnancı

Dürzi doktrininin temel bileşenleri 11. yüzyılın başında ünlü beş dâî, Hamza b. Ali, Temîmî, Kureşî, Sâmirî ve Semûkî tarafından kristalize edilmiştir. Bu doktrin esasında bâtinî terminoloji ve Kur’an’ın batınî yorumunu takip etse de, Dürzi doktrinini İsmaililiğin ana akımının dışına yerleştiren birçok yeni unsur eklenmiştir. Ancak Dürzi inancının her alanında, felsefesi, mitolojisi ve terminolojisi olsun, her zaman bir İsmaili etki göze çarpmaktadır.¹⁰⁰⁴ Bunun yanı sıra tasavvufi miras da inancın ahlaki ve sosyal yapısı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Sadece Dürzi fıkı

¹⁰⁰¹ Canpolat, Kemal, **Min Ecli Lübnan**, thk. Philippe Lapousterle, Lübnan, 2002, s. 102-103; Makarem, Sami Nasib, **Edvâu alâ Mesâliki’t- Tevhid**, (Mukaddime), ed-Dâru’t Tekaddümiyye, Lübnan, 2010, s. 26.

¹⁰⁰² Canpolat, **Min Ecli Lübnan**, s. 103; Makarem, **Edvâu alâ Mesâliki’t- Tevhid**, Beyrut, 1966, s. 51.

¹⁰⁰³ Bağlıoğlu, Ahmet, “Dürziliğin Felsefesi ve Dini Arka planı”, **F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003: 8, s. 217-218.

¹⁰⁰⁴ De Sacy, Silvestre, **Exposé De La Religion Des Druzes**, c. I, s. CCCCLXCV; Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation”, s. 99.

değil, edebiyat alanındaki çeşitli şerhler, şiir ve mektuplar da pek çok tasavvufi unsur içermektedir.¹⁰⁰⁵

Dürzi inanç esaslarının temel kaynağını Hamza b. Ali, İsmail et-Temimî ve Muktena Bahaeddin tarafından yazılan ve Dürziler tarafından kutsal kabul edilen risaleler oluşturmaktadır.¹⁰⁰⁶ Farklı konuları ele alan bu risaleler Resâilü'l-Hikme, el-Hikmetü's-Şerife gibi isimlerle anılmaktadır. Bunların içerisinde Hamza b. Ali'nin yazdığı risaleler Dürzi inançlarını prensip bazında ortaya koyarken; Muktena Bahaeddin'in yazdıkları ise bu inançları felsefi, dini ve mantıki delillerle temellendirmektedir.

Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyeti Dürziliğin temel inanç esasıdır. Bu anlayış İsmaililerin ilahla ilgili öğretilerinden farklı değildir. İnanca göre Tanrı, Hâkim Biemrillah'ın bedeninde tecelli etmiştir.¹⁰⁰⁷ Onların öğretilerinin temelinde, selefleri Hattâbiyye ve İsmailiyye'den devraldıkları teşbih ve ta'dil bulunmaktadır. Dürziliğin hulûl inancıyla Hattâbiyye fırkasındaki hulûl inancı arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Dürzi inancına göre Tanrı, kendisinin son makamı olan Hâkim Biemrillah'da hulûl etmiştir. Onu tanıyan insanlar kurtuluşa ereceklerdir.¹⁰⁰⁸ Dürziler, Tanrı Hâkim Biemrillah'ın da 411/1019 yılında gaybete girdiğine ve Tevhid inancının tüm mezhep ve dinlerde ortaya çıkacağı gün olan Kıyamet gününe kadar tekrar insan suretinde görünmeyeceğine inanmaktadırlar.¹⁰⁰⁹ Dürziler nazarında Hâkim Biemrillah ne gizlenmiş, ne kendi eceliyle ölmüş ve ne de öldürülmüştür. O, insanların tevhidi hakikatlere karşı duyarsız davranmalarından, günah işlemeye devam etmelerinden ve Muvahhidlere zulmetmelerinden dolayı gaybete girmiştir. Onun gaybeti aynı zamanda Muvahhidler için bir imtihandır.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ Firro, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation", s. 92-93; De Sacy, **Exposé De La Religion Des Druzes**, s. CCCCXVII.

¹⁰⁰⁶ Toplam 111 risaleden meydana gelen Resâilü'l-Hikme, Tanrı'nın 72. tecelli makamı olarak kabul edilen Hâkim bi-Emrillah devrindeki cismani hudûdun nâsûti suretlerinin üçü tarafından kaleme alınmıştır. Elimizdeki metin 1986 yılında Lübnan'da Dâr liecli'l-Ma'rife tarafından, üç cilt halinde yayınlanan beşinci baskıdır. Mukaddime bölümüyle birlikte 843 sayfadan oluşmaktadır.

¹⁰⁰⁷ **Resâilü'l-Hikme**, el- *Mevsûme Bikesfi 'l- Hakâyık*, c. I, 13. Risale, s. 130.

¹⁰⁰⁸ Daftary, **The Isma'ilis: Their History and Doktrines**, s.297.

¹⁰⁰⁹ Firro, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation", s. 92-93; Hüseyin, **Tâîfetü'd-Dürûz**, s. 124.

¹⁰¹⁰ **Resâilü'l-Hikme**, *min Dûni Kâimi'z- Zaman*, c. II, s. 526-530; Obeid, Anis, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 89.

Dürziler, Hâkim Biemrillah'ın kıyamet gününde, genel görüşe göre Mekke'de, yeniden kendi suretinde tecelli edeceğine inanmaktadır.¹⁰¹¹

Dürzilerin Tanrı ve Hâkim Biemrillah hakkındaki inançlarını, onların “tecelli ve zuhur” öğretilerini anlamadan kavramak çok zordur. Daha iddialı bir deyişle Dürzi tevhid anlayışındaki diğer bütün inançlar tecelli inancından yola çıkılarak anlaşılabilir. Tekammüs nazariyesine de bu perspektiften bakmak yerinde olacaktır.

2.6.2.2. Tecelli İnancı ve Nefislerin Yaratılışı

Dürzi tevhid anlayışına göre Tanrı duyularla, vehimlerle algılanamayan, düşünme, kanaat ve benzetmelerle bilinmeyen kelâmi bir gerçekliğe sahiptir. Onun ilahlığının mekânı yoktur ancak hiçbir yer de ondan yoksun değildir. O bâtın olmadığı gibi zâhir de değildir. Ona hiçbir isim verilemez.¹⁰¹² Bu Tanrı'nın lâhûti yönüdür. Tanrı'nın tecelli ettiği insani suretler ise onun nâsûtî yönünü oluştururlar.¹⁰¹³ Buna göre Tanrı'nın bu iki yönünü birbirinden ayıran özellikleri bulunsa da, onun tecelli ettiği nâsûtî suretler aslında Tanrı'nın kendisidir.¹⁰¹⁴

Dürzi inancında Tanrı kendi iradesiyle, akıllarla idrak edilemeyen varlığına delil olarak 72 tecelli devrinde zuhûr etmiştir. O, insanlara olan merhametinden ve insanlar kendisine daha iyi kulluk edilebilsinler diye, seçtiği özel suretlerde tecelli etmiştir.¹⁰¹⁵ Tanrı'nın insan suretlerini kendisine tecelli makamı olarak seçmesinin bir nedeni de varlığını insanlara bizzat kendisinin tanıtmak istemesidir. Çünkü O, bilinmek istemiş ve bunun gereği olarak da tecelliler yoluyla kendisini insanlara,

¹⁰¹¹ Enver Yasin v.d. *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*, s. 348; *Resâilü'l-Hikme*, *Risâletü Benî Ebî Hımâr*, c. II, s. 341.

¹⁰¹² Hüseyin, *Tâîfetü'd-Dürûz*, s. 104.

¹⁰¹³ *Resâilü'l-Hikme*, *Keşfü'l- Hakâik*, c. I, s. 141; Ebu İzzeddin, Necla, *ed- Dürûz fi't- Tarih*, *Dâru'l- İlmi'l- Melâyin*, Beyrut, 1985, s. 140-141.

¹⁰¹⁴ *Resâilü'l-Hikme*, *Sebebü'l- Esbâb*, c. I, s. 185; *Taksîmu'l- Ulûm*, c. I, s. 258.

¹⁰¹⁵ Enver Yasin v.d. *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*, s. 104; *Resâilü'l-Hikme*, *Keşfü'l- Hakâik*, c. I, s. 141-142; Makarem, *Edvâ alâ Mesleki't-Tevhîd*, s.128-129.

daha iyi anlayabilmeleri için yine onların suretinde tanıtmıştır. Bu aynı zamanda O'nun insanlara verdiği değeri göstermektir.¹⁰¹⁶

Tecelli inancında Tanrı'nın tek bir surette değil de birçok farklı zamanda ve surette zuhûr etmesi O'nun kudretinin delillerinden sayılmıştır. Ancak bu, Tanrı'nın tekammus etmesi olarak anlaşılmamalıdır. Zira tecelli inancında Tanrı'nın zuhur ettiği nâsutî suretler, nâtık nefis sahibi insan suretlerinden farklıdır. Onlar bizzat Tanrı'nın kendisidirler.¹⁰¹⁷ Dürzi yaratılış düşüncesine göre cismani âlem yaratılmadan önce "ruhani hudûdlar" yaratılmıştır. Tanrı'dan ilk sâdır olan varlıklar olan el-Aklü'l-Küllî, onun nurundan en-Nefsü'l-Hakiki, ondan el-Esâs, ondan el-Kelime, ondan es- Sâbık ve ondan da et- Tâli yaratılmışlardır.¹⁰¹⁸ Tâli'nin cevherindeki unsurların birleşmesi ile bütün nâtık nefisler, özleri aynı fakat suretleri birbirinden farklı olarak ortaya çıkmışlardır. Tali'den sudûr eden bu nâtık nefisler bütün kâinatın özü olan cevherler ve beşeri cisimlere hulûl etmeden önceki mücerred ruhlardır.¹⁰¹⁹ Herhangi bir cisme, sığata, zamana veya mekâna sahip olmayan bu mücerred ruhlar belirli sayıda ve bir takım manevi vasıflara sahip olarak yaratılmışlardır. Zamansız ve mekânsız olan, cismanî herhangi bir sığata sahip olmayan bu ruhani suretler belirli bir sayıda yaratılmışlardır. Bu latif varlıklar sahip oldukları cevherlikten dolayı nurani bir mekânda bulunurlar.¹⁰²⁰ Sadece insanlara tahsis edilen bu ruhlar, haram ve helalleri idrak keyfiyetine sahiptirler ve bu da onları hayvanlardan ayırır.¹⁰²¹ Mücerred ruhlar, ilk yaratılan varlıkların cevherlerini taşıdıkları için onlar gibi ezeli ve ebedidirler. Onlar beşeri bir suret olmadan marifet ve amel elde edemediklerinden cisimlerini talep ettiler ve böylece de bu mücerred ruhlardan nâtık nefislerin tümü yaratıldı.¹⁰²²

¹⁰¹⁶ **Resâilü'l-Hikme**, *min Dûni Kâimi'z- Zaman*, c. II, s. 529; *el- Belâğ ve'n- Nihâye*, c. I, s. 80; Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 121.

¹⁰¹⁷ **Resâilü'l-Hikme**, *Taksîmu'l- Ulûm*, c. I, s. 258; *er- Redd alâ Ehli't- Te'vîl*, c. II, s. 678- 681.

¹⁰¹⁸ **Resâilü'l-Hikme**, *Sebebü'l- Esbâb*, c. I, s. 157-158.

¹⁰¹⁹ Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 137; Şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 262.

¹⁰²⁰ **Resâilü'l-Hikme**, *er-Redd ale'l-Müneccimîn*, c. III, s. 752.

¹⁰²¹ **Resâilü'l- Hikme**, *Risâletü'z- Zinâd*, s. 274-275.

¹⁰²² **Resâilü'l- Hikme**, *Bed'ü'l- Halk*, c. III, s. 760-761; Şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 384-385.

Mücerred ruhların maddi varlıklar şeklinde müşahhas hale gelmesi ile cismânî hudûdlar oluşmuştur. Tanrı'nın nâsutî suretlerde tecelli etmesi gibi ruhanî hudûdlar da insani kisvelerle insanlar arasında zuhur etmişlerdir. Dürziler kendileri için imam ve dâî mesabesinde olan bu dini, manevi ve cismani hudûdlar silsilesine inanmayı en önemli inanç esaslarından kabul ederler.¹⁰²³ Dürzi inancının ilk cismani hudûdları olan beş dâî aynı zamanda Dürzi Risalelerini yazmışlardır. Bunlar Hamza b. Ali (Küllî Akl), Temîmî (Küllî Nefs'in nâsutî sureti), Kureşî (Kelime'nin nâsutî sureti), Sâmirî (Sâbık'ın nâsutî sureti), Semûkî (Tâlî'nin nâsutî sureti) olarak bilinmektedir.¹⁰²⁴ Muktena Bahaüddin ismi ile de tanınır. Hudûdlara saygı onlar için kesin bir inançtır. Çünkü onlar Cenâb-ı Hakk'ın aracıları, kapıları ve elçileridir. Hatta bazılarının O'na erişimi vardır. Yaratılmışlardan hiçbirinin onlar olmadan Yaradan'a ulaşma hakkı yoktur. Çünkü onlar en büyük imamdıktan sonra Allah'ın yarattıklarının en şereflieleridirler, evlilik ve her türlü gûnahtan masumdurlar.¹⁰²⁵

Dürzi akidede nefsin mertebelerine gelince, ilahi işleri idrak edebilme kabiliyetine sahip beş hududa tahsis edilmiş olan nefislere Nefsü'l- Melekiyye adı verilir. Nefsü'l- Fazıla, dinin sırlarını idrak etme kabiliyetine sahip olan nefislerdir. Nefsü'l- Külliyye ise dini hakikatleri idrak eden tüm doğru yoldaki toplumların nefisleridir. Nefsü'n- Nâtika, haram ve helalleri idrak keyfiyetine sahip insanlara bahşedilmiş nefislerdir. Ve Nefsü'l- Hayvaniyye de yalnızca cismani şeyleri idrak edebilen nefislerdir.¹⁰²⁶ Nâtık nefislerin nurani cevherleri (mücerred ruhlar), Aklü'l- Küllî'de mana olarak var edilmiştir. Belirli aşamaları olan bir gelişim sürecinin sonunda nâtık nefislerden ruhanî beş hudûd ortaya çıkmıştır. Onlardan da cismani hudûdlar zuhur etmiştir. Bu yaratılış zincirinin son halkası olarak felekler, dört unsur, bitkiler, cansız varlıklar, hayvanlar ve nihayetinde de insanoğlu yaratılmıştır.¹⁰²⁷ Buradan hareketle diyebiliriz ki âkil ve nâtık bir nefisten yaratılan insan, latîf, ruhanî ve mücerred bir ruhtan müteşekkildir.¹⁰²⁸ Kendisinde var olan haram ve helalleri

¹⁰²³ **Resâilü'l-Hikme**, *el- Mevsûme Bikesfi'l- Hakâyık*, c. I, s. 131-132.

¹⁰²⁴ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Tenzîhi ilâ Cemâati'l- Muvahhidîn*, c. I, 17. Risale, s. 185.

¹⁰²⁵ el-Hatîb, **Akidetü'd- Dürûz**, s. 149.

¹⁰²⁶ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü'z- Zinâd*, c. I, s. 271-277; Şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 386-387.

¹⁰²⁷ **Resâilü'l- Hikme**, *Bed'ü'l- Halk*, c. III, s. 761.

¹⁰²⁸ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü'z- Zinâd*, c. I, s. 274.

idrak keyfiyeti sayesinde bilgiler edinir. Elde ettiği bu bilgileri cevherinde bulunan el- Akl vasıtası ile hayır ve şer olarak ayırır. Tekammus yoluyla geçirdiği devirlerde de hayra veya şerre olan meyilleri artırarak Muvahhidlerin sahip olduğu Nefsü'l-Külliyye mertebesine yükselebilir.¹⁰²⁹

Görülmektedir ki Dürzilerde Tanrı bilinmesi mümkün görülme-yen zatını tanıtmak ve kendini kullarına bildirmek için 72 ayrı dönemde tecelli etmiştir. İnanca göre yaratılış kıymet derecesi farklı beş aşamada olmuştur. Burada insan ruhu ilk yaratılıştır ve ilahi nura yakın olduğu için kıymetli bir dereceye konumlanmıştır. Ancak mücerred ruhlar maddi bir suret elde etmeden kendi özleriyle bütünleşemeyeceğinden bedenlenmek (cismâni hudûdlar) istemişlerdir. Bunun dışında manevi hudûdlar da yaratılmıştır. İmamlar ve dâîler bu yaratılıştandır. Onlara inanmak iman gereğidir. Varlık tanrıdan aşağıya doğru derecelendiği gibi hakikat yolu da aşağıdan yukarıya doğru sıralanmaktadır. Tenasüh, cismâni hudûdların beşincisi olan insanın bu yolculuktaki döngüsüdür. Bu inanç Dürzilerde tekammus şeklinde isimlendirilmektedir.

2.6.2.3. Sınırlandırılmış Tenasüh: Tekammus

Dürziler, tekammus doktrinine güçlü bir şekilde inanırlar. Onlar için bu doktrin, Kur'an'a dayanmaktadır ve İslami öğretilerden bir sapma değildir. Kur'an tefsirlerine dayalı herhangi bir inancın, çeşitli İslam mezhepleri arasında farklı yorumlanmasına rağmen, bu mezhepler İslam dairesi içinde kalmaya devam etmektedir.¹⁰³⁰ Bu nedenle Dürziler de, tekammus doktrinine olan inançlarının onları daha az İslami kılmadığına, ancak onları diğer İslami mezhep ve ekollerden ayırdığına inanırlar.

Tekammus, tenasüh ya da reenkarnasyon inancının Dürzilere nereden geldiği iki teori etrafında tartışılır. Bir görüşe göre, yerli Arap dini gruplarında olmayan bu inanç, Hint geleneklerinden alındı ve Dürzilerce yeniden doğuş süreci “ilahi varlıkta

¹⁰²⁹ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü'z-Zinâd*, c. I, s. 274-275. Hudûdlara ait olan Nefsü'l- Melekiyye ve Nefsü'l- Fazıla, tevhidi hakikatlerin bilgisine sahip olduklarından onlarda böyle bir ilerleme görülmez.

¹⁰³⁰ Timani, “The Druze”, s. 737; Ebu Huzam, Enver F. **İslam el-Muvahhidîn**, Dâru'l Yemâme, Beyrut, 1995, s. 296.

yeniden birleşme” fikriyle geliştirildi.¹⁰³¹ Daha kuvvetli olan ikinci görüşe göre, Dürzilerin tekammus inancı İsmaililik’ten gelmektedir. Ayrıca burada kadim Mısır’ın hermetik mirasının etkisini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu mirasın İslam’a aktarımında özellikle Harranîler etkin rol oynamışlardır. Harran paganizmi, Hellenistik felsefe ve Hermetik kültürün harmanlanmasıyla ortaya çıkan inanç ve pratikler, birçok din ve mezhebin içerisinde kendisine yer edinmiştir.¹⁰³² Ciddi anlamda Abbasiler döneminde tanınmaya başlayan Hermetik felsefe Dürzilik üzerinde de oldukça etkili olmuştur.¹⁰³³ Ancak bu etki, Gnostik ve Yeni Platoncu fikirlerle karışmış senkretik bir etkidir. Tekammus inancının gelişimi ve nazariye halini alması ise aynı coğrafyada ortak kökene sahip olarak yaşamalarına karşın, tarihsel süreçte güçlü rakip oldukları Nusayrilerdeki tenasüh düşüncesine tepki olarak gerçekleşmiş olmalıdır.¹⁰³⁴

Dürziler, dinlerinin diğer birçok yönü hakkında çok gizli olma eğilimindeyken, tekammus inançları konusunda son derece rahat ve açıktırlar. Bunun nedeni, inançlarını doğrulamak için ürettikleri kanıtları esas olarak iki kaynağa dayandırmalarıdır; Kuran ve modern ‘bilimsel’ araştırmalar.¹⁰³⁵ Kur'an ayetlerini ezoterik olarak yorumlayan Dürziler, özellikle yaşam ve ölümün döngüsel doğası ile bağlantılı olarak meydana gelen tekrar etme, ikame etme, yenileme manasındaki ayetleri tekammusu ima edecek şekilde anlarlar. Aşağıda bazılarını sunacağımız bu ayetler tekammus nazariyesinin temelini oluşturmaktadır.

*“Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Siz yokken, sizi var etti. Sonra sizi öldürecek ve sonra tekrar diriltecek. Sonunda O'na döndürüleceksiniz.”*¹⁰³⁶

¹⁰³¹ Seabrook, *Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers*, s. 214.

¹⁰³² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 298; Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 156; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 341; Gündüz, Şinasi, *Anadolu’da Paganizm*, s. 74; Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, TDVY, Ankara, 1996, s. 42; Özbudun, *Hermes’ten İdris’e*, s. 163.

¹⁰³³ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*, s. 108; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 308.

¹⁰³⁴ el-Hatîb, *el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-Âlemi’l-İslâmî*, s. 239; Khuri, Fuad I, *Being A Druze*, s. 104.

¹⁰³⁵ Khuri, *Being A Druze*, s. 106-107.

¹⁰³⁶ Bakara Suresi 28.

*“Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*¹⁰³⁷

*“Hepinizin dönüşü, O'nadır. Allah'ın vadi haktır. O, önce yaratır, sonra inanıp yararlı işler yapanların ve inkâr edenlerin hareketlerinin karşılığını adaletle vermek için tekrar diriltir. İnkârcılara, inkârlarından ötürü kızgın bir içecek ve can yakıcı azap vardır.”*¹⁰³⁸

*“Allah önce yaratır, ölümünden sonra tekrar diriltir. Sonunda O'na döneceksiniz.”*¹⁰³⁹

*“Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.”*¹⁰⁴⁰

Bunun benzeri pek çok ayette, Müslümanlar tarafından ‘öbür dünya’ olarak algılanan şey, Dürziler tarafından ruhun başka bir bedene geçişini ima edecek şekilde yorumlanır. Dürziler tekammus inancının izini Kur'an kaynaklarında arama konusunda büyük çaba sarf etmektedirler. Onların Kur'an delillerine gösterdikleri bu ilgi, İslami bir gelenekten ortaya çıkmış olmaları şeklinde anlaşılmalıdır. İlahi adalet meselesinin de Müslüman filozoflar ve ilahiyatçılar arasında başlıca konu olmuş olması bu sebeptendir. Dürzi âlimler için tekammus inancı, insan ruhuna hayatı birden fazla deneyimleme şansı verdiği için ilahi adaletin de yolunu bulmasını sağlamaktadır.¹⁰⁴¹

Dürzilerdeki tekammus inancı Yezidiler ve Nusayriler gibi diğer mezheplerin tenasüh inancından farklıdır. Nusayriler başta olmak üzere diğer bâtinî mezheplerin geneli tenasühün hem insanlar, hem hayvanlar ve bitkiler hatta cansız varlıklar arasında gerçekleştiği düşüncesine sahiptir. Dürziler ise tekammusu sadece insanlara

¹⁰³⁷ Nisa 56.

¹⁰³⁸ Yunus 4.

¹⁰³⁹ Rum 11.

¹⁰⁴⁰ Bakara 56.

¹⁰⁴¹ Ebu Huzam, **İslam el-Muvahhidîn**, s. 297; Timani, “The Druze”, s. 738; Khuri, Fuad, **Being A Druze**, s. 3, 116.

hasretmektedirler.¹⁰⁴² Onlar, insan ruhunun hayvan, bitki veya cansız maddelere geçişini kabul etmezler. Onlara göre insan ruhunun bir hayvan, bitki ya da cansız varlığın bedenine geçmesi ona bir haksızlık ve zulümdür. Çünkü ceza ve mükâfat, onların iddialarına göre, tek bir ömrün içinde değil, muhtelif ömürler geçirdikten sonra ruhların hesaba çekilmesi yoluyla gerçekleşecek olan ilahi adalet prensibine dayanmaktadır.¹⁰⁴³ Nitekim Hamza bin Ali bu konuda, “Aklı olan ve iyiyi kötünden ayırabilen bir insanı, anlayışsız ve cezanın tövbe aracı olamayacağı bir hayvana dönüştürmekle cezalandırmanın adaleti nerede?” diye sormaktadır.¹⁰⁴⁴ Böylelikle Dürzi inancı, öteki tenasüh çeşitlerini açıkça reddetmiş ve bunun yerine *tekammus* teorisini geliştirmiştir.¹⁰⁴⁵ Bu, ruhlara kendini geliştirme, çeşitli kazanımlar elde etme imkânı bahşetmektedir. İnsanın nihayetinde adil bir hesaba çekilebilmesi ancak böyle mümkün olabilir.

İnsan odaklı bir yeniden doğuş inancının kabul edilmesinin asıl nedeni, yukarıda izah ettiğimiz Dürzi akidesindeki nâtik nefislerin özünün ilahi cevherden yaratılmış olmasıdır. Mücerred ve latif ruhlar olarak adlandırılan bu nefislerin cevherleri, mana olarak el- Aklü'l- Küllî'de var edilmiştir.¹⁰⁴⁶ Dolayısıyla ilahi özü bünyesinde taşıma şerefine sahip olan insanoğlunun ruhunun, bitki, hayvan ya da cansız bedenlere göç etmesi söz konusu olamaz. Ruh sadece insani bedendeki enerji ile düşünebilir, hatırlayabilir, okuyabilir ve hayal edebilir. Dolayısıyla insan bedeni ruhun perdesidir ve ruh yalnızca beden vasıtasıyla tanınabilir.¹⁰⁴⁷ Bununla birlikte Dürzi tevhidi akidenin temeli olan tecelli inancında, Tanrı'nın kendi varlığını tanıtmak için yalnızca beşerî suretleri seçmiş olması da tekammus inancının

¹⁰⁴² **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 170-171; el-Hatîb, **el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî**, s. 239; Khuri, Fuad I, **Being A Druze**, s. 104; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 146.

¹⁰⁴³ Neccâr, Abdullah, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, Dâru'l Meârif, Mısır, 1965, s. 62; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s.

¹⁰⁴⁴ Abu-Izzeddin, N. M. **The Druze: A New Study of Their History, Faith, and Society**, Leiden, E.J. Brill. 1984, s. 116; Khuri, Fuad, **Being A Druze**, s. 4.

¹⁰⁴⁵ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 163; el-Hatîb, , **el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî**, s. 136.

¹⁰⁴⁶ **Resâilü'l- Hikme**, *Bed'ü'l- Halk*, c. III, s. 761.

¹⁰⁴⁷ **Resâilü'l-Hikme**, *ed- Duâü'l- Müstecâb*, c. I, s. 234; Takiyyü'd-Din, Zeynü'd-Din Abdü'l-Ğaffar, **Kitabü'n-Nukât ve'd-Devâir**, Dâru'l-İşârât, Beyrut, 1999, s. 117; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 149.

delillerinden kabul edilmiştir.¹⁰⁴⁸ Tevhidi hakikatlerin anlaşılması ve Tanrı'nın bilinmesi için insandan uygun başka bir varlık yoktur. İnsanoğlunun özünü oluşturan mücerred ruhlar da hayrı ve şerri sadece beşeri suretlerde elde edebilmektedirler. Ayrıca nefisler işledikleri amellerin karşılığını ancak yine insani bedenlerde alabilirler.¹⁰⁴⁹ Aklı başında, düşünen bir insanın işlediği günahın cezasının yine aklı başında bir varlık sayesinde anlamlı olacağı ileri sürülmektedir. Akıllı varlık olan insanın kendisine verilen cezanın farkında bile olmayan hayvan, bitki ya da cansız bir varlık suretinde cezasını çekmesi ilahi adalet ve hikmet prensibine aykırı görülmektedir. Zira ödül ve cezadaki hikmet, cezalandırılanın işlediği suçun farkında olması ve pişman olarak günahına tevbe etmesindedir.¹⁰⁵⁰

Sınırlandırılmış tenasüh olan tekammus düşüncesi ödül ve ceza esasına dayanmaktadır. Bu esasa göre insana uygulanan ceza onu dini mertebelerin üst kademelerinden daha aşağı bir kademeye taşımaktadır. İnsanoğlunun dininde ve dünyasında cansız ve kalbinin kör olması sebebiyle ruhunun bedenlere tenasühü yani bir bedenden diğerine intikali devam etmektedir. Değerli ruhlar iyiliklerinden dolayı hikmetle kötülükleri aşarlar ve en yüce mekânlara yükselirler. İsyankâr ruhlar ise itaat etmeyen şeytanlara bağılıklarından dolayı, hulûl ve intikallerle tepetaklak edilirler.¹⁰⁵¹ Ruh bu şekilde bedenden bedene ne kadar hareket ederse dini statüsü o kadar azalmaktadır. Mükâfat durumunda ise ruh bedenlerde tekraren tenasühe devam ettiği müddetçe kişinin dini ilimlerde derecesini arttırması ve bir dereceden diğerine yükselmesi, dini hudutlardan biri olan Mukâsirlere¹⁰⁵² ulaşınca kadar devam etmektedir. Hatta kişi bu seviyedeysen sevap işlemeye devam ederse malını çoğaltabilir ve dini seviyesini en üst sınıra (imamet) ulaşınca kadar çıkartabilir.¹⁰⁵³ O halde Dürzilerdeki tekammus düşüncesinde mükâfat ilmin ilerlemesiyle ceza da

¹⁰⁴⁸ **Resâilü'l-Hikme**, *min Dûni Kâimi'z- Zaman*, c. II, s. 529; *el- Belâğ ve'n- Nihâye*, c. I, s. 80; Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 121; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 149.

¹⁰⁴⁹ **Resâilü'l-Hikme**, *Mi'râcü Necâti'l-Muvahhidîn*, c. III, s. 591.

¹⁰⁵⁰ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 170-171; Abu-Izzeddin, **The Druze: A New Study of Their History, Faith, and Society**, s. 116; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 157.

¹⁰⁵¹ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü'l-Mevsûme bi Te'dîbi'l-Veledi'l-Âk mine'l-Evlâd*, c. II, s. 487.

¹⁰⁵² Dürzilerde ilahi emirleri öğreten ve yayan kişilere "hudûd" denilmektedir. Yüksek dereceli ilk hudûdlardan başka dâî, me'zûn, mükâsir gibi aşağı dereceli hudûdlar da bulunmaktadır.

¹⁰⁵³ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 171; Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 63,120; Hüseyin, **Tâifetü'd-Dürûz**, s. 125; Dana, Nissim, **The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status**, Sussex Academic Press, Brighton, Portland, 2003, s. 60.

ondan mahrumiyettir. Amaç ise nefislerin her bir tekammus evresinde, dini hakikatlere karşı olan durumuna göre cezalandırılması ya da ödüllendirilmesidir. Kemal noktasına ulaşan ruhlar Aklü'l Külli ile birleşerek kıyameti bekleyeceklerdir.¹⁰⁵⁴ Ancak Hristiyanlık ve geleneksel İslam'daki kıyamet gününde bedenlerin diriltilmesi fikri, Dürzilerin Tevhid inancında geçerli değildir. Ruh, maneviyatın merkezi olduğundan ve tekraren şu veya bu bedende ikamet ettiğinden, onun çoktan terk etmiş olduğu bedenlerin diriltilmesine gerek yoktur.¹⁰⁵⁵ Genel manada Hamza ve Bahaeddin'den aktarılan Dürzi mükâfat ve ceza nazariyesinin, Fatımilerin tefsir kitaplarındaki fikirlerle aynı olduğu görülmektedir.¹⁰⁵⁶

Dürzilere göre kıyamet gününün anlamı Hâkim Biemrillah'ın tekrar ortaya çıkmasıyla birlikte tekammus devirlerinin sona ermesidir.¹⁰⁵⁷ O günden sonra yeryüzü Muvahhidler için cennete dönüştürülecek ve Hâkim'in idaresinde bir erdem devleti kurulacaktır.¹⁰⁵⁸ Dolayısıyla Dürzi inancında cennet ve cehennem hayatı yeryüzünde yaşanacak, hesap/mizan hadiseleri olmayacaktır. Tevhid inancına muhalif olanlar en ağır cezalara çarptırılarak yok edilecek ve Muvahhidler yeryüzünün varisleri olarak ebediyyen cennet hayatı yaşayacaklardır.¹⁰⁵⁹

Bazı Dürzi araştırmacılar tekammus inancının, tevhidi akidedeki bir takım temel noktalarla açıkça çeliştiğini iddia etmektedirler. Bunlara göre Dürzi inancı diğer inançlardan çok farklı, benzersiz bir insan anlayışı taşımaktadır. Onlar insan ırkının tekammusla birbirine karıştırıldığına, geçiş sürecindeki bir kişinin dost ya da düşman, yabancı ya da bir akrabasının evinde tekrar doğacağına inanırlar. Bunun da ötesinde tekammus inancında çeşitli unsurlar, halklar ve mezhepler birbirine karışmakta, bu geçişler her devirde tekrarlanmaktadır.¹⁰⁶⁰ Buna karşı olan diğer bazı

¹⁰⁵⁴ Neccâr, *Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid*, s. 76; Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 395.

¹⁰⁵⁵ Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, s. 152.

¹⁰⁵⁶ Firro, Kais M, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation", s. 97-99.

¹⁰⁵⁷ el-Hatîb, *Akîdetü'd- Dürûz*, s. 165-166; Hüseyin, *Tâîfetü'd-Dürûz*, s. 124; Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 190-191.

¹⁰⁵⁸ Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 192; Makarem, *The Druze Faith*, s. 87.

¹⁰⁵⁹ *Resâilü'l-Hikme*, el-İ'zâr ve'l-İnzâr, c. I, s. 247-248; Neccâr, *Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid*, s. 73;

Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 471-472.

¹⁰⁶⁰ Neccâr, *Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid*, s. 54; Makarem, *Edvâu Alâ Mesâliki't- Tevhid*, s. 120; Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*,

yazarlara göre ise Dürzilerdeki tekammus inancı aslında insan ruhunu, geçmişte olduğu aynı duruma taşımak anlamına gelmektedir. Yani onların inancına göre, geçmişte davete icabet edip hakikati tanıyanlar yine davete icabet etmiş kimseler olarak doğarlar.¹⁰⁶¹

Dürziler, ruhların kendi türlerinde reenkarne olduklarına ve bunun da evlilik, din değiştirme veya ölümle değişmeyeceğine inanmaktadırlar. Yani bir Muvahhid, herhangi bir sebeple Hristiyanlığa, İslam'a veya başka bir dine dönerse, öldüğünde ruhu ancak bir Muvahhid'de reenkarne olacaktır. Bu nedenle tekammus, ruhun başka bir insan vücuduna, ille de kendi türünden olmayan herhangi bir bedene geçmesi anlamına gelen metempsikoz ile ya da ruhun insan dışındaki yaratıklara geçmesi anlamına gelen tenasüh ile karıştırılmamalıdır.¹⁰⁶² Keza tevhid dinindeki tekammus, ruhun o devirdeki gelişimi değil, daha ziyade ruhun çeşitli durumlarda yaşayabilmesi için bazı koşulları kabul etmesidir. Çünkü tevhid inancına göre hakikatin çağrısını kabul etmeyen kişi ancak sonraki hayatlarında amellerinin neticesini alabilir. Bu çağrıya icabet edip hakkı bilenler için de aynı durum söz konusudur.¹⁰⁶³ Onlardaki bu sınırlandırılmış tenasüh inancı esasında daha çok ceza ile bağlantılı inançlarda görülmektedir.

Tekammus inancının ilkelerinden biri de cinsiyetler arası geçişin olmamasıdır. Bir erkeğin ruhu yine bir erkeğin bedeninde, kadının ruhu da tekrar bir kadın bedeninde varlık bulmaktadır.¹⁰⁶⁴ Ancak bununla ilgili ne Resâilü'l Hikme'de ne de şeyhlerin açıklamalarında herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu düşünce Dürzi çoğunluk arasında da bilinmemektedir. Risalelerde daha çok üzerinde durulan, bir Muvahhidin ruhunun yine bir Muvahhid bedeninde, müşrikin ruhunun

¹⁰⁶¹ Khuri, **Being A Druze**, s. 105-106; Oppenheimer, W. S. Jonathan, "We are Born in Each Other's Houses: Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure", **American Ethnologist**, 7/4, 1980, s. 627.

¹⁰⁶² Khuri, **Being A Druze**, s. 105; Oppenheimer, "We are Born in Each Other's Houses: Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure", s. 627.

¹⁰⁶³ Makarem, **Edvâu Alâ Mesâlikî't- Tevhid**, s. 121; Khuri, **Being A Druze**, s. 105-106.

¹⁰⁶⁴ Enver Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 332; Makarem, **Edvâ alâ Mesleki't-Tevhîd**, s. 122; Dana, **The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status**, s. 61.

ise tekrar bir müşrik bedeninde tekammüs edeceği inancıdır.¹⁰⁶⁵ Dürzi teolojiyle de uyumlu olan bu düşünceye göre ruh tercihini ilahi bilgileri öğrenmek üzerine yaparsa bir Muvahhid bedeninde, tercihini cehalet üzerine yaparsa bir müşrik bedeninde tekammüs eder. Ancak Muvahhid olduğu halde tevhidi akideden saparak batıla geri dönen kimse ise Mürted konumuna gerileyecektir.¹⁰⁶⁶ Mustafa Şek'â “İslâm bilâ Mezâhib” adlı kitabında: “Bir Dürzi'nin ruhu ‘genelde’ tekrar bir Dürzi olarak tekammüs eder.” diyerek istisnai durumlar olabileceğine işaret etmektedir.¹⁰⁶⁷ Abdullah Neccâr ise tekammüs olayında herhangi bir cins, ırk ve mekân ayrımı olmadığını, ruhun devirlerin sonuna kadar bir elbiseyi çıkartıp bir diğerini giyerek yeni doğmuş bedenlere intikalini sürdürdüğünü ifade eder.¹⁰⁶⁸

Dürziler meshi yani insan ruhunun hayvan bedenine intikalini reddetmekle birlikte manevi-mecazi meshe inanmaktadırlar. Bundan ise insan suretinin tahkir, aşağılama, kötüleme amacıyla daha çirkin bir surete geçirilmesini kastetmektedirler.¹⁰⁶⁹ Örneğin Resâilü'l-Hikme'de, Hammar b. Ceyş için kullanılan “mesihü'l-hazin” tabiri, aşağılama maksadı taşıyan manevi ve mecazi bir ifadedir.¹⁰⁷⁰ Hamza b. Ali'nin gaybetinin ardından, Muvahhidleri dinden uzaklaştırmaya çalışan müşrikler de yılanlar ve korkak aslanlar gibi hayvanlara ve tarlaları kurutan haşerelere benzetilmişlerdir.¹⁰⁷¹ Bir başka yerde ise dini hakikatleri duymak istemeyen ve görmezden gelen mürted ve müşriklerin, tahkir amacıyla meshe tabi tutuldukları ifadesi yer almaktadır.¹⁰⁷² Bunu biraz açmak gerekirse, kategorik olarak bu tür tenasüh Dürzi akidede açıkça reddedilmektedir.¹⁰⁷³ Hatta Dürziler, tenasüh çeşitlerinden biri olan ve günahkâr ruhların hayvan bedenlerine intikali manasına

¹⁰⁶⁵ **Resâilü'l-Hikme**, *min Dûni Kâimi'z-Zamân*, c. II, s. 536; *es-Sefer ile's-Sâde*, c. II, s. 543; Enver Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 333-334; Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 57; Khuri, **Being A Druze**, s. 103.

¹⁰⁶⁶ **Resâilü'l-Hikme**, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*, c. II, s. 445; Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 56.

¹⁰⁶⁷ eş-Şek'â, Mustafa Muhammed, **İslâm Bilâ Mezâhib**, Dâru'l Mısıriyyetü'l Lübnaniyye, Kahire, 1996, s. 317.

¹⁰⁶⁸ Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 62.

¹⁰⁶⁹ Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 61.

¹⁰⁷⁰ **Resâilü'l-Hikme**, *Risale ilâ Hammar b. Ceyş*, c. I, s. 225; Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 60.

¹⁰⁷¹ **Resâilü'l-Hikme**, *Meselen Darabehû Ba'zu Hukemâi'd- Diyâne*, c. I, s. 338.

¹⁰⁷² **Resâilü'l-Hikme**, *et- Tenbîh ve't- Te'nîb*, c. I, s. 321.

¹⁰⁷³ **Resâilü'l-Hikme**, *Risâletü't- Dâmiğa*, c. I, s. 171.

gelen meshin, yukarıdaki örneklerde geçen ve başkalaşmak, dönüşmek anlamında kullanılan mesh tabiriyle karışmasından korktukları için tekammüs lafzını tercih etmektedirler. Günahkâr ruhların çarpıtıldığına işaret eden mecâzi anlamdaki mesh ifadesi, resh ve fesh gibi tenasüh çeşitlerinden birisi olan meshten farklıdır.¹⁰⁷⁴

Tekammüs inancında dikkat çeken hususlardan bir diğeri de ruhun herhangi bir fasıla ya da gecikme olmadan, eski bedeninden ayrılır ayrılmaz yeni bedenine intikal edeceği düşüncesidir. Buna göre ruhun ölmüş bedenden yeni doğmuş bir bebek bedenine geçişi hemen olmaktadır.¹⁰⁷⁵ Ruh latîf ve nurânî bir varlık olduğundan bir bedenden diğerine geçişi esnasında uzaklık-yakınlık gibi cismanî mesafeler onun için geçerli değildir.

Dürzilerin tekammüs inancının psikolojik bir boyutu da vardır. Bu inanç, insanın ölüm ve bu dünyadan ayrılma fikrini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda insanlara, daha iyi yaşam koşulları olasılığı ve hayata kalıcı bir dönüşü de garanti etmektedir. “Birbirimizin evinde doğduk” sözüyle güzel bir şekilde örneklendirilen, bir Muvahhidin ruhunun hemen başka bir Muvahhid’de yeniden doğacağına olan inanç, Dürzi toplumunda insanlar arasındaki kardeşlik ve kader ortaklığını pekiştirmektedir. Üstelik sosyo-ekonomik farklılaşmaya rağmen, toplum içindeki gerilimi askıya alarak eşitlik duygusuna dayalı bir sosyal ilişkiler ağı oluşturmaktadır.¹⁰⁷⁶ Diğer taraftan Dürzilerin yeniden doğuş inancıyla ilgili bilimsel araştırmalara olan ilgisi, bu inanca olan popüler yaklaşımı göstermek içindir.

¹⁰⁷⁴ Yeniden bedenlenme inancının olduğu gruplarda ölen bir insanın ruhunun tekrar başka bir insanda bedenlenmesini ifade eden kavram “nesh”tir. Diğer bir kavram da “mesh”tir. Ölen kimsenin ruhunun bir hayvanda yeniden bedenlenmesi anlamına gelmektedir. Mesh inancı tenasühe inanan her din ve fırkada görülmemektedir. Ancak tenasühe inananlar açısından özellikle inançsızlar, başka din mensupları ve çok günahkâr dindaşlar için öngörülen akıbet meshtir. “Rash” da insan ruhunun bir bitkide yeniden dirilmesidir. “Fesh” ruhun cansız varlıkta bedenlenmesini anlatmaktadır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 178; Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 191.

¹⁰⁷⁵ Enver Yasin v.d. *Beyne’l-Akl ve’n-Nebiyy*, s. 327; Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 406; Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, s. 157.

¹⁰⁷⁶ Oppenheimer, W. S. Jonathan, “We are Born in Each Other’s Houses: Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure”, s. 621-36; Khuri, *Being A Druze*, s. 8; Shavit, Samy Swead, *Lebanese Druze Identity: Change or Continuity? (1840s-1990s)*, University of California Press, Los Angeles, 2003, s. 183.

2.6.2.4. Tekammus İncancının Delilleri

Tekammus incancını delillendirmek isteyen Dürzi araştırmacılar ayetler dışında bu konuda pek çok görüş ileri sürmüştür. İlahi adalet prensibi ve ruhların belirli sayıda yaratılmış olması bunların en önemlileridir. Ayrıca onlara göre, ruhların varlığı bir cesette dirilmeyi zorunlu kılarken bu da defeatle dirilmeyi gerektirmektedir.

İlahi adalet prensibi tekammus nazariyesinin açıklama yollarından biridir. Buna göre insanın tek bir ömür içerisinde kendini yeterince geliştirip kâmil bir seviyeye ulaşmadan, elde ettiği sevap ve günahlarla hesaba çekilmesi, Allah'ın adaletine uygun düşmez. Bu adaletin gerçekleşebilmesi için bütün ruhların, tasfiye, tadhîr, tekâmül devirlerinden geçerek; zenginlik-fakirlik, hastalık-sağlık, zayıflık ya da güçlülük gibi hayatın değişik hallerini yaşamaları gerekmektedir. Bu da tekammus yoluyla gerçekleşmektedir.¹⁰⁷⁷ Dürzilikteki tekammus doktrini, Tanrı'nın adaleti konusundaki teolojik tartışmalardan ortaya çıkmış olabilir. Örneğin, Mu'tezile gibi bazı ekoller, Tanrı'nın adaletli olmaya mahkûm olduğuna inanırken, Ebû Hâmid el-Gazâlî gibi âlimler aksini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷⁸ Tartışmayı başlatan konu, bebekken ölen bir Müslüman ile uzun bir hayat yaşadıktan sonra vefat eden bir Müslümanın imanını değerlendirmenin Allah'ın hakkı olup olmadığı konusunda Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bir alegoriydi. Alegoriye dayalı sonuç şudur ki, ihtiyarın iman derecesi, hayatı boyunca onu artırmaya çalıştığı için daha yüksektir, çocuğun ise ömrü kısa olduğu için daha az iman mertebesine sahip olduğudur. Sorulan soru şudur: Allah, daha bebekken ölmesini hükmetmişse ve böylece ona imanını artırmak için eşit bir şans vermemişse, çocuğun suçu nedir? Ebu Huzam'a göre, Dürzi bilgiler, tekammus doktrininin bu soruna bir çözüm sağladığına inanırlar, çünkü birçok yaşamdan geçmek, insanlara imanlarını artırmak için eşit fırsatlar verir.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁷ Enver Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 331-332; Abdullah Neccâr, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 57; Makarem, **Edvâ alâ Mesleki't-Tevhîd**, s. 121, 123; Khuri, **Being A Druze**, s. 104,116.

¹⁰⁷⁸ Ebu Huzam, **İslam el-Muvahhidîn**, s. 298.

¹⁰⁷⁹ Ebu Huzam, **İslam el-Muvahhidîn**, s. 298-299.

Abdullah Neccâr, tekammus inancının, insanın Yaratıcısı önünde hesap vermesini rasyonel ve adil hale getirdiğini yazmaktadır. Tek bir yaşam anlayışı açıkça adaletsizdir, çünkü insanlara tek bir yaşamda eşit fırsatlar sunulmamıştır. Bebeklerin ve yıllar içinde olgunlaşmamış olanların, herhangi bir erdem veya kusur puanı veya yeterli bilgi ve anlayışı olmadan yargılanmaları ilahi adalet açısından sorunlu bulunmaktadır.¹⁰⁸⁰

Dürzi risalelerde açıklandığı üzere ruhun bedenden ayrı biçimde varlığını devam ettirebileceği bir âlemi yoktur. Dolayısıyla ruh yaratılış amacına uygun olarak, tevhidi hakikatlere ulaşmak ve saadetü'l-kusva¹⁰⁸¹ elde edebilmek için çabalarken insan bedenlerinde durmadan tekammus etmek mecburiyetindedir.¹⁰⁸² Muktenâ Bahaüddin'e ait olan risalelerde bu görüş net ifadelerle açıklanmaktadır. Ona göre ruh ancak bir insan bedeninde varlık gösterebilmektedir. Beden dağıldığı zaman ruh oradan çıkar ve o insana ait hafızası, muhayyilesi de yok olur. Ruh gibi akıcı ve mürekkep varlıkların hepsi ancak cismani suretlere tutunarak hayatiyetlerini sürdürebilirler.¹⁰⁸³ Dolayısıyla ruhlar belirli bir kalıp ve maddi suret olmadan bilgileri kavrama ve tutma kabiliyetinden yoksun varlıklardır. Bu nedenle ruhların tekammus yoluyla insan bedenleri ile birliktelik kurma zorunlulukları vardır.¹⁰⁸⁴

Tekammus nazariyesinin diğer bir delili de, insan ruhlarının hiçbir zaman ölmediği düşüncesine bağlı olarak, beşeri âlemde tekammus eden ruhların belirli sayıda yaratılmış olduğu iddiasıdır. Buna göre ruhlar en başta sınırlı sayıda ve bir anda yaratılmışlardır. Kıyamete kadar bedenden bedene geçerek bu dünyada kalacaklar ve sayılarında herhangi bir artış ya da eksilme olmayacaktır.¹⁰⁸⁵ Ancak bu iddianın karşısında duran en büyük problem nüfus artışıdır. Dürzi doktrininin iddia ettiği gibi bireysel ruhların sayısı sabitse, tarihsel olarak dünya nüfusundaki akışı ve modern zamanlardaki dramatik artışı nasıl açıklayacağız? Açıkçası, hiç kimse bu

¹⁰⁸⁰ Neccâr, Abdullah, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 62.

¹⁰⁸¹ **Resâilü'l-Hikme**, *Mi'râcü Necâti'l-Muvahhidîn*, c. III, s. 585: Saadetü'l kusva, en uzak mutluluk yani cennettir. Nefis için ötesi olmayan kemal noktasıdır.

¹⁰⁸² **Resâilü'l-Hikme**, *Zikru'r-Reddi alâ Ehli't-Te'vil*, c. II, s. 680.

¹⁰⁸³ **Resâilü'l-Hikme**, *fî Zikri'l- Me'âd*, c. III, s. 597-598; Enver Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 337; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 149-150.

¹⁰⁸⁴ Khuri, **Being A Druze**, s. 104; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 151.

¹⁰⁸⁵ **Resâilü'l-Hikme**, *min Dûni Kâimi'z-Zamân*, c. II, s. 535; Enver Yasin v.d. **Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy**, s. 329-330; Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 153,167.

soruya kesin bir yanıt veremez. Çağdaş Dürzi yazar Emin Tali' bu hususta, yıldızlarda yaşamakta olan ruhların sıraları geldiğinde çeşitli insan bedenlerinde tekammus ettiklerini, bazı aletlerle tespit edilen frekans ve titreşimlere bunların sebep olduğunu ifade etmektedir. Yine, arkeoloji biliminin sahip olduğu bir takım tespitlerle, günümüzde daha az nüfusa sahip olan Mısır, Irak, Babil, Bahreyn gibi kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış yerlerin nüfusunun eskiden çok daha fazla olmasını da iddiasına delil olarak göstermektedir.¹⁰⁸⁶

Ruhların bedenlenme zamanı konusunda yukarıdaki gördüğümüz iddiaların ilahi adalet prensibi ile çeliştiğini söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Onlara göre, insan bedenine tekammus eden ilk ruhlar ile kıyametten hemen önce intikal edenlerin tevhide hakikatlere ulaşmak için kendilerine verilen zaman eşit olmamaktadır. Bu dengesizlik ise imtihanın mantığına ters düşmekte ve ilahi adalet ilkesiyle bağdaşmamaktadır.¹⁰⁸⁷ Ruhların aynı anda yaratılışları ve sayılarının değişmezliğinin istisnası, melekler, Tevhid nurları ve ruhları sıradan insan bedenlerinde reenkarne olan, ancak sıradan insanların ruhları gibi zorunlu bir şekilde olmayan diğer varlıklardır. Bunlar ruhani hudûdlardır. İnsanoğlunun çoğunluğu için ruhun yaratılışı başlangıçta, iyi ile kötü, bilgi ile cehalet arasında tamamen tarafsız ve orta bir konumda olacaktır.¹⁰⁸⁸ Dünya nüfusundeki artışa ilişkin diğer olası açıklamalar arasında, pek çok hipotezin yanı sıra, sürekli olarak yeni ruhların yaratılması, mevcut olanların çoğaltılması ve büyük bir potansiyel ruh rezervinden çekilme olasılığı yer almaktadır.¹⁰⁸⁹ Tekammus inancının, Dürzilerin yaşam ve ölüm meseleleriyle nasıl ilişki kurdukları hususunda derin etkisi vardır. Aslında bu inanç Dürzi toplumunda ölümün yok etmediği süreklilik yoluyla yaşamın kutsallığını onaylamaktadır. Ölüm, yolcunun kesintisiz yolculuğunda vagondaki anlık bir değişiklik olarak kabul edilmektedir.

Dürzi lider Canpolat, ruhların yeniden bedenlenmesi konusunda başka bir açıklama getirmektedir. Ona göre Dürzi nüfusu sadece Lübnan, Suriye, İsrail gibi

¹⁰⁸⁶ Enver Yasin v.d. *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*, s. 331.

¹⁰⁸⁷ Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 400.

¹⁰⁸⁸ Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, s. 154.

¹⁰⁸⁹ Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, s. 168.

lkelerde yaşayan ve bu isimle anılanlardan ibaret değildir. Dünyanın her yerinde hangi dinden olursa olsun, bütün dinlerin birliğine inanan herkes Muvahhid olarak kabul edilmelidir. Onlar yaşayan bütün dünya dinleri içerisinde yayılmışlardır ve neredeyse dünya nüfusunun dörtte birini oluşturmaktadırlar.¹⁰⁹⁰ Yazar gerçekte bu ifadeleriyle takiyye prensibine vurgu yapmakta ve Dürzilerin kimliklerini gizleyerek diğer inançlar içerisinde yaşamlarını devam ettirebileceklerini ifade etmektedir. Enver Yasin ise bu kafa karışıklığının asıl sebebinin başlangıçta bütün ruhların Muvahhid olarak yaratıldığı iddiasına dayandığını düşünür. Ona göre başta Muvahhid olarak gömlek giyen tüm ruhlar, sonraki devirlerde şirk koştukları, irtidat ettikleri ya da davet kendilerine ulaşmadığı için diğer dinlerin mensupları olarak bedenlenmişlerdir. Ancak bunlar yeni imtihanlar neticesinde tevhidi akideye geri dönebilirler.¹⁰⁹¹

Tekammus nazariyesinin delillendirilme yollarından biri de “nutuk”tur. Sonradan inana dâhil edilmiş bir kavram olmasına rağmen, nutuk günümüz Dürzi toplumu içerisinde yaygın bir dşnedir. Nutuk, ruhun tekammus esnasında önceki yaşamında elde ettiği bilgi ve hatıraları saklayarak sonraki yaşamına aktarması ve onları anlatmasıdır.¹⁰⁹² Dürzi topluluğunda, tıpkı Nusayrilerde olduğu gibi bazı bireylerin aslında geçmiş yaşamlardan hatıraları yanlarında taşıdığına dair neredeyse evrensel bir kanı vardır. Dürziler bu kanaati desteklemek için anekdot niteliğinde ama ikna edici kanıtlar sunduklarını düşünürler. Geçmiş yaşamlardan olayları ve ayrıntıları hatırlama yeteneği, özellikle aniden ölen kişilerde ve ölüm şiddetliyse veya daha geçen kişilerde daha yaygın görünmektedir.¹⁰⁹³ Dürzi aydınlr bu konuda ikiye ayrılmışlardır. Bir kısmı nutuk inancını reddederken¹⁰⁹⁴ diğer taraf nutuk düşüncesinin gerçekliğine inanmaktadır.¹⁰⁹⁵ Makarem’e göre nutuk olayı esasen ruhun devamında tekammus edeceği hayatın konumunu belirlemektedir. Hatta bu

¹⁰⁹⁰ Canpolat, **Min Ecli Lübnan**, s. 111-112; şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 403.

¹⁰⁹¹ Enver Yasin v.d. **Beyne’l-Akl ve’n-Nebiyy**, s. 334.

¹⁰⁹² Khuri, **Being A Druze**, s. 105; şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 374-378.

¹⁰⁹³ Obeid, **The Druze and Their Faith in Tawhid**, s. 165.

¹⁰⁹⁴ Abdullah Neccâr, nutuk düşüncesinin tevhidi akidedeki varlığını reddeden Dürzi araştırmacıların nde gelenlerindendir. Bkz. **Mezheb’d-Drz ve’t-Tevhid**, s. 69-70.

¹⁰⁹⁵ Makarem, **Edvâ al Mesleki’t-Tevhid**, s. 126; Khuri, **Being A Druze**, s. 105.

hatıralar öteki hayata atılmış tohumlar gibidir.¹⁰⁹⁶ Resâilü'l-Hikme içerisinde bulunan risalelerde bu hadiseyi destekleyen herhangi bir açıklamaya rastlanmaz. Risalelerde bu düşünceyi destekleyecek herhangi bir ibarenin olmaması nutuk'un Dürzi akidesine sonradan dâhil edilmiş bir inanç olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Sonuç olarak tekammus Dürzi inanç sistemi içerisinde açık ve güçlü bir şekilde yer almaktadır. Yeniden bedenlenmeyi hem Kur'an'dan ayetleri te'vil ederek hem de mantıklı deliller getirerek açıklamaya çalışmaktadırlar.

2.6.5. Günümüz Dürzilerinin Tenasüh Anlayışı

Tarihsel yaşam alanlarından kopmaya başlayan Dürziler farklı coğrafyalarda yaşam sürdürmeye başlamış ve belirgin bir değişim-dönüşüm geçirmişlerdir. Mezhebin sosyal yapısında meydana gelen değişimlerle birlikte bir takım yenilikçi fikirler de ortaya çıkmıştır. Özellikle, Dürzilerce titizlikle korunan ve gizlenen kutsal metinlerin ulaşılabilir ve anlaşılabilir hale gelmesiyle fırka hakkında daha kapsamlı çalışmalar yapılabilmektedir. Ancak sırları korumanın hayati önem arz ettiği düşüncesini taşıyanlar halen çoğunluktadır.

Günümüz Dürzileri üzerine yapılan araştırmalarda yeniden doğuş kelâmi veya dini temellendirmelerden ziyade sıklıkla nutuk vakalarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Tekammus ve yeniden doğuş hikâyelerinin anlatılması nutuk teorisiyle sistemleştirilmiştir. Araştırmacılar da çoğunlukla bu hikâyeler üzerinden Dürzilerdeki sır ve yasakları aşırıp tenasüh fikrini sorgulama fırsatı yakalamıştır. Bu topluluğu 1925'te ziyaret ederek bir süre onlarla vakit geçiren Seabrook, Dürzilerin yeniden doğuş konusunda kendileriyle açık şekilde konuştuklarını belirtmiştir. Kendisi Dürzilerin bu inancı çeşitli delillerle ortaya koyup bazı örnek vakalarla savunduklarını ileri sürmüştür.¹⁰⁹⁷ Nispeten daha yakın tarihli bir araştırmada da yüksek rütbeli bir din şeyhiyle yapılan uzun görüşme sonunda şeyh, "Pek çok şeyi

¹⁰⁹⁶ Makarem, *Edvâ alâ Mesleki't-Tevhîd*, s. 127; Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, s. 166.

¹⁰⁹⁷ Seabrook, *Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers*, s. 214.

tartıştık ama reenkarnasyon hakkında hiçbir şey söylemedik” demiştir.¹⁰⁹⁸ Araştırmacının yorumuna göre bu anekdot Dürzi inançları ve gelenekleri hakkında reenkarnasyona değinmeyen herhangi bir tartışmanın eksik sayılacağı anlamına gelmektedir. Bu inanç günümüzde popüler din uygulamasının ana temasına dönüşmüştür. Ancak eski kaynaklarda tekammüs öne çıkarken günümüzde reenkarnasyona vurgu yapılmaktadır.

Dürzilerle 1900’lerin başında yapılan görüşmelerde inançlarını rahatça anlattıkları görülmektedir. Sır olan tenasüh inancı da rahatlıkla anlatılmıştır. Dönemin Dürzi emirlerinden Arslan’ın aktardığı bilgilere göre, “Bir Dürzi öldüğünde ruhu yeni doğan başka bir Dürzi’ye geçer. Bunun daha iyi ya da kötü olması karma gibi bir yasaya bağlı değildir. Eskiden kahraman birinin ruhu, yeni bedeninde korkak ya da hırsız biri olarak dünyaya gelebilir. Bu noktada Dürzilerin ilahi adalet teorisi devreye girmektedir. Ruhların yargılanmasının adil gerçekleşmesi için ruhun nihayete kadar benzer bir imtihandan geçmesi gerekir. Bu sebeple ruhlar zengin-fakir, kahraman-korkak, âlim-cahil, cömert-hırsız ailelerde yeniden dünyaya gelmelidir. Nihayet eşit bir dünya imtihanı oluşup büyük hesap gününe ulaşan ruhlar genel duruma göre ödül-ceza alırlar.¹⁰⁹⁹ Benzer bir yaklaşıma göre ruh, kıyamete kadar çocukluk, gençlik, yaşlılık, zenginlik, fakirlik gibi hayatın bütün evrelerinden geçerek yeterli bir imtihan süreci yaşamış olmaktadır.¹¹⁰⁰

Ruhların, insanların ve Dürzilerin sayısı konusunda yaşanan kafa karışıklığına yukarıda değinmiştik. Bu konu günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Seabrook’un Dürzilere dayandırdığı bir görüşe göre, her ölen Dürzi için yeni bir Dürzi bebeği olarak doğmak mümkün olmadığından, arta kalan ruhlar Çin’in batı kısımlarında, yüksek dağlarda Dürzi-Çinli karışımı bir toplumda yeniden bedenlenirler.¹¹⁰¹ Bunları henüz kimse görmese de bu halkın güçlenerek Dürzilerin

¹⁰⁹⁸ Khuri, **Being A Druze**, s. 114-115.

¹⁰⁹⁹ Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, s. 215.

¹¹⁰⁰ Korkmaz, Sıddık, “Bir Dürzi ile Dürzilik Üzerine Söyleşi”, **SÜİFD**, Sy. 20, Konya, 2005, s. 260.

¹¹⁰¹ Dürzilerin tekammüs teorisine göre ruhlar sabit sayıdadır. Bu sebeple din değiştirme ve özellikle kadınların başka topluluklarla evlenmesi çok nadir görülür. Topluluk dışından evlenen kızların öldürülmesinde ruhların sayısını dengeleme inancı da etkili olabilir. Bkz. Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, s. 216.

Arap ve dünya hâkimiyetine destek için ortaya çıkacağına inanılmaktadır. Araştırmacı bu inancın kaynağını yazılı olarak tespit edemese de Dürziler arasında çok yaygın bir inanç olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰² Aynı şekilde halk arasında yeniden doğuşun olduğuna dair güncel anekdotlar da sıralamıştır. Ne var ki yazarın tespitine göre çokça yeniden doğuş hikâyesi anlatılsa da konuştuğu Dürzilerden belki yüzde biri böyle bir deneyim yaşadığını belirtmektedir.¹¹⁰³ Şenzeybek de yakın tarihlerde Suriye'deki Dürzi köylerinde nutuk hadisesine dair pek çok menkıbevi olayın Muvahhidler arasında yaygın olarak anlatıldığını aktarmaktadır.¹¹⁰⁴

Yeniden doğuş hikâyesinin sosyal yaşamda bazı pratik sonuçları vardır. Bunlardan birisi kimliği korumasıdır. Dürzilik günümüzde etno-mezhepsel bir kimlik görünümü kazanmıştır. Tarihsel süreçteki baskı ve dışlanmışlıklar sebebiyle kendilerini korumak için seçilmiş topluluklar olduklarını ileri sürerler. Bu nedenle Dürziler, Dürzi ebeveynlerden yeniden doğacak olan Dürzi çocukları doğurmak için grup içinde evlenmektedirler.¹¹⁰⁵ Ancak küreselleşmenin getirdiği handikaplarla bu kapalı topluluklar evrim geçirmekte, seçilmişlik inancından vazgeçmekte ve sahip oldukları bazı inanç ve değerleri sorgulamaktadırlar. Bunun sonucunda da yeni bir takım alternatif arayış ve yorumlar ortaya çıkmaktadır. Bennett, 2006'da, esas olarak Levanten (Suriye-Lübnan) Ortadoğu'da ikamet eden Dürziler arasında yaptığı araştırmasında, yeniden doğuşun Dürzi toplumunda birlik ve kimlik duygusunun

Springett'e göre Dürzilerin bu inancının dikkat çekici yanlarından biri Batı Çin'de Budist Lama topluluğun olmasıdır. Lama topluluğu ile Dürzilerin inanç benzerliği vardır. Bu sebeple ikisinin de kaynağını Hint kültüründen almış olabileceğini belirtmektedir. Ona göre iki inançtaki birçok benzerlik yanında tanrıların ve seçkin ruhların yeniden bedenlenmesi önemli noktalar. Bkz. Bernard H. Springett, **Secret Sects of Syria and the Lebanon; Consideration of their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and their Connection With and Influence Upon Modern Freemasonry**, London And Newyork, Routledge, 2006, s. 237.

¹¹⁰² Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, s. 215.

¹¹⁰³ Mesela yazar Dürzi toplumun ileri gelenlerinden birinin genç ve güzelliğiyle meşhur hanımının ölümünden sonra Lübnan Dağlarındaki Dürziler arasında yeniden doğuşunu anlatmaktadır. Kadın bu yaşamında bir erkek olarak dünyaya gelmiş ve bir seyahat sırasında önceki yaşamındaki köyünü, evini hatta sakladığı bir kese altını bulmuştur. Buna benzer çokça müşahhas örnek yazara aktarılmıştır. Bkz. Seabrook, **Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers**, s. 216.

¹¹⁰⁴ Şenzeybek, **Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik**, s. 427.

¹¹⁰⁵ Azzam, Intisar J., **Change for Continuity: The Druze in America**, Enterprise Universitaire d'Etude et de Publication, Beirut, 1997, s. 41.

korunmasında oynadığı rolü analiz etmektedir.¹¹⁰⁶ Araştırmaya göre tekammus inancı, orijinal Dürzi ruhları topluluğunun bütünlüğünün korunduğu bir mekanizmadır.¹¹⁰⁷ Güney Suriye, Jeremana¹¹⁰⁸ ve Suwayda'da¹¹⁰⁹ gerçekleştirilen saha çalışmasında, yeniden doğuş ile mezhep birliği ve kimliği arasındaki ilişki, yaşanmış örnek vakalarla açıklanmıştır. Bu örnekler Dürzilerde yeniden doğuşa inancı kuvvetlendirmektedir.¹¹¹⁰ Bunlar gibi inanç ve uygulamalar, topluluğun kendine özgü kimliğini korumasına yardımcı olmaktadır.

Yeniden doğuş inancı, aile ve köy ilişkileri ve genel olarak Dürzi topluluğu açısından da büyük bir sosyal öneme sahiptir. Anlatılan vakalar Dürzilerin hem dini hem de siyasi birliğini, kimliğini ve sosyal bütünlüğünü korumaya yardımcı olduğuna dair örnekler sunmaktadır. Bu inanç mezhebin kendi içindeki coğrafı, sınıfsal ve politik bölünmeleri engellemektedir. Ayrıca birbirleriyle hiçbir bağlantısı olmayan aileleri bir araya getirip karşılıklı sosyal ilişkiler tesis etmektedir. Dolayısıyla tekammus inancı sadece dini değil, aynı zamanda sosyal bir fenomendir ve mezhep içerisinde bir aile duygusunun gelişmesine yardımcı olmaktadır.¹¹¹¹ Dürzi yazar Fuad Khuri, reenkarnasyon olarak ifade ettiği tekammus inancının toplumdaki iş birliği ve mücadele gücünü geliştirdiğini, inananlar arasında eşitliği tesis ettiğini yaptığı örnek olay incelemeleriyle göstermektedir.¹¹¹² Onun aktardığı nutuk vakalarında, merhumun ailesi ile ruhunu teslim alan kişinin ailesi arasında kurulan pozitif ilişkiler dikkat çekmektedir. Ne kadar hayali olursa olsun bu durum sosyal

¹¹⁰⁶ Bennett, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid** s. 87-104.

¹¹⁰⁷ Bennett, **Mezhebü'd- Dürûz ve't Tevhid**, s. 90.

¹¹⁰⁸ Jeremana, Şam'ın güneyinde büyük bir Dürzi nüfusuna sahip yoğun nüfuslu bir kentsel mahalledir.

¹¹⁰⁹ Suwayda, Şam'ın yaklaşık yüz kilometre güneyindeki kırsal bir eyalet başkentidir ve bu eyaletteki köyler neredeyse tamamen Dürzi'dir.

¹¹¹⁰ Bennett'in naklettiği ilk örnek, Ebu Kasım adındaki bir işadammın, çocukken tarlada bir kazada ölen ağabeyi Mervan'ın yeniden doğuş hikâyesidir. Bu ölümden birkaç yıl sonra, Şefik adında bir genç, Ebu Kasım'ın ailesine Mervan'ın yeniden bedenlenmiş hali olduğunu iddia ederek gelmiştir. İkinci hikâye, Şam'da yaşayan ve on sekiz yaşında annesini evde bir elektrik kazasında kaybeden Amal hakkındadır. Korkmaz'ın aktardığı bir röportajda da yaklaşık beş yıl sonra, uzak bir köyde yaşayan Lamis adında bir kızın, muhtemelen Amal'ın reenkarne annesi olduğu düşünülmüştür. Benzer bir durum Ürdün'de yaşanmıştır. Buna göre kişi dayısının eski hayatında Fransız işgali sırasında öldürüldüğünü ve 25 yıl sonra kendisini öldüren kişiyi hatırladığını ifade etmektedir. Aynı şekilde kardeşi ve yeğeninin de eski akrabalarını hatırladıklarını hatta onları ziyaret ettiklerini anlatmıştır. Bkz. Bennett, "Reincarnation, Sect Unity..", s. 96, 100-101. Korkmaz, "Bir Dürzi ile Dürzilik Üzerine Söyleşi", s. 260-262.

¹¹¹¹ Bennett, "Reincarnation, Sect Unity..", s. 103.

¹¹¹² Khuri, **Being A Druze**, s. 109-112.

ilişkileri pekiştirmekte ve güçlü aile bağları oluşturmaktadır.¹¹¹³ Bu yakınlığın bir kısmı, Dürzilerin nesiller boyunca birbirlerini beslemekten sorumlu oldukları inancına atfedilebilir. İki Dürzi ilk kez karşılaştıklarında, birbirlerinin ellerini öperler ve geçmiş yaşamlarının bir döneminde reenkarnasyon yoluyla birbirlerini beslemiş olabilecekleri gerçeğini ima ederek, “geçmişteki iyilikleri anımsayarak” derler.¹¹¹⁴ Zengin ve fakir aileler arasında reenkarnasyon gerçekleşirse, birincisi, sanki tek bir aile içindeymiş gibi, ikincisine sessizce yardım edecektir. Kısaca reenkarnasyon, doğrudan veya dolaylı olarak Dürzi asabiyetini pekiştirmektedir.¹¹¹⁵ Daha dikkat çeken aile içi kimi etkileridir. Ebeveynler, özellikle anneler, çocuklarından birisinin ruhu başka bir bedendeysen geçmiş anılarından konuştuğunda statü kazanmaktadır. Nutuk bir anlamda annenin manevi saflığına tanıklık etmektedir.¹¹¹⁶

Zikredilen Nutuk örnekleri tetkik edildiğinde daha çok ölen kişinin hayatındaki eş, çocuklar, kardeşler gibi en önemli kişileri ve para-mücevher gibi değerli eşyaları tanımaya odaklandığı görülür. Bunun dışında dikkat çeken bir başka husus da iki ila on iki yaş arasındaki çocukların, geçmiş kimliklerini açığa çıkarmaya yetişkinlerden daha yatkın olmalarıdır.¹¹¹⁷ Ayrıca söz konusu vakalarda tıpkı Nusayrilerde olduğu gibi hatırlamalar genellikle önceki yaşamlarında ölüm esnasında şiddet veya travmatik olaylar yaşayanlarda olması dikkat çekicidir. Ancak nutuk vakaları az da olsa sakın bir ölüm yaşamış kimselerde de gerçekleşebilmektedir.¹¹¹⁸

Nutuk anlatılarında dikkat edilmesi gereken bir husus da geçmiş hatıralardan konuşmak ortak bir alan olmasına rağmen hiçbir şekilde evrensel olarak telakki

¹¹¹³ Khuri, **Being A Druze**, s. 113.

¹¹¹⁴ Khuri, **Being A Druze**, s. 116.

¹¹¹⁵ Natoor, İsrail’deki Dürziler arasında reenkarnasyon ve nutuk inancını ele aldığı çalışmasında nutukun Dürzi kimliğini somutlaştıran, sınırlarının korunmasına ve tanımlanmasına katkıda bulunan, sosyo-kültürel bir senaryo olduğu sonucuna varmıştır. Çalışmanın bulgularına göre, nutuk vakaları Dürziler için kültürel birer olgu ve kabul görmüş hikâyelerdir. Bu hikâyeler farklı sosyal durumlarda ortaya çıkmakta; topluluk üyelerinin yakınlık ve aidiyet hissetmelerini sağlamaktadır. Hikâye genellikle çocuklukta, sıkıntı ve önceki enkarnasyonun ailesiyle tanışma arzusunun eşlik ettiği hatırlama ve hakkında konuşmakla başlar. Geçmiş anılarından ve yaşadıklarından bahseden bir çocuğa sahip olmak Dürzi ebeveynler için, özellikle de anneler için bir gurur kaynağı sayılmaktadır. Natoor, “Life, Death, and Beyond...”, s. 1, 6; Khuri, **Being A Druze**, s. 8.

¹¹¹⁶ Natoor, “Life, Death, and Beyond...”, s. I.

¹¹¹⁷ Natoor, “Life, Death, and Beyond...”, s. I.

¹¹¹⁸ Korkmaz, Sıddık, “Bir Dürzi ile Dürzilik Üzerine Söyleşi”, **SÜİFD**, Sy. 20, Konya, 2005, s. 260.

edilmemesidir. Tüm reenkarnasyon örneklerinin nutuk tarafından onaylanması da gerekmemektedir. Sadece belirli ruhlar önceki hayatlarını hatırlayabilmektedirler.¹¹¹⁹

Yeniden doğuşa inanmanın günümüz Dürzilerinde güçlü bir farklılık duygusu yarattığı ABD’deki bir araştırmada da tespit edilmiştir. Bu araştırmada Dürzilere, kendilerini diğer halklardan ayıran özelliklerden bazıları sorulduğunda, genellikle grubun yeniden doğuş inancını ve iç evliliklere yönelik kısıtlamaları göstermektedirler.¹¹²⁰ Bu iki inanç ve uygulama, dünyadaki birçok topluluk arasında bulunabilirken, çoğu Dürzi, kendilerinin tektanrıcılığa yaptıkları vurgu, din değiştirenlerin kabul edilmemesi ve dini ritüellerinin olmaması gibi özelliklerle farklı olduklarına inanmaktadır.

Dürzilik ve tenasüh anlayışları genel manada özetlenecek olursa şu ana noktaların öne çıktığı görülecektir; öncelikle Dürzilik’te en önemli esas Hâkim Biemrillah’ın Allah’ın insanlığa görünen en son hulûlü olduğuna inanmaktır. İlk dönem batınîlerinden Hattâbiye’nin ve akabinde İsmaililerin savundukları hulûl fikirlerini geliştirerek tecelli ve zuhur teorilerini ortaya atmışlardır. Tanrının idrak edilmesi mümkün olmayan lâhûti yönü dışında kendisini insanlara tanıttığı 72 tecelli devrinde nâsutî suretlerinin olduğu ileri sürülmektedir. İnsanın ilahi ruhtan ayrılıp tekrar arınması da devirler ve tenasüh vasıtasıyla olmaktadır. Dürzilerde bu inanç “tekammus” şeklinde isimlendirilmekte ve ayetlerle delillendirilmeye çalışılmaktadır. Diğer bâtinî fırkalardaki yeniden bedenlenme inancından farklı olarak Allah’ın merhametinden ve insana olan hürmetinden dolayı insan ruhunun başka varlıkta bedenlenmeyeceğine inanılmaktadır. Dürzilerde dikkat çeken bir husus da yeniden doğuş süreçlerinin belirli bir sayıya ve süreye bağlanmamasıdır.

¹¹¹⁹ Korkmaz, “Bir Dürzi ile Dürzilik Üzerine Söyleşi”, s. 260.

¹¹²⁰ Radwan, Chad Kassem, “Assessing Druze Identity and Strategies for Preserving Druze Heritage in North America”, Graduate Theses and Dissertations, **University of South Florida**, 2009, s. 58.

2.7. ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK

İslam coğrafyasında ortaya çıkan ve varlığını devam ettiren bâtinî gruplardan biri de Alevilik-Bektaşiliktir. Tarihsel anlamda “Kızılbaşlık” en yaygın kullanılan isimken 19. yy. sonrasında “Alevi” ismi tercih edilmeye başlanmıştır.¹¹²¹ Alevilik ve Bektaşilik arasındaki mevcut güçlü tarihsel bağlardan dolayı bu araştırmada birlikte ele alınmaları gerektiği düşünülmüştür.¹¹²² Aralarındaki farklılıklara yeri geldiğinde değinilecektir.

Alevilik ve Bektaşilik Orta Asya’dan Balkanlara yayılan güçlü bir inanç ve kültür topluluğunu tanımlamaktadır. İnanç ve yaşam tarzları incelendiğinde bu toplulukların Orta Asya ve Arî dinlerinin derin izlerini taşıdıklarını görebiliriz. Şamanizm başta olmak üzere Türklerin İslam’dan önceki dinlerinden olan Budizm ve Maniheizm’den devşirilen unsurların günümüz Alevi-Bektaşî inançlarında halen etkilerini sürdürdükleri görülmektedir.¹¹²³ Özellikle kırsal bölgelerde yaşamaları ve ötekileştirilmeleri sebebiyle ana akım dini-kültürel çevreden uzak kalmaları eski inançlarını sürdürmelerini kolaylaştırmıştır. Hulûl, tenasüh ve don değiştirme¹¹²⁴ anlayışı da bu inançlar arasındadır.

¹¹²¹ Kızılbaş ifadesinin içerdiği düşünülen olumsuz anlamlar sebebiyle Alevi ismi tercih edilmiştir. Şah İsmail’in Divan’ı başta olmak üzere önemli Alevi Nefeslerinde ve Alevilerden bahseden Osmanlı fetvalarında 1800’lerin ortalarına kadar “Alevi” ismi hemen hiç geçmez. Sıklıkla Kızılbaş, Rafizî, Zındık veya Mülhit isimleri tercih edilmiştir. Ergun, **Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**; Ergun, Sadeddin Nüzhet, **Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri**, Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1956; Melikoff, İrene, **Uyur İdik Uyardılar**, çev. Turan Alptekin, Demos, İstanbul, 2009, s. 51-54; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 14, 50.

¹¹²² Alevilik-Bektaşilik arasında tarihsel bazı farklılıklar da vardır. Ancak çalışmamız açısından bu konuya girmeyeceğiz. Melikoff bu ayrımın 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması sonrasında derinleştiği kanaatindedir. Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 212, 213.

¹¹²³ Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**; Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 122, 124; Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 53-252.

¹¹²⁴ “Don değiştirme” Alevi-Bektaşilere çok benzeyen Ehli Hakklarda da vardır. Genel manada ruhların insandan insana ve Tanrı’dan insana geçtiği düşünülmektedir. Sürekli tekrarlanan Tanrı’nın ruhunun insana geçişinde (theophany) meleklerin ara bir form oluşturduğuna inanılmaktadır. Tanrıdan insana ya da insandan insana yaşanan ruh göçü “gömlek, don, elbise değiştirmek” şeklinde tanımlanmaktadır., Khaksar, “Reincarnation as Perceived by the “People of the Truth”, s. 119, 120.

2.7.1. Köken Tartışmaları

2.7.1.1. İsimlendirme Konusundaki Tartışmalar

Aleviliğin 15. ve 16. yy'daki ilk adı Kızılbaşlık olmuştur. Siyasi otorite boşluğu yaşanan bir dönemde güçlenen Erdebil Tekkesi şeyhleri Şeyh Cüneyd, oğlu Şeyh Haydar ve torunu Şah İsmail Türkmen boylarının desteğini alarak bu mezhebin sistemleşmesini sağlamışlardır.¹¹²⁵ Kızılbaş kavramı asıl gücüne Şah İsmail'in şahlığını ilanı ile birlikte ulaşmıştır.¹¹²⁶ Kızılbaşlık-Bektaşilik farklılaşmasına damgasını vuran iki önemli etken Erdebil tekkesinin devletleşmesi ve Osmanlı-Safevi mücadelesidir.

Sünni İslam Osmanlı Devleti'nde resmi ideoloji olarak kabul edilmiş ve devlet eliyle desteklenip, medreselerdeki eğitim sistemi bunun üzerine bina edilmiştir. Ancak kırsalda göçebe hayatı yaşayan ve İslam'la yeni tanışmış olan Türkmen topluluklar, bu medrese eğitiminden mahrum kalarak ya eski inançlarıyla harmanladıkları bâtinî yorumlar ya da sûfî grupların kendilerine sunduğu İslam anlayışlarına yönelmişlerdir.¹¹²⁷ Şehirli ve göçebe kesim arasında oluşan bu farklılık nedeniyle de göçebe topluluklarla devlet idaresinin arası açılmış, göçebe Türkmen zümreleri tepkilerini zaman zaman isyanlar çıkararak göstermiştir.¹¹²⁸ Bu durumu fırsat bilen Safevi Devleti, Osmanlı'ya karşı bu grupları kışkırtarak kendi yanına çekmeyi başarmıştır.¹¹²⁹ İşte zamanla Safevilerin safına katılan bu göçebe Türkmenlere “Kızılbaş” adı verilmiştir.¹¹³⁰ Osmanlı ise bu tabiri, muhalif

¹¹²⁵ Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 36; Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyât Dergisi*, c. VI, Sy. 3, s. 113.

¹¹²⁶ Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka planı*, Beyan Yayınları, Ankara, 2010, s. 221-222; Detaylı bilgi için bkz. Ceylan, Yılmaz, “Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği”, Sakarya Üniv. SBE. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2015.

¹¹²⁷ Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka planı*, s. 123-124.

¹¹²⁸ Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, s. 58-62.

¹¹²⁹ Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 35; Ocak, “Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 393; Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka planı*, s. 123-128.

¹¹³⁰ Melikoff, Anadolu Aleviliğini Şii bir İslam değil de Safevi propagandalarıyla Şiileştirilmiş bir Türkmen inancı olarak tanımlar. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 25-26, 54; Üzümlü, İlyas, “Kızılbaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2002, c. 25, s. 547.

tavırlarından dolayı “rafızı” ve “zındık” anlamlarında Ehl-i Sünnet düşüncesini reddeden fırkaları isimlendirmek için kullanmıştır.¹¹³¹

Günümüzde ise çoğunlukla Türkiye’nin doğusunda yaşayan Kızılbaş toplulukların inanç ve uygulamalarının onları ortodoks İslam’ın dışında bırakan Şii, pagan ve Hristiyan unsurlar içerdiği gözlenmiştir.¹¹³² Kızılbaşların bir kısmı Kürt’tür ve çoğunlukla Yukarı Fırat vadisinde Dersim’de bulunurlar. Bu bölge bir zamanlar Persler, Kürtler ve Ermeniler olmak üzere birçok etnik gurubun yoğun olarak yaşadıkları bir yerdi. Kızılbaşların inanç ve ritüelleri Suriye’deki Nusayriler, Irak’taki Şebekler¹¹³³ ve Batı İran’daki Ehl-i Haklar gibi bazı Şii gruplarla benzerlik göstermektedir.¹¹³⁴ Türkiye ile İran arasında sınır olan bu bölge 13. yüzyıldan itibaren Şii propagandasına sahne olmuştur. Özellikle göçebe Türkmen topluluklar ve Kürt aşiretleri bundan nasibini almıştır. Bütün bunların sonucunda da orada adı batinî İslam olan ancak özünde Paganizm, Mitraizm, Ermeni Hristiyanlığı ve belki de Mazdeizm’in senkretik bir şekli olan heterodoks bir din yorumu ortaya çıkmıştır.¹¹³⁵

Bektaşilik ise Melâmilik’ten doğmuş, Şamanizm, Hurûfilik, Bâtınilik ve Şiilik’ten aldığı unsurları tasavvuf potasında eriterek yeni bir hüviyetle ortaya koymuş, Halvetiliğin devamı olan aslında Sünni bir Türkmen tarikatıdır.¹¹³⁶ Bektaşiler, zaviyelerde eğitim ve irşat faaliyetlerinde bulunarak Hacı Bektaş Veli öğretisini yaydıkları gibi, yaşadıkları bölgelerdeki Türkmenlerin yerleşik hayata geçmeleri noktasında da büyük çaba sarf etmişlerdir.¹¹³⁷ Zamanla Bektaşî tabiri daha çok, medrese eğitimi almış göçebe olmayan yerleşik Türkmenler için kullanılırken, Kızılbaş ise genellikle kırsal bölgelerde yaşayan ve on iki imam soyundan

¹¹³¹ Yaman, **Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi**, s. 79; Benli, Yusuf “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler”, **Hikmet Yurdu**, Sy. 1, 2008, ss. 31-69; Geniş bilgi için bkz. “Rafiziler”, **DİA**, Mustafa Öz, c. XXXIV, İstanbul, 2007, s. 396-397.

¹¹³² Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 432- 447.

¹¹³³ Taşgîn, Ahmet, “İrak’ta Bektaşî Topluluğu Şebekler”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sy. 52, 2009, ss. 127-144.

¹¹³⁴ Luschan, F. Von, “Early Inhabitants of Western Asia”, **Journal of The Royal Anthropological Institute**, V. 41, 1911, s. 241-244; Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 446.

¹¹³⁵ Hasluck, F. W, **Christianity and İslam Under the Sultans**, Edited by Margaret M. Hasluck, V. 1, Oxford, Clarendon Press, 1929, s. 157-158; Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 447.

¹¹³⁶ Ocak, “Bektaşilik”, **DİA**, c. V, s. 375; Fırlalı, E. R. **Türkiye’de Alevilik Bektaşilik**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s. 177; Korkmaz, Sıddık, **Alevilik Bektaşilik Geleneği ve İslâm**, İz Yayıncılık, İst, 2016, s. 60-61; Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkapları**, s. 51.

¹¹³⁷ Faroqhi, **Anadolu’da Bektaşilik**, s. 87-156, 193-195.

geldiklerine inanan halkı tanımlamıştır.¹¹³⁸ Osmanlı-Safevi geriliminin artmasıyla devletin takibinden kaçarak Bektaşilik şemsiyesi altında saklanan Şii-Bâtîni fikirlere sahip Kızılbaş zümreler, tarikatın dönüşümünde önemli bir rol oynamış ve Bektaşiliği aslî yapısından uzaklaştırmıştır.¹¹³⁹

Bektaşiliğin Osmanlı Devleti ile ilişkilerini önemli ölçüde Yeniçeri Ocağı belirlemiştir. Özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda Bektaşilik, Yeniçeri Ocağıyla arasındaki yakın bağlar sayesinde, Osmanlı sınırları içinde geniş bir dergâh ve tekke ağına sahip olmuştur.¹¹⁴⁰ Ancak Yeniçeri Ocağının II. Mahmut döneminde kapatılmasıyla Bektaşilik de yasaklanmış ve pek çok Bektaşî tekkesi kapatılmıştır. Sonraki süreçte ise bu sert politikalar terkedilerek tekrar serbest bir döneme geçilmiş ve Bektaşî tekkeleri yeniden açılmıştır.

Bektaşilik bağlamında köken tartışmalarının yanı sıra kurucu lider konusu da belirsizliğini korumaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Bektaşiliğin kurucusu olduğu sıklıkla söylene de buna güçlü itirazlar vardır. Melikoff birçok eser ve makalesinde bu konuyu ele alarak Hacı Bektaş-ı Veli'nin spesifik bir hareket başlatmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Bektaşilik aslında önceden var olan Eski Türk kültüründeki değişik inançlarla Anadolu'daki inançların 4-5 yüzyıllık bir süreçte harmanlanmasıdır.¹¹⁴¹ O, Hacı Bektaş-ı Veli'nin kurucu rolü taşımadığı kanaatindedir. Bu açıdan Hacı Bektaş-ı Veli'nin Bektaşilikle ilişkilendirilmesinde hulûl ve tenasüh inançlarından yola çıkarak yapılan yorumlar önemlidir. Tarihsel süreçte Safevilerin etkisiyle Hacı Bektaş-ı Veli, Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir konuma oturtulmuş olabilir.¹¹⁴²

Alevilik tabiri ise genel manada çeşitli kültür ve inanç çevrelerini tanımlamaktadır. Bir yandan Bektaşî kültür ve edebiyatının etkilerini taşıırken diğer

¹¹³⁸ Üzüm, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 57-58.

¹¹³⁹ Fiğlalı, **Türkiye'de Alevilik Bektaşilik**, s. 148; Yıldız, Harun, "Hacı Bektaş Veli Sonrasında Bektaşiliğin Oluşum Ve Gelişimi", **DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı**, 2021, ss. 491-510.

¹¹⁴⁰ Yıldız, Harun, "Hacı Bektaş Veli Sonrasında Bektaşiliğin Oluşum Ve Gelişimi", s. 507.

¹¹⁴¹ Melikoff, "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri", **Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, Ensar Neşriyat, İst, 1999, s. 20.

¹¹⁴² Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 21, 22, 30.

yandan Türkmen kültürünün izlerini görmek mümkündür. Alevi kavramının kullanımının yaygınlaşmaya başlaması, Kızılbaş sözcüğünün başlarda negatif anlamlar içermeyen Safevi Türkmen aşiretlerini karşılarsa da daha sonraları “asi, dinsiz” anlamına gelen küçültücü bir mahiyete dönüşmesine bağlanır.¹¹⁴³ Ancak ilerleyen süreçte Alevilik kavramı anlam genişlemesine uğrayarak Anadolu coğrafyasında var olan Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemililer gibi soya (ocaklara) dayalı tarikatları kapsayan bir üst kimliğe dönüşmüştür.¹¹⁴⁴ Alevilik-Bektaşilik tanımlaması ise Osmanlı’nın son zamanlarında ortaya çıkmış bir kullanım olarak temelde aynı yapıya mensubiyeti gösterirken aynı zamanda taban ile tavan arasındaki farklılığı da vurgulamaktadır.¹¹⁴⁵ Buna göre Kızılbaşlar, tabandaki geniş halk kitlelerini, Bektaşiler ise tavandaki baba ve dedeleri ifade etmektedir.¹¹⁴⁶ Dolayısıyla Alevi Bektaşileri, birden çok aidiyeti ve kimliği olan mezhepler üstü (metadoxy) mistik bir tasavvuf hareketi olarak kabul etmek mümkündür.¹¹⁴⁷

Alevilerin 17. yy.da Safevilerle bağlarının zayıflamasıyla birlikte Bektaşî Tekkesiyle olan ilişkileri yeniden artmıştır. Merkez Bektaşî Tekkesinde bulunan “Babalar”, Alevi toplumun çoğunun dini ve sosyal hayatında belirleyici olmuştur. Osmanlı merkezi yönetimi de bu ilişkiyi desteklemiştir.¹¹⁴⁸ Ancak bazı Alevi gruplar hem farklı köklere sahip olduklarından hem de birbirleriyle sağlıklı ilişkiler kuramadıklarından kendi yollarını çizmiştir. 1826’da Bektaşî Tekkelerinin

¹¹⁴³ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 26-34; Fığlalı, **Türkiye’de Alevilik Bektaşilik**, s. 10-11.

¹¹⁴⁴ Üçer, Cenksu, “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, **Marife**, 2008, Sy. 3, s. 207-209.

¹¹⁴⁵ Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 57.

¹¹⁴⁶ Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, s. 20.

¹¹⁴⁷ Kutlu, **Alevilik-Bektaşilik Yazıları**, s. 66-67; Üçer, “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, s. 213.

¹¹⁴⁸ Bodrogi bütün Alevilerin Hacı Bektaş’taki babalara bağlı olmadığını belirtmektedir. Osmanlı yönetimi Alevilerin Bektaşî tekkesine katılmasını özellikle desteklemiştir. Balım Sultan’ı posta geçiren II. Beyazıt bu şekilde iki batinî fırkayı da kısmen kontrol etmek istemiştir. Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 24, 30, 44, 48; Bektaşî ve Alevi-Kızılbaş ilişkilerinin zayıf olduğu da iddia edilmektedir. Buna göre Bektaşiler Kızılbaşları kendilerinden uzak görse de iki toplumun ortak menfaatleri bunları bir şekilde Hacı Bektaş merkezine bağlamıştır. bkz. Gölpınarlı, “Kızılbaş”, s. 792-794; Yıldız, “Hacı Bektaş Veli Sonrasında Bektaşiliğin Oluşum Ve Gelişimi”, s. 497, 500.

kapatılmasıyla birlikte bu ilişki Aleviler lehine değişmeye başlamıştır.¹¹⁴⁹ Bu ayrışmanın yansımaları günümüz Alevi toplumlarında da gözlemlenmektedir.

2.7.1.2. Aleviliğin Orta Asya Kökeni

Alevi-Bektaşiliğin kökeni problemi araştırmacıların en çok ilgilendiği konuların başında gelmektedir. Bu inancın temel yapısını anlamak, tenasüh inancının Alevilikteki yerini belirlemek ve inancın bâtinî yönünü daha iyi kavrayabilmek için tarihsel bağların tahlil edilmesi hayati derecede önemlidir. Köken konusunda kuşkusuz en güçlü teori Alevi-Bektaşî inancının önemli ölçüde Orta Asya Türk kültürüne dayandığı görüşüdür. Teoriye göre, Türklerin Müslüman olma süreçleri yerleşik halk ile göçebe kesim arasında farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Günlük yaşam pratiklerinin oldukça farklı oluşu, İslam'ın her iki kesimde farklı tezahür etmesini sağlamıştır. Hâkim Sünnî inanış yerleşik halka medrese aracılığıyla aktarılırken, göçebe kesime gezgin dervişler vasıtasıyla mistik ve mitolojik karakteri baskın bir İslam anlayışı öğretilmiştir.¹¹⁵⁰

Göçebe Türk halk kitleleri (Türkmenler), eski Şamanî, Maniheizm ve Budist inançlarını tam olarak terk etmeden İslam'a girmişlerdir. Ayrıca bu kitleler İslamiyet'in birçok unsurlarını Araplardan değil, Horasan ve Maverâünnehir üzerinden gelen Acemlerden öğrenmişlerdir. Dolayısıyla da o dönem Acem kültürü içerisinden aldıkları tarihi, coğrafi, sosyal, dini ve kültürel olguları tedricen kendi kabile gelenekleri ve Şamanistik öğelerle mezcetmişlerdir.¹¹⁵¹ Göçebe-yarı göçebe yaşamı benimseyen Türkmen topluluklar Orta Asya'dan getirdikleri İslam öncesi inançlarını "Alevilik" adı altında muhafaza etmişlerdir. Bir takım batini ve hurûfî düşüncelerin de karıştığı, aslını Türk töresinden ve kısmen de İslam inanışlarından

¹¹⁴⁹ Faroqhi, **Anadolu'da Bektaşilik**, s. 157, 165; Yıldız, "Hacı Bektaş Velî Sonrasında Bektaşiliğin Oluşum Ve Gelişimi", s. 502-503; Gezik, **Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında**, s. birçok yerde.

¹¹⁵⁰ Ekinci, **Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arkapları**, s. 34; Büyükçelebi, Hafize, "Anadolu Aleviliği ve Bektaşilik İlişkisi", Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2019, s. 46.

¹¹⁵¹ Ayas, Mehmet Rami, **Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 47-48; Köprülü, M. Fuad, "Anadolu'da İslamiyet", **Daru'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1922, c. 2, s. 4, ss. 281-311.

alan bu İslam yorumuna “Anadolu Aleviliği” diyebiliriz.¹¹⁵² Bu İslami anlayış Türkmenlerin ilk tasavvufçuları olan Farisi şeyhlerce de kısmen onanmıştır. Sonraki nesil Türk şeyhlerin bir kısmının Şamanlık geleneğiyle tasavvufu harmanlaması da, senkretik bir dindarlığın ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.¹¹⁵³ Türkmenler İslamiyete girişlerinden itibaren etkisi altında kaldıkları Sûfî derviş ve şeyhleri, eski kültürlerindeki keramet sahibi, gaybtan haber veren kam-ozanlar yerine koyarak onları da ihtida ettirmişlerdir.¹¹⁵⁴ Bâtîni fırkaların hemen hepsinde olduğu gibi İran, Azerbaycan, Anadolu ve Balkanlara yerleşen Türk kitleler de buralardaki kadim inançlardan etkilenmişlerdir.¹¹⁵⁵

Türkmenler din telakkilerinde İslam öncesi Atalar kültü, Gök Tanrı kültü, çeşitli tabiat kültleri, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Mazdeizm vb. muhtelif Asya dinlerinin izlerini İslamlaştıktan sonra da belirli oranda korumuşlardır.¹¹⁵⁶ Onlar, Maveraünnehir yöresinde başlayan ilk İslamlaşma sürecinde, önemli ölçüde Batîni-Şii bir İslam ile karşılaştılar.¹¹⁵⁷ Babinger & Köprülü’nün teorilerine göre Alevi-Bektaşilik yaklaşık 400 yıl Türklerin genel inanç tarzı olmaya devam etmiştir. Bu sebeple Orta Asya’dan süre gelen bâtinî ya da heterodoks unsurlar 15. yy.a kadar İslam’la beraber güçlü varlıklarını devam ettirmiştir.¹¹⁵⁸ Ancak Osmanlı, devlet yapısındaki sistemleşme ve dini açıdan Ehl-i Sünnet teorisini desteklemesiyle birlikte, kendi nüfuz alanı içerisindeki bâtinî fırka ve tarikatlara baskı uygulamaya

¹¹⁵² Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 54; Büyükçelebi, “Anadolu Aleviliği ve Bektaşilik İlişkisi”, s. 50.

¹¹⁵³ Yörükân, **Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar**, s. 426; Fırlı, **Türkiye’de Alevilik Bektaşilik**, s. 66-67.

¹¹⁵⁴ Ayas, **Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri**, s. 44-45; Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkaplanı**, s. 35.

¹¹⁵⁵ Köprülü, Melikoff, Ocak, Yörükân gibi öncü araştırmacılara göre, bu dini liderlerin yumuşak tutumu bir yandan kırsal toplumlarda İslam’ın hızla yayılmasına diğer yandan da şehirli, medrese kaynaklı, Ehl-i Sünnet çizgisinden uzak yeni dini yorumların doğmasına neden olmuştur. Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 184; Büyükçelebi, “Anadolu Aleviliği ve Bektaşilik İlişkisi”, s. 51.

¹¹⁵⁶ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 185; Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 37-92; Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 19-20; Yeşilyurt, Temel, “Alevi- Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, **İslâmiyat**, c. VI, s. 13; Üçer, “Aleviliğin Neliği ve Şîlik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, s. 213-220.

¹¹⁵⁷ Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkaplanı**, s. 205.

¹¹⁵⁸ Babinger & Köprülü, “**Anadolu’da İslamiyet**”, s. 14-20. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 11-26.

başlamıştır. Bunlardan günümüze kalan en yaygın bâtinî hareket şüphesiz Aleviliktir.¹¹⁵⁹

2.7.1.3. Aleviliğin Farisi Kökeni

Alevi-Bektaşî inanç ve uygulamalarındaki bâtinî unsurlar sadece Türk kültürüyle de ilgili değildir. Bu noktada eski İran kültürü ve Zerdüştlük dikkat çekicidir.¹¹⁶⁰

Anadolu’da XIII. ve XIV. asırlarda yeni Müslüman olmuş Türkmenlere sığınak olan tekkeler sadece Yesevîlik, Vefailik, Mevlevîlik gibi Sünnî tarikatlardan ibaret değildi. Bunların dışında bilhassa göçebe Türkmen zümreleri etkisi altına alan İran ve Horasan kaynaklı, Kalenderîlik, Haydarîlik ve Hurûfîlik gibi aşırılık yanlısı tarikatlar da bulunmaktaydı. Türkmenler, İran üzerinden gelen bu sûfî tarikat dervişleri vasıtasıyla İslam’la tanışmışlardır. Bu tarikatlar Türkmenlere İslamiyeti sıkı dini kalıplar içerisinde değil de, esnek bir anlayışla ve daha çok anlayabilecekleri menkıbelerle anlatmışlardır.¹¹⁶¹ Ancak bâtinî fikirlerin de hemen hemen tamamı bu tarikatlarla İran, Irak ve Suriye üzerinden Anadolu’ya girmiştir.¹¹⁶² Bunlardan özellikle Kalenderîlik Hint ve İran mistisizminden etkilenerek yayılmış ve Moğol istilası ile Anadolu’ya intikal etmiştir.¹¹⁶³

¹¹⁵⁹ Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası**, s. 143; Refik, Ahmet, **On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşîlik** (On Altıncı Yüzyılda Osmanlıların Alevîler Hakkında Düzenledikleri 54 Fermanı İçerir), Düz. Mehmet Yaman, İstanbul, Ufuk, 1994.

¹¹⁶⁰ Gölpınarlı, Kızılbaşlık ile Aleviliği aynı görmese de yakın ilişkili kabul etmekte ve kökenlerini İslam öncesi İran inançlarına bağlamaktadır. Ona göre Hurremiye bugünkü Alevilik ve Kızılbaşlığın kökenidir. Hurremiyye Mazdeizm’in bir yorumudur. Farsça “mutlu” anlamı vardır ve kırmızı giydikleri için de bu ad onlara verilmiştir. Kızılbaşların kızıl börtü giymelerinin kaynağı da bu bağdan kaynaklanabilir. Gölpınarlı, Abdülbâkî, “Kızıl-baş”, **İslam Ansiklopedisi**, MEB. c. 6, İstanbul, 1979, (789-795), s. 789. Ayrıca bkz. Gazâlî, **Bâtınîliğin İçyüzü**, s. 31; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 175-241.

¹¹⁶¹ Fırlıklı, **Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik**, s. 70, 83-85; Detaylı bilgi için bkz. Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkaplanı**, s. 41-53.

¹¹⁶² Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 176; Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkaplanı**, s. 42-48.

¹¹⁶³ Ocak, Ahmet Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVIII. Yüzyıllar)**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, s. 75; Ekinci, **Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arkaplanı**, s. 42-43.

Bazı araştırmacılar yaygın görüş olan Aleviliğin Orta Asya kökenli olduğu tezini reddetmektedirler. Onlara göre Alevilik öğretisinin kaynağını anlamak için günümüzde varlığını sürdüren mürşit-pir ocaklarının coğrafi dağılımına bakmak yeterlidir. Bu ocakların neredeyse tamamı Yukarı Mezopotamya’da yer alır.¹¹⁶⁴ Zaten Babailer isyanına katılan topluluklar da ağırlıklı olarak Mardin başta olmak üzere Urfa ve Diyarbakır kökenli Türkmenlerdir. Bu coğrafya aynı zamanda, Sünnilerce ötekileştirilen ve aşağılanan Rafizi, Harici ve bâtını inanç gruplarının ortak yurdu olmuştur.

Melikoff’a ait diğer bir çıkarıma göre Anadolu’da Türkmenler arasında yaygın olan inançlar, İran’ın batısında yaşayan ve Tanrı’nın insanda tecellisi (hulûl) ve tenasüh gibi anlayışlara sahip olan halk dininin değişik bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu inançlar Safevilerin ilk dönemlerinde Şah İsmail tarafından tasavvufa uyarlanmıştır. Şah İsmail’in şiirlerinde tenasühe yer vermesi de bunun göstergesidir.¹¹⁶⁵

Genel olarak Anadolu Alevilerinde ateşe hürmetin tapınma şekline bürünmediği akılda tutulmalıdır.¹¹⁶⁶ Diğer yandan Aleviliğin Zerdüştlükle benzerlikleri kabul edilse de, Türkmenlerin Şaman kültürüyle olan tarihsel irtibatı köken açısından Orta Asya’yı daha mantıklı kılmaktadır. Bu anlamda Gnostisizmin farklı coğrafyalardaki bâtınî inanç ve fırkalarda, ortak inanç ve uygulamalar yaratma gücü akla gelmektedir.

2.7.2. İnanç Esasları

Heterodoks inancın ve halk dindarlığının tipik özelliklerini taşıyan Alevilik, hem göçebe Türkmenlerin İslam öncesi örf, adet, gelenek ve inançları, hem de İslami

¹¹⁶⁴ Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 36-37; Güleç, Cengiz, **İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi**, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2013, s. 197-198.

¹¹⁶⁵ Melikoff, “Le Probleme Kızılbaş”, **Turcica**, 1975, c. VI, s. 65.

¹¹⁶⁶ Eröz’ün Tahtacı Alevileri üzerine yaptığı araştırmada bu topluluğun ocağa ve ateşe secde şeklinde tazimde bulundukları belirtilmektedir. Bu âdetin Orta Asya’dan geldiğini ileri süren araştırmacıya göre Şamanizm’den gelen ateşe ve ışığa hürmetin iki açıklaması olabilir. Öncelikle ateşin hamları pişirme ve olgunlaştırma işlevi bâtınî anlamda bu topluma derin izler bırakmış olabilir. Diğer görüşe göre ataların ruhları ateşte ve ışıpta tecelli eder. Ancak araştırmacıya göre bu, ateşe ibadet edildiği anlamına gelmemektedir. Eröz, **Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik**, s. 67-71.

emirleri harmanlamıştır. Bu sebeple Alevilerin genel Türk boylarından farklı ve kendilerine ait bir tarihi ve geleneği olduğu söylenebilir.¹¹⁶⁷ Alevilik, bağdaştırmacı bir özellik arz eder. Dolaştığı coğrafyaların kültürel ve dinsel öğelerini içine alarak şekillenmiş, günümüze kadar şifahi yollarla aktarılmıştır.¹¹⁶⁸

2.7.2.1. Yaratılış ve Gürûh-u Naci İnancı

Bir inanç topluluğunu tanımanın yollarından birisi, onların kozmogoni ve yaratılış düşüncelerini bilmektir.¹¹⁶⁹ Alevi-Bektaşî toplumların yaratılış inançlarında temelde birbirine benzeyen üç anlatı öne çıkmaktadır.¹¹⁷⁰ Çoğu inançta olduğu gibi Alevilerde de ilk yaratıcı Tanrı fikri vardır. Bu Tanrı hiçbir şey yokken suyu yarattı ve ona ruhundan üfledi. Suda, Ali ve Muhammed'in nurlarını yaratacak olan “inci” ortaya çıktı.¹¹⁷¹ Daha önce Yezidi ve Ehli Haklar'da karşılaştığımız bu incinin mahiyeti tartışmalıdır. Genel kanaat bu incinin ilk cevher olduğu ve Alevilikte Ali-Muhammed'i temsil ettiği yönündedir. Ali'nin bu inciden dünyayı yarattığı Alevi şiirlerinden anlaşılmaktadır.¹¹⁷² Nefeslerde inciden ziyade “nur”dan bahsedilmiş ve Ali-Muhammed birlikteliği, hepimiz “aynı nurdanız/ışığıktanız” şeklinde ifade edilmiştir. Kul Himmet'in bir dörtlüğünde hem ilk yaratılış hem Ali-Muhammed'in aynı nurdan yaratılması şöyle anlatılmaktadır;

¹¹⁶⁷ Duman, M. Zeki, “Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik”, *Journal of World of Turks*, Sy. 3, No. 12011, Ankara, 2011, s. 197.

¹¹⁶⁸ Duman, “Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik”, s. 201.

¹¹⁶⁹ Nusayriler, Yezidiler, Dürziler ve Ehli Haklar spesifik birer yaratılış, ilk insan ve ahiret öğretilerine sahipken Aleviler ve Bektaşîlerin Nefes ve diğer yazılı kaynaklarında bu konularda çok az şey vardır. Bkz. Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Luzac & Co. 1937, s. 131; Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 136; H. Bektaşî Veli *Makâlât*'ında yaratılış bölümü genel İslam düşüncesine uygundur. Burada Hz. Âdem'in varlığını oğlu Şit'e verdiği geçmektedir. Kaygusuz, İsmail (Düz.), *Hakk'ın Kelâmı; Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli*, İstanbul, 2013, s. 72.

¹¹⁷⁰ Farklı bir sistemleştirme için bkz. Yüksel, Emine, “Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri”, Hacettepe Üniv. SBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016, s. 87.

¹¹⁷¹ Taşgîn, Ahmet, *Şeyh Safi Buyruğu*, Çizgi, İstanbul, 2013; Mehmet Yaman, *Erdebili Şeyh Safi ve Buyruğu*, Ufuk Matbaası, İstanbul, 1994, s. 46.

¹¹⁷² Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 114; Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 137; Gezik, Erdal, *Alevî Hafızasını Tanımlamak*, İletişim, İstanbul, 2016, s. 276-279; Ehli Haklardaki yaratılış ve “İnci” mitosuyla ilgili bkz. Minorsky, Viladimir, “İran'da Ehli Hakk veya Ali-İlahi Tarikatını Öğrenmek İçin Gereken Kaynaklar”, *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i Haklar*, der. Musalı, Namıq, Önsöz, İstanbul, 2013, (167-364), s. 194 vbş. İnci mitosunun bulunduğu Yezilik ile Alevilikteki İnci mitosunu karşılaştırmak için bkz. Suvari, *Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidiler*.

*Yerde insan, gökte melek yok iken
Kudretten bir nur indi, süzüldü.
Cümle mahlûk kandildeki nur iken
Ayn Ali, mim Muhammed yazıldı.*¹¹⁷³

Benzerlerini başka nefes ve şiirlerde de gördüğümüz inci ve aynı nurdan yaratılmış Tanrı-Muhammed-Ali metaforu Alevi-Bektaşî inancında önemlidir.¹¹⁷⁴ Ali'nin aslında Tanrının tezahürü olduğuna ve değişik zamanlarda farklı kimselerin bedenlerinde ortaya çıktığına vurgu yapılmaktadır. Hz. Muhammed de özünde Ali'dir, yani Tanrının bir tezahürüdür. Ali, klasik İslam literatüründe Allah'ın hemen bütün vasıflarıyla tanımlanarak bu inancın altı doldurulmaktadır.¹¹⁷⁵ Ancak Güruh-u Naci¹¹⁷⁶ teorisi Nefeslerde ve şiirlerde diğer bâtinî fırkalardaki gibi Alevilerin “kurtarılmış topluluk” düşüncesine sahip olduklarını göstermektedir.

Anadolu Alevileri üzerine yapılan saha araştırmalarında Alevilerin yaratılış teorilerine bağlı olarak diğer insanlardan farklı bir soydan geldikleri fikrini benimsedikleri görülür. Yüksel'in farklı illerdeki araştırmasına göre Aleviler, Güruh-u Naci'yi Tanrının Âdem ile evlendirmek için gönderdiği bir melek şeklinde tanımlarlar. İnanca göre yaşlanan ve Âdem'e kötü davranan Havva'ya karşılık Tanrı ona Güruh-u Naci'yi göndermiştir. Ancak Havva yaptığı planla Âdem'in bu melekle evlenmesini engellemiş; Güruh-u Naci'yi de oğulları Şit ile evlendirmiştir. Görüşmecilerin bir kısmına göre, Alevi dedeleri ve bir kısmına göre de “bütün Aleviler” bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Diğer insanlar ise Âdem ve Havva'nın

¹¹⁷³ Ergun, S. Nüzhet, **Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri**, s. 89.

¹¹⁷⁴ Şah İsmail'in Hatâyî mahlasıyla yazdığı şiirlerinde de çok benzer ifadeler bulunabilir;

Men dahi nesne bilmezem

Allah bir Muhammed Ali

Özüm gurbete salmazam

Allah bir Muhammed Ali. Bkz. Ergun, **Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**, s. 105 ve çokça şiirde var.

¹¹⁷⁵ Kaplan, İsmail, “Alevi İnancının Temelleri”, http://www.aleviten-nuernberg.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Alevi-inancinin-temelleri.pdf; Yüksel, “Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri”, s. 99.

¹¹⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 52-57.

evliliğinden doğan çocukların torunlarıdır.¹¹⁷⁷ İki anlatı da Yezidilerin, Şit¹¹⁷⁸ ve Şahid b. Câr anlatısına oldukça benzemektedir.

Alevilikte Pirlar ve Şeyhler ancak Ali veya Şit'in seçkin soyundan gelmelidir. Bu fikrin kaynağında Tanrının hulûlü ve tenasüh yoluyla kuşaktan kuşağa ruhunun aktarılması inancı etkili olmuştur. Dolayısıyla *has* tabakadan olan bu kimselerin Tanrıya daha yakın olduğu düşünülmektedir.¹¹⁷⁹ Başka bir görüşe göre Alevi liderlerin hepsi değilse de Ali ve soyundan gelenler kutsanmaktadır. Bu da farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, Ali ve Muhammed'in Tanrı mı O'nun reenkarnasyonu mu olduğu Alevi Nefeslerinde değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Onların günah işlemeyeceği ve temiz olduğu düşünülse de On İki İmam sonrası imam, dede, pir gibi liderlerin tanrısallığından bahsedilemez.¹¹⁸⁰ Bu noktada Alevilerin Ali'yi Tanrının ruhunun bedenlenmesi şeklinde kabul etmesi inancı Şah İsmail'den bir etkilenme de olabilir. Genel Şii düşüncesinde Ali, halifeliliğin hak sahibi ve bir kısım önemli özelliklere sahip lideri iken Gulat topluluklarda Tanrı veya onun reenkarnasyonuna dönüşmektedir. Şiilerde Ali'nin dışında dini liderlerin "ruhanileşmesi" ise 16. yy.da başlamış bir süreçtir.¹¹⁸¹ Ancak Anadolu Alevilerinde Şiilikteki gibi genel dini liderlerin nuranileşmesinden bahsetmek zordur. Sadece bazı seçkin şahıslara özel anlamlar yüklenmektedir.

¹¹⁷⁷ Hikâyenin başka bir versiyonunda Havva Güruh-u Naci'yi sürekli kıskanmakta ve huzursuzluk yaratmaktaydı. Âdem bir gün iki eşine de bir miktar süt vererek küplerinde bunu mayalamalarını istemiştir. Ancak Havva maya tutmasın diye her gün Güruh-u Naci'nin küpünü gizlice sallamıştır. Küpler açıldığında Havva'nın küpünden yılan, çıyan, akrep gibi kötü yaratıklar çıkmış diğer küpten ise Şit çıkmıştır. Sallamadan dolayı sakat olsa da yakışıklı ve tertemiz bir çocuk olan Şit rivayete göre Alevilerin ve dedelerinin atası olmuştur. Yüksel, "Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri", s. 125-131.

¹¹⁷⁸ "Şit" ismi hemen bütün Gnostik geleneklerde özel bir yere sahiptir. Âdem'e gönderildiğine inanılan batinî ilmin Şit'e geçtiği, onun ilahi ve temiz bir soydan geldiği, neslinin de kurtuluşa erenlerin nesli olduğu düşünülmektedir. Gündüz, Şinasi, "Şit", **İslam Ansiklopedisi**, c. 39, TDV, Ankara, 2010, (214-215).

¹¹⁷⁹ Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik..**, s. 69, 75.

¹¹⁸⁰ Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 23; Türkmen Alevi toplumlarıdaki Ali'nin güneşe ve turnaya benzetilerek kutsanması inancı Eski Türklerdeki Gök-Tengri inancından miras alınmış olabilir. Ortak çağrışımları çoktur. Bkz. Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 24.

¹¹⁸¹ Önemli bir Şii uzmanı olan Halm'a göre Şiiliğin bazı kollarında batinî özellikler baştan beri görülse de Safevilerle birlikte bu anlayış güçlenmiş ve sistemleşmiştir. Bkz. Halm, Heinz, **Şiilik**, çev. Muhammet Mertek, İstanbul, Runik, 2020, s. 32-43, 69; Alevilerde dedelerin şecerelerini Ali-Muhammed soyuna dayandırması onlara doğal dini lider olma gücü ve manevi değer katsa da her dedeye bu soydan geldiği için kutsallık yüklenmez. Bkz. Yüksel, "Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri", s. 90.

2.7.2.2. Tanrısal Varlıklar ve Don Değiştirme

Alevilerdeki tanrı-yarı tanrı ve tanrı-melek anlatısı diğer bâtinî fırkalardakine benzemektedir. Bu inançlarda hulûl ve tenasüh önemli işlevler görmektedir. Mesela Yezidilerdeki Melek Tavis inancı Alevi toplumlarında Melek Hızır inancı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İkisi de yaratılışta aktif rol almış ve tanrısal açıdan faaldirler. Onların “her yerde hâzır ve nâzır” olduğuna inanılmaktadır. Yezidilik ve Ehli Haklarda olduğu gibi Alevilikte de şeytana olumlu özellikler yükleme geleneği Melek Tavis inancıyla paralellik göstermektedir.¹¹⁸²

Ehli Haklarda Ali, Tanrı’nın tezahürüdür ve onun kölesi Kamber de başyardımcılardan biri olan şeytanın reenkarnasyonudur. Melek Tavis ise şeytanın sonraki tenasühlerinde bedenlendiği varlıktır. Anadolu Aleviliğinde Melek Tavis inancı kısmen var olmakla birlikte horoz daha çok öne çıkmaktadır. Elbette Ehl-i Hak ve Yezidilerde Melek Tavis’un horoz olma olasılığı düşünülse de Alevilerde bu kuvvetle muhtemeldir. Melikoff ’un “Cafer-i Sadık Buyruğu” yorumuna göre horoz büyük meleklerden Cebail’dir.¹¹⁸³ Saha çalışmalarında az da olsa Alevi topluluklarda Melek Tavis inancıyla ilgili bulgulara ulaşılmıştır. Fakat bu Tavis’un Tanrı mı yoksa onun ruhunun hulûl ettiği bir yardımcı mı olduğu konusunda Alevilerin de kafalarının karışık olduğu görülmektedir.¹¹⁸⁴

Alevi-Bektaşî inançlarında hulûl ve tenasüh bağlamında ele alacağımız bir diğer konu da yaratıcı Tanrı ve onun nurundan var olduğuna inanılan yarı tanrı-insan inançlarıdır. Bu inanç Hristiyanlarda Baba-Oğul-Kutsal Ruh (teslis), Ehli Haklar’da Allah-Muhammed-Ali, Yezidiler’de Tanrı-Melek Tavis-Şeyh Adî ve Nusayriler’de Ali-Muhammed-Selman (AMS) üçlemeleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁸⁵

¹¹⁸² Şeytan konusunda Hacı Bektaşî Veli’nin Makâlât’ı incelendiğinde klasik Sünnî İslam çerçevesinin dışına çıkılmadığı görülür. Bu noktada bâtinî yorumlar devreye girmektedir. Kaygusuz, İsmail (Düz.), **Hakk’ın Kelâmı; Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli**, birçok yerde.

¹¹⁸³ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 64, 65; Tori, **Bir Kürt Düşüncesi: Yezidilik ve Yezidiler**, s. 66, 67.

¹¹⁸⁴ Yüksel’in araştırmasında Amasya’da bir Alevi âşık Havva’nın yaratılış hikâyesini anlatırken yaratıcının Melek Tavis olduğunu açıkça ve birkaç defa belirtmiştir. Bkz. Yüksel, “Alevî-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri”, s. 114.

¹¹⁸⁵ Moosa, **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**, s. 40-41; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 128, 129.

Alevilerin şehadetinde “*La İlahe İllallah, Muhammed Rasûlullah, Ali Veliyyullah*” şeklinde gördüğümüz bu formül elbette topluluk içerisinde değişik şekillerde yorumlanmaktadır. Kimin Tanrı olduğu, asıl yaratıcının kim olduğu, Ali’nin Tanrı olup olmadığı çoğu zaman muğlaktır. Ancak özünde üçünün de bir olduğu düşüncesi güçlüdür. Tanrı kendisini Muhammed ve Ali suretinde göstermiştir.¹¹⁸⁶ Genel kanaat Ali’nin Tanrı’nın nuru veya ruhunun bedenlenmiş şekli olduğu yönündedir. Bu sebeple Ali tanrısal ve bâtinî bilgiye vâkıftır. “*Muhammed ilmin şehridir, Ali ise kapısıdır*” hadisini sıklıkla kullanan Alevilere göre bu da Ali’nin gizli bilgilere vâkıf olduğunu doğrulamaktadır. Yüzeysel bilgiye sahip olan Muhammed ancak Ali sayesinde öz ve hakiki manalara ulaşabilir.¹¹⁸⁷

Moosa, bazı müsteşriklerin Türkiye’nin doğusunda yaşayan Kızılbaş Alevi topluluklar hakkında yaptıkları gözlemleri aktarır. Bu araştırmacılara göre Kızılbaşlar, Tanrı’nın kendisini bin bir biçimde tecelli ettirdiğine, bu tecellilerden en büyüğünün Tanrı’nın oğlu olan İsa Mesih’in kişiliğinde ortaya çıktığına inanırlar. Onlar, İsa’dan sonra da Tanrı’nın Ali’de tezahür ettiğini ve Tanrı-İsa-Ali üçleşmesinin, nasıl İsa Tanrı’nın temsilcisi ise Ali’nin de özünde İsa ile aynı olduğu anlamına geldiğini iddia ederler.¹¹⁸⁸

Alevilik bir anlamda “Hakk, Muhammed, Ali” fikri etrafında oluşmuştur. Bunu aslında İslam tasavvuf gruplarının da temel inançlarında olan “Ulûhiyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinde görmek mümkündür.¹¹⁸⁹ Ancak klasik tarikatlar bunu çok öne çıkarmadığından Ehl-i Sünnet düşüncesiyle çatışmazlar.

¹¹⁸⁶ Gölpınarlı, “Kızılbaş”, s. 791. Şah İsmail, Hatâyî mahlasıyla yazdığı bir şiirinde bu konuyu şöyle açıklamaktadır;

*Muhabbettir Lâ ilahe İllallah,
Muhabbettir Muhammed Rasûlullah
Muhabbettir Aliyy-i veliyyullah*

Üçü’de manâda birdir muhabbet. Bkz. Ergun, *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri*, s. 80; Duman, “Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik”, s. 202.

¹¹⁸⁷ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 106; Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 56; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 76; Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 51.

¹¹⁸⁸ Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, s. 40-42.

¹¹⁸⁹ Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, s. 86.

2.7.2.3. Devir İnancı ve Varlık Aşamaları

Alevi-Bektaşî inancındaki tenasüh ve don değiştirme fikirleriyle tasavvuftaki devr, devir ya da devriye inancı ilişkilendirilebilir. İnsanın yaratılışı, Aleviliğin sırr-ı hakikatlerinden birisidir. Buna göre Alevi inancında insanın var olmasının iki aşaması vardır. Birinci aşamada insan bedenleşmemiş bir enerji, ışık ve nurdur. İkinci aşamada ise insan devr yolu ile evrim geçirerek vücut bulup cisim olarak ortaya çıkmıştır.¹¹⁹⁰

Bazı mutasavvıflar ve batını fırkalara göre Tanrının insanla ilişkisi sudûr ve tecelli inancıyla açıklanabilir. Buna göre, maddi veya aşağı âleme inen ilâhî nur önce en süfli derecede görünür. Bunu cansızlar âlemindeki tecellisi takip eder. Daha sonra sırayla bitkiler, hayvanlar ve en nihayetinde insan şeklinde tecelli ederek saflaşmaya başlar. Ancak bu devir, biyolojik anlamda bir değişme veya tekâmül değildir. Diğer bir ifadeyle bir türün gelişmiş başka bir türe evrilmesi söz konusu olamaz. İnsan ise, bu dünyaya geldikten sonra gayret ve kabiliyetine göre meleklerin mertebesine ulaşabilir, onları geçebilir.¹¹⁹¹

Tasavvufta devr anlayışı tenasühe benzese de ondan farklıdır. Ruhun devr için tekrar tekrar dirilmesi gerekmez. Ancak Alevilerde devriye fikrinin tenasühle kuvvetli bir bağı vardır.¹¹⁹² Nefeslerde Ali'nin aslında Âdem, Cercîs, Nuh, İsa, Muhammed, Hallac-ı Mansur, Hacı Bektaş'la... aynı kişiler olması devr inancıyla açıklanabilir. Çokça örneğini gördüğümüz bu tarz şiirlerden birinde Abdal Musa;

Güvercin donuyla Urum'a uçan
İmamlar evinin kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
*Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı*¹¹⁹³

¹¹⁹⁰ Aytaç, "Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları", s. 7.

¹¹⁹¹ Uzun, "Devriye", s. 252; Cebecioğlu, "Devir", s. 165-166; Keskin, "Türk Tasavvuf Kültürü ve Devir Nazariyesi Bağlamında Neşet Ertas", s. 139.

¹¹⁹² Uludağ, "Devr", s. 231-232; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 324. Saha araştırmalarında bazı Alevi-Bektaşîlerin tenasühü tasavvuftaki devriye fikriyle ilişkilendirerek yorumladıkları tespit edilmiştir. Bkz. Güngör; Aksoy, "Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı", s. 31.

¹¹⁹³ Ergun, **Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri**, s. 22.

Burada aslında Ali'den başkası olmayan Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girip Horasan'dan Anadolu'ya gelişi anlatılmıştır. Bir başka önemli XVI. yüzyıl Bektaşî şairi Kamberî de aynı şekilde İncil'de İlya olarak geçen kişinin aslında Ali olduğunu belirtir;

Ali'dir pîşüvâ-yı evliya vü enbiya
Anınçün didi İsa İncil'inde İlyâ¹¹⁹⁴

Alevi ve Bektaşilerde varoluşu açıklamak için bir varlık sıralaması kabul edilir. Bazı örneklerini yukarıda gördüğümüz nefes ve şiirlerde Ali ve Hacı Bektaş başta olmak üzere önemli kişiliklerin devr yoluyla tekrar tekrar âlemde bulundukları anlatılmaktadır. Bunun ayrıntılı açıklaması bilinen Alevi kaynaklarda görülmemiştir. Ancak çok bilinen bir Alevi Ocağı olan Kureyşan'a bağlı Derviş Baba Türbesi adlı Cemevi bunu şu şekilde açıklamıştır;

1- Varlık döngüsünün en üst aşamasında Tanrı bulunur. Bundan kopan varlık aşağıya doğru inişe başlar. Sıralama şöyledir;

a) Başlangıç

- Aklı evvel* - (ilk akıl)
- Ukûlü tis'a* - (Akıllar)
- Nüfusu tis'a* - (Şekiller)
- Felek-i azam* - (En üst gök katı)

b) Burçlar

- Zuhal* - (Satürn)
- Müşteri* - (Jüpiter)
- Merih* - (Merih)
- Şems* - (Güneş)
- Utarit* - (Merkür)
- Kamer* - (Ay)

c) Karşıtlar

¹¹⁹⁴ Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*, s. 77.

-Keyfiyâtı hararet - (sıcaklık)

-Burûdet - (kuruluk)

-Rutûbet - (yaşlık)

-Yubûset - (soğukluk)

d) Ana elementler (Anasır-ı Erbaa)

-Küre-i har - (Ateş)

-Küre-i hava - (Hava)

-Küre-i ma - (Su)

-Küre-i hak - (Toprak)

2- Varlık dairesinin en altı (Kavs-i Nüzûl) ve yükselen eğrinin başlangıcı

a) Mahlûkat

-Cevheri Mercan

-Maaden Ahcar

-Maaden Mukantere

-Tayri Lezec

b) Nebatat

-Nebatat bitohum

-Ascari Musmüre

-Nahilli hurma

c) Hayvanat

-Envai hayvanat

-Nesnas Maymun

-Mertebe İnsan

3- Varoluş dairesinin son aşaması

-İnsan-ı Kâmil

-Hakka ulaşmak

Alevi-Bektaşî düşüncesinde “maddi âlem” Tanrı’dan kopmuştur. Mutlak varlık olan Tanrı’dan kopan maddi varlık maddenin ana unsurlarına (toprak, su,

hava, ateş) inerek varlık dairesi ya da var oluş çemberinden aşağı doğru iner ve ilk devrini tamamlamış olur. Bu “iniş”e *eğri* ya da *devre-i fersiye* ve *kavs-i nüzul* denir. Bundan sonra *yükselen eğri* yani *devre-i arşiye* başlar. Nihayet varlık saflaşarak devrini tamamlar ve önce insan-ı kâmil mertebesine sonra da Hakka ulaşır.¹¹⁹⁵ Burada ayrıntılı olarak çizilen insanın tanrısal ruhtan kopup tekrar ona ulaşma sıralaması klasik anlamda tasavvuftaki devr telakkisine uygun olmakla birlikte¹¹⁹⁶ Alevi-Bektaşî geleneğinde hulûl, don değiştirme ve tenasüh ile farklı bir yorum geliştirilmiştir. 19. yüzyıl Alevi ozanlarından Gufrânî bu inançtaki devriyeyi şöyle özetlemiştir;

*Katre idim Ummanlara karıştım
Kaç bulandım kaç duruldum kim bilir
Devre edip âlemleri dolaştım
Bir sanata kaç sarıldım kim bilir

Bulut olup ağdığımı bilirim
Boran ile yağdığımı bilirim
Alt anadan doğduğumu bilirim
Kaç ebeden kaç soruldum kim bilir.*

*Kaç kez gani oldum kaç kere fakir
Kaç kez altın oldum kaç kere bakir
Bilmem ki kaç kâtip ismimi okur
Kaç defterde kaç dürüldüm kim bilir.*

*Bazı nebat oldum toprakta sürdüm
Bilmem kaç atanın sulbünde durdum
Kaç defa cenneti alaya girdim
Cehenneme kaç sürüldüm kim bilir.*

¹¹⁹⁵ Uzun, “Devriye”, s. 252; Keskin, “Türk Tasavvuf Kültürü ve Devir Nazariyesi Bağlamında Neşet Ertâş”, s. 140; Yergezen, Hıdır, <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com/dervis-baba-turbesi/alevilikte-devriye-nedir-reenkarnasyon>, (Erişim Tarihi: 08.04.2021); Saluk, Reyhan Gökben, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devir Nazariyesi ve Bir Devriye Risalesi”, s. 216.

¹¹⁹⁶ Bilgi için bkz. Bu Tez, Bölüm 1.2.2. Devr ve Devriye.

*Kaç kez alet oldum elde bakıldım
Semadan kaç kere indim çekildim
Balçık olup kerpiç kerpiç döküldüm
Kaç bozuldum kaç kuruldum kim bilir.*

*Dünyayı dolaştım hep karabatak
Görmedim bir karar bilmedim durak
Üstümü kaç örtü bu kara toprak
Kaç serildim kaç dirildim kim bilir.*

*Gufrânî'yim tarikatım boş değil
İyi bil ki kara bağrım taş değil
Felek ile hiç hatırım hoş değil
Kaç barıştım kaç darıldım kim bilir.¹¹⁹⁷*

Özetle, Alevi-Bektaşî inancında devr döngüsü, “ışık” olan tanrısal ruh ya da düşüncenin, özünden uzaklaşarak maddeleşmesi ve hızla tanrısallığını kaybederek en alt varlık kategorisine kadar inmesi ile başlar. Bâtını düşünceye uygun olarak ilk yaratılan ve tamlığı temsil eden akıl ile onun yardımıyla yaratılan nefis bir çekişme yaşamıştır. Noksanlık olan nefis sürekli akla benzemek istediği için hareket etmiş ve evren bu hareketten oluşmuştur. Ne var ki bu hareket önce varlığı aşağı çekmiş, sonra yükseliş evresi başlamış ve her mertebede tekrar somuttan soyuta dönerek tanrısal bir hal almaya başlamıştır. Dokuz ruh ve dokuz akıl tanrısal mekânlar olan Dünya, Ay, Utarit, Atlas, Burçlar, Zühre, Zühal, Merih şeklinde kemaleirmektedir.¹¹⁹⁸ Burada özetlenen varlık ve devr anlayışı bir taraftan ilk çağlardan beri

¹¹⁹⁷ Yergezen, <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com/dervis-baba-turbesi/alevilikte-devriye-nedir-reenkarnasyon>. Alevi-Bektaşî Nefes ve şiirlerinde Devriyeler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar ayrı bölümlerde tanıtılır. Bkz. Öztelli, **Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi**, s. 229-244; Şah İsmail Safevî, **Edebi Hayatı ve Nefesleri**, s. 184-186 vbş.

¹¹⁹⁸ Saluk, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devir Nazariyesi ve Bir Devriye Risalesi”, s. 217; Yergezen, <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com/dervis-baba-turbesi/alevilikte-devriye-nedir-reenkarnasyon>. Not: Varlık, yaratılış ve devr konusunda yukarıda özetlenen bilgiler TRT tarafından belgesel olarak yayınlanmıştır. CD Rosenheim Alevi Kültür Merkezi’nin arşivinde mevcuttur.

gördüğümüz metafizikçi-idealist felsefecilerin görüşleriyle, bâtinî İslami tasavvuf anlayışlarının ve Vahdet-i Vücut inancının bir karışımı gibidir. Ancak bunun her bir ruh için ayrı ayrı ne anlama geldiği açıklanmış değildir.

Burada Alevilik'teki devr anlayışı ile tenasühün aynı şeyler olmadığına altı çizilmelidir. Zira tenasüh, hulûl vb inançların Alevi literatüründeki yansımaları, tasavvuf kültüründeki vahdet-i vücut düşüncesinden neş'et eden devr, sudûr ve tecelli inançlarıyla karıştırılabilmektedir.¹¹⁹⁹ Alevilik'teki don değiştirmenin fiziksel bir değişiklikten çok, zihinsel bir değişikliği ya da keramet ve mucize tarzı bir durumu ifade ettiği söylenebilir.¹²⁰⁰ Aslında devr anlayışındaki değişimden maksat, Tanrı'nın tecellisi olan insanın, O'nun sıfatlarıyla tekâmül ederek insan-ı kâmil mertebesine ulaşip hakikat makamına ermesidir. Bedensel bir değişim söz konusu değildir.

2.7.3. Tenasüh, Don Değiştirme ve Ahiret İnancı

Ölüm ve ahiret konusundaki inançlara bakıldığında Alevi-Bektaşilerin İslam'dan olduğu kadar, başka inançlardan da etkilendiği ileri sürülebilir.¹²⁰¹ Bazı nefes ve şiirler üzerine yapılan incelemelerde de Alevi-Bektaşî şairlerin genel anlamda tenasüh inancına vurgu yapmadıkları gibi güçlü bir ahiret, mahşer ve cennet-cehennem fikirlerine de sahip olmadıkları görülmektedir.¹²⁰² Elbette bu kavramlar kaynaklarda geçmekle birlikte, ölüm sonrasının mükâfat-mücâzat inancı ve ahiretteki hesap meseleleri onlarda yerini dünyadaki hesaba bırakmıştır. Bu durum akla topluluk içinde dünyevi yargılamaların yapıldığı Cem Ayinlerini getirmektedir.

Aleviler tarihsel anlamda genelde dışarıya kapalı yaşadıklarından, dedeler ve Cem Ayinleri bu anlamda sıkı birer kontrol mekanizması işlevi görmüştür. Bu sistemde kişinin ahlaki anlamda gelişmesi önemsenmiş ve yaptığı kötülüklerin cezası

¹¹⁹⁹ Sarıkaya, M. Saffet, "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sy. 82, 2017, s. 12; Üçer, "Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi", s. 230-231.

¹²⁰⁰ Uludağ, "Devr", s. 231-232; Uzun, Mustafa, "Devriyye", **DİA**, s. 251-253.

¹²⁰¹ Er, **Geleneksel Anadolu Aleviliği**, s. 117.

¹²⁰² Birge, **The Bektashi Order of Dervishes**, s. 131; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 136; Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 143-148.

hayattayken verilmeye çalışılmıştır. Herkes bu dünyada, bizzat yaşadığı toplumun karşısında hesaba çekilir. Buna Dar'a durmak, Dar'a çekilmek denir.¹²⁰³ Belirli periyotlarda her yetişkin Alevi, Cem ayinlerinde Dar'a çekilir. Aklanan ve topluluğun onayını alan kişi toplum içinde yaşamaya hak kazanır. Yargılama sonucu suçlu, kusurlu bulunan kişi ise “yol düşkünü” ilan edilir. Bu dini-mistik pratiğin amacı, her bireyin bu dünyada yaşadığı gruptan açıkça toplumsal helallik almaya mecbur oluşudur.¹²⁰⁴ Alevilikte iyi ya da kötü ruhların tenasüh ya da don değiştirme yoluyla tekrar dünyaya gelerek yaptıklarının karşılığını göreceklerine inancı da vardır. İki durumda da birey yaptıklarının karşılığını bu dünyada görmektedir.¹²⁰⁵

Alevi temel kaynaklarda ve nefeslerde Ahiret, Cennet, Cehennem inançları tamamen ihmal edilmiş değildir. Büyük ölçüde tenasüh inancını içeren bir yaklaşım söz konusuysa da, kıyamet sonrası inanç konularına da yer verilmiştir. Ancak tenasühe yapılan göndermeler daha belirgindir. Buna rağmen, yapılan alan araştırmalarında Alevi-Bektaşilerin neredeyse tamamının ahiret ve hesaba inandıkları ancak bu inancın yöreden yöreye farklılık gösterdiği gözlenmiştir.¹²⁰⁶ Örneğin İç Anadolu ve Çukurova yöresi Alevilerinde temel İslami inançlar ve kutsalların yoğunluğu daha fazla iken; Doğu Anadolu'nun sarp dağlık bölgesinin platolarında yaşayan, Dersim merkezli Kürt Alevilerde neredeyse yok denecek kadar zayıftır.¹²⁰⁷

Yapılan araştırmalar neticesinde ahiret inancı noktasında Alevilerde üç farklı yaklaşımın olduğu görülmüştür. Bunun sebebi yöreden yöreye hatta şahıstan şahısa farklılık gösteren yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. İlk yaklaşım, Alevilerin çoğunun ahiret inancını taşıdığı yönündedir.¹²⁰⁸ Buna göre ahiret, kıyamet, mahşer, cennet ve cehennem gibi konular çok fazla detaylandırılmış; cennet ve cehennemin dünyada olduğu ve görülmediği ile ilgili düşüncelere de yer verilmiştir. Yine ruh

¹²⁰³ Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 200-201.

¹²⁰⁴ Güleç, **İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi**, s. 192-193.

¹²⁰⁵ Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 33, 34.

¹²⁰⁶ Güngör, “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı”, s. 264; Detaylı bilgi için bkz. Tarhan, Nebi, “Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnancı”, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. SBE, Yüksek Lisans Tezi, Rize, 2019.

¹²⁰⁷ Güleç, **İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi**, s. 164.

¹²⁰⁸ Turan, Ahmet-Bozkuş, Metin, “Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:24-25, Samsun, 2007, s. 19; Tarhan, “Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnancı”, s. 87.

göçü ve don değiştirme inancının da yer yer varlığı tespit edilmiştir.¹²⁰⁹ İkinci yaklaşımda cennet ve cehennem bu dünyada olduğu fikri daha ön plana çıkmakta ve bunun sonucunda ahiret inkâr edilmektedir. Üçüncü grup ise hem tenasüh inancına sahip, hem ahiret düşüncesini aynı anda mezceden bir yaklaşıma sahiptir.¹²¹⁰ Bu yaklaşıma sahip Alevilerde ahiret inancıyla bağlantılı olarak ortaya atılan genel tenasüh düşüncesine göre, insan ruhunun ölümden sonra bir başka bedende dirilmesi söz konusudur. Ancak dünyada iyiliği çok olanların ruhlarının sonraki yaşamlarda yine iyi insan bedenlerine girerek saflaşmaya devam edeceğine, günahkâr kimselerin ruhlarının da sevimsiz hayvanlarda bedenlenerek zaman içinde temizlenip olgunlaşacağına inanılmaktadır.¹²¹¹

Tenasüh düşüncesini kabul etmeyen Alevilere göre ise tenasüh ile don değiştirme farklı şeylerdir. Tenasüh ölen kişinin ruhunun başka bir bedene intikal etmesi iken, don değiştirme kısa süreliğine farklı bir varlığın bedenine girmesi ya da farklı bir varlığın suretine bürünmesidir. Bu da bir keramet olarak telakki edilir.¹²¹² Buradan yola çıkılarak Hacı Bektaş Veli ve Hz. Ali'nin ruhunun aynı olduğunu söylemek aslında onun ruhu ona geçer manasında değildir. Hz. Ali'nin huyu, kişiliği, ahlak ve karakterinin Hacı Bektaş'a geçtiği anlamındadır.¹²¹³

2.7.3.1. Don Değiştirme İnancının Mahiyeti

Aleviliğin karakteristik özelliklerinden bazıları hulûl, tenasüh ve don değiştirmedir. Bunlar ana hatlarıyla Şamanizm, Budizm ve Maniheizm'den tevarüs edilmiştir. Bu inançların Alevi-Bektaşilerde bu kadar yaygın olmasının bir sebebi Atalar kültürüdür. Dedenin veya babanın ruhunun torun veya evlatta ortaya çıkacağına inanılan atalar kültü ruh göçüne kapı aralamış olabilir. Ocak'a göre, İslam öncesi

¹²⁰⁹ Çetin, Murat, "Alevîlerin Dinî İnanç Ve Yaşantıları (Gölyaka Örneği)", Sakarya Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2010, s. 73-94.

¹²¹⁰ Turan, Ahmet- Üçer, Cenksu, "Bir Alan Araştırmasının Anatomisi: Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:20-21, Samsun, 2005, s. 57.

¹²¹¹ Çetin, "Alevîlerin Dinî İnanç ve Yaşantıları", s. 37; Tarhan, "Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnancı", s. 38.

¹²¹² Çetin, "Alevîlerin Dinî İnanç Ve Yaşantıları (Gölyaka Örneği)", s. 39.

¹²¹³ Çetin, "Alevîlerin Dinî İnanç Ve Yaşantıları (Gölyaka Örneği)", s. 40.

devirde Budizm vasıtası ile öğrenilen tenasüh inancı Atalar kültü ile kolay bir şekilde harmanlanmıştır.¹²¹⁴

Don değiştirme inancı bazı kaynaklarda hulûl, ittihat, tenasüh ve reenkarasyon şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, bu kavramın bazen tenasühle eşanlamli olarak kullanılırken bazen de ikinci bir anlamda karşımıza çıkmasıdır. Buna göre, kadim Türk geleneğinde don değiştirme tabiriyle, daha ziyade dış görünüşün fiziksel açıdan bir değişime uğraması kastedilmektedir.¹²¹⁵ Kızılbaş, Alevi ve Bektaşî Nefeslerinde ve şiirlerinde de bu inancın genelde bu şekilde işlendiği görülmektedir. Alevi-Bektaşî gelenekte don değiştirme ruhun, yeryüzü yolculuğunda değişik bedenlerde gezmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu durum Alevi erkânında “sır” olarak telakki edilmiş ve “Ali sırrı, Muhammed sırrı, Ata sırrı” olarak ifade edilmiştir.¹²¹⁶ Bektaşî gelenekte don değiştirme insan ve hayvan donuna girme ya da bir nesneye, tabiat unsuruna dönüşme şeklinde üç aşamada gerçekleşebilmektedir. Aleviler arasında, Hz. Ali’nin Hacı Bektaş donunda ortaya çıktığı, zaman zaman doğan, güvercin ve şahin donlarına girdiği hatta aynı anda birden çok yerde görülebildiği inancı oldukça yaygındır.¹²¹⁷

Alevilik’te ruhların dünyadaki devri, Tanrı’dan doğup yeniden Tanrı’ya dönen bir evrim olarak da düşünebileceğimiz sudûr teorisini akla getirmektedir. Buna göre Tanrı, kendi özünden fişkırp taşar, dönüşümler geçirir ve bu süreçte kendine yabancılaşıp evrende gözle görülebilir varlıklara sudûr eder.¹²¹⁸ Ruh göçünden maksat da ruhun olgunlaşarak asli varlığına (Tanrı’sına) kavuşmasıdır. Alevilerde, deve üzerinde kendi cenazesini götüren Hz. Ali çizimleri ve güvercin donunda Hacı

¹²¹⁴ Ocak, A. Yaşar, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 63-64, 194; Ocak, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, **Türk Tarih Kurumu, Belleten**, 2000, c. LXIV, Sy. 239, s. 157.

¹²¹⁵ Küçük, Mehmet Alparslan, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde ‘Don Değiştirme’”, **Bilgi- Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, 2020, Sayı:94, s. 98.

¹²¹⁶ Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 191-192; Küçük, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde ‘Don Değiştirme’”, s. 99.

¹²¹⁷ Güngör, Özcan, “Günümüz Alevi/Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Beyazır/Karaşar Yöresi Örneği)”, Ankara Üniv. SBE, Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 128-129.

¹²¹⁸ Gülşan, Hasan, **Paylaşımçı- Yargılayıcı- Ahlakçı Yönleriyle Anadolu Alevi Müslümanlığı**, Derin Yayınları, İstanbul, 2004, s. 124.

Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi gibi motifler ruh göçünü anlatmaktadır.¹²¹⁹ Bunlar daha çok seçkin şahsiyetlerdeki don değiştirme inancının yansımalarıdır. Genel manada insan ruhlarının olgunlaşma ve tanrıyla yeniden birleşme devrini tamamlaması gerekmektedir. Bu durum kadim ezoterik ve hermetik bâtinî geleneklerdeki “Bütün” ile birleşme inancına oldukça benzemektedir.¹²²⁰

Güvercin özellikle Hacı Bektaş Veli ile özdeşleştirilse de Alevilerde, Hacı Bektaş'ın Hz. Ali donunda geldiği düşüncesinden dolayı ayrı bir önem taşımaktadır.

Kuş olup güvercin donunu giyen,

Uyan dağlar uyan Ali geliyor,

Mucizatın cümle âleme bildiren,

Uyan dağlar uyan Ali geliyor...

deyişi bunu açıkça göstermektedir.¹²²¹ Bunun yanı sıra, güvercin şeklindeki don değiştirme anlayışında, Hz. Muhammed'in Sevr Mağarası'nda saklandığı zaman güvercinin onu korumasının etkili olduğu iddia edilmektedir.¹²²² Genel anlamda Alevi kaynaklarda Hz. Ali'nin, “bin bir don” da dünyaya geldiği ifadeleri yer almaktadır:

Neçe yüz bin yıllar kandilde durdun,

Atının belinde madere (meydana) geldin,

Onun için halkı dümana saldın,

Bin bir donda baş gösterdin ya Ali¹²²³

Bu ve benzeri şiirlerden hareketle Melikoff, Hacı Bektaş'ın da Ali'den başkası olmadığını zira Hz. Ali'nin, hem peygamberlerin hem de velilerin suretinde tecelli edebildiğini ifade etmektedir. Bu durumun eski Türklerdeki Gök Tanrı

¹²¹⁹ Gülşan, **Anadolu Alevi Müslümanlığı**, s. 123.

¹²²⁰ Geniş mukayese için bkz. Bölüm 4.1. Ezoterizm ve 4.2. Hermetik Felsefe.

¹²²¹ Kuşca, Sibel, “Alevi-Bektaşî İnancının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti”, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, 2015, Sayı:10, s. 240.

¹²²² Güngör; Aksoy, “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, s. 260; Küçük, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde ‘Don Değiştirme’”, s. 108-109.

¹²²³ Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Reincarnation- Metempsychose) İnancı”, **II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve inançlar**, G.Ü. Basın- Yayın Yüksekokulu Basımevi, Ankara, 1982, s. 405.

inancının bir yansıması olduğuna dikkat çekmektedir.¹²²⁴ Alevi-Bektaşî inancında güçlü bir yeri olan Hızır'ın da Hz. Ali'den başkası olmadığı, dönem dönem değişik donlara girdiği ve Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal donunda ortaya çıktığı iddia edilmektedir.¹²²⁵

Yukarıdaki örnekler dışında Alevilerde don değiştirme ve tenasüh inancının mahiyetini anlamamızı kolaylaştıracak açıklamalar da görmekteyiz. Buna göre bazı Aleviler Hz. Ali'ye inanmakla birlikte “mürşidi ikrar etmeyen” ve kötülük yapan kimselerin ruhlarının ölümünden sonra hayvan bedenine (donuna) girerek azap göreceğine inanmaktadırlar.¹²²⁶ İyi ruhlarda ise don değiştirme üstünlük ve keramet olarak görülmektedir. Toplumda nüfûz sahibi kimselerin istedikleri biçimde ve zaman diliminde dondan dona girmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu, Allah'a yakın olan ve kutsal sayılan kimselerin bir kerameti olarak görülmektedir. Tanrı ile kuvvetli bağı vurgulamak için de özellikle “güvercin” donu tercih edilmektedir. Muhtemelen barışın ve sükûnetin sembolü olan güvercin, don değiştirme motifinin de en önemli vasıtasıdır. Güvercin, geleneksel Türk dini inanışlarında, “gök” ile ilişkilendirilmiş ve “kutluluk, ululuk, velilik” gibi üstün değerleri temsil etmiştir.¹²²⁷ Aleviler arasında oldukça yaygın olan Hz. Ali'nin bütün peygamberlerin donunda geldiği anlayışının gerekçesi olarak “keramet” gösterilmektedir. Yine Hz. Ali'nin bin bir donda dünyaya geldiği, sadece peygamberlerin değil, velilerin de suretinde görünebildiğine inanılmaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin de Ali'den başkası olmadığı düşüncesi bir üstünlük ve keramet göstergesidir.¹²²⁸

Hulûl, don değiştirme ve tenasüh inançlarının Alevilikte merkezi bir öneme sahip olmadığı da iddia edilmektedir. Babinger & Köprülü bu fikirlerin Anadolu'daki ilk Türk Müslüman toplumlarda muğlak ve birbirine karışmış halde bulunduğunu

¹²²⁴ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 44.

¹²²⁵ Gürer, Yunus, “Kuluncak'ta Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları”, Fırat Üniv. SBE, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2008, s. 62.

¹²²⁶ Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 194.

¹²²⁷ Kuşca, “Alevi-Bektaşî İnançının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Değiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti”, s. 239-240; Küçük, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde 'Don Değiştirme', s. 108.

¹²²⁸ Kuşca, “Alevi-Bektaşî İnançının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Değiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti”, s. 235.

belirtirler.¹²²⁹ Bodrogi'ye göre de, hem bütün insanların hem de seçkin şahısların ruhlarının ölümden sonra başka bedenlere intikal etmesi fikrinin Alevi-Bektaşî toplumlarındaki yeri açık değildir. Mesela diğer bâtinî fırkalarda ilk yaratılış öğretileriyle güçlü şekilde Tanrı'nın ilk olarak kimin bedenine hulûl ettiği ve sonra kimlerin bedeninde tekrar tekrar dünyaya geldiği açıkken Alevi-Bektaşî öğretisinde bu belli değildir. İlk yaratılışta Ali ve Muhammed arasında paylaştırılan tanrısal ruhun sonraki süreçte kimlere geçtiği açıklanmamıştır. Bazı Alevi kaynaklarda bu tanrısal ruhun Hüseyini soydan gelen imamlarda tezahür ettiği söylene de Bodrogi'ye göre bu yorumların geçerliliği şüphelidir.¹²³⁰

2.7.3.2. Don Değiştirme ve Tenasüh İnançlarının Kökeni

Don Değiştirme inancı bazen tenasüh anlamında kullanılmakla birlikte bunun bir anlam kayması olabileceği akla gelmektedir. Daha açık olan anlamda bu inanç ruhun aynı anda veya değişik zamanlarda başka varlıklarda görünmesini açıklamaktadır. Bu inancın tarihsel seyrini incelemek tenasühle ilişkisini anlaşılır kılabilir.

Alevi-Bektaşîliğin Orta Asya kökenlerine vurgu yapan araştırmacılara göre don değiştirme inancının izlerini Şamanizm'de aramak gerekmektedir. Yörükân'a göre eski Türkler açıkça tenasühe inanmasalar da atalara kuvvetli saygı ve onların ruhlarına olan hürmetleri, öldükten sonra ruhlarının dünyada dolaşabildiğine dair inançları ilgi çekicidir. Nitekim 'kaman'ların görevlerinden biri de ruhu ahirete göçemeyen kimseye yardımcı olmak, en azından onun kötülüğünden korunmayı sağlamaktır. Yine eski Türklerin ölen kimsenin ismini yeni doğan bebeğe vermeleri, bazı yerlerde ölünün eşyalarını mezarda yanına koymaları ve mezara para bırakmaları ölüm sonrasında hayatın devam edeceği fikrinin yansımalarıdır. İnanca göre ceza ve mükâfat dünyadadır. Kişi bu dünyada ne yaşadıysa ahirette de aynılarını yaşamaya devam edecektir. Ölüm ev değiştirmek gibidir. Eski Türklerde bu fikrin

¹²²⁹ Babinger & Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 50.

¹²³⁰ Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 133; Tanrının bir insanda tezahür ettiği fikrinin Şeyh Haydar, Şeyh Cüneyt ve Şah İsmail ile Kızılbaş Alevi topluluklarda yayıldığı konusunda ayrıca bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 52.

tenasühe dönüşmemiş olmasına karşın Alevilerde ve Tahtacı Alevilerde, “ölen adam, eğer hayatında faydalı bir kimse ise, onun ruhu yeni doğana, onu kâmil bir insan olarak yetiştirmek üzere intikal eder, aksi halde ızdırap çekmek için yılan, eşek, maymun gibi hayvanlara girer”.¹²³¹ Bu bakış açısına göre Şamanizm’de gördüğümüz ölmüş kimselerin ruhlarının dünyada dolaşması fikrinin Alevilerde tenasühe dönüştüğü söylenebilir.

Don değiştirme inancının Orta Asya kaynaklı olabileceğini gösteren Bektaşî söylencelerindeki önemli anekdotlardan birisi Hoca Ahmet Yesevî hakkındadır. Menkıbeye göre Ahmet Yesevî’yi sınamak isteyen Horasan Erenleri turna donuna bürünerek kendisini görmek için yola çıkmıştır. Bunu keşfle bilen Yesevî de yanına bazı müritlerini alıp turna donuna girmiş, misafirlerini bir ırmağın üstünde karşılamıştır. Yine, turna donuna girdiği zaman nehirde boğulmak üzere olan bir tüccarı kurtardığını anlatan menkıbesi de meşhurdur.¹²³² Burada kültürel açıdan Türkmen toplumlarında, insan ruhunun başka varlıklar da dâhil olmak üzere kâinatta dolaşabileceği fikrinin izleri görülmektedir.

Tenasüh ve don değiştirme gibi hulûl fikrinin de muhtemel kaynaklarından biri İran coğrafyasıdır. İnsan ruhunun diğer varlıklarda bedenlenmesi dışında Tanrının insan bedeninde, hususiyle bazı imamlarda tezahür ettiği fikri Alevi ve Bektaşîlere Erdebil Tekkesinden geçmiş olmalıdır. Çünkü bu inanç Şah İsmail ve kısmen dedeleri Şeyh Haydar ve özellikle Şeyh Cüneyd zamanında sistemli olarak savunulmaya başlanmıştır.¹²³³ Kızılbaş Türkmen toplulukların İslam öncesi mensup oldukları dinlerden dolayı pek de yabancı olmadıkları bu inançlar, Şah İsmail’in önderliğinde Şiilik çerçevesinde İslami renge boyanarak Sufilikle

¹²³¹ Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 33, 34, 61.

¹²³² Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 33; Köprülü, Yesevîliğin kendinden sonraki halk inançlarını (Alevilik) ve tasavvuf (Nakşilik) hareketlerini etkilediği kanısındadır. Başka araştırmacılara göre ise, Alevi-Bektaşîliğin Yesevîlik ile tarihsel bağı tartışmalı bir konudur. Hacı Bektaş Makâlât’ında etkilendiği birçok sûfiden bahsetmesine karşın Ahmet Yesevî’den bahsetmez. Kaygusuz, İsmail (Düz.), **Hakk’ın Kelâmı; Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli**, İstanbul, 2013, s. 4.

¹²³³ Ocak, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, s. 50; Üçer, “Alevîliğin Neliği ve Şiilik (Caferîlik) ile İlişkinin Çerçevesi”, s. 219.

şekillendirilmiştir.¹²³⁴ Aslında Oniki İmam mezhebinde mevcut olmamasına rağmen, tenasüh inancını kuvvetle işlemeye özen gösteren Şah İsmail, bu sayede Kızılbaş Türkmenleri kendi yanına çekmeyi başarmıştır.¹²³⁵ Melikoff'a göre özellikle tenasüh inancı Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Erdebil Tekkesi ve nihayetinde Alevi-Bektaşî inanç topluluklarının gelişim-değişim seyrinde kilit rol oynamıştır. Aynı şekilde, Uygurlar döneminde Budist olan Türklerin bu inancı halk dindarlığı içerisinde Anadolu'ya getirmiş olabileceklerini ileri sürmektedir.¹²³⁶ Bu süreçte tarihsel-dinsel anlamda kritik bir rol üstlenen Şah İsmail'in çok bilinen bir Nefes'inde Tanrı'nın ilk insan Âdem'in bedenine girdiği şöyle anlatılır;

Hakk'a mazhar durur Âdem sücûd et uyma İblîs'e

*Ki 'Âdem donuna girmiş Hudâ geldi Hudâ geldi'*¹²³⁷

Bu ve benzeri şiirlerde hulûl fikrinin örneklerini görmek mümkündür. İnsan bu anlayışa göre Tanrının mazharı veya temessülüdür. Bahailerde ve bazı Şii fırkalarda karşılaştığımız bu Tanrının “mazharı” olma vasfı bir anlamda Allah'ın insana kendisini insan suretinde göstermesidir.¹²³⁸ Tasavvufta çok yakın anlamda “bürûz” kavramı kullanılmaktadır. Bunlarda Tanrının tam bir bedenlenmesi yoktur. Onun yerine seçkin bazı kimselerde sıfatlarının, kudretinin ve cemalinin yansıması söz konusudur.¹²³⁹ Alevi-Bektaşî nefeslerindeki mazhar ve don değiştirme ifadelerinin de bu anlamlara yakın olarak kullanıldığı görülmektedir.

Ocak'a göre de tenasüh inancının Alevilikteki kökeni, her ne kadar kısmen Şamanizm ve Şamanizmin etkilemiş olduğu Budizm'den miras alınmış gibi görünse de Maniheizm'in etkilerini de hesaba katmak gerekmektedir. Aynı şekilde bâtinî özellikleriyle dikkat çeken Maniheizm'in İhvan-ı Safa, Karmatiler, Nusayriler, Yezidiler üzerinde de etkileri olmuştur. Bu inançlarda da genel anlamda bir tenasüh

¹²³⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 133-134; Ocak, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa..”, s. 148-149; Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, s. 93.

¹²³⁵ Ocak, “Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Reincarnation- Metempsychose) İnancı”, s. 405.

¹²³⁶ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 43, 44, 122, 124.

¹²³⁷ Ergun, *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri*, s. 147.

¹²³⁸ **H. Bahauddin: Bahauddin'in Sesi**, s. 6, 36; Türkiye Bahai Toplumu, Dış İlişkiler Temsilciliği, “Bahai Dininde Tanrı Anlayışı”, s. 184-185.

¹²³⁹ Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 221. Küçüköner, “Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi”, s. 293-295.

fikrinin varlığından bahsedebiliriz.¹²⁴⁰ Ocak'ın bu düşüncesinin altında bahsi geçen inançların aynı coğrafyada, İslam'da olmayan tenasüh, ittihad, reenkarnasyon gibi fikirleri benimsemeleri yatmaktadır.

2.7.3.3. Tenasüh ve Don Değiştirme İnançlarının Varyasyonları

Tenasüh ve benzeri inançlar değişik din ve fırkalarda farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Tenasüh, hulûl, ittihat, reenkarnasyon, inkarnasyon, don değiştirme, tekammus, yıldızlaşma ve avatar ruhların dünyaya tekrar gelişiyile ilgili bazı kavramlardır.

Ölümünden sonra yeniden bedenlenmenin veya Tanrı'nın insan suretinde görünmesinin Alevi-Bektaşî inancında çeşitli şekillerde ifade edildiğini görmekteyiz. Güçlü bir sözlü edebiyat geleneğine sahip olan Alevi-Bektaşîlerde ruhun ölüm öncesi-sonrasında başka varlıklara ve bedenlere geçişini anlatan çok sayıda ifade göze çarpmaktadır. “Taşınmak”, “ölmek”, “bir diyardan diğer bir diyara gitmek”, “kalıbı dinlendirmek”, “don değiştirmek”, “Hakka yürümek”, “emaneti teslim etmek”, “sır olmak”, “esfel kalıbına girmek”, “gerçeklere karışmak”, “uçmağa (cennete) varmak” bunların bir kısmıdır.¹²⁴¹ Aynı şekilde bülbül olup şakımak, kul olup satılmak, hak olup asılmak, turna donuna girmek veya Yunus olmak gibi istihaleler ruhun mükemmelleşmesini anlatmaktadır.¹²⁴² Bunlar hep bu dünyada olmakta ve ahiret fikrini zayıflatmaktadır. Diğer yandan seçkin şahısların tenasühü olan hulûl de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatıların sırları saklamak için geliştirildiği gözlenmektedir. Bazen şair bu metaforları kullanarak mısraları sıralar ve bunu ancak sırâ vâkıf olanların anlayacağını söyleyerek şiirini tamamlar.

Alevi-Bektaşîlerdeki tenasüh inancının daha çok ittihad ve hulûl inancına benzediği söylenebilir. Tanrı'nın ruhunun insan suretinde bedenlenmesi ve bunun belirli aralıklarla dünyaya gelerek insanları doğru yola davet etmesi inancın temelini

¹²⁴⁰ Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 196.

¹²⁴¹ Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, s. 68; Er, *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, s. 117; Güngör, Özcan; Aksoy, Erdal, “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sy. 62, 2012, (249-270), s. 253.

¹²⁴² Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, s. 88.

oluşturmaktadır.¹²⁴³ Buna ‘seçkin şahsiyetlerde tenasüh’ diyebiliriz. Normal insanlardaki tenasüh inancı ise buyruk, nefes ve velayetnamelerde açık değildir. Ocak da yaptığı araştırmalarda bunu doğrulamaktadır. Ona göre Alevi-Bektaşî inancında tenasüh üç şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak, Tanrı’nın ruhunun Âdem’den başlayarak bütün peygamberlerde tecelli etmesi, ikinci olarak, Ali’nin Hacı Bektaş-ı Veli ve sonraki bütün velilerin bedenlerinde tekrar tekrar dünyaya gelmesi ve son olarak, büyük velilerin ruhunun başka velilerin bedenlerinde dünyaya gelmesidir.¹²⁴⁴ Bu ruh Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar, bütün büyük peygamberlerin bedeninde tecelli etmiştir. Tanrının sürekli don değiştirmesi XV. yüzyılda Kaygusuz Abdal ile başlayarak Bektaşî-Kızılbaş şiirinde sık sık işlenmiştir (Ocak, 2012: 188):

*Geh olur alemul esrar olursun
Gehi Ahmed gehi Haydar olursun
Gehi Âdem gehi Şit ü geh Eyyub
Gehi Musa olursun geh Şuayyub¹²⁴⁵*

Hz. Ali’nin ruhunun ölmediği ve Hacı Bektaş olarak yeniden dünyaya geldiği inancına göre ise Hz. Ali, Hacı Bektaş’tan sonra da başka büyük evliyaların bedeninde yaşamaya devam etmektedir:

*Balım Sultan gerçek sırr-ı Ali’sin
Mü’minlerin kanadısın kolusun
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli’sin
Cansız duvarları yürüten meded¹²⁴⁶*

*Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)
Ululardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye*

¹²⁴³ Ay, Resul, “Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam’ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”, **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, 2015, S: 72, s. 1-24.

¹²⁴⁴ Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 191.

¹²⁴⁵ Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, s. 188.

¹²⁴⁶ Gölpınarlı, **Alevi Bektaşî Nefesleri**, s. 39.

*Arş'a Kürs'e dolusun sen*¹²⁴⁷

Büyük bir velinin ruhunun, kendisi gibi büyük bir velinin bedenine geçmesi şeklindeki tenasüh durumu da benzer örneklerde karşımıza çıkmaktadır:

Ey din eri! İki atanın sırrı

Oğlunun oğlunda tekrar zuhur etti

İşte bunlar yedi gezegen gibi

*Bu dünyaya gelip parladi*¹²⁴⁸

Burada Şeyh Bedreddin'in dedesinin ve babasının ruhlarının Şeyh Bedreddin'in bedeninde yaşamaya devam ettiği anlatılmaktadır.

Don değiştirme inancı ise Alevi-Bektaşî literatüründe dört şekilde ele alınmaktadır: 1. *Ölüm ve ruh unsuru olarak*, 2. *İmtihan, mükâfat ve ceza aracı olarak*, 3. *Üstünlük ve keramet kaynağı olarak*, 4. *Yaratılış sebebi olarak*.¹²⁴⁹ Buna göre don değiştirme inancı öncelikle, ölüme ve ruhların ne olacağına dair bir sorgulamadır. Özetle yeni bir yaşama inanma düşüncesi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncede ölüm, temiz ruhların süfli bedenden ayrılarak Tanrı'ya yani ilk kaynağına dönüşü olarak değerlendirilir. İnanca göre, Allah kendi ruhundan insana üflemiştir. Ölüm en nihayetinde ruhun bedeni terk ederek aslına dönmesidir.¹²⁵⁰ İkinci olarak don değiştirme inancı, iyiliğe karşı bir ödül, kötülüğe karşı da bir ceza olarak meydana gelen bir değişimi ifade eder. İmtihan veya cezalandırma şeklindeki “don değiştirme” bireyin kendi iradesiyle gerçekleşmekte ve “kurtuluş” olarak görülmektedir. Bu anlamda mükâfat ve ceza şeklindeki don değiştirme inancında genellikle cansız varlıklara, bitkilere ve hayvanlara dönüşüm yaşanmaktadır. En sık görülen, kuşa ve güvercine dönüşme motifidir. Alevi-Bektaşî mitlerinde Tanrı bazen kurt donuna da girebilmektedir.¹²⁵¹

¹²⁴⁷ Gölpınarlı, **Alevi Bektaşî Nefesleri**, s. 116.

¹²⁴⁸ Aydoğan, Gülözar, “Seyyid Nesimi Ve Şah İsmail Hatâyî'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulûl, Tecsim”, **Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Ve Uygulama Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, 2019, s. 27.

¹²⁴⁹ Küçük, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde 'Don Değiştirme'”, s. 101-113.

¹²⁵⁰ Küçük, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde 'Don Değiştirme'”, s. 102.

¹²⁵¹ Küçük, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde 'Don Değiştirme'”, s. 112.

Don değiştirme inancının karşımıza çıktığı yerlerden biri yaratılış mitleridir. İnsanın yaratılma sahnesinde ise Hz. Âdem’e secde etmeyen şeytanın, aslında Âdem donuna giren Tanrı’ya secde etmeyi reddettiğı için lanete uğradığı şeklinde bir tasavvur bulunmaktadır.¹²⁵² Mitolojik ya da tasavvufi tabanda değerlendirilen bu anlayış aslında hulûl düşüncesidir. Alevi-Bektaşı mitolojisine Erdebil Tekkesinden geçmiş olması muhtemel bu inanç, şah İsmail tarafından birçok yerde ifade edilmektedir.¹²⁵³ Bazı yorumculara göre burada Âdem’in şahsında bütün insanların tanrısallaşması inancı savunulur. şeytan da Tanrı’nın, Âdem’in yani bütün insanların bedenine girdiğini anlamadığı için ona secde etmemiştir.¹²⁵⁴ Yine bir başka Nefes’inde şah İsmail arşta, yerde henüz hiçbir şey yok iken kendisinin var olduğunu; insanları, cinleri, arşı ve kürsüyü yaratan Settâr’ın kendisi olduğunu anlattığı mısraları şöyle devam ettirir;

*Girdim âdem donuna sırrımı kimse bilmedi
Men o Beytullah içinde tâ ezelden vâ idim
On sekiz bin âlemi gezmiş idim Cercîs ile
Derya altındaki saçı kızdıran envâr idim
Ol zamanda ben anın sırrın bilirdim ol benim
Anın için Hak ile hem sırr idim esrar idim
Ey Hüseyinî hârici lâm ile bozdu postumu
Gâh Mansur donuna girüp Enelhak dâr idim
Ey Hatâyı Hak’kı bilüb tanımuşam bî güman
Anın için ol yarattı ben ana inkâr idim¹²⁵⁵*

Burada “âdem donuna” girmek, insanda tezahür etmek şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca başka birçok varlık formuna da bürünen aslında hep Tanrı’dır. şah İsmail, Mansur (Hallac),¹²⁵⁶ Hüseyin, Cercîs¹²⁵⁷ hep aynı tanrısâl

¹²⁵² Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 44; Kuşca, “Alevi-Bektaşı İnancının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti”, s. 237.

¹²⁵³ Ergun, **Hatâyî Divanı: şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**, s. 147.

¹²⁵⁴ Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 45.

¹²⁵⁵ Ergun, **Hatâyî Divanı: şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**, s. 156.

¹²⁵⁶ Hallac-ı Mansur, Ehl-i Hakk ve Yezidilerde olduğu gibi Alevi ve Bektaşilikte de önemli bir yere sahiptir. Bu gelenekte önemli bir ayin olan “dar’a durmak” veya “dar-ı Mansur” Hallac’ın ruhunu kurban etmesinin anısını yaşatmak için yapılmaktadır. Hallac ismi Nefes ve şiirlerde sıklıkla

nurun tezahürleridir. Diğer Nefeslerinde bu silsilede Ali ve Muhammed'e (sav) yaptığı vurguları da akılda tutmak gerekmektedir. Daha çok Hz. Ali'nin şahsiyeti üzerinde yoğunlaşan düşüncelerde, Ali'nin "Tanrı mazharı (Tecellisi)" hatta Tanrı'nın ta kendisi olduğu vurgusunun yanı sıra, Hz. Ali'nin farklı bedenlerde tezahür ettiği inancı da yaygındır.¹²⁵⁸ Kalender Çelebi bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Mazhar-ı Hak kendüdür ol ayn-ı zat

*Bakasın öz hikmetidir her taraf*¹²⁵⁹

Alevi-Bektaşî kültüründeki insana gösterilen hürmetin bir açıklaması bu düşünce olabilir. Bu yorum Bektaşî düşüncesine uygun görünmektedir. Tanrı'nın insana hulûl ve onun tenasüh yoluyla insanlar arasında gezdiği fikri bu düşünceyi beslemektedir. İnsanın özünde Tanrı'dan geldiği ve Tanrı'yı sevmenin aslında kendini sevmek olduğu ya da bir başkasını sevmenin de Tanrı'yı sevmek olduğu fikri Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makâlât'ının bazı nüshalarında açıkça geçmektedir.¹²⁶⁰ Bu dolaylı anlatımlar hulûl, don değiştirme ve tenasüh fikrini akla getirirken bunlarla ilgili açık ifadeler görülmemiştir.

Alevi ve Bektaşîlerde tenasüh inancının bir yansıması da Çelebi-Baba ayrışmasında karşımıza çıkmaktadır. Tarih boyu merkez Hacı Bektaş Dergâhında yan yana bulunan Bektaşî-Çelebiler ve Alevi Babaların soyları konusu, kutsanmış ruhların nesilden nesile aktarıldığı inancını yansıtmaktadır. İnanca göre Bektaşîliğin kurucusu Hacı Bektaş-ı Veli'nin abdest suyundan içen Kadıncık Ana bu sudan

geçmektedir. Ergun, **Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri**; Öztelli, **Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi**; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 131, 132. Şah İsmail de Nefeslerinde Ene-1 Hak düşüncesi ve Mansur'a çokça değinmiştir. Bkz. Ergun, **Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri**, s. 116, 156, 210.

¹²⁵⁷ Cercîs Ortadoğu inançlarında önemli bir isimdir. Hristiyanlara göre Cercîs, Havariler döneminde yaşamış aziz ve tüccar olan St. George'dur. İnanca göre zulümle öldürülen Cercîs tekrar tekrar üç kez dirilerek hayata dönmüş ve aziz olmuştur. İslam düşüncesinde ise iyi bir Hristiyan veya nebi olabilir. Bâtînî fırkalarda Cercîs defeatle ölüp dirilen bir peygamberdir. Tümer, Günay, "Cercîs", **İslam Ansiklopedisi**, TDV, Ankara, 1993, s. 26; Aleviler de bu ismi çok önemser ve nefeslerde ondan bahsederler. Cercîs'in tenasüh yoluyla 60 defa dünyaya deldiğine inanılıyor. Öztelli, **Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi**, s. 121.

¹²⁵⁸ Ay, Resul, "Bizans'tan Osmanlı'ya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600)", s. 10.

¹²⁵⁹ Gölpınarlı, **Alevi Bektaşî Nefesleri**, s. 109.

¹²⁶⁰ Kaygusuz (Düz.), **Hakk'ın Kelâmı; Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli**, s. 46.

hamile kalmıştır ve ondan doğan oğlu da Çelebilerin atasıdır. Bektaşiler ve liderleri Çelebiler, bu sebeple bel-evlatları olarak anılır ve babalarının kutsal soydan geldiğine inanılır. Hacı Bektaş'ın ise Ali'nin donlarından bir don olduğu ileri sürülür.¹²⁶¹ Kul Hasan'a atfedilen meşhur bir Nefes'te Hacı Bektaş'ın aslında Ali'nin bedenlenmiş hali olduğu açıkça ifade edilmektedir;

*Hayali gönlümde yadigâr kalan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir
Darağacı üstünde namazın kılan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir*

*Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nerkis getiren
Kendi cenazesini kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir¹²⁶²*

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ali'nin yeniden bedenlenmesi olarak görülmesi kaynaklarda karşımıza çıkan önemli bir konudur. Bunun teknik anlamda Tanrı'nın insanda tezahürü olan hulûl olduğu söylenebilir. Ancak aynı soydan geldiği iddia edilen Çelebiler konusunda açık bir hulûl veya tenasüh yakıştırması yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla Çelebilerin Ali, Hacı Bektaş-ı Veli, Kadıncık Ana kanalıyla kendilerine kutsal bir köken yaratmaya çalıştıkları düşünülebilir.

2.7.4. Günümüz Alevi ve Bektaşilerinin Tenasüh Anlayışları

Günümüz Alevi ve Bektaşî toplumlarının tenasüh veya don değiştirme inancına yaklaşımları bazı farklılıklar içermektedir. Bir kısım Aleviler bu inancı reddederken bazıları bunu dede soylulara hasretmekte, yine bazıları da ruh göçünün kötü kimselere mahsus olduğunu belirtmektedir. Bu bölümde yakın tarihlerde yapılan saha çalışmaları ve yayınlardan hareketle Alevi-Bektaşiler'de tenasüh inancının mahiyetini belirlemeye çalışacağız.

¹²⁶¹ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 28; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 222, 223.

¹²⁶² Öztelli, *Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi*, s. 106, 107.

Alevi-Bektaşî dini metinleri Buyruklar'da, Nefesler'de ve şiirlerde cennet, cehennem, mahşer, sırat, mizan vb. inanç unsurları önemsenmemektedir. Bunlar genellikle te'vil edilerek bâtinî yorumlamalar yapılmaktadır.¹²⁶³ Bu kaynaklarda don değiştirme ya da tenasüh inancının da açıklanmadığını görmekteyiz. Yapılan bazı saha araştırmalarında da katılımcıların tenasühü önemsemediği ya da hiç bilmediği görülmüştür. Ancak Bodrogi'nin tespitine göre, Alevilerin “don be don” kavramını bilmemesi tenasüh inancının Alevilikte merkezi bir öneme sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. O, 1980'lerde yaptığı görüşmelerde sadece kötü ruhların yeniden doğacağı ve hayvan şeklinde bedenlenecekleri inancını tespit etmiştir. Bu da çok zayıf bir inanç olmasına karşın Kızılbaş-Alevilerle özdeşleşen, Yezid'in ruhunu taşıdığına inanılan tavşanın etini yeme yasağıyla halk arasında yerleşmiş benzetimdir.¹²⁶⁴ Bunun dışında görüşmecilerden don değiştirme, tenasüh veya ruh göçü konularında bilgi alamaması araştırmacıyı da şaşırtmıştır. Benzeri durumların Yezidi toplumunda yapılan modern araştırmalarda da görüldüğü akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla bunun bir sır olarak saklandığı düşünülebilir.

Günümüz Alevi-Bektaşî araştırmacıları ve aydınlar tenasüh konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadır. Bunların önemli bir kısmı inançlarında tenasüh veya reenkarnasyonun olmadığını iddia etmektedirler. Genel manada ölüm sonrası bir cennet-cehennem fikrini de reddeden bu anlayışa göre Alevi-Bektaşîler ölüm sonrasında ruhların evrenle bütünleştiğine inanmaktadır. Alevi araştırmacı Öz, bu düşüncenin inançlarının aslı olduğunu belirtir. Ancak Balım Sultan ile beraber bu inanç değişmiş ve hulûl, üçleme (Allah, Muhammed, Ali) Aleviliğe girmiştir.¹²⁶⁵ Hurûfilik de bunu güçlendirmiştir.¹²⁶⁶ Tenasüh, özünde tasavvuftan alınarak yolun töresi yapılmış ve Allah'ın bedenlenerek ya da temessül ederek görünüş alanına

¹²⁶³ Yörükân, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm**, s. 33, 34; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 117, 136;

¹²⁶⁴ Birge, **The Bektashi Order of Dervishes**, s. 147; Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 136; Alevi-Bektaşîlerin tavşan eti yememe kuralının sebepleri hakkında farklı iddialar da vardır. Sevilmeyen tarihi kişiliklerin ruhlarıyla tavşan arasında kurulan bağ ilginçtir. Daha geniş bilgi için bkz. Er, Piri, **Geleneksel Anadolu Aleviliği**, Ervak Yay. Ankara, 1998, s. 97-102.

¹²⁶⁵ Öz, Baki, https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=671:hac-bekta-velinin-yaad-tarihsel-ortam&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54, erişim. 04.04.2021.

¹²⁶⁶ Ocak, “Bektaşîlik”, **DİA**, c. V, s. 374-375; Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 188; Alevi Kaynaklardaki Hurûfî etki için bkz. Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, s. 148-152.

çıkması, insan ve evrenle bütünleşmesi anlamlarını kazanmıştır.¹²⁶⁷ Öztürk de Bektaşilikte tenasüh inancının İslami anlayıştan uzaklaştıktan sonra ortaya çıktığı görüşündedir.¹²⁶⁸

Yergezen, Alevi düşüncesinde sudûr ve Vahdet-i Vücut anlayışlarının ruhların devr yaptığı inancını ortaya çıkardığı kanaatindedir. Buna göre ruhlar tanrısal “tek”ten kopmuşlardır. Evrende var olan her şey aslında bu tek ruhun birer parçasıdır. Nihayetinde Aleviler ruhların tekrar Tanrıyla bütünleşeceği bir ruh göçüne inanmaktadır.¹²⁶⁹ Bunun için yeterli sayıda ve tam bir hayat yaşanması önemlidir. Genç yaşta ölenlerin bunu tamamlamadığına inanılır ve öldükten sonra ruhlarının devirlerini tamamlaması için dua babında “devri âsân olsun” denilmektedir.¹²⁷⁰ Bu anlayışta ruhlar devr yaparak evrenle bütünleşirler. Her bir ruh için ayrı açıklamalar günümüz araştırmalarında görülmemiştir.

Tenasühün Alevilikte olduğunu savunanlara göre ruhların evrenle bütünleşmesi inancı Aleviliğin genel felsefesini de tamamlar mahiyettedir. Evrendeki her şeyin tanrısal ruhtan taşıdığı kabul edildiğinden Alevi-Bektaşilik’te de bütün varlığın sevilmesi, hoş görülmesi ve değerli kabul edilmesi gerekmektedir. Varlığın birliği düşüncesi Vahdet-i Vücut inancıyla harmanlanmıştır. Alevi Bektaşî inancında buradan hareketle evrende her şeyin aslında Tanrıyla bir olduğu savunulmaktadır. Tek tanrılı dinlerin bu açıdan Tanrı-evren-insan ilişkisini açıklayamadığını iddia etmektedirler. Alevi düşüncesinde evrendeki her şeyde Tanrıdan bir parça ruh vardır. Bu sebeple canlı-cansız her nesneye hürmet ettiklerini ileri sürerler. Ali’nin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin, Hallac’ın tanrısallığı da Tanrı’nın ruhunun bu yolculuğundan türetilmektedir.

Yapılan saha araştırmalarında yukarıdaki farklılıkların onaylandığını görmekteyiz. Güngör ve Aksoy’un 2007 yılında Ankara merkezli araştırmasında dört

¹²⁶⁷ Öz, Baki, https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=671:hac-bekta-velinin-yaad-tarihsel-ortam&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54, erişim. 04.04.2021.

¹²⁶⁸ Öztürk, Yaşar Nuri, **Tarihi Boyunca Bektaşilik**, Yeni Boyut Yay. İstanbul, 1990, s. 38-40.

¹²⁶⁹ Yergezen, <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com/dervis-baba-turbesi/alevilikte-devriye-nedir-reenkarnasyon>.

¹²⁷⁰ Kreyenbroek, **Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler**, s. 162, 163.

ayrı tenasüh görüşünün kabul edildiği belirlenmiştir. Bunlar, birincisi tenasühü reddeden materyalist görüştür. İkincisi tenasühü İslam ve Türk kültürü çerçevesinde yorumlayıp, ahiret inancını da kabul eden bağdaştırmacı görüştür. Üçüncüsü ahirete inanıp tenasühü Aleviliğe sonradan giren batıl bir inanç olarak kabul edenlerin inancıdır. Son olarak, genel İslami perspektif ve tenasühü açıklayamamakla beraber hem ruhların göçüne hem de ahirete inanan yüzeysel yaklaşımdır.¹²⁷¹

Çağdaş Alevilikte tenasüh inancını reddedenler konusunda birkaç önemli ayırım tespit edilmiştir. Öncelikle kırsaldaki Alevi-Bektaşilerin şehirlere yerleşenlere göre tenasühe daha çok inandıkları görülmüştür.¹²⁷² İkinci olarak, üniversite okumuş, materyalist fikirlere sahip ve kısmen sol gruplara eğilimli Alevilerin bu inancı genel topluma göre daha az benimsedikleri anlaşılmıştır. Temelde ruhu ve Tanrı'yı kabul etmediklerinden tenasüh inancı onlar için anlamsız hale gelmektedir. Ancak ilginç olan Alevi-Bektaşiliğin temeli haline gelen Tanrı'nın yeryüzünde Ali, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Abdal Musa ve diğer Işık Mürşitlerinin suretinde insanlığı hakka çağırdığı görüşünü te'vil etmeleridir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın gerçekte insan bedenine girmesi, ruhların reenkarne olması veya klasik anlamda tenasühün yaşanması söz konusu değildir. Ancak ulu kimseler bâtinî Alevi erkânını usulüne uygun sürdürmek anlamında farklı zamanlarda yaşasalar da aynı ruh, bilgi ve doğrultuda hareket etmişlerdir. Özetle bu ortaklık genel Alevi-Bektaşî düşüncesinde savunulan onların aynı ruhu taşıdıkları ve farklı zamanlarda farklı bedenlerde donlandıkları anlamına gelmemektedir.¹²⁷³ Bu düşüncede materyalist felsefeye uygun şekilde insanın ancak iyi bir birey olup, insan-ı kâmil seviyesine çıkacağını ve tekrar dünyaya gelmesine gerek olmadığını görmekteyiz. Yine de hulûl ve ruh göçünü maddeci anlayışla yorumlamaları bu inancın Alevi-Bektaşilerde ne kadar güçlü bir zeminin olduğunu akla getirmektedir.

Günümüz Alevi-Bektaşî inancında ölüm ve yeniden dirilmek tasavvufi anlamda da ele alınmaktadır. Er'in 1990'lı yıllarda farklı Anadolu Alevi gruplarıyla

¹²⁷¹ Güngör; Aksoy, "Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı", s. 251.

¹²⁷² Demirci, Ozan, "Alevi Bektaşî İnancının Şehirleşmeyle Değişimi", **Turkish Studies - Social Sciences**, Sy. 14, c. 4, 2019, s. 1425.

¹²⁷³ Bekir Özgür, <https://alev-i.com/alevi-inancinda-ruh-gocu-reenkarnasyon/alev-i/> erişim. 11.04.2021

yaptığı görüşmelerde genel kanaatin iki tür ölüm olduğu şeklinde olduğu görülmektedir. Öncelikle normal ölüm ve sonrasında yeniden dirilme inancı tespit edilmiştir. Böyle düşünenler Güngör ve Aksoy'un yukarıda temas ettiğimiz araştırmasında bağdaştırmacı görüş şeklinde tasnif edilmiştir. Ancak mülakatlarda ağırlıklı olarak talibin “ölmeden önce ölünüz” hadisi bağlamında cem ayininde Dar'a durarak günahlardan tövbe etmesi anlamı üzerinde durulmuştur. Alevi kültüründe oldukça önemli bir yeri olan “ölmeden önce ölmek” inancı ve ritüeliyle kişi musahibiyle birlikte toplum huzurunda saflaşmakta ve tanrısal ruhla bütünleşmek için kendisini hazırlamaktadır.¹²⁷⁴

İntisap ederek Aleviliğe giren ve Dar'a duran birey günahlarından arınır, günah işlememeye, hak yememeye, sırları ifşa etmemeye yemin ederek artık yeni bir yaşama başlar. Bunun fiziksel olmasa da ruhen ölüm ve yeniden doğum olduğu yorumu yapılmaktadır. Dolayısıyla bu tören kişinin ölümü, yeniden doğumu ve cenaze namazı, cenaze töreni gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁷⁵ Musahip olan ve Görgü Ayini ile ikrar kapısından giren birey şariat kalıplarından kurtulup hakikate yaklaşmış olur. Böylece insan evrene ve içindekilere şekilsel, maddi açılardan değil derinlemesine bakmayı öğrenir. Hakikate doğru yol alan birey Dar'a durarak aslında ruhsal manada yeni bir doğuma ulaşır.¹²⁷⁶ Cem ayinlerinde yapılan “yola girme” ve “Dar'a durma” ritüellerinin geçmiş ezoterik ya da bâtinî inançlarda da önemsenen ritüellerle benzerlikleri dikkat çekicidir. İnisiye olma, esrime, geçiş ayinleri veya erginlenme şeklinde tanımlanan uygulama ile grubun genç üyeleri veya nadiren de olsa dışarıdan gelen üyeler için giriş töreni yapılmaktadır. Eliade'nin tespitlerine göre bu önemli ritüel ile bireyin yeniden doğduğu ve manevi açıdan arındığına inanılmaktadır.¹²⁷⁷ Şamanların erginlenme sürecinde de bu durumun yaşandığı açıktır. Kaynaklara göre şaman inzivaya çekilir ve manevi tekâmülünü tamamladıktan sonra topluma geri dönerdi. Bu dönüş aynı zamanda yeniden doğuş

¹²⁷⁴ Er, **Geleneksel Anadolu Aleviliği**, s. 117-119.

¹²⁷⁵ **Pir Sultan Abdal: Hayatı, Sanatı, Şiirleri**, (düz. Abdülbaki Gölpınarlı), Varlık, Ankara, 1963, s. 26. Bâtınî topluluklara giriş törenleri Orfizm, Gnostisizm ve Bâtınî İslam topluluklarında sıklıkla yeniden dirilme şeklinde yorumlanmaktadır. Bkz. bu tez 1.3.3.

¹²⁷⁶ “Musahiplik Nedir?” <https://www.alevikulturernekleri.com/musahiplik-nedir/> (erişim tarihi 21.04.2021).

¹²⁷⁷ Eliade, **Doğuş ve Yeniden Doğuş**, s. 15, 62, 88.

olarak görülürdü.¹²⁷⁸ Alevi-Bektaşî inançlarında da tenasühün Dar’a durmak ritüeliyle beraber yorumlandığını gördük. Aleviliği de içine alan ezoterik gelenekler açısından bunun bir çeşit yeniden doğum olduğu düşünülebilir.

Sonuç olarak, günümüz Alevi-Bektaşîlerinde tenasüh inancı daha ziyade seçkin şahsiyetlerde görülen hulûl düşüncesi ile birlikte ele alınmalıdır. Onlar yeryüzünde var olan her şeyin bir ruhu olduğuna ve herkesin yaptıklarının karşılığını bu dünyada göreceğine inanırlar. Ancak, tenasühle ilgili örnekler genellikle Alevi Bektaşî şeyhlerinde/pirlerinde görüldüğü için, onların dışında diğer insanların ruhlarının tenasühe tabi olup olmadıklarına dair net açıklamalar yoktur. Alevi-Bektaşîlerin kendi kaynakları olan nefes ve menâkıbnâmelerinde de daha ziyade seçkin şahıslarla ilgili don değiştirme ve hulûl örnekleri yer almaktadır. İnanç içi ve inanç dışı normal insanların ruhlarının ölüm sonrasında ne olacağı ise açık değildir. Ancak burada Alevi-Bektaşî düşüncesindeki, ruhların tek kaynaktan ayrıldığı ve esasında her şeyde, bu ruh sebebiyle bir kıymet bulunduğu inancı dikkat çekicidir. Şehirleşme ve eğitim ile başlayan değişim sürecinde tenasüh ve hulûl inançları önemini kaybetmektedir.

Alevi-Bektaşîlerin yeniden yaratılış ve don değiştirme inançları şu noktalar üzerinden özetlenebilir; Öncelikle bu toplum güçlü bir seçilmişlik inancına sahiptir. İlk yaratılışta herşeyin tanrısal özden kopan “inci”den yaratıldığına inanıldığından bütün varlık hürmete layık görülmektedir. İnsanın tanrısal özden kopup madde âlemine düşmesi sonra tekrar onunla bütünleşmesi belirli devirlerde gerçekleşmektedir. İnsanlar içerisinde Alevi-Bektaşîlerin aşağı görülen Havva’dan değil Âdem’in melek Güruh-u Naci ve sonrasında Şit peygamber soyundan yaratıldıkları için üstün olduğuna inanılmaktadır. Diğer fırkalarda da gördüğümüz gibi Tanrı insana ve özellikle seçkin topluluklarına belirli aralıklarla görünmektedir. Bu durum “Tanrının bin bir donda görünmesi” şeklinde açıklanmaktadır. Alevilerde bu bağlamda Ali’nin Tanrının nuru ve onun temessülü olduğu inancı vardır. Ali de başka seçkin kullarda don değiştirerek ortaya çıkmıştır. Görüldüğü gibi bu inançta yeniden dirilme noktasında temel kavram “don değiştirme”dir ve insanların yeniden

¹²⁷⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 8; Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, s. 81.

bedenlenmesini değil Tanrının seçkin şahsiyetlerde dirilmesini ifade etmektedir. Diğer yandan Alevilerin ekserisinde belirgin bir ahiret ya da tenasüh düşüncesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Tarihsel anlamda daha belirgin bir tarikat kültürüne sahip olan Bektaşilerde ise bu bağlamda ruhların devr yoluyla kurtuluşa ermesi umulmaktadır.

Özetle, iki gelenekte de klasik anlamda ruhların belirli aralıklarla tenasühü inancının yaygın olmadığını görmekteyiz. İşin özü herşeyin en başta tanrısal inciden yaratılması gibi arınan insanın yeniden onunla bütünleşmesidir. Bu noktada don değiştirme tenasüh değildir. Daha çok Tanrının insan, hayvan ve cansız varlıklarda temessülü ya da hulûlüdür. Ruhlar ise kısmen tasavvufa yakın anlamdaki gibi devr yaparak olgunlaşır. Çok az araştırmada ve kaynakta devr yerine ruhların tekrar tekrar dirilmesinden bahsedilmektedir. Nihayetinde iki durumda da ruhlar Hermetiklerdeki gibi kutsal özü temsil eden “bütün”le birleşirler.

SONUÇ

İslam, tarih boyu çekişmelere sahne olan istikrarsız coğrafları ve Doğu-Batı arasındaki ticaret yollarını çatısı altına alarak, birçok yeni kültürün doğuşuna olanak sağlamıştır. Bunun sonuçlarından biri İran, Hindistan, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya’da İslam üst kimliği altında yeni fırkaların doğuşu olmuştur. Hususiyle hicri 200'lere değin siyasi ve ekonomik hegemonyayı elinde bulunduran Müslümanlar kadar felsefe, tıp, devlet yönetimine dair teknik konulardaki bilgileriyle saraylarda değer gören Sabiî, Nasturi, Maniheist, Zerdüşt bilginler de yeni dini oluşumları etkilemiştir. Diğer bir ifadeyle İslam tek belirleyici aktör olmamıştır. Bu bağlamda diğer inanışların yanısıra tenasüh, hulûl ve devrî zaman inançlarının, bu yeni dini oluşumların mümeyyiz vasıflarından olduğu görülmektedir.

Tenasüh ve hulûl İslam’dan önceki eski Aryan (Hindo-İran), Mısır ve Yunan kültürlerinden kalma inançlardır. Bu inançlar Aryan kültürünün içerisinde Hint dinlerinde belirgin bir şekilde sistemleşmişlerdir. İran’da ise eski dinler kadar özellikle pagan menşeli felsefi okullarda, bâtinî ve sır topluluklarında daha yaygın oldukları görülmüştür. Ulaşılan tespitler ışığında, tenasühün dini olduğu kadar felsefi ve politik bir olgu olduğu kanaati güçlenmiştir. Bu meyanda, İslam toplumunda özellikle “paganist” Yeni Platonculuk ve Pisagorculuğun tenasüh akidesinin yayılmasında önemli etkileri olmuştur. Elbette İslam’ın özünde olmadığı düşünülen tenasühün batını fırkalarda yaygınlaşmasında coğrafi, politik, sosyal ve ekonomik faktörler de belirleyici olmuştur.

İlk dönemlerde Müslüman olmayanlardan alınan vergilerden kurtulmak ve Müslüman olup sosyo-ekonomik statü elde etmek isteyen bazı muhaliflerin eski inançlarıyla İslamı yorumladıkları ortadadır. Siyasi ve ekonomik eşitsizlikleri aşmak için başladığı kabul edilen dini harmanlama sürecinin de zamanla bâtinî mezhepleri şekillendirdiği görülmüştür. Tenasüh, hulûl ve devir anlayışları politik anlamda zayıf olan bu gruplara yaşadıkları dışlanma, yenilgi ve baskıların intikamını almak için güçlü bir motivasyon kaynağı yaratmıştır.

Tenasüh inancının İslam toplumundaki ilk nüvelerine hicri II. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan “öncü” Şii-Gulat fırkalar içerisinde rastlamaktayız. Daha sonraları bazı İslam filozofları, İhvan-ı Safa, İsmâîlîlik, Yezidîlik, Nusayrîlik, Hurûfîlik, Dürzîlik, Ehli Hakk, Alevî-Bektaşîlik gibi fırkalarda karşımıza çıkmaktadır. Elbette tenasüh, hulûl ve yedi devir inançları sadece Şii ve batını düşünce sistemi içerisinde ortaya çıkmamıştır. Ebu Bekir Râzî, Ebu Müslim el-Horasanî, Molla Sadra, Sühreverdî ve Şehrezûrî gibi Müslüman âlim ve düşünürlerin de bu bağlamlarda fikirleri olmuştur. Ehl-i Sünnet’e gelince, araştırmamızda yeniden doğuş ve benzeri fikirlerin sadece tasavvuf çevrelerinde kısmen varlığını sürdürdüğünü, bunun dışında Ehli Sünnet çevrelerinin bu fikri benimsemedikleri açıkça görülmüştür. Nüanslar olsa da devir fikri ve şeyhlere-şeyh silsilelerine yükledikleri kutsiyetle kısmi hulûl inançlarını kendilerince yorumladıkları düşünülmektedir.

Araştırmamızın ana eksenini batını fırkalardan Nusayrîlik, Yezidîlik, Dürzîlik ve Alevî-Bektaşîlik oluşturmaktadır. Bunların öncüsü olan gulât Şii hareketlerde görülen devir, hulûl ve kısmen tenasüh inanışlarının bahsi geçen fırkalarda daha belirgin hale geldiği görülmüştür.

Sözkonusu fırkalarda liderlerine ve söylemlerine meşruiyet ya da dini bir dayanak oluşturma isteği hulûle kapı aralamış, devrî tarih anlayışları da aşkın Tanrının suret kazanmasını kolaylaştırmıştır. Bunu yaparlarken yaşadıkları coğrafyada var olan kadim kültürlerden kalma inançlardan yararlanmışlardır. Eski Mezopotamya, İran ve Türk topluluklarda karşılaştığımız kral-hakanlara tanrısal misyon yükleme geleneği düşünüldüğünde, Tanrının imamlarda tecessümü fikrinin sıradışı olmadığı açıktır. Bu süreçte ilk olarak eski dinlerden, Platoncu, gnostik, bâtinî geleneklerden öğrenilen sudûr nazariyesi, eski fikirlerle İslam arasında sentezleme yapma olanağı sağlamıştır. Buna göre Tanrı belirli devirlerde seçkin kimselerde bedenlenmekte ve akabinde onun ruhu maddi-manevi varislerine geçmektedir. Sonrasında da, bu imamların ruhlarının kendi nesillerine ve öncü davetçilerine geçtiğini ileri sürmüşler ve bu şekilde tenasühe kapı aralamış olmalıdırlar. Bunun yanı sıra, her fırkada gördüğümüz ilk yaratılıştan Tanrıdan izler taşıma ya da melek soyundan gelme inançları da bu topluluklarda tenasüh için zemin

hazırlayan diğerk bir faktör olmalıdır. Bu şekilde tenasüh inancı sayesinde Tanrının seçkin toplulukları oldukları iddialarını güçlendirmek istemişlerdir.

Çalışmamızda İslam öncesi bâtinî fikirler ve bunların İslam fırkalarındaki etkileri bağlamında tenasüh ve tenasühle ilintili hulûl ve devri tarih inançlarına odaklandık. Bu noktada genel manada şu sonuçlara ulaştık;

Tenasüh kavramı batını fırkalarda farklı isimlendirmelerle ifade edilmektedir. Yezidilerde tenasühü karşılayan kavram “*Kiras Guhartin*” yani ‘gömlek değiştirme’dir. Dürzi teolojide tenasühü karşılayan kavram “*tekammus*” tur. Nusayri mezhebinde ise tenasüh inancı Gulat Şia’dan miras aldıkları Yedi Devir inancı ekseninde gelişmiştir ve “*yıldızlaşma*” olarak bilinmektedir. Alevi-Bektaşiler’de ise öne çıkan kavram “*don değiştirme*”dir. Daha ziyade seçkin/kutsal şahsiyetlerde görülen “*don değiştirme*” tenasühten farklı anlamlar taşımaktadır.

Klasik anlamda tenasüh nesh, mesh, resh ve fesh şeklinde sınıflandırılırken incelediğimiz fırkalarda farklı tanımlamaların yapıldığı da görülmüştür. Buna göre sadece insandan insana ruh göçünü ifade eden “nesh”, Dürzilerde ve onun öncesinde de Keysaniyye’de vardır. Bu bağlamda Dürziler’in kapsamlı şekilde kendi teorisini oluşturdukları tekammus, sınırlandırılmış bir tenasühtür. Hattâbiyye, Nusayriler ve Yezidiler’de ise tenasühün dört çeşidi de bulunmaktadır. Bunlar, kötü ruhların eti yenmeyen hayvanların bedenlerine intikal edeceğini söylerler. Yezidiler’e göre, bu kötü ruhlar hayvan bedenlerinde cezalarını çektikten sonra tekrar insan bedeninde yaşayacaklardır. Bunun dışında ölen kişinin hayrı ve şerri eşit ise hayvanlarda bedenlenerek tekâmül eder ve sonra tekrar insan şekline geri dönebilir. Nusayrilerin kendilerinden olan günahkârların başka dinlerin müntesiplerinin bedenlerinde tekrar dirileceklerine inanmaları önemli bir noktadır. Hz. Ali’yi tanımayan Nusayriler de hayvanlarda bedenleneceklerdir. Müslüman, Hristiyan, Yahudi ruhları hayvan veya cansız varlıkların bedenlerinde dirilecektir.

Görülmektedir ki, bâtinî fırkalarda ruhların insandan bitkiye veya cansız varlıklara geçişini anlatan resh ve fesh yaygın inanışlar değildir. Nusayrilerde bunlar teknik anlamda kabul edilse de nesh ve mesh kadar önemsenmemektedir. Dürziler insan ruhunun hayvan, bitki veya cansız maddelere geçişini kabul etmezler. Yezidiler

bu konuda sınırlama koymazken Alevi-Bektaşilerde Tanrının bile hayvan ve bitkilerin donuna girmesi yaygın bir düşüncedir. Ancak bu her durumda bir ceza değildir.

Bâtını mezheplerdeki tenasüh inancı çoğu zaman hulûl, tecessüm, ittihat ve benzeşen inançlarla harmanlanmış halde karşımıza çıkmaktadır. İncelediğimiz fırkalarda bunu görmekteyiz. Mesela Nusayriler’de imamların kutsal ve ezeli olduğuna ve gaybetinden sonra tekrar döneceğine (rec’at) inanmak tenasühe yakın bir düşüncedir ve ona kapı aralamıştır. Dürzi teolojide Hâkim Biemrillah’ın ilahlaştırılması ve etrafındaki dâilerin de buradan kendilerine bir otorite sağlama düşünceleri sözkonusudur. Bu inancı benimseyen Yezidilerde de hulûl ve tanrısal nitelikler taşıyan melekler ve onların yeryüzündeki yansıması olan şeyhler fırkanın önemli bir özelliği olmuştur. Alevi Bektaşî topluluklarda tenasüh inancından çok don değiştirmenin öne çıktığı görülmektedir.

Sözkonusu fırkalardan Yezidi ve Alevi/Bektaşilerde hulûl, tenasühten daha belirgindir ve tenasüh bir parça seçkin şahsiyetlerde öne çıkmaktadır. Ancak Dürziler ve Nusayrilerde hulûl kadar tenasühün de kelami bir problem olarak açıklandığını, içeriklendirildiğini ve sistemleştirildiğini görmekteyiz.

Bâtını fırkalarda her grup temelde farklı İslam öncesi kaynaklardan beslendiğinden kendine göre bir hulûl ve tenasüh anlayışı geliştirmiştir. Öncelikli olarak incelediğimiz fırkalarda “seçkin şahsiyetlerin tenasühü” ya da daha doğru bir ifadeyle hulûl inancının güçlü bir akide olduğu görülmüştür. Tanrı’nın ruhunun insan suretinde bedenlenmesi ve bunun belirli aralıklarla dünyaya gelerek insanları doğru yola davet etmesi batınî inançların temelini oluşturmaktadır. Hulûl inancının İslam toplumundaki ilk kelami temellendirmesini yapan Şii Gulat fırkalar, bu inancı imamlarının veya liderlerinin ölümü sonrasında ortaya çıkan imamet krizini aşmak için kullanmışlardır. Evrenin de insanlar gibi tanrısal özden koptuğuna inanıldığından bu inanç devrî tarih anlayışlarıyla mezc edilmiştir. Bunlar Hz. Ali ve Cafer’in soyuna kutsiyet atfettikleri için bu soydan olmayan bir imamın halifelik iddialarını güçlendirmek amacıyla imamlarına tanrısal özellikler yüklemişlerdir. Bu

açından hulûl ve tenasüh, imamet iddiaları ve batını fırka mensuplarının kimlik inşa etme süreçlerinde pratik bir rol üstlenmiştir.

Tanrısai boyut kazandırma fikrinin ilk boyutu semavi alemde ilk yaratılışlarda gerçekleşmektedir. Nitekim tenasüh inancının öncelikle yaratılış mitolojilerinde şekillendiğini görmekteyiz. Yezidilerde bu ilk önce yüce Tanrı'nın Melek Tavus'u yaratması ve ona yetki vermesiyle başlar. Her devirdeki tanrısai bedenlenme dışında, Yezidi dini liderler ve büyük meleklerin de bu ilahi ruhtan parça taşıdığı anlaşılmaktadır. Kısmen Alevi-Bektaşilerde de Yezidilerdekine benzer bir yaratılış miti vardır. Melek Hızır ve onun yeryüzündeki seçkin neslinin tanrısai temiz ruhtan ya da "inci"den parça taşıdığına inanılmaktadır. Ancak iki gelenekte de bu temiz ruhun Tanrı olduğu kabul edilmez. Dolayısıyla bunun hulûlden çok bir çeşit tenasüh olduğunu söyleyebiliriz. Nusayri mezhebinde ise Tanrının ilk yaratılıştan sonra olduğu gibi her devirde yedi defa insan suretinde hulûl ettiğine, yedincisinin Hz. Ali olduğuna inanılmaktadır. Dürzilerde de Hâkim Biemrilah Tanrının son makamıdır ve onun hulûlüdür. Hamza b. Ali de Hâkim'den ilk sudûr eden Külli Akl'ın yeryüzündeki yansımasıdır.

Araştırma yapılan fırkaların bazlarında hulûl ve tenasüh inançlarında yukarıda açıklanan veya çalışmada ayrıntılı verilen farklılıklar dışında temel bazı ortak özellikleri de göre çarpılmaktadır. Mesela bu gruplar her biri ayrı ayrı Tanrının seçkin toplulukları olduklarını ve Tanrının merhametinden dolayı kendi liderlerinde bedenlenerek topluluklarını onurlandırdığını iddia etmektedirler. Gnostik ve Yeni Platoncu inançlara benzer şekilde, tanrısai özden koparak madde âleminde kirlenen ruhun arınması için de tekraren beden değiştirmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda ilgili fırkaların kadınların tenasühü hususunda da ayrıştıkları görülmüştür. Genel anlamda bâtinî mezhepler kendilerinden olan kadınların tenasühünde bir tartışma yaşamamaktadır. Ancak klasik dönemlerde Nusayrilerde kadının tenasüh döngüsünde olmadığı kabul edilmiştir. Kadınların günahtan yaratıldığı, sırları koruyacak yapıda olmadığı gibi gerekçelerle kadın ruhlarının tenasühü reddedilmiştir. Muhtemelen modernleşmenin etkisiyle günümüzde Nusayri din adamları ve aydınlar bu konudaki rivayetleri yeniden yorumlamaktadır. Bazı

Dürzi kaynaklara göre de kadınlar ancak kendi aralarında bedenlenebilmektedir. Diğer fırkalarda bu kadar açık şekilde kadın tenasühünden dışlanmamakla birlikte kadın bedeninde dünyaya gelmek negatif bir anlam taşımaktadır.

Tenasühün son bulup bulmayacağı veya kaç devirde sona ereceği fırkalara göre değişmektedir. İnsanın tenasüh zincirinden kurtulup arınması veya yıldızlaşması sıklıkla ilgili fırkanın kurallarına bağlanmaya indirgenmiştir. Bu açıdan fırkaların ahiret konusunu ele alışları da dikkat çekicidir. İncelediğimiz fırkalarda tenasüh inancının yanında cennet-cehennem inancının da kabul edilebildiğini tespit ettik. Buna göre, Adeviyye tarikatından devraldığı İslami bir Sufizm temelinde ortaya çıktığı düşünülen Yezidi doktrinde tenasüh fikri, günümüzde cennet ve cehennem kavramlarıyla bir arada bulunmaktadır. Aynı şekilde Alevi-Bektaşilerde de tenasüh çok belirgin olmamakla birlikte araştırmacıların bir kısmına göre, bu toplumda tenasüh inancı hemen hiçbir zaman genel halk arasında yaygınlaşmamıştır. Don değiştirme de günümüzde bilinmekle birlikte bunun yeni kuşaklarda herkes için tenasüh anlamı taşımadığı kanaati oluşmaktadır. Bu noktada Alevilerde cennet-cehennem inancının da zayıf olduğu görülmektedir. Nusayrilerde ise insanın başka varlıklarda bedenlenmesi onun cehennemidir. Cennet ise, ruhun yıldızlaşmasıyla semadaki ilk yaratılış formuna dönmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Nusayrilerde klasik anlamda cennet-cehennem yoktur. Dürzilerde cennet Hâkim Biemrillah'ın tekrar dünyaya gelişi iken bu aşamada inanmayanlar için de dünya cehennem olacaktır. Kısaca cennet ve cehennem bu dünyada olacaktır.

Tekrar bedenlenme sayısı fırkaların ayrıştığı noktalardan bir diğeridir. Dürzilerde bu konuda bir sınır yoktur. Nusayri teolojisinde ise ruh göçleri sınırlıdır ve Kıyamet Günü ile sona erecektir. Yeniden bedenlenme bazı Yezidilere göre ölümden hemen sonra bazılarına göre ise 75-100 yıl sonra gerçekleşmektedir. Kaynaklarda değişik rakamlarla karşılaşılmıştır. Dürzilerde bu durum kısmen açıklanmakla birlikte onlara göre ruhlar ölümden hemen sonra başka bir bedende dirilmektedir. Dolayısıyla bu mezheplerde genel manada yeniden doğuş kabul edildiğinden ruhun hangi aralıklarla bedenleneceği de açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Nusayrilerde yeniden dirilmenin yedi kez olacağı vurgulanırken her ölümden

sonra yeniden bedenlenmek için gerekli süre belirtilmemektedir. Alevi-Bektaşilerdeki don değıştirme ise belirli bir zamana bağılı değildir.

Birbirinden çok farklı halkların ve toplumların yeniden doğuş hakkında aynı ifadeleri kullanmasına ve pratik uygulamalardaki benzerliklere şaşırmmamak gerekir. Çünkü bâtinî mezhepler bağlamında ele aldığımız yeniden doğuş inancının, salt kronolojik bir gerçeklik olmayıp duyu ötesiyle ilgili tüm ifadeler gibi, arketipler tarafından belirlendiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan politik sebeplerle hulûl fikri etrafında şekillenmeye başlayan tenasüh, zamanla itikadî bir zemine oturmuştur. Ancak modernleşme ve göçlerin etkisiyle kapalı birer bâtinî topluluk olma özelliklerini kaybetmeye başlayan fırkalar tenasüh konusunda da dönüşümler yaşamaktadır.

KAYNAKÇA

- ‘Azzâvî, A. (1354/1935). *Târîhu’l-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim*. Bağdad : Şâriü'l Me'mun.
- Abay, N. (2020). Lykaonia’da Mithras Kültünün İzlerine Dair Bazı Değerlendirmeler. *Amisos*, 5(9), 270-280.
- Abu-Izzeddin, N. M. (1984). *The Druze: A New Study of Their History, Faith, and Society*. Leiden: E.J. Brill.
- Affifi, A. E. (1939). *The Mystical Philosophy of Muhyiddîn İbnu’l ‘Arabî*. Great Britain: Cambridge at The University Press.
- Afifi, E. A. (2000). *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (E. Demirli, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ahmed, S. S. (1975). *The Yezidis: Their life and Beliefs*. Los Angeles: University of Califarnia.
- Ahmetoğlu, Ş. (2010). İslam Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 167-188.
- Akat, M. Ü. (2007). *Ezoterizm ve Batınlık Tarihi*. İstanbul: Nokta.
- Akbaş, M. (2002). Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnançının Dini ve Teolojik Temelleri. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi(XV)*, 37-60.
- Akgönül, Z. (2019). *Şiî İmamet Nazariyesinin Kadim Din Ve Kültürlerle Mukayesesi*. Diyarbakır: Dicle Üniv. SBE.
- Akkâd, A. M. (2005). *İbrâhîm Ebu’l- Enbiyâ*. Kahire: Nehdatü Mısır.
- Aktulga, M. (2023). *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*. Ankara: Ankara Üniv. SBE.

- Akyol, A. (2015). Şehrezûri ve Metafizik. E. Bekiryazıcı içinde, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(leşmesi)ği* (Cilt VII, s. 1025-1053). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akyüz, N. (2000). Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması. *AÜİFD*, 41, 275-291.
- Al-Birûni, A. R. (1910). *Alberuni's India*. (E. C. Sachau, Dü.) London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- Algan, R. (2006). Ezoterizme Genel Bir Giriş. *Cogito*(46), 127-141.
- Al-Hujwîrî, A. b.-J. (1911). *The Kashf Al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise On Sufiism*. (R. A. Nicholson, Çev.) Hertford: Stephen Austin And Sons.
- Ali İsra Güngör, C. K. (2009). Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefî Dünyasına Katkıları. *Dini Araştırmalar*, 31-46.
- Alıcı, M. (2019). İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce. H. U. Rexhepi içinde, *İran Düşünce Tarihi* (s. 13-87). Ankara: İram Yayınları.
- Alıcı, M. (2021). *Kadîm İran'da Din: Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*. İstanbul: Milel Nihal Yayınları.
- Alıcı, M. (2022). Mecûs KavramınınTarihsel Arka Planına Işık Tutmak: Cahiliye Döneminden Risalete Arap Yarımadası'nda Sasani Varlığı. *AÜİFD*, 63(2), 717-748.
- Alıcı, M. (2022). Zerdüşt'ten Mecûsi Geleneğine Tanrı Tasavvuru. M. Tekin içinde, *Bir Dünya Tanrı* (s. 253-279). İstanbul: Rağbet Yay.
- Alkan, N. (2010). Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrîleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(54), 135-148.
- Allison, C. (2001). *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curzon Press.

- Altunay, E. (2014, 9 22). <http://www.felsefetası.org/orpheus-ve-orfeusculuk/>. 12 15, 2019 tarihinde alındı
- Altungök, A. (2015). *Eski İran'da Din ve Toplum (M.S.226-652)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Anesaki, J. C.-M. (1928). *The Mythology Of All Races: Chinese Japanese (Cilt VIII)*. Boston: Archaeological Institute Of America By Marshall Jones Company.
- Anesaki, M. (2022). *Japon Mitolojisi: Efsaneler, Ölümsüzler ve Gelenekler*. (C. C. Tarımcıoğlu, Çev.) İstanbul: Maya Yayınları.
- Apak, A. (2004). *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: dk Düşünce Yay.
- Arabî, İ. (2006). *The Universal Tree and the Four Birds*. (A. Jaffray, Çev.) Oxford: Anqa Publishing.
- Arakelova, V. (2011). Yezidilik ve Bölgenin Heretik Ortamı. M. N. Doru içinde, *Geçmişten Günümüze İdil: Sempozyum Kitabı* (İ. Kutluay, Çev., s. 271-281). İstanbul: Şırnak Üniv. Yay.
- Arık, D. (2015). Şintoizm. B. Adam içinde, *Dinler Tarihi El Kitabı* (s. 465-476.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arik, S. A. (2005). *Aryan İnançlar ve Rêya/Raa Heqîye*. İstanbul: İBV.
- Arpa, A. E. (2012). Bâtını Düşünce de Tevil ve Nusayrilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(62), 289-304.
- Arslan, A. (İstanbul). Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*. içinde 2010: Bilgi Üniversitesi Yayınları,.
- Arslan, H. (2015). *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*. İstanbul: İstanbul Üniv. SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Arslan, H. (2017). Klasik Nusayri Eserlerinde Tanrı Düşüncesi. *Turkish Studies*, 12(35), 463–476.

- Arslan, H. (2019). Dinler Tarihinde Bir Mukayese Örneği: G. Parrinder'in Bakış Açısıyla Avatara ve Enkarnasyon. *Oksident*, 1(1), 41-58.
- Arslan, M. (1986). Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig. *OMÜEFD*, 1, 100-111.
- Asatrian, G. S., & Arakelova, V. (2014). *The Religion Of The Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World*. New York: Routledge .
- Aslan, N. (2004). Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine. *Milli Folklor*, 37-43.
- Astendorf, E. D. (1900). *Diyânet-ü Kudemâi'l- Mısriyyîne*. (S. Hasan, Çev.) Kahire: Dâru'l- Büstânî.
- Aşkar, M. (2000). Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 85-100.
- Atâbekî, C. E.-M. (1933). *en- Nücûmu'z- Zâhire fî Mülûki Mısra ve'l Kâhire* (Cilt 4). Kahire: Dâru'l Kütübi'l Mısriyye.
- Ataman, K. (2014). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez.
- Ateş, S. (1999). Reenkarnasyon (Yeniden Bedenlenme). *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*(13,14,15), 81-108.
- Atıcı, A. (2005). Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtînî Hareketi: Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri (1090-1157). Ank: Ankara Üniversitesi SBE.
- Attar, A. A. (1981). *ed- Diyânât ve'l- Akâid fî Muhtelifi'l- Usûr*. Mekke: Mekketü'l Mükerreme.
- Avcu, A. (2009). *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

- Avcu, A. (2016). Batınîleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezîlle Nazariyesi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 101-135.
- Avcu, A. (2017). Tasavvuf Batınlık İlişkisi. N. Bardakçı (Dü.) içinde, *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları.
- Avcu, A. (2018). Batını Din Anlayışının Epistemik Temelleri. M. Öztürk (Dü.) içinde, *Kur'an'ın Batını ve İşari Yorumu Semp. Kitabı* (s. 19-58). İstanbul: Kuramer.
- Avcu, A. (2018). *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Avcu, A. (2019). Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2(12), 319-352.
- Avcu, A. (2020). *İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Avcu, A. (2021, 05 11). İslam Düşüncesinde Batınî - İrfanî Eğilimler. YouTube. Doç.Dr. Ali AVCU "İslam Düşüncesinde Batınî - İrfanî Eğilimler" - YouTube. adresinden alınmıştır
- Ay, R. (2012, Bahar). Bizans'tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600). *Otam (Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*(31), 1-40.
- Ay, R. (2015, Kış). Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar. *Bilig*(72), 01-24.
- Ay, Z. (2013). *Moğol İstilas Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri*. İzmir: Dokuz Eylül Ün. SBE.
- Ayas, M. R. (2008). *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Aydemir, S. (2010). Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(24), 7-32.
- Aydın, F. (2013). *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*. Ank: Eskiyeşi .
- Aydın, M. (1988). Yezidiler ve İnanç Esasları. *Belleten*, LII(Nisan), 33-74.
- Aydın, M. (2005). *Ansiklopedik Dinler Tarihi Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri.
- Aydoğan, G. (2019). *Seyyid Nesimi Ve Şah İsmail Hatâyî'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulûl, Tecsim*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Ve Uygulama Enstitüsü.
- Aydoğan, H. (2022). Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine. *Eskiyeşi*, 46(Mart), 115-144.
- Aynî, M. A. (2017). *Tasavvuf Tarihi*. (H. R. Yananlı, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Aytaç, P. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*(2), 1-40.
- Azzam, I. J. (1997). *Change for Continuity: The Druze in America*. Beirut: Enterprise Universitaire d'Etude et de Publication.
- Babinger, F., & Köprülü, F. (1996). *Anadolu'da İslamiyet*. (M. Kanar, Dü., & M. Kanar, Çev.) İstanbul: İnsan.
- Bağdadî, A. (2008). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. (E. R. Fırlalı, Çev.) Ank: TDV.
- Bağlioğlu, A. (2003). Dürziliğin Felsefi ve Dini Arkapları. *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(8), 215-228.
- Bağlioğlu, A. (2003). Dürziliğin Temel Kaynakları: Dürzi Risaleleri. *FÜİFD*, 8, 179-198.
- Bağlioğlu, A. (2018). *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ank: Ankara Okulu.

- Bağlıoğlu, A. (2018). *Orta Doğu Siyasi Tarihinde Dürziler*. Ank: Ankara Okulu.
- Bahadınli, Y. Z. (2016). *Anadolu Aleviliği Bâtınlık*. İst: Yazılama .
- Balcı, R. (2019). *İbnü'r Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Ün. SBE.
- Baloğlu, A. B. (2016). *İslam ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Baloğlu, B. (1998). "İbn Hazm'da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı". *DEÜİFD*, X, 51-62.
- Bar-Asher, M. (2003). The Iranian Component of the Nusayrî Religion. *Journal of Persian Studies*(41), 217-219.
- Bar-Asher, M. M. (2002). *The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Bar-Asher, M. M. (2005). Ali b. Ebî Talib'in İlâhi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi. (A. Y. Ocak, Dü.) *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz Ali*(4), 136-172.
- Bardak, A. (2017). Adî B. Müsâfir'in İ'tikâdu Ehli's-Sünne Ve'l-Cemâa Adlı Risalesinin Tercüme Ve Tahlili. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*(62), 103-116.
- Barthold, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*. (M. F. Köprülü, Çev.) Ank: DİB.
- Başaran, R. E. (Güz 2021). er-Risâletü'n- Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İnancında Tevhîd İlkesinin İzahı. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 948-969.
- Başbuğ, H. (1987). *Yezidilik İnancı*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Batur, M. R. (2013). Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları. *İnsan & Toplum*, 55-84.
- Bayer, R. (1965). *Parapsikoloji Yönünden Reenkarnasyon Etütleri*. Ank: Özgü.

- Bedevî, A. (1973). *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin.
- Bedreddin, Ş. (1967). *Menakıbı*. (A. Gölpınarlı, Dü.) İstanbul.
- Bekiryazıcı, E. (2008). Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları. *Marife*, 8(1), 203-219.
- Benli, Y. (2008). Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler. *Hikmet Yurdu*(1), 31-69.
- Benli, Y. (2012). Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Kitabı* (s. 175-211). içinde Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası.
- Bennett, A. (2006). Reincarnation, Sect Unity, And Identity Among The Druze. *Ethnology*, 45(2), 87-104.
- Bettan, I. (1987). *Studies in Jewish Preaching: Middle Ages*. Lanham: University Press of America.
- Birge, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Co.
- Blavatsky, H. P. (1888). *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy* (Cilt c. 1.- Cosmogogenesis). London: The Theosophical Publishing Company.
- Bodrogi, K. K. (2017). *Kızılbaşlar/Aleviler*. (O. Değirmenci, & B. E. Aybudak, Çev.) İstanbul: Ayrıntı İdea.
- Bogenbayev, N. C. (2014). Eski Türk Dünya Görüşündeki Kut ve Karga Kavramları. *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*(103), 69-79.
- Bon, G. L. (1992). *el-Hadârâtü'l- Mısıriyye*. (S. Rüstem, Çev.) Mısır: Matbaatü'l Asriyye.
- Borup, J. (2008). *Japanese Rinzai Zen Buddhism Myōshinji, a living Religion*. Boston: Brill .

- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. Boston: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Boyce, M. (1996). *A History of Zoroastrianism*. Leiden: Brill.
- Bozan, M. (2007). *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*. Ank: İlahiyat.
- Bozan, M. (2009). *İmâmîye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İst: İsam.
- Bozan, M. (2010). Yezidiler'de Şeyh Adi B. Müsafir Algısı. *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu* (s. 877-888). Şırnak : Şırnak Ün.
- Bozan, M. (2012/a). *Şeyh Adî bin Müsâfir: Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnancındaki Yeri*. İst: Nubihar.
- Bozan, M. (2012/b). Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2), 23-41.
- Bozan, M. (2015, Mart-Nisan). Yezidilik (Êzidîlik). *Orsam*, 7(67), 74-77.
- Bozan, M. (2019). XVI. Asırda Bitlis ve Çevresinde Yezidiler. M. İ.-M. Demirtaş içinde, *Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Bitlis (II. Cilt)* (s. 353-361). Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları.
- Bozan, M. (2020). XVI. Asırda Yezidiler (Êzidîler)'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih El-Kürdî'nin Bir Fetvası İle Mevlânâ Muhammed Berkal'î'nin Ta'liki. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 224-253.
- Bozan, M. (2021, Aralık). Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şia'da İmamet. *İlahiyat Akademi Dergisi*(14), 125-156.
- Bozan, M. (2022). (Y)Ezidiler'de Tanrı ve Tanrısal Varlıklar. M. Tekin içinde, *Bir Dünya Tanrı* (s. 215-249). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bozan, M. (2022). Şiilik. U. Başar içinde, *Modern İran Ansiklopedisi*. Ankara: İram Yayınları.

- Brandon, e. S. (1970). *A Dictionary of Comparative Religion*. New York: Scribner.
- Breen, J., & Teeuwen, M. (2010). *A New History of Shinto*. UK: A John Wiley & Sons Ltd.
- Broek, v. d. (2006). Hermes Trismegistus I: Antiquity. W. J. Hanegraaff (Dü.) içinde, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (s. 474-478). Leiden-Boston: Brill.
- Bryer, D. R. (1971). *The Origins of The Druze Religion. Doktora Tezi* . England: Bodleian Library Oxford.
- Buckley, R. B. (1997). The Early Shiite Ghulah. *Journal of Semitic Studies*, XLII(2), 301-325.
- Budge, E. A. (1898). *The Book of The Dead*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co . Ltd .
- Budge, W. E. (1967). *The Egyptian Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum*. London: Dover Pub.
- Bulğen, M. (2011). İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon. *MÜİFD*(63-92), 63-92.
- Bulliet, R. W. (1979). *Conversion To Islam In The Medieval Period*. Harvard: Harvard College.
- Bulut, F. (2003). *Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler*. İstanbul: Berfin.
- Bulut, H. İ. (2011). Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik. *Ortadoğu Yıllığı*, VII(7), 579-614.
- Bulut, H. İ. (2016). *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Bürüz. (tarih yok).
[http://www.lugatim.com/s/b%C3%BCruz#:~:text=\(%EF%BA%91%EF%BA%AE%EF%BB%AD%EF%BA%AF\)%20i.%20\(Ar,s%C3%B6yl%C3%B](http://www.lugatim.com/s/b%C3%BCruz#:~:text=(%EF%BA%91%EF%BA%AE%EF%BB%AD%EF%BA%AF)%20i.%20(Ar,s%C3%B6yl%C3%B)

Cyor%20(Ahmed%20Vefik%20Pa%C5%9Fa). 10 25, 2021 tarihinde Kubbe Altı Lügatı. adresinden alındı

Büstânî, B. e. (1869). *Kutru'l- Muhît*. Beyrut.

Büstânî, B. e. (1883). *Dâiratü'l- Meârif*. Beyrut: Matbaati'l Meârif.

Büyükçelebi, H. (2019). *Anadolu Aleviliği ve Bektaşilik İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE.

Cafer b. Mansur el-Yemen, E.-K. (1984). *Kitâbu'l-Keşf*. (M. Galib, Dü.) Beyrut.

Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. (E. Cengiz, Dü., & K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge.

Candan, E. (2013). *Ezoterizme Giriş*. İstanbul: Sınırötesi Yayınları.

Canpolat, K. (2002). *Min Ecli Lübnan*. (P. Lapousterle, Dü.) Lübnan.

Carnley, P. (1987). *The Structure of Resurrection Belief*. New York: Clarendon Press, Oxford.

Carus, P. (1898). Gnosticism in Its Relation to Christianity. *The Monist* (Cilt 8, s. 502-546). içinde Hegeler Institute.

Cebecioğlu, E. (2005a). "Devir" maddesi. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (s. 165-166). içinde İstanbul: Anka Yayınları.

Cerrahoğlu, İ. (1962). Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X*, 103-116.

Cevâd Ali. (1993/1413). *Mufasssal Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam*. Bağdat.

Cevherî, İ. b. (1979). *es- Sîhâh* (Cilt 1). Beyrut: Dâru'l- Melâyîn.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İst: Say.

Ceylan, Y. (2015). *Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği*. Sakarya: Sakarya Üniv. SBE.

- Champdor, A. (1984). *Mısır'ın Ölüler Kitabı*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Chinnery, J. (1996). *Eastern Wisdom: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Daoism, Shinto*. (E. C. Littleton, Dü.) London: Duncan Baird Publishers.
- Churchward, J. C. (1934). *Kaybolmuş Mu Kıtası*. New York: Ives Washburn.
- Cillî, A. M. (1988). *Dirâsetü ani'l Fırak fî Tarihi'l Müslimin*. Riyad: Merkezü'l Melik Faysal li'l Buhûs ve'd- Dirâsâtî'l İslamiyye.
- Clark, P. (1988). *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton: British India Press.
- Conway, A. (1999). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conybeare, M. A. (1898). *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: At the Clarendon Pres.
- Copenhaver, B. P. (1992). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with notes and introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Corbin, H. (1986). *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* (Cilt I). (H. Hatemî, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corbin, J., & Strauss, A. (1990). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: Sage .
- Corsetti, J.-P. (1992). *Histoire de l'Esotérisme et des Sciences Occultes*. Larousse. içinde Paris.
- Cömert, B. (2010). *Mitoloji ve İkonografi*. Ank: De Ki.
- Çağatay, N., & Çubukçu, İ. A. (1965). *İslam Mezhepleri Tarih*. Ankara.
- Çakır, M. S. (2007). *Yezidilik: Tarih ve Metinler, Kürtçe ve Arapça Nüshalar*. Ank: Vadi.

- Çelik, Ş. (2011). Yezidilerinin Yaşam Pratikleri Ve Kimlik Algısı. *Mukaddime*(4), 159-173.
- Çeşmeli, İ. (2018). Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri Ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar). *Art-Sanat*(9), 59-79.
- Çetin, M. (2010). *Alevîlerin Dinî İnanç Ve Yaşantıları (Gölyaka Örneği)*. Sakarya: Sakarya Ün. SBE.
- Çobanlı, C. (2005). *Yaşama Yeniden Başlamanın Evrensel Yolu: Reenkarnasyon*. İst: Omega .
- Çöl, İ. B. (1934). *El Yezidiyye: Qadiman ve Hadisan*. Beyrut: Amerikan Press.
- Çubukçu, İ. A. (1970). İbahîlik ve Batınlık. *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVIII*, 67-70.
- Daftary, F. (2006). İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler. (M. Atalan, Dü.) *Kelam Araştırmaları*, 4(2), 139-158.
- Daftary, F. (2007). *The Isma'ilis: Their History and Doktrines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daftary, F. (2014). *İslam'da Entelektüel Gelenekler*. (M. Şeviker, Çev.) İstanbul: İnsan.
- Dağ, E. (2009). *İslamiyet'in Özü Gerçek Alevilik*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Dalkılıç, M. (2005). Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V(2), 125-142.
- Dalkılıç, M. (2012). *İslam Mezheplerinde Ruh*. İst: İz Yayıncılık.
- Dalkılıç, M. (2014). Ehl-i Beyt'in Bir Üyesi Olarak Ebû Müslim el-Horasanî. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* (Cilt 2, s. 565-576). içinde Bingöl: Bingöl Ün.

- Dan, J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Dana, N. (2003). *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press.
- Davies, C. G. (1972). Factors Leading to the Emergence of Belief in the Resurrection of the Flesh. *The Journal of Theological Studies*(23), 448-455.
- Davis, S. T. (1989). *After We Die: Theology, Philosophy, and the Question of Life After Death*. New York: Claremont Graduate School.
- De Sacy, S. (1838). *Exposé De La Religion Des Druzes* (Cilt I). Paris: A L'imprimerie Royal E.
- Dehqan, M. (2008). The Fatwâ of Malâ Sâlih al-Kurdî al-Hakkârî: An Arabic Manuscript on the Yezidi Religion. *Journal of Kurdish Studies* 6,(6), 140-162.
- Dehqan, M. (2015). A Yezidi Commentary by Mawlânâ Muḥammad al-Barqalî: Şîroveyeke Êzîdîtiyê ya Mewlana Mihemedê Berqelî. *Nubihar Akademi*(3), 137-151.
- Demirci, K. (2010). Şintoizm (Geleneksel Japon Dini). *DİA* (Cilt 39, s. 177-179). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı kitapları Yayınları.
- Demirci, O. (2019). Alevi Bektaşî İnancının Şehirleşmeyle Değişimi. *Turkish Studies - Social Sciences*, 4(14), 1421-1433.
- Demirel, A. (2016). Hesse'nin Doğu Dinlerine Yaklaşımı. *Akademik Bakış Dergisi*(53), 318-329.
- Demirel, Y. (2019). *Hatay - Samandağ Özelinde Nusayrilik ve Ziyaret Kültürü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi.

- Demlûcî, S. (1949). *El Yezidiyye*. Musul: İttihat Mat.
- Dîn, S. Z. (1994). *Târîhu'l- Müslimîne'l- Muvahhidîn ed- Dürûz*. Beyrut: el-Merkezü'l- Arabî li'l- İbhâs ve't- Tevsîk.
- Dizisi, H. A. (2017). *Upanishadlar*. (K. Kaya, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Drower, E. S. (1941). *Peacock Angel*. London: John Murray.
- Drum, W. (1910). he Incarnation. *The Catholic Encyclopedia* (s. <https://www.newadvent.org/cathen/07706b.htm>, Online erişim. 1.11.2021.). içinde New York: Robert Appleton Company.
- Ducasse, C. J. (1961). *A Critical Examination of the Belief in a After Death*. Illinois: Kessinger Publishing.
- Duchesne-Guillemin, J. (1973). *Religion of Ancient Iran*. (K. JamaspAsa, Çev.) Bombay: Tata Press.
- Duman, M. Z. (2011). Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik. *Journal of World of Turks*(3), 191-209.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (F. Aydın, Çev.) İst: Ataç.
- Dussaud, R. (1900). *Histoire et Religion des Nosairîs*. Paris: Libraire Émile Bouillon.
- Düzgün, Ş. A. (2010). Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil. *Kelam Araştırmaları*, 2(8), 27-38.
- Eberhard, W. (1942). *Çin'in Şimal Komşuları*. (N. Uluğtuğ, Çev.) Ank.
- Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el- Ferâhîdî, t. M.-M. (tarih yok). *Kitabü'- Ayn* (Cilt 4). Dâru'r- Reşîd.
- Ebu Firas, U. b. (No. 1617). *Kitâbu'r-Reddi 'ala'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyyeti'l Muhâlifin lil-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye*. Köprülü Kütüphanesi (yazma eser), Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu.

- Ebu Huzam, E. F. (1995). *İslam el-Muvahhidîn*. Beyrut: Dâru'l Yemâme.
- ed-Deylemî, M. b. (1938). *Beyânü Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Buflânih*. İst: nşr. R. Strothmann.
- Edmonds III, R. G. (2013). *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekinci, A. (2002). *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*. Elazığ: Fırat Üniv. SBE.
- Ekinci, A. (2005). *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatiler*. Ankara: Odak Yayınları.
- Ekinci, M. (2010). *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arkaplanı*. Ankara: Beyan Yayınları.
- el-Antâkî, Y. b. (1990). *Tarihu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Sılati Tarihi Ütiâ. (t. Ö. et-Tedmrî, Dü.) Trablus*.
- el-Bağdâdî, A. (1995). *el-Fark beyne'l-Fırâk*. (t. M. Hamid, Dü.) Beyrut: Mektebetü'l Asriyye.
- el-Bîrûnî, E. R. (1958). *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind min Ma'kületin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle*. Haydarabâd.
- el-Büstî, E.-K. İ. (1983). Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim. S. M. Stern içinde, *Studies in Early Ismailism* (s. 315–320). E. J. Brill.
- el-Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. (İ. Akbaba, Çev.) İst: Kitabevi.
- el-Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. (V. Akyüz, Çev.) İstanbul: Kitabevi.
- El-Câbirî, M. A. (2016). *Arap Ahlaki Aklı*. (M. Çelik, Çev.) İst: Mana.
- el-Cillî, M. b. (2006). Kitâb hâvî'l-esrâr. E. M. el-Harîrî içinde, *Silsiletü't- Turasi'l-Alevî* (Cilt 2, s. 157-359). Lübnan: Dâr liecli'l- Marife.

- el-Cillî, M. b. (2006). Risâletü'n-Numâniyye. E. M. Harîrî içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 2, s. 303-308). Lübnan: Dâr liecli'l-Marife.
- el-Cürcânî, A. b. (1985). *Kitâbü't- Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- el-Eş'arî, E. H. (2009). *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musalliyn* (Cilt 1). (N. Zerzûr, Dü.) Beyrut: Mektebetü'l Asriyye.
- el-Ezeni, S. E. (1863). *el- Bâkûratü's- Süleymâniyye*. Beyrut: Dâru'l Mektebe.
- el-Ezherî, E. M. (1964). *Tehzîbü'l- Lugah* (Cilt 7). (A. Serhan, Dü.) Kahire: Daru'l Mısriyye.
- el-Hasîbî, E. A. (2006). er-Risâletü'r-Rastbâşiyye. E. M. Mûsa içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 2, s. 16-82.). Lübnan: Diyâru'l-'Akl.
- el-Hasîbî, E. A. (2006). Fıkhu'r-Risâleti'r-Rastbâşiyye. E. M. Mûsa içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 2, s. 83-156). Lübnan: Diyâru'l-'Akl.
- el-Hasîbî, H. b. (2006). el-Hidâyetü'l-kübra. E. M. el-Harîrî içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye* (Cilt 7). Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife.
- el-Hatib, M. A. (2007). *el-Hareketü'l-Batniyye fî Aleml-l-İslami*. Riyad: Daru Aleml-l-Kütüb.
- Eliade, M. (2013). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III : Muhammed'den Reform Çağına*. (A. Berktaş, Çev.) İst: Kabalcı.
- Eliade, M. (2014). *Dinler Tarihine Giriş*. (L. A. Özcan, Çev.) İst: Kabalcı.
- Eliade, M. (2015). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. (A. Berktaş, Çev.) İst: Kabalcı.
- Eliade, M. (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş*. (F. Aydın, Çev.) İst: Kabalcı.

- Eliade, M. (2017). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*. (A. Berktay, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Eliade, M. (2018). *Ebedi Dönüş Miti*. (A. Meral, Çev.) İst: Dergah.
- Eliade, M. (2021). *Mitlerin Özellikleri*. (S. Rifat, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M., & Couliano, I. P. (2018). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. (A. Erbaş, Çev.) İst: İnsan.
- el-İsfahânî, R. (1381/1961). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. (S. Kîlânî, Dü.) Kahire.
- el-Kâ'bî, E.-K. A.-B. (2018). *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. (H. H.-R.-A. Kurdî, Dü.) İstanbul: Kuramer Yayınları.
- el-Kilâzî, M. b. (2006). *er-Risâletü's-Şafiye fî Hakâiki'l-Esrari'l-Mahfiyye*. E. M.-H.-Ş. Musa (Dü.) içinde, *Silsiletü't-Turâsi'l-Alevi* (Cilt 12). Lübnan: Dar liecli'l-Ma'rife.
- el-Kureşî, İ. İ. (1991). *Zehrü'l-Me'ânî*. (M. Galib, Dü.) Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.
- el-Makdisî, M. b. (trhsz). *el- Bed'ü ve't- Tarîh* (Cilt 3). Şalon, Nehresun: Bertrand Matbaası.
- el-Makrizî, A. b. (1948). *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ* (Cilt I). (C. eş-Şeyyâl, Dü.) Kahire.
- el-Makrizî, T. A. (1997). *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. (M. Ata, Dü.) Beyrut: Daru'l Kütüb'ül-İlmiyye.
- el-Makrizî, T.-D. A. (1326). *Hutât ve'l- Mevâiz ve'l İ'tibâr* (Cilt 4). Mısır: Nil Matbaası.
- El-Menûfî, M. E. (1946). *Kitâbü'l- Vücûd*. Kahire: Matbaatü Hicaz.
- el-Yezidi, M. B. (2018). Zerdüşt Bizimle Konuştu. E. Sever içinde, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni* (s. 123-154). İst: Berfin.

- Emmez, B. C. (2015). Batman Ezidîlerinin Defîn Pratikleri Üzerine Etnografik Değerlendirmeler. *Antropoloji*(29), 163-179.
- Empson, R. H. (1928). *The Cult of the Peacock Angel [microform] A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistân*. London: H.F.G. Witherby.
- en-Nedvî, M. İ. (1970). *el- Hindi'l Kadîme Hadârâtüha ve Diyânâtüha*. Kahire: Dâru's- Şa'b.
- en-Nevbahtî, E. M. (1931). *Fıraku's- Şîa*. İstanbul.
- en-Numeyrî, M. b. (2006). Kitâbü'l-Ekvârî'n- Nûrâniyye ve'l- Edvârî'r-Ruhaniyye. E. M. Mûsa içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 1, s. 33-205). Lübnan: Dâr liecli'l-Marife.
- en-Numeyrî, M. b. (2006). Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûrah. E. M. Harîrî içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 1, s. 207-234). Lübnan: Dâr liecli'l-Marife.
- Enver Yasin, V. e.-S. (1985). *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyy*. Lübnan: Dâr li-ecli'l Ma'rife.
- Er, P. (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yay.
- Erdoğan, İ. (tarih yok). Yeni Eflâtunculuk'un İslâm Tasavvufuna Tesiri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(V), 597-605.
- Ergun, S. N. (1956). *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*. İst: Maarif Kitaphanesi.
- Ergün, S. N. (1946). *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri*. İst: Maarif Kitaphanesi.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*. İst: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Eskiocak, N. (1998). *Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon*. İst: Kayhan.

- es-Sâmirâî, A. S. (1988 (3. Baskı)). *el-Ğuliv ve'l- Fıraku'l-Ğâliyye fi'l- Hadâratil'-İslâmiyye*. Bağdat: Dâru'l Arabiyye.
- Es-Sem'ânî, E. S.-M. (1977). *El-Ensab*. Kahire: el-Farukü'l-Hadise.
- es-Sicistânî, E. Y. (2011). *Kitâbu'l-Mekâlid*. (İ. K. Ponawala, Dü.) Tunus: Dârü'l-Garb.
- eş-Şehristânî, M. b. (2008). *el-Milel ve'n- Nihal*. (M. Öz, Çev.) İst.: Ensar Neşriyat.
- eş-Şek'â, M. M. (1996). *İslâm Bilâ Mezâhib*. Kahire: Dâru'l Mısriyyetü'l Lübnâniyye.
- eş-Şirâzî, S. M. (1990). *el- Hikmetü'l- Mûteâliye fi'l-Esfâri'l- Akliyyeti'l-Erbâa*. Beyrut: Dârü'l- Ehyâü't- Tûrâsi'l- Arabî.
- et-Taberânî, E. S. (2006). *el-Mesâilü'l-Hâssa*. E. M. Mûsa içinde, *Resâilü'l Hikmeti'l-Aleviyye* (Cilt III, s. 195-202). Lübnan: Diyâru'l-'Akl.
- et-Taberî, M. b. (1960). *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. (M. Ebü'l-Fazl, Dü.) Beyrut: Dâru Süveydân.
- et-Tavil, M. E. (2015). *Arap Alevileri Tarihi*. (İ. Özdemir, Çev.) Adana: Karahan.
- Evans, C. S. (1996). *The Historical Christ & The Jesus of Faith*. New York: Oxford University Press.
- Eyüp Şahin, M. T. (2023). Meşşâî Gelenekten İsmailîliğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hâmîdu'd-Dîn el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22(1), 199-228.
- ez-Zahirî, M. b. (2006). *Kitâbü'l-Envar ve'l-Hucb*. E. M. Musa içinde, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-Hikme'l-Alevîyye* (Cilt 6). Lübnan: Diyâru'l-Akl.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. (K. Turhan, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Farâhîdî, E. A. (1967). *Kitabü'- Ayn* (Cilt 4). Dâru'r- Reşîd.

- Faroghi, S. (2017). *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Fazlurrahman. (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York Press.
- Ferguson, J. C., & Masaharu, A. (1928). *The Mythology Of All Races: Chinese Japanese* (Cilt VIII). Boston: Archaeological Institute Of America By Marshall Jones Company.
- Fettah, İ. A. (1995). Nusayriyye. (ç. A. İlhan, Dü.) *DEÜİFD*(9), 329-361.
- Fırlalı, E. R. (2006). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (1988). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. Ank: Selçuk.
- Firro, K. M. (1992). *A History of The Druzes*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Firro, K. M. (2011). The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation. *Arabica*, 58(1/2), 76-99.
- Frankfort, H. (1948). *Kingship and the Gods*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frazer, G. J. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*. İst: Payel.
- Frazer, J. G. (2020). *İnsan, Tanrı, Ölümsüzlük: İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler*. (O. Aydın, & İ. Demirel, Çev.) İst: Kanon.
- Freeman, C. M. (2018). *Antik Akdeniz Uygarlıkları*. (S. K. Angı, Çev.) Ankara: Dost.
- Freud, S. (1998). *Totem ve Tabu*. (N. Berkes, Çev.) Ankara: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.
- Friedman, Y. (2010). *The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Boston: Leiden-Boston Brill.
- Friedmann, Y. (2003). *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*. India: Oxford University Press.

Furlânî, G. (1936). I Santi dei Yezidi. *Orientalia*(5), 64–83.

G.Kreyenbroek, P. (2014). Ehli Hak (Yaresan/Kakailer): Kürdistanlı Yaresanlar. K. Omarkhali (Dü.) içinde, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar: Ana Akımın Dışında Kalanlar* (İ. Bingöl, Çev., s. 45-57). İstanbul: Avesta.

Garthwaite, G. R. (2018). *İran Tarihi: Pers İmparatorluğundan Günümüze*. (F. Aytuna, Çev.) İst: İnkılap.

Gazâlî, İ. (2019). *Bâtınîliğin İcyüzü*. (A. İlhan, Çev.) Ank: TDV.

Gener, C. (2018). *Ezoterik Batınî Doktrinler Tarihi*. İst: Helios .

Geyer, H.-G. (1968). The Resurrection of Jesus Christ: A Survey of the Debate in the Present Day Theology. C. F. Moule içinde, *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*. London: SCM.

Gezik, E. (2016). *Alevî Hafızasını Tanımlamak*. İst: İletişim .

Gezik, E. (2020). *Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında*. İst: İletişim.

Giles, H. A. (2017). *Eski Çin'de Dinler*. (D. Uludağ, Çev.) Ankara: Doğu Batı.

Göksu, E. (2017, 08 11). *Horasan'ın Peçeli Peygamberi: Mukanna' el-Horasani*. 12 3033, 31 tarihinde <https://www.beyaztarih.com/Islam-tarihi/horasanin-peceli-peygamberi-mukanna-el-horasani>. adresinden alındı

Göktepe, G. A. (2019). *Ezoterik Toplulukların Sosyolojisi: Masonlar Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniv. SBE.

Gölpınarlı, A. (Dü.). (1963). *Pir Sultan Abdal: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İst: Varlık.

Gölpınarlı, A. (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Gruyter, D. (2020). *Anthi Chrysanthou- Defining Orphism: The Beliefs, The Teletae And The Writings*. Berlin/Boston: CPI books GmbH.

- Gündüz, Ş. (1993). Nag Hammadi Literatürü ve “Adem'in Vahyi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 93-126.
- Gündüz, Ş. (1997). Harrânîler. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 16, s. 240-242). içinde Ank: TDV.
- Gündüz, Ş. (1999). *Sâbiiler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2000). Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2(6), 51-75.
- Gündüz, Ş. (2008). Gnostik İdeolojide Şiddetin Metafizigi: Dünyanın Egemenleri Olan Arkonlarla Mücadele. *Uluslararası Din ve Dünya Barışı Sempozyumu Bildiri Kitabı* (s. 349-361). İstanbul: İstanbul Üniv. Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2008). Sabîlik. *DİA* (Cilt XXXV, s. 341-344). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2010). Şit. *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 39, s. 214-215). içinde Ank: TDV.
- Gündüz, Ş. (2012). Sâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar. *Milel ve Nihal*, 9(1), 7-30.
- Güngör, H. (1988). Maniheizm. *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*(5), 145-166.
- Güngör, H. (1996, Ocak). Türk Alevi-Bektaşî İnanışlarında Şamanlığın İzleri. *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8(22), 237-249.
- Güngör, Ö. (2007). *Günümüz Alevi/Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Beypazarı/Karaşar Yöresi Örneği)*. Ank.: Ankara Üniv. SBE.
- Güngör, Ö. (2015). Değişim ile Takiye Arası Nusayriler/Arap Aleviler. *İnsan ve Toplum*, 5(9), 75-102.
- Güngör, Ö. (2017). *Araf'tan Ma'rufa Aleviler-Bektaşiler*. Ank: Maarif Mektepleri.
- Güngör, Ö. (2017). Üst Kavramsallaştırma Olarak Alevilik: Akide ve İbadetler Açısından Alevilik-Nusayrilik İlişkisi. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(1), 45-69.

- Güngör, Ö., & Aksoy, E. (2012). Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(62), 249-270.
- Güray, C. (2010). Semâ'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 119-152.
- Gürer, Y. (2008). *Kuluncak'ta Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları*. Elazığ: Fırat Üniv. SBE.
- Gürkan, S. L. (2008). Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları. *Milel ve Nihal*, 5(2), 147-159.
- Gürkan, S. L. (2013). Yahudilik. İ. A. Merkezi içinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43, s. 205). İstanbul: TDV Yayınları.
- Gürzoğlu, A. R. (2011). Alevilik ve Bektaşilik İnancında Devriyyeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(60), 141-158.
- Güvenç, B. (2002). *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Güzel, A. (1989). Tekke Şiiri. *Türk Dili Dergisi*(445-450), 251-454.
- Hadîd, İ. E. (1960). *Şerhu Nehcü'l Belâğa* (Cilt 8). (t. M. İbrahim, Dü.) İran: Dâru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye.
- Hall, M. P. (2017). *Mısır'da Ruh ve Ölüm Ötesi*. (O. C. Hacıoğlu, Çev.) İst: Hermes.
- Halm, H. (1996). The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya. (F. Daftary, Dü.) *Medieval Isma'ili History And Thought*, 80-83.
- Halm, H. (1997). *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London: I. B. Tauris & Co Ltd.
- Halm, H. (2020). *Şiilik*. (M. Mertek, Çev.) İst: Runik.
- Hamdani, H. (1937). A Compendium of Ismâ'îlî Esoterics. *Islamic Culture*(11).
- Hammâdî, M. (2004). *Batıniler ve Karmatilerin İç Yüzü*. (İ. H. Erzen, Çev.) İstanbul: Sebil Yayınları.

- Hammer, O. (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology From Theosophy to The New Age*. Leiden, Boston: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Hamza b. Ali, İ. e.-T.-S. (1986). *Resâilü'l Hikme*. Lübnan: Dâr Liecli'l Marife.
- Hançerlioğlu, O. (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*. İst: Remzi .
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İst: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (2013). *Felsefe Ansiklopedisi (Cilt II)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion And Western Culture: Esotericism in The Mirror of Secular Thought*. New York: E.J. Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2006). Esotericism. W. J. Hanegraaff, & W. J. Hanegraaff (Dü.) içinde, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (s. 336-340). Leiden-Boston: Brill.
- Harman, Ö. F. (1996). Firavun. *DİA* (Cilt 13, s. 118-121). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Harris, M. (1976). Resurrection and Immortality: Eight Theses. *Themelios*, 1(2), 50-55.
- Has, K. (2004). Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram; Reenkarnasyon. *İslami Araştırmalar*, 17(4), 390-401.
- Hasluck, F. W. (1929). *Christianity and İslam Under the Sultans* (Cilt 1). (M. M. Hasluck, Dü.) Oxford: Clarendon Press.
- Hazm, E. M. (1977). *el- Fasl fi'l- Mileli ve'l- Ehvâi ve'n- Nihal* (Cilt 1). (M. İ.-A. Umeyre, Dü.) Riyad: Dâru'l Ceyl.
- Hein, N. (1981). Avatar, Avatara. K. Crim içinde, *The Perennial Dictionary of World Religions*. New York: Harper San Fransisco.
- Herodotos. (2006). *Tarih*. (M. Ökmen, Çev.) İst: İş Bankası Kültür Yay.

- Heysem, E. (1985). *el- İslâm fî Muvâceheti'l Bâtıniyye* . Dâru's Sahve.
- Hick, J. (1977). *The Myth of God Incarnate*. London: Scm Press Ltd.
- Hinnels, J. R. (1997). *Persian Mythology*. London: Chancellor Press.
- Hitti, P. K. (1928). *The Origins of the Druze People and Religion* . New York : Columbia University Press.
- Hitti, P. K. (1995). *Arap Tarihinin Mimarları*. (A. Zengin, Çev.) İst: Risale.
- Hodgson, M. G. (1993). *İslam'ın Serüveni* (Cilt 1). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hodgson, M. G. (2011). Erken Dönem Şia'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü? (S. Korkmaz, Dü.) *İSTEM*, 9(18), 289- 311.
- Hooshmandrad, P. (2014). Ayinsel Olarak Hayat: Guran Bölgesindeki Kürt Ehli Hakkın İbadet Uygulamaları. K. Omarkhali (Dü.) içinde, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar: Ana Akımın Dışında Kalanlar* (İ. Bingöl, Çev., s. 103-126). İstanbul: Avesta.
- Hope, M. (1986). *Practical Egyptian Magic*. New York : St. Martin's Press.
- Hosseini, S. (2016). Life after Death in Manichaeism and Yârsân. J. Bocheńska (Dü.) içinde, *Fritillaria Kurdica: Bulletin of Kurdish Studies* (s. 4-34). Kraków.
- Hsiao-Lan Hu, & Allen, W. C. (2005). *Religions of the World: Taoism*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Hucvirî, A. b. (1982). *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Huzam, E. F. (1995). *İslam el-Muvahhidîn*. Beyrut: Dâru'l Yemâme.
- Hüseyin, M. K. (1960). *Tâîfetü'd-Dürûz Târîhuhâ ve Akâidühâ*. Kahire.
- Hüseyin, Z. (2018). İşrâkî Felsefe Geleneğinin Kayıp Halkası: Hasan El-Kürdi ve Nefs Anlayışı. Ö. B. M.Nesim Doru içinde, *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi* (s. 127-168). İst.: Divan Kitap.

- Hız. Bahauallah. (1987). *Bahauallah'ın Sesi*. (M. İnan, Çev.) İstanbul: Dizerkonca.
- İbn Hallikân, A. b. (1970). *Vefeyâtü'l A'yân ve Enbâu Ebnâi'z Zamân* (Cilt IV). Beyrut: Dâr'us Sekafe.
- İbn Kesîr, İ.-D. E.-F. (1932). *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Tarih* (Cilt 12). Kahire.
- İbn Teymiyye, E. A. (1991). *Der'ü Teâruzi'l- Akl-i ve'n -Nakl* (Cilt 7). (M. R. Sâlim, Dü.) Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el- İslamiyye Üniversitesi.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. (1823). *el-Vasiyyetü'l-Kübrâ (Mecmuatü'r-Resâili'l-Kübrâ)*, (262-318). Mısır .
- İbn Teymiyye, E.-A. T. (1986). *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakzi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye* (Cilt IV-V). (M. R. Sâlim, Dü.) Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye.
- İbn Velîd, A. (1971). *ez-Zahîra fî'l-Hakika*. (M. H. el-A'zamî, Dü.) Beyrut: Dâru's-Sekâfe.
- İbnu'l-Cevzi, S. (2011). *Mir'atü'z-Zaman Fi Tarihi'l-Ayan'da Selçuklular*. (A. Sevim, Çev.) Ank: Türk Tarih Kurumu.
- İbnü'l-Esir. (1863). *el-Kamil fî't- Tarih* (Cilt X). Leyden: C. J. Tornberg.
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. London: Yale University Press.
- İhvan-ı Safa. (1985). *Resâilu İhvan-ı Safa* (Cilt III). Tahran: Mektebü'l A'lâmü'l İslami.
- İlhan, A. (1992). Bâtıniyye. *İslâm Ansiklopedisi*, 5. İst: TDV.
- Initiates, T. (2018). *Kybalion: Yedi Kozmik Yasa-Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi*. (M. Sağlam, Dü.) İst: Hermes.
- Inwagen, P. v. (1998). *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. USA: Westview Press.

- İsfehânî, H. b. (1906). *el- Müfredât fi Garîbi'l- Kur'an*. (M. S. Kîlânî, Dü.) Beyrut: Dâru'l- Marife.
- İsferâyînî, E. M. (1983). *et-Tefsîr fi'd-din ve Temyizü'l- Fırkati'n-Nâciye*. (t. K. el-Hût, Dü.) Beyrut: Âlemü'l Kütüb.
- Isya, J. (1919). *Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*. Boston: The Gorham.
- Işık, C. (2007). Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes. *Doğu-Batı Dergisi: Antik Dünya Bilgeliği*, 10(40), 35-59.
- Işık, H. (2013). Kitâbu Ta'limi Diyâneti'n-Nusayrîyye Işığında Nusayrî Teolojisi. *Bilimname*, XXIV(1), 31-56.
- Işık, H. (25-27 Mayıs 2012). Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. Malatya.
- Işık, Z. (2008). Yezidilik Teolojisi. İst: İstanbul Üniv. SBE.
- İşılak, H. (2014). İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı V. Koordinasyon Toplantısı İsmâîlîlik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül(2), 114-125.
- İyâd Kerim, e.-S. (2012). *el-Miâd inde'l-felâsîfeti'l-Muslimîn*. Dimaşk: Dâru safahât li'd-dirâsat ve'n-neşr.
- Izady, M. (1992). *The Kurds: A Concise History And Fact Book*. Oxford: Taylor & Francis.
- İzzeddin, N. E. (1985). *ed- Dürûz fi't- Tarih*. Beyrut: Dâru'l- İlmi'l- Melâyin.
- Jacobs, L. (1973). *A Jewish Theology*. London: Longman & Todd.
- Jacobs, L. (1995). *The Jewish Religion*. New York: Oxford University Press.
- Javonillo, C. J. (2015). Anlaşılmaz, İbret Verici ve Deşifre Edilmemiş Yönleriyle İndus Vadisi Medeniyeti. (Y. Kayalı, Dü.) *Iğdır Üniv. Sosyal Bil. Dergisi*, 191-206.

- Johnson, G. (1998). *Hint Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*. (M. Pekin, Çev.) İst: İletişim.
- Jones, H. S. (1915). Mithraism. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Cilt VIII, s. 753). içinde New York.
- Joseph, I. (1919). *Devil Worship: The Secret Books and Tradition of The Yezidiz*. Boston: Richard Badger.
- Jung, C. G. (2018). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. (E. Büyükinâl, Çev.) İst: Say.
- Jung, C. G. (2019). *Dört Arketip*. (Z. A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Jurji, E. J. (1946). *The Great Religions of the Modern World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kâdı Abdulcebbâr, E. H.-E. (1958). *el- Muğnî fî Ebvâbi't- Tevhîd ve'l- Adl* (Cilt 5). (M. M. Kasım, Dü.) Kahire: Dâru'l Mısriyye.
- Kafalı, M. (1993). Cengiz Han. *DİA* (Cilt 7, s. 367-369). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Kahraman, A. (2016). *Mukayeseli Dinler Tarihi*. İst: İFAV.
- Kalın, İ. (2010). *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*. New York: Oxford University Press.
- Kamal, M. (2006). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. England: Ashgate Publishing.
- Kaplan, İ. (tarih yok). *Alevi İnancının Temelleri*. 7 21, 2022 tarihinde <http://www.aleviten-nuernberg.de:> http://www.aleviten-nuernberg.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Alevi-inancinin-temelleri.pdf adresinden alındı
- Kaplan, Y. (2013). *Günümüz Yezidiliği*. İstanbul: Nubihar.
- Kaplan, Y. (2020, 03 23). Yezidiler Üzerine Konuşma. (K. Yanmış, Röportaj Yapan)

- Karadeniz, H. B. (2005). Türklerde ‘Kut’ Kavramı ve Osmanlıların Kutsiyet Elde Etme Çabaları. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*(7), 1-14.
- Karakaş, S. (2009). Kut-Tanrı İlişkisi Bağlamında Türklerde Yönetim Erkinin İlahi Temelleri. *GÜGEFD*, 29, 29-44.
- Karaman, F. (Bahar 2017). Tenasüh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme. *İnönü Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 9-34.
- Karasu, M. (2005). *Nusayrilik Alevilik ve Çok kültürlülük*. Ankara: Keşif Yay.
- Karataş, İ. E. (2006). Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Kayalı, Y. (2018). *Antik Dönem Hindistan Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Çizgi.
- Kaygusuz, İ. (Dü.). (2013). *Hakk'ın Kelâmı; Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli*. İstanbul.
- Kazvinî, Z. b. (1960). *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-Ibâd*. Beyrut: Dâr Sader.
- Keklik, N. (1964). Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader Ve Ahlak. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV(1-2), 65-80.
- Keser, İ. (2011). *Nusayrilik: Arap Aleviliği*. Ank: Karahan.
- Keskin, A. (2015). Türk Tasavvuf Kültürü ve Devir Nazariyesi Bağlamında Neşet Ertas. *Sûfî Araştırmaları*(12), 131-154.
- Khaksar, M. (2009). Reincarnation as Perceived by the “People of the Truth”. *Iran and the Caucasus*(13), 117-123.
- Khuri, F. I. (2004). *Being A Druze*. London: Druze Heritage Foundation.
- Kılıç, M. E. (1998). “Ebu'l-Hukemâ”: Hikmetin Atası-Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü. *Divan*(2), 1-32.

- Kılıç, S. (2011). Yezîdîlik ve Yezîdîlikte Harrânî İzleri. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(3), 285-296.
- Kiremit, İ. (2012). *XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)*. Ankara: Hacettepe Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi.
- Kirmânî, H. (t.y.). *Rahatü'l-Akl*. (M. K. Hüseyin, Dü.) Kahire: Dârü'l-Fıkr el-Arabî.
- Kitâbu'l-Cilve. (1949). S. Demlûcî içinde, *el-Yezidiyye* (s. 121-124). Musul: İttihat.
- Kızıl, H. (2013). Mitra'dan "Mithras'ın Sırları"na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni. *Ekev Akademi Dergisi*, 17(55), 113-136.
- Kızıl, H. (2021). Mazdek Hareketi Ve Sebepleri. *Şarkiyat*, 13(2), 747-767.
- Knot, K. (2000). *Hinduizm'in ABC'si*. (M. Yolal, Çev.) İstanbul: Kabalcı.
- Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İst: İz.
- Korkmaz, E. (2015). *Ezidiler (Melek Tavus'un Talihsiz Halkı/Kırmızı Ezid'in Kuzuları)*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, S. (2005). *Bir Dürzî ile Dürzîlik Üzerine Söyleşi* (Cilt 20). Konya: SÜİFD.
- Korkmaz, S. (2016). *Alevîlik Bektâşîlik Geleneği ve İslâm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. (O. F. Köprülü, Dü.) Türk Tarih Vakfı.
- Köprülü, M. F. (1922). Anadolu'da İslamiyet. *Daru'lfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2(4), 281-311.
- Köroğlu, B. (2014). İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd Eş-Şehrezûrî'nin Felsefî Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 91-108.
- Köse, A. (2014). *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İst: Timaş.

- Kremer, A. v. (1872). Die Heidengemeinden der Nosairyer im nördlichen Syrien und in Cilicien. *Das Ausland*(24), 553-558.
- Kreyenbroek, P. G. (2011). *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*. İst: Avesta.
- Kreyenbroek, P. G. (2014). *Ezidilik- Arka Planı, Dini Adetler ve Dinsel Metinler*. (A. Gökçen, & T. Tanla, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Ün.
- Kreyenbroek, P. G., & Reşow, X. C. (2011). *Tanrı ve Şeyh Adi Kusursuzdur*. İstanbul: Avesta.
- Krieger, B. (2011). Marriage, Birth, and Batınî Ta'wîl: A Study of Nusayrî Initiation Based on the Kitâb al-Hawî fî ilm al-Fatâwî of Abû Sa'îd Maymûn al-Tabarânî. *Arabic*(58), 53–75.
- Kummî, S. b.-E. (1963). *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*. (D. M. Meşkûr, Dü.) Tahran: Matbuat-i Atâî.
- Kurt, H. (2011/2). Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri. *Hitit Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 10(20), 5-28.
- Kuşca, S. (2015). Alevi-Bektaşî İnancının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*(10), 229-252.
- Kutlu, S. (2005). İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu. İ. Kurt, & S. A. Tüz (Dü.), *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi- I* içinde (s. 391-440). İst: Ensar.
- Kutlu, S. (2007). İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri. H. Onat içinde, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi* (s. 5-44). Ankara: İlitam.
- Kutlu, S. (2016). *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları: Alevîliğin Yazılı Kaynakları-Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ank: Ankara Okulu.

- Kutlu, S. (2017). Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri. Y. Ş. Yavuz içinde, *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (s. 291-351). İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Kutluer, İ. (1994). Devir. *DİA* (Cilt 9, s. 232-234). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Kutlutürk, C. (2017). *Hinduizm'de Avatar İnancı*. Ankara: Otto Yayınları.
- Kuz'mina, E. E. (2007). *The Origin of the Indo-Iranians*. (J. P. Mallory, Dü.) Leiden, Boston: Brill.
- Kuzu, S. (2012). *Risale-i Dâıııııı'n-Nusayriye Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Gaziantep: Gaziantep Ünv. SBE. Yüksek Lisans Tezi.
- Küçük, M. A. (2020). Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde 'Don Değiştirme'. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(94), 97-122.
- Küçüköner, H. R. (2018). Hint Alt-Kıtasının Dini ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü. *Şarkiyat*, 610-624.
- Küçüköner, H. R. (2018). *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*. Diyarbakır: Dicle Ünv. SBE.
- Langley, N. (1967). *Edgar Cayce on Reincarnation*. USA: Warner Books.
- Lapidus, I. M. (2016, c. I). *İslam Toplumlari Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla* (Cilt I). (Y. Aktay, Çev.) İst: İletişim.
- Layard, A. H. (1867). *Nineveh and Its Remains*. London: John Murray.
- (2001). "İcâzetu Pîr Musa Dünbelî". R. Lescot içinde, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat: Cebel Sincar ve Suriye Yezîdileri* (A. Meral, Çev., s. 225-228). İstanbul: Avesta.
- (2001). İcâzetu Pîr Musa Dünbelî. R. Lescot içinde, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat: Cebel Sincar ve Suriye Yezîdileri* (A. Meral, Çev., s. 225-228). İstanbul: Avesta.
- Lescot, R. (2009). *Yezidiler*. (A. Meral, Çev.) İstanbul: Avesta.

- Long, J. B. (1987). Reincarnation. M. Eliade (Dü.) içinde, *The Encyclopedia Religion* (Cilt XII, s. 265). New York: Macmillan.
- Long, J. D. (2009). *Jainism: An Introduction*. New York: I.B.Tauris.
- Lubicz, R. A. (1985). *Esoterism & Symbol*. Inner Traditions.
- Luschan, F. V. (1911). Early Inhabitants of Western Asia. *Journal of The Royal Anthropological Institute*(41), 221-244.
- Lügati, K. A. (tarih yok).
[http://www.lugatim.com/s/b%C3%BCruz#:~:text=\(%EF%BA%91%EF%BA%AE%EF%BB%AD%EF%BA%AF\)%20i.%20\(Ar,s%C3%B6yl%C3%B6y%C3%96r%20\(Ahmed%20Vefik%20Pa%C5%9Fa\)](http://www.lugatim.com/s/b%C3%BCruz#:~:text=(%EF%BA%91%EF%BA%AE%EF%BB%AD%EF%BA%AF)%20i.%20(Ar,s%C3%B6yl%C3%B6y%C3%96r%20(Ahmed%20Vefik%20Pa%C5%9Fa).). 10 25, 2021 tarihinde alındı
- Ma'sumiân, F. (1995). *Life After Death: A Study of the Afterlife in World Religions*. Oxford : Oneworld.
- MacGregor, G. (1981). *Reincarnation As A Christian Hope*. England: Library of Philosophy and Religion.
- Madelung, W. (1990). Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metempsychosis. *Acta Iranica*, 131-143.
- Madelung, W. (2006). İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet. (M. Tan, Dü.) *Dinî Araştırmalar*, 9(25), 281-294.
- Mahmoud, R. (2019). *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*. İstanbul: İst. Üniv. SBE.
- Maisel, S. (2014). Bir Topluluk, İki Kimlik: Suriye'nin Yezidileri ve Azınlık Bir Grubun Uyum İçin Verdiği Mücade. K. Omarkhalı içinde, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar* (İ. Bingöl, Çev., s. 143-168). İstanbul: Avesta.
- Makarem, S. N. (1974). *The Druze Faith*. New York: Caravan Books.
- Makarem, S. N. (2010). *Edvâu alâ Mesâliki't- Tevhid, (Mukaddime)*. Lübnan: ed-Dâru't Tekaddümiyye.

- Mann, A. T. (1998). *Reenkarnasyon: Yeniden Doğuş*. (G. Sezgi, Çev.) Ank: HYB.
- Manû, S. (1965). *Kitabu'l Hindus el- Mukaddes*. (İ. Hakkı, Çev.) Beyrut: Dâru'l Yakazati'l Arabiyye.
- Manzur, İ. (1290). *Lisânü 'l-Arab* (Cilt VI). Kahire: Dâru'l Meârif.
- Marrow, S. B. (1981). Resurrection of the Dead. *The New Catholic Encyclopaedia* (Cilt 12). içinde USA: Jack Heraty & Associates Inc.
- Massignon, L. (1964). Nusayrilik. *İslam Ansiklopedisi* (s. 365-370). içinde İstanbul: MEB.
- Massignon, L. (1982). Karmatiler. *İA* (Cilt VI, s. 352-359). içinde İstanbul.
- Massignon, L. (1987). Hulûl. *İslam Ansiklopedisi* (s. 584-585). içinde İst: MEB.
- Massignon, L. (1998). Nusayrilik. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt IX, s. 365-370). içinde İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Max Müller, P. D. (2017). *Upanişadlar: İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri*. (S. Ertüzün, Çev.) İst: Okyanus.
- Mazzaoui, M. M. (1972). *The Origins of the Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- McCelland, N. C. (2010). *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company.
- McKim, D. K. (1996). Incarnation. *Westminster Dictionary of Theological Terms* (s. 140). içinde Louisville: Westminster John Knox Press.
- Melikoff, İ. (1975). Le Probleme Kızılbaş. *Turcica*, VI, 49-67.
- Melikoff, I. (2009). *Uyur İdik Uyardılar*. (T. Alptekin, Çev.) İst: Demos.
- Melikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş:Efsaneden Gerçeğe*. (T. Alptekin, Çev.) İst: Cumhuriyet Kitapları.
- Menzel, T. (1997). Yezidiler. *İslam Ansiklopedisi* (s. 415-423). içinde İst: MEB.

Merriam-Webster. (tarih yok). "cosmogony", *Merriam-Webster Online Dictionary*.
<https://web.archive.org/web/20071225192546/http://www.m-w.com/dictionary/cosmology>. 10 06, 2022 tarihinde <https://web.archive.org>.
adresinden alındı

Mes'ûdî, E. A.-H. (1989). *Murûcu'z- Zeheb ve Meâdini'l- Cevher* (Cilt 2). (t. M. Abdulhamid, Dü.) Beyrut: Dâru'l Fikr.

Milliyet. (2001, 10 4-6). <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr>. 1 16, 2010 tarihinde
alındı

Minorsky, V. (2013). İran'da Ehli Hakk veya Ali-İlahi Tarikatını Öğrenmek İçin
Gereken Kaynaklar. N. Musalı (Dü.) içinde, *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i
Haklar* (s. 167-364). İst: Önsöz.

Mohammed, Y. R. (2017). El-Yezîdiyye Ve Akâiduhâ. Fırat Üniversitesi SBE.

Montagne, R. (1973). *The Berbers*. Edinburgh: T. & A. Constable.

Moosa, M. (1987). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York: Syracuse
University.

Mossaki, N. (2014). SSCB'de ve Sovyetler Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus
Sayımlarında Yezidiler. K. Omarkhali içinde, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar* (İ.
Bingöl, Çev., s. 169-224). İstanbul: Avesta.

Muhammed b. Ali el-Cillî, m. E.-H. (2006). "er-Risâletü'l-Numâniyye", *Silsiletü't-
Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye* (Cilt 2). Lübnan: Dâr li'ecli'l-
Marife.

Musâfir, Ş. A. (2012). İ'tikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a. M. Bozan içinde, *Şeyh Adî
bin Musâfir: Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnancındaki Yeri* (s. 153-
194). İstanbul: Nubihar.

Musahiplik Nedir? (tarih yok). 04 21, 2021 tarihinde
<https://www.alevikulturdernekleri.com/musahiplik-nedir/>. adresinden alındı

Musalı, N. (Dü.). (2013). *Rus Oryantalistlere Göre: Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz.

- Mushaf-ı Reş: Kitab ül Esved. (2018). E. Sever içinde, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni* (s. 164-167). İstanbul: Berfin.
- Müller, F. M. (1892). *Anthropological Religion*. London: The Gifford Lectures.
- Müller, F. M. (1956). *The Vedas*. Calcutta: Susil Gupta (India) Limited.
- Nasr, S. H. (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* . Great Britain : Thames and Hudson .
- Nasr, S. H. (1981). *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Natoor, M. (2022). Life, Death, and Beyond: The Belief in Reincarnation and the Phenomenon of Notq in the Druze Community. *Al-Durziyya: Druze and Other Minorities in the Middle East, I(I)*, 1-7.
- Neccâr, A. (1965). *Mezhebü'd Dürûz ve't Tevhid*. Mısır: Dâru'l Meârif.
- Nedîm, İ. (1978). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l Marife.
- Nevbahtî, K. (1992). *Fıraku'ş- Şîa*. (t. A. Hafinî, Dü.) Kahire: Dâru'r- Reşâd.
- Nevbahtî, K. (2004). *Şîi Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-(Fıraku'ş-Şîa)*. (S. H.-H.-S.-R. Şimşek, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Nikhilananda, S. (2003). *Hinduizm*. (A. Özer, Çev.) İst: Ruh ve Madde.
- Obeid, A. (2006). *The Druze and Their Faith in Tawhid*. Syracuse: NY: Syracuse University Press.
- Ocak, A. Y. (1999). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Ocak, A. Y. (1982). Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (Reincarnation-Metempsychose) İnancı. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve inançlar*. IV, s. 397-408. Ankara: G.Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi.

- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2000). Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış. *Türk Tarih Kurumu, Belleten*, LXIV(239), 129-159.
- Ocak, A. Y. (2004). Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair. İ. İ. Vakfı içinde, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler* (s. 385-398). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ocak, A. Y. (2007). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (2008). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (2010). *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. İstanbul: Timaş.
- Økland, T. K. (2007). *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. New York: Walter de Gruyter.
- Olsson, T. (1998). The Gnosis of Mountaineers and Townspeople, the Religion of the Syrian Alawites, or the Nusairis. E. Ö. Tord Olsson içinde, *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (s. 200-238). İstanbul: Swedish Research Institute.
- Omarkhali, K. (2009). Some Reflections on Concepts of Time in Yezidism. K. Omarkhali, K. Rezani, C. Allison , A. Joisten-Pruschke , & A. Wendtland (Dü) içinde, *Religion, Kultur und Sprache in der Iranischen Welt: From Daēnā to Dīn* (s. 336-352). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Omarkhali, K. (2014). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar: Ana Akımın Dışında Kalanlar*. (İ. Bingöl, Çev.) İstanbul: Avesta.

- Onat, H. (1993). *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV.
- Onat, H. (2003). Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine. *İslamiyât Dergisi*, VI(3), 111-126.
- Onay, H. (2021). İhvân-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12(2), 283-303.
- Oppenheimer, W. S. (1980). We are Born in Each Other's Houses: Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure. *American Ethnologist*, 7(4), 621-636.
- Ökten, A. İ. (2017). *Anadolu'nun Sırlı Aynası Arap Alevîler (Nusayriler)*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Örnek, S. V. (2015). Japonya ve Türkiye'deki Dini, Kültürel ve Sosyal Reformlara Bir Bakış. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 21(82), 487-501.
- Över, G. (2011). *Nusayrilerde Kadın*. Gaziantep: Gaziantep Üniv. SBE. Yüksek Lisans Tezi.
- Öz, B. (2012, 1 20). https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=671:hac-bekta-velinin-yaad-tarihsel-ortam&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54. 4 4, 2021 tarihinde www.alevibektasi.eu. adresinden alındı
- Öz, M. (1996). Gulât. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 13, s. 333-337). içinde Ank: TDVİA.
- Öz, M. (2004). Meymûn El-Kaddâh. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 29, s. 505). içinde Ank: TDVİA.
- Öz, M. (2006). Mukanna' el-Horasânî. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 31, s. 124-125). içinde Ank: TDV.
- Öz, M., & eş-Şek'a, M. M. (2001). İsmâiliyye. *İA* (Cilt 23, s. 128-133). içinde İst.: TDV Yay.

- Özbudun, S. (2015). *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Özcan Güngör, E. A. (2012). Sosyolojik Açıdan Alevi/ Bektaşilerde Tenasüh İnancı. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 249-270.
- Özdemir, İ. (2015). Çevirenin Sözü. M. E. et-Tavil içinde, *Apar Alevileri Tarihi* (s. xi-lxxxiii). Adana: Karahan.
- Özgür, B. (5, 6 2016). <https://alev-i.com/alevi-inancinda-ruh-gocu-reenkarnasyon/alev-i/>. 4 11, 2021 tarihinde alındı
- Özkan, A. R. (2006). *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İst: IQ Kültür Sanat.
- Özköse, K. (2018). Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi. *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Semp. Kitabı* (s. 59-83). içinde İst: Kuramer.
- Öztelli, C. (1997). *Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi*. İst: Özgür.
- Öztürk, Y. N. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İst: Yeni Boyut Yayınları.
- Öztürk, Z. (2017). *Dünya Dinleri Gizli Tarihi:Ezoterik-Batını İslami İnançlar*. İst: Sokak Kitapları.
- Paçacı, M. (2001). *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*. Ankara: Ankara Okulu.
- Parrinder, G. (1970). *Avatar and Incarnation The Divine in Human Form in the World's Religions*. New York: Oneworld Publications.
- Parrinder, G. (1971). *World Religions From Ancient History to the Present*. New York: Facts on File Publications.
- Paşa, A. T. (2008). *Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu*. (E. Tanrıverdi, Çev.) İst: Ataç.
- Pattanaik, D. (2016). *Hint Mitolojisine Giriş, Mit ve Mitya*. (Ç. Erkal, Çev.) Ank: Doğu Batı.

- Pelikan, J. (1993). *Christianity and Classical Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New York: Yale University.
- Perrin, M. (2015). *Şamanizm*. (B. Arıbaş, Çev.) İst: İletişim.
- Pike, R. E. (1951). *Encyclopedia of Religion and Religions*. London: Meridian Books.
- Pir Osman, M. (1996). Şeyh Adi Öncesi Yezidiler. *Denge Ezidiyan*, 4, 25-27.
- Platon. (1998). *Yasalar*. (C. Ş.-S. Babür, Çev.) İst: Kabalcı.
- Po-tuan, C. (1986). *The Inner Teachings of Taoism*. (T. b. Cleary, Çev.) Boston: Shambhala Publications.
- Rabtakî, A. (No. 1092). *Risâle fî Beyân Mezâhibu Taiyeti'l-Yezîdiyye*. Süleymaniye Ktp. İzmirli İ. Hakkı Böl.
- Radwan, C. K. (2009). *Assessing Druze Identity and Strategies for Preserving Druze Heritage in North America*. Florida: University of South Florida.
- Ramtha. (2013). *Doğumun ve Ölümün Gizemi*. İst: Akaşa .
- Razavi, M. A. (1997). *Suhrawardi and the School of Illumination*. Britain: Curzon Press.
- Refik, A. (1994). *On Altıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşılık (On Altıncı Yüzyılda Osmanlıların Aleviler Hakkında Düzenledikleri 54 Fermanı İçerir)*. (M. Yaman, Dü.) İst: Ufuk.
- Rhys Davids, T. (1988). *Lectures on Some Points in the History of Indian Buddhism*. Delhi: The Hibbert Lectures.
- Riffard, P. (1993). *Dictionnaire de L'Esoterisme*. Paris: Editions Payot & Rivages.
- Roland, G. (1981). *Meir in Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole*. Michigan: Peeters Leuven.

- Rousseau, J. B. (1818). Les Nosairis et les İsmâélis. J. B. Rousseau içinde, *Mémoire Sur Les Trois Plus Fameuses Sectes Du Musulmanism* (s. 51-62). Paris.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (A. Kazancıgil, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Rudolph, K. (2002). Maniheizm. (M. Bıyık, Dü.) *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*(I), 378-393.
- Sagan, C. (1982). *Kozmos-Evrenin ve Yaşamın Sırları*. (R. Aşçıoğlu, Çev.) İst: Kesim Matbaası.
- Salisbury, E. E. (1864). The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion, By Sulaimân 'Efendi of 'Adhanah; with Copious Extracts. *JAOS*, VIII, 227-308.
- Saluk, R. G. (2014). Türk Tasavvuf Edebiyatında Devir Nazariyesi ve Bir Devriyye Risalesi. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*(7), 215-233.
- Sarıkaya, M. S. (2011). Ebû Firâs (774 / 1372)'ın Eseri Işığında Yezidiler Hakkında Bir Değerlendirme. M. A. Üniv (Dü.), *Uluslararası Midyat Sempozyumu* içinde, (s. 661-670). Midyat.
- Sarıkaya, M. S. (2017). Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(82), 9-23.
- Sarlo, D. (2012). The Question of Influence: Resurrection in Judaism and Zorastranism. *Universty of Toronto*.
- Sarma, D. S. (2005). *Hint Dini Tarihine Giriş*. (F. Aydın, Çev.) İst: Ataç.
- Scarlett Marshall, R. D. (2016). *Reconstructing Druze Population History*. Nature.
- Schilpp, P. A. (1952). *The Hilosofhy of Sarvepalli Radhakrishnan*. New York: Tudor Publishing Company.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. (R. Kibar, Dü.) İst: Külliyyat.

- Schimmel, A. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*. (E. Kocabıyık, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Scholem, G. (1973). "Eschatology, in Kabbalah". *Encyclopaedia Judaica* (Cilt 6, s. 880-883.). içinde Jerusalem.
- Scholem, G. (1978). *Kabbalah*. New York / USA: Meridian Book.
- Scholem, G. G. (2008). *Zohar: İhtişamın Kitabı, Kabala'dan Temel Öğretiler*. (E. Yetiş, Çev.) İst.: Dharma Yayınları.
- Seabrook, W. B. (1987). *Adventures In Arabia; Among The Bedouins, Druses, Whirling Derwishes Yezidee Worshipers*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Segal, A. F. (2004). *Life after death: a history of the afterlife in western religion*. New York: Doubleday.
- Sertel, E. (2005). *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*. Ank: Ütopya.
- Sever, E. (2018). *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. İstanbul: Berfin.
- Sevgen, N. (1950). Yezidiler veya Şeytana Tapanlar. *Coğrafya Dünyası*(2), 112-117.
- Sevli, S. G. (2016). *Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğün İnşası*. Ankara: Hacettepe Üniv. SBE.
- Shavit, S. S. (1993). *Lebanese Druze Identity: Change or Continuity? (1840s-1990s)*. Los Angeles: University of California.
- Sheth, N. (2002). Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison. *Philosophy East, West*, 52(1), 98-125.
- Shooson, M. (1969). The Relation of Philosophical Theory to Practical Affairs in Japan. C. A. Moore içinde, *Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Tokyo: University of Hawaii Press.
- Sicistânî, E. Y. (1966). *İsbâtu 'n-Nubuât*. (Arif Tamir, Dü.) Beyrut.

- Sîde, İ. (1958). *el- Muhkem ve 'l- Muhît*. (A. A. Ferrâc, Dü.) Kahire.
- Sikatü'l-İslâm, D. (2006). *el-Mecâlisül-Müstensiriyye*. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr.
- Sinanoğlu, A. (1997). *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Batınlık Örneği)*. Konya: Esra Yayınları.
- Sinanoğlu, A. (2001). Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri. *Günümüz İnanç Problemleri, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu* (s. 319-326). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Slater, R. (2006). *Paradise Reconsidered Reincarnation and the Lost Gospel of Jesus*. Northants: Crest Publishing.
- Soğukoğlu, F. (2013). Nusayrîlik ve Tanrı Algıları. *Kelam Araştırmaları*, 11(1), 487-500.
- Söderblom, N. (1980). Incarnation. J. Hastings içinde, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Cilt VII, s. 65). Edinburg: The Scholar Press İkley.
- Spencer, H. (1873). *The Study of Sociology*. London: Henry S. King & Co.
- Springett, B. H. (2006). *Secret Sects of Syria and the Lebanon; Consideration of their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and their Connection With and Influence Upon Modern Freemasonry*. London And Newyork: Routledge.
- Stein, B. (2015). *Hindistan Tarihi*. (M. Günay, Çev.) İstanbul: İnkılap.
- Stevenson, I. (1974). *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. The University Press of Virginia.
- Stevenson, I. (1975). *Cases of The Reincarnation Type (I-IV)*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Stevenson, I. (1997). *Reincarnation and Biology: A Contribution to the Etiology of Birthmarks and Birth Defects*. Connecticut: Westport.

- Stevenson, I. (2001). *Children Who Remember Previous Lives- A Question of Reincarnation*. USA: Library of Congress Cataloging in Publication Data.
- Stevenson, I. (2009). *European Cases of the Reincarnation Type*. USA: McFarland & Co.
- Störig, H. J. (2000). *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*. (Ö. C. Güngören, Çev.) İst: Yol.
- Suvari, Ç. C. (2010). Tufan Mitosu Ve Cudi Dağı'nın Yezidi Kimliği İnşasında Oynadığı Rol. *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildiriler* (s. 898-903). Şırnak Üniv. Yay.
- Suvari, Ç. C. (2013). *Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidiler*. Ank: Ütopya.
- Sühreverdî, Ş. D. (2014). *el-Elvâhu'l- Imâdiyye Kelimetü't- Tasavvuf el- Lemehât*. (D. N. Habibi, Dü.) Beyrut: Menşûrâtü'l Cemel.
- Sünter, E. (2020). İhvân-ı Safa'da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(22), 1-32.
- Swinburne, R. (2008). *Was Jesus God?* New York: Oxford University Press.
- Şehrazûrî, Ş. M. (1993). *Resâilü'ş- Şecerati'l- İlâhiyye fî Ulûmi'l- Hakâiki'r- Rabbâniyye* (Cilt III). (N. Habibi, Dü.) Tahran: Müessesetü Hikmet ve Felsefetü İran.
- Şehristânî, E.-F. M.-Ş. (2008). *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dar e'l-Fikr.
- Şelbî, A. (2000). *Edyânü'l- Hindi'l- Kübrâ*. Kahire: Mektebetü'n- Nehdatü'l- Mısriyye.
- Şenavcu, H. İ. (2016). “Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizm’i: Genel Bir Bakış”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*(I), s. 45-64.
- Şenavcu, H. İ. (2022). Şintoizm’de Tanrı. M. Tekin içinde, *Bir Dünya Tanrı* (s. 349-366.). İstanbul: Rağbet Yay.

- Şengül, B. A. (2015). *Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi*. (Z. Kılıç, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Şenzeybek, A. (2008). Resailü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları. *Doktora Tezi*. konya.
- Şenzeybek, A. (2010, Bahar). Dürzî Kutsal Metinleri İçerisinde Yer Alan Bazı Risalelerin Tasnif ve Tahlili. *SÜİFD*, 199-226.
- Şenzeybek, A. (2012). *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Bursa: Emin Yayınları.
- Şerefhan. (1971). *Şerefname: Kürt Tarihi*. (M. E. Bozarslan, Çev.) İst: Ant.
- Şeyh Adiyy'in İlahisi. (2018). E. Sever içinde, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni* (s. 168-170). İst: Berfin.
- Tâdifî, M. b. (1972). *Cevherden Gerdanlıklar: Hz. Abdülkadir Geylani'nin Menkıbeleri*. (N. Erdoğan, Çev.) İst: Sinan .
- Takiyyü'd-Din, Z.-D. A.-Ğ. (1999). *Kitabü'n-Nukât ve'd-Devâir*. Beyrut: Dâru'l-İşârât.
- Talhamy, Y. (2010). The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria. *Middle Eastern Studies*, 46(2), 175–194.
- Talhamy, Y. (2021). The Alevis and 'Alawis. *Brill*, 12, 279-304.
- Tan, M. (2007). Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı. D. V. ATATÜRK KÜLTÜR (Dü.), 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)* içinde, II, s. 625-634. Ank.
- Tan, M. (2008). On the Ismaili Understanding of History: A Doctrine of Cyclical Time. *Journal of Islamic Research*, 1(2), 97-107.
- Tan, M. (2012). Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar. *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(17), 111-145.
- Tan, M. (2015). İsmaili davet: Sosyo- Politik Gelişim Süreci. *Dini Araştırmalar*, 18, 79-95.

- Tankut, H. R. (1938). *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Taraporewala, I. J. (2016). *Zerdüş Dini: Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*. (N. Damar, Çev.) İst: Avesta.
- Tarhan, N. (2019). *Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnancı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Ünv. SBE.
- Tarlacı, S. (2016). *Ölüm 'Sözlük: Ölümlüler İçin Yol Rehberi*. İstanbul: Tuti Kitap.
- Taş, N. (2017). İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi. Elazığ: Fırat Ünv. SBE.
- Taşgın, A. (2005). Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm. *Türk Dünyası Araştırmaları*(154), 195-204.
- Taşgın, A. (2009). Irak'ta Bektaşî Topluluğu Şebekler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(52), 127-144.
- Taşgın, A. (2013). *Şeyh Safî Buyruğu*. İst: Çizgi.
- Taşköprülüzâde, A. E. (2013). *Mevzuâtü'l-Ulûm* (Cilt 2). (M. Çevik, Dü.) İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Taşpınar, İ. (2003). *Duvarın Öteki Yüzü, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*. İstanbul: Gelenek.
- Taşpınar, İ. (2015). *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*. İst.: İFAV .
- Tavil, M. E. (2015). *Arap Alevileri Tarihi*. (İ. Özdemir, Çev.) Karahan Kitabevi.
- TDK. (tarih yok). "Kozmogoni", <https://sozluk.gov.tr/>. 10 06, 2022 tarihinde alındı
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâf ıstılahatı'l Fünûn ve'l Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Tekindağ, M. C. (1954). Dûrzi Tarihine Dâir Notlar. *Tarih Dergisi*(7), 143-156.
- Teymûr Paşa, A. (2008). *Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu*. (E. Tanrıverdi, Çev.) İst: Ataç.

- Tezcan, M. (2007). Eski İranlılarda Xvarenah Anlayışı ve Bunun Türklerdeki Kut İle Münasebeti. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22(2), 167-193.
- Timani, H. S. (2021). The Druze. C. M. Muhammad Afzal Upal içinde, *Handbook of Islamic Sects and Movements* (s. 724-742). Leiden, Boston: Brill Handbooks on Contemporary Religion.
- Togayhan, A. (2008). Günümüz Paralel Nusayrîlik İnancına Yansıyan Senkretizmin Temel Formları: Mersin Karaduvar Mahallesi Örneği. *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*(20), 227-258.
- Tolan, K. (2006). *Nasandina Kevneşopan Êzdiyatîyê*. (A. Önal, Dü.) İstanbul: Weşanên Pêrî.
- Tolan, K. (2015, 04 22). <http://www.dengekurdistan.nu/details.aspx?an=14427>. 04 02, 2020 tarihinde alındı
- Topaloğlu, F. (2016). Eski İran'daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnancına Etkisi. *PÜİFD*(6), 72-81.
- Tori. (1998). *Kürtlerin Din Kültürü Tarihi*. İst: Berfin.
- Tori. (2000). *Bir Kürt Düşüncesi; Yezidilik ve Yezidiler*. İst: Berfin.
- Tozlu, S., & Ürkmez, N. (Dü). (2017). *Nusayrîler: Tarih, İnanç, Edebiyat ve Kaynakça*. İst: Kitabevi.
- Trompf, G. W. (2005). Macrohistory. W. Hanegraaff (Dü.) içinde, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (s. 701-716). Leiden: Brill.
- Tucker, J. (2005). *Life Before Life: A Scientific Investigation of Children's Memories of Previous Lives*. St. Martin's Press.
- Tucker, J. B. (2015). *Return To Life: Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives*. Griffin: St. Martin's.
- Tucker, W. F. (1982). Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn. Sa'id ve Muğiriyye. (ç. E. Fırlalı, Dü.) *AÜİFİİD*, V, 203-216.

- Tucker, W. F. (1982). Ebû Mansûr el-İclî ve Mansûriyye: (Avrupa) Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma. (E. R. Fırlalı, Dü.) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*(5), 217-229.
- Tucker, W. F. (2003). Beyan b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîî Aşırıları. (Y. Benli, Dü.) *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III(1), 217-232.
- Tucker, W. F. (2008). *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. New York: Cambridge University Press.
- Tucker, W. F. (2008). *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. New York: Cambridge University Press.
- Turan, A. (1996). Kitâbu'l-Mecmû'un Tercümesi. *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*(8), 5-18.
- Turan, A. (2015). *Yezidiler: Tarihçeleri, Coğrafi Dağılımları, İnançları, Örf ve Adetleri*. Ank: Hitapevi.
- Turan, A. Ü. (2005). Bir Alan Araştırmasının Anatomisi: Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(20-21), 35-67.
- Turan, A.-B. M. (2007). Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerde İnanç Esasları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(24-25), 11-31.
- Tümer, G. (1991). Atalar Kültü. *İslam Ansiklopedisi* (s. 42-43). içinde İstanbul: TDV.
- Tümer, G. (1993). Cercîs. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, s. 26). içinde Ank: TDV.
- Türk, H. (2010). *Nusayrilerde Hızır İnanıcı*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi.
- Türk, H. (2013). *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İst: Kaknüs.

- Türk, H. (2018). Nusayrîliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi. *Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*(17), 51–73.
- Türkan, K. (2008). Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler. *Türkbilig*, 136-154.
- Türkiye Bahai Toplumu, D. İ. (2022). Bahai Dininde Tanrı Anlayışı. M. Tekin içinde, *Bir Dünya Tanrı* (s. 173-214). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Türkoğlu, H. (2016). *Dünya Dinlerinden Yezidilik*. İstanbul: Festival.
- Uçman, A. (2004). The Theory of the Dawr and the Dawriyas in the Otoman Sufi Literatür. A. Y. Ocak içinde, *Sufism and Sufis in Ottoman Society*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uçman, A. (2010). Tasavvufta Devir Anlayışı ve Yunus Emre'nin Devriyeleri. *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (s. 15-24). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Uluçay, Ö. (2011). *Nusayrilik: İnanç Esasları ve Tenasüh*. İst: Gözde.
- Uluçay, Ö. (2017). *Bâtınlık: Devlet-Din-Mezhep-Meşrep-Tasavvuf-Hareket-Çatışma-Savaş*. İst: Gözde.
- Uludağ, S. (1988). Adî B. Müsâfir. *İslâm Ansiklopedisi* (s. 381). içinde Ank: TDV.
- Uludağ, S. (1992). Bâtın İlmi. Ankara: TDV.
- Uludağ, S. (1994). Devr. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 9, s. 231-232). içinde Ankara: TDV.
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İst: Marifet.
- Uludağ, S. (2005). Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi. İSAV (Dü.), *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. içinde II, s. 1045-1048. İst: Ensar.
- Upanishadlar. (2017). (K. Kaya, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Uslu, Z. (2019). *Bâtîni Dini Yapılanmalarda Döngüsellik*. Diyarbakır: Dicle Üniv. SBE.
- Uyar, M. (2008). *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İst: Emre.
- Uyar, M. (2016). Nusayrîlik. H. Onat, & S. Kutlu içinde, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (s. 299-342). Ank: Grafiker.
- Uysal, E. (2015). İhvan-ı Safa ve Metafizik. B. A. Çetinkaya içinde, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlak Ve Kelamın Sentezi* (Cilt 6, s. 269-292.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uzun, M. (1994). *Devriyye*. IX. İstanbul: DİA.
- Üçer, C. (2008). Alevîliğin Neliği ve Şîlik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi. *Marife*(3), 205-238.
- Ülken, H. Z. (2015). *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İst: Doğu Batı.
- Ürdüç, G. (2004). Cisimleşme. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt III, s. 240-246). İstanbul: Babil.
- Üzüm, İ. (2000). Türkiye'de Alevi/Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım. *İslam Araştırmaları Dergisi*(4), 173-187.
- Vâfî, D. A. (1964). *el-Esfâru'l- Mukaddeseti fi'l- Edyâni's- Sâbikati li'l- İslâmi*. Kahire: Nehdatü Mısır.
- Vaux, B. C. (1979). Tenasuh. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt XII, s. 158-160). içinde İstanbul: MEB.
- Vecdî, M. F. (1971). *Dâiratü Meârifî'l- Karni'l- Işrûn* (Cilt 10). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Waardenburg, J. (2004). Mesih. *DİA* (Cilt 29, s. 306). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Waida, M. (1987). Incarnation. M. Eliade içinde, *Encyclopedia of Religion* (Cilt VII, s. 160-161). New York: Macmillan.

- Walker, B. (1983). *Gnosticism; Its History and Influence*. Northamptonshire: The Aquarian Press.
- Walker, P. (2005). The Ismâ'îlîs. (P. A.-R. Taylor, Dü.) *Arabic Philosophy*, 72-91.
- Walpole, F. (1851). The Ansayrii. *A Visit To Nineveh* (Cilt iii, s. 64-342). içinde London: Richard Bentley.
- Watt, M. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (E. R. Fığlalı, Çev.) Ank: Umran.
- Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları*. (T. Parla, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Wellhausen, J. (1989). *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî -Siyasî Muhalefet Partileri*. (F. Işıltan, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Whitall, N. P. (1980). Reincarnation. F. Clive-Ross içinde, *Studies in Comperative Religion* (s. 67-75). Britain : Perennial Books Ltd.
- Wilber, D. N. (1950). *Iran Past and Present*. Princeton, New Jersery: Princeton University Press.
- William, T. F. (1982). Âsiler ve Gnostikler: El-Muğîre İbn Sa'îd ve Muğîriyye. (E. R. Fığlalı, Dü.) *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*(5), 203-229.
- Williams, M. A. (1996). *Rethinking "Gnosticism"*. New Jersey: Princeton University Press.
- Winter, S. (2016). *A History of the 'Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. New Jersey: Princeton University Press.
- Witzel, M. (2001). Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 7(3), 1-115.
- Yakar, C. (1988). *İnançlar ve Tutumlar Üzerine*. Ank: Gazi Üniv.
- Yalçın, A. (2020). *Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örneği*. Ankara: Ankara Üniv. SBE.

- Yalın, S. (2017). Sühreverdî'nin El-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik Ve Metafiziğe İlişkin Görüşleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLIII(2), 263-292.
- Yalkut, S. B. (2002). *Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler*. (S. Yücesoy, Çev.) İst: Metis.
- Yalkut-Breddermann, B. (1999). Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora. B. 1.–6. Dieser Beitrag erschien erstmals in: (Hrsg.): Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland, & G. Jonker (Dü.) içinde, *Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland* (s. 51-63). Berlin .
- Yaman, A. (2012). *Alevilik- Kızılbaşlık Tarihi*. İst: Nokta Kitap.
- Yaman, M. (1994). *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*. İst: Ufuk Matbaası.
- Yar, E. (2016). *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). Gulüv. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14, s. 192-195). içinde Ankara: TDV.
- Yazar, İ. (Tarihsiz). *Bâtınlık Üzerine Bir İnceleme*. <http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm>. adresinden alınmıştır
- Yenen, H. (2014). Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal / Misal Alemi. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (s. 296-313). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Yergezen, H. (tarih yok). <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com/dervis-babaturbesi/alevilikte-devriye-nedir-reenkarnasyon>. 4 8, 2021 tarihinde <https://dervisbabaturbesi.wixsite.com>. adresinden alındı
- Yeşilyurt, Ş. (2017). Yeniden Doğuş Biçimleri ve Ruh Adam Romanı. *Hikmet*, 135-147.
- Yeşilyurt, T. (2003). Alevi- Bektaşiliğin İnanç Boyutu. *İslâmiyat VI*, 13-30.

- Yeşilyurt, T. (2012). Reenkarnasyon/Tenasüh Düşüncesi. Ş. A. Düzgün içinde, *Kelam: El Kitabı*. Ank: Grafiker .
- Yıkılmaz, Y. (2017). Ruhun Yeniden Dirilmesi Unsuru Üzerinden Zerdüştlük–Yahudilik Etkileşimi. *Çanakkale Onsekiz Mart Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*(11), 149-158.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Yıldırım, N. (2018). *İran Mitolojisi*. İst: Pinhan.
- Yıldız, H. (2021). Hacı Bektaş Velî Sonrasında Bektaşîliğin Oluşum Ve Gelişimi. *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 491-510.
- Yılmaz, H. (2007). *Budist Metafiziği*. Ank: Hece .
- Yitik, A. İ. (1996). *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde.
- Yitik, A. İ. (2003). Avatara. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt I). İstanbul: Etik.
- Yitik, A. İ. (2010). Hinduizm. Ş. Gündüz (Dü.) içinde, *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: DİB.
- Yitik, A. İ. (2017). *Doğu Dinleri*. Ank: İSAM.
- Yörükân, Y. Z. (2015). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. İst: Ötüken .
- Yörükân, Y. Z. (2019). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. (T. Yörükân, Dü.) İst: Ötüken.
- Zaehner, R. C. (1955). *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Clarendon Press.
- Zehra, M. E. (1965). *ed- Diyânâtü'l- Kadîme*. Kahire: Dâru'l Fikri'l Arabî.
- Zekeriya, A. b. (1979). *Mekâyisü'l- Lugah* (Cilt 5). Kahire: Dâru'l- Fikr.

Zhigulskaya, D. (2019). Alevis vs. Alawites in Turkey: From the General to the Specific (Based on Field Studies in the Town of Hacibektaş And Hatay Province). *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5(10), 195-206.

Zimmer, H. (2004). *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. (G. Ç. Güven, Çev.) İst: Kabalcı.

Zinser, H. (2011). *Ezoterizme Giriş*. (N. Eryar, Çev.) İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

