



## Klasik Türk Şiiri'nde Tenasüh ve Reenkarnasyon

Nihat BIÇAK<sup>1</sup>

### Öz

Ölüm karşısında çaresiz kalan ve ölüm acısını hafifletmek için uğraşan insan, farklı düşünceler, inançlar geliştirmiştir. Eski inanışlarda yaygın olan spiritüel düşünceler bu bağlamda giderek önem kazanır. Bunlardan en önemlileri tenasüh ve reenkarnasyondur. Çünkü bu anlayışlar, semavî dinlerle beraber bağımsız olarak yayılma alanı bulmuştur. Dolayısıyla göz ardı edilmemesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. Dünya geneli ve özellikle Hindu inanışlar göz önünde bulundurulursa milyarlarca insanın bu anlayışı inanç olarak gördüğü söylenebilir. Bu konu, doğrudan veya dolaylı, klasik edebiyat şairleri tarafından sıklıkla işlenir. Reenkarnasyon anlayışı, Heterodoks İslam anlayışına yakın şairlerde belirgindir. Tenasüh ise her kesimden şair tarafından daha çok sanat amaçlı kullanılır ve ölüm karşındaki beklenti dile getirilir. Fakat buna rağmen edebî alanda bu konuyla ilgili tatmin edici çalışmaların olduğu söylenemez. Yapılan çalışmaların çoğu ilahiyat alanında olup Kur'an'ın bu konuya yaklaşımıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışmada; biraz göz ardı edildiğini düşündüğümüz bu konu ele alınacaktır. Öncelikle tenasüh ve reenkarnasyon hakkında kısa bilgi verilerek şiir örneklerine geçilecektir.

*Anahtar Kelimeler:* Klasik Türk Şiiri, Tenasüh, Reenkarnasyon, Enkarnasyon

### Transubstantiation and Reincarnation in Classical Turkish Poetry

#### Abstract


People who are helpless in the face of death and who endeavour to alleviate the pain of death have developed different thoughts and beliefs. In this context, the spiritual ideas prevalent in ancient beliefs become increasingly important. The most important of these are transubstantiation and reincarnation. Because these understandings have found an area to spread independently together with the monotheistic religions. Therefore, it is an issue that should not be ignored. Considering the world in general and Hindu beliefs in particular, it can be said that billions of people regard this understanding as a belief. This subject, directly or indirectly, is often treated by poets of classical literature. The understanding of reincarnation is evident in poets close to the heterodox understanding of Islam. On the other hand, transubstantiation is used mostly for artistic purposes by poets from all walks of life and the expectation against death is expressed. However, it cannot be said that there are satisfactory studies on this subject in the literary field. Most of the studies are in the field of theology and are related to the Qur'an's approach to this issue. Therefore, in this study; this issue, which we think has been somewhat neglected, will be discussed. First of all, brief information about transubstantiation and reincarnation will be given and poetry examples will be given.

*Key Words:* Classical Turkish Poetry, Transubstantiation, Reincarnation, Incarnation

#### **Atıf İçin / Please Cite As:**

Biçak, N. (2023). Klasik Türk Şiiri'nde tenasüh ve reenkarnasyon. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 8 (1), 78-90. Doi: <https://doi.org/10.58648/inciss.1284892>

<sup>1</sup> Dr. – Türkiye, nihatbicak87@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-6483-3752

## Giriş

### (Tarihte Tenasüh ve Reenkarnasyon Anlayışı)

TDK'de tenasüh ve reenkarnasyon sözcüklerinin ikisi için de "ruh göçü" anlamı verilir (TDK, 2011). Tenasüh, Arapça *nesh* kökünden gelir ve "hükümsüz bırakma, iptal etme, kopyalama, suret çıkarma" gibi anlamlara gelir (Kantar, 2011). Reenkarnasyon (reincarnation) ise Fransızca olup "yeniden bedenlenme" anlamına gelir (Karaman, 2017:10). Yapılan birçok çalışmada tenasüh, reenkarnasyonun İslamî literatürdeki karşılığı kabul edilmiştir ki daha önce tarafımızca yapılan bir çalışmada da benzer hataya düşülmüştür. Hatta bu iki farklı kavram öyle iç içe geçmiştir ki ikisi arasındaki farkı ortaya koyan çalışmalarda bile tenasühün İngilizce karşılığı ya reenkarnasyon anlamındaki "reincarnation" veya kelimenin Arapça karşılığı olan "tanasuh" ile ifade edilmiştir. Fakat konuyla ilgili çalışmalar arttıkça bu iki kavram da belirgin çizgilerle birbirinden ayrılmaya başladı. "Tenasühte bir geriye gidiş, yani insan ruhunun hayvan, bitki türü gibi daha alt kategorilere geçişi varken reenkarnasyonda ise insan ruhunun ölümlü bir bedenden yine başka bir insan bedenine geçişi söz konusudur. Dolayısıyla tenasüh ve reenkarnasyon tamamen farklıdır. Çünkü reenkarnasyonu savunanlara göre henüz mükemmelleşmemiş ve dünyevî bağlardan kurtulamamış ruhun tekrar gelişi söz konusuysen tenasühte ise ceza ve mükâfat esasına göre bir geliş, gidiş vardır" (Güllüce, 2001:21). Bu açıdan bakılınca Hint düşünce sistemindeki *samsara*, bilindiğinin aksine reenkarnasyondan ziyade tenasühle karşılanır demek mümkündür.

Tenasüh ve reenkarnasyonla ilgili olan diğer bir terim enkarnasyondur. Bu terim de İslamî literatürde hulus sözcüğüyle karşılanır ve "Allah'ın bir varlıkta cisimlenmesi" anlamına gelir. "İlahî ruhun yeryüzünde Hz. İsa'da tecelli ettiği anlayışı, enkarnasyona örnektir" (Karaman, 2017:10). Fakat enkarnasyon inancı, İsa'dan çok daha öncesine, Hint kültürüne dayanır. "Birçok yönden hikâyesi İsa'yla büyük benzerlik gösteren Krişna (Akalin, 2015:205), M.Ö. 4800 yıllarında yaşamıştır. Dolayısıyla bu inancın, eski Hint kültüründen beslendiği anlaşılır" (Karaman, 2017:11). Tanrı Vişnu'nun hayvan bedenine de girdiği göz önüne alınırsa enkarnasyonla birlikte tenasüh anlayışının Hint kültüründen çıkmış olması en kuvvetli ihtimaldir. "Bu düşünce, Antik Yunan'da ilk olarak Pisagor'un sisteminde görülür. Onun bu düşüncesini, Hindistan'ı da kapsayan Doğu seferinden sonra dile getirdiği söylenir. Dövülen bir köpeğin sesini ölen bir arkadaşının sesine çok benzediğini fark eden Pisagor, arkadaşının ruhunun köpekte beden bulduğunu iddia etmiştir. Pisagor'un bir ruhun hayvan bedenine geçtiği düşüncesinin çağdaşı Empedokles tarafından benimsendiği kısıtlı bilgilerle bilinir" (Yitik, 2011:441-43). "Empedokles'e göre birey kendisini tanımadan yaşarsa ruh için zaten bir zindan olan bu dünyada kalış, kötülük yapıldıkça devam edecektir. Bu devamlılığın tenasüh ve reenkarnasyon aracılığıyla olacağına inanan Empedokles, kendisinin de daha önce birer kez kız, kuş, balık ve çalı olduğunu iddia eder" (Yalap, 2014:20). Empedokles'in anlattıklarına bakılınca onda tenasüh ve reenkarnasyon fikrinin birleştiği görülür. Çünkü o, bireyin kendini tanımasına vurgu yaparak aslında reenkarnasyonun nihaî amacının tekâmül yani insanın mükemmelleşmesi amacı olduğuna işaret eder. Onun hayvan veya bitki olarak bedenlenmesi ise tenasühtür. Ondan sonra gelen Platon'da da her iki fikrin bir arada olduğu görülür. "Platon'un Phaedrus diyalogunda bu konuyla ilgili daha detaylı bilgiler verilir. Platon, ruhun gerçeği kavrama derecesine göre tekrar nasıl var olacağını anlatır ve ruhları dokuz kategoriye ayırır. O, ilk kategorideki ruhların filozof veya sanatkârlarda; en düşük derecedekilerin zalim hükümdar veya despot kralda; gerçekten tamamıyla habersiz olan ruhların da daha aşağı varlık kategorisindeki böcek, sürüngen benzeri hayvanlarda tekrar beden bulacağını anlatır" (Yitik, 2011:441-43).

Eski Hint ve Yunan kültürleri arasında şekillendiği anlaşılan tenasüh ve reenkarnasyon düşüncesi, İslamiyet'in ortaya çıkışından kısa bir süre sonra bu dine de dâhil olur. Diğer bir görüşe göre ise bunun her ikisi de zaten Allah'ın kitabında vardır.

### Kur'an ve İslam'da Tenasüh, Reenkarnasyon

Türkiye'de 2000'li yıllardan sonra tenasüh ve reenkarnasyon düşüncelerinin ilahiyat çevrelerinde gündem olmasında Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk gibi isimlerin etkisinden söz

edilebilir. Fakat bu isimler, İslam'da kesinlikle tenasüh ve reenkarnasyon vardır demekten ziyade, bu konunun göz ardı edilmemesi gerekliliğine vurgu yaparlar. Bunu dile getirirken de en büyük referansları, kendilerini reddedenlerin de referansı olan Kur'an'dır.

Kur'an'da tenasüh ve reenkarnasyonla ilişkilendirilen ayetlerin sayısı oldukça fazladır. Örneğin, Vâkıa Sûresi 62. ayette geçen; *“Andolsun, ilk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?”* ifadesinde, Allah, insanlara ilk yaratılıştan ibret almadınız mı diye soruyor. Allah'ın huzuruna çıkmış insanlar artık O'nu inkâr edemeyeceğine göre sanki insanlara ikinci bir şans ve hayat verilmiş ama onlar ilkinden ibret almayıp ikinci şansını da heba etmişler. Dolayısıyla bu ayet reenkarnasyonla ilişkilendirilmiştir. Fakat reenkarnasyonla asıl ilişkilendirilen ayetler; *“Siz cansız iken size can veren Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltilecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz”* (Bakara, 2/22); *“Onlar (inkâr edenler): “Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha çıkmaya yol var mıdır?” derler”* (Mü'min, 40/11) mealindeki iki defa ölüm ve yaratılmadan bahseden ayetlerdir. Reenkarnasyona karşı çıkan çoğu ilahiyatçıya göre bu ayetlerin anlamı gayet açıktır; *“İnsan yoktu, ölüydü ve yaratılarak diriltildi; sonra tekrar ölecek ve hesap için Allah'ın huzurunda diriltilecek. İki defa ölüm ve dirilmeden kasıt budur.”* Reenkarnasyonun göz ardı edilmemesi gerekliliğini savunan ilahiyatçılar elbette ayetin bu anlamını da biliyor ve dile getiriyorlar. Örneğin, Süleyman Ateş ayetin bu anlamını dile getirmekle beraber başka ayetlerin de reenkarnasyona işaret etmesinden dolayı bu ayeti reenkarnasyon varsayımıyla da değerlendirir. Süleyman Ateş, öncelikle insanın diriltilmesi, ona ruh verilmesiyle konuya yaklaşır. Ona göre ruh, anne karnında belli bir süre sonra insana verilen *“Allah'ı tanıma bilinci”* anlamında ise geleneksel tefsirciler haklıdır ve reenkarnasyon yoktur. Ama eğer ruhtan kasıt, herkesçe bilinen ve bedende canlılığı sağlayan *“ruh”* anlamındaysa o zaman bu reenkarnasyona işarettir. Çünkü ona göre sperma halindeki insan, ölü kabul edilemez ve ana rahmine giren sperm ilk andan itibaren engelli, tehlikeli yolları aşmış nereye gideceğini bilen bilinçli bir canlıdır. Dolayısıyla anne karnında belli bir süre sonra ona üflenen ruh, canlılığı sağlayan ruh değildir çünkü o zaten canlıdır. Eğer ona üflenen ruh, *“Allah'ı tanıma bilinci”* değilse berzah âleminde (mahşere kadar, ölenlerin ruhlarının bekletildiği yer) başka bir ruhun anne karnındaki bebeğe verilmesidir ve bu da reenkarnasyondur. Bu imkân, henüz olgunlaşmamış ruhlara verilir ve sadece iki defadan bahsedilir; sonsuz döngü yoktur. İlk seferde şansını iyi kullanan ruhlar ise daha yüce âlemlere alınır. Daha sonra başka ayetlerden de referanslar veren Ateş, Kur'an'ın birçok ayetinde geçen ikinci defa dirilmeden kastın mahşerdeki dirilme olabileceği gibi ikinci defa bedenlenme anlamındaki reenkarnasyon anlamının da çıkabileceğini belirtir (1999:81-85).

Reenkarnasyonun reddiyle ilgili örnek ayetlere geçmeden önce Kur'an'daki tenasüh ayetlerinden de kısaca örnek verelim: *“İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de bu yüzden kendilerine: Aşağılık maymunlar olun! dediklerimizi elbette bilmektesiniz. Biz bunu (maymunlaşmış insanları), hadiseyi bizzat görenlere ve sonradan görenlere bir ibret dersi, müttakîler (takva sahibi) için de bir öğüt vesilesi kıldık”* (Bakara, 2/65-66); *“Allah, sizi de yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve sizi yeniden çıkaracaktır”* (Nuh, 71/17-18). Sadece bu ayetleri ele alarak buradan tenasüh düşüncesi çıkartmak elbette mümkündür. Ama sadece aşağıdaki ayetleri bağımsız ele alırsak Kur'an'da tenasüh ve reenkarnasyon düşüncesine yer olmadığını da söylemek mümkündür; *“Size, öldüğünüz, toprak ve kemik yığını haline geldiğinizde mutlak surette sizin (kabirden) çıkarılacağınızı mı vadediyor? Bu size vadeliden (öldükten sonra yeniden dirilmek gerçek olmaktan) çok uzak! Hayat, şu dünya hayatımızdan ibarettir. (Kimimiz) ölürüz, (kimimiz) yaşarız; bir daha da diriltilecek değiliz”* (Mü'minûn, 23/35-37). Buna benzer, dünyaya ikinci gelişin önüne geçen çok sayıda ayet yorumu var. Fakat dikkatle incelendiğinde bu ayetlerin geçtiği sureler de helak edilmiş kavimlerden ya da dünyadayken Allah yolundan çok uzak olanlarla ilgilidir. Kısacası Kur'an, bir bütün olarak değerlendirilmediği sürece fikre göre ayet yorumu zikretmek mümkündür. Zaten böyle farklı yorumlar olduğu için tenasüh ve reenkarnasyon düşüncesi bazılarının göre mümkün, bazılarının göre ise uydurmadır. Kur'an'ın bu konuyla ilgili bütününe ortaya koymak alanımızın da çalışmamızın da kapsamını aşar. Verilen örneklerden amaç ise tıpkı bu düşüncelerin tarihine kısaca değindiğimiz gibi dinî kaynağını da göstermekti. Çünkü bu anlayışlar, İslam'ın çıkışından kısa süre sonra İslam'a da uyarlanır ve daha çok *“aşırı”*

kabul edilen fırkalarda görülür. “Hint kültürü, Mecûsîlik, Mezdekîye, Brahmanizm ve Sabîlîğin yanı sıra filozofları da kapsayan çok yönlü bir etkileşimin söz konusu olduğu bu anlayışın (Baloğlu ve Bulğen, 2011:443) İslam dünyasında ortaya çıkışı, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiye'ye atfen Keysanîyenin bir kolu olan Kerbîye mensupları arasındaki tartışmaya dayanır ve 8. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkar. Onlar önce Muhammed b. Hanefiye'nin ölmeyip Radva Dağı'nda gizlendiğini ve Mehdi olarak döneceğini savundular. Bekleyiş sonuç vermeyince Mehdi'nin Muhammed değil de oğlu Ebû Haşim olduğunu ve babasının ruhunun oğluna geçtiğini savundular. Bu bakış açısı, İslam dünyasının gnostik anlayışında, yeryüzünde tutsak edilen insan ruhunun kurtarılabilmesi için ilahî âlemden kurtarıcı “ilahî bir ruh”un seçilmiş elçilerin bedenine geçmesi anlayışının ilk izleridir” (Avcu, 2020: 73-74).

İslam'da ilk olarak Gulat-ı Şiâ diye adlandırılan aşırı fırkalarda ortaya çıkan bu anlayış, daha sonra diğer aşırı fırkalara da geçer. “Platon gibi Yunan filozoflarının “ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden düalizmi” fikirlerini benimseyen İslam filozoflarının çoğu, düşüncelerinde bu konuya yer vermemiştir. Fakat Rafîzî, İsmâîlî, Yezîdî, Hurûfî, Dürzî fırkaları ve Ebû Bekir Râzî, Ebû Müslim Horasânî gibi isimler, hulul ve ruh göçünün farklı biçimlerini savunmuştur. Ruh göçünü en açık şekilde temsil eden grup ise Mu'tezile kelamcısı Nazzâm'ın öğrencilerinden oluşan Tenasühîyedir. İsmâîlîlik, Nusayrîlik gibi gruplarda da hulul ve tenasüh inancı birlikte bulunur. Nusayrîlere göre Ali'yi hiç tanımamış imansızlar, hayvan suretlerinde dünyaya tekrar gelir. Yezîdîler ise ölümden sonra insanın iyilik ya da kötülüğüne göre ruhun başka insan veya hayvan bedenine gireceğine inanır (Baloğlu ve Bulğen, 2011:443-46). Bu fırkalarda karşılık bulunduğu anlaşılan bu anlayışlar, daha sonra İmamiyye fırkasına da girmiş olacak ki bu literatürde de Ali'nin ruhunun diğer imamlara geçtiği inancı karşımıza çıkar.

### Anadolu'da ve Klasik Türk Şiiri'nde Tenasüh ve Reenkarnasyon

Klasik Türk Şiiri'nde tenasüh ve reenkarnasyon, farklı kesimlerde, farklı anlayışlarla temsil edilmiştir. Şii ve Şiiliğe yakın diğer heterodoks İslamî gruplarda tenasüh ve reenkarnasyon anlayışı görülür. Sünnî anlayışı savunan şairlerde görülen tenasüh anlayışı ise bir inanıştan ziyade sanatsal malzeme gibi görülür. Çünkü âşık ölünce ot olur; sevgilinin yoluna toprak, mahallesinde köpek olur. Amaç; aşkı dile getirebilmek, sevgiliye yakın olmak veya onu görebilme. Bu durum, aşkı ifade etmek için tenasüh düşüncesini kullanışlı bir sanatsal argüman yapar.

Orta Asya Şaman kültüründeki “don değiştirme” geleneği benzeri örnekler ile Türk kültürünün aslında bu inanışlara çok uzak olmadığını söylemek mümkündür. “Şamanlarda, trans halindeyken öte dünyaya veya göğe çıkmak için özellikle kuş donuna girme önemli bir motiftir. Bu bağlamda, Anadolu'da Hacı Bektaş-ı Veli'nin güvercin ya da şahin; Alevîlikte ise Ali, güvercin ile ilişkilendirilmiştir” (Küçük, 104 ve 111). Anadolu kültürünün mayalarından kabul edilen Hacı Bektaş'a isnat edilen *Makâlât* adlı eserde reenkarnasyona doğrudan işaret yoktur; ama tenasüh ve enkarnasyon (hulul) düşüncesine işaret addedilebilecek bir bölüm vardır. *Makâlât*'ta şöyle geçer; “Hz. İsa, bir gün dağın yamacından su içerken suyun acı olduğunu, dağın titrediğini görür ve dağa bu durumu sorar. Dağ da ona, ey Rûhullah; Hz. Musa zamanında buraya birinin gelip “Kâfirler için hazırlanmış, yakıtı insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının” ayetini okudu, böyle bir ayet var mı diye sorar. İsa da Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'da bu ayetin olduğunu söyler. Bunun üzerine dağ; İncil senin, Kur'an Mustafa'nındır diyerek dua ister ve dua üzerine acılık geçer, titreme sona erer. Yine dile gelen dağ, Rûhullah'a (İsa'ya) şöyle der; benim içimde İsrailoğulları zamanından beri Muhammed ile ümmetini görmek isteyen bir pir (ihtiyar) var ve o gencin okuduğu ayetten sonra gencin durduğu yer ve o pir gece gündüz ağlar, suyun acılığı da ikisinin gözyaşlarındandı” (Yılmaz vd., 2010:47-48). *Makâlât*'ta bu konuyla ilgili ifadeler bunlardır; eserin geriye kalanı, onun tasavvuf anlayışındaki 4 kapı ve 40 makam ile ilgilidir. Bu hikâyeden yola çıkarsak Bektaş'ın İsa'dan “Rûhullah” diye bahsetmesi, öncelikle Hristiyanlıktaki enkarnasyon yani Allah'ın İsa'da bedenlendiği, O'nun ruhunu taşıdığı anlamı çıkar. Dağın bir ruha sahip olması animizm, o ruhun da ilahî bir hikmetle bağlantılı olması panteizme çıkar. Hikâyede asıl konumuzla ilgili olan kısım ise ihtiyarın dağla ola ilişkisidir. Çünkü bu anlatıya göre ihtiyarın ruhu ya dağa geçmiştir ya da dağ ihtiyarın kendisidir de İsa'dan şefaath dilenmektedir. Ama Hacı Bektaş'ın tüm



dinleri kapsayan bir insanlık çatısı oluşturmaya çalıştığı ve kendisinin de anlayış olarak kısmî bir Şiiliğe yakın olduğu varsayımı göz önüne alınırsa onun bu söyleminde “mezhepsel bir gaye” mi yoksa “evrensel bir davet” mi ağır basar, bunu kestirmek güçtür.

Osmanlı toplum ve kültüründe Hacı Bektaş gibi önemli ve öncü isimlerden kabul edilen Mevlânâ'da “tenasüh ve reenkarnasyon anlayışının varlığı” iddiaları da Kur'an hakkında yapılan yorumlara benzer. Örneğin, onun *Mesnevi*'sinde yer yer panteist bir yaklaşım karşımıza çıkar; “Ona göre bu âlemde var olan ve bizim cansız olarak bildiğimiz her şey aslında canlıdır. Bu âleme göre ölü, ama hakikat âleminde canlılardır, konuşurlar. Taş, Hz. Muhammed'e selam verir; dağ, Yahya ile konuşur; fakat bizim gibi cahil ve yabancılara karşı suskundur. Hakikat âleminde tesbih halindedirler, gürültüleri vardır” (Mesnevî C.III, Can, 1997:81-82). Muhtemelen Saff Sûresi'nin ilk ayetindeki “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ı tesbih eder” (61/1) benzeri ifadelerden hareketle bu düşünceleri dile getiren Mevlânâ, bunları mecazî değil, gerçek anlamda kullandığını da kısaca şu ifadelerle belirtir; “Mutezile inancında olanlar, cansızların tesbihini mecazî olarak yorumlar. Onlara göre cansızların tesbihinden kasıt, dilsiz olan her varlıktan ibret alıp “Sübhanallah” diyebilmektir. İşte Mutezile yorumu budur ve basiret nuru olmayan, gönül gözü kapalı olanların hali böyledir” (C.III, Can, 1997:82). Sadece bu ifadelerden hareketle Mevlânâ için panteisttir denilebilir; ama eserin ilerleyen bölümlerinde, cansız bilinen varlıkların canlı ve akıl sahibi olmasını evrenin işleyen değişmez düzeni ve Allah'ın aşkınlığıyla açıklar (C.IV, Can, 1997:580-81). İşte bu nedenle Mevlânâ'da fikre göre zikir bulmak mümkündür. Onun tenasüh ve reenkarnasyon fikriyle ilgili yapılan çalışmalarda da tıpkı Kur'an yorumlarında olduğu gibi karşıt fikirler karşımıza çıkar. “Örneğin, onun; *“Toprak olarak öldüm, bitki oldum. Bitki olarak öldüm, hayvan oldum. Hayvan olarak öldüm insan oldum”* ifadelerini tenasühle ilişkilendirenlere karşı, onun bu ifadelerle aslında başka âlemlere (topraktan bitkiye, bitkiden hayvana, oradan insana diriliği sağlayan bütünlük) geçişi ve ölümden sonra hesap için dirilişi vurguladığı belirtilir” (Güllüce, 2007:156-57). Üstelik Mevlânâ'nın ölüm gecesini Allah'a kavuşma gecesini olarak görmesi, başlı başına tenasüh anlayışına aykırıdır. Çünkü burada sürekli bir döngü olmayıp ölümden sonra sevgiliye kavuşma amaçlanır. Onun panteizmi andıran söylemlerini ise tasavvuf ve vahdet-i vücûd anlayışıyla izah etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Mevlânâ, panteizmde olduğu gibi varlığı Tanrı'nın zatı veya parçası olarak değerlendirmez; ona göre varlık, yaratıcının zatının değil, O'nun isim ve sıfatlarının tecellisini yansıtır. Dolayısıyla o; *“Toprak olarak öldüm, bitki oldum. Bitki olarak öldüm, hayvan oldum. Hayvan olarak öldüm insan oldum”* derken tenasüh veya panteizme değil, tıpkı Mansur gibi gönül gözüyle algılanabilen “Bir”liğin hakikatine vurgu yapar.

Mevlânâ'ya yakın dönemlerde yaşayan ve ondan daha coşkulu bir vahdet-i vücûd anlayışını temsil eden diğer isim Yûnus Emre'dir. Yûnus, bazen yağın ince karın Elif Elif demesiyle bazen de *“Her bir çiçek bin nâz ile öğer Hakk'ı niyâz ile / Bu kuşlar hoş âvâz ile ol pâdişâhı zikreder”* (Gölpınarlı, 2018:73) şeklindeki ifadelerle Mevlânâ'nın söylemine yaklaşır. Fakat Yûnus, bu dünyada tek bir an bile yaşayıp ölen kişinin bir daha gelemeyeceğini net şekilde ifade ederek herhangi bir tartışmaya yer bırakmaz:

*Her kim bu şara geldi bir lahza karar kıldı  
Geri dönüp gitmesi gelmez sefere benzer* (Gölpınarlı, 2018:76)

Yûnus'ta da *“Günler geçe yıl çevrile üstüme sinlem devrile / Ten çürüye toprak ola tozam hey dost dey dey”* (Gölpınarlı, 2018:85) benzeri ifadelerle tenasühü çağrıştıracak ifadeler bazen karşımıza çıkar. Fakat bunlar tenasüh inancından ziyade, şimdi örneklerini göreceğimiz gibi âşığın ölüm sonrasındaki beklentisi, aşk uğruna yok oluşu, aşkın sanatsal ifadesini yansıtır. Tasavvufî konulu şiirlerde ise tenasühü andıran söylemler mecazî nitelikte olup insanın özünü, hakikati kavramadığı sürece hayvan olarak yaşayacağına vurgu yapar.

Reenkarnasyon düşüncesinde ise tenasühün aksine bir inanış karşımıza çıkar ve bu durum Şii veya Şiiliğe yakın gruplarda görülür. Fakat buradaki reenkarnasyon düşüncesi, şiir örneklerinden de anlaşılacağı gibi hulul (enkarnasyon) düşüncesiyle iç içedir. Allah'ın Ali'ye enkarne olmasıyla başlayan süreç, Ali'nin ruhunun diğer imamlara reenkarne olmasıyla devam

eder ve son imam Muhammed Mehdi'ye reenkarne olmasıyla sona erer. Dolayısıyla bu çevrelerdeki reenkarnasyon anlayışını enkarnasyonla birlikte değerlendirmek gerekir. Doğrudan reenkarnasyon düşüncesi ise yine bu çevrelerde, Hacı Bektaş-ı Veli gibi büyük velilerin ruhunun yine büyük velilerin ruhuna geçtiği benzeri anlayışlar karşımıza çıkar.

### Klasik Şiirde Tenasüh

Tenasüh düşüncesi, klasik şairlerin çoğunda görülür; fakat bu durum, onların tenasühe inandığı anlamına gelmez. Şairlerin bu konuyu ele alması inançtan çok bir dileği, arzuyu yansıtır. Çünkü klasik geleneğin çok büyük kısmında, âşık, sevgiliyi pek göremez, onun yöresine yaklaşamaz. Üstelik güzelliğiyle bir afet olan imansız sevgili, âşığa türlü eziyetler etmekte; bakışlarıyla etrafa fitneler saçmaktadır. Eli kolu bağlı bir ava dönüşen çaresiz âşık da sevgiliye kavuşmak umuduyla tenasüh düşüncesine sarılır ve ölmeyi diler. Âşığın bedeni toprak olunca, tek sadık dostu olan saba rüzgârı yardımıyla sevgilinin yürüdüğü yolda toz olur, sevgiliye temas etmiş olur. Vusûlî de bu bağlamda; "Ey servi boylu! Ayağının toprağı olmak için canımdan geçtim; bak, senin yolunda su gibi nasıl temizim" ifadelerini kullanır. Ayrıca sevgili uğruna can veren âşığın mezarının üstüne atılacak toprağın, sevgilinin ayağını bastığı toprak olması ihtimalinden kaynaklanan bir ümit söz konusudur ve âşık, bu ihtimal karşısında canını feda etmekten çekinmiyor:

*Ayağın toprağı olmağ- için cânımdan el yudum*  
*Yoluñda su gibi ey serv-kad gör nece pâkem ben* (V. Divanı, haz.: Taş, g.134-4)

Şeyhülislam Yahyâ da sevgilinin yoluna toprak olmak isteyerek "İnleyen bedenim geçtiğin yolda toz olsun hele, hasudun gözüne girmek nasıl olur (o zaman) gör" ifadelerini kullanır. Böylece ölüp toprak olur ve sevgiliye temas ederek rakibi çatlatır:

*Gözine girmek hasûdun nicolur seyr idesin*  
*Cism-i zârum reh-güzârında gubâr olsun hele* (Ş.Y. Divanı, haz.:Kavruk, g.315-3)

Yahyâ, başka bir beyitte ise çok sevdiği şarap için meyhane toprağı olmak ister ve "Keşke meyhane köşesinde toprak olaydım; (çünkü) meclis sakisi kadehin dibini üstüne döker" ifadelerini kullanır:

*Kâş ol toprâg olaydum gûşe-i mey-hânede*  
*Üstüne sâkî-i meclis cür'a-i sagâr döker* (Ş. Y. Divanı, g.91-2)

Yukarıdaki beyitte aslında iki tenasüh düşüncesi karşımıza çıkar. Bu gelenekte şarabın mucidi kabul edilen Cem'e hürmeten kadehin alt kısmı toprağa dökülür. Böylece Cem'in ruhu şad olur. Âşık da bu bağlamda, meyhanede içilen kadehlerin alt kısmının toprağa döküleceğini bilerek o şarabın ruhuna vereceği mutluluğu düşünüp meyhane toprağı olmayı dilemektedir.

Âşıkların sevgiliye ulaşmak için toprak olmayı dilemesindeki bir diğer amaç, mezar toprağından testi yapılmasıdır. Böylece âşık, hem sevgilinin eline hem dudağına temas etmiş, onu öpmüş olur. Bu bağlamda en bilindik beyit, Fuzûlî'nin Hz. Muhammed için yazdığı kasidede geçen; "Dostlar! Eğer (sevgilinin) elini öpme arzusuyla ölürsem toprağımı testi yapın, onunla sevgiliye su verin" ifadesidir:

*Dest-bûsı arzusuyle ger ölsem dostlar*  
*Kûze eylen toprağım sunun anınla yâre su* (F. Divanı, haz.: Tarlan, k.3-12)

Adnî ise sevgilinin yüzündeki ayva tüylerinin hasretiyle "Ey ay (yüzlü sevgili)! Ayva tüylerinin sevdasıyla ölünce sinem üstünde aşk otu yetişecek" ifadelerini kullanır ve derdini mezarında yetişen otlar aracılığıyla anlatmayı umar:

*Öliceğ iy meh hatun sevdâsıla  
Sinüm üzre bitiser mihr-i giyâh (Adnî Divanı, haz.: Yücel, g.13-2)*

Ahî (Benli Hasan) de sevgilinin saç kokusunun hasretiyle ölürse mezarı üstünde yetişecek bitkinin yine bu derdi anlatmaya çalıştığını söyler; “Amber kokulu kıvrımlı saçların hasretiyle ölürsem kabrim üstünde saman gibi (çok) aşk otu yetişir”:

*Zülf-i 'anber-şikenüñ hasreti ile ölsem  
Kabrum üzre yetişür kâh-sıfat mihr-i giyâh (Âhî Divanı, haz.: Tanyeri ve Kaçalın, g.112-2)*

Başka bir şiirinde ise “Put gibi güzel sevgilimin kabrime dökülen gözyaşı, mezarımın çevresinde nergis yetiştirdi” diyerek tıpkı Şeyhülislam Yahyâ gibi iki tenasühe birden gönderme yapar. Çünkü nergis çiçeğinin kökeni, Yunan mitolojisinde tüm kızların âşık olduğu çok yakışıklı bir genç olan Narkissos’un suda kendi güzelliğini görüp düşerek nergise dönüşmesine, yani tenasühe dayanır:

*Kabrüme dökülen gözi yaşı nigârumuñ  
Nergis bitürdi dâiresinde mezârumuñ (Ahî Divanı, g.50-1)*

Âşık Çelebi ise Narkissos gibi ruhunun nergise geçtiğini; “Servi boylu sevgili hangi gül bahçesinden geçecek diye kabrimin nergisleri çevreye bekçi, gözcü olmuş” ifadeleriyle dile getirir:

*Kanğı gülşenden güzer ide diyü sen serv-kad  
Kabrumuñ nergisleri etrâfa olmuş dîde-bân (Â. Çelebi Divanı, haz.: Kılıç, g.52-7)*

Başka bir beyitte ise “Öldüm, o servi boylu sevgilinin ayağına yüzümü süremedim; mezarımda, başımın ucuna servi ağacı dikin” ifadeleriyle benzer duyguları ifade eder:

*Öldüm ol servüñ ayağına yüzüm süremedüm  
Serv diküñ başum ucında mezârumda benüm (Â. Çelebi Divanı, g.32-2)*

Klasik şiirde, tenasüh düşüncesine bağlı olarak ney de sık kullanılır. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin ilk 18 beyti de ney hakkındadır. “Hikâyeye göre insan-ı kâmilî temsil eden ney, kamışlıktan kesilip vatanından ayrı düşer. Bu aşk ateşiyle derdini söyler durur. Onun sesi hava değil, aşk ateşidir; bu yüzden sesi çok yanıktır, ama kimse onu anlayamaz” (Zavotçu, 2018:36-38). Hayretî de bu bağlamda; “Hayretî! Öldüğünde her kemiğin dünyada bir aşk neyi olsun” ifadesiyle öldükten sonra aşkını ve derdini kemikleri aracılığıyla duyurmak istiyor:

*Öliceğ Hayretî her üstühânun  
Ola 'âlemde bir nây-ı mahabbet (H. Divanı, haz.: Çavuşoğlu ve Tanyeri, g.28-9)*

Şair, başka bir şiirinde de aynı düşünceyle “Dostlar! Ben bu arzu ile ölürsem her bir kemiğimden aşk neyi olsun isterim” ifadelerini kullanır:

*Dostlar ben bu hevâ ile ölürsem umaram  
Ola her bir üstühânımdan benüm bir nây-ı 'ışk (H. Divanı, g.178-2)*

Hayretî'ninkine benzer bir amaç da Hayâlî'de karşımıza çıkar. Âşık, hayatteyken arkadaş olmak istediği sevgilinin mahallesinin köpeğinden iyilik bekler ve “Ben öldüğümde senin mahallenin köpekleri kemiklerimi götürse (keşke. O kemikler), sana ruhumu ulaştıracak aşk mektubudur” ifadelerini kullanır:

*Mahabbet-nâmelerdir kim sana irsâl eder cânım  
Ben öldükte seg-i kûyun götürse üstühânımdan (Hayâlî Divanı, haz.: Tarlan, 1945:303)*

Şâir, başka bir şiirinde ise “Teni, kabrinde helak olmuş; ama yine de Mahmûd’un gözleri Ayaz’ı gözler” ifadeleriyle yine tenasühe gönderme yapar:

*Teni kabrinde hâk olmuş ve lîkin*

*Dahi Eyazı gözler çeşm-i Mahmûd* (Hayâlî Divanı, 1945:121)

Klasik şiirde, âşıkların ölümünden sonra bir diğer dileğiye dertlerinin, aşk ateşinin dile gelmesi, çektiklerinin anlaşılmasıdır. Çünkü bu edebî gelenekte, âşık, aşkından ölse bile aşkı, derdi kimseye söylemek hoş karşılanmaz. Çilehanesinde tek başına, yüreğinde yangınlar kopan âşığın halini kimse bilmez. Çünkü onun saba rüzgârından başka kapısını çalan da halini bilen de yoktur. Dolayısıyla âşık, öldükten sonra bu halini mezarındaki yangınla anlatmak ister ve sadık dostu olan rüzgâra; “Ey saba rüzgârı! Ben bu dert ile ölüp toprak olursam kuru otumdan su yerine ateş çıksın” temennisinde bulunur:

*Ben bu dert ile ölüp toprağ olursam ey sabâ*

*Su yerine od çıka huşk giyâhımdan benim* (Şeyhî Divanı, haz.: Biltekin, g.126-6)

Usûlî de yukarıdaki beyite benzer sayılan; “Şehidin kabrine nur iner derler; ama ben hasta, bu yangınla ölürsem ateşler çıkar mezarımdan” ifadelerini kullanır:

*Şehîdin nûr iner kabrine derler lîk ben hasta*

*Ölürsem bu harâretle çıkar odlar mezârımdan* (Usûlî Divanı, haz.: İsen, g.95-6)

Buraya kadar sunulan şiir örnekleri, daha önce belirtildiği gibi tenasüh inancından ziyade aşkı yücelten, ölüm sonrası beklentiyi ifade eden nitelikteydi. Fakat Alevî-Bektaşî edebiyatında yaygın görülen “devir” anlayışını yansıtan örneklerde, gerçek anlamda tenasüh örnekleri karşımıza çıkar. Kaygusuz Abdâl, Nesîmî gibi öncü isimlerde çok sık kullanılan insanın hayvan olmasından kasıt, özünü ve hakikati bilmemesidir. Kaygusuz da birçok şiirinde olduğu gibi aşağıdaki beytinde bu durumu; “Âşık odur ki aşk yoluna canını kurban etsin; hayvanî özelliklerini terk edip kendini insan etsin” ifadeleriyle dile getirir:

*Oldur âşık ‘ışk yolına cânını kurbân eyleye*

*Hayvân sıfâtın terk ide özini insan eyleye* (K.Abdâl Divanı, g.253-1)

Kaygusuz, Risâle’sinde de “hakikati, özünü bilmeyenler hayvan geldi, hayvan yaşadı ve hayvan gitti” der ve Farsî bir sözü referans göstererek “sırları göremeyenlere ahiret haram kılınmıştır” (Güzel, 2021: 969) ifadelerini kullanır. Bu düşünce, ilk bakışta tenasühü andırır. Çünkü burada vurgulanan döngü süreklidir; ceza bu dünyadadır, ahiret haram kılınmıştır. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi insanın hayvan olarak yaşamasını sıklıkla dile getiren Kaygusuz’un şiirlerindeki bu kullanım mecazdır ve insanın hakikatten habersiz yaşaması, hayvan gibi yaşamasına benzetilir. Yine bu geleneğe ait olan Celvetî şeyh Üsküdarlı Hâşim, Kaygusuz’dan ziyade, İhvân-ı Safâ ve Mevlânâ’nın söylemine yaklaşır. Hâşim, varlık âleminin oluş sırasını tıpkı İhvân-ı Safâ veya Mevlânâ’da gördüğümüz gibi madenlerin oluşumundan sonra bitki-hayvan-insan silsilesiyle açıklar ve o da aynı şekilde bu varlıkların kendi âlemlerindeki alt-üst mertebeye göre yakınlık gösterebileceğini düşünür. Örneğin, hayvan âleminin alt tabakası bitki âlemine, üst tabakası ise insan âlemine yakındır; bilinç ve erdem olarak da insan âleminin alt tabakası, hayvan âleminin üst tabakasına yakındır. Şâir de bu bağlamda aşağıdaki beyitlerde; “Madenin gelişmesi, sonunda bitkilere başlangıç olur; bu başlangıç ona sondur, çünkü algı oluşur. Bitkilerin sonu duygudur, o ise hayvana başlangıç olur ” ifadeleriyle benzer döngüye vurgu yapar:

*Nemâsı ma’denüñ âhir nebâtâta olur mebda’*

*Ona evvel nihâyetdür hiss-i idrâk ider peydâ*

*Nebâtun âhiri hisdür olur hayvâna ol mebda’*

*Hayâl-i hiss (ü) idrâki kemâl ile ider peydâ* (Hâşim Divanı, k.170/30-31)



Alevî-Bektaşî literatüründe devir nazariyesini yansıtan bu tarz örnekler tenasühle büyük benzerlik gösterir. Fakat dikkat edilirse bu örneklerde de vurgulanan düşünce tekâmül olup sürekli bir döngü yoktur. Dolayısıyla bu tarz örnekler de tenasühten ziyade, tasavvuftaki vahdet-i vücûd anlayışının farklı bir ifadesidir. Zaten şairin aşağıdaki ifadelerinde, bu düşüncenin tenasühten ziyade vahdetten kaynaklandığı açıkça görülür:

*Celâlûn mazharı cümle me'âdenle nebât hayvân  
Meger insân-ı kâmilden irişe feyz-i Hakkânî* (Hâşim Divanı, g.156-4)

Benzer şekilde Usûlî'nin aşağıdaki beytinde geçen; "Burada (dünyada) gezintiye geldik, eğlenip durduk sanma; çok kere doğduk öldük, (Hakk yolunda) yok olanlardanız" ifadelerinden de yukarıdaki döngüye benzer bir anlam çıkartılabilir. Tasavvuftaki "ölmeden önce ölünüz" ilkesini vurgulayan bu ifade vahdete, yok oluşa vurgu var; döngüye değil:

*Bunda teferrüce geldik sanma kim eğlendik kaldık  
Nice kere doğduk öldük fenâlarız fenâlarız* (Usûlî Divanı, haz.: İsen, g.47-8)

Tenasüh konusunu sanatsal gaye dışında gerçek anlamda ele alanlar, görüldüğü gibi dinî-tasavvufî alanda yoğunlaşan isimlerdir. Din ve sanat gayesi dışında bu düşüncenin yansıdığı şiir (tespit edilebildiği kadarıyla) yoktur. Örneğin, tenasüh çağrışımı yapan Mesîhî'nin aşağıdaki beytinde geçen "Ben, rakibin domuza dönüşmesini isterdim; ama şansına bak sonunda nasıl maymun oldu" ifadesinde ise rakibi aşağılama, onunla alay etme söz konusudur:

*Ben umardum ki tonuz kopa rakîbün ammâ  
Âkıbet tâlî'ini gör nice meymûn oldı* (Mesîhî Divanı, haz.: Mengi, g.255-4)

### **Klasik Şiirde Reenkarnasyon**

Klasik şiirde reenkarnasyon düşüncesi, daha önce de belirtildiği gibi Şii ve Şiiliğe yakın gruplarda, "Mehdi" tasavvuru olarak karşımıza çıkar. İlk dönem gulat çevrelerinde yaygınlaşan bu anlayışa zamanla Hint kültürü ve Hristiyanlıktaki enkarnasyon inancının dâhil olduğu görülür. Daha sonra güçlenerek geleneksel kol haline gelen İmamîyeye de bu anlayışı benimser. Fakat Şiilikte enkarnasyon düşüncesi reenkarnasyonla iç içe geçmiştir. Buna göre Ali, Allah'ın sıfatlarının en mükemmel ifadesidir. O, ilmin kapısıdır; bu âlem ile gaybın bağlantısını sağlayandır (tıpkı Eski Mısır'da güneş tanrısının oğlu Thot, Antik Yunan'daki Hermes, Hristiyanlıktaki İsa gibi). Tanrı'nın bu âlemlle bağlantı kurmasında da genelde iki neden öne çıkar; insana hakikatin yolunu işaret etmek ve ilahî adalet ile eşitliği sağlamak. Hakikatin yolu zaten Ali ile işaret edilmişti; ilahî ve nihaî adalet ile eşitlik de yine Ali'nin ruhunu taşıyan on ikinci imam Mehdi (Hint inancında Vişnu'nun son avatarası Kalkin, Hristiyanlıkta Mesih İsa) ile sağlanacak. Dolayısıyla geleneksel Şii literatüründe; Allah'ın Âdem'den bile önce Ali'ye geçiş süreci enkarnasyon (hulul), onun ruhunun da imamlara geçmesi reenkarnasyondur.

Anadolu'da Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu kabul edilen Kaygusuz Abdâl'in düşüncelerine bakılırsa yukarıda verilen bilgilerin onun döneminden beri Anadolu topraklarındaki varlığına tanıklık ederiz. Örneğin, *Risâle*'sinde; "Hz. Âdem, Yusuf ve Muhammed'de vücut bulan, ilahî nurdur" (Güzel, 2021:971) ifadelerini kullanır. Bunların her biri ya da tamamı yine Ali'dir:

*Cümle sıfâtun zâtısın cümle şey'ün mir'âtısın  
"İnne-mâ"nın isbâtısın iy ma'nî-i Kur'an 'Alî* (K.Abdâl Divanı, g.299-5)

Beyitte; "Ey Kur'an'ın anlamı olan Ali! Bütün sıfatların vücut bulmuş halisin, bütün varlıkların aynası; "inne-mâ"nın kanıtısın" ifadelerini kullanan şâir, bütün kâinatın sadece (inne-mâ) Ali ile dolu olduğunu söyler. Onun düşüncelerinde dikkat çeken bir diğer nokta ise Mehdi ile İsa'nın aynı kişi olduğu iddiasıdır. Kaygusuz Abdâl, *Risâle*'sinde kısaca şu ifadeleri kullanır; "Muhammed'den sonra, Allah son defa Mehdi olarak zuhur edecektir. Nasıl ki Musa, İsa'nın; İsa, Muhammed'in haberini önceden veriyse Muhammed de kendi bayrağını taşıyan İsa sıfatlı

Mehdi'nin haberini vermiştir" (Güzel, 2021:970-71). Eserin aynı bölümünde 28 harf ve 32 ilahî kelimeden söz eden Kaygusuz'un kendisiyle aynı dönemde ortaya çıkan Hurûflikten de etkilendiği anlaşılır. Çünkü Fazlullah'ın ifadelerinde; "Kur'an'dan (Nisâ, 4/171) hareketle İsa'nın Allah'ın kelâmı ve ruhu olduğu ifadeleri yer alır" (Usluer, 2009:357). Dolayısıyla "İsa b. Meryem'den başka Mehdi yoktur" rivayetinden yola çıkarak Mehdi ile İsa'nın aynı kişi olduğunu savunan Hurûfliğin bu ilkesi Kaygusuz'da da karşımıza çıkar. Ayrıca Kaygusuz Abdâl'in eserlerinde doğrudan reenkarnasyona işaret olarak kabul edilen bir bölüm de Hacı Bektâş'ın halifelerinden kabul edilen ve kendisinin de piri olan *Abdâl Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde yer alır. Kaygusuz, bu bölümün başında, Hacı Bektâş'ın; "Ya Erenler, Genceli'de (Elmalı, Tekke Köyü yakınları) genç ay gibi doğam, adım Abdâl Mûsâ çağıruram" dediğini ve o öldüğünde Abdal Mûsâ'nın doğduğunu (Güzel, 2021:1129) anlatarak doğrudan reenkarnasyona gönderme yapar.

Şii ve heterodoks İslamî gruplarda yer alan "Ali Allah'tır" anlayışı, enkarnasyon konusuna girer. Dolayısıyla burada, bu anlayışı yansıtan şiir örneklerinden ziyade, reenkarnasyonu, yani insan bedenleri arasında gerçekleşen ruh göçünü konu alan şiirler sunulacaktır. Bu bağlamda da ilk olarak on iki imam ele alınacaktır.

Şiilikteki 12 imam anlayışının dinî anlamda en önemli dayanağı Hz. Muhammed'e isnat edilen hadislerdir. "Ehlisünnet tarafından muteber kabul edilen hadis kitaplarının bazılarında da yer alan ifadelerle göre Peygamber ölmeden önce yerine Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmiştir" (Gölpınarlı, 1969:17-20). Başka hadis rivayetlerinde ise Peygamber'in Ali, Hasan, Hüseyin ve onun soyundan gelecek dokuz kişiyi tayin ettiği; hatta isimlerini bile saydığı rivayet edilir (Gölpınarlı, 1969:45-46). İlk dönem gulat çevrelerinde ortaya çıkan bu anlayış zamanla gelişerek İmamiyye fırkasını oluşturur. Daha önce belirtildiği gibi Allah'ın Ali'ye enkarnasyonu ile başlayan süreç, Ali'nin diğer imamlara reenkarne olmasıyla devam eder ve Mehdi'de sona erer. Dolayısıyla diğer imamlar da aslında Ali'nin ruhunu taşımaktadırlar. 'Arşî de bu anlayış doğrultusunda; "Ey Ali! İmam Taki, Naki ve Askeri, senin zatının ortaya çıkışıdır; sen sancak sahibisin. Ahir zamanın Mehdi'si sensin; insan ve cinlere ebedî varlık yolunu gösteren sensin" ifadelerini kullanır:

*Yâ 'Alî zâtun zuhûrîdur Taki vü hem Haki  
Hem Hasan el-'Askeri sâhib-livâsın yâ 'Ali*

*Yâ 'Ali sensin îmâm-ı Mehdî-i sâhib-zamân  
İns ü cinne hâdî-i râh-ı bekâsın yâ 'Alî ('Arşî Divanı, haz.: Kahraman, k.3-18-19)*

Nesîmî ise Ali'nin ruhunu taşıyacak olan Mehdi'nin ortaya çıkması için kâinâtın efendisi olarak gördüğü Ali'den yardım ister; "Ey ahir zamanın Muhammed Mehdi'si! Ortaya çık (artık). Yardım senden ya Ali! Dünyayı kâfirler sardı":

*İy Muhammed Mehdî-i sâhib-zamân itgil zuhûr  
Âlemi küffâr tutdı yâ Alî senden meded (Nesîmî Divanı, haz.: Ayan, g.38-13)*

Beyitte; Mehdi'yi bekleyiş içinde olan şair, bunun için Mehdi'nin ruhunu kendisinde bulunduran Ali'ye, yani Allah'a dua eder. Fakat aynı zamanda Hurûflik öğretisine bağlı olan Nesîmî, 'Arşî gibi şairler bazen Ali'nin yerine Fazlullah'ı merkeze yerleştirir. Örneğin, Nesîmî aşağıdaki beyitte bu defa Fazlullah için "Mehdi'nin dönemidir, Ahir zaman yol gösterdi; (Yezdân / Allah olan) Fazlullah, yüzünü güneş gibi ortaya çıkarıp mest etti" ifadelerini kullanır:

*Devr-i Mehdîdür hidâyet eyledi sâhib-zamân  
Vechini Fazl itdi Yezdân gün kimi izhâr mest (Nesîmî Divanı, g.22-30)*

'Arşî de aynı şekilde, başka bir şiirinde Ali'nin yerine Fazlullah'ı Mehdi olarak tanımlar ve onun için "Mehdi vücuda geldi, fitneler Ye'cüc'ünden, talandan bu dünyayı kurtardı" ifadelerini kullanır:

*Vücûda geldi Mehdi gâretinden  
Bu mülki aldı Ye'cûc-i fitenden* (‘Arşî Divanı, mes.2-29)

Fakat daha önce belirtildiği gibi Hurûflikte Ali ile Fazlullah’ın yanı sıra İsa da Mehdi olarak kabul edilir. Sonuçta bu anlayışa göre bunların hepsi farklı dönemlerde Allah’ın farklı bedenlere geçiş yapmasından ibarettir. Misâlî de bu bağlamda; “İsa, Meryem’den doğdu, ahir zamanın Mehdi’sidir; ezel sırrını keşfetmek için bugün göklerden indi” ifadelerini kullanır:

*İndi göklerden bugün sırr-ı ezel keşf itmege  
Mehdî-i âhir zamândur togdı Meryem'den Mesîh* (Misâlî Divanı, haz. Güneş, g.66-1,2)

Aynı şair, başka bir şiirinde ise “Fazlullah, sırların kâşifi ve ahir zamanın Mehdi’sidir; işte İsrâfil gelip kıyametin kopacağını bildiren boruyu üfledi” ifadeleriyle İsa-Fazlullah-Mehdi arasında bir enkarnasyon-reenkarnasyon halkası oluşturur:

*Oldur İsrâfil gelüp sûrı 'ayân-ı nefh eyledi  
Kâşif-i sîr Mehdi-i âhir zamândur fazl-ı Hak* (Misâlî Divanı, kas.6-10)

## Sonuç

Bu çalışmada tenasüh ve reenkarnasyon düşüncesinin tarihi, Kur’an’daki karşılığı ve buna bağlı farklı yorumlara kısaca değinildi. Etki bakımından Osmanlı tasavvuf, kültür ve edebiyatının öncü isimlerinin de konuyla ilgili görüşleri paylaşıldı. Genellikle aynı kavramlar olarak kabul edilen tenasüh ile reenkarnasyon arasındaki temel farklar ortaya konuldu ve şiir örnekleri de buna göre sınıflandırıldı.

Şiir örneklerinden de anlaşıldığı gibi tenasüh düşüncesi her mezhepten, her meşrepten şair tarafından kullanılmıştır. Fakat bu durum bir inanıştan ziyade, edebî geleneğin sembolizm, klişe teşbihleri ve mecaz dünyasını yansıtır. Dünyadayken sevgiliye hiç yakın olamayan ve sürekli acı içinde kıvranan âşık, çareyi tenasüh yoluyla toprağa, bitkiye vs. dönüşerek sevgiliye yakın olma imkânı bulur. Yani şâir, bu düşünceyi daha çok aşkını yücelten sanatsal bir gayeyle kullanmıştır. Tenasüh çağrışımı yapan diğer kullanımlar ise tasavvufî mahiyette olup insanın özünden, hakikatten habersiz hayvan gibi yaşamasını ifade eden mecazî kullanımlardır. Dolayısıyla Klasik Türk Şiiri’nde tenasüh anlayışı bir inanç olarak değil, edebî bir argüman olarak karşımıza çıkar. Fakat reenkarnasyon düşüncesi, Şii fırkalarda yaygın olarak bir inanış halindedir. Ağırlıkta Şii ve Şiiliğe yakın çevrelerde görülen bu düşünce, hulul (enkarnasyon) düşüncesiyle de birleşerek şiirlerde sıklıkla yer almıştır. Bu hulul inancına göre Allah; Âdem, İsa, Ali gibi şahısların bedeninde zuhur etmiştir. Reenkarnasyon anlayışına göreyse bazen Ali-Âdem, bazen Ali-İsa, bazen Ali ve diğer on bir imam, bazen Ali-Fazlullah, bazen Ali-Hacı Bektaş-ı Veli, bazen de Ali-Fazlullah bir görülmüştür. Bunların hepsinin esasen ilahî kaynaklı bir ruh olup farklı zamanlarda, farklı bedenlere göç ettiği algısı hâkimdir. Tenasüh ve reenkarnasyon düşüncesinin klasik şiire yansımaları kısaca bu şekilde özetlenebilir. Fakat yine de belirtmekte yarar olacaktır ki Osmanlı edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu düşünce sistemleri hakkındaki çalışmalar yok denecek kadar azdır.

## Etik Beyan

“Klasik Türk Şiiri’nde Tenasüh ve Reenkarnasyon” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir.

## Kaynakça

Akalın, Kürşat Haldun (2015). “Krishna’nın Bhagavad Gita’sının İzdüşümü Olarak Günümüzün İncilleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/4, C.4, Sayı: 8, 204-24.  
Akalın, H. Şükrü vd. (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK.

- Ateş, Süleyman (1999). "Reenkarnasyon (Yeniden Bedenlenme)", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Şubat-Mart 1999, Sayı: 13-14-15, 81-108.
- Avcu, Ali (2020). *İslam'ın İlk Marjinalleri - Gulât-ı Şia*, Ankara: Fecr Yay.
- Ayan, Hüseyin (2002). *Nesimi Nesimi Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I*, Ankara: TTK Basım Evi.
- Baloğlu, Adnan Bülent ve Bulgen, Mehmet (2011). "Tenasüh", *DİA*, C.40, 443-46.
- Biltekin, Halit (2018). *Şeyhî Dîvânı*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0>, Erişim Tarihi: 13.01.2022.
- Can, Şefik (1997). *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi C.III*, İstanbul: Ötüken.
- Çavuşoğlu, Mehmed ve Tanyeri, M. Ali (1981). *Hayretî - Dîvân* (Tenkidli Basım).
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Erişim Adresi: <http://library.lol/main/2C1AC8E080F377442CF6712A4D60DC1B>, Erişim Tarihi: 10.01.2021.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2018). *Yunus Emre - Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Güllüce, Veysel (2001). *Reenkarnasyon İddiaları Karşısında Kur'ân-ı Kerîm*, Erzurum.
- Güllüce, Veysel (2007). "Mevlana'ya İsnat Edilen Reenkarnasyon ve Evrim Görüşleri", *Uluslar arası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II*, 155-60.
- Güneş, Deva (2011). *Misâli Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Güzel, Abdurahman (2021). *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı - Şehzâde Alaâddin Gaybî*, Ankara: TDK Yay.
- Hâşim Divanı (ty).
- İsen, Mustafa (1990). *Usûlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- Kahraman, Bahattin (1989). *Arşi Dîvânı'nın Tenkidli Metni I-II*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kalkışım, Muhsin (1992). *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kanar, Mehmet (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yay.
- Karaman, Fikret (2017). "Tenasuh ve Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2017/8(1), 9-34.
- Kavruk, Hasan (ty). *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislam-yahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0>, Erişim Tarihi: 26.03.2023.
- Küçük, Mehmet Alparslan (2020). Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Geleneğinde "Don Değiştirme", *Bilig, Yaz* 2020, Sayı:94, 97-122.
- Mengi, Mine (2020). *Mesîhî Dîvânı*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr>, Erişim Tarihi: 2021.
- Tanyeri, Mehmet Ali ve Kaçalın, Mustafa S. (1994). *Âhî (Benli Hasan) - Dîvân*, İstanbul.
- Tarlan, Ali Nihat (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*, Erişim Adresi: [https://upload.wikimedia.org/wikisource/tr/3/35/Hay%C3%A2l%C3%AE\\_Bey\\_Divan%C4%B1.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikisource/tr/3/35/Hay%C3%A2l%C3%AE_Bey_Divan%C4%B1.pdf), Erişim Tarihi: 22.07.2021.
- Tarlan, Ali Nihad (2017). *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yay.
- Taş, Hakan (2010). *Vusûlî / Dîvân [İncele-Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin]*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0>, Erişim Tarihi: 18.01.2020.
- Yalap, Hakan (2014). *İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî - Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (II. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Doktora Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Niğde.
- Yılmaz, Ali vd. (2010). *Makâlât*, Ankara: TDV Yay.
- Yitik, Ali İhsan (2011). "Tenasüh" mad., *DİA*, C.40, 441-43.
- Yücel, Bilal (ty). *Adnî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- Zavotçu, Gencay (2018). *Aşk İlinden Gönül Dilinden*, Kocaeli: Umuttepe Yay.

## EXTEND SUMMARY

The ideas of transubstantiation and reincarnation are often used interchangeably and in the same sense. In most of the studies conducted in Türkiye until today, transubstantiation is defined as the Islamic equivalent of reincarnation. The use of these words as synonyms or interchangeably is due to the similarity of meaning between them. But, as the number of studies on the subject increases, the differences between these two systems of thought become more apparent. The idea of reincarnation is based on the transmigration of the human soul into another body after death. There is no backward transformation, no evolution. There is no continuous loop. It is aimed that man matures himself and reaches perfection. But, it is also possible for the human soul to pass into beings such as animals or plants. In other words, there is a backward transformation, an evolution. After death, it is essential for the soul to migrate to a different being according to the



life lived. Since reward and punishment are in this world, there is a continuous cycle. The differences between the idea of transubstantiation and reincarnation can be briefly summarised in this way. The first information about these two systems of thought can be found in Indian sources and the works of ancient Greek philosophers. But, information on the date and place of the emergence of these two systems of thought is not certain. Researchers give different information about the dates, but the majority believe that it is geographically of Indian origin. The number of verses in the Qur'an associated with transubstantiation and reincarnation is quite large. On the other hand, there are also statements that these systems of thought are not in accordance with Islamic teaching. When this is the case, the development of different interpretations is inevitable. Some Islamic intellectuals insist that these issues are incompatible with Islam. However, the proponents of the opposite view think that these ideas should not be dismissed with reference to the Qur'an. Therefore, it cannot be said that the Islamic world is in consensus on this issue. In the Islamic world, the idea of reincarnation first appears. The understanding of the saviour Mahdi, which became widespread in Islamic circles, which are considered heterodox, from the 8th century onwards, is very similar to the understanding of the saviour Christ in Christianity. Later, these circles also adopted the belief in incarnation, and the understanding that the divine soul was embodied in a body emerged. The idea of transubstantiation, on the other hand, is not as widespread as reincarnation in the Islamic world, but is seen in some extreme sects. In classical Turkish poetry, the opposite is the case and the idea of transubstantiation is more common. However, the idea of transubstantiation, which is the subject of the poems, reflects the expectation and artistic purpose after death rather than a belief. Because the poet gains the opportunity to be close to the beloved even after death through the idea of transubstantiation. Therefore, poets from every dispositions have touched upon this subject in their poems. Reincarnation, on the other hand, is common in Shiites and groups close to Shiism, with the idea of incarnation. Contrary to transubstantiation, poems on reincarnation, there is a belief, not an expectation. In this context, the poets touch upon issues such as the passing of Ali's spirit to the 12 imams and the coming of the saviour Mahdi. Hurufism, which has been active in Anatolia especially since the 15th century, frequently deals with the idea of reincarnation and incarnation. The Hurufis sometimes recognise Fazlullah, the founder of Hurufism, as God, sometimes as Adam or Jesus, sometimes as Ali or Mahdi. This understanding, one of the basic teachings of Hurufism, finds adherents in Anatolia, especially through names such as Nesimi. In Anatolia and in Classical Turkish Literature, those who advocate the idea of reincarnation and incarnation are Shiites or groups close to Shiism. In this study, first of all, the historical development of these ideas, their equivalents in the Qur'an and different interpretations were discussed. Then, the thoughts of the leading figures of Ottoman Sufism and culture such as Mevlana, Hacı Bektâş-ı Veli and Kaygusuz Abdâl were expressed. Examples of poetry from different centuries were categorised under the headings of transubstantiation and reincarnation. The translation of the poems into prose and their relevance to the subject were explained to make the subject more understandable. Thus, how these systems of thought were responded to and interpreted by the Ottoman intellectuals was revealed mainly from a literary point of view.