



T. C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ
ALEVİ BEKTAŞI KÜLTÜRÜ ANABİLİM DALI

SEYYİD NESİMİ VE ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİR VE
KELAMLARINDA TENASÜH, HULÛL, TECSİM

Yüksek Lisans Tezi

Gülüzar AYDOĞAN

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN
Dr. Öğr. Üyesi Hamidreza SOHRABİABAD

NEVŞEHİR

Mart, 2019

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Tezi Hazırlayan

Gülzar AYDOĞAN



TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“SEYYİD NESİMİ ve ŞAH İSMAİL HATÂYÎ’NİN ŞİİR ve KELAMLARINDA TENASÜH, HULUL, TECSİM” adlı Yüksek Lisans tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.



Tezi Hazırlayan

Gülüzar AYDOĞAN



Danışman

Dr. Öğr. Üye. Tuğrul BALABAN



Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı Başkanı

Dr. Öğr. Üye. Hulusi YILMAZ

KABUL ve ONAY

Dr. Öğr. Üye. Tuğrul BALABAN ve Dr. Öğr. Üye. Hamidreza SOHRABIABAD danışmanlığında Gülüzar AYDOĞAN tarafından hazırlanan “Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulul, Tescim” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

29/05/2019

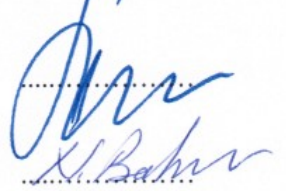
JÜRİ

İMZA

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN



Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hamidreza SOHRABIABAD



Üye: Prof. Dr. Nedim BAKIRCI



Üye: Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ



Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun / / tarih ve sayılı Kararı ile onaylanmıştır.

..... / / 2019

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ
Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR

Öğrencilik hayatına adım attığım ilk günden itibaren benden maddi ve manevi hiçbir desteğini esirgemeyen, yaşadıkları tüm sıkıntılara rağmen kız çocuklarının her zaman okutulmasını savunan saygı değer annem ve babama sonsuz teşekkürlerimi borç bilirim.

Yüksek lisans bitirme tezimin yazılması sırasında büyük bir sabırla tezimle ilgilenen ve benden kıymetli bilgilerini esirgemeyen danışman hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN ve Dr. Öğr. Üyesi Hamidreza SOHRABİABAD'a, bilgilerini içtenlikle benimle paylaşan enstitü müdürümüz hocam Dr. Öğr. Üye. Hulusi Yılmaz'a, lisans dönemimden itibaren bilgileriyle beni aydınlatan Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ hocama ve enstitümüzle ilgili hiçbir desteğini bizden esirgemeyen rektör hocam Prof. Dr. Mazhar BAĞLI'ya teşekkür ederim.

Tezimi yazma sürecimde yine benden maddi manevi desteğini esirgemeyen, sıkıldığım zamanlarda beni motive eden ve tez sürecinde öğrendiğim her bilgiyi büyük bir sabırla dinleyen kardeşlerim Gülşah ile Mehmet Ali'ye ve her an desteğini gördüğüm kıymetli arkadaşım Zeliha'ya sonsuz teşekkürler.

**SEYYİD NESİMİ VE ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİR VE
KELAMLARINDA TENASÜH, HULÛL, TECSİM**

Gülûzar AYDOĞAN

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve
Uygulama Enstitüsü**

Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Mart 2019

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN,

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hamidreza SOHRABİABAD

ÖZET

Şeriatçı Şia ile heterodoks Şia'yı birbirlerinden ayıran bir nokta olarak karşımıza çıkan tasavvufî unsurlardan; ölen kişinin ruhunun insan, hayvan, bitki, cisim bedenleri arasında yolculuk yapması manasına gelen tenasüh, Tanrı'nın yarattığı kişilerin bedenine intikal etmesi olan hulûl ve Tanrı'ya cisim isnat etmek (kolu, bacağı olan vs.) manasına gelen teccim kavramları Şah İsmail Hatâyî ve Seyyid Nesimi divanlarında çalışılmıştır.

Kökenleri oldukça eski olan bu tasavvufî unsurların ilk olarak nerede ortaya çıktığı, hangi dinlerin kabul edip hangi dinlerin reddettiği ve bu unsurların Kızılbaş şiirlerine ne ölçüde yansıdığı çalışmamızda üzerinde durduğumuz başlıca konulardandır. Şeriatçı Şia'nın bu tasavvufî unsurları neden reddettiği, kabul edenleri neden din dışı olarak kabul ettiği çalışmamızda tarihsel gelişimi içinde ele alınmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tenasüh, hulûl ve teccimin kavramsal olarak incelenmesi birinci bölümde Hatâyî Divanı'nın tenasüh, hulûl, teccim kavramları açısından incelenmesi, ikinci bölümde Seyyid Nesimi Divanı'nın tenasüh, hulûl, teccim kavramları açısından incelenmesi, sonuç bölümünde ise Şah İsmail Hatâyî ve Seyyid Nesimi'nin dil, üslup ve etkileşim açısından değerlendirilmesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hatâyî, Nesimi, Tenasüh, Hulûl, Teccim, Şia, Heterodoks, Kızılbaş

**REINCARNATION, INCARNATION AND CORPOREALISM IN THE
POEMS AND KALAM OF SEYYID NESIMI AND SHAH ISMAIL HATAYI**

Gülüzar AYDOĞAN

**Nevshehir Hacı Bektash Veli University, Hacı Bektaş Veli Institute Of Research
And Application**

Department Of Alevi Bektashi Culture, Masters Degree, March 2019

Supervisor: Phd. Assistant. Prof. Tuğrul BALABAN

Supervisor: Phd. Assistant. Prof. Hamidreza SOHRABIABAD

ABSTRACT

In this study we dealt with the point that differentiates the Shi'a follower of Sharia and the heterodox Shi'a. Particularly we studied such Sufistic concepts as reincarnation where a spirit of a dead person passes to the human, animal, plant and substances bodies, incarnation, reverting to a body that God created and corporealism meaning that God has a physical, tangible body, in the Divan poems of Shahi Ismail Hatayi and Seyyid Nasimi.

The major topics we have been researching are the origin of these rather old Sufistic elements, which religion approve and which ones rejected them, and the extent to which they are reflected in the Qizilbash poems.

We also approached the reasons why the Shi'a follower of Sharia rejects these Sufistic elements and why it looks upon those who accept these elements as non-religious; and study them through their historical development.

This research paper consists of three parts. In the introductory chapter we study the concepts of reincarnation, incarnation, and corporealism. In the first chapter we handle the concepts of reincarnation, incarnation, and corporealism in the Divan of Hatayi; and in the second chapter we look upon these concepts in the Divan of Seyyid Nasimi. As the conclusion, we study the poems of Shah Ismail Hatayi and Seyyid Nasimi from the point of view of their language, style, and interaction.

Key Words: Hatayi, Nasimi Reincarnation, Incarnation, Corporealism, Shi'a, Heterodox, Qizilbash

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	ii
TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
ÖNSÖZ.....	xi

GİRİŞ

TENÂSÜH, HULÛL VE TECSİM TERİMLERİNE KAVRAMSAL YAKLAŞIM

A. Tenâsüh	1
a) Tenâsüh İncancının Dayandığı Varsayımlar	3
b) Tenâsüh Kavramının Tarihi Seyri	4
c) Hint Kültüründe Tenâsüh İncancının İzleri	6
1. Hinduizm’de Tenâsüh.....	6
2. Caynizm (Jainizm)’de Tenâsüh	10
3. Budizm’de Tenasüh	11
ç) Eski Mısır Dinlerinde Tenâsühün İzleri	13
d) Yunan Kaynaklarında Tenâsüh	13
e) Şeriatçı ve Şeriatlandırılan Şia’da Tenâsüh.....	15
f) İsmailiye Fırkasında Tenasüh	18
g) Şamanizm’de Tenâsüh İncancı	19
h) Nusayrilerde Tenasüh	20
i) Ehl-i Sünnette Tenasüh	21
ı) Alevi ve Bektaşî Kültüründe Tenâsüh	23
j) Tenâsüh İncancına Delil Gösterilen Ayetler.....	28
k) Reenkarnasyon ve Tenâsüh Arasındaki Farklar.....	29
B. Hulûl	30
a) Hulûl İncancının Tarihsel Seyri	31
b) Bazı Şia Fırkalarında Hulûl.....	33
c) Alevi ve Bektaşilerde Hulûl	35
ç) Hulûl İncancına Delil Gösterilen Ayetler	38
C. Tecsim.....	38

I. BÖLÜM

ŞAH İSMAİL HATAYİ DİVAN İNCELEMESİ

1.1. Şah İsmail Hatâyî’nin Şiirlerinde Hulûl	43
1.1.1. Allah’ın Hz. Ali ile Hacı Bektaş’ın Bedenine Hulûl Etmesi.....	43

1.1.2. Hz. Ali'den Medet Beklemek.....	47
1.1.3. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kendini Tanrısallaştırması.....	54
1.1.4. Hz. Ali'nin Kulu Olmak.....	57
1.1.5. Diğer Beyitler.....	60
1.2. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Tenâsüh	61
1.3. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Tecsim.....	66
1.3.1. Leb (Dudak)	66
1.3.2. Göz (Çeşm).....	68
1.3.3. Yüz (Surat, Didar)	69
1.3.4. Kaş (Ebru)	71
1.3.5. Suret-i Rahman / Nur-u Rahman.....	71
1.3.6. Sureler	72
1.3.7. Saç (Zülf).....	73
1.3.8. Söz Söyleme	73
1.3.9. Diğerleri.....	74

II. BÖLÜM

SEYYİD NESİMİ'NİN ŞİİRLERİNDE TENASÜH, HULÛL, TECSİM

2.1. Tenasüh	75
2.1.1. Nesimi'nin Şiirlerinde Hz. Süleyman	75
2.1.2. Nesimi'nin Şiirlerinde Fazlullah	76
2.1.4. Nesimi'nin Şiirlerinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali.....	77
2.1.5. Nesimi'nin Şiirlerinde Hz. İsa ve Hz. Musa	78
2.1.6. Cansız Varlıkta Gerçekleşen Tenasüh.....	79
2.1.7. Nesimi'nin Şiirlerinde Hallac-ı Mansur	79
2.1.8. Nesimi'nin Farklı Bedenlere İntikal Etmesi.....	80
2.1.9. Nesimi'nin Şiirlerinde Ruhun Sonsuzluğu.....	81
2.2. Hulûl.....	83
2.2.1. Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması	84
2.2.2. Hz. Muhammed'in Tanrılaştırılması	85
2.2.3. Fazlullah'ın ve Hallac-ı Mansur'un Tanrılaştırılması	85
2.2.4. Nesimi'nin Tanrılaşması	86
2.2.4.1. Nesimi'nin Cavidan Oluşu.....	91
2.2.4.2. Nesimi'nin Lâ-mekân Oluşu.....	91
2.2.5. Diğerleri.....	94
SONUÇ.....	104
LÜGAT	106
KAYNAKÇA	113
ÖZ GEÇMİŞ.....	116

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.g.m.	: Adı Geçen Makale
b.	: Bin, İbn
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviri
D.İ.A.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
D.T.	: Doktora Tezi
Dp.	: Dipnot
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih yok
Ter.	: Tercüme
vb.	: Ve benzeri
Y.	: Yayınevi
Y.L.T.	: Yüksek Lisans Tezi

ÖNSÖZ

Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî'nin şiir ve kelimelerinde tenasüh, hulûl ve tecsim unsurlarını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın hazırlanma amacı İran'daki tarihçilerin Şah İsmail ve Seyyid Nesimi'nin inanç sistemlerini şeriat üzerinden yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Günümüz İran Şia'sı yani şeriatçı Şia tarafından özellikle Şah İsmail Hatâyî, şeriatçı bir bakış açısıyla değerlendirilerek onun ve Safevî Devleti'nin Şiiliği şeriat üzerinden yorumlanmaktadır. Divanlarda yapılan incelemeler sonucunda din dışı yani heterodoks unsurların Nesimi ve Hatâyî divanlarını oluşturan temel unsur olduğu saptanmıştır. Tezin amacı ise Şia kelimesi ile anlatılmak istenenini tespit edip Şah İsmail ve Seyyid Nesimi'nin inanç sistemini gözden geçirmektedir. Acaba bu inanç sistemi İran tarihçilerinin öne sürdüğü gibi Şeriatçı Şia mıydı yoksa bu durum Alevi inanç önderleri olarak bahsedebileceğimiz Şah İsmail ve Seyyid Nesimi'nin inanç sisteminin günümüz Şia'sı ile yorumlanması sonucu yapılan kronik bir hata mıydı? Tezde cevap aranan başlıca soru yukarıdaki gibidir. Bugüne kadar bu konu ile ilgili yapılan çalışma bulunmamaktadır. Yapılan çalışmalar genel hatlarıyla tenasüh ve hulûl kavramları üzerine kurulu olmakla birlikte divanlar üzerinde bu unsurları içeren geniş kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır.

Tenasüh, hulûl, tecsim gibi heterodoks unsurlarla ilgili çalışmalar çok fazla olmamakla birlikte olan eserlerde yüzeysel olarak değinilmiştir. Ahmet Yaşar OCAK, İrene MELİKOFF, Fuat KÖPRÜLÜ, Bahaddin ÖGEL, Abdülkadir İNAN, Ali İhsan YİTİK gibi hocalarımızın eserlerinde tenasüh ve hulûl konularından yüzeysel olarak bahsedilmiştir. Bu eserler kaynakça kısmında belirtilmiştir. Fakat tecsim üzerine terim anlamı dışında çok fazla kaynak bulunmamaktadır. Tenasüh üzerine yapılan kapsamlı çalışmalar ise reenkarnasyon başlığı üzerinden batı kaynaklı eserlerden oluşmaktadır. Bu eserlerde ise temeli genellikle Platon'a dayandırılmaktadır.

Çalışmanın çerçevesine gelecek olunursa: giriş bölümünde tenasüh, hulûl, tecsim terimlerinin kavramsal olarak üzerinde durulması ve tenasüh ile reenkarnasyon kavramlarının birbirlerinden farklı özelliklerinin ortaya konulması ile işe başlandı. Tezimizin bel kemiğini oluşturan tenasüh, hulûl ve tecsim unsurlarının tarihi seyri ele alınarak ilk olarak bu inanışlarının nerede, nasıl ortaya çıktığı ve hangi coğrafyalara yayıldığı üzerinde durulmuştur. Giriş kısmının devamında ise Alevi- Bektaşî inanç sisteminde, Şia'da ve Ehli Sünnette tenasüh, hulûl ve tecsim inançlarının yeri, önemi ve örneklere değinilmiştir. Şah İsmail Hatâyî'nin tezimizde şemsiye kavram olarak

ele aldığımız Şia'nın hangi koluna mensup olduğu tezimizde cevap aranan en önemli sorulardan biridir.

Birinci bölümde Şah İsmail Hatâyî divanında tenasüh, hulûl, tecsim kavramları beyitler üzerinden tespit edilmeye çalışıldı ve aynı çalışma ikinci bölümde Seyyid Nesimi'nin divanında da yapıldı. Bu inceleme sonucunda Hatâyî ve Nesimi divanlarının bel kemiğini oluşturan unsurların tenasüh, hulûl ve tecsim gibi heterodoks unsurlar olduğu ortaya konulmaya çalışıldı.

Sonuç olarak tenasüh, hulûl, tecsim kavramlar *heterodoks (din dışı)* unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu heterodoks unsurlar kendisine İslamiyet içinde yer bulamamıştır. İslamiyet'in ve tek Tanrılı dinlerin katı bir şekilde reddettiği bu kavramlar Alevi Kızılbaş inaniş başta olmak üzere Budizm, Caynizm, Eski Yunan ve Eski Mısır dinleri gibi dinler ile heterodoks Şia'nın içinde kendisine geniş yer bulmaktadır. Tezimizde bu konular tüm ayrıntılarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

GİRİŞ

TENÂSÜH, HULÛL VE TECSİM TERİMLERİNE KAVRAMSAL YAKLAŞIM

A. Tenâsüh

İnsan ruhunun ölümsüzlüğünü ve ölen kişinin ruhunun yeniden bu dünyada varlığını sürdüreceğini iddia eden tenâsüh inancı; birçok inanç sistemi ile bazı İslami ve heterodoks fırkalarda¹ bulunan yaygın bir inanıştır. Kişinin ölümünden sonra ruhunun tekrar başka beden ve şekillerde dünyaya geleceği düşüncesini savunan tenâsüh inancı; ruhun sonsuz yolculuğunun bir çeşidi olarak düşünülebilir. Tenâsüh, Arapça *nesh* kökünden türetilmiş bir kelimedir ve “ruhun bir cisimden diğerine ve bazen insandan hayvana ve hayvandan insana geçmesi (Sami, 2012: 347)”, “Bir bedenden ayrılan ruhun, derhal başka bir bedene girmesi (Vural, 2003: 350)”, şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca sözcük terim anlamı olarak tekrar doğuş, yeniden doğuş ve ruh göçü (TDK, 1998: 2188) şeklinde tanımlandığı gibi dilimize Batı dillerinden² geçen ‘reenkarnasyon’ terimi ile de karşılanabildiği ifade edilebilir. Tenâsüh kavramı yukarıda bahsedilen anlamlarının yanı sıra “*dona girme*” ve “*don değiştirme*” olarak da tanımlanmaktadır. Ruh göçüne inananlara³ “*tenâsühi, tenâsühiyyûn*” (Parlatır, 2012: 1685) veya “*ashâbu’t-tenâsüh*” (Bağdadi, 1991:208) denilmektedir. Tenâsüh inancının bir sonucu olarak tenâsüh inancını savunanlar tarafından ortaya çıkan mezhebe de “*Tenâsühiyye*”⁴ (Şehristâni, 2005: 30) denilmektedir.

¹ Başta Hinduizm, Budizm, Manihaizm, Caynizm gibi dinlerde, Eski Mısır’da, Yahudi Kabalist geleneğinde, Antik Yunan’da ve bazı İslami fırkalar ile bazı heterodoks (din dışı) zümreler tarafından da kabul edilen yaygın bir inanıştır.

² Kaynaklarda tenâsüh inancını ifade etmek için kullanılan terimler farklılık göstermektedir. Bu terimlerden bazıları şu şekildedir: Reincarnation (yeniden bedenlenme), Rebirth (yeniden doğuş), Transmigration (ruh göçü) gibi kavramlar dilimize Latince’den geçen İngilizce kökenli kelimelerdir. Grekçe terimler: Metempsychosis (yeniden canlanma), Metempsychosis (yeniden bedenlenme) ve Metempsychosis (yeniden canlanma), Fransızca’da Metempsychose, Almanca’da Seelenwanderung gibi terimler ile ifade edilmektedir.

³ Ruh göçüne inanan kimseler, insanların ruh ve beden olmak üzere iki ögeden oluştuğunu öne sürerler. Bu kişiler ruhun ölümsüzlüğünü savunarak beden yok olup gittiği yerde yeni bir hayatın başladığını kabul ederler. Bu bağlamda ruh, beden ile olan ilişkisinde ameline göre ödül veya ceza almaktadır. Ödül ve ceza sistemi insanın bedenden ölümünden sonra kendisinden daha yüksek ya da daha aşağı varlıkların bedenlere geçmekten ibarettir. Bu göç durumu sürekli bir tekerlek gibi dönmekte ve döngünün son noktası olan tanrısal alanda son bulmaktadır. Böylece kişi döngüden çıkmaktadır. Bu durumu ilerleyen kısımlarında yer verecektir. Detaylı bilgi için bakınız: (Cevizci, 2005: 1431)

⁴Tenâsühiyye, tenâsühe inananlar tarafından oluşturulan bir topluluktur. Tenâsüh inancını savunan çeşitli topluluklar vardır. Bu topluluklara tezimizin ilerleyen kısımlarında yer vereceğiz. Detaylı bilgi için bakınız: (Şehristâni, 2005)

Bu öğretiyeye göre bir ruhun veya benin, amellerine baęlı⁵ olarak insan, hayvan, böcek veya cansız herhangi bir nesne formunu alması aynı ölçüde muhtemeldir (Yitik, 1996: 72) ve hatta bu döngüye döngünün ulaşılmağ istenilen en üst basamağı olan Tanrı da dahil (Gündüz, 1998: 332) edilebilmektedir. Bu doğrultuda tekrar bedenlenme insandan hayvana ve hayvandan insana gerçekleşeceği gibi hayvandan bitkiye, bitkiden hayvana, insandan bitkiye ve bitkiden insana şekilde ameller doğrultusunda gerçekleşmektedir. Tekrar insanda bedenleşmeye tenâsüh (nesh نَسَخ), hayvanda bedenleşmeye temasüh (mesh مَسَخ), bitkide bedenleşmeye terasüh (resh رَسَخ), cansız maddede gelmeğe tefasüh (fesh فَسَخ) (Dedebaba, 1999: 253) adı verilmektedir. Tenâsüh inancına göre ruh olgunlaşmış⁶ ise yeni bedenlenme insanda devam eder, olgunlaşmamış ise hayvan, bitki veya cansız maddede devam eder. Bu olgunlaşma ya da olgunlaşmama iyi veya kötü davranışların bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Özetle, A bir bedendir ve bu beden B, C ve D gibi birbirini takip eden bedenlere göç edecektir. A bedeninden B bedenine hangi mahiyette geçeceği A bedeninin amelleri doğrultusundadır. B bedeninden C bedenine geçmesi B bedeninde iken yaptığı eylemler ile alakalıdır.

Yukarıda genel hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız döngü İsmail Hakkı Bursevî tarafından dört grupta incelenmektedir:

Birinci grup; ruh hakkındaki bilgileri inkâr ederek, cennet ve cehennem olmadığını savunur. Bunlar, bir canlının ruhu bulunduğu bedeni terk ettiğinde ve ondan alakasını kestiğinde, bu ruh ana rahminden başka bir bedene girer derler. İkinci grup; bir insanın ruhunda hangi hayvanın sıfatı hâkim ve üstünse onun suretine girdiğini savunur. Sözelimi haram yiyen bireyin domuz olacağına inanırlar. Üçüncü grup; insan hayvandan da aşağı bir karakterde ise bitki cismine ve otlardan ağaçlardan birinin suretine girdiği düşüncesini savunur. Dördüncü grup; insan ruhu hayvan vücuduna, ondan bitkiye, ondan madene geçtikten sonra zamanla ve yavaş yavaş yine bitkiye, hayvana ve ondan tekrar insana geçmek suretiyle terakki ettiğini savunur (Bursevî, 2016: 124-125).

⁵ Amellerine bağlı sözü ile anlatılmak istenilen ruhun bir önceki bedeninde yaptığı iyilik ve kötülüklerden ibarettir. İyilik yapan ruhun bir üst kademedeki (hayvan bedenindeyken insan bedenine gönderilmek) ödül olarak bedenlenmesi yapılacaktır, tam tersi durumda kötülük yapan ruh ise alt kademe (insan bedenindeyken hayvan bedenine gönderilmek) ile cezalandırılması yapılmaktadır. Yani kısaca yeni bedenlenme rasgele değil sebep sonuç ilişkisi ile yapılmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: (Yitik,1996)

⁶ Reenkarnasyon için söz konusu olan ruhun olgunlaşması meselesini reenkarnasyon başlığı altında ilerleyen sayfalarda ele alacağız.

Bu gruplandırma ile hem tenâsüh inancının döngüsü hem de tenâsühe inananların inanış biçimleri hakkında bilgi veren Bursevî; içinde bulunduğu bedende misafir mahiyetinde olan ruhun bir sonraki bedenlenmesini kendisinin belirlediğinden bahsetmektedir. Açık bir şekilde görüyoruz ki ruh bedenleri adeta bir elbise gibi kullanmakta ve bazen elbisesini değiştirip farklı elbiseler giymekte ve bu döngü sürekli tekrar etmektedir.

a) Tenâsüh İnancının Dayandığı Varsayımlar

Ruhun ölümden sonra içinde bulunduğu bedeni terk ederek insan, hayvan, bitki veya madde türlerinden başka bedenlere geçmesi olarak tanımlanan tenâsüh inancı, başlıca dört ana varsayıma dayanmaktadır:

- Ruh vardır ve içinde yaşadığı bedenle özdeş değildir.
- Ruhun değişik sebeplerden dolayı umumiyetle ceza olarak yaşamaya mahkûm olduğu, beden olarak bilinen bir mekân vardır. Ruhun her türlü fiili icra edebilmesi, onun bir bedene sahip olabilmesine bağlıdır.
- Ruh hareketli bir cevherdir. Sahip olduğu arızî özellikler nedeniyle ruh değişik bedenlere girebilir.
- Ruhun değişik bedenlere geçişini belirleyen temel kıstas, onun çeşitli bedenlerde iken işlemiş olduğu fiillerdir (Yitik, 1996: 81).

Yukarıdaki varsayımlar⁷ bahsedildiği gibi birey bir önceki yaşamından bağımsız olarak düşünülemez. Önceki yaşamında çeşitli suçlar işleyen bireyin hayvan ya da bitki bedenine gönderilmesi; insani özelliklerden mahrum bırakılarak cezalandırılması anlamına gelmektedir. Bir sokak köpeği bedenine gönderilen birey bir sokak köpeği gibi yaşayarak köpeğin yaşadığı zorlukları tanımış olur. Bir köpek gibi aç ve susuz bırakılır ve belki de şiddete uğrar. Bu, bireyin suçlarının sonucu olarak cezai bir uygulama şeklinde görülebilir. Öyleyse bu durumda hiçbir bedenleşmenin rasgele olmadığını, ruhun bir sonraki bedenini bir önceki bedenindeki eylemlerinin belirlemiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu eylemler neticesinde sürekli bir devridaim

⁷ Bu varsayımlarda ilk olarak ölümden sonraki ruh inancı ve bununla birlikte ruhun yolculuğu düşüncesinin bulunması gerekmektedir. Ruh hayat veren anlamında tanımlanmakta ve bu tanımlamadan hareketle tenâsüh inancının gerçekleşmesi için ruh gerekmektedir. Bununla birlikte ikinci olarak ruh bir mekâna ihtiyaç duyar ve bu mekân genellikle yeryüzü olarak tasvir edilmektedir. Üçüncü olarak ise ruhun dinamik olması gerekmektedir. Bu hareketlilik olmadığı sürece tenâsüh döngüsü gerçekleşmeyecektir. Çünkü ruh; bedenleşme süresince devamlı bir hareketlilik halindedir. Bu hareketlilik insan, hayvan, bitki veya cansız varlıklar arasında gerçekleşmektedir.

halinde olan ruhun bu deviniminin sonucu olarak ulaştığı nokta Hint düşüncesindeki “Nirvana”⁸ olarak kabul edilir. Hint düşüncesine göre artık bu evrede ruh göçü tamamlanmıştır ve en yükseğe ulaşılmıştır. Bahsettiğimiz bu varsayımlar tenâsüh inancının oluşması için zaruridir. Bu varsayımlar adeta bir halka gibi birbirine bağlıdır ve varsayımlardan herhangi birinin olmaması durumunda tenâsüh inancı gerçekleşmemektedir.

b) Tenâsüh Kavramının Tarihi Seyri

Ruhun ebedi varlığı üzerine kurulu olan tenâsüh inancının ortaya çıkma sebepleri farklılık ⁹ göstermektedir. Turan Koç’a¹⁰ göre tenâsüh inancının ortaya çıkmasında, bedenden bağımsız olan ruhun kimliğini koruma endişesi ile kötülük problemine akla yatkın bir cevap bulma çabası ve adalet duygusu büyük bir rol oynamıştır. Ortaya çıkış sebepleri her ne kadar farklılık gösterse de tenâsüh inancının ilk olarak nerede, ne zaman, kim ya da kimler tarafından ortaya çıktığı konusunda elimizde sağlam kaynaklar bulunmamaktadır. Bu köken belirsizliğine ve ortaya çıkışı noktasında kaynak eksikliğine rağmen çok eski çağlardan beri Hint, Çin, Eski Mısır, Yunan, Roma vb. çeşitli inanışlarda tenâsüh inancına rastlanmaktadır.

Ocak’a göre tenâsüh köken olarak eski Hint dinleri ile Budizm’e dayanmakta ve Tibet, Çin, Kore, Japonya’dan eski Yunan’a kadar uzanmaktadır. Bu bağlamda Ocak, tenâsüh inancının menşesinde Budizm’den daha çok eski arkaik Hint dinlerinin olduğunu, Budizm’in bunları kendi bünyesine katmak suretiyle doktrininin temeli yaptığını ifade etmektedir (Ocak, 2010: 81). Ocak’ın düşünceleri doğrultusunda tenâsühün ilk izlerine eski Hint dinlerinde rastlanmakta ve oradan da sistematik olarak Budizm’de şekillenmektedir.

⁸ Budizm ve Brahmanizm gibi Hint dinleri tarafından Nirvana; tenâsüh döngüsünde ruhun geçirdiği sıkıntılardan sonra bir kurtuluş ve bitiş noktası olarak kabul edilmektedir. Budizm’e göre ise ruhun tekrar tekrar vücut bulma kısır döngüsünden kurtulması olarak düşünülmektedir. Çekilen çileler (hayvan, bitki ve madde olarak bedenleşmek) sonucunda ruhun olgunlaştığı evre olan Nirvana evresinin, ulaşılan en yüksek evre olduğu düşünülmektedir. Nirvana evresine ulaşana kadar döngüsü devam eden ruh Nirvana’da döngüden çıkmaktadır. Yani Nirvana’da tenâsüh sona ermektedir. Buda öğretisine göre ruh Nirvana’ya kendi arzularını öldürdüğü anda ulaşabilmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Baloğlu,2001), (Gündüz,1998) ve (Aslan ve Scognamillo,1999)

⁹ Bu farklılıkların başlıca sebebinin, tenâsüh inancının çeşitli zümreler ve inanışlar tarafından farklı yorumlanması olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁰ Detaylı bilgi için bakınız: (Koç,1991: 140-141).

İranlı Yazar Muhammed Kâzım Mekki'ye¹¹ göre tenâsühün kökeni Eski Mısırlılara dayanmakta ve yakın ilişkiler sonucunda Mısırlılardan M.Ö. V. ve IV. yüz yıllarda Kenanlılar ve Finikelilere geçmektedir (Mekki, 1991: 37).

Şehristâni hiçbir din yoktur ki tenâsüh fikrinin şu veya bu şekilde onun bünyesinde bir yeri olmasın (Şehristâni, 1990: 714) diyerek tenâsühün tüm dinlerde olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Şehristâni tenâsühün en çok geliştiği yer olarak Budizm'in memleketi olan Hindistan'ı belirtmekte, asıl kaynağının ise Mazdekiler, Brahmanlar¹², Sâbiiler¹³ ve filozoflar olarak değerlendirmektedir.

Tenâsühün kökeni üzerine yapılan tartışmalar, bu inanışın ilk çağlarda yaşamış küçük insan topluluklarında yerel olarak varlığı görünür olsa da sistemli bir düşünce olarak ortaya çıktığı ve yayıldığı alanın Hinduizm olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır (Tümer ve Küçük, 1993: 101-102). Devamında ise tenâsühün bir düşünce olarak; Yunanlılarda, Pisagorcularda, Yeni Platoncularda¹⁴, Eski Mısır'da, Maniheizm'de, Orfizm'de¹⁵ ve Gnostisizm'de¹⁶ mevcut olduğunu belirtilmektedir.

Ruh göçü esasına dayalı olan tenâsüh inancı başta İslamiyet olmak üzere bazı tek tanrılı dinlerce¹⁷ de kabul edilmemesine rağmen, kendine İslamiyet çatısı altında yer edinen çeşitli heterodoks mezhep ve tarikatlarda¹⁸ varlığını sürdürmüştür. Ehl-i Hak,

¹¹ Mekki'ye göre tenâsüh inancı İslam öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılıp ele alınmalıdır. Detaylı bilgi için bakınız: (Baloğlu,2001) ve (Mekki,1991)

¹² Tanrılardan sonra kast sisteminin en üst basamağında bulunan ve temel görevi vedaları okuyup yorumlamak olan Hindu rahiplerdir.

¹³ Mandeizm. Gnostik inanç ve öğretilerin tipik bir temsilcisi olan heterodoks akım. Sabiilere göre insan madde ve ruh olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Sâbiilerin inançlarında düalizm izlerine rastlanılmaktadır. Ceset maddi varlığı yani karanlık ve kötülüğü, ruh ise iyilik ve aydınlığı temsil eder. Sadece ruhun yani iyilerin kurtulacağını temel ilke edinen Sabiiler, ruhun kurtuluşunu bedenden yani dünyadan kurtuluşuna bağlamaktadırlar. Dünyadan kurtulmak için Manda ve Hikmet adını verdikleri kutsal bilgiye sahip olmak gerekmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Gündüz, 1998: 326)

¹⁴ Eflatun ile ortaya çıkan mistik bir akım.

¹⁵ Orfizm veya Orfik Dini, eski Yunan felsefesinin teşekkülüne, Pisagor ve Eflatun gibi filozoflara geniş etkisi olmuş, M.Ö. 6. asırda gelişmiş bir dindir. Bu dinin Dianysos adında bir tanrısı vardır. Efsaneye göre Orfik dininin tanrısı olan Dianysos ölmüş ve sonra tekrar dirilmiştir. Bu anlatı inananlar için Orfik dininin temelini teşkil etmektedir. Tenâsüh inancı ile benzer özelliklere sahip olan Orfik dini ruh göçü üzerine kurulu bir dindir. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan bu din, dünyayı önceki bedende işlenen suçların cezasının çekileceği bir yer olarak değerlendirmektedir. Bu doğrultuda ruhun bedenden bedene göç ederek arındığı düşünen bu öğretisi Pisagor ve Eflatun gibi filozoflar tarafından benimsenerek tenâsüh inancının gelişmesine ve yayılmasına katkı sağlamıştır. Detaylı bilgi için bakınız: (Bolay, 1990)

¹⁶ Tanrı, alem, insan ilişkilerini kendine has kutsal bilgi doktrini temeline dayalı olarak açıklamayı ilke edinen dini felsefi gelenek. Bilgi anlamına gelen Gnose terimi eski Yunancadan gelmektedir. Fakat bu bilgi şahsi bir bilgi olmayıp tanrısal yüce bir bilgidir. Detaylı bilgi için bakınız: (Gündüz, 1998) ve (Bolay, 1979)

¹⁷ Burada tek tanrılı dinler ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet kastedilmektedir.

¹⁸ Başta Ehl-i Hak, Nusayri ve Yezidiler olmak üzere Alevi / Bektaşî inancında da tenâsüh inancına geniş yer verilmiştir. Bu konuya tezin ilerleyen kısımlarında Alevi / Bektaşî Kültüründe Tenâsüh başlığı ile değineceğiz.

Yezidî, Nusayrî inanışları da dâhil olmak üzere özellikle Alevî – Bektaşî inancında güçlü ve açık bir şekilde yer almaktadır.

Herodot'a¹⁹ göre tenâsüh inancı animizm ve totemizm ile başlamaktadır. Bazı kaynaklarda ise tenâsühün kökenini eski Mısır ve Yunan'da aramamız gerektiği firavunların cesetlerinin mumyalanmasının tenâsüh inancının bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesi savunulmaktadır (Arslan ve Scognamillo, 1999: 84-87).

Yukarıdaki açıklamalarımızda görüldüğü gibi tenâsüh inancının ilk olarak nerede ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda araştırmacılar hemfikir değildirler. Bu bağlamda cevap aramamız gereken başlıca soru tenâsühün birbirinden uzak bölgelerde nasıl bu kadar geniş kitleler tarafından benimsendiği sorusudur. Acaba tenâsüh inancının bir çıkış bölgesi mi vardı ve bu bölgeden diğer bölgelere mi yayıldı yoksa bu bölgeler birbirlerinden bağımsız, ortak bir inanç mı meydana getirdi?

c) Hint Kültüründe Tenâsüh İnancının İzleri

1. Hinduizm'de Tenâsüh

Hint inanç sistemlerinde²⁰ ruhun ölümden sonra tekrar bedenleşerek hayatını sürdüreceği düşüncesi "samsara"²¹ terimi ile ifade edilmektedir. Samsara; Sanskritçe'de "doğuş çarkı", "varlıkların göçü" (Cevizci, 2005: 1447) ve Hint düşüncesinde, Karma²² doktrinine tabi olarak ruhun sürekli bir ruh göçü kısır döngüsünde olması (Gündüz, 1998: 331) anlamına gelen bir terimdir. Her canlının bir ruhu olduğunu ve bu ruhun ebedi bir hayat ile sonsuz ruh göçüne tabi olduğunu ileri süren bu düşünce, Hint düşüncesinin temel inanç sistemlerinden biridir. Tenâsüh inancında açıkladığımız gibi samsarada da ruhun bir sonraki bedeni, önceki bedenindeki ameli ile doğru orantılıdır.

Samsara inancı dört temel varsayımdan oluşmaktadır:

1- Ruh vardır ve o, beraber bulunduğu maddî bedenle hiçbir şekilde özdeşleştirilemez.

¹⁹ Herodot'un bu görüşü bize pek doğru gelmemektedir. Çünkü araştırmalarımızda eski Mısır'da firavunların tenâsühe inandığını saptadık. Bu saptamalarımıza tezin ilerleyen kısımlarında genişçe değinilecektir.

²⁰ Hint inanç sistemi ile Budizm, Hinduizm (Brahmanizm), Caynizm ve Sihizm gibi Hint kökenli inançları kastediyoruz.

²¹ Samsara terimi Hint inanç sistemlerinde tenâsüh terimi yerine kullanılmaktadır.

²² Gündüz'ün acımasızca işleyen bir ahlak kuralı olarak nitelendirdiği karma doktrini, samsara ve tenâsüh ile benzerlik gösteren bir mahiyet taşımaktadır. Karma'ya göre kişi, evren ve hatta Tanrı kaderini kendi belirlemektedir. Kişinin kendi davranış ve tutumları doğrultusunda nasıl bir sonraki bedeni belirleyorsa evren ve Tanrı'da bu şekilde düşünülmektedir. Tanrı'nın ve evrenin iyi ya da kötü oluşu sonraki yaşamındaki yerini belirlemektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Gündüz, 1998)

2- Ruh bir bedeni terk ederek, çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir.

3- Ruhun yeniden bedenleşme için hareketi yeryüzüne doğrudur.

4- Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden, onun henüz veya daha önceden terk ettiği bedenlerde iken işlediği amellerin ahlâkî niteliğine göre değişir (Herman, 1976: 146-154).

Herman'a göre samsara anlayışının dört temel varsayımından ilk ikisi Veda İlahilerinde, üçüncüsü Brahmanlarda²³, dördüncüsü ise Upanişadlar²⁴ döneminde ortaya çıkmıştır (Yitik, 1996: 79). İlk iki varsayımda ruhun ölümsüzlüğünden söz edilirken, üçüncüde ruhun bedenleşmesi için gerekli olan mekânın mahiyetinden ve dördüncü varsayımda ise tekrar bedenleşmenin ruhun ameline göre olacağından söz edilmektedir.

İlk düşüncede ruhun içinde bulunduğu bedende misafir olduğu belirtilirken ikinci düşüncede ruhun bedeni terk ederek bedenindeki iyi ya da kötü amelleri doğrultusunda bitki, hayvan, insan ya da tanrı olacağı ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Hintlilerin ineği tanrı olarak kabul etmelerini, inekteki ruhun Tanrı'ya ait olabileceği düşüncesi ile açıklamanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

"Günah ve kötülüğü bırak, bundan sonraki mekânın enerjisiyle dolu bedene gir..." "Yama ve Ata ruhlarıyla bütünleş! Yapmış olduğun her türlü dinî ibadetin karşılığını En Yüksek Sema'da gör... Ey Hükümran Tanrı! Onlara hayat veren ve hoşlarına giden yeni bedenler ihsan et!" (Yitik, 1996: 79) Rig-Veda'da²⁵ ruha hitaben geçen bazı sözler, yukarıda belirtilen düşüncelerden ikincisine destekler niteliktedir. Bu ifadeler ruhun ölümsüzlüğünden ve bedeninin ölümünden sonra ruhun tekrardan yeni bir bedene gireceğine dair ipucu vermektedir. Bu yeni bedeninin insan, hayvan, bitki ya

²³Kaynaklarda Brahminler olarak da geçmektedir. Kast sisteminde bulunan dört sınıfın en üst basamağı. Bu basamağı Hindu rahipler oluşturmakta ve bu rahipler üstünlük bakımından tanrıdan sonra ilk sırayı almaktadırlar. Görevleri ise Veda metinlerini okumaktır. Detaylı bilgi için bakınız: (Gündüz, 1998)

²⁴Dört kitaptan oluşan Vedaların Sama veda bölümüne Upanişad adı (Işım, 1997) verilmiştir ve böylece Upanişadlar, Vedaların (Vedanta olarak da karşımıza çıkmaktadır) sonu olarak adlandırılmaktadır. Sanskritçe kökenli bir kelime olan Upanişad oturmak, tahrip etmek veya yaklaşmak anlamındaki "şad" fiili ile yakın anlamındaki "upa" ve aşağı anlamındaki "ni" ön eklerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Bu birleşim sonucunda kelime bir bütün olarak; oturuş, öğrenim, bir üstadın ayağının dibinde oturma anlamlarına gelir. Kelimenin "oturmak" kökünden geldiğini düşünenler "upanişad" terimine, "öğrencilerin ruhsal ve gizemli bilgi elde etmek amacı ile hocalarının etrafında oluşturdukları halka" anlamını verirken, kelimenin kaynağının "tahrip etmek" fiili olduğunu düşünenler ise bu terime, "her türlü kötülük ve sıkıntının kaynağı olan cehaleti ve arzuları tahrip eden sırlı bilgiler" anlamını yüklemektedirler. Bu metinlerde özellikle ruh göçü ve karma düşüncesi işlenmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Kutlutürk, 2014)

²⁵ Döngüden kurtulmak için gerekli olan dinsel bilgi, kutsal bilgi.

da tanrı mı olacağını bir önceki bedende yapılan iyilik ve kötülükler belirlemektedir. Bu yeniden bedenleşmenin mekânı olarak varsayımda yeryüzü olarak belirtilmiştir. S. Brahmana'nın şu sözleri üçüncü varsayıma delil olarak kabul edilebilir: "İlkbahar mevsiminin tekrar gelişinin, yeni bir kış mevsiminin geçmesine bağlı olduğu gibi, bir kimsenin yeniden doğuşu da mevcut varoluşunun sona ermesine bağlıdır. Bu hakikati idrak eden herkes bu dünyada yeniden doğar."(Yitik, 1996: 80) S. Brahmana'nın bu sözleri yeniden bedenleşmenin yeryüzünde olacağını açık bir şekilde göstermektedir ve bu yeniden bedenleşmede ruhun önceki davranışları en önemli faktördür.

Hint inanç sistemine mensup olan Budizm, Hinduizm gibi dinlerde ruhun yaşadığı sıkıntılar sonucunda olgunlaşarak döngünün en üst basamağı olan Nirvana'ya²⁶ ulaşılacağı inancı hakimdir. Nirvana'ya ulaşmak için ruh, çeşitli bedenlere girerek acı çekmektedir. Cennet ve cehennem inancının kabul edildiği Vedalar'a²⁷ göre günahkâr olan birisi cehennemden kurtularak cennete gidebilmektedir. Bu gidiş kişinin ameli doğrultusunda olacaktır. Örneğin; dinsiz bir kişi, eğer Tanrı'ya inanırsa cezasını tamamladıktan sonra cehennemden kurtulma şansına sahip olur. Bunun tam tersini düşünecek olursak dindar bir kişi olgunlaşmasının tamamlanması için, yeryüzünde çeşitli sıkıntılarla dolu bir hayata gönderilebilir. Bu bağlamda yeni bedendeki eylemlerinin bir sonucu olarak cennette bulunan kişi cehenneme bunun tam tersi olarak cehennemde bulunan kişi ise cennete gidebilmektedir.

Birûnî et-Tahkik isimli eserinde Hindu tenâsüh anlayışı konusunda "Şehadet kelimesi İslâm, teslis Hristiyanlık, cumartesi gününe saygı Yahudilik için ne derece önemli ise, tenâsüh de Hindular için aynı derecede önemlidir. Bundan dolayı tenâsühe inanmayan bir Hindu düşünülemez; zaten söz konusu din mensupları da böyle bir kimseyi Hindu kabul etmezler" (Yitik, 1996: 36) diyerek Hindular için bu inanışın ne kadar önemli olduğunu belirtmiştir.

²⁶ Hinduizm'de mutlak iyi kabul edilen Nirvana, karşımıza "mokşa ve jivanmukti" terimleri ile çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: (Baloğlu, 2001: 66)

²⁷ Vedalar; Hinduizm'in bilinen en eski kutsal metinleri olarak kabul edilmektedir. Hint düşüncesinde "Veda" terimi "bilgi" anlamına gelmektedir. Bu sebepten Vedalar, nihai gerçekliğin doğası ve insanın bu gerçekliğe nasıl erişebileceğiyle ilgili bilgilerin bulunduğu kutsal Hint metinleridir. Vedalar dört bölümden oluşmaktadır.

a) Birtakım kozmolojik spekülasyonlarla birlikte, 1028 adet ilahi içeren Rig veda,

b) Şarkılardan meydana gelen Sama veda,

c) Kutlu formül ve sözler ihtiva eden Yahur veda

d) büyü formülleri, efsaneler ve masallardan meydana gelen Atarva veda olmak üzere dört kutsal bölümden oluşmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: (Cevizci, 2005: 1704)

Upanişadlar'ı dünyada kalmaya zorlayan yegâne düşman cehalettir. Bu cehalet bencillik başta olmak üzere birçok kötü davranışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. İnsanların cehalet içinde olmasının tek nedeni ise kutsal bilgiden uzaklaşarak arzularının peşinden gitmesinden başka bir Şey değildir. Hint kültüründe Upanişadlar ve Brahmanalar²⁸ döneminde varlığını gösteren samsara inanişı kendinden önceki mevcut düşünceden farklılık göstermektedir. Rig-Veda metinlerindeki ahiret anlayışına göre ruhun ölümden sonraki yolculuğunda svarga veya naraka-loka²⁹ olmak üzere iki seçeneği vardır. Bu seçenekler doğrultusunda kişi ya acı çekecek ya da mutlu olacaktır. İkisinin ortak noktası ödül veya cezanın (svarga ya da naraka-loka) kişinin ameli neticesinde verilmesi, farklı noktaları ise samsara da olan tekamülü tamamlamak için tekrar bedenleşme ile yeryüzüne dönüş düşüncesinin bir önceki inanişta olmayışıdır.

Ramayana ve Mahabharata gibi Hindu kutsal metinlerinden sayılan Hint destanlarında da tenâsüh inancına dair izler grlmektedir. 24.000 beyitten oluşan Ramayana destanında tenâsüh inancına, kişinin tekrar bedenleşmesinin iyi ya da kötü davranışları doğrultusunda olacağı belirtilerek yer verilmiştir. 100.000 beyitten oluşan Mahabharata destanında ölümsüz olarak nitelendirilen ruh sürekli yeni bedenlere g etmektedir. Bu durum destanda Şu Şekilde yer almaktadır:

“Aslında benim olmadığım, senin ve bu kralların olmadığı bir zaman hiç olmadı; bundan sonra da hepimiz bütün zamanlarda olacağız.

lml bedenimizin ruhu nasıl çocukluk, gençlik ve yaşlılık çağında dolanırsa, Ruh da yeni bir beden arar; bu konuda bilge kişi kuşku duymaz” (Kaya, 2004).

Yukarıda Mahabharata destanından yapılan alıntılarda grldğu gibi *“hepimiz bütün zamanlarda olacağız”* sözüyle insan ruhunun lmszlğine *“Ruh da yeni bir beden arar”* sözüyle de ruhun bedenden bedene göç ederek kendine yeni beden aradığına belirtilmiştir.

Sonuç olarak, kişinin amellerinin niteliğine bağlı olarak yeniden bedenleşeceğini ngren Hint samsara anlayışı Rig-Veda'dan başlayarak Upanişadlar'da nihaî Őeklini almıştır. Hindular için bu kadar önemli olan samsaraya inanmalarının genel nedeni ise;

²⁸ "Brahminlere ait olanlar". Hinduizmde Vedalardan sonraki döneme (muhtemelen M.. XIII-V. yüzyıllar) ait olan Sanskritçe kutsal metinler. Brahmanaların temel konusu dua ve kurban törenleriyle ilgili bilgiler vermektir.

²⁹ Kişinin yaptığı iyilikler neticesinde gideceği iyilik diyarı, cennet inancı ile paralellik göstermektedir. Svarga'nın tam tersi, kişinin yaptığı kötülükler neticesinde işkence çekeceği eziyet diyarı.

ruhun nihai kurtuluşa ulaşmasını sağlayacak mutlak bilginin bu inanç ile elde edilebileceğinden kaynaklanmaktadır.

2. Caynizm (Jainizm)'de Tenâsüh

Caynizm kendisi ile aynı coğrafyadan gelen Budizm gibi, kozmolojik bağlamda evreni, Tanrı veya ilahi bir varlık tarafından yaratılmış bir yapı şeklinde değil de önsüz (ezeli) ve sonsuz (ebedi) bir yapı olarak görür. Onlara göre evrende doğal bir düzen vardır ve bu düzen Tanrı'dan bağımsız şekilde ilerlemektedir. Kast sistemine tepki olarak ortaya çıkan Caynizm'e göre kozmolojik açıdan evren dört katmandan oluşmaktadır:

1. Aşağı Alem: Naraki ismiyle de bilinen ve genellikle günahkâr ruhların amelleri doğrultusunda gönderildiği katmandır. Kötü ruhların bulunduğu bu katmanda ruhlar, burada yaptıkları kötülük doğrultusunda geçici bir süre konaklamakta ve cezalarını çekmektedir.
2. Yeryüzü: Madhya-loka olarak da bilinen tenasüh inancının gerçekleştiği katman olan yeryüzünde, hayvan ve bitkiler de bulunmaktadır.
3. Tanrılar Alemi: Bu alemde ruhlar yaptıkları iyiliklerin karşılığını görünceye kadar bu katmanda kalırlar. Karmaların³⁰ belirlediği süre dolunca ruhlar tekrar bedenleşerek yeryüzüne dönerler.
4. Siddha-loka: Dört katmanın en üst basamağı olarak kabul edilen Siddha-loka katmanı, mutlak aydınlanmaya kavuşmuş ruhların mekanıdır.

Tanrı veya diğer ilahi güçlerin varlığını kabul etmeyen Caynizm göre, bedenden ayrılan ruhun nihai kurtuluşa ulaşana kadar bu dört katmandan birinde sürekli olarak yeniden bedenleşmeye (Yitik, 1999: 154-155) devam edecektir. Caynist düşünceye göre de nihai bilgiye ulaşmanın yolu temiz bir amel ve iyi bir ahlak sahibi olmaktan geçer. Hiçbir canlıyı incitmemeyi kendilerine ilke edinen Caynistler, hayvan eti yemezler ve avcılık yapmazlar. Bunun yanı sıra Caynistler bir canlının hayatını yok etmeye yönelik her şeyden kaçınmışlardır ve bu doğrultuda çiftçilik dahi yapmamışlardır. Caynistler, Digambara (Hava Giyinenler) ve Svetambara (Beyaz Giyinenler) olarak iki mezhebe ayrılmışlardır. Bunlardan ilki olan Hava Giyinenler,

³⁰ Caynist düşünce Tanrılığın sadece karmalarla kazanılacağına inanmaktadır ve Tanrılar Alemine ulaşmak için dinlerinin (Cayn dini) emrettiği yapılması gerekmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Yitik, 1999)

dünyadaki hiçbir canlıyı, hatta vücutta yaşayan haşaratı incitmemek için tamamen çıplak gezmeyi esas alırken, Beyaz Giyinenler, tek elbise olarak beyaz bir giysinin kullanılabileceğini söylerler (Gündüz, 1998: 77). Yani Caynizm'e bir nevi iyi insanlar dini de denilebilir.

3. Budizm'de Tenasüh

M.Ö. 6. veya 5. yy'da Hindistan'da Gautama Buddha'nın³¹ öğretilerine dayalı olarak kurulmuş olan inanç sistemlerinden birisidir. Budizm ilk olarak Hinduizm (Brahmanizm) öğretisi içinde ortaya çıkıp kısa süre içinde bir din haline gelmiştir. Birçok araştırmacı tarafından ateist olarak tanımlanan bu inanç sisteminin kozmoloji anlayışı Hinduizm ve Caynizm ile benzerlik göstermektedir. Dünyayı ve diğer tüm canlıları yaratan bir yaratıcı fikrine öğretilerinde yer vermeyen Budizm, Türkler'in İslamiyet'ten önce benimsedikleri dinler arasında yer almaktadır

Yitik'e göre, Budizm inancından Tanrı tanımaz bir inanç olarak tanımlanması son derece yanlıştır. Yitik, her ne kadar kaynaklarda, Buda'nın âlemi yaratan bir Tanrının varlığından hiç söz etmediğini belirtilmekte ise de Budist kutsal literatürünü oluşturan Suttalarda Sakka ve Brahma gibi tanrıların "beşeriyetin ve tanrıların ustası" Buda'nın tarafına geçtikleri için övgüyle zikredilmeleri dikkat çekicidir. Tanrı anlayışı kabul edilmiyorsa bile Tanrılık fikrinin Budizm'de en azından bir varoluş kategorisi olarak kabul edildiğini düşündürmektedir (1996:124). Budizm'e göre, üzerinde yaşadığımız evren, sadece yeryüzü ile orada yaşayan canlı ve cansız varlıklardan ibaret değildir. Onlara göre evrenin arka planında başka alemler ve o alemlerde yaşayan canlılar bulunmaktadır. Bununla birlikte Budizm, yeryüzünde yaşayan herhangi bir canlının bu dünyada tekrardan bedenleşeceği düşüncesindedir. Her şeyin boşluktan ibaret olduğuna inanan Budizm; pesimist ve panteist³² bir din olarak kabul edilmektedir (Bolay, 1990: 42).

Sanskritçe'de "yapmak, etmek" anlamına gelen karma terimi, Budist literatüründe "kamma" ile aynı anlamı karşılamaktadır. Nirvana olarak adlandırdığımız nihai kurtuluş (samsara çarkından kurtuluş) basamağı Budizm'de mutlak sükûnet,

³¹ M.Ö. (557-477) yılları arasında Kuzey Hindistan'da yaşamış Budizm'in kurucusu ve öğreticisi. Buddha terim anlamı olarak aydınlatılmış (Aslan ve Scognamillo, 1999: 77), şans gibi anlamlara gelmektedir.

³² Kötümser, karamsar, bedbin, optimist karşıtı (TDK,1998:1795). Tanrı ile evreni birleştirip özleştiren felsefe öğretisi veya sistemi (TDK,1998: 1759) olarak tanımlanan panteizm, yanlısına panteist denilmektedir.

aydınlanma gibi anlamlara gelen Nibbana terimi ile ifade edilmektedir. Bu nihai kurtuluşa ulaşmak, tanrı veya benzeri ilahi bir gücün varlığı ile değil de içimizdeki varoluş hırsının sona ermesi ile mümkündür. Budizm'in dört temel hakikat bulunmaktadır ve insan hangi basamakta olursa olsun nibbanaya (nihai kurtuluş) ulaşamadığı sürece sürekli acı çekmeye mahkumdur.

1. İstirabın varlığı,
2. Onun bir kaynağının bulunduğu,
3. Bu ıstırabın giderilerek iç huzurun elde edilmesinin imkânı,
4. İstırapları giderme yolunun ne olduğudur (Yitik, 1999: 31).

Günay Tümer, bu dört temel hakikati şu şekilde yorumlamaktadır:

1. İnsan varlığının mahiyeti, acı, ıstırap, tatminsizlik ve kötülüktür.
2. Bu acıların sebebi sahip olunan arzular ve ıstıraplardır. Bunlar ise karmaya, tenâsühe yol açmaktadır.
3. Sürekli devreden bu ıstıraplardan kurtulmanın yolu, Nirvana'ya ulaşmaktır.
4. Nirvana'ya ulaşmak ise Buda'nın sekiz dilimi yolunu geçmek ile mümkündür (Tümer ve Küçük,1993:134).

Buda dört temel hakikat sonucunda kendisini nihai kurtuluşa götürecek orta yol doktrini olarak da bilinen sekiz basamak keşfeder. Bu basamaklar: doğru söz, doğru davranış, doğru geçim, doğru muhakeme, doğru murakabe, doğru anlayış, doğru düşünce ve doğru niyet şeklindedir. Buda bu sekiz basamak ile Nibbana'ya ulaşılacağına inanmaktadır (Yitik, 1999: 32). Caynizm gibi Budizm'de de nihai kurtuluşa ulaşmak için ahlaki olgunluk yani güzel amel oldukça önem taşımaktadır. Budist kutsal metinlerinde de kişinin ameli neticesinde Nibbana'ya ulaşacağı üzerinde durulmuştur.

El- Birûnî Hinduların tenasühe inanmalarının nedenini, ruhun nihaî kurtuluşunu sağlayacak mutlak bilginin, ancak böyle silsile hâlindeki varoluşlar süresinde cüzlerin tek tek tecrübe edilmesiyle elde edilebileceğine inanmaları şeklinde yorumlamaktadır (1964: 50). Çünkü tek bir varoluş süresi böyle bir tecrübenin tamamlanabilmesi için mümkün değildir. Birûnî burada, ruhun mutluluğa ulaşmasını sağlayacak nihai bilgiye ulaşmak için bir insan ömrünün yeterli olmayacağı belirterek ruh göçünün gerekli olduğunun vurgusunu yapmaktadır.

ç) Eski Mısır Dinlerinde Tenâsühün İzleri

Aslan ve Scognamillo tenâsühü “Mısır'dan ve Uzak Doğu' dan Batı'ya ulaşan, daha çok ruhçuluğa bağlı ortam ve düşünceyi etkileyen” bir inanış olarak değerlendirmektedir. Tenasüh inancının Mısır kaynaklı olmasının sebebinin firavunlara dayandırıldığı eserde, firavunların cesetlerini mumyalatma sebebi olarak da tenasüh inancı gösterilmektedir. Yani firavunlar bedenlerini mumyalatarak bedenlerine başka ruhların girmesini veya ruhlarının tekrardan bedenleşmesini beklemektedirler. Mısırlılar ölümden sonra hayatın devam edeceğine inanmaktadırlar. Bunun bir sonucu olarak da mezarlarında yiyecek, içecek ve ölen kişinin özel eşyaları bulunmaktaydı (1999: 75-86).

Herodot'a göre de tenâsüh inancının kaynağı Mısırlılardır ve hayatlarına da yansıyan bu inanışı benimseyerek yaymışlardır. Mısırlılar insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve ölümden sonra ruhun o anda doğmakta olan başka bir mahlûka göçtüğü düşüncesinden bahseden ilk topluluktur. Ruhun, yeryüzü, deniz ve bütün havanın, bütün mahlûkatın hayatını yaşadktan sonra yeniden insan bedenine girdiğini ve bu seyahatlerinin 3000 sene sürdüğünü söylerler (Konyalıoğlu ve Aksoylu, 1987:116).

Uluçay, tenasühün Hint dinlerine bağlı olduğunu ve oradan Eski Mısır'a, Eski Mısırdan da Fisagor (Pisagor veya Pythagoras) tarafından Eski Yunan'a geçtiğini (2003: 267) ileri sürmektedir. Öte yandan Flinders Petrei, Ölüler Kitabı ve Eski Mısır kültürüne ait hiyerogliflerdeki bazı resimlere dayanarak, Eski Mısır düşüncesindeki tenasüh inancının, en geç M.Ö. 5. yy'a giden bir geçmişe sahip olduğunu ileri sürer. F. Petrei, Mısır dinî düşüncesindeki bu inancın, İran'ın M.Ö. 5. yy'daki istilâsı döneminde İran'dan Mısır'a geçmiş olabileceği düşüncesindedir (Yitik, 1999: 77). Bu görüş pek doğru gelmemektedir. Çünkü İran kültüründe yaygın bir tenasüh inancından söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple tenasühün inancının en yaygın olduğu Hint kültüründen geçmiş olması daha doğru gözükmemektedir.

d) Yunan Kaynaklarında Tenâsüh

Eski Yunan düşüncesinde tenâsüh inanışının ilk izleri, M.Ö. 450 senesinde yaşadığını kabul edilen ve Örfizm ile ilgili bir tarikat kurduğu rivayet edilen Pisagor'da görülmektedir. Pisagor'un tenasüh hakkında düşünceleriyle ilgili elimizde yeterli veri bulunmamakla birlikte anlatılan bir rivayete göre dövülen bir köpeğin sesini kaybettiği arkadaşının sesine benzetmektedir ve bu durumdan hareketle ölen arkadaşının ruhunun

köpeğin bedenine geçtiğini iddia etmektedir. Bu düşünceyi takip eden süreçlerde ise detaylı bilgilere Eflatun'un Phaedros'taki diyaloglarında rastlanmaktadır. Eflatun'un düşüncesine göre, bireyin hakikati kavrama derecesine ile ölümden sonra göç edeceği bedeni doğru orantılıdır. Gerçeği birinci derecede kavrayan ruhlar, ölümden sonra sanatkar, filozof ve müzisyen bedenlerinden birine göç edecektir. İkinci derecede hakikati kavrayan ruhlar ise, adil bir kral veya kahraman bir savaşçı olarak göç edecektir. Üçüncü derecede hakikati kavrayan ruhlar ise tüccar ve politikacı olarak yeniden bedenleşecektir. Hakikati en düşük derecede kavrayan ruhlar ise acımasız bir hükümdar ve zalim bir kişi olarak dünyada tekrardan bedenleşecektir. Hakikatin varlığından tamamen habersiz olan ruhlar ise hayvan, böcek veya sürüngen bedenlerinde yeniden cisimleşecektir. Yunanlardaki tenasüh inancı, Eflatun'un diyaloglarının yayılması ile sistemli bir hal almıştır. Upanişadlar'daki tenasüh inancı ile Eflatun'un düşüncesi paralellik göstermektedir. Herodot bu inanın Mısırlılar tarafından Yunanlılara geçtiğini ve Yunanlıların onu kendi düşüncesi gibi takdim ettiklerini belirtir (Yitik, 1999: 75-76).

Bîrûnî, tenasüh inancının Yunanlılarda da olduğunu sık sık belirtmiştir. Bunun delili olarak da Eflatun'un Phaidon adlı kitabında geçen, Sokrates tarafından söylenen "nefslerin buradan Hades'e, sonra tekrar buraya döndüğü" "ölülerin dirilere gittikleri, nefslerin "sanki oraya yollanmış, orada karar kılacakmış gibi çabucak diğer cesede geçmesi" (Tümer ve Küçük, 1993: 137) gibi sözleri göstermektedir.

W.Kranz, Pisagor'un Hindistan'da dahil olmak üzere yaptığı doğu seyahati sonucunda tenasüh fikrine yer verdiğini ifade etmektedir. Pisagor, rivayete göre Mısır, Babil ve Fenike başta olmak üzere seyahatler yapmıştır. Seyahat bitiminde, Yunanistan'a döndüğünde Örfik tarikatını kurup, tenasüh fikrini barındıran dersler vermiştir (1984: 3).

Pisagor'a göre insan, belli aralıklarla ölümlü bedenlere sahip olmaktadır. Ölümsüz olan tek şey ruhtur ve ruhta ölümsüz olan ise akıldır. Bedenin ölümünden sonra ruh yaptığı iyilikler ve kötülükler karşılığında yeni bedeni ile ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Pisagor'un ruh anlayışını tenasüh inancı ile ilişkilendirenler olduğu gibi bu durumu felsefi temele dayandırmayanlar da vardır.

Eski Yunan'da tenasüh inancı ile ilgili adından söz edeceğimiz diğer bir kişi de Platon'dur. Platon; Phaedrus, Theaitos, Timaios ve Menon³³ diyalogları ile Devlet isimli kitabında ruh göçünü konu etmiştir.

e) Şeriatçı ve Şeriatlandırılan Şia'da Tenâsüh

Kelime anlamı olarak Şia, “*taraf tutma, yardımcılık etme, Hz. Ali taraflısı, Şiilik, yardımcıları ve taraftarlar topluluğu*” (Parlatır, 2012: 1578) gibi anlamlara gelmektedir. Şia, genel manasıyla Hz. Ali taraftarları olarak kullanılmaktadır. İbn Haldun, Mukaddimesinde Şia kavramıyla ilgili: Bütün fıkıh ve kelam âlimleri Şiî ve Şia tabirlerini Hz. Ali ve oğullarına taraftarlık edenlerle irtibatlandırmışlardır. İbn Haldun, bazı müfrit (Aşırı olan, mübalağalı) Şiilerin “imamdaki kemal, ondan başkasında mevcut olmaz, bir imam ölünce, ölen imamın ruhu diğer bir imama intikal eder” düşüncesine sahip olduklarını belirtir (2007: 435). Bu taraftar grubunun inancına göre imamet, Hz. Ali'nin evlatlarından başka kimseye (Şehristâni, 2008: 135) intikal etmemektedir. Bu imamet anlayışı, imamet her değişiminde bazı değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu değişiklikler sonucunda birbirinden farklı fırka ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Şia; Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye (Eşari, 2005: 30) olmak üzere üç ana başlığa³⁴ ayrılmıştır. Bu üç ana başlığın alt kolları şu şekildedir:

³³ Bunlar gördükleri işlerin sebeplerini araştırmaya çalışan rahipler, rahibelerdi. Bunlardan başka Pindaros'u ve onun gibi gerçekten tanrısal şairleri de söyleyebilirim. Bunlar, insanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki buna olum diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz, bunun için insanın hayatı sonuna kadar dine uygun olmalıdır, diyorlar.

“Çünkü eski suçlarından ötürü Persephone'ye kefaretlerini ödeyenlerin ruhlarını o, dokuzuncu yılda yeniden yukarıya, güneşe gönderir. Bu ruhlardan unlu krallar, kuvvetleriyle ustun, bilgileriyle tanınmış büyük adamlar meydana gelirler. Bunlar ölümlülerin arasında lekesiz kahramanlar olarak anılırlar”.

Böylece, birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde donun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir. O halde mantık oyuncularının o sözüne inanmamak bu gibi sözler bizi tembelleştirir; bunlar tabansızların hoşuna gider. Benim sözümse, çalışmaya, araştırmaya götürür. Bunun için ben, gerçekliğine inandığım erdemi seninle araştırmaya karar verdim. Detaylı bilgi için bakınız: (Platon, 2010: 162-163)

³⁴Bu sınıflandırmalar bazı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde de yapılmaktadır. Örneğin: İmam Eş'ari meşhur eseri Makalât'ta, Şia mezhebini; Gulât, Rafıza ve Zeydiye başlıkları ile üçe; Şehristâni (el-Milel) de Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Galiye ve İsmailiyye şeklinde beşe ayırdığı ve Zeydiyye'yi Râfıza'ya dahil etmediği halde, el-Bağdadi, Zeydiyye'yi Rafızaya sokmuştur. Bağdâdi'de Râfıza başlığı altında Şia'yı; Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gulât olmak üzere dört gruba ayırmıştır.

Şia'nın üç sınıfından ilki Gâliyye sınıfıdır. Gâliyye, imametini inandıkları kişi yani Hz. Ali hakkında aşırıya giden söz söyleyenlere verilen bir isimdir ve bu sınıf on beş fırkadan oluşmaktadır: Beyâniyye, Cehâniyye, Harbiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Muammeriyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Mufaddaliyye, Ruhul-Kuds'ün Hz. Peygamberde Bulduğunu Söyleyenler, Hz. Ali'nin Allah Olduğunu İddia Edenler, Şurayyye ve Nemîriyye, Sebeiyye, Mufavvıza fırkalarından oluşmaktadır. Bu fırkalardan bazılarında tenasüh, bazılarında hulûl bazılarında ise tecsim inancı görülmektedir.

Gâliye'nin ikinci fırkası olan Cenâhiyye fırkası, Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Câfer Zül-Cenaheyn'in taraftarlarından oluşmaktadır. Bu fırka taraftarları Abdullah b. Muâviye'nin bazı iddialarına inanmaktadır. Bu iddialar şu şekildedir: ruhlar bir bedenden diğerine geçmek suretiyle sürekli bir tenasüh halindedir. Bunlara göre Allah'ın ruhu önce Adem'e, Adem'den sonra Şit'e, daha sonra Hz. Ali'ye ve sırasıyla üç oğluna ve en son Abdullah b. Muaviye'nin bedenine göç etmiştir. Kendisini ilah gören Abdullah b. Muaviye, taraftarlarını da kulları olarak görmektedir. Bu fırka ahirete inanmamakta, ölü eti yemek, zina yapmak ve içki gibi haram olarak kabul edilen şeyleri helal görmektedir.

Şia'nın ikinci kolu ise; Râfıza'nın³⁵ kollarıdır. Bunlar; Kat'ıyye, Keysâniyye, Kerbiyye, Râvendiyeye/Ebu, Müslimiyye/Rizâmiyye, Harbiyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Huseyniyye/Muhammediyye, Nâvusiyye, İsmâiliyye, Karâmîta, Mübârekiyye, Sumeytiyye, Ammâriyye/Eftahiyye, Zurâriyye/Nemîriyye, Vâkıfa/Memtûre ve Mûsâiyye/Mufaddiliyye gibi yirmi dört civarındaki fırkalardır. Üçüncü kolu olan Zeydiyye ise Cârûdiyye; Selmâniyye; Butriyye; Nu'aymiyye, Ebu Bekir ve Ömer'den teberri edenler ve Yakubiyye olmak üzere toplam altı fırkadır.

İbnu Kuteybe, el- Maârif adlieserinde Fas ve Isfahan dolaylarında Abdullah b. Muaviye'nin Ebu Muslîm el-Horasânî'nin ordusu tarafından öldürüldüğünü fakat taraftarlarının ise onun öldüğüne inanmadığını ileri sürmektedir.

Gâliye'nin yedinci fırkası olan Muammeriyye, dünyanın yok olmayacağını, insanların karşılaştığı her hayrın cennet, karşılaşılan kötü şeylerin ise cehennem olduğunu ileri

³⁵ Şia'nın büyük çoğunluğunu oluşturan "Râfıza" koludur. İmamet fikrinin oluşması, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ilk imam kabul edilmesi, dolayısıyla ilk üç halifenin hilafetini kabul etmemeleri sebebiyle İmamiyye fırkasına da Râfıza adı verilmiştir. Bu terim sonraları, Anadolu'da ve İran'da bulunan Kızılbaş zümreler için de kullanılmıştır. Bu tür gruplar inanç ve düşünce itibarıyla heterodoksi (cemaat dışı) olarak görülmüştür. Detaylı bilgi için bakınız: (Öz, 2007)

sürerler. Başta İslami fırkalar olmak üzere haram sayılan içki, zina ve namazsızlık onlar için helaldir.

Eşari'ye göre, tenasühe inanan diğer bir fırka ise Gâliye'nin on birinci fırkası, Ruhul-Kuds'ün Peygamberde bulunduğunu iddia edenlerdir. Ruhul-Kuds peygamberden sonra Ali'ye, Hasan'a, Hüseyin'e ve sırasıyla onların oğullarına geçmiştir. Bu durumda hepsini ilah olarak kabul ederler ve hepsinin tenasüh yoluyla ilah olduğunu ileri sürerler. Böylece onlara göre ilah çeşitli bedenlere göç etmiş durumdadır.

Tenasühe inanan diğer bir fırka olan Beyâniyye, Allah'ın ruhunun, Beyan b. Sem'an'a geçinceye kadar ilk olarak peygamberlerde, daha sonra imamlarda dönüp dolaştığını iddia etmiştir. Râfıza sınıfından Sebeiyye fırkası ise Hz. Ali'nin bedenine Allah'ın ruhunun geçmesi sonucunda Ali'nin ilah olduğunu (Bağdadi, 1991: 209) ileri sürmüşlerdir.

Görülüyor ki adları anılan fırkalardaki tenasüh düşüncesi tümünde ortak değildir. Bazı fırkalarda tenasühün içinde gizli bir şekilde Allah'ın ruhunun belirli insanlara geçtiği inancı mevcut olup bu durumun da hulûl olarak ifade edilmesi daha doğru olacaktır. Eşari'nin tenasüh başlığı altında ele aldığı bu fırkaların hulûle inanan fırkalar olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

Bağdadi el Fark beynel Firak adlı eserinin Ashâbut-Tenâsüh³⁶ başlığı altında Sumeniyye fırkasını tenasühe inanan fırkalardan birisi olarak ele almıştır. Ahiret hayatını ve ölümden sonra dirilmeyi reddeden Sumeniyye, ruh göçüne inanarak bir insan ruhunun hayvan bedenine, bir hayvanın ruhunun ise insan bedenine geçebileceğini ileri sürmektedir. Tenasüh fikrinin özellikle Şia'nın aşırı kolları (Gulat-ı Şia) arasında yaygındır. Tenasühe inanan aşırı Şii fırkalarından birisi de Hürremiye (Hürremdiniye) fırkasıdır. Bu fırkaya göre, kıyamet ve yeniden dirilme yoktur. Bu dünyadan başka bir mekân olmadığını ileri süren Hürremiye fırkası, ruhun sonsuz geliş gidişinin yine bu dünyada olduğunu belirtmektedir. Eğer ruh iyi işler yapmışsa iyi bedenlerde, kötü işler yapmış ise köpek, maymun, yılan ve akrep gibi kötü bedenlerde hayat sürecektir. Yani burada da bedenleşme ameller doğrultusunda gerçekleşmektedir. Baloğlu'na göre Hürremiye fırkası kıyameti, ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesi şeklinde yorumlar, kişinin cennet ya da cehennemine yine bu bedenlerde yaptığı iyilikler veya kötülükler neticesinde olacağını söyleyerek

³⁶ Ruhların bedenden bedene geçtiği anlamına gelip, tenasüh ile aynı manayı karşılamaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: (Bağdadi, 1991)

onlara göre beden bir kalıp, bir elbise olduğunu ileri sürmektedir (Baloğlu, 2001: 85-90).

Tenasüh inancı, Safevîlerin I. döneminde Tebriz-Konya-Bağdat ekseninde oluşan ve heterodoksi- şeriatlandırılmamış Şia olarak adlandırdığımız inanç sistemi ile şeriatçı Şia'nın ayırt edici noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ali ve imamlara uluhiyet atfedilmesi manasına gelen Gâli Şia, Gulât-ı Şia, Müfrit Şia gibi dış adlandırmalar Kızılbaş-Türkmen heterodoks inanç sisteminin özelliklerini yansıtmakta olup tenasüh ve hulûle inanan heterodoksi Şia için kullanılmaktadır. Gali Şia ile Şia arasında hiçbir fark olmadığı, Gâli Şia'nın esas olduğu ve şeriatçı Şia'nın bu inanç sistemi içinden çıktığı bazı araştırmacılar tarafından belirtilmiştir. Gâli Şia yani heterodoks Şia ise giderek şeriatlandırılarak bugünkü Şia'ya evrilmiştir. Şia'nın heterodoks Şia'yı kendilerinin sapkınlığı olarak göstermelerinin amacı günümüzde var olan şeriatçı Şia'yı desteklemek ve heterodoks Şia'yı şeriatlandırmaktan başka bir şey değildir. Fakat Şah İsmail Şia'sının yani heterodoks Şia'nın günümüz şeriatçı Şia'sı ile tek ortak noktası olarak karşımıza Hz. Ali ve on iki imamlar kültürü çıkmaktadır (Sohrabiabad, 2018: 142-143). Bu sebepten Safevîlerin I. dönemindeki heterodoks Şia'dan günümüzde söz etmek mümkün değildir. Öyle ki Şah İsmail'in şiirlerindeki heterodoks unsurlar onun Şia'sını şeriatçı Şia'dan ayıran unsurdur ve Şah İsmail'in Şia'sı zamanla şeriatçı Şia'ya dönüşmüştür.

Sonuç olarak günümüz Şia'sının katı bir şekilde reddettiği tenasüh inancı, Şah İsmail'in şiirlerinde geniş bir şekilde yer bulurken aslında Şah İsmail'in günümüz İran tarihçilerinin ileri sürdüğü gibi şeriatçı Şia inancına sahip olmadığını kanıtlamaktadır. Bunlara ek olarak Şah İsmail'in kurtarıcı olarak görülmesi ve onun için tebaasının aşırıya giden sözler kullanmasını da iddialarımızı güçlendirmektedir. Safevî I. döneminde ortaya çıkan Şia'nın günümüz Şia tanımı ile yorumlanması son derece yanlıştır. Şemsiye bir kavram olarak değerlendirebileceğimiz Şia terimini alt kollarına ayırdığımızda karşımıza çıkan şeriatçı Şia (günümüz Şia'sı) ve şeriatlandırılan (Heterodoks, Gali, Gulat-ı Şia, Gali Şia) gibi Şia kolları birbirinin aynısı gibi düşünmek kronik bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır.

f) İsmailiye Fırkasında Tenasüh

İslam'a nispet edilen fıkralardan biri olan İsmaililere göre ruh, hayvan vücuduna göç etmez. Onlar tenasühü ceza mahiyetinde düşünürler ve bu cezanın bitimi ruhun imamı

tanınması ile doğru orantılıdır. İmamı tanıyan ruhlar artık tenasühten kurtulmuştur yani cezasını tamamlamıştır. Bu ruhlar tekrardan tenasüh döngüsüne girmezler. Öyle görülüyor ki onlardaki tenasüh inancını, imamı tanımayan ruhlara ceza (Yitik, 1999: 184) olarak düşünmek yanlış olmayacaktır.

g) Şamanizm’de Tenâsüh İnancı

Genel anlamıyla doğuştan gelen birtakım olağanüstü yeteneklerle birlikte güçlü bir psikopat kabiliyete³⁷ sahip bir şahsın etrafında düğümlenen dinsel ve büyüsel bir inanç sistemi manasına gelen şaman ne tam büyücü ne de tam bir dini sistemdir. Ocak’a göre şaman kelimesi modern Batı literatüründe kullanılan bir kelimedir ve bu kelimenin aslı Kam’dır (2012: 71). Eliade’ye göre Şamanizm, Sibiryaya ve Orta Asya’ya özgü dinsel bir olgudur ve şaman terimi Tunguz’ca şaman sözcüğünden gelir (1999: 22).

Şamanizm kendine özgü bir din değildir. Şamanizm bir din midir yoksa kökü eskilere dayanan bir kültür müdür, sorusu henüz açıklığa kavuşturulmamıştır. Şamanizm’i bir din olarak değerlendirmek, tek tanrılı dinlerde olduğu gibi kendine özgü bir inanç sistemi ve kuralları olmadığından pek doğru bir fikir olmayacaktır. Şamanizm geliş yerinin ve zamanının tam belli olmamasından dolayı bu büyü sisteminin Türkleri daha sonradan etkilediği ve bir din olmaktan ziyade bir büyü sistemi olduğu belirtilmektedir (Ocak, 2012: 70-73).

Menakıplamelerde Şamanizm’i yansıtan inanç motifleri geniş yer tutmaktadır. Bu inanç motifleri şamanların yaptıkları işlerden ibaret olup Ahmet Yaşar Ocak tarafından, “sihir ve büyü yapmak”, “hastaları iyileştirmek”, gayptan ve gelecekte haber vermek”, “ruhun bedeni geçici olarak terk etmesi”, “Göğe çıkıp tanrı ile konuşma”, “Tanrı’nın insan şeklinde görülmesi”, “tabiat kuvvetlerine hâkim olmak”, “ateşe hükmetmek”, “kemiklerden diriltmek (intermezzo)”, “kadın- erkek müşterek ayinler (Ayin-i Cem)” ve “tahta kılıçla savaşmak” şeklinde sıralanır (Ocak, 2012: 142).

Şamanizm’de bedenini terk eden ruhların hayatını devam ettirdiği yere “ruhlar alemi” denilmektedir. Yakut Türkleri, Çukçiler ve Yukagirler gibi Kuzey Asya halkları insanın üç canı olduğuna inanmaktadır. Ölüm anında bu üç candan birisi mezarda kalır,

³⁷ İnan’a göre; kendisinin tanrılar tarafından kam olarak tayin edildiğine, ruhların kendisinin hizmetinde bulduklarına inanan kam, hayali geniş, mistik, zaman zaman sıkıntılı hale bürünen ve yaradılıştan zeki bir kişidir. Detaylı bilgi için bakınız: (İnan, 1976)

diğeri ruhlar diyarına göç eder, sonuncusu ise göğe çıkar. Asya Şamanizm'ine göre ölümden sonra ruh bir köprüye ulaşır. Bu köprüde bir bekçi bulunmaktadır. Bu köprüden geçen ruh ruhlar diyarına gider. Köprüden geçemeyen ruhlara ise inanişâ göre şamanlar yardım etmelidir. Ruhlar diyarına giden ruh bir önceki hayatına orada devam eder ve bir süre sonra yeryüzünde tekrar bedenlenir. Uygurlar bu tekrar doğma olayına “sansar”³⁸ adını vermektedir.

Şamanizm'de şaman en sık geyik donuna bürünmektedir bu yüzden geyik; hayvan biçimli yardımcı ruh, kötülere yeraltına çeken hayvan-tanrı ve Altay Mitolojilerinde hayvan-tanrıça gibi adlandırmalara sahiptir. Şamanlar, herhangi bir törende taktıkları mask aracılığıyla geçici olarak onun temsil ettiği varlığın ruhuna büründüklerine inanırlar. Şamanlar sık sık hayvan bedenlerine girer ve yaşamlarını bir süre böyle devam ettirirlerdi.

h) Nusayrilere Tenasüh

Şehristâni Nusayri'yi aşırı Şia mezhepleri arasında değerlendirmiştir. Tenasüh inancına geniş yer veren Nusayrilere göre, tenâsüh olmadan doğuştan gelen anormalliklerin³⁹ açıklaması yapılamaz. Nusayri inancına göre, cennet ve cehennem asılsızdır, yeniden dirilme büyük bir yalandır ve dünya ebedidir. Beş vakit namazı beş isim üzerinden açıklayan Nusayrilere, bu isimlerin Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Fatıma ve Muhsin⁴⁰ olduğunu ileri sürer ve bu beş şahsın ismini zikretmenin namazın şartlarını yerine getirmek anlamına geldiğini düşünürler. Onlara göre bulutlar Hz. Ali'nin evidir, şimşek Hz. Ali'nin gürlemesidir, gök gürültüsü ise Hz. Ali'nin sesidir. Bu sebepten Nusayrilere bulutlara büyük saygı duymaktadırlar (Çubukçu, 1969: 51).

Nusayrilere göre günahkâr olarak ölen Müslümanlar, Hz. Ali'yi hiç tanımamış ve bu sebepten dolayı imansız ölmüşlerdir. Bu kişiler imamsız öldüklerinden dolayı ruhları dünyaya deve, katır, eşek gibi bir hayvan bedeninde tekrardan (Yitik, 1999: 184) gelecektir. Bir rivayete göre ise Hz. Ali'ye tapmayan Müslümanlar eşek, Hıristiyanlar domuz, Yahudiler ise maymun suretinde (Baloğlu, 2001: 95) geleceklerdir.

³⁸ Budizm'inde de ölen insanların ruhlarının başka bedenlere dönüşümüne *Samsara* denir. Uygur Türkleri bu sözü alarak *Sansar* veya *Sangsar* haline sokmuşlardı. Yani burada sansar kelimesinin samsara kelimesinden hareketle oluşturulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir tekerlek gibi düşünülen dünya, ruhların dönüşümünün bir sembolü gibi tasavvur edilmiş ve bunun için dünyaya da *Sansar* adı verilmişti. Detaylı bilgi için bakınız: (Ögel, 1989: 488-489)

³⁹ Anormal doğum ile doğan kişinin şekil bozuklukları kastedilmektedir.

⁴⁰ Bu beş şahsın ismini zikretmek Nusayrilere göre namazın şartlarını yerine getirmek anlamına gelir. Detaylı bilgi için bakınız: İbrahim Agâh Çubukçu

Yukarıdaki fırkaların dışında Rafizilik, Dürzilik, Yezidilik'te de tenasüh inancı görülmektedir. Tenasühü nefsi olgunlaştıran bir araç olarak kabul eden Düziler'e göre, nefis olgunlaştıktan sonra tenasüh sona erecektir. Dürziler de tıpkı Nusayriler gibi, Hz. Ali'yi tanımayan ve ona kin besleyen ruhların; köpek, maymun ve domuz gibi çeşitli hayvan bedenlerinde (Yitik, 1999: 185) tekrardan doğacağına inanırlar. Baloğlu'na⁴¹ göre, Dürziler'de bu yeniden doğuş ölümden hemen sonra gerçekleşmektedir ve ölmekte olan kişinin bulunduğu mekânda sessizlik olması şarttır. Yezidiler'de ise Dürziler'den farklı olarak tenasüh sürekli devam etmektedir. Bu bağlamda Yezidiler, iyi ruhların insan bedeninde; kötü ruhların ise çeşitli hayvan bedeninde hayatlarına devam edip yaptıklarının sonucu olarak sürekli acı çekeceğini (Baloğlu, 2001) ileri sürmektedirler. Yezidilerin kutsal kitabından Kitabu'l- cilve'de iyilik tanrısı Melek Tâvus şöyle der: *“Kim benim buyruklarına uyarsa, öbür insanlar gibi ölmez. Bu düşük dünyada hiç kimsenin, kendisi için belirlediğim süreden fazla kalmasına dayanmam; ama istersem, onu bu dünyaya iki kez, üç kez ya da daha fazla, geri gönderirim, ruhunu başka bedenin içine sokarak; bu evrensel bir yasadır”* (Aydın, 1979: 359).

1) Ehl-i Sünnette Tenasüh

Tarih sahnesinde birçok kültür ile yakın ilişki içinde bulunup onları bünyesinde barındıran Müslüman topluluklar, tenasüh inancını katı bir şekilde reddetmişlerdir. Kutluer'e göre, bu topluluklar tenasühü reddetmekle de kalmayıp yayıldığı coğrafyalarda da tenasüh inancının büyük ölçüde güç kaybetmesini sağlamıştır (Kutluer,1993:9). İslamiyet'te tenasüh inancının reddedilmesinin en önemli nedenlerinden biri, ahiret inancı olarak görülmektedir. Ahiret inancı, bireyin sonsuza kadar bir döngü içinde yaşadığı ileri süren tenasüh inancı ile ters düşmektedir.

Tenasüh inancı, İslâm dünyasında Kaderilik, Râfizilik (Gulât-ı Şîa), İsmâililik, Yezidilik, Hurûfîlik, Dürzîlik, Bektaşîlik gibi fırkalar ve Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Müslim el-Horasanî, Fadl el-Hadesî, Ahmed b. Eyyub b. Banuş ve Ma'n b. Za'ide gibi Müslüman inanç önderleri tarafından savunulmuştur. Yukarıda anılan isimlere ek olarak, tenasüh düşüncesini savunanlar arasında sayabileceğimiz bir başka isim de İbn Hazm'ın Kitabu 'l- faşl'ından öğrendiğimiz Muhammed b. Zekeriyya er-Razi'dir.

⁴¹ Baloğlu'na göre ölünün ruhunun yeni bedeni, dokuz ay süresince gelişmekte olan ve bir kadının doğurması ile ortaya çıkan bedendir, yani bebektir. İsmail Hakkı'ya göre ise Dürzi'nin ruhu yine bir Dürzi'nin bedeninde canlanacaktır. Detaylı bilgi için bakınız: (Baloğlu, 2001)

Hayvanların kesilmesini caiz olarak gören Razi, kesildikten sonra hayvanların, insan bedenine geçeceğini ileri sürmektedir. Görüleceği gibi Razi, hayvan ve insan ruhu arasında geçişi mümkün gören bir tenasüh anlayışına inanmaktadır (Baloğlu, 2001: 85).

Ehl-i Sünnet kelamının önemli temsilcilerinden biri sayılan Seyfuddin el-Amidi tenasüh nazariyesini şöyle özetlemektedir: *“İnsani fiiller sağlam bir metod ve doğru bir yol üzere olursa, bu fiilleri işleyen ruhu, nebi ve melek şeklinde melekût alemine yükselir. Şayet o kimsenin fiilleri hayvani fiiller şeklinde, süftiyata benzer, rezilliklere ve şehvetlere dalmış olursa, o kimsenin ruhu hayvanlar derecesine veya ondan daha aşağı bir dereceye düşer. İşte zamanın sonuna kadar durum böylece devam eder gider. Bundan dolayı mükafat alemi, hesap, kitap, haşir ve ceza yoktur. Bunların hepsi zaman içerisinde akıl ile anlaşılacak şeylerdendir. İnsanın, kendisi için iyi veya kötü fiil işleyecek bir benzerine ihtiyacı yoktur. Çünkü o kimse, devamlı olarak ya karşılığını göreceği bir fiil veya geçmiş bir fiilinden dolayı bir karşılık içerisindedir.”* Bu tenasüh anlayışında şu hususlar dikkatimizi çekmektedir: Öncelikle, sayısız geliş ve gidişler mevcuttur. İkinci olarak, İslami akidede kabul edilen haşir, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi ahiret ile ilgili temel unsurlar reddedilmektedir (Baloğlu, 2001: 86-87). İbn Hazm, Kitabul- Fasl'ında Müslümanlardan da bazı fırkaların tenasüh inancına inandığını belirttikten sonra onları iki grupta değerlendirir:

a) Ölümünden sonra ruhların, ayrıldıkları bedenlerden başka bedenlere intikal ettiğine inananlar: Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi ve Mutezile mezhebinden Ahmed b. Hâbit ile Ahmed b. Bânuş tarafından temsil edilen bu görüşe göre tenasüh bir ceza veya ödül sistemidir. Bu bağlamda iyilerin ruhlarının cennete, kötülerin ruhlarının ise cehenneme gideceğine inanılmaktadır.⁴²

b) Dehriyyûn tarafından temsil edilen diğer tenasüh anlayışına göre ise, ruhlar ancak ayrıldıkları cesetlerin cinsinden cesetlere girebilir. Tenasühe inananları iki grupta inceleyen İbn Hazm, tenasühün İslam dinindeki yeri hakkında şunları söylemiştir:

"Bütün ehl-i İslâm tarafından hem bu grupların hem de bu görüşleri savunanların kâfirlikle suçlanmış olması, bizim de onları kâfirlikle suçlanmamız için yeterlidir.

⁴² Görüşlerini dayandırdıkları ayetler: "Ey insanoğlu! Seni yaratıp, sonra şekil veren, düzenleyen, mütenasip kılan, istediği şekilde seni terkip eden, çok cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir?" (İnfitar, 82)

"Göklerin ve yerin yaratana size, kendi nefsinizden eşler, çift çift hayvanlar yaratmış ve bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır". (Şura, 42)

Üstelik Hz. Muhammed bu konuda hiçbir şey söylememiştir. Ayrıca bütün Müslümanlar, amellerin karşılığının ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra; kıyamet gününden önce ceza veya nimet verme şeklinde, daha sonra da ruhlar önceki cesetleriyle birlikte bir araya toplandığında, cennet veya cehennem şeklinde olacağına inanırlar (Yitik, 1999: 182).

i) Alevi ve Bektaşî Kültüründe Tenâsüh

Anadolu Türk heterodoksisinin temel parçalarından olan Alevilik-Bektaşîlik üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Alevi-Bektaşî teolojisini anlayabilmek ve bununla birlikte Anadolu İslam heterodoksisini hakkında tespitlerde bulunabilmek için iki temel kaynak vardır. Bunlardan ilki Bektaşî menakıbnameleri⁴³, ikincisi ise Alevi-Bektaşî nefesleridir⁴⁴. Bektaşî menakıbnamelerinde tenasüh inancı geniş yer tutmuştur.

Ölümden sonra ruhun farklı bedenlere girmesi, Tokat-Amasya-Çorum coğrafyasındaki Aleviler tarafından aşağıdaki şekli ile kabul edilmektedir: “Allah Âdem'in kalıbını yarattıktan sonra ruha kalıbın içerisine girmesini söyledi. Ruh kalıbın içine girdi ve geri çıktı. Allah bir kere daha girmesini söyledi fakat ruh mekân tutmadı. Allah ruha neden içeri girmediğini sordu. Ruh, içerinin çok karanlık olduğunu söyledi. O zaman Allah Âdem'in kalıbına, nurundan nur bıraktı. Âdem'in alınına bir top nur bıraktı. Bu defa ruh mekân tuttu ve kalıbında kaldı. Böylece Âdem cana geldi. O ruhu Cenab-ı Allah Âdem'e geçici olarak verdi. Kalıcı olarak verseydi ölüm olmazdı. Ölüm ruhun bedenden ayrılmasıdır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra cesedimiz meydanda ağaç gibi bomboş kalır. Onu da biz Allah'ın emri ile toprağa veririz. Böylelikle Azrail aldığı toprağı geri götürüp teslim etmiş oluyor. Ruh ise Allah'tan geldiği için toprağın altına girmez. Allah'ın huzuruna gider, orda Cenab-ı Hak tarafından imtihana tutulur. Allah'ta dünyada kazandığı amellere göre o ruhu tekrar dünyaya gönderir (Yıldırım, 2018: 145)”.

⁴³ XI. yüzyıldan itibaren tarikatların teşekkül etmesiyle birlikte *bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikayeler* (Ocak,1983) anlamına gelen menkıbeler, yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri” isimli kitabında menakıbnameleri detaylı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

⁴⁴ 1. Alevi-Bektaşî şairlerin törenlerde, meclislerde ezgiyle okunan, tarikat inançları ve bu inançlarla ilgili olayların anlatıldığı koşma biçimindeki şiirlerine verilen ad. 2. Bu şiirler üzerine bestelenen ve ezgi yalınlığı bakımından halk türkülerine yaklaşan ilahi. Detaylı bilgi için bakınız: (Korkmaz, 1994)

Hız. Adem'de Allah'ın nuru olduğu ve ölen kişinin ruhunun Allah tarafından imtihana tutulduktan sonra amellerine göre yeryüzünde tekrardan bedenleşeceği belirtilerek, ölümün aslında bir son değil de yeni bir başlangıç olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda belirttiğimiz bölgelerdeki Aleviler, ruhun ölümsüzlüğüne ve bu ruhun farklı bedenlerde tekrardan bedenleşeceğine dolayısıyla tenasüh düşüncesine inanmayı sürdürmektedirler. Alevi öğretisine göre her canlı veya cansız varlığın bir ruhu vardır. Her varlığın ruhunun olduğuna inanılması bile tenasühe delil olarak gösterilebilir.

Bektaşî menkıbelerinde rastlanan, tek bir ruhun Hz. Âdem'den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin bedeninde ve en sonunda da Hz. Muhammed'in bedeninde ortaya çıkması; Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Velî olarak yeniden dünyaya gelmesi daha sonra da kıyamete kadar velilerin bedeninde yaşamaya devam edecek olması, ayrıca büyük bir velinin ruhunun yine büyük bir velide ortaya çıkması gibi düşünceler, Bektaşîlikteki tenâsüh fikrinin tezahürleri olarak gösterilebilir.

Elimizde yazılı olarak bulunan çeşitli menakıpnamelerde tenâsüh inancı geniş bir yer tutmuştur. Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l Kudsîye adlı menakıpnamesinde Muhlis Paşa'nın vefatı anlatılırken, onun ağzından şu sözler nakledilir:

Beli hem bir dakı gelem bellü
Rum içinde ıyan olam bellü
Kimse bilmeye beni ille meğer
Beni ben bildürem beni bileler

.....

Bize doğmuşdı saadet ayı
Getürün didi on yılı sayı
On birinci yıl olacak varınız
Ta Arabkir'e sırrını görünüz.

Burada Muhlis Paşa'nın vefatından on yıl sonra Rum diyarında Arapkir'de dünyaya geleceğine dair inanç işlenir ve on yıl sonra burada oğlu Âşık Paşa dünyaya gelir. Menakıpnamenin Âşık Paşa ile ilgili bölümünde ise;

Dede'nün nakdi, Baba'nın genci
Muhlis'ün sırrı Hacım eğlenci

Mısralarında sırası ile Dede Garkın, Baba İlyas Horasani ve Muhlis Paşa olarak görülen ruhun Âşık Paşa'da bedenleştiği açıkça belirtirmiştir.⁴⁵ Menakıp-ı Hacı Bektaş-ı Veli'de nakledilen: *"Hacı Bektaş'ın şeyhi Lokman-ı Perende'nin hacdan dönüşünü kutlamak üzere gelen Horasan Erenleri, o zaman henüz çocuk yaşta bulunan Hacı Bektaş'ın kerametlerine bir türlü inanmamaktadırlar. Çünkü kanaatlerince küçük bir çocuğun bu mertebede bulunmasına imkân yoktur. Bunun üzerine Hacı Bektaş, kendisinin aslında Şah yani Hz. Ali'nin sırrı olduğunu bildirmek zorunda kalır. Bu defa Horasan Erenleri Hz. Ali'nin biri avucunda, diğeri alnında iki yeşil beni bulunduğunu, eğer gerçekten dediği gibi ise bu nişanları göstermesini isterler. Hacı Bektaş Hünkâr mübarek ağzını açıp, "Ben Kevser sakisi, âlemlerin rabbi Tanrı'nın aslanı, vilayet sultanı, müminler emiri Hz. Ali'nin sırrıyım", dedi; "Bizim aslımız, neslimiz odur; bu türden kerametler bize mirastır, bizim katımızda bunun gibi kerametlerin tecellisine şaşılmaz; çünkü bu Tanrı nasibidir." dedi. Hacı Bektaş derhal avucunu ve alnını açarak yeşil benleri gösterir. Gördükleri karşısında itiraz edemeyen erenler, onun hakikaten Hz. Ali'nin sırrı olduğunu, yani Hz. Ali'nin Hacı Bektaş'ın bedeninde yaşadığını anlarlar ve "Dervişlerin dervişi, eksiklik ettik", diyerek özür dilediler; keramet de ancak böyle olur deyip teslim oldular"* (Korkmaz, 2006: 20-21). Menkıbesi ile Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli arasında tenasüh ilişkisi kurulur. Bu durum Kul Hasan'ın bir dörtlüğünde de nakledilir:

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nergis getiren
Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş, Ali kendidür (Öztelli, 1973: 107).

Vilayetname-i Abdal Musa'da da tenâsüh inancına dair birtakım nakiller bulunmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrardan bedenleşeceği şu şekilde ifade edilmektedir: *"Sultan Hacı Bektaş-ı Veli kuddise sirruh bir gün hayatında otururken mübarek nefsinden nutka gelüb ayıtdı: Ya erenler! Genceli 'de gene ay gibi doğan adım Abdal Musa çağırđıram, didi, beni isteyen anda*

⁴⁵ Ahmet Yaşar OCAK, Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 184-185.

gelsün bulsun, didi. Hümkâr· Hacı Bektaş-ı Veli vefat idicek Abdal Musa zuhura geldi (Güzel, 1999: 140-141).

Vilayetname-i Otman Baba'da da tenâsüh inancı ile ilgili benzer düşünceleri görmek mümkündür. Eserin başlangıcında Otman Baba tanıtılırken Otman Baba'nın sırasıyla büyük peygamberlerin bedeninde şekillendiğini anlatmaktadır: "Tarih-i nebeviyyenin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilayetinde bir kutbulaktan zahir oldu ve davası bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benim dir idi" (Ocak, 2012: 187).

Ocak'a göre tenâsüh ile ilgili anlatılar üç ana grupta toplanmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

a) Aynı ruhun Âdem Peygamber'den Hz. Muhammed'e kadar, sırasıyla bütün büyük peygamberlerin bedeninde şekillendiği, beden (kalıp) değişik olmakla beraber hepsinde tek ruhun yaşayıp geldiği anlatılmaktadır. Sultan Şucauddin ve Otman Baba'nın bazı menkıbelerinde de bu durum mevcuttur. Bu inanç XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kaygusuz Abdal'la başlayarak (Ocak, 2012: 188) Bektaşî Kızılbaş şiirinde de sık sık işlenmiştir. Kaygusuz Abdal şiirlerinde bunun örnekleri görülür:

Geh olur alemul esrar olursun
Gehi Ahmed gehi Haydar olursun
Gehi Âdem gehi Şit ü geh Eyyub
Gehi Musa olursun geh Şuayyub (Güzel, 1981: 229).

Muhiddin Abdal ise bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Adem'in sulhünden Şit olub geldim
Nuh ile beraber tufana girdim
Bir zaman bu milke İbrahim oldum
Yapdım Beytullah'ı taş taşıdım ben
...
İsmail göründüm bir zaman ey can
Hem İshak hem Yakup oldum bir zaman
Eyüp geldim çok çağırdım el-aman
Kurt yedi vücudum kan yaşıydım ben (Atalay, 1991: 119).

b) Hacı Bektaş'a ait menkıbede ise, Hz. Ali'nin ruhunun ölmediği ve Hacı Bektaş olarak yeniden dünyaya geldiği belirtilmektedir. Bu inanca göre Hz. Ali, Hacı Bektaş'tan sonra da başka büyük evliyanın bedeninde yaşamaya devam etmiş olup bu, kıyamete kadar sürüp gidecektir. Ocak'a göre Bektaşiler ve Kızılbaşlar, Hz. Ali'nin birçok kalıplarda yeryüzünde mutlaka mevcut olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumla ilgili Muhyiddin Abdal'ın şu şiiri örnek verilebilir:

Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)
Ululardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen (Gölpınarlı, 1963: 116).

Bu durumun bir benzeri olarak, Hz. Ali'nin ruhunun Pir Sultan Abdal ve Balım Sultan gibi başka bedenlerde olduğu bazı şiirlerde dile getirilmiştir. Bunlar:

Balım Sultan gerçek sırr-ı Ali'sin
Mü'minlerin kanadısın kolusun
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'sin
Cansız duvarları yürüten meded (Gölpınarlı, 1963: 39).

c) Üçüncü grupta ise büyük bir velinin ruhunun, kendisi gibi büyük bir velinin bedenine geçmesi üzerine bir tenasüh söz konusudur. Bu durumu örneklerle açıklayacak olursak:

Ey din eri! İki atanın sırrı
Oğlunun oğlunda tekrar zuhur etti
İşte bunlar yedi gezegen gibi
Bu dünyaya gelip parladı (Halil, 2015: 25).

Yukarıda Şeyh Bedreddin Menakıbından verdiğimiz örnekte Şeyh Bedreddin'in dedesinin ve babasının ruhlarının Şeyh Bedreddin'in bedeninde yaşamaya devam ettiği belirtilmektedir. Tahtacılar'da, tekrar bedenleşme ruhların ameline göre yapılmaktadır. Bu bağlamda iyi bir insanın ruhunun, öldükten sonra tekrar başka bir

insan bedeninde, kötü bir insanın ruhunun ise kötülüğünün derecesine göre bir hayvan bedeninde cezasını tamamlayıncaya inanılmaktadır. Ocak'a göre Kızılbaş Kürtler'de Hak-Muhammed-Ali'ye iman edip de mürşide ikrar vermeyenler, insanlara kötülük edenler, öldüklerinde hayvan donuna girip azap görürler. Anadolu'da Çepniler, Tahtacılar, Yörükler, Sıraçlar gibi Kızılbaş gruplar arasında tenasüh inancının örneklerini bulmak mümkündür (2002: 194).

Bektaşiler arasındaki genel inanç bir kişinin ruhunun, yaşamının benzediği bir hayvana geçeceği şeklindedir. Yani ruh, kişinin alışkanlıklarına bağlı olarak köpek, domuz ve tavşan gibi hayvanların bedenine bürünmektedir. Birge'nin de ifade ettiği gibi "eğer bir insan canavarca yaşamışsa, onun ruhu bir canavar bedenine geçer (1991: 146)".

Hz. Hüseyin'in katilinin ruhunun bir yaban tavşanına geçtiğine inanan Makedonya Bektaşileri, bu nedenle yabancı tavşan avlamaz, tavşan eti yemez ve hatta tavşana bile dokunmazlar. Buna benzer şekilde Balkanlarda bulunan bir gezgin, önceden insan iken şimdi böcek olan Bektaşileri ezmemek için ayaklarına çingirak takan insanları gördüğünü aktarmaktadır. Bunlar Hz. Hüseyin'in katilinin ruhunun bir yabancı tavşana geçtiğini ve bu nedenle Bektaşilerin tavşan avladıklarını, etini de yemediklerini ve hatta dokunmadıklarını iler sürer. Ölen bir Veli, Bektaşiler için ihtiyaçları olduğunda hala çağırabilecekleri canlı bir varlıktır (Birge, 1991: 147). Benzer şekilde Bahaddin Ögel'e göre Bektaşiler, ikinci defa dünyaya gelişte, kötü insanların bir tavşan veya yılan bedenine gireceğine inanırlardı. Hatta onlara göre tavşan, bir kadın gibi regl gören Muaviye'nin bacaklarının arasından çıkmıştı. Bu sebeple Anadolu Alevileri Tavşan etini kesinlikle yemezlerdi (1989: 490).

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız tenasüh inancının Alevi-Bektaşilerde bu derece yaygın olmasının sebebini Ocak'a göre dedenin veya babanın ruhunun torun veya evlatta zuhuruna ait misallere dikkat edilirse Atalar kültü ile açıklamak mümkündür. Ona göre, İslam öncesi devirde Budizm vasıtası ile tanıştığımız tenasüh inancının atalar kültü ile kolay bir şekilde benimsendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

j) Tenâsüh İnancına Delil Gösterilen Ayetler

İslamiyet tarafından sert bir şekilde reddedilen tenasüh inancı, inananları tarafından Kuran'ı Kerim'de bazı ayetlere dayandırılmaktadır. İnananlara göre, Kuran'ı Kerim'deki bazı ayetler ruhun bedenden bedene yolculuğu olarak tanımlanan tenâsüh inancını doğrular niteliktedir. Kuran'ı Kerim'den ulaştığımız birkaç ayet şunlardır:

“Nasıl oluyor da Allah'ı inkâr ediyorsunuz? Oysa ölü iken sizi O diriltti; sonra yine sizi öldürecek, yine diriltecektir ve sonra yalnızca O'na döndürüleceksiniz.” (Bakara, 28) Bakara suresi 38. ayette Allah'ın ölü olanı birkaç defa dirilttiği ve bu ölüp dirilmelerinin sonunun Allah'a ulaşmak olduğu belirtilmiştir.

“Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır? derler.” (Mu'min, 11).

“İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de bu yüzden kendilerine: Aşağılık maymunlar olun! dediklerimizi elbette bilmektesiniz.” (Bakara, 65).

“Kibirle de kendilerine yasak edilen şeylerden vazgeçmeyince onlara: Aşağılık maymunlar olun! dedik.” (A'raf, 166).

“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.” (En'am, 38).

“Onlar, "Rabb'imiz bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. İşte günahlarımızı da itiraf ettik. Şu ateşten kurtulmanın bir çaresi yok mu?" derler.” (Gafir, 11).

“Sayıca binler oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi? Allah onlara "ölün" dedi, (öldüler). Sonra onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlar üzerindeki ikram sahibidir; lakin insanların çoğu buna şükretmezler.” (Bakara, 243).

“O, (önce) size hayat veren, sonra sizi öldürecek, sonra yine diriltecek olandır. Gerçekten insan çok nankördür.” (Hac, 66).

“Bir nutfeden (spermden) yarattı da ona şekil verdi. Sonra ona yolu kolaylaştırdı. Sonra onun canını aldı ve kabre soktu. Sonra dilediği bir vakitte onu yeniden diriltir.” (Abese, 19-22).

k) Reenkarnasyon ve Tenâsüh Arasındaki Farklar

Osmanlı Türkçesinde teccümümükü kerrerr, teccsüd-ü mükerrerr, Türkçe'de ise tekrar doğuş, tekrar bedenlenme yeniden doğum karşılığı olan reenkarnasyon, bir tekâmül aracı olarak evrensel bir yasadır. Tekâmül etmekte olan her varlık, madde içinde deneyim ve görgüsünü artırmak için çeşitli bedenler ve kimlikler içinde, sayısız kereler maddesel âlemlerde doğarlar. Tekrar tekrar doğma, tam bir ilahi yasadır (Arıkdal, 1989: 134). Ruh reenkarnasyonda sürekli tekâmül ilkesine bağlıdır. Yani ruhun yolculuğı her zaman ileri yöndedir ve bu yolculukta ruh sürekli olgunlaşmaktadır. Reenkarnasyonda ve tenâsühte ruh bir merdivene benzetilebilir. Bu merdiven

reenkarnasyonda sürekli yukarı doğru ilerlemekte iken tenâsüh inancında ise geriye doğru (insanken hayvan, bitki ya da madde olmak) bir gidiş de görülür.

Tenâsüh ve reenkarnasyon kavramlarının kavram karşılıkları olduğu düşünülerek birbirleriyle sık sık karıştırılmaktadır. Oysa bu iki kavram arasında bazı farklar bulunmaktadır.

- Tenâsüh inancına göre; ruhların dünyaya gelip gitmeleri ceza ve ödül sistemine dayanmaktadır. Reenkarnasyon düşüncesinde ise varlığın cezalandırılması ve ödüllendirilmesi için gerekçeler söz konusu değildir. Reenkarnasyonu savunanlara göre dünya insanların yaptığı hatalarının hesabının sorulacağı bir yer değildir ve insan dünyada yargılanamaz. Yani insan dünyaya bir önceki yaşamında neden hata yaptığının ve hayatında neden başarılı olamadığının hesabını vermek için değil, olgunluğa erişmek için gelmiştir.
- Reenkarnasyon düşüncesine göre insanın ruhunun göçü yani bir sonraki yaşamında dünyaya hangi bedende geleceği ruhun olgunluk derecesine göre belirlenmektedir.
- Tenâsüh inancında insan ruhu ceza olarak bir sonraki bedenlenmesinde dünyaya bir hayvan, bitki veya madde olarak gelmektedir. Yani ruh ceza aldığı takdirde bedenlenmesinde alçalma hâkimdir. Hâlbuki reenkarnasyon inancında ruhun ceza mekanizması ile alçalması söz konusu değildir. Reenkarnasyonda olgunlaşma hâkimdir ve bu olgunlaşmada ruh alçalamaz. Çünkü ruhta gerileme yoktur. Bir insan bedeni alçaldığında olgunlaşması tamamlanamaz ve bir hayvan, bitki ya da madde insanın olgunlaşması için yeterli olamaz.
- Tenâsüh inancında ruhlar sürekli olarak tekrar bedenlenme ilkesi içerisindedir. Reenkarnasyonda bu bedenlenmeler için ruhsal tekâmül ilkesi yani ruhun olgunluk kazanması gerekmektedir. Tenâsühte ise ruhun olgunluk kazanması düşüncesi hâkim değildir.

B. Hulûl

Türk heterodoksisinin temel inançlarından biri olarak sayabileceğimiz hulûl, Arapça bir kelime olup “girme, duhul etme, bir şeyin içine geçme (Parlatır, 2012: 649)”, “bir ruhun bir güzel cisme girmesi, Tanrının cisimleşmesi inancında bulunma

(Püsküllüoğlu,1977:154)” ve “bir ilah veya bir ruhun, insan, hayvan gibi bir varlığı girerek bedenleşmesi veya onun bedeninde görünmesi (Bolay, 1990: 269) gibi anlamlara gelmektedir. Hulûl inancını taşıyana "hulûlî", inanç sistemine "hulûliyye" (Cebecioğlu, 2004: 284) denir. Latince kökenli “enkarnasyon” kavramı ile aynı anlamı karşılamaktadır. Yaygın kullanım anlamıyla hulûl ya da enkarnasyon, “İlahi bir varlığın insan veya herhangi başka bir doğal varlık şeklinde tezahür etmesi (Gündüz, 1998: 193)” olarak düşünülmektedir. Tanrı’nın görünür alanına çıkması basit bir şekil değiştirme olarak tanımlanamaz. Buradaki durum ilahi bir güç tarafından tamamen bilinçli olarak yapılmaktadır.

İslami kaynaklarda hulûl inancı iki ana başlık altında toplanmıştır:

a. Mutlak hulûl: Tanrı’nın her yerde bulunduğunu, her şeyde görüldüğünü, meleğin bir şahısta ya da şeytanın bir hayvanda zuhur ettiğini kabul eden anlayıştır. Buna küllî hulûl ya da hulûl-i âmm da denir. Bu anlayışa göre baktığımız her yerde ve her şeyde Tanrı bulunmaktadır.

b. Muayyen hulûl: Güneşin küçük bir pencere üzerine yansması gibi Tanrı’nın belirli bir şahıs veya nesnede tezahür ettiğini kabul eden anlayıştır. Buna hulûl-i hâs veya cüzi hulûl da denir.⁴⁶ Genellikle kabul edilen görüş bu yöndedir. Tanrı çoğunlukla insan bedeni olmakla birlikte diğer canlı veya cansız varlıklarda zuhur etmiştir.

a) Hulûl İnancının Tarihsel Seyri

Kökeni eski Hint, İran, Mısır ve Hıristiyanlığa dayandırılan bu inanç, İslam düşüncesinde ve özellikle aşırı Şîî gruplarda ve bazı tasavvufi çevrelerde etkisini göstermiştir. Allah’ın yarattıklarının bedenine intikal ettiği manasına gelen hulûl inancı, ilk olarak aşırı Şîî gruplar (gulat) arasında imamın kimliği ve otoritesi dair düşünceler etrafında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu gruplar zamanla büyük halk kitlelerine hitap ederek kendilerine geniş yer buldular (Ay, 2015: 1). Ayrıca hulûl Dürziler, Nusayriler ve İran’daki Ehl-i Haklar arasında da yaygın bir inanıştır.

Nusayriler’e göre Allah yedi defa insan bedenine hulûl etmiştir ve yedinci beden Hz. Ali’nin bedenidir. Nusayriler ile benzer şekilde Allah’ın yedi defa insan bedenine hulûl ettiğine kendi tabirleriyle Tanrı’nın yedi farklı elbise giydiğine inanan Ehl-i Haklar’a

⁴⁶ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, c. I, s. 99, 178, 362; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, Mecmuu Fetava, neşr.: Abdurrahman Muhammed b. Kâsım, Mektebetü'l-Maârif, Rabat, ts., c. II, s. 140, 296, 465.

göre, Allah'ın hulûl ettiği ikinci beden Hz. Ali'nin bedenidir. Tanrı ilk hulûlünden önce ezel âleminde kâinat denizinin dibindeki bir incinin içinde bulunurken daha sonra âlemlerin yaratıcısı olan Havendigar şeklinde zuhur etmiş, ikinci hulûl şekli olan Ali Murtaza'yı (Ali b. Ebu Talib) Şah Hüşin (Baba Hüşin) takip etmiştir. Allah'ın dördüncü defa hulûl ettiği kişi ise fırkanın kurucusu olduğu belirtilen Sultan Suhak'tır. Bu dört hulûl konusunda ittifak varsa da Sultan Suhak'tan sonra Allah'ın kimlere hulûl ettiği hususunda Ehl-i Hak kolları arasında görüş birliği yoktur. En yaygın rivayete göre son üç zuhur Kırmızı (Şah Veys Kulı). Muhammed Beg (Mamad Beg) ve Şah Ateş şeklinde olmuştur (İslam Ansiklopedisi hulûl mad. s.513)

Tanrı'nın periyodik olarak insan bedenine hulûl ettiğine inanan Dürziler'de hulûl inancı el-Hakim'in öğretileri ile şekillenmiştir ve bir rivayette şu şekilde yer almaktadır: *İbn Zâfir (613/1216)'ın verdiği bilgiye göre, 409/1018 yılının recep ayında Hasan b. Haydara el-Ferganî el-Ahrâm⁴⁷ adında bir adam Tanrı'nın Hâkim'de tecessüm ettiği iddiasıyla ortaya çıktı. Bu kimse, peygamberliğin yanlış bir şey olduğu ve şeriatla bulunan şeylerin yeniden yorumlanması gerektiğine inanmaları için insanlara çağrıda bulundu* (Bağlıoğlu, 2004: 105). Bu rivayete göre Ahrâm, Hâkim'in uluhiyetini iddia eden ilk kişidir.

Hulûl inancı ayrıca Budizm, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık gibi inançlarıyla ve Kaderilik, Rafizilik, İsmaililik, Yezidilik, Hurufilik, Dürzilik, Bektaşilik gibi fırkalar ile yakından ilgilidir. Mugire b. Said ve Ebu Mansur el-İcli gibi birçok gulat, Allah'ı insan özellikleriyle tasvir etmeleriyle bilinmektedir. Birçok gulat'a göre, Allah zatı itibariyle, değişik biçimlerde ya da yaratıklarda tezahür edebilen ilahi ruh ya da ışıktır (Daftary, 2017: 109); ilahi özün insan bedenine, özellikle imamların bedenine girdiğine (hulûl) de inanıyorlardı.

Hıristiyan teolojisinin temelini teslis inancı oluşturmaktadır. Hıristiyan teolojisinin temel inançlarından biri olan Tanrı'nın İsa'nın vücudunda bedenleşeceği manasına gelen hulûl inancına göre İsa için kabul edilen her şey Tanrı içinde kabul edilmektedir. O nedenle, "İsa bisiklete bindi" önermesi "Tanrı bisiklete bindi" (Gleeson, 2010: 609) önermesi ile eşdeğerdir. Hıristiyanlıkta tanrının Mesih'te inkarnasyonu (enkarnasyon)

⁴⁷ Hasan b. Haydara el-Ferganî, Mâveraünnehir bölgesindeki Fergana şehrinde olup aslen Türk'tür ve el-Ahrâm lakabıyla bilinmektedir. Onun sarayın önde gelenleri arasında yer aldığı ve başarılı bir komutan olduğu kabul edilmektedir. Kaynaklara göre, Hâkim'e uluhiyet atfeden ilk kişi Ahrâm'dır. Ahrâm 1018 yılında bu fikrinden dolayı öldürülmüştür. Detaylı bilgi için bakınız: (Bağlıoğlu, 2004).

kabul edilir. Hinduizm'in Avatara inancına göre ise Vişnu gibi tanrısal varlıklar çeşitli insan veya tanrısal varlıklar şeklinde tezahür edebilirler (Gündüz, 1998: 193).

Bazı Budist menkıbelerde hulûl inancına dair izler bulunmaktadır.

a. Buda'nın insan kılığına girmeden önce Veda panteonunu teşkil eden otuz üç Tanrı'dan biri olarak Tanrıların semasında yaşamaktaydı. Bu sırada Buda'ya bir ilham geldi ve yeryüzüne inmek mecburiyetinde olduğunu anladı. Kendisine incek bir yer aradı. Nihayet Şuddhodana ailesinin bir ferdi olarak doğmaya karar verdi. Buda semavi ve bir müzik ahengi ile gelen seslerle yeryüzünde insan olarak doğmak için emir aldı.

b. Bir başka menkıbede ise; Tanrı Vişhu bir süt okyanusundan ibaret olan semasında yaşamaktadır. Diğer Tanrılar onun huzuruna çıkararak yeryüzünde birtakım şeytanların türediğini ve dünya üzerindeki bütün kuvvetleri yenerek, asayiş ve intizam namına bir şey bırakmadıklarını ve bunları cezalandırmak için yeryüzünde insan şeklinde doğması gerektiğini söylerler. Vişhu bu teklifi kabul eder ve Tanrıların tavsiyesi üzerine savaşı bir ailenin çocuğu olarak doğar (Ruben, 1947: 51).

b) Bazı Şia Fırkalarında Hulûl

Her ne kadar İslamiyet ve diğer tek tanrılı dinler tenasühte olduğu gibi benzer bir şekilde hulûl inancını da reddetmiş olsa da bu inanç bazı Şia fırkalarında kendine yer bulmuştur. Allah'ın yarattıklarının bedenini intikal etiğine inanılan hulûl, Râfizîler'den Sebeyye Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye geçtiği iddiasıyla hulûlün ilk görüldüğü fırkadır. Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye ve Râvendiyeye gibi gulât fırkaları da imamları Tanrısal rûhun tezâhürü olarak kabul etmektedir (Eşari, 2005: 36-53-54).

İran ve Maveraünnehir'de Abbasiler zamanında teşekkül eden Beyaniyye, Cenahiyye, Nümeyyiyye, Hulmaniyye ve Rizamiyye gibi, aşırı Şii fırkalarındaki hulûl inancını anlamak mümkün olmaktadır. Bu fırkaların hepsi de hulûl esasına dayanmakta olup Allah'ın Âdem Peygamber'den sırayla bütün peygamberlere, sonra Hz. Ali'ye, Hz. Ali'den evladına, ondan Cafer-i Sadık'a, ondan Ebu'l-Hattab el-Esedî'ye mezhebi hulûlü gibi düşüncelere sahiptir (Ocak, 1983: 149).

Galiye'nin Sebeyye, fırkası Hz. Ali hakkında aşırılığa giden Abdullah İbn Sebe'ye taraftarlarıdır. İbn Sebe, Hz. Ali'nin peygamber olduğunu iddia etmiş ve sonra ona uluhiyet atfetmiştir. Hatta Hz. Ali şehit edildiğinde, İbn Sebe öldürülenin Hz. Ali

olmadığını, insanlara Ali suretinde görülen bir şeytan olduğunu belirterek Hz. Ali'nin tıpkı İsa gibi göğe çekildiğini iddia etmiştir. Bir rivayete göre İbn Sebe'ye "Gerçek şu ki Ali öldürmüştür" denildiğinde cevabı "Bize, onun beynini bir torba içinde getirseniz bile, ölümünü doğrulamayız. O, gökten inip yeryüzünün her bucağına hâkim oluncaya kadar ölmez" (Bağdadi, 1991: 178) şeklinde olmuştur.⁴⁸

Galiye'nin üçüncü fırkası olan Harbiye fırkası Abdullah b. Amr b. Harb'ın taraftarlarıdır. Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ruhunun Amr b. Harb'e hulûl ettiğini ve Ebu Haşim'in onu imamete tayin ettiğini iddia etmektedirler. Galiye'nin on üçüncü fırkası olan Nemiriyye fırkası, Allah'ın sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma'ya hulûl ettiğini iddia ederler. Beyaniyye fırkasına göre; ilahi nur Hz. Ali'ye gelinceye kadar peygamberlerde ve imamlarda dönüp dolaşarak firkanın kurucusu olan Beyan b. Sem'an'a hulûl etmiştir. Rizamiyye fırkası taraftarları ilahi nurun Ebû Müslî'e geçmesi ile onun ilah olduğuna inanmaktadırlar ve Ebû Müslüm'ün ölümünü kabul etmezler.

İbn Haldun, imamların uluhiyetini iddia eden gulat, aşırı şii, extremist şii fırkalarının aklın ve imanın sınırlarını aştıklarını ileri sürmüştür. İmamlar aynı zamanda ilahtır; Ca'fer es-Sadık, babası ve dedeleri de ilahtır. Onlar Allah'ın oğulları ve sevdikleridir. Allah önce Ali'ye, daha sonra sırasıyla Hasan, Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır ve Ca'fer es-Sadık'a hulûl etmiştir (Haldun, 2007: 435). Bu görüş Hattabiyya fırkasına aittir. Bunlara göre Allah ilk olarak Hz. Ali'ye sonra Hz. Ali'nin oğullarına ve daha sonra da imamlara hulûl etmiştir. Hattabiyyalara göre imamlar ilah olarak kabul edilmektedir.

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde birçok dış unsurdan istifade edilirken hulûl inancının neredeyse hiç kabul görmemesi hulûl inancının İslamiyet'te kendisine yer bulamadığını bize açıkça göstermektedir. Hatta İslâm dini, yayılma gösterdiği coğrafyalarda hulûl gibi inançların büyük ölçüde etkinliğini yitirmesine neden olmuştur. İslam dünyasında hulûl inancını benimseyen bazı gruplar bulunmaktadır; fakat bu grupların hulûl inancını nereden aldıkları konusu net bir bilgi bulunmamaktadır. Müslümanların yaşadığı coğrafyalar göz önünde

⁴⁸ Buna benzer şekilde Yahudiler ve Hıristiyanlar, İsa'ya benzeyen çarımha gerilmiş bir şahıs gördüler. Aynı şekilde Ali'nin öldürüldüğünü söyleyenler de Ali'ye benzeyen öldürülmüş birini gördüler. Bu firkanın düşüncesine göre Hz. Ali bir gün dünyaya inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır. Detaylı bilgi için bakınız: (Bağdadi, 1991)

bulundurulduğunda Hint etkisi daha ağır basmaktadır. Eskimoların inancına göre ruhlar zaman zaman çoğunlukla akrabalarının bedenine bürünerek yeniden dünyaya dönerler (Kutluer, 1993: 9). Bu durum atalar kültürünün yansıma olarak karşımıza çıkmaktadır. Atalar kültürü Türkler'in İslamiyet öncesi dönemlerde inanmış oldukları dini bir inanç sistemidir. Bu inanç sistemine göre atalar öldükten sonra ailesini her türlü kötülüklerden koruyup onlara yardım edecektir. Atalar için kurbanlar kesilip, törenler yapılmaktadır.

Hulûl inancının yaygın izlerinin görüldüğü başka bir din ise Hristiyanlıktır. İnancı karşılayan kelime olarak "ulûhiyetin bedenleşmesi" anlamına gelen "incarnation" kelimesi kullanılmaktadır. Hristiyanların inançlarına göre Tanrı İsa'nın bedenine bürünmüştür. İsa bakire Meryem'den doğmuştur. Bu durum İsa'daki ulûhiyet unsurunu ortaya çıkarmaktadır.

c) Alevi ve Bektaşilerde Hulûl

Irene Melikoff'a göre Alevilik ve Bektaşiliğin en önemli inançlarından olan hulûl, Fazlullah'ın Hurûfî öğretisinde harflerin Tanrısallaştırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrının insanda aranması gerektiğini öne süren Hurufiliğe göre, insan en mükemmel yaratılışa sahiptir. Bu bağlamda Melikoff'a göre Tanrı'nın insan bedenine hulûl etmesi, insanın mükemmelliğinin en üst seviyesinde olmasıyla alakalı bir durumdur (1997: 52). Bu sebeple de Alevi-Bektaşî şairleri şiirlerinde Tanrılaşan insan olarak Hacı Bektaş Veli ve Hz. Ali'ye göstermektedir. Alevi Bektaşî şiirlerinde Hak-Muhammed-Ali üçlemesinde yansıma bulan hulûl inancı Tanrı'nın ilk olarak Muhammed ve Ali suretinde bedenleştiği görüşüyle karşımıza çıkmaktadır.

Hak andan yaradup seb'a semavat
Biribirinün üzre kat ber-kat
İkinci nûr kim ismi Alidür
Vilayet menba'ı nûr-i velidür
Yedi kat yiri andan yaradup
Hak Ali nûrından oldı yir muhakkak (Yemini)

Gafil kaldır şu gönlünden gümanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi

Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkları veren Ali değil mi

...

Bin bir adı vardır, bir adı Hızır
Her nerde çağırırsan orada hazır
Ali padişaktır, Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi (Öztelli, 1985: 94).

Ahmet Yaşar Ocak, Otman Baba'ya müritleri tarafından Sırr-ı Yezdan diye hitap edildiğini, Turnacı Baba'nın Otman Baba önünde secde ettiğini aktarmaktadır. Bununla birlikte bir defasında Kadı asker Otman Baba'ya: "Babacığım, Tanrı'yı bilir misin?" diye sormuş, o da "Şimdi Tanrı ile söyleşir gelirim" cevabını vermişti. Kadı asker "Gel şimdi ol söyleştiğin Tanrı'yı bana göster" demesinden sonra Otman Baba kendini gösterip şöyle bağırmıştı: "Ya bu söyleyen kimdir?" cevabını vererek Otman Baba, Allah'ın kendine hulûl ettiğini belirtmiştir (Ocak, 1983: 147-148).

Tanrının, insanoğlu suretinde tecelli ettiği inancı da vardır. Müslüman dönemde, Tanrı, Ali'nin görünüşü altında tecelli eder. Fakat Ali, sırasında, peygamberlerin ve velilerin suretinde tecelli edebilir. Nitekim, Hacı Bektaş, bizzat Ali' den başkası değildir (Melikoff, 1993: 52).

"Güvercin donuyla Urum 'a uçan,
İmamın evin ün kapısını açan,
Cümle evliyalar üstünden geçen,
Var mıdır hiçbir er Ali'den gayri?"
"Men Ali' den gayri Tanrı bilmezem"

Âdem'in ve sonuç olarak bütün insanlığın Tanrısallaştırılması inancı da vardır. Şeytan, Tanrının, Adem'in gönlüne girmiş olduğunu anlamadığı için, Adem'e secde etmemiştir. Hatâyî bunu şöyle ifade etmişti:

"Hak' a mazhardurur Âdem sücûd it uyma şeytana
Ki Âdem donına girmiş Huda geldi Huda geldi"

Alevi-Bektaşilerdeki hulûl inancı “Menakıbu’l-Kudsiye” ve “Vilayetname-i Otman Baba” gibi menakıbnamelere de konu olmuştur:

“Çünkü takdir var idi ezeli
Gör ki ne kıldı lütf-u Lem Yezeli
Diledi kudretin kıla zahir
Malum ola habis ger tahir
Diledi kendfiyi kıla malum
Ademi suretin kılur merküm”

Yukarıda Menakıbu’l Kudsiye’de Âşık Paşa’dan söz edilen bölümde Âşık Paşa’nın bedenine Tanrı’nın hulûl ettiği anlatılmak istenmiştir.

Mukkana’ya göre Allah ilk olarak Hz. Âdem bedeninde yeryüzünde görünmüştür. Hz. Âdem’den sonra Nuh Peygamber’e ve sırasıyla Hz. Muhammed’e kadar gelmiştir. Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye hulûl etmiştir. Bundan sonra ise sırasıyla evlatlarına sonra Ebû Müslüm Horasani’ye ve buradan da kendi vücuduna hulûl etmiştir. Bu durum Alevi- Bektaşi nefeslerinde sürekli işlenmiştir:

La feta illa Ali şanında olmuştur nüzül
Hadd içinde sikke vü dinarsın sen ya Ali
Evvel ü Ahir de sensin Zahir ü Batın da sen
Akl-ı Evvel'den hüveyda yarsın sen ya Ali

Şah İsmail Hatayi’nin nefeslerinde de Hz. Ali’nin vücudunda Allah’ın bedenleştiği işlenmiştir. Yukarıya alınan nefeste hulûl inancı açıkça görülmektedir.

Gafil kaldır şu gönlünden gümanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin alemi
Rızıklan veren Ali değil mi

Pir Sultan Abdal’ın bu dörtlüğünde de Şah İsmail Hatayi’de olduğu gibi Tanrı’nın Hz. Ali’ye hulûl ettiği işlenmiştir. Kul Himmet’in aşağıdaki şiirinde dile getirdiği gibi, Hz.

Ali bir babadan ve bir anneden dünyaya geldiği için halk onu insan olarak düşünür ve şüpheyeye düşer.

Nice yüz bin yıllar kandilde durdun
Atanın belinden anadan geldin
Anınçün bu halkı gümana saldın
Bin bir dondan baş gösterdin ya Ali (Gölpınarlı, 1963: 113).

Evvel sensin ahir sensin cümle sana bağılıdır
Tevellayım sana ezel ya Aliyü'l Murtaza (Sarıkaya, 2013: 10).

Verdiğimiz bütün örneklerdeki ana düşünce Tanrı'nın ilk olarak Hz. Âdem'e ondan da sırasıyla diğer peygamberlere ve Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye Hz. Ali'den de evlatlarına ve daha sonra Hacı Bektaş'a hulûl etmiştir.

ç) Hulûl İnançına Delil Gösterilen Ayetler

Hulûle inananlar tarafından aşağıdaki ayetler hulûle delil olarak gösterilmiştir.

"Yahudiler, *"Uzeyir Allah'ın oğlu."* dediler, Hıristiyanlar da *"Mesih Allah'ın oğlu"*, dediler. Bu onların kendi ağızlarıyla uydurdukları sözlerdir. Daha önce inkâra sapsmış olanların sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin, nasıl da saptırıyorlar!" (Tevbe, 9/30).

"Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem'in oğlu Mesih 'i Allah'tan başka Rab edindiler. Halbuki onlara bir tek ilaha ibadet etmeleri emrolunmuştu. Ondan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştukları şirkten münezzehtir. (Tevbe, 9/3 1).

Yukarıdaki ayetler neticesinde hulûl İslamiyet ve diğer tek Tanrılı dinler tarafından reddedilmiş olsa da ayetlerde geçtiği gibi Tanrı'dan başka ilah edinen bir kitle bulunmakta ve Tanrı'ya çoğalma özelliği atfedilerek Hz. İsa Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmektedir.

C. Tecsim

Allah'ı cisim olarak düşünmek, ona cisme ait özellikleri isnat etmek (Peker, 2014: 84), cisimlendirme, cisim haline getirme (Parlatır, 2012: 1658), onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek, göz, el, ayak gibi uzuvlar ile birlikte tarif ederek Allah'ı cisimleştirmek ve insan şeklinde tasavvur etmek gibi anlamlara gelmektedir. Lisânü'l Arab'ta

“gövdesi büyük olmak” anlamındaki “csm” kökünden türetilmiş olan insan, hayvan ve benzerlerinin maddi varlığını oluşturan şey, ceset ve beden demektir. Tecsimine inanarak Allah’ın cisim olduğunu düşünen kişi veya gruplara mücessime⁴⁹; Allah’ın sıfatlarını insana benzetenlere ise müşebbihe denilmektedir. Allah'a yed, yemin, vech, ayn, sak gibi yaratıklarınkine benzer tarzda organ atfetmek, Allah için hissi iniş ve çıkış ispat etmek vb. gibi açıkça teşbih ve tecsim düşüren yorumlar bu düşüncenin temel hususiyetleridir.

Eski Ahit’te geçen “Tanrı’nın Hz. Yakup ile güreşmesi (Tekvin 32/22)” ve “Tanrı’nın kâinatı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesi (Tekvin 2/2)” gibi ifadeler Yahudilikte tecsim inancının olduğuna kanıt olarak gösterilebilmektedir.

Genel kabul olarak tecsîm inancının Şîa’dan çıktığı belirtilmektedir. Tecsîme dayalı fikirleri ilk olarak ortaya atan kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ileri sürülmüştür. Hulûl başlığı altında ele aldığımız Abdullah b. Sebe, Hz. Ali’nin ilâhlığını iddia ederken dolaylı biçimde Allah’a cismaniyet nisbet etmiştir. Mücessime içinde değerlendirilen önemli bir şahsiyet de Muhammed b. Kerrâm ve ona nisbetle anılan Kerrâmiyye fırkasıdır. İbn Kerrâm zatıyla kâim olan her şeyin cisim diye bilindiğini, bu mânada Allah için de cisim denilebileceğini söylemiştir (Bağdadi, 1991: 100-101-225).

Mücessime’nin Şîa’dan çıkan en önemli temsilcisi Hişâm b. Hakem’dir. Cisim terimini var olan her şey için kullanan Hişâm Allah’ı da genişliği, derinliği ve uzunluğu bulunan bir cisim şeklinde düşünmüştür. Ona göre Allah rengi, kokusu ve dokunma özellikleri bulunan bir varlık olup hareket eder, durur, oturur ve kalkar. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm’ın Ebûkubeyns dağının Allah’tan daha büyük olduğunu söylediğini belirtir. İbnü’r-Râvendî de Allah’ın bazı yönleriyle yarattığı cisimlere benzediğini iddia etmiştir (Eşari, 2005: 186).

Mezhepler tarihi kaynaklarında değişik tecsîm anlayışlarını benimseyen birçok aşırı Şîi firkadan söz edilmiştir. Bunların içinde Allah’ı nurdan bir insan sûretinde tasvir edip yüzü dışında bütün organlarının zeval bulacağını söyleyen Beyâniyye’yi, yüzünün harflere benzediğini iddia eden Mugîriyye’yi, kendisinin rabbine benzediğini

⁴⁹ Müstakil bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde tecsîme dayalı anlayışları kabul edenleri niteleyen mücessime, bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında “müşebbihe” terimiyle eş anlamlı gibi kullanılmıştır. Meselâ Mâtürîdî, Allah’ı cisim olarak ananlardan söz ederken mücessime yerine müşebbihe demeyi tercih etmiş. Detaylı bilgi için bakınız: (Kitâbü’t-Tevhîd, s. 159 – 187).

ve rabbin eliyle başını meshettiğini iddia eden Mansûriyye'yi, ayrıca hulûl anlayışını benimseyen fırkaları zikretmek gerekir (Bağdadi, 1991: 226).

Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarlarından oluşan Kerrâmiyye, on beş firkadan oluşmaktadır. Bu fırkalardan Abidiyye, Tûniyye, Zerîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heysamiyye fırkaları Kerrâmiyye'nin en önemli fırkalarıdır. Kerramiyye' den bazıları Allah'ın arşın bazı cüzleri üzerinde bulunduğunu, diğerleri ise arşı tamamen doldurduğunu belirtirler (Şehristâni, 2005: 112). Kerrâmiye'nin bazı fırkaları Allah'ın arşın üzerinde bulunduğunu ve arşın onun altında olduğunu ileri sürerken bazı fırkaları ise Allah'a duyma, görme özellikleri ile Allah'ın eli ve yüzünün bulunduğunu belirtmişlerdir. Tescimi kabul eden diğer fırkalar ise Hişâmiye fırkasıdır. Bağdadi bu fırkayı da Kerrâmiyye fırkası ile benzer şekilde sapkın fırka olarak değerlendirmektedir. Ebu'l-Huzeyl bir kitabında Hişam b. el-Hakem ile Mekke'de Ebü Kubeys dağı yakınlarında karşılaştığını ve ona şu soruyu sorduğunu aktarmaktadır: Senin mabudun⁵⁰ mu, yoksa şu dağ mı büyüktür? Dağdan inandığımdan şeyden daha büyüktür diyen Hişam, Tanrı'ya nesnelere gibi boyut özelliği vermiştir. Öte yandan İbnu'r-Ravendi, kitaplarından birinde, Hişam'ın "Allah ile hissedilebilen cisimler arasında, bazı yönlerden benzerlikler vardır. Böyle olmasaydı, O'na delalet etmezlerdi (Bağdadi, 1991: 49)" sözlerini söylediğini belirtmektedir.

Mukâtil b. Süleyman da makâlât kitaplarında Mücessime mensubu diye tanıtılır. Mukâtil, arşı maddî bir mekân olarak tanımlayıp Allah'ın onun üzerine oturduğunu söylemiş, Allah'ı eti ve kanı olan bir cisim biçiminde tasvir etmiştir (Muhtar, 1971: 124-125).

İnan'a göre Altaylı ve Yakut Şamanlar kendilerinin özel bir ruhları olduğuna inanmaktadırlar. Altaylı Şamanlar buna tös (töz), Yakut Şamanları ise ijekil demektedirler. Bu ijekiller, herhangi bir hayvanın bedeninde tecessüm etmişlerdir. Şaman kendi canının bir hayvanda kurta, ayda tecessüm ettiğine inanır. Şamanın hayatı bu ijekilin hayatına bağlıdır. Yani ijekil denilen hayvan ölürse, Şaman da ölür. Bazen iki rakip Şamanın ijekilleri birbiriyle kavga eder, hatta birbirlerini öldürürler. Abdülkadir İnan Yakutlardaki bu inançların çok eskilere uzandığını, o zamanlar yalnız Şamanların değil, herkesin bir ijekilin bulduğuna inanıldığını tahmin etmekte, Kazak ve Kırgızlarda da arvak adı altında bu inancın mevcut olduğunu haber

⁵⁰ Mabut burada tapılan şey manasında kullanılmaktadır.

vermektedir (1986: 81). Tanrı'nın bir ihtiyar şeklinde görüldüğüne dair bir menkıbeye göre: adı olmayan bir çocuğa Tanrı tarafından isim konulacağı söz konusudur. Bunu öğrenen çocuk Tanrı'yı aramaya çıkar ve bir ağacın altında yaşlı bir adam görür. Bu ihtiyar adam çocuğa Ay-Mangus adını verir ve çocuk kim olduğunu sorunca da "Ben yaradan Tanrı'yım" cevabını verir.⁵¹

Tecsim menakıbnamelerde sadece Menâkıbu'l-Kudsîye'de bulunmaktadır.

Bir gece Âşık Paşa zaviyesindeyken nurani yüzlü biri gelerek kendisini "ilm-i ledünni" ıssının, yani Tanrı'nın çağırdığını söyler. Miraç hadisesinde Hz. Muhammed'e yapıldığı gibi "inşirah-ı sadr" denilen kalbin göğüsten çıkarılıp temizlenmesi ameliyesi Âşık Paşa'ya da yapılır. Bundan sonra o kişi, şeyhi bir makama getirir; kendisi dışarda kalır. Şeyh içeri girdiğinde nurlar içinde pırıl pırıl parlayan "*Kaba Türk*" suretinde ihtiyar bir zat görür. Fakat şiddetli nur yüzünden fazla bakamaz, yüzünü beri yana çevirmek zorunda kalır. İşte Âşık Paşa ilm-i ledünniyi, yani gizli şeyler Allah katında olan ilmi, bu "*Kaba Türk*" suretindeki ihtiyardan, daha doğrusu Tanrı'dan öğrenmiştir (Ocak, 1983: 112). Allah'ın burada insan suretine girdiği belirtilmektedir.

İmam Cafer Buyruğu'nda ise Tanrı'nın insan suretinde görüneceği inancı olan tecsimi görmek mümkündür. "Ve dahi sıfat hasebiyle Hak Teâlâ on dört yaşında ayın on dördüncü gecesi gibi bir günün kaba kuşluk vaktinde bir güzel bakire kız suretinde göründü". "Hak Teâlâ hazreti mümin, müslim, derviş ve sûfi kullarına yedi surette görünür. Birinci: Kendi suretinde; ikinci: üstat suretinde, üçüncü: pir suretinde; dördüncü: kendinin sevdiği suretinde; beşinci: on dört yaşında masumu pak suretinde; altıncı: muhabbeti (arkadaşı ya da karısı) suretinde görünür" (Aytekin, 1967: 117). Bu durumla Kızılbaşlar kastedilmektedir. Allah burada Kızılbaşlar suretinde kullarına görünmektedir.

Mevlana'yı konu alan bir rivayet şu şekildedir;

"Şems-i Tebrizi'nin Kimya adında bir karısı vardı. Bir gün Şems hazretlerine kızıp Meram bağları tarafına gitti. Mevlâna hazretleri medresenin kadınlarına işaretle: "Haydi gidin Kimya Hatunu buraya getirin; Mevlâna Şemseddin'in gönlü ona çok bağlıdır," buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan bir grup onu aramaya hazırlandıkları sırada Mevlâna, Şems'in yanına girdi. Şems, şahane bir çadırda oturmuş, Kimya Hatunla konuşup oynuyor ve Kimya Hatun da giydiği elbiselerle orada oturuyordu.

⁵¹ Ocak'a göre birçok Altay masalında Tanrı'ya "gök sakallı ihtiyar" denilmesinin sebebi Tanrı'nın masallarda ihtiyar şeklinde görülmesidir. Detaylı bilgi için bakınız: (Ocak, 2018: 112).

Mevlâna bunu görünce hayrette kaldı. Onu aramağa hazırlanan dostların karıları da henüz gitmemişlerdi. Mevlâna dışarı çıktı. Bu karı kocanın oynaşmalarına mâni olmamak için medresede aşağı yukarı dolaştı. Sonra Şems, "İçeri gel:" diye bağırdı. Mevlâna içeri girdiği vakit, Şems'ten başkasını görmedi. Bunun sırrını sordu ve: "Kim ya nereye gitti?" dedi. Mevlâna Şems: "Yüce Tanrı beni o kadar sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda da Kimya şeklinde geldi," buyurdu" (Eflaki II, 1973: 92-93).

Bir gün ileri gelen sofiler, babam Hüdavendigâr'dan: "Abu Yezid Ben Tanrı'mı daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde gördüm, buyuruyor. Bu nasıl olur?" diye sordular. Babam: "Bunda iki hüküm vardır: ya Bayezit Tanrı'yı sakalı bitmemiş genç şeklinde görmüş yahut Bayezid'in meylinden ötürü Tanrı onun gözüne bir genç çocuk suretinde gözükmüştür" dedi (Eflaki II, 1973: 92).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi teccim inancında Allah insan şeklinde kullarına görünmektedir. Teccim; Allah'a cisimsel özellikler atfetmek ve onu bir insan gibi düşünmektir. Yani bu inanışta örneklerde de olduğu gibi Allah, insana özgü olan özelliklere sahiptir ve tıpkı insanlar gibi davranışlarda bulunmaktadır.

I. BÖLÜM

ŞAH İSMAİL HATAYİ DİVAN İNCELEMESİ

1.1. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Hulûl

Tanrı'nın yarattıklarının bedenine intikal etmesi olarak kısaca özetleyebileceğimiz hulûl inancına Alevi / Bektaşî topluluklarında ve edebiyatlarında geniş yer verilmektedir. Tanrı insanın içinden başka bir yerde aranmamalıdır diyen Melikoff'un bu düşüncesinden hareketle şiirlerde ölümlü bedenlerin Tanrısallaştırılması olarak hulûl inancına rastlamaktayız. Hulûl inancını Şah İsmail'in şiirlerinde sık sık görmekteyiz.

1.1.1. Allah'ın Hz. Ali ile Hacı Bektaş'ın Bedenine Hulûl Etmesi

Alevi Bektaşî öğretisinde Hak-Muhammed-Ali üçlemesinde yansıma bulan hulûl inancı Tanrı'nın ilk olarak Muhammed ve Ali suretinde bedenleştiği görüşüyle karşımıza çıkmaktadır. Şah İsmail'in şiirlerinde Tanrı, genellikle Hz. Ali'nin ve Hacı Bektaş'ın bedenine intikal etmektedir. Bu durumda Hz. Ali ve Hacı Bektaş Tanrı ile aynılaştırılarak hatta bazen Tanrı'nın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şah İsmail'in şiirlerinde Allah'ın Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın, Sübhân, Cebbâr, Hayy, Rahmân, Bâki, ezeli, ebedi gibi isimleri, yaratıcılığı, mekândan münezzeh yani *Lâmekan* oluşu gibi vasıfları Hz. Ali için kullanılarak Hz. Ali'ye uluhiyet atfedilmektedir. Bunun sonucunda şiirlerde yeri, göğü yaratan, Allah'ın sıfatlarına layık olan, kâinatın sahibi, bütün varlıkları yaratan, rızkını veren bir Hz. Ali profili karşımıza çıkmaktadır. Hatta Hatâyî bir şiirinde "Kıblegâhımdır Muhammed secdegâhımdır Ali" dizesi ile secdenin Hz. Ali'ye kılınacağını dile getirmiştir. Yukarıdaki açıklamalar ilgili örnekler şu şekildedir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Hak Teâlâ emri ilen ey şeh-i kevn ü mekân

İns ü cinne lutf ile sensin viren can ya Ali (Macit, 2017: 256)

Allah'ın emri ile ey bu kâinatın şehi

İnsan ve cinlere değer ve can veren sensin ya Ali

İnsanlara, cinlere ve yaratılan diğere tüm canlı ve cansız varlıklara can veren Allah'tır. Burada Hatâyî can verme özelliğini Hz. Ali'ye özgü olarak göstermiştir. Yani Hatâyî, Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali'ye atfederek bu dizesinde hulûl unsurunu kullanmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Çü şâh-ı cümle-i merdân Alidür

Enis ü hemdem ü Rahman Alidür (Macit, 2017: 347)

Çünkü tüm alemlerdeki mertlerin şâhı Hz. Ali'dir

İçten gelen iman, yakın dost ve Rahman⁵² Hz. Ali'dir

Hatâyî bu beyitin ilk dizesinde Hz. Ali'ye övgüler yapmaktadır. O'nu mertlerin şâhı olarak nitelendirmektedir. İkinci dizesinde ise Allah'ın 99 güzel isimlerinden birisi olan "Rahman" ismini Hz. Ali için kullanarak Hz. Ali'ye Allah'ın sıfatlarından birisini atfetmiştir. Yani bu beyitten hareketle Hz. Ali tıpkı Allah gibi düşünülmektedir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Bize zâtun ezelden var olupdur

Aliyyü'l-Murtazaya yar oluptur (Macit, 2017: 364)

Alevi Bektaşî toplulukları tarafından inanılan ve mitolojik anlatılarında da geniş yer tutan inançlardan birisi de hulûl inancıdır. Bu inanca göre Allah, ilk olarak Hz. Ali'nin bedenine Hz. Ali öldükten sonra ise Hacı Bektaş'ın bedenine intikal etmiştir. Burada da Allah'ın Hz. Ali'de bedenleştiğini belirterek hulûl inancını kullanmıştır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Yunusı sensin salan deryada balığ karnına

Sen çihardun Yusufi ez-çâh-ı Ken'ân ya Ali (MACİT, 2017: 257)

⁵²Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri. Sözlükte "merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak" anlamındaki rahmet (ruhm, merhamet) kökünden türeyen rahmân kelimesi "şefkat ve merhamet eden, acıyan" demektir. Kelimenin kök mânâsında "yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak" gibi beşerî-duygusal unsurlar bulunduğundan Allah'a nisbet edildiğinde "sonsuz merhametiyle lutuf ve ihsanda bulunan" şeklinde anlam verilmiştir. Bknz. (TDV İslam Ansiklopedisi, 2007: C. 34, s. 415)

Yunus peygamberin balığın karnına gönderilmesi sürekli karşımıza çıkan bir anlatıdır. Bu anlatıya göre Hz. Yunus deryada bir balık karnına gönderilmiştir. Yunus peygamberi balığın karnına gönderen şüphesiz Allah'tır. Hatâyî bu beyitinde Yunus peygamberi balığın karnına gönderenin, Yusuf peygamberi kuyuya atanın Hz. Ali olduğunu belirtmektedir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Evvel ü âhir Alidür zâhir ü bâtin Ali

Hükm idüp saldı ayağa Rûm u Sâm u Berberi (MACİT, 2017: 566)

Hatâyî burada Evvel, Ahir, Zahir ve Batın gibi Allah'ın isimlerini Hz. Ali'ye atfederek Allah'ı Hz. Ali olarak düşünmektedir. Hz. Ali burada Hakkın kendisi olmaktadır. Evvel ismi Allah'ın ezeli olduğunu yani Allah'ın varlığının bir zaman dilimine dayandırılmayacağını, Ahir ismi Allah'ın daime baki olduğunu, Zahir ismi Allah'ın varlığının açık bir şekilde belirgin olduğunu ve Batın ismi ise Allah'ın kutsi mahiyetini kullarının anlamaktan aciz olduğunu yani O'nun bilinmez olduğunu ifade etmektedir. Bununla ilgili Elmalı Hamdi Yazır "O her şeyden sezilen Zâhîr, hiçbir şeyle bilinmez Bâtin'dır" diyerek dile getirmiştir. Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali için kullanan Hatâyî, burada Hz. Ali'yi tanrısallaştırarak hulûl inancına yer vermiştir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Kimse bilmez ma'nî-i zât u sıfatını senün

Lâ-mekân bahrında dürr-i müntehâsın ya Ali (Macit, 2017: 570)

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün

Bî-keslerün ümidisin ey şâh-ı *lâ-mekân*

Mü'min olan getürdi sana iltica Ali (Macit, 2017: 571)

Yukarıdaki örnek beyitler de bahsettiğimiz bir diğer husus ise Allah'ın vasıflarından olan mekândan münezzeh olma, daima var olma gibi durumları ifade eden *Lamekân* ismi, burada Hz. Ali için kullanılmaktadır. *Lâ-mekân* sıfatını Hz. Ali'ye atfeden Hatâyî burada Hz. Ali ile Allah'ı aynılaştırmıştır hatta Hz. Ali'yi Allah'ın bizzat kendisi olarak ifade etmektedir.

Ben obam içinde bâkî can idim
Ali idim din idim imân idim
Kendisi Hak idi ben zindân idim
Şimdi gelmiş sultan olmuş obama (Ergun, 1956: 50)

İkinci dizedeki *Ali idim din idim imân idim* sözleri ile üçüncü dizedeki *Kendisi Hak idi ben zindân idim* sözleri Hz. Ali'ye atfedilen tanrısallığın açık örnekleridir. Hz. Ali'ye tanrısallık atfeden Hatâyî, burada Tanrı'nın yarattıklarının bedenine intikal etmedi anlamına gelen hulûl inancına yer vermektedir.

Hatâyî Yezid'e hiç verme aman
Âlemde neslini kese gör heman
Bulut içinde gizlendi bir zaman
Bu dünyâ yoğ iken varım Ali'dir (Ergun, 1956: 75)

Bu dünyâ yoğ iken varım Ali'dir dizesi ile Allah'ın sıfatlarından olan ezel, öncesizlik gibi sıfatları Hz. Ali için kullanan Hatâyî, beşer olan Hz. Ali'nin varlığını dünya yaratılmadan öncesine dayandırarak ona uluhiyet atfetmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali'ye uluhiyet atfeden Hatâyî, bu şiirinde hulûl inancına yer vermiştir.

Ali'dir dünyâya edâyı veren
Ali'dir sofiye sevdâyı veren
Ali'dir Yezid'e gavgayı veren
Hak'ka vâsıl olan merdan Ali'dir
...
Ali'dir cesedin kendisi yuyan
Yuyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir (Ergun, 1956: 75)

Hatâyî'nin yukarıdaki şiirinin *Hak'ka vâsıl olan merdan Ali'dir* ile *Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir* dizelerinden yola çıkarak şiirden Allah'a ulaşan mert Ali'dir sözleri ile Hz. Ali'nin Allah'ın makamına ulaştığını, Allah ile Allah olan Arslan Ali'dir sözleri

ile de yine Hz. Ali'nin Allah'ın makamında olduğunu beyan etmektedir. Allah ile Hz. Ali'yi bütünleştiren hatta aynılaştıran Hatâyî 'ye göre Hz. Ali Allah'ın ta kendisidir.

Anlar gizli idi ol Lâmekânda
Mustafâ Murtezâ bir idi anda
Lâfetâ okuyub karşı gelende
Yedi kez çağırıldı sultan Hû deyu (Ergun, 1956: 83)

Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin lâmekanda gizli olduğunu söyleyen Hatâyî, Allah'a ait olan mekândan münezze olma durumunu Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye atfederek hulûl inancına yer vermiştir.

Gönüle gevher ekenler
Ehl-i Hak özün dökenler
Mîzan terâzu çekenler-
Hak bir Muhammed Ali'dir (Ergun, 1956: 115)

Bu şiirde de Allah'ın Hz. Muhammed ile Hz. Ali olduğunu belirten Hatâyî, Allah'ı ölümlü bedenlerle bütünleştirmektedir. Son dizeden hareketle şiirde Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye uluhiyet atfedildiğini ve dolayısıyla hulûl inancının kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

1.1.2. Hz. Ali'den Medet Beklemek

Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde sık sık karşımıza çıkan bir başka unsur ise Hz. Ali'den medet beklemektedir. Bu tür şiirlerde Hz. Ali Tanrı ile eş değer tutularak zor durumda yardım istenilen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Bu Hatâyî dir ezelden men imamun kulıyam
Ey imâm-ı Hak Aliyyü'l-Murtaza senden meded (Macit, 2017: 283)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Işk ohurlar adunı râh-ı hakikatda senün

Sırr-ı mâ evhâ imişsin ya Ali senden meded (Macit, 2017: 285)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Yirde gökde isteyen şol kör münafıklar seni

Zâhir ü peyda imişsin ya Ali senden meded (Macit, 2017: 286)

Hatâyî yukarıda verilen beyitlerde; ezelden beri imamın yani Hz. Ali'nin kulu olduğunu belirterek Hz. Ali'yi Tanrı olarak nitelendirmektedir. Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'den meded beklemesi sonucunda Hz. Ali karşımıza lütuf, medet, yardım istenilen Tanrı mahiyetinde çıkmaktadır.

Yukarıdaki örnek beyitlerin bazılarında ise Hz. Ali'den medet bekleyen Hatâyî, yerde ve gökte yaratıcıyı görmek isteyen münafıkları kör olmakla suçlamıştır. Allah'ın yerde ve gökte olmayıp apaçık ortada olduğunu belirten Hatâyî, beyitinde Allah'ın isimlerinden olan Zahir ismini Hz. Ali için kullanıp Hz. Ali'yi Allah olarak nitelendirmiş ve hulûl inancına yer vermiştir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Senden ister her veli himmet hidâyet ya Ali

Sendedür 'ayne'l-yakın 'ayn-ı 'inayet ya Ali

...

Kurşanan cân u gönülden sen şehe Kanber-sıfat

Eksük olmaz ol kulundan hem kerâmet ya Ali (Macit, 2017: 570-571)

Hidayet kelimesi *bir kimseye Tanrı tarafından gösterilen doğru yol* manasına gelirken inayet ise *iyilik* manasına gelmektedir. Keramet ve hidayeti Hz. Ali'den bekleyen Hatâyî, Hz. Ali'ye uluhiyet atfederek hulûl inancını beyitlerinde kullanmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Menüm bu tendeki canım Alidür

Menüm hem din ü imanum Alidür

...

Yüzün mushafına bende Hatâyî

Beyân-ı hatm-i Kur'anum Alidür (Macit, 2017: 301)

Hız. Ali'ye olan bağlılığını anlatırken canının, dininin ve imanının O olduğunu dile getiren Hatâyî yine aynı şekilde Hız. Ali'nin Kuran'ın açıklaması olduğunu da beyan etmiştir. Hız. Ali'nin yüzünün Mushaf'ına⁵³ köle olan Hatâyî burada Hız. Ali'ye kulluk, kölelik ederek Hız. Ali Tanrı olarak görmüştür ve burada hulûl inancını kullanmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Alidür şâh-ı merdân şîr-i Yezdân

Anı Hak bilmeyen min kez hatadur (Macit, 2017: 346)

Hız. Ali mertlerin şâhı ve Allah'ın aslanıdır.

Hız. Ali'yi hak bilmeyen bin kez hatadır.

İlk dizede Hız. Ali'ye Allah'ın aslanı ve mertlerin şâhı olduğuna dair methiyeler yapılmaktadır. İkinci dizede ise Hız. Ali hak yani Tanrı olarak görölmektedir. Hız. Ali'yi Allah olarak bilmeyenlerin ise hatalı olduğundan söz eden Hatâyî'nin bu beyitinde Hız. Ali'ye Allah'ın isimlerinden birisi olan "hak" ismini vererek hulûl inancını kullanmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Hatâyî yirde gökde şîr-i Cebbâr

Diyerler hayy-ı câvidân Alidür (Macit, 2017: 348)

Cebbâr Allah'ın güzel isminden biridir. Hatâyî burada ilk dizede yerde gökte olan aslanın Hız. Ali olduğunu belirtmiştir. İkinci dizede ise; *Diyorlar ki ebedi sonsuz olan Ali'dir. Zamansız ve mekânsız olan yalnız Tanrı'dır. Burada da sonsuza kadar Hız. Ali'nin var olacağını söyleyen Hatâyî, Allah'ın Hayy (sonsuz) olma özelliğini Hız. Ali'ye atfetmiştir.*

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Mazhar-ı sırr-ı Hudânun câvidânı şâhdur

⁵³ Mushaf, Türk klasik şiirinde sevgilinin güzelliğiyle alaka kurularak sık sık anılmıştır. Kur'an-ı Kerim'den bahsedecekleri zaman onu mushaf adıyla anmayı tercih eden eski şairler sevgilinin güzel yüzünü bir mushafa benzetmişlerdir. Divan şiirinde mushafın tezyinatı, harf ve hareketleri, ayet ve sureleri sevgilinin güzel yüzünde birer karşılık bulur. Bknz. (TDV İslam Ansiklopedisi, C. 31, s. 254)

Zâhir ü bâtin Ali kudret mekânı şâhdur

...

Âdeme cümle melâyikler ki secde kıldılar

Bildiler ki Âdemin cisminde canı şâhdur (Macit, 2017: 375)

Allah'ın sonsuz kalıcılığının sırrı Hz. Ali'dir.

Hz. Ali zahir ve batında büyüklük sahibi bir şahtur.

...

Ademe meleklerin hepsi secde kıldılar

Onlar biliyordu ki Adem'in bedenindeki can Hz. Ali'dir.

Buradaki ilk beyitte genel olarak hulûl inancına yer verilmektedir. İkinci dizede Allah'ın sıfatlarından olan zahir ve batın sıfatını Hz. Ali için kullanan Hatâyî, ilk dizede ise Hz. Ali'de sonsuzluğun sırrı olduğunu belirtmektedir. *Ademe meleklerin hepsi secde kıldılar* dizesinde açıkça hulûl inancına rastlanmaktadır. Çünkü secde kılmak yalnızca Allah için yapılan bir eylemdir. Burada bu eylemin Hz. Ali için yapıldığını belirten Hatâyî Hz. Ali'ye uluhiyet atfetmektedir.

Fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl

Yaradan be-kudret gök ilen yeri

Melâyık hem âdem div ilen peri

Erenler güzini cihan serveri

Nebiler içinde odur bihteri

Alidür Alidür Alidür Ali

Aliyyü'l- 'azîmü'ş-şefî'ü'l-velî (Macit, 2017: 572)

Kudretiyle yeri ve göğü yaratan

Melekleri hem insanları, dev ile perileri

Erenlerin seçilmiş cihanın önderi

Peygamberler içinde odur en iyisi

Alidir Alidir Alidir Ali

Aliyyü'l- 'azîmü'ş-şefî'ü'l-velî

İlk dizede *Yaradan be-kudret gök ilen yeri* derken Hatâyî, Allah'ın Halik olarak bilinen yaratıcılık anlamına gelen sıfatını Hz. Ali'ye atfederek O'nu ilk dizede Allah olarak yansıtmıştır. İkinci dizede ise aynı durum devam etmektedir. Bu bağlamda *Melâyık hem âdem div ilen peri* diyerek ilk dizede belirttiği duruma devam eden Hatâyî, Hz. Ali'yi yaratıcı olarak görmektedir. Bu dizede Hz. Ali'nin melekleri, insanları, dev ve perileri yarattığını dile getirerek Allah'ın has eylemleri O'na atfetmiştir. Hatâyî burada yaratanı Hz. Ali olarak görmektedir. Bu inanış Alevi-Bektaşî toplumlarında kendisine genişçe bir yer bulmuştur. Diğer dizelerde ise Hz. Ali'yi övmeye devam ederek O'na erenlerin seçilmiş, cihanın önderi ve peygamberler arasında en iyisi gibi adlandırmalar yaparak burada yarattıkları kullarının bedenlerine geçmesi olarak özetlenebilecek olan hulûlü kullanmıştır.

Fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl

Bu İslam kapusın açan 'aleme

Sen anı Huda bilgil âdem dime

Viren mu'cızâtı beni Meryeme

Getüren beşâret beni Âdeme

Alidür Alidür Alidür Ali

Aliyyü'l- 'azîmü'ş-şefi'ü'l-velî (Macit, 2017: 573)

Bu İslam kapısını açan aleme

Sen onu Allah bil insan deme

Veren mucizeleri beni Meryem'e

Beni müjde olarak insanlığa getiren

Alidür Alidür Alidür Ali

Aliyyü'l- 'azîmü'ş-şefi'ü'l-velî

Hatâyî ilk iki dizesinde “*Bu İslam kapusın açan 'aleme / Sen anı Huda bilgil âdem dime*” sözleriyle İslam kapısını bu aleme açanın Hz. Ali olduğunu ve O'nu insan olarak değil de Allah olarak bilinmesi gerektiğini belirtilmiştir. Üçüncü dizesinde ise “*Viren mu'cızâtı beni Meryeme*” sözleriyle ise Hz. İsa'nın doğumuna telmihte bulunulmuştur. Mucize bir şekilde beni Meryem'e veren Ali'dir diyen Hatâyî hem Hz. Ali'ye Allah'ın sıfatlarından olan halik yani yaratıcı sıfatını atfetmektedir hem de

kendisinin Hz. İsa olduğunu ileri sürmektedir. Hristiyanlara göre Hz. İsa'nın doğumu kutsanmıştır. Hatta daha da ileri giderek Hz. İsa Tanrı'nın oğlu (Danık, 2006: 24-30) olarak kabul edilmektedir.

Fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl

Makâmât-ı Rahmân yiri lâ-mekân

Ol ervaha menzil karâr-ı cihân

Vücûdı muhalled özi câvidân

Gehî âşikârâ gehîdür nihân

Alidür Alidür Alidür Ali

Aliyyü'l- 'azîmü's-şefî'ü'l-velî (Macit, 2017: 574)

Makamı Rahman yeri lâ-mekân (mekânsız)

Ruhlara mekân olan evrenin yaratılması kararını veren

Vücudu ebedi benliği ebedi

Kimi zaman apaçık ortada kimi zaman sır

Alidir Alidir Alidir Ali

Aliyyü'l- 'azîmü's-şefî'ü'l-velî

İlk dizede *Makâmât-ı Rahmân yiri lâ-mekân* sözleriyle Hatâyî, Allah'ın mekândan münezzeh olma durumunu ve O'nun 99 güzel isimlerinden birisi olan Rahman ismini Hz. Ali için kullanmaktadır. Kuran'ı Kerim'in meallerinde Rahman; kelime anlamı olarak Rahmeti çok, çok merhametli gibi anlamlara gelmektedir. İkinci dizede ise ruhların mekânı olan evrenin, yaratıcısı olarak Hz. Ali'yi görerek devamında, O'nun vücudunu ve öz benliğini daima sonsuz olarak kabul etmektedir. Allah'ın sonsuz oluşu O'nun isimlerinden olan Ahir (sonsuz, ebedi) ismi ile açıklanabilmektedir. *Gehî âşikârâ gehîdür nihân* sözleriyle Hz. Ali'nin kimi zaman görünür kimi zamansa sır olduğunu belirterek Hatâyî, Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali için kullanmaktadır. Allah'ın Zahir ve Batın oluşunu O'nun varlığına delalet eden delillerin apaçık ortada olmasıyla birlikte bu delilleri insanların gözle göremeyip, akıllarıyla kavrayamaması anlamına gelmektedir. Yani Allah'ın varlığı sır olmayıp herkes tarafından bilinmektedir. Fakat Allah'ın varlığını işaret eden deliller sırdır. Sonuç olarak şiirinin genelinde Allah'ın

isimlerinden olan Rahman, Ahir, Zahir, Batın gibi isimleri Hz. Ali için kullanan Hatayi, hulûl inancına yer vermektedir.

Ol Alidür aleme ümmîd olan
Ol Alidür dünyeden tecrîd⁵⁴ olan
Ol Alidür ey Hatâyî bî-hatâ
Dünye ilen uhbâda cavîd olan (Macit, 2017: 585)

O Ali'dir dünyaya ümit olan
O Ali'dir dünyadan soyutlanan
Ey Hatâyî o Ali'dir hatasız olan
Dünya ile ahirette sonsuz olan

İlk dizesinde Hz. Ali'nin dünyaya ümit olduğunu söyleyen Hatâyî, ikinci dizede de Hz. Ali'nin kendini dünyadan soyutlandığını belirtmektedir. Serrac tecrîd kavramını kişinin zâhir olan her şeyden kendini arındırması, Allah'a yaklaşıp O'nunla başbaşa kalması (Serrâc, 1996: 341) olarak tanımlamaktadır. Devamında ise Hz. Ali'den hatasız olarak bahsedilerek burada Hz. Ali'nin Tanrı makamında olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda son beyitte de bir önceki dizedeki durum söz konusudur. Yani Hz. Ali'nin bu dünyada ve ahirette sonsuz olduğunu belirten Hatâyî, Allah'ın ezeli ve ebedi sıfatlarını Hz. Ali için kullanarak hulûl inancına yer vermiştir.

Men Mevâlî mezhebem râhum Ali
Hâcetüm zikrüm nazar-gâhum Ali
Oldı ankâ tek Hatâyî bî-vücûd
Kâf-ı kudret sırru li'llâhum Ali (Macit, 2017: 585)

⁵⁴ Arapça kökenli bir kavram olan tecrîd İsmail Parlatır' ın Osmanlı Türkçesi Sözlüğünde tasavvuftaki anlamı olarak Allah'a yönelme, dünyevi işlerden kendini soyutlamak (Parlatır, 2012: 1658) gibi manalara gelmektedir.

Bir tasavvuf terimi olan tecridden ilk olarak bahseden Cüneyd-i Bağdâdî tecridi "Bir kimsenin zahiri ı'raz'dan, (Hak'tan yüz çevirmekten) batını (Hakk'a) itirazdan mücerred olursa buna, tecrid denir" (Ferîdüddin Attâr, 1984: 482) diyerek açıklamaktadır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise tecridi vahdet-i vücud bağlamında açıklayarak kavramı "kalp ve sırdan masıvanın ve kevn aleminin uzaklaştırılması" (İstılâhâtü's- sufiyye, Beyrut: 1997) olarak tanımlamaktadır.

Ben Mevali⁵⁵ mezhebindenim yolum Ali
İhtiyacım, ismini andığım, baktığım Ali
Oldu Hatâyî anka kuşu gibi bi-vücut
Kaf dağının kudreti, sırrı Ali

İlk iki dizede Hz. Ali'nin yolundan gittiğini, adını andığını, ona ihtiyacı olduğunu ve baktığı her yerde onu gördüğünü belirten Hatâyî, diğer dizede ise kendisi ile Anka kuşu arasında bir benzerlik kurmaktadır. Biz benzerliğin Anka kuşunun şekil özelliklerinin belirsiz olmasından dolayı kurulduğunu düşünmekteyiz. Son beyitte ise kaf dağının sırrının Hz. Ali olduğu belirtilmektedir. Kaf dağı efsanevi bir dağ olmakla birlikte hakkında pek az bilgi mevcuttur. Kaf dağının sırrının sırrullah olduğunu yani Allah'ın sırrı olduğunu belirten Hatâyî, sırrullah ismini Hz. Ali için kullanarak hulûl inancına yer vermektedir.

Ger Alinün mülk-i insândur yiri
Der-hakikat arş-ı Rahmândur yiri
Ey Hatâyî kimde var mihr-i Ali
Rahmet-i Hak bâğ-ı rızvândur yiri (Macit, 2017: 585)

İkinci dizedeki Hatâyî, *Der-hakikat arş-ı Rahmândur yiri* sözleriyle Allah'ın makamı olan arş-ı Rahmân makamından Hz. Ali'nin makamı olarak söz etmektedir. Diğer dizelerde ise Hz. Ali'nin yansıması (nur) kimde varsa yerinin cennet olacağını belirten Hatâyî, Allah'ın makamını Hz. Ali için kullanarak hulûl inancına yer vermektedir.

1.1.3. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kendini Tanrılaşması

Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde Hz. Ali'ye ve Hacı Bektaş'a uluhiyet atfedilmesinin yanı sıra birde Şah İsmail'in kendisine uluhiyet atfettiği şiirleri de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

⁵⁵ Mevali kavramı sözlükte iki farklı anlamı karşılamaktadır. İlk anlamı; alimler, bilginler olarak karşımıza çıkan bu kavram ikinci anlamı olarak; köleler, esirler (Parlatır, 2012: 1078) anlamına gelmektedir. İslamiyet'in ilk döneminden itibaren Araplar ve Arap olmayanlar arasındaki eşitsizlik sonucunda Arap kökenli olmayan Müslümanlar için *mevali* terimi kullanılmıştır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Mendedür yir ile göğün hikmeti hem kudreti

Âb u ateş hâk u bâd ser-cümle erkân mendedür (Macit, 2017: 298)

Hatâyî burada yerin ve göğün hikmetinin ve kudretinin kendinde olduğunu; su, ateş, toprak ve rüzgârın (hava) söz sahibinin de kendisi olduğunu belirtmektedir. Dünyanın oluşumunda etkili olduğunu bildiğimiz dört elementin (su, toprak, ateş ve hava) yaratıcısı ve sahibi Allah'tır. Hatâyî bu beyitiyle kendisini Allah olarak değerlendirip, Allah'a has olan yaratmak gibi sıfatları kendisinde de varmış gibi dile getirmiştir. Kendini Allah olarak değerlendiren Hatâyî; bu beyitinde Allah'ın yarattıklarının bedenine intikal etmesi anlamına gelen hulûlü kullanarak kendisini Allah ile aynılaştırmıştır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Yoh idi bu yir ü gökler men ezelden var idüm

Gevherün yek-dânesinden ileri pergây idüm (Macit, 2017: 438)

“Yer ve gök yok iken men ezelden var idüm” diyen Hatâyî burada kendini Allah ile eş tutmaktadır. Çünkü biz biliyoruz ki; yer ve gök yaratılmadan önce var olan Allah'tır. Allah yeri ve göğü yarattıktan sonra melekleri ve insanları yaratmıştır.⁵⁶ İkinci dizesinde ise en kıymetli cevherlerden, mücevherlerden bile daha kıymetliydim diyen Hatâyî birinci dizeden de anlaşılacağı gibi kendine birtakım ilahi özellikler atfetmiştir. Kendini Allah olarak açıklayan Hatâyî; burada hulûle inancını kullanarak kendini Tanrısallaştırmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Adum Şâh İsmâ'il Hakkun sırrıyem

Bu cümle gazilerin serveriyem

...

Anamdur Fatıma atam Alidür

Bu on iki imamun peyreviyem (Macit, 2017: 441)

⁵⁶ Bknz. Yaratılış destanı

*Adım Şah İsmail Allah'ın sırrıyım
Bu cümle gazilerin önderiyim*

...

*Anamdır Fatıma Babam Ali'dür
Bu iki imamların izinden giderim*

Şah İsmail Hatâyî burada kendini Allah'ın sırrı olarak tanıtmaktadır. İkinci beyitte Hz. Ali ve eşi Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'dan annesi babası olarak bahsetmektedir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Men ol mest-i likâyam geldüm imdi
Hemîşe bâ-Hudâyem geldüm imdi (Macit, 2017: 533)

İkinci dizeden hareketle Hatâyî bu beyitte *Hemîşe bâ-Hudâyem* diyerek *daima, sonsuza dek Allah'ım* manasında bir söylemde bulunmuştur. Bu beyitiyle kendine uluhiyet atfeden Hatâyî burada hulûlü kullanmıştır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Hatâyîyem ene'l-Hak çağıruram
Günahum çoh atâ için bağışla (Macit, 2017: 525)

Ene'l Hak; ben hakkım, haktan gayrı değilim gibi manalara gelmektedir. Hak Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Ya burada Hatâyî ene'l Hak düşüncesi içerisinde olduğunu anlatmaktadır. Hatâyî'nin bu beyitinde hulûl inancı gözümüze çarpmaktadır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Menem ol fa'il-i mutlak ki dirler
Menüm hükmümdedir hurşid ile mâh (Macit, 2017: 518)

Menem ol fa'il-i mutlak diyerek beyite başlayan Hatâyî burada kendisinin ilah olduğunu belirtmektedir. İcra eden, mutlak eden ve etki eden gibi anlamlara gelen fa'il-i mutlak ifadesi Allah için kullanılan ifadelerdendir. Allah için kullanılan bu ifadeyi kendisi için kullanan Hatâyî burada hulûl inancını kullanmıştır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

Men Hatâyî çekmenem gam çünkü ene'l Hak didüm

Çekmişem Haydar teki meydâna hû merdâna men (Macit, 2017: 476)

Hatâyî burada ilk dize de yukarıda değindiğimiz ene'l Hak düşüncesinden bahsetmektedir. Gam çekmeyeceğini çünkü kendisinin ene'l Hak dediğini dili getirmiştir. Yani Hatâyî ene'l Hak düşüncesi ile kendinin ilah olduğunu öne sürerek hulûl inancını kullanmıştır.

Lâmekân ilinden misâfir geldim

Şu fena mülküne bastım kademe

Nerenin selâmın getürdün dersin

Şu fenâ mülküne gelüb bu deme (Ergun, 1956: 49)

İlk dizede *Lâmekan ilinden misafir geldim* sözleriyle Hatâyî, yaratıcının vasıflarından olan mekândan münezzeh olma durumunu burada kendisi için kullanmaktadır. Allah'ın mekânsız olma vasfını kendisi için kullanarak kendine uluhiyet atfeden Hatâyî, bu şiirinde hulûl inancını işlemektedir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Hatayiyem mevâlî sırr-ı Haydar

Şehi Hak bilmeyen düşmanımızdır (Macit, 2017: 295)

Babası Şeyh Haydar'ın sırrını taşıdığını belirten Hatâyî, babasını Hak yani Allah olarak bilmeyenlere düşman olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda babasının sırrı olan Hatâyî, babasında olduğu gibi kendisine de uluhiyet atfetmektedir.

1.1.4. Hz. Ali'nin Kulu Olmak

Şiirlerinin geniş bir kısmında Hatâyî kendinden imamın, şahın yani Hz. Ali'nin kulu olarak bahsetmektedir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Adum İsmâ'il ibn-i Haydariyem

Alinün çakerinün çakeriyem (Macit, 2017: 441)

Adım İsmail Haydar 'ın oğluyum

Ali 'nin kulunun kuluyum

Bu beyitinde Hz. Ali'nin kulunun kulu olduğunu belirten Hatâyî; Hz. Ali'yi Allah gibi düşünerek O'na kulluk, kölelik etmektedir. Kulluk yalnızca Allah'a edilmektedir. Burada da Hz. Ali'ye kulluk eden Hatâyî'nin bu beyitinde hulûl inancına rastlamaktayız.

Men Huseynî mezhebem şâhun kulu

Yani ki manîde Allahun kulu

Ey Hatâyî pâdişâh olmaz kişi

Olmayınca uşbu dergâhun kulu (Macit, 2017: 584)

Ben Hüseyini mezhebendenim Şahın kulu

Yani Allah 'ın kulu

Ey Hatâyî padişah olmaz kişi

Olmayınca dergâhun kulu

İlk dizede Şah'ın kulu olduğunu belirten Hatâyî Şah ile Hz. Ali'den bahsettiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda dizede Hz. Ali'ye kulluk edilerek O'na uluhiyet atfedilmektedir. İkinci dizede ise Hatâyî, şahın kulu olmasının, Allah'ın kulu olması manasını geldiğini belirtmektedir. Yani burada Hz. Ali, Allah olarak kabul edilmektedir ve böylece Hz. Ali'nin Tanrılaştırılmasıyla hulûl inancı kullanılmaktadır.

Şâh-ı merdan kullarıyız

Kolayına iş değilüz

Kanâat ile yürürüz

İllâ tokuz aç değilüz (Ergun, 1956: 126)

Yukarıdaki şiirin *Şâh-ı merdan kullarıyız* dizesinden hareketle Allah'a edilmesi gereken kulluğun Hz. Ali'ye edildiğini ve böylece Hz. Ali'ye uluhiyet atfedildiğini

görmekteyiz. Hz. Ali ile Allah'ı aynılaştırın bu şiirde Hz. Ali'nin Allah olarak düşünülmesinden dolayı şiirde hulûl inancına yer verilmektedir.

Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün

Bugün geldüm cihâna serverem men
Yakın bilün ki nakd-i Haydaram men

...

Ene'l Hak sırrı uş gönlümde gizli
Ki Hakk-ı mutlakam hak söylerem men (Macit, 2017: 473)

*Bugün geldim dünyaya önderim ben
Yakın bilin beni Haydar'ın sermayesiyim ben*

...

*Ene'l Hak'ın sırrı büyük gönlümde gizli
Ki ben mutlak Hakkım ve hak söylerim*

Hatâyî burada ilk beyitte kendini tanıtmıştır. İkinci beyitte ise Nesimi'nin genişçe yer verdiği Ene'l Hakk'a değinmiştir. Yukarıdaki açıklamalarımızda Hatâyî'nin Nesimi'den etkilendiğini belirtmiştik. Nesimi'nin Ene'l Hak düşüncesini şiirinde işleyen Hatâyî, kendini bir nevi Allah olarak görmektedir. Ene'l Hak sırrının kendinde olduğunu söyleyen Hatâyî, kendinden mutlak Allah olarak da söz etmektedir. Sonuç olarak bu beyitte Allah ile kendini aynılaştırın Hatâyî hulûl inancına yer vermektedir. Haşmette Süleyman, hikmette Lokman gibiyim, hizmette Selmân gibi Ali'nin kölesiyim (Macit, 2017: 588).

Selman-ı Farisi'ye⁵⁷ atıfta bulunan Hatâyî, burada hulûl inancını kullanmaktadır. Çünkü biz biliyoruz ki sadece Allah'a kölelik edilmektedir. Hatâyî burada Ali'nin kölesiyim diyerek Hz. Ali'ye uluhiyet atfetmektedir.

⁵⁷ Hz. Ali'ye olan sadakatı ile bilinen Selman-ı Farisi'nin kan bağı olmamasına rağmen Ehl-i Beytten sayıldığı bilinmektedir. Selman ismi ile aslında anlatılmak istenilenin, bende olmak, sadık olmak, gönülden sevmek olduğunu düşünmekteyiz. Bu duruma bazı deyişlerde de yer verilmiştir.

Muhammed'i candan sev ki
Ali'ye Selman olasın
Ehl-i beyte gönül ver ki
Ali'ye Selman olasın

1.1.5. Diğer Beyitler

Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün

Haka mazhar durur Âdem sücûd it uyma şeytana

Ki âdem donına girmiş Hudâ geldi Hudâ geldi (Macit, 2017: 253)

Yukarıdaki beyitin ikinci dizesindeki *âdem donına girmiş Hudâ geldi* sözleriyle Hatâyî, Allah'ın yarattıklarının bedenine girdiğini belirtmektedir.

Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün

Menüm mîrüm Hasan şâhum Hüseyndür

Ki Zeynü'l- 'abidîn derde devâdur (Macit, 2017: 235)

Yukarıdaki beyitin ikinci dizesinde Zeynel Abidin'in dertlere deva olduğunu belirten Hatâyî burada Allah'a ait olan özellikleri Allah'ın yarattıklarına vererek hulûl inancını kullanmıştır. Dertlere derman olan, yardım istenen, medet beklenen sadece Allah'tır. Burada bu vasıfları Zeynel Abidin'e yükleyerek ona uluhiyet atfedilmiştir.

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilün

Esrâr içinde yetmediler evliyâ sana

İhsan içinde Hak didiler enbiyâ seni (Macit, 2017: 238)

Hatâyî'nin *İhsan içinde Hak didiler enbiyâ seni* dizesiyle peygamberler için Allah'ın sıfatlarından Hak sıfatı kullanılarak, onlara uluhiyet atfedilmiştir. Böylece Allah'ın sıfatlarının başkaları için kullanılmasıyla birlikte onlar Allah olarak isimlendirilerek hulûl inancına yer verilmektedir.

Şah Hatâyî didâra bak

Mansur ipin boynuna tak

Nesimi oldu Hakla Hak

Muhammed'i hazır bil ki
Can hakka nazır bil ki
Her gördüğün hızır bil ki
Ali'ye Selman olasın

...

Ol üzülen derisidir (Ergun, 1956: 116)

Nesimi oldu Hakla Hak sözleriyle Hatâyî burada Allah ile Nesimi'yi aynılaştırarak, Allah'ın yarattıklarının bedenine intikal etmesi anlamına gelen hulûl inancına vermektedir.

1.2. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Tenâsüh

Alevi / Bektaşî anlatı, şiir, deyiş ve duvazlarında genişçe yer verilen tasavvuf unsurlarından birisi de dilimizdeki karşılığı ruh göçü olan tenasüh inancıdır. Tenasüh inancına göre ruh ölümsüzdür ve sürekli bir göç halindedir. Alevi / Bektaşî şiirlerindeki tenasüh inancına göre Hz. Ali'nin ruhu, Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde var olmuştur. Yani Alevi ve Bektaşîlere göre ruh ölümlü değildir. Ölen kişinin ruhu yeniden bedenleşeceği günü beklemektedir. Döngü bu şekilde devam etmektedir. Bu hareketlilik sadece insanlar arasında geçekleşmemekle beraber, Hz. Ali'nin aslan kisvesine bürünmesi, Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.

Ruhun ölümsüz olduğunu inanan Alevi ve Bektaşî topluluklar belki de bu sebepten dolayı öldü kelimesini kullanmak yerine don değiştirdi, sır oldu gibi ifadeleri kullanmaktadırlar. Şah İsmail Hatâyî'de tenasüh inancını şiirlerinde sık sık kullanmıştır. Bu şiirlerden örnekler şu şekildedir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Hem senün ta'rifün itdi hem Alinün ol İlâh

Nişe kim sen Mustafâ ol Murtazadur ya Nebi (Macit, 2017: 235)

İkinci dizedeki *Mustafâ ol Murtazadur ya Nebi* sözleri ile Hatâyî; Hz. Muhammed ile Hz. Ali'yi aynılaştırmaktadır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Ezelden tâ ebed Haydar gelüpdür

Âdem evladına server gelüpdür (Macit, 2017: 303)

Hatâyî, babasının ta ezelden dünyaya gelip ruhunun sürekli beden değiştirerek ebediyete kadar da yaşayacağını belirterek şiirinde tenasüh inancını kullanmaktadır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Menüm bu tendeki canım Alidür

Menüm hem din ü imanum Alidür (Macit, 2017: 301)

Menüm bu tendeki canım Alidür dizesinde tenasüh inancı açıkça karşımıza çıkmaktadır. Hatâyî burada ruh göçü sonucu bedenine Hz. Ali'nin intikal ettiğini belirtmektedir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Menem bir ten veli canum Alidür

Damarumda gezen kanum Alidür

...

Bu söz Ali sözüdür ey Hatâyî

Menüm bu sözde üstâdum Alidür (Macit, 2017: 302)

İlk beyitteki *Menem bir ten veli canum Alidür / Damarumda gezen kanum Alidür* dizeleriyle Hatâyî, Hz. Ali'nin ruhunun kendi bedeninde olduğunu ve damarındaki kanların da Hz. Ali'nin olduğu, Hz. Ali'nin ruhunun Hatâyî'nin ruhuna göç ettiği belirtilmektedir. İkinci beyitte de aynı durum devam etmektedir. Söylediği sözlerin aslında Hz. Ali tarafından söylendiğini belirten Hatâyî, Hz. Ali'yi üstadı olarak nitelendirmektedir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Girdi Âdem donına özini bildürmeklige

Âdemün cismindeki rûh-ı revânı şâhdur

...

Âdeme cümle melâyikler ki secde kıldılar

Bildiler ki Âdemin cisminde canı şâhdur (Macit, 2017: 375)

Özünü bildirmek için Âdem donuna girdi

Adem'in bedenindeki ruh Hz. Ali'dir

...

Ademe meleklerin hepsi secde kıldılar

Onlar biliyordu ki Adem'in bedenindeki can Hz. Ali'dir.

Adem'in bedenindeki ruh Hz. Ali'dir ve Bildiler ki Adem'in bedenindeki ruh Hz. Ali'dir
dizelerinden hareketle Hz. Ali'nin ruhunun insan bedenine intikal ettiğini belirten
Hatâyî şiirinde ruh göçüne yer vererek Hz. Ali'nin ruhunun göç halinde olduğunu
vurgulamaktadır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Girdim âdem cismine kimsene bilmez sırrımı

Men bu beyitu'llah içinde tâ ezelden var idüm (Macit, 2017: 439)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Biz ezelden tâ ebed meydana gelmişlerdenüz

Şâh-ı Merdân ışıkına merdâna gelmişlerdenüz (Macit, 2017: 380)

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Ezelden gelmişem şâh emri ilen

Sagınmagıl cihana şimdi geldim (Macit, 2017: 446)

Hatâyî yukarıdaki beyitlerde dünyaya şah emri ile çok önceden geldiğini ve ruhunun
sürekli kalıp değiştirdiği belirtmektedir. Buradaki şahın Hz. Ali olduğu
düşünülmektedir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Gah Hüseyini vü Nesimi gibi soydu kadılar

Gah Mansur donına girdüm ene'l-Hak dar idüm (Macit, 2017:439)

Gah Hüseyin ve Nesimi gibi soydu kadılar

Gah Mansur donuna girdim ene'l-Hak dedim

Ene'l-Hak diyen Hatâyî bu beyitlerin de Hüseyin, Nesimi ve Mansur'un bedenlerine göç ettiğini söyleyerek tenasüh inancına yer vermiştir.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Özi bülbül olup gül-zâra girdi

Meni der-bend-i hicrân eyleyen şâh

...

Ene'l-Hak çağıran Mansur donında

Yine Mansunı uryan eyleyen şâh (Macit, 2017: 505)

İlk beyitin birinci dizesinde *özi bülbül olup gül-zâra girdi* diyen Hatâyî ikinci dizede şah olarak bahsettiği Hz. Ali'nin bülbül donuna bürünerek gül bahçesine girdiğini belirtmektedir. Gazeline aynı tasavvufi unsurla devam eden Hatâyî ikinci beyitte ise *Ene'l-Hak çağıran Mansur donında* dizesiyle Hz. Ali'nin Mansur donuna büründüğünü söyleyerek burada da ilk beyitte olduğu gibi tenasüh inancına yer vermiştir. Tenasüh inancına göre ruh sürekli hareket halindedir ve ruhun tenasühünü sürdürdüğü bedenler sürekli değişmektedir. Burada Hz. Ali'nin ilk olarak bülbül donuna, gazelin devamında ise Mansur donuna büründüğü anlaşılmaktadır.

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün

Safî nesli Cüneyd ü Haydar oğlu

Aliyyü'l-Murtazâ'dür Hatâyî (Macit, 2017: 556)

İkinci dizeden hareketle Hz. Ali'nin ruhunun Hatâyî'nin kendisinde bedenleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece Hz. Ali'nin ruhu Hatâyî'de bedenleşerek tenasühün bir çeşidi olan insandan insana tenasüh gerçekleşmektedir.

Sâye-i hürşîd-i sübhândur Ali

Ehl-i fakra şâh-ı Merdândur Ali

Ey Hatâyî giymiş aslan kisvetin

Lâ-mekân kasrında der-bândur Ali (Macit, 2017: 585)

Allah'ın güneşinin gölgesidir Ali

İhtiyaç sahiplerine mertlerin şahıdır Ali

Ey Hatâyî bürünmüş aslan donuna

Mekânsızlar kapısında kapıcıdır Ali

Allah'ın 99 güzel isimlerinden biri olan SübAyan,2002: burada Hz. Ali için kullanılmaktadır. Sübhan kelime anlamı olarak ilahî güç, yaratıcı, Allah gibi anlamlara gelmektedir. Devamında ise Hz. Ali'nin ihtiyaç sahiplerine yardım ettiğinden bahseden Hatâyî, Hz. Ali'nin namı olan şah-ı Merdan'ı kullanmıştır. Bu bağlamda devamında ise Hz. Ali'nin aslan donuna girdiği belirtilerek, Hz. Ali'nin mekânsızlık kasrının kapıcısı olduğunu dile getirmektedir. Burada Hz. Ali'nin aslan donuna bürünmesinden dolayı ruh göçü olarak adlandırdığımızı tenasüh inancına yer verilmiştir.

Ali Muhammed'dir Muhammed Ali

Devah eder ana cümlenin varı

Âlemler serveri anlar Hatâyî

Muhammed Ali'nin göçü geliyor (Ergun, 1956: 76)

Ali Muhammed'dir Muhammed Ali dizesiyle Hatâyî Hz. Ali ile Hz. Muhammed'i aynılaştırarak şiirinde tenasüh inancını kullanmıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in ruhu Hz. Ali'ye intikal etmiştir.

Anlar gizli idi ol Lâmekânda

Mustafâ Murtezâ bir idi anda

Lâfetâ okuyub karşı gelende

Yedi kez çağırdı sultan Hû deyu (Ergun, 1956: 83)

Şah Hatâyî'm ider Muhammed Ali

Anlardan öğrendik erkânı yolu

Ali Muhammed'dir Muhammed Ali

Biz Muhammed Ali deyenlerdeniz (Ergun, 1956: 89)

Yukarıdaki şiirlerde Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı kişi olduğu, Hz. Muhammed'in ruhunun Hz. Ali'nin bedenine göç ettiği anlamaktayız.

Ey can, dön ki vücudum sensiz yok olmuştur; ceset yeniden hayat bulmak arzusundadır (Macit, 2017: 587).

Yukarıdaki sözüyle Hatâyî; ruhun bir döngü halinde olduğunu ve ruhunun yeniden döngüye girmesini istediğini belirtmektedir. Döngüye giren ruh artık yeni bedenine erişmektedir. Burada ruhun bedenler arası yolculuğu anlamına gelen ruh göçü yani tenasüh inancına yer verilmektedir.

1.3. Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Tecsim

Allah'ı cisim olarak düşünmek, ona cisme ait özellikleri isnat etmek (Peker, 2014: 84), cisimlendirme, cisim haline getirme (Parlatır, 2012: 1658), onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek, göz, el, ayak gibi uzuvlar ile birlikte tarif ederek Allah'ı cisimleştirmek ve insan şeklinde tasavvur etmek gibi anlamlara gelmektedir. Lisânü'l Arab'ta "gövdesi büyük olmak" anlamındaki "csm" kökünden türetilmiş olan insan, hayvan ve benzerlerinin maddi varlığını oluşturan şey, ceset ve beden demektir. Tecsime inanarak Allah'ın cisim olduğunu düşünen kişi veya gruplara mücessime⁵⁸; Allah'ın sıfatlarını insana benzetenlere ise müşebbihe denilmektedir. Allah'a yed, yemin, vech, ayn, sak gibi yaratıklarınkine benzer tarzda organ atfetmek, Allah için hissi iniş ve çıkış ispat etmek vb. gibi açıkça teşbih ve tecsime düşüren yorumlar bu düşüncenin temel hususiyetleridir.

1.3.1. Leb (Dudak)

Osmanlı şiirinde en fazla üzerinde durulan güzellik unsurlarından olan dudak, görünmeyecek kadar küçük olarak betimlenir. Dudak bazen bir sır bazense ilahi bir mesaj verir. Dudağın yuvarlak oluşu, kenarında ayva tüylerin bulunması, konuşması, rengi ve darlığıyla Osmanlı şairlerinin büyük ilgi odağı olmuştur. Bununla birlikte Hatâyî divanında da dudak için sık sık kullanılan ab-1 kevser, ab-1 hayvan, ab-1 hayat ve çeşme-i hayvan gibi adlandırmalar ölümsüzlük suyu anlamına gelmektedir. Hatâyî divanın da dudaklarının ölümsüzlük içilen Tanrı'dan başkası değildir. Çünkü Osmanlı

⁵⁸ Müstakil bir fırkayı belirtmekten ziyade çeşitli gruplar içinde tecsime dayalı anlayışları kabul edenleri niteleyen mücessime, bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında "müşebbihe" terimiyle eş anlamlı gibi kullanılmıştır. Meselâ Mâtürîdî, Allah'ı cisim olarak ananlardan söz ederken mücessime yerine müşebbihe demeyi tercih etmiş. Detaylı bilgi için bakınız: (Kitâbü't-Tevhîd, s. 159 – 187)

şiiirinde ölümsüzlük suyunu içebilen olmamıştır. Hatâyî şiiirlerinde Tanrı'yı cisimleştirerek O'nu uzuvları varmış gibi yansıtmaktadır. Tanrı'yı cisimleştiren Hatâyî, şiiirlerinde Tanrı'nın dudağından ya ölümsüzlük suyunu içmiştir ya da o Tanrı'yı dudaklarında ölümsüzlük suyu olan bir insan olarak cisimleştirerek tecsim unsurunu kullanmıştır.

Gönce ağzundan senün uş sırr-ı pinhan oldu faş
La'l-i nabun lezzetinden ab-ı hayvan oldu faş (Macit, 2017: 386)

Kıldı meni lebün kadehi mest-i lâ-yezâl
Gam gitdi hatırumdan u hem kalmadı melal (Macit, 2017: 414)

Sorsam ol şirin dudagun piste midür yâ nebât
Yâ Rab ol nazük vücudun ya semindür yâ semen (Macit, 2017: 465)

Hatayi'nin şiiirlerinde dudak müstakil olarak geçmekle birlikte diğer uzuvlarla bir arada da geçmektedir. Dudak-kaş, dudak-yüz, dudak-göz, dudak-boy, dudak-saç, dudak-diş gibi Tanrı'nın cisimsel özelliklerinin şiiirlerde dudakla birlikte geçen uzuvlar şöyledir:

Ab-ı kevserdür dudagun bag-ı cennetdür yüzün
Kim mana la 'lün şarabı cam-ı saf olmuş durur (Macit, 2017: 336)

Kaşların mihrab u yüzün mescid-i beytü'l-haram
Gözlerün mey-hane vü la'l-i lebün peymanedür (Macit, 2017: 360)

Leblerün la'l-i Bedahşan dişlerün dür-danedür
Gönce-i barik-miyan piste dehan küncindedür (Macit, 2017: 374)

Hatayi şiiirlerinde dudak genel manasıyla ab-ı hayvan, ab-ı hayat, çeşme-i hayvan, ab-ı kevser olarak bahsedilmekte ve ölümsüzlük suyunun içildiği yer olarak kabul edilmektedir. Bununla ilgili beyitler şu şekildedir:

Lebün yanında hattun Hızra benzer
Kenar-ı çeşme-i hayvan anundur (Macit, 2017: 300)

Gerçi zulmetdür saçun yüzün ana hurşid var
Leblerün tu'mı ne nisbet çeşme-i hayvanadur (Macit, 2017: 317)

Saçınun zulmetinde teşne Hızra
Dudagun âb-ı hayvan menzildir (Macit, 2017: 325)

Zulmet-i zülfünde içmiş leblerün abını Hızr
Hayy-ı bâkî bulmuş adın âb-ı hayvan eylemiş (Macit, 2017: 384)

Ta dudagun çeşmesinden kılmışam bir katre nuş
Hızr tek sîr-âb-ı nûş-ı âb-ı hayvân olmışam (Macit, 2017: 428)

Gönül kalmışdı hicran zulmetinde
Lebünden çeşme-i hayvana yetdüm (Macit, 2017: 430)

Ab-ı hayvandur dudagun sormayan virmez haber
Ab-ı hayvan isteyen zulmâneye göndermişem (Macit, 2017: 440)

Bağ-ı cennetdür yüzün ya ravza-i daru'n-na 'im
Ab-ı kevser mi lebün ya nefha-i ruhü'l-emin (Macit, 2017: 479)

Yüzün hurşid-i tabandur felegün mahı yanında
Dudagun ab-ı hayvandur yanagun çahı yanında (Macit, 2017: 530)

Ey boyun Tuba dudagun ab-ı hayvan nispeti
Ab-ı hayvan dimen anı çeşme-i can nisbeti (Macit, 2017: 557)

1.3.2. Göz (Çeşm)

Divan edebiyatında en çok söz edilen güzellik unsurlarından biri de gözdür. Sevgiliye dair bütün özellikleri üzerinde taşıyan göz, Osmanlı şiirinde genellikle zalim olmak,

alay etmek, gülmek ve nazlanmak gibi davranışlarıyla bilinmektedir. Osmanlı şiirinde gözün rengi genel olarak siyah veya eladır. Görevi görmek olan göz, Osmanlı şiirinde hiçbir zaman aşığı görmez ve aşığı yaralar. Öldürücü özelliği ile de bilinen göz kan dökmeyi sevmektedir. Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde tecsim üzerinden üzerinde durduğumuz göz genel olarak Tanrı'nın cisimlerinden birisidir. Hatâyî şiirlerinde Tanrı'yı görme özelliği varmış gibi yansıtarak Tanrı'yı bir şekle büründürmüştür. Bu durumla ilgili bazı şiirler şu şekildedir:

Ya Rab ol gözler ne bagun nergis-i şehlasıdır
Kim gamından cism ü canum nâ-tüvan olmuş durur (Macit, 2017: 287)

Ol peri peyker ki çeşmümden nihan olmuş durur
Baki ömrüm olsun ol cismümde can olmuş durur (Macit, 2017: 287)

Aynu'llâham 'aynu'llâham 'aynu'llâh
Gel imdi Hakkı gör ey kör güm-râh (Macit, 2017: 518)

1.3.3. Yüz (Surat, Didar)

Tasavvufta Allah'ın tecellisi yerine de kullanılan yüz güzellik unsurlarının büyük bölümünü oluşturmaktadır. Çünkü yüzde sevgilinin kaş, gözü, dudakları ve yanağı bulunmaktadır. Bazen yüzün güzelliğine cemel denilir. Böyle denilmesinin sebebi ise cemalde İlahi güzelliğin bir yansımasının bulunmasıdır. Yani Hatâyî'nin de şiirlerinde kullandığı gibi yüz İlahi bir özelliğe sahiptir. Çünkü yüz İlahi olanın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı şiirinde karşımıza yüzün Kur'an olarak çıkmasının tasavvufi sebebi yüzde bulunan ayva tüylerin bir yazı olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

Ey cemâlün âyeti 'unvan-ı divan-ı kadim
Kaşların tuğrası bismil'lahi rahmani'r-rahim (Macit, 2017: 140)

Cemalündür senün nur-ı İlahi
Yüzündür 'alemün hurşid ü mâhı (Macit, 2017: 238)

Ta cemalün mushafın gördüm eyâ nur-ı İlah
Zikr-i 'ışkun dilde dayim vird-i Kur'andur mana (Macit, 2017: 266)

Cemalün safhasından hatt ü halün
Yüzünde ayet-i Kur'andur ey dost (Macit, 2017: 278)

Hafız-ı Kur'an teki 'uşşak ezber kılmağa
Hak cemalün ayetin ümmü'l-kitab itmiş durur (Macit, 2017: 305)

Bag-ı hüsnünde boyun serv-i hıraman didiler
Zulmet içinde yüzün çeşme-i hayvan didiler (Macit, 2017: 343)

Cemalün göricek kim secde kılmaz
Ne kafir ol Yezid-i Hayberidür (Macit, 2017: 374)

Çün irişdüm yüzüne buldum sıratü'l-müstakım
Ab-ı hayvana irişdi vardığumca rahumuz (Macit, 2017: 379)

Ol peri kim çeşmi saki la'li camumdur menüm
Kaşı mihrab u yüzi beytü'l-haramumdur menüm (Macit, 2017: 420)

Saçun küfrine olmuşdum giriftâr
Yüzünü görgecin imâna yetdüm (Macit, 2017: 430)

Bu Hatâyî didi kim yüzünde gördi Hak yüzün
Dir hayalündür senün gözden nihandur sen diyen (Macit, 2017: 470)

Yüzündür 'arş-ı er-Rahman ki her dem Cebra'il andan
Kelâmu'llah indürürdi bürhân u delil andan (Macit, 2017: 481)

Ya Rab ol çihren ne taze verd-i ahmerdür senün
Gül kızarmış hacletinden lâl idüpdür süseni (Macit, 2017: 541)

Buldı Hatâyî zikr-i cemalünde nur-ı Hak
Sahn-ı ruhunı safha-i Kur'an disem yiri (Macit, 2017: 549)

Çoh zamandur ben de müştakam cemalün şem 'ine
N'ola görsem ya Rab ol şem '-i cemalün bir dahı (Macit, 2017: 568)

1.3.4. Kaş (Ebru)

Sevgilinin en önemli güzellik unsurlarındandır. Kaşın en büyük özelliklerinden birisi de eğri oluşudur. Osmanlı şiirinde ve Halk şiirinde benzetme unsurları olarak kullanılmaktadır. Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinde kaş tecsim unsuru içerisinde Allah'ı cisimleştirmek için kullanılmıştır. Hatayi'nin şiirlerinde kaş çoğu zaman kabe, kamet, kible ve mihraba teşbih edilmektedir. Yani Hatâyî'de kaş İlahi bir unsurdur.

Ne insansan sen ey can kim cemalün Hakka mazhardur
Kaşunlan kametün şekli mana mihrab u minberdür (Macit, 2017: 318)

Kaşların takını gördüm kible-gahum eyledim
Çün ayagun toprağında oldı menzil-gahumuz (Macit, 2017: 379)

Kaşundur kabe kavseyn ü saçun zıll-ı İlahidür
Ziyad olmuş durur cana cemalün şem '-i haverden (Macit, 2017: 462)

Ey cemalündür senün İlahi nurun mazharı
Uşta beytu'llah kaşun mihrab u kaddün minberi (Macit, 2017: 548)

1.3.5. Suret-i Rahman / Nur-u Rahman

Hatayi ve Nesimi'nin şiirlerinde Allah'ı cisimleştirmek için kullanılan suret-ı Rahman ve Nur-u Rahman sözü ile Allah'ın bir sureti yani biçimi, görünüşü, şekli olduğu anlatılmak istenilmektedir. Allah'a cisim isnat eden Hatâyî bu durumu şiirlerinde aşağıdaki gibi dile getirmektedir.

Cafer yüzünün harfine yüz ders ohıdum men
Her suret ile sure-i Rahman Alidür (Macit, 2017: 242)

Sana bu kün fekan valih bolupdur
Ki hüsnün suret-i Rahmandur ey dost (Macit, 2017: 278)

Ayağun tozına ey nur-ı Rahman
Hatâyî canımı kurban dimişdür (Macit, 2017: 297)

Ta'rif idüp sıfatını şirüm didi Hudâ
Bu doğru söze ins ü melayik güvahdur (Macit, 2017: 331)

Ey cemalünde senün nur-ı İlahidür tamâm
Ol sıfatun zikridür fikrüm hemişe subh u şam (Macit, 2017: 437)

Bu Hatâyî virdi evsaf-ı hakikatden haber
Ta gözüm gördi cemalün suret-i Rahman kimi (Macit, 2017: 536)

Yazılmış hatt ü hâlün bi-mürekkeb
Acayib suret-i Rahmân degül mi (Macit, 2017: 550)

1.3.6. Sureler

Hatâyî 'nin şiirlerinin bir kısmında Allah'ın özü Yasin suresine, dili Taha suresine ve yanağı da Kuran'a benzetilmektedir. Allah'ın sureler teşbih edilerek cisimleştirilmesi şu şekildedir:

Özi Yasin dili Taha yanağı Kaf v'el- Kur'an
Kaşı nun u saçı ve'l-leyl yüzi şemsü'd-duha geldi (Macit, 2017: 254)

Hüsnün beyanı sure-i Yasin ü Hel etâ
Ey Ka'be-i mübarek v'ey Merve vü Safa (Macit, 2017:269)

Sure-i Taha vü Yasin ü Tebarek hüsnüne
Gör ne tahsin eylemişdür Hak te'ala Rabbena (Macit, 2017: 270)

Hatâyî sırrıdır Tâhâ vü Yâsîn

Durupdur ortada mîzân degül mi (Macit, 2017: 552)

1.3.7. Saç (Zülf)

Osmanlı şiirinde en çok kullanılan güzellik unsuru saçtır. Şiirlerde gerek rengi gerek kokusu gerekse şekli yönünden birçok şairin şiirinde genişçe yer almaktadır. Osmanlı şiirinde şekil özellikleri ile aşğın aklını başından alan saç, koku yönünden misk, amber, semen ve reyhana teşbih edilmektedir. Renk yönünden siyah olarak düşünülen saç, leyl, gece, duman, şam, dağ ve kafire teşbih edilmektedir. Şekil yönünden sürekli dağınık, uzun ve düzensiz olan saç, resen rişte, zincir, çember, halka vs. teşbih edilmektedir. Hatayi'nin şiirlerinde tecsim unsuru olarak kullanılan saç, ömür uzatan, ölümsüzlük bahşeden ilahi anlamlarda kullanılmaktadır.

Saçmun rengidür çün leyletü'l-kadr
Cemali nurı şem'-i hâveridür (Macit, 2017: 309)

Ser-i zülfün içinde dane halün
Gönül murgına dâm u dânemizdür (Macit, 2017: 311)

Zülfün şebinde teşneyem ol âb-ı la'lüne
Zulmat içinde çeşme-i hayvana gelmişem (Macit, 2017: 432)

Zülf ilen hatt u lebüni kim ki gördi söyledi
Hızr ilen zulmata girmiş âb-ı hayvan yeniden (Macit, 2017: 457)

Çin-i zülfünde Hatâyî ta dutupdur meskeni
Ya Rab ol gülgün yanagun gül midür ya nesteren (Macit, 2017: 465)

1.3.8. Söz Söyleme

Hatâyî'nin şiirlerinde Allah'a cisim isnat etmenin bir şekli olarak karşımıza çıkan Allah'ı konuşurma, O'na söz söyletme gibi özellikler teccime örnek verilebilmektedir. Dizelerinde konuşanın kişinin sözlerinin Hakkın beyanı olduğunu dile getiren Hatâyî, konuşanın aslında Allah olduğunu ileri sürmektedir.

Sözün beyân-ı Hakdur özün Hak nişanısın
Münkirdür ol ki söyledi Hakdab cüdâ seni (Macit, 2017: 237)

Halilullah donın giymiş virilmiş adı İsmail
Ana kurban olun canlar ki Allahdan nida geldi (Macit, 2017: 252)

Gözün ser-mestdür boyun surâhı
Sözün nukl u lebün peymanemizdür (Macit, 2017: 310)

1.3.9. Diğerleri

Yukarıda belirttiğimiz unsurların dışında Allah'a uzuvlar atfederek cisimleştirmek manasına gelen tecsime örnek olarak verilebilecek bazı beyitler aşağıda verilmiştir.

Yetmez Hatâyî zikr-i İlahun nü'ütına
Bir zat imiş ki irmez ana zat ilen sıfat (Macit, 2017: 279)

Ey hak ehli sen senün cismünde beytu'llahı gör
Hancaru 'azm eylesen levhinde 'arşu'llahı gör (Macit, 2017: 302)

Işkın ey dil-ber gönül tahtında şah olmuş durur
Sûretün can mülkine hurşid ü mah olmuş durur (Macit, 2017: 318)

Vücutum beyt-i Allahdur yakın bil
Sücutum anadu şam u seher-gâh (Macit, 2017: 518)

Allah'ın bir zatının, sıfatının olduğunu ve O'nun yerinin insanların vücudu olduğunu belirten beyitler yukarıda verilmiştir. Bu beyitlere göre Allah'ın bir cismi vardır ve bu bir insan vücudunda can bulmaktadır.

Ayagun toprağı ey mazhar-ı Hak
Erenler başınun tac u külahı (Macit, 2017: 238)

Ayagun toprağıdur Hak ehlinün başında tac
Cismi dayim bu Hatâyînün turab üstindedür (Macit, 2017: 323)

II. BÖLÜM

SEYYİD NESİMİ’NİN ŞİİRLERİNDE TENASÜH, HULÛL, TECSİM

2.1. Tenasüh

Ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümsüz olan ruhun insan, hayvan, bitki, madde bedenlerine sürekli göç ettiğini ileri süren tenasüh inancı, Şah İsmail Hatâyî ’nin şiirlerinde olduğu gibi Seyyid Nesimi’nin şiirlerinde de geniş yer tutmaktadır. Nesimi’nin şiirlerinde birçok çeşitte karşımıza çıkan tenasüh inancının bir çeşidinde Nesimi kendinden Fazlullah, Hz. Muhammed, Süleyman, Musa, İsa, Haşim olarak bahsetmektedir. Bu tür şiirlerinde ezelden beri farklı insan bedenlerinde var olduğunu söyleyen Nesimi, sürekli tekrar bedenleştiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda aşağıda Nesimi’nin örnek verilen şiirlerde tenasüh insandan insana şeklinde gerçekleşmektedir.

2.1.1. Nesimi’nin Şiirlerinde Hz. Süleyman

Hz. Davut’tan sonra gelen peygamber olan Hz. Süleyman’ın kuş dilini bilmek, hayvanlara ve cinlere hâkim olmak gibi bazı olağanüstü özelliklere sahiptir. Nesimi bazı şiirlerinde Hz. Süleyman’ı kendi bedenine intikal etmiş bir şekilde ele almaktadır. Bazı şiirlerinde ise Süleyman’ın kuş dilini bilmesinden bahsederek kendini Süleyman’ın kuşu olarak yansıtmaktadır. Kimi şiirlerinde ise Süleyman’ın cinlere hâkim olmasını dile getiren Nesimi, Süleyman’ın Tanrı’nın tahtında oturduğunu da bazı şiirlerinde belirtmektedir. Nesimi’nin Hz. Süleyman ile ilgili şiirleri şu şekildedir:

Hem hâtem anûn elinde fermân

Ya’nî ki menem bu gün Süleymân

...

Mûsâ menem uş ‘asâ elümde

Hakdan ezeli kılıç bilümde (Ayan, 2002: 155)

Çünkü visâlünleyem leyl ü nehâr iy sanem

Câm-ı Cem uş mendedür mülk-i Süleymânedür (Ayan, 2002: 344)

Hem Süleymânem hem anun milketi lâ yenbagı

Hem Süleymanun kuşu hem hâtemün destûrıyam (Ayan, 2002: 479)

İy Nesimi Hak Süleyman tahtını virdi sana
Her sözün min Âsaf-ı sâhib-vezaretdür bu gün (Ayan, 2002: 600)

Fazl-ı Hakdan Nesimi indi sana
Milket-i hâtem-i Süleymanı (Ayan, 2002: 723)

İy Nesimi çün Süleyman oldu kuş dilin bilen
Kafa vurup görmek ister bu bizim ‘Ankamuzı (Ayan, 2002: 731)

Ta Süleyman-ı nebi oldu cihanda padişah
İns ile cinn ü tuyûr ferman idi ba-hükm-i şâh
Hâteminün nakşına yazdı bu ismi şol ilah (Ayan, 2002: 768)

‘Arş tahtum durur Süleymanem
Hüdhüdem Belkisa peyâm oldum (Ayan, 2002: 794)

2.1.2. Nesimi’nin Şiirlerinde Fazlullah

Hurufilik’in kurucusu olarak bilinen ve Nesimi’nin de hocası olan Fazlullah’a Nesimi’nin şiirlerinde geniş bir yer verilmiştir. Nesimi şiirlerinde Fazlullah’ın kendi bedenine intikal ettiğini ileri sürmektedir. Nesimi Fazlullah ile ilgili beyitlerinin çoğunda ondan “Fazl-ı Hak, Fazl-ı rahman gibi isimlerle bahsetmektedir.

Manşûr ‘ışk yolında Nesîmî vü Fazl-ı Hak
Anun mu’îni âyet-i nâm-ı elbasır ola (Ayan, 2002: 189)

Olar kim bende-i Fazl-ı Hudâdur
Muhîbb-i hânedân-ı Mustafâdur (Ayan, 2002: 247)

Rahmeti geldi irişdi Fazl-ı rahmanun yine
Çiçeği açıldı güldi şol gülistanun yine (Ayan, 2002: 663)

El-hamdü li’llâh Ahmedün girdük ‘abâ vü şaline
Bu Fazl-ı rabbü’l- ‘alemin oldu ‘Ali vü âline (Ayan, 2002: 653)

2.1.4. Nesimi'nin Şiirlerinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali

Hatayi'nin şiirlerine benzer bir şekilde Nesimi'nin şiirlerinde de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye geniş yer verilmiştir. Tıpkı Hatâyî gibi Hz. Muhammed'in ruhunun Hz. Ali'ye geçtiğini ileri süren Nesimi çoğu zaman şiirlerinde kendisinden de Hz. Ali ve Hz. Muhammed olarak bahsetmektedir. Hz. Muhammed olup Burak atına binip miraca çıkan ve tenasüh döngüsü içerisinde Hz. Ali'den hem melek hem Yunus hem de Musa olarak bahseden Nesimi şiirlerinde olağanüstü özellikler atfetmektedir. Nesimi'nin şiirlerinde gah aslan, gah melek, gah Musa, gah Nesimi olan Hz. Ali bu yönüyle tenasüh inancına örnek verilebilmektedir. Nesimi'nin bu durumu yansıtan şiirleri şu şekildedir:

Nesiminün vücudı ya Muhammed
Anadur da'ima ikrara benzer (Ayan, 2002: 329)

Sensen emir ü pişavâ sensen 'Aliyy-i Mürtaza
Ahmed Muhammed Mustafa iy Türk-i mâ-zâga'l- basar (Ayan, 2002: 369)

Makâm-ı 'ışk-ı Muhammed bu gün Nesimidür
Ki ehl-i âl-i Nebîdür ki kıldı ol idrâk (Ayan, 2002: 451)

Muhammed Taki vü Mütteki hem
Naki canum gulam-ı 'Askeriyem (Ayan, 2002: 543)

Mi'raca çıhdı rûh-ı Nesimi burak ile
Şol lâşeden ne fâ'ide kim lâ-zelül ola (Ayan, 2002: 673)

Gül-sitan-ı melekutdur şah Ali
Şir-i kuh-ı ceberutdur şah Ali
Yunus u derya vü hutdur şah Ali

Hem 'asa Musı düddur şah Ali (Ayan, 2002: 857)
Nâr-ı Musa vü 'asadur şah Ali

Âfitab-ı kibriyadur şah Ali
+Ayet-i Hak-nümadur şah Ali
İbtida vü intihadur şah Ali (Ayan, 2002: 857)

2.1.5. Nesimi'nin Şiirlerinde Hz. İsa ve Hz. Musa

Şiirlerinde kendisinden Hz. İsa ve Hz. Musa olarak bahseden Nesimi, Hz. İsa'nın ve Hz. Musa'nın ruhunun kendi bedenine intikal ettiğini ileri sürmektedir. Hz. İsa gibi ölü dirilttiğini, onun gibi mucize bir şekilde dünyaya geldiğini ve onun gibi çarmıha gerildiğini dile getiren Nesimi bu durumu şiirlerinde şöyle dile getirmektedir:

Vücûdûn şehrinî gez gör gönül tûrında cân geldi
Münâcât itdi Hakk ile tecellî gördi çün Mûsâ (Ayan, 2002: 188)

İy Nesîmî rûh-perver geldi yârundan nesîm
'Îsînün enfâsıdur yârun tudagından gelür (Ayan, 2002: 244)

İy Nesimi dem-i 'İsa didiler nutkuna kim
Nefesi urdı lebün dem-i 'İsa didiler (Ayan, 2002: 374)

Nesiminün sözi gerçi dem-i 'İsadür iy münkir
Sana kâr eylemez niçün ki yohdur Hakka ikrârün (Ayan, 2002: 456)

Geh çıkmışam 'İsa kimi çarh üstine oturmışam
Geh varmışam Yusuf kimi Mısırda sultan olmuşam (Ayan, 2002:497)

Gerçi dem-i Musayem nur ile nâr içinde
Hem men ölü dirilden 'İsa vü mu 'cizatem (Ayan, 2002: 507)

Hem 'İsayem hem Sikender hem menem âb-ı hayat
Hem hayat-ı Hızır buldum çeşme-i hayvan menem (Ayan, 2002: 514)

Egerçi al-i' İmrana tecellide visal irdi
Vücudum Turına çıhdım tecelliden Musa gördüm (Ayan, 2002: 548)

Men ezelden mest ü ser-hoş gelmişem
Hızra şu Musaya ateş gelmişem
Levh-i mahfuzam münakkas gelmişem
Çu penc ü heft ile şeş gelmişem (Ayan, 2002: 840)

Hem-dem-i 'İsa vü hem 'İmran menem
Cennet-i bakmi vü hem Rıdvan menem (Ayan, 2002: 845)

2.1.6. Cansız Varlıkta Gerçekleşen Tenasüh

Ruhun sürekli bedenleşmesi anlamına gelen tenasühe göre bu bedenleşme insan, hayvan, bitki, madde (cisim) bedenlerinde gerçekleşebilmektedir. Bu durum Nesimi'nin şiirlerine şu şekilde yansımaktadır:

Cisme cân ol cisme cân ol cisme cân
Neçe yatarsan berü gelgil uyan (Ayan, 2002: 161)

Sendedür eşyâ murâdı sendedür
İşte bul sen seni senden olma dūr (Ayan, 2002: 161)

Çün Nesimi câvidanı yar ile buldı visal
Koy neçe dönerse dönsün bu yaşıl dolablar (Ayan, 2002: 290)

Sen cân u cümle 'alem esbâh imiş meselde
Cansuz beden dirilmiş gör kim bu ne meseldür (Ayan, 2002: 363)

Giydi insan donını eşya hep
Yirde gökde kamu neşib ü firâz (Ayan, 2002: 798)

2.1.7. Nesimi'nin Şiirlerinde Hallac-ı Mansur

Bazı şiirlerinde Mansur olan bazı şiirlerinde de Mansur'un ruhunun kendi bedenine göç ettiğini ileri süren Nesimi bu şekilde Tanrı'yı aramaktadır ve Tanrı'nın insanın içinde olduğunu belirtmektedir. Bu duruma şiirlerinde şu şekilde yer vermiştir:

Cümle can terk itmedi dârında gerçek dil-berün

Ger ene'l Hak söylese sen sanma kim Mansurdur (Ayan, 2002: 383)

Gelmişem Hakdan ene'l Hak gör ne Mansûr olmuşam
Rûh-ı Kudsün nutkıyam ser-tâ-kadem nûr olmuşam (Ayan, 2002: 495)

Men ol Mansuram iy 'ârif ki Hakdan bulmuşam nusret
Ene'l Hak söylerem niçün ki 'ömrüm pâ-y-dâr oldu (Ayan, 2002: 702)

Men ol Mansuram iy 'arif ki da'im söylerem yâ hû
Meni ber-dâr iden Hakdur bu dâr uş Mansûra geldi (Ayan, 2002: 716)

Da'im ene'l Hak söylerem Hakdan çü Mansur olmuşam
Kimdür meni ber-dâr iden bu şehre men sur olmuşam (Ayan, 2002: 891)

2.1.8. Nesimi'nin Farklı Bedenlere İntikal Etmesi

Şiirlerinde birçok farklı bedene intikal ettiğini ve birçok ruhun da kendi bedenine geçtiğini belirten Nesimi, bu durumu şiirlerinde farklı beyitlerde dile getirmektedir. Gah Hüseyin gah İbrahim gah Haşim gah Nuh olan Nesimi'nin şiirlerine bu durum şu şekilde yansımıştır:

Çün Nesimi buldı cisminde Hüseyni cisini
Şol ki kur'an didi Hakdan levh-ı mahfuzun durur (Ayan, 2002: 262)

Çün Nesimi sırr-ı İbrahim ü Haşimdür bu gün
Ger Haka vasıl olupdur cism ü can handadur (Ayan, 2002: 327)

Yüzünde 'âbid olmuşdur Nesimi
Nesiminün bugün cânânesidür (Ayan, 2002: 368)

Sûretün 'ışkı kimün kim kılmadı cânında kâr
Şol gezen cismindeki ma'nide cindür cân degül (Ayan, 2002: 468)

Sûretde âdem oğlu ve ma'nide div olan

Oldur ki Hakkı tanımamış âşinâ degül (Ayan, 2002: 470)

Nûh ile Tufan menem men hem necâtem hem helâk
Hemen yemen hem gevherem hem ol yemün mescûriyam (Ayan, 2002: 479)

Hem Halilem hem necâten hem hayâtem hem memat
Hem kubûram hem ‘azâbem hem hisâb u sûriyam (Ayan, 2002: 483)

Gerçi bugün Nesimiyem Haşimiyem Kureyşiyem
Mundan uludur ayetüm ayet ü şana sîgmazam (Ayan, 2002: 519)

Yandurdu şevkun cânımı iy derde derman handasan
Cânımda can sensen veli ister seni cân handasan (Ayan, 2002: 573)

Çün Nesiminün makamı Kaf imiş ‘Ankâlayın
Şol mu‘allâ-kadre ger ‘âli-güher dirsem n’ola (Ayan, 2002: 674)

Men ol sadık-ı kavlem ki caferiyem
Hakikat söylerem Hak Haydariyem (Ayan, 2002: 895)

Men ki dervişem fakirem padişah-ı ‘alemem
Ruh-ı bi- rengem egerçi renge girdüm âdemem (Ayan, 2002: 895)

Yukarıda verilen örnek beyitlerden hareketle tenasüh başlığı altında Nesimi, çoğunlukla kendi ruhunun tenasühünü konu alan şiirler kaleme almıştır.

2.1.9. Nesimi’nin Şiirlerinde Ruhun Sonsuzluğu

Nesimi’nin şiirlerinin büyük bir kısmını oluşturan tenasüh inancı, ruhun sonsuz yolculuğunun bir çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nesimi’nin şiirlerinde ruhun sürekli farklı bedenlerde tekrar ettiği ve bu tekrar edişin başlangıcının ve bitişinin olmayışı “ezeli, mükerrer, lâ-yezâlî, lem-yezeli, necat, ebedi” gibi kelimelerle anlatılmaktadır.

Çün ezelden mest ü şeydâ geldi mestân-ı Elest
Mest durur ol lâ-yezâlî bâdeden ebrâr mest (Ayan, 2002: 206)

Sanâyi‘den ne şan‘atdur Nesimi
Mükerrerdür mükerrerdür mükerrer (Ayan, 2002: 271)

Hem şıfatda zât-ı kâ’imdür bular
Ölmez itmez nutk-ı dâ’imdür bular (Ayan, 2002: 166)

Gönlümde menüm ‘ışk-ı cemâlün ezeldür
Şol nesne kim oldı ezeli lem-yezeldür (Ayan, 2002: 315)

Niçün terküni kılsun cân senin kim
Ezelden çünkü canun canumuzdur (Ayan, 2002: 332)

Hüsnün tebâreke’llâh envâr-ı lem-yezeldür
Yüzün cemâl içinde bi-misl ü bî-bedeldür (Ayan, 2002: 363)

Nesimiye ezelden cür ‘a sundun
Anunçün zü’l-hayat oldı muhakkak (Ayan, 2002: 446)

Hûblarun şâhı ezelden şol şanemdür tâ-ebed
Devlet-i hüsnî muhalled hûblarun şâhı görün (Ayan, 2002: 457)

Ölmezem men ölesi hod degülem
Ezelden berü necât ileyem (Ayan, 2002:524)

Ezelde var idi ‘ışkun bu cân içinde menüm
Zevâle olmaya kâbil binâ-yı ‘ahd-i kadîm (Ayan, 2002: 529)

İy Nesimi çün ezelden mahzen-i esrar idün
Gayr eger gönlüme girse koymagıl kılğıl dü nim (Ayan, 2002: 532)

Menem ol tılsım-ı pinhan ki bugün cihana geldüm
Ezeli nişanı bozdum ebedi nişana geldüm (Ayan, 2002: 547)

Rûh-ı Kuds oldu Nesimi cismini tarh eyledi
Cevher-i ferd oldu düşdi vahdetün deryasına (Ayan, 2002: 643)

Zâtını bildi cihan cümle sıfat-ı ebedi
Bu sıfatı bilen âdem bula yol zâta gele (Ayan, 2002: 679)

Bekâ-yı mutlak oldum ‘ışk içinde
Ezelden çün tene ol cân irişdi (Ayan, 2002: 718)

Zatında Nesimi degül o zat kim anun
Mislin göresen ya bulasan zatına hem-tây (Ayan, 2002: 726)

Yukarıdaki beyitlerde Hz. Muhammed olup Burak’a bindiğini, Fazlullah, Mansur, İsa, Süleyman ve Musa’nın kendi olduğunu belirten Nesimi, buradan insandan insana tenasühü kullanmıştır. Yani Nesimi burada tekrar bedenleşme yolculuğunun devam ettiğini yukarıda belirttiğimiz bazı ruhların kendi bedenine göç ettiğini belirtmektedir. Nesimi şiirlerinin bir kısmında, ezelden beri dünyada olduğunu ve ruhunun başka bedenlerde yeniden dünyaya gelerek ölümsüz olduğunu belirtmektedir.

2.2. Hulûl

Seyyid Nesimi’nin şiirlerinin temelini oluşturan, Allah’ın yarattıklarının bedenine intikal etmesi anlamına gelen hulûl inancı karşımıza farklı çeşitlerde çıkmaktadır. Bunların bir çeşidinde Allah başta Hz. Ali ve Hz. Muhammed olmak üzere Fazlullah ve Nesimi gibi yarattığı kullarının bedenlerine intikal etmektedir. Bunun bir sonucu olarak Allah’ın kendi bedenine intikal ettiğini ileri süren Nesimi Âdeme secde kılmayanları günahkâr olmakla suçlamaktadır. Çünkü Nesimi’ye göre basireti açık insanlar Allah’ın insan bedenine intikal ettiğini görüp Allah’ın en yakınlarında olduğunu bilmektedir. Hulûl inancı Nesimi’nin şiirlerine şu şekilde yansımaktadır:

2.2.1. Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması

Tanrı'nın insana bürünmüş şekli olarak karşımıza çıkan Hz. Ali'ye, Allah'a ait olan evvel, ahir, zahir, batın, rahman gibi sıfatlar, yine Allah'a ait olan mekândan bağımsız olma özelliği Nesimi'nin şiirlerinde sık sık kullanılmaktadır. Nesimi kimi şiirlerinde medet beklenen yegâne kişi olarak Hz. Ali'den medet beklemekte, kimi şiirlerinde Hz. Ali'yi Allah olarak yansıtmakta kimi şiirlerinde ise Hz. Ali'yi kâinatın sahibi olarak görmektedir. Bu durumla ilgili bazı şiirler şu şekildedir:

Evvel ü âhır olardur zâhir ü bâtın olar

Ca'fer-ı Sâdık çü Kâzım hem 'Alî Mûsa'r-Rızâ (Ayan, 2002: 174)

Kim Muhammedi 'Alîden ayırur la'net ana

Lâhmike lahmi degül mi yâ 'Ali senden meded (Ayan, 2002: 229)

Sen mana lutf u keremden derdüme bir çâre kıl

Şâh sensen men gedâyem yâ 'Alî senden meded (Ayan, 2002: 229)

Hak te'âlâ öz nûrından hoş yaratmış şâhumı

Kudret ü sırrı-ı Hudâsan yâ 'Alî senden meded (Ayan, 2002: 229)

Evvel bu nefsüni bil ardınca Rabbüni bil

Kim kendü didi Hakdan minberde Muştafâdur (Ayan, 2002: 240)

Alidür cümleñün canı Muhammeddür Ali kanı

Hakikatdur Ali şânı Alidür yâr-ı peygamber

...

Ali evvel Ali ahır Ali zahir Ali batın

Ali şems-i münevverdür Alidür nur ile enver

...

Alidür her şey için can Alidür yar ile mihman

Ali rahim Ali rahman Alidür cümleye server (Ayan, 2002: 263)

Hâdi-i rahman çü sızsüz her dü 'alemde bu gün

Cümle nâzır manzarısuz yâ Muhammed yâ ‘Ali (Ayan, 2002: 720)

Mehdi-i sahib-zemandur Hadi-i rahman bu gün

Evvel ü hem âhırısuz ya Muhammed ya Ali (Ayan, 2002: 721)

‘Işk ile yandı vücudum ya Ali senden meded

Bir fakir-i derd-mendem ya Ali senden meded (Ayan, 2002: 873)

2.2.2. Hz. Muhammed’in Tanrılaştırılması

Nesimi’nin şiirlerinde Tanrı’nın yeryüzündeki yansıması olarak karşımıza çıkan Hz. Muhammed, şiirlere şu şekilde yansımaktadır:

‘Âlemün cismi vü cânı senden ötrü oldı bil

Seyyid-i kevneyn-i ‘âlem yâ Muhammed Mustafâ (Ayan, 2002: 174)

Vücudum şehrine girdüm tolu nur-ı Huda gördüm

Men ol nurun tecellisın Muhammed Mustafa gördüm (Ayan, 2002: 548)

Eger sen bendesen tanı Hudanı

Huda vü hem Muhammed Mustafanı (Ayan, 2002: 733)

Didiler mana kim Rabbüni söyle

İlahı andum anda Mustafanı (Ayan, 2002: 733)

2.2.3. Fazlullah’ın ve Hallac-ı Mansur’un Tanrılaştırılması

Tanrı’nın yansımaları olarak sık sık karşımıza çıkan Fazlullah ve Hallac Nesimi’nin şiirlerine şu şekilde yansımıştır:

Zâd dalâletden halâş itdi bizi Fazl-i ilâh

Cism anundur nutk anundur rûh anundur cümlehâ (Ayan, 2002: 179)

İy Nesîmî çün refikün Fazl imiş ya’nî ilâh

Lutf ile kahr vâhid hem habîb rakib (Ayan, 2002: 199)

Dâ'imâ Hak söylerem hem Fazl-ı Hakdan gelmişem
Hak menem Hak mendedür hem âyet ile beyyinât (Ayan, 2002: 213)

Kem-terîn oldı Nesîmî Fazl-ı Hakkun çâkeri
Çünkü vaşlat vâşıl oldı 'ışk ile buldı huzûr (Ayan, 2002: 239)

Olar kim bende-i Fazl-ı Hudâdur
Muhibb-i hânedân-ı Mustafâdur (Ayan, 2002: 247)

Fazlum menüm iy Hızrun u iy âb-ı hayâtum
Şemsüm menüm iy bedrüm ü saçı zulümâtum (Ayan, 2002: 488)

İy Nesimi Fazl-ı Hakdan çün ganisen fariğ ol
Men dahı bu hal içinde lâyezâli görmişem (Ayan, 2002: 539)

Meydan-ı 'ışk içinde kim can terk ider Mansur olur
Gönlüm ene'l Hak dir ise zülfinde ber-dâr eyleyem (Ayan, 2002: 540)

Tâ cemalün Mushafın gördi Nesimi iy nigâr
Hâl ü hattun sırrını ez-Fazl-ı Hak kıldı beyân (Ayan, 2002: 567)

Mansur ene'l Hak aydur ya'ni Hak menem Hak
Çün Hak 'ıyan imiş gör kim görmeye 'ıyanı (Ayan, 2002: 741)

Mu'cizidür Nesiminün Fazl 'inayet eyleyen
Hakkı bu resme tanıdı buldı bu derde reh-beri (Ayan, 2002: 755)

2.2.4. Nesimi'nin Tanrılaşması

Şiirlerinde Hz. Ali, Hz. Muhammed, Hallac, Fazlullah ve Hz. Musa'yı Tanrı'nın bir yansıması olarak gören Nesimi bunun yanı sıra kendini de Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak kabul etmektedir. Tanrı'nın kendi bedenine hulûl ettiğini beyitlerinde

ileri süren Nesimi bununla aslında kendinde Allah'ı aramaktadır. Bu durum Nesimi'nin Allah'a ulaşma yoludur.

İy Nesîmî Hak te'âlâ sendedür

Hem şîfâtı dilde zâtı câdadur (Ayan, 2002: 169)

Yevm-i dîn oldı ki âşıklar bu dîne geldiler

Secde için hem cemâlünden Nesîmî buldı câ (Ayan, 2002: 177)

İy Nesîmî sırr-ı Hakkun mahremi sensen bu gün

Söyledün kudret dilinden ma'nî-i esrâr mest (Ayan, 2002: 208)

Çarh-ı Mu'allak menem fa'il-i mutlak menem

Hakk ilem Hak menem âyetile beyyinât (Ayan, 2002: 212)

Hem menem ins ü melek hem Âdem-i Hâkî ilen

Bulmuşam hem 'Arş-ı Rahmân cümle oldum kâ'inât (Ayan, 2002: 213)

Tî te'âla'llâh ki mişlüfî görmedi devr-i felek

Bî bekâ mülki senündür iy Nesîmî şeş cihât (Ayan, 2002: 214)

Gerçi Nesîmînün sözi vahy-i Hudâ durur işit

Sen niçün olmayasan çü tâlib-i kalb-i ente mevt (Ayan, 2002: 217)

Zülf ü ruh-sârun Nesîmî sırrını fâş eyledi

Kim bu esrârın beyânın 'Arş-ı rahmân gösterür (Ayan, 2002: 233)

Hakkı Nesîmî buldı Kur'ân imâmı oldı

Câmi'de Cum'â kıldı makbûl-i kibriyâdur (Ayan, 2002: 240)

Kıldı Nesîmî kıblesin şol kaşların mihrâbını

Kavl-i Nesîmî Hak durur ol Hak diyen bürhân budur (Ayan, 2002:246)

Nesiminün kalamından işitdün

Ki canı Hakkı ilen âşinâdur (Ayan, 2002: 319)

İy ehl-i ‘ayne ‘aynün oldu ‘ıyân u zâhir

Hak görmeyen seni kim ‘ayn-i ‘ıyan ‘amidür (Ayan, 2002: 321)

Aşağıdaki beyitlerde Allah’ın sıfatlarını kendi için kullanan Nesimi çoğunlukla ahir, zahir, la-yezeli, lâ-mekân gibi sıfatları kullanmaktadır. Bunun yanı sıra kendinde Allah’ın izlerinin bulunduğunu açıkça dile getiren Nesimi bu şiirlerle aslında kendisinde Allah’ı aramaktadır. Çünkü ona göre tüm canlı ve cansız varlıklar Allah’ın bir yansımasıdır.

Söyledi zâhir Nesimi şi ‘rini virdüm cevab

Ruh-ı Kudsi kıldı tahsin didi kim Selmân budur (Ayan, 2002: 382)

Menem Rabb-ı rububiyet menümle hem-dem olmuşdur

Zirâ dil-dârumun şekli bu gönlümde musavverdür (Ayan, 2002: 385)

Çün Nesimidür bu gün Kur’an-ı natık fazl ile

Sırr- Yezdân nûr-ı Sübhân kavlı Kur’ân oldu fâs (Ayan, 2002: 424)

Zâhirem zâhirde fâşem mazharem hem muzhirem

Bâtınam her şeyde ya’nî bâtınun mesturiyem (Ayan, 2002: 479)

Zâhir ü bâtın menem peydâ vü hem pinhân menem

Mazharam hem muzharam hem mazharun mazhuriyam (Ayan, 2002: 483)

Hem menem bezm-i ezel hem mendedür câm-ı Elest

Hem şerâb-ı Kevserem hammârınun mahmuriyam (Ayan, 2002: 483)

Bu cümle sıfat ile menüm mazhar-ı zâtum (Ayan, 2002: 488)

Zikrüm ene’l Hakdur menüm Hakdur sözüm Hakdur menüm (Ayan, 2002: 493)

Şiirlerinde sık sık kullandığı ene’l Hak yani ben Hakkım sözü ile Nesimi, kendisinin doğrudan Tanrı olduğunu değil Tanrı’nın bir parçası olduğunu ve bazı şiirlerinde ise

Tanrı'ın kendi bedenine intikal ettiğini yani kendinde Tanrı'yı bulduğunu bu sebepten ona saygı duyulması gerektiğini ileri sürmektedir.

Sırr-ı ene'l Hak söylerem 'alemde pinhân gelmişem
Hem Hak direm Hak mendedür hem hatm-i insan gelmişem (Ayan, 2002: 499)

Hem âyet-i rahmân menem hem rahmet-i rahmân menem
Hem vahy-i mutlak söylerem hem nûr-ı Yezdân gelmişem (Ayan, 2002: 499)

Maksad-ı kevn ü mekân sensen Nesimi çün bugün
Ne 'aceb ger dir isem kim sırr-ı Sübhân gelmişem (Ayan, 2002: 501)

Zerre menem güneş menem çâr ile penc ü şeş menem
Sûreti gör beyan ile çünkü beyana sığmazam (Ayan, 2002: 519)

İy Nesimi on sekiz min 'alemün mevcudısan
Kim ki bu devre irişmez koy gide devvareden (Ayan, 2002: 552)

İy küh-i rif' atünden bi-behre 'akl-ı mutlak
İy genç-i bî-nihayet Simürg-ı lâ-mekânsan (Ayan, 2002: 556)

Zatuna kimse irmez vasfunı kimse bilmez
Zat u sıfat ile sen baki vü cavidânsan (Ayan, 2002: 556)

Men mülkk-i cihan cihan menem men
Men 'arş-ı mekân mekân menem men (Ayan, 2002: 562)

İnsan u beşersen iy Nesimi
Hakdur ki heman heman menem men (Ayan, 2002: 563)

İy sanem sen mazhar-ı Allahsan
Başdan ayağa kelâmu'llahsan (Ayan, 2002: 612)

Rûhu'l-Kudüsün nefhasıdır nutk-ı Nesimi

Hakdur ki diyem dem-be-dem el-minnetü li'llâh (Ayan, 2002: 628)

Men mende Hakkı buldum Hakka yakın Hak oldum

Uyhuda kaldı münkir nakş ü hayal içinde (Ayan, 2002: 634)

Çün şehr-i yârun şehrine bugün Nesimidür melik

Buyrug anundur hükm anun hem şehrine hem kendine (Ayan, 2002: 656)

Nesimi çün seni buldı dü 'alemden vahid oldı

Kesildi mâ vü menlikden ulaşdı zât-ı yektaya (Ayan, 2002: 666)

Fâni-i mutlak olmuşam Hak ileyem Hak olmuşam

Kim ki Hakkı diler budur çâresi uşta çaresi (Ayan, 2002: 711)

Çün makâlidü's-semâvât iy Nesimi sendedür

Kâf u lâmından götürgil sin ü şîn-dendâneyi (Ayan, 2002: 754)

Ki nişan içre bi-nişan menem uş

On sekiz min cihana can mene muş (Ayan, 2002: 774)

Gel ki sensen 'Arş u kürsi sendedür

Bist ü heşt ü otuz iki sendedür

İy Nesimi Ruh-i Kudsi sendedür

Cümlenün gör meçe 'aksi sendedür (Ayan, 2002: 810)

Adımı Hakdan Nesimi yazaram

Bil bu mâ'niden ne simem ya zerem

Hem hidayet eylerem hem azaram

Hem büti uşadıcı hem Âzerem (Ayan, 2002: 842)

Vahdetün şehrinde seyran eylerem

Men seni cismümde hayran eylerem

Gencümi Âdemde pinhan eylerem
Ademi ham Hak hem insan eylerem (Ayan, 2002: 843)

Çün ezelden ta-ebed baki menem
Kün fekanun halkı vü hallakı menem
Vahdetün bezminde çün sakı menem
Enfüsün âyât u âfâkı menem (Ayan, 2002: 845)

2.2.4.1. Nesimi'nin Cavidan Oluşu

Nesimi'nin kendini Tanrısallaştığı şiirlerinde çoğunlukla kullandığı sözlerden biri de Allah'ın sıfatlarından olan Câvidan yani sonsuz olma sıfatıdır. Bu sıfatı da kendisi için sık sık kullanan Nesimi kendinden adeta Tanrı olarak bahsetmektedir.

Çeşme-i hayvân menem mendedür âb-1 hayât (Ayan, 2002: 211)

Çün Nesimînün makâmı vaşl-1 yâr oldı bu gün
Hoş hayât-1 câvidân buldı yürü cânân gelür (Ayan, 2002: 243)

Nesimi çün visalünden hayat-1 câvidan buldı
Yakındur ger disem hakdur kim oldı hayy-i câvidan (Ayan, 2002: 608)

Nûr-1 çeşm-i ehl-i dilsen yâ hayat-1 câvidan
Ya kelim-i nâtik u şâh- kelâm-1 lâ-mekân (Ayan, 2002: 615)

2.2.4.2. Nesimi'nin Lâ-mekân Oluşu

Kendinden bahsettiği şiirlerinin çoğunda hulûl inancına başvurarak Nesimi, Allah'a sıfatlarından lâ-mekân yani mekândan münezzehe olma sıfatını kendisi için kullanmıştır. Bu şiirleri incelendiğinde bazılarından kendini Tanrı'nın bir yansıması olarak gösteren Nesimi bazı şiirlerinde kendini adeta Tanrısallaştırmıştır.

Olmışam çün cümle şeyde bî-gümân
Yidi iklim mekânem lâ-mekân (Ayan, 2002: 163)

Nutk-ı zâtumdan ‘ıyân oldı cihân
Sözlerümden kâf u nûndur lâ-mekân (Ayan, 2002: 163)

Gel Nesiminün elinden bâdeyi nûş eyle kim
Lâ-yezâli ‘işret oldur gussasuz devrân budur (Ayan, 2002: 353)

Lâ-mekânun ‘alemin ger seyr idersem ne ‘aceb
Cebrilem Rûh-ı Kudsün perr ü bâli mendedür (Ayan, 2002: 356)

Mekânsuz oldı Nesimi mekânı yohdur anun
Mekâna sığmayan ol bî-mekân mekânı nider (Ayan, 2002: 373)

İy Nesimi nazar ehli ki vücudun evine
Lâ-mekân gencine virân didiler gerçek imiş
...
Çün Nesimi sana can ile kul oldı iy şeh
Mana bende sana sultan didiler gerçek imiş (Ayan, 2002: 428)

Lâ-mekânun genciyem gerçi yirüm vîrânedür
Eylerem ma‘mûr anı gör kim ne ma‘mur olmuşam (Ayan, 2002: 495)

Mende sığar iki cihan men bu cihana sığmazam
Cevher-i lâmekân menem kevn ü mekâna sığmazam (Ayan, 2002: 518)

Gerçi muhit-i a‘zaman adum adem durur ademem
Dar ile kün fekan menem men bu mekâna sığmazam (Ayan, 2002: 518)

Gevher-i lâmekân menem menem uş
Kadre irdüm bugün Berat ileyem (Ayan, 2002: 524)

Yüzün kimi Nesimi iy hublarun emiri
Hurşid-i lem-yezeldür bedr ü hilal içinde (Ayan, 2002: 635)

Mekân u kevne sığmaz çün kadimün zât-ı bî-misli
Nesimi kaf u nun oldı mekânın lâ-mekân itdi (Ayan, 2002: 688)

Nesiminün mekânı lâ-mekândur
Mekânsuz ‘aşıkun Hakdur mekânı (Ayan, 2002: 742)

Nesimi cevher-i ferd oldı anun
Mekânı lâ-mekân bi’llâh degül mi (Ayan, 2002: 747)

Mekâna sığmadı zatun ezeldendür bidâyatun
Nesiminün bu ma’niden mekânı lâ-mekân oldı (Ayan, 2002: 749)

Sure-i Rahman menem Hak mendedür
Lâ-yezâli zat-ı mutlak mendedür (Ayan, 2002: 817)

Men otuz iki hurufam lem-yezel
Yohdur ortagum ne mislüm ne bedel
Çün ebeddür ahıram evvel ezel
Evvel ü ahır menem ‘azze ve cel (Ayan, 2002: 838)

Suretün nakşında hayran olmuşam
Vasluna ulaşıla can olmuşam
‘Akla sığmaz genç-i pinhan olmuşam
Lâ-mekân tahtında sultan olmuşam (Ayan, 2002: 841)

Suretün Pakize nakşı la-yezâli mendedür
Menden ayrılmaz bu suret uş hayali sendedür (Ayan, 2002: 882)

Lâ-mekâna rast iletdüm râhı men
Şemsümün ardınca togdı mâh-ı men
İşigümde mende buldum şâh-ı men
Virmezem min ta‘atı bir âh-ı men (Ayan, 2002: 848)

2.2.5. Diğerleri

Seyyid Nesimi'nin şiirlerinde Allah'ın Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın, Sübhân, Cebbâr, Hayy, Rahmân, Bâki, ezeli, ebedi, cavidan gibi isimleri, yaratıcılığı, mekândan münezzeh yani *Lâmekan* olması gibi vasıfları Hz. Ali ve Nesimi'nin kendisi için kullanarak hem kendine hem de Hz. Ali uluhiyet atfedilmektedir. Bunun yanı sıra Seyyid Nesimi'nin şiirlerinde Ene'l Hak (Ben Hakkım) düşüncesi geniş yer tutmaktadır. Ene'l Hak sözü ile Nesimi, kendinin Allah'tan bir parça olduğunu, bu kâinatın sahibinin kendisi olduğunu ve Allah'ı kendi içinde bulduğunu ileri sürmektedir. Nesimi'ye göre eğer bir kişi Allah'a ulaşmak istiyorsa onu kendinde aramalıdır. Bu sebepten dolayı şiirlerinde secde insana kılınmaktadır. Bu durumlara örnek olacak bazı şiirleri şu şekildedir:

Âdemde tecellî kıldı Allah
Kıl Âdeme secde olma güm-râh (Ayan, 2002: 154)

Âdem tükeli Hak oldı bilgil
Mescûd-ı hakîka secde kılğıl (Ayan, 2002: 156)

İy Haki isteyen gel insân ol
Kara taş olma la 'l ü mercân ol (Ayan, 2002: 157)

Fânî oldı özinden oldı Hak
Bildî kim cümle Hak imiş mutlak (Ayan, 2002: 158)

Yukarıdaki beyitlerinde Nesimi, Tanrı'nın insanın bedenine hulûl ettiğini ile sürerek insanları adeta Tanrı ile aynılaştırmaktadır.

Mantık-ı hay zât-ı Yezdândur bular
Nûr-ı 'Arş u vech-i rahmandur bular (Ayan, 2002: 166)

Bî-şübeh vü lâ-şerîk olmuş bular
Zâhir ü batında her şey kendüler (Ayan, 2002: 166)

Evvelîn ü âhîrîn bunlar olur
Bunlari bilen kişi Hakkı bilür (Ayan, 2002: 167)

Bunlarun hükminde her şey bunlarun
Câmidur her cümle-i mü'minlerün (Ayan, 2002: 167)

Şebr ü Şebbîri ki ya'nî şâh Hasanla şâh Hüseyin
Ol iki dürreyn-i bahr-ı zât-ı hem -tâ-yı Hudâ (Ayan, 2002: 184)

Vahdetün şemsi yüzündür lâ-mekânı gösterür
Zih kemâl-i şems-i kudret bu nişânı gösterür (Ayan, 2002: 234)

Zerk ehlidür gerçek şakî kim tutmamış Hak sözünü
İtmedi secde Âdeme Hakdan elen şeytân budur (Ayan, 2002: 246)

Husnüne secde kılmayana senün
Hak didi adını ki şeytândur (Ayan, 2002: 255)

Gören sensen menüm 'aynumda yâ Rab
Ne nâzırsan ne manzarsan ne manzûr (Ayan, 2002: 260)

Hakdan ırag imiş anlar kim
Seni iy nûr-ı Hak beşer didiler
...
Bah anun yüzüne ilahuna bah
Ehl-i diller budur nazar didiler (Ayan, 2002: 289)

Ya Rab ol pâkize cevher kim beşerdür sûreti
Hansı 'alemden gelür adı neden insan olur (Ayan, 2002: 295)

Yil ü şu toprağ u od adı nedendür Âdem
Ana secde ne için İblise inkâr nedür (Ayan, 2002: 305)

Sana kimdür diyen kim Hak degülse
Seni Hak bilmeyen Hakdan cüdâdur (Ayan, 2002: 366)

Çün hâsıl oldı vaslun iy cân mana cihânda
Oldum visâle kâni ‘kevn ü mekân gerekmez (Ayan, 2002: 395)

Kâf ile nûn ezelde çün ‘illetümüzdür iy beşer
Cevher-i lâ-mekân bizüz kim bileser hududumuz (Ayan, 2002: 410)

Çün Nesimi sana can ile kul oldı iy şeh
Mana bende sana sultan didiler gerçek imiş (Ayan, 2002: 428)

Ger inanmazsan ki Âdem mazharıdır Tanrının
Hak te ‘âlânun sözinden munca burhân buldum uş (Ayan, 2002: 433)

Sen hümâ-yı lâ-mekânsan kendözünden bî-haber
Gelmedün ta kim göresen menzil ü me’vâ-yı ‘ışk (Ayan, 2002: 450)

Tâ rûz-ı haşr nûr-ı hidâyetdür ey senem
Mişbâh-ı lemyezel ki cemâlündedir senün (Ayan, 2002: 459)

İy Nesimi secde kıl şol dil-berün didarına
Kim ki sacid olmadı adı div-i racim (Ayan, 2002: 515)

Senden meni kimdür ayıran sen
Zahirde vü batınnumda sensen (Ayan, 2002: 557)

Nûr-ı çeşm-i ehl-i dilsen hem hayât-ı câvidan
Hem kelâm-ı nâtik iy cân hem mekânun lâ-mekân (Ayan, 2002: 567)

Zâhir u bâtin evvel ü âhır
Senden oldı zuhur şerh u beyân (Ayan, 2002:594)

‘Arş ile ferş ü kaf u nûn sendedür iu melik bu gün
Kimse bu sırra irmedi şerh u beyân mısın neşen (Ayan, 2002: 620)

Zatınun ‘aynıdur Allahun sıfatı iy beşer
Lakin ol bildi bu remzi kim irişdi zatına (Ayan, 2002: 639)

Her kim seni dimez kim rahman sıfatlu Haksan
İtürmiş ol kara gün Hak ile Hak-şinâsı (Ayan, 2002: 692)

Secde kıl âdeme ferişte gibi
Sen tekebbürden olma şeytanı (Ayan, 2002: 722)

Şem‘-ı vahdetdür cemalün sohbeti Ruşen kılur
Karşuda hoş hoş yanadur Seyyidün pervânesi (Ayan, 2002: 714)

Ademe virdi keramet huld ü cennâtü’n-na‘im
Cümle ana secde kıldı gayrû şeytânî’r-racim
Ademün vechinde yidi hattı yazmışdı kadim (Ayan, 2002: 767)

Âdemi-şekldür ki giydi ol
Ten cihanında mihman oldı (Ayan, 2002: 775)

Kaf u nun emrinden oldı kainat
Hem sıfatdur kaf u nun hem ‘ayn-ı zat
Kaf u nundan vacib oldı mümkinat
Bil ki sensen ‘alem-i zat u sıfat (Ayan, 2002: 805)

İy gönül Hak sendedür Hak sendedür
Söyle Hakkı kim ene’l Hak sendedür
Hakk-ı mutlak zat-ı mutlak sendedür
Mushafun hattı muhakkak sendedür (Ayan, 2002: 810)

Hak te’ala Âdem oğlu özidür

Otuz iki Hak kelamı sözidür
Cümle 'alem bil ki Allah özidür
Âdem ol candur ki güneş yüzidür (Ayan, 2002: 811)

Ger Hak oldun Hak sıfatun handadur
Hak-sıfat ol gör ki zatun handadur
Ger muhit oldun cihanun handadur
İy Kemah ahır Fıratun handadur (Ayan, 2002: 813)

Hak te'ala varlığı Ademdedür
Ev anundur ol bu evde demdedür
Bildi şeytan bu sırrı gamdadur
Ol sebebden ta ebed matemdedür (Ayan, 2002: 813)

İy Haki her yerde kaydursan ki var
Sende bes Hak var' imiş Hak sende var
Enbiyanun sırrını bilmez davar
Kısmet olmaz dive rah-ı hoşgüvar (Ayan, 2002: 816)

Kıldı insan mazharından Hak zuhur
Âdemün vechindedür si vü dü nur (Ayan, 2002: 817)

Geç ikilikden elif tek vahid ol
Hakkı gör Âdemde Hakka sacid ol
Gel fenanun bahrına düş halid ol
Kâ'beyi tanı vü Lata 'abid ol (Ayan, 2002: 837)

Hak 'ıyan oldı vü Hakkı görmeyen
Oldı şeytan Ademi hak bilmeyen (Ayan, 2002: 849)

Dem bu demdür dem bu dem bil bu demi
Âdeme urdı bu demden Hak demi (Ayan, 2002: 857)

Nesimi'nin şiirlerinde Tanrı sadece insana değil eşyalara da zuhur etmektedir. Doğadaki tüm eşyalara Tanrı'nın zuhur ettiğini düşünen Nesimi, bu durumu bazı şiirlerinde dile getirmektedir.

Zuhur eyledi cümle eşyada Hak
Hanı bir basiretlü açuğ basar (Ayan, 2002: 371)

Lâ-mekân oldı adun eşyada
Bî-nişan sırr u levn bî-eşkal (Ayan, 2002: 799)

C) Tecsim

Şiirlerinin büyük bir kısmında Allah'a şekilsel bir özellik atfeden Nesimi, Allah'ın bir görünüşü olduğunu aşağıdaki beyitlerde belirtmiştir. Nesimi'nin şiirlerindeki cisimlendirme sonucunda Tanrı karşımıza uzuvları olan bir varlık olarak çıkmaktadır ve bu sureti görenlerin ona secde kılması gerekmektedir. Allah'a insanlarda olduğu gibi göz, kulak, saç, yüz gibi uzuvlar ile betimleyen Nesimi'nin örnek beyitleri aşağıda verilmiştir. Bu durum sonucunda Allah ete kemiğe bürünmüş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Mîm melek şüretlü dil-bersen ayâ bedr-i münîr
Hüsn-i Yûsufsan tecellî eyledi nûr-ı Hudâ (Ayan, 2002: 180)

Ay hüsnünde hayran melek ya Rab ne candur kim yüzün
Bedr olmuş aya dak tutar şems-i duhâya ta'n ider (Ayan, 2002: 279)

Yüzüne ehl-i nazar sûret-i rahmân didiler
Ohıyanlar bu kelâmu'llâhı Kur'an didiler (Ayan, 2002: 284)

Bu cemal u hüsnî gör kim urur aya ta 'ne ya Rab
Bu ne Hak suretlü âdem bu ne ma 'nilü beşerdür (Ayan, 2002: 336)

Sûret-i Allâh cemâlündür yüzün
Uş nebinün sözleri bürhânımız (Ayan, 2002: 412)

Evvel ü âhırda yüzündür yüzün
Sûret-i Allah ile rahmânumuz (Ayan, 2002: 413)

Hâl ü hattı iy Nesimi ehl-i ‘ışk imanıdır
İy gönül sen secde kıl sol sûret-i rahmana bes (Ayan, 2002: 422)

Çün ene’l Hakdan götürdi sûretün mâhı nikâb
Sen Hakı niçün nihân itmek dilersen itmegil (Ayan, 2002: 464)

Sensen iy suret-i Allah ile rahmân mescûd
Kılmayan secde sana div ile şeytân dimişem (Ayan, 2002: 502)

Hak suretinde insan sensen gelen cihana
İy Tanrının sıfatı ‘alemde câvidansan (Ayan, 2002: 584)

Suret-i Hakka iy kamer bedr-i ruhundur ayine
Taş ola kim ki suretün olmaya ‘aşık ayına (Ayan, 2002: 644)

Yüzünü her kim ki gördi suret-i rahmân didi
La‘lünü can Hızra sordı çeşme-i hayvan didi (Ayan, 2002: 683)

Suretün Hakdur budur Hakdan haber
Söyleyen Hakdur veli adı beşer (Ayan, 2002: 820)

Suret-i Hakdan işaretdür yüzün
Ehl-i tevhide beşaretdür yüzün (Han, 829)

Aşağıdaki beyitlerde Allah’ın suretinin kendinde olduğunu belirten Nesimi bu yönüyle Allah’ı cisimsel bir varlık olarak yansıtarak tecsim unsuruna şiirlerinde yer vermektedir.

Kıble-i îmân menem şûret-i Rahmân menem

Levh ile Kur'ân menem hem orucam hem şalât (Ayan, 2002: 211)

Sûretde gerçi adı beşerdür Nesiminün

Ma'nide gör ki zât-ı mutahher değül midür (Ayan, 2002: 348)

İy Nesimi vech-i 'Allahun kelâmıdır yüzün

Kim bu vechu'llâh içinde Fazl-ı rahmân buldum uş (Ayan, 2002: 444)

Sûret-i rahmanı buldum sûret-i rahman menem (Ayan, 2002: 514)

Söyleyen Hakdur menüm dilümde da'im yohsa men

Çar 'unsurdan mürekkeb bî-lisan u ebkemem (Ayan, 2002: 541)

Men sûret ü ma 'nide Hakam hak

Men Hakk-ı 'ıyan 'ıyan menem men (Ayan, 2002: 562)

Seni zahid meni beşer sanma

Âdemi suretinde rahmanam (Ayan, 2002: 776)

Aşağıdaki beyitlerde Nesimi, Allah'a kaş, göz, dudak, yüz gibi uzuvlar vererek tecsim unsurunu kullanmıştır. Kimi beyitinde Allah'ın dili olduğunu ve konuştuğunu belirten Nesimi, bazı beyitlerinde Allah'ın şekilsel özelliklerini belirterek O'nun güzelliğinden bahsetmektedir.

Seni bu hüsn ü cemal ile bu lutf ile görenler

Korhdılar hak dimege döndiler insan didiler (Ayan, 2002: 286)

İy yüzi cennet hatı rızvân dudağı selsebil

Lâ-mekân bedr ü hilâlidür gözünle kaşunuz (Ayan,2002: 406)

Gözleri kaşları ene'l Hak çağırur

Gör bu sırrı kimde pinhân eylemiş (Ayan, 2002: 431)

Gözlerün sihr-i mübindür iy cemalün lem-yezel
Lâ-yezali nûr anundur canum anun pâresi (Ayan, 2002: 732)

‘Alemde Hak suretlü yüzündür ol güneş kim
Kıldı güninde zâhir esrar-ı la mekâmı (Ayan, 2002: 740)

Seni Hak görmeyen zâhirde a’ma
Gözinde Hak nihan bi’llâh degül mi (Ayan, 2002: 745)

Vech-i Âdem ki ‘Arş-ı rahmandur
Gözlerün anda gördi Yezdanı (Ayan, 2002: 795)

Fitnedür ‘aynun yüzün şems ü kamer
Fitne-i devr-i kamer sensen meğer (Ayan, 2002: 820)

Hacc u ziyaretdür yüzün
Cümle eşyadan ‘ibaretdür yüzün (Ayan, 2002: 829)

Nesimi’nin şiirlerinde karşımıza cisimleştirilmiş bir şekilde çıkan Tanrı, insan bedenine bürünmüştür ve görenlerin o bedene, o yüze secde etmesi gerekmektedir. Hatta secde etmeyen kişiyi Nesimi şeytan olarak düşünmektedir.

Ademün suretine secde kılanlar ki seni
Göricek suret-i rahmân didiler gerçek imiş (Ayan, 2002: 428)

Zehî ki şems ü kamer secde kıldı sûretüne
Ohıdılar dün ü gün müstezâd-ı pâk (Ayan, 2002: 451)

Kılmayan secde yüzüne eger ol zahid ise
Zühbine zerk u anun özine şeytan dimişem (Ayan, 2002: 538)

İy Nesimi secde kıl hüsnine karşı dil-berün
Çünkü hüblar sûretidür Hak te‘âlâ mazharı (Ayan, 2002: 756)

Nesimi'nin şiirlerinin bir kısmında Tanrı konuşan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır ve sözleri de İlahi sözdür.

İy Nesimi cihanı tutdı sözün

'Avnun Allah ki şah-ı kişversen (Ayan, 2002: 581)

Suretün 'Arş ile rahmandur sözün

İy sözi Hak cümle Kur'andur sözün (Ayan, 2002: 828)

İy hatun Hızr ab-ı hayvandur sözün

Söyle iy can söyle kim candur sözün (Ayan, 2002: 828)

SONUÇ

“*Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî'nin Şiir ve Kelamlarında Tenasüh, Hulûl, Tecsim*” başlıklı çalışmamızda inceleme fırsatı bulduğumuz, genel manası ile “*ruh göçü*” anlamına gelen reenkarnasyon ve tenasüh kavramlarının aynı anlamı karşılamadığı ortaya konulmuştur. Reenkarnasyon ve tenasüh arasındaki en büyük fark reenkarnasyonda ilerlemenin sürekli ileri yönde olurken, tenasühte reenkarnasyondan farklı olarak hem ileriye hem geriye doğru gerçekleşebilmektedir. Varsayalım bir ruhun yeni bedeni bir hayvan bedeni olsun bir sonraki bedenleşmesinde ameline bağlı olarak bu ruh tenasüh inancına göre ileriye doğru ilerleme göstererek insan da olabilir bu durumun zıttı olarak geriye doğru giderek bitti ya da madde de olabilir.

Ölen kişinin ruhunun tekrar bir başka bedende bedenleşeceği manasına gelen tenasüh, Allah'ın yarattığı kişilerin bedenine intikal etmesi manasına gelen hulûl ve Allah'a göz, dudak, kaş, suret gibi uzuvlar atfederek Allah'ın cisimleştirilmesi manasına gelen tecsim gibi tasavvufi kavramlar *heterodoks (din dışı)* unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu heterodoks unsurlar kendisine İslamiyet içinde yer bulamamıştır. İslamiyet'in ve tek Tanrılı dinlerin katı bir şekilde reddettiği bu kavramlar Alevi Kızılbaş inanış başta olmak üzere Budizm, Caynizm, Eski Yunan ve Eski Mısır dinleri gibi dinler ile şeriatlandırılmamış (heterodoks) Şia'nın içinde kendisine geniş yer bulmaktadır. Fakat şeriatçı Şia'nın içinde kesinlikle kendine yer bulamamıştır.

Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî gibi Alevi Kızılbaş inanç önderleri diyebileceğimiz şairlerin şiirlerinde genişçe rastladığımız tenasüh, hulûl ve tecsim inanışları sadece Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî'nin değil Kul Himmet, Pir Sultan Abdal diğer büyük Alevi Kızılbaş şairlerinin şiirlerini oluşturan bel kemiği unsurlardandır.

Seyyid Nesimi ve Şah İsmail Hatâyî divanlarının incelenmesi esnasında Hatâyî'nin şiirlerinde Nesimi'nin izleri görülmektedir. Hatâyî ve Nesimi genel olarak kullanılan fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün gibi aruz kalıplarının benzerliği, kullanılan kelimelerin benzerliği ve tenasüh, hulûl, tecsim gibi heterodoks unsurlarının şiirlerinin geniş yer tutuşu Hatâyî'nin Nesimi'den etkilendiğini açıkça göstermektedir.

Şah İsmail Hatâyî'nin Şia'sı iki dönemden oluşmaktadır. Bu dönemler şeriatçı Şia ve heterodoks Şia olarak adlandırılabilir. Şah İsmail'in şiirlerinden de açık bir şekilde anlaşılacağı gibi onun Şia'sı heterodoks Şia'dan başka bir şey değildir. Buna

delil olarak şiirlerindeki tenasüh, hulûl ve teccim Şah İsmail'in Şia'sını şeriatçı Şia'dan ayıran unsurlar olarak gösterilebilir. Şah İsmail'den sonraki dönemde heterodoks Şia git gide şeriatçı Şia'ya dönüşmektedir.

Sonuç olarak günümüz Şia'sının katı bir şekilde reddettiği tenasüh inancı, Şah İsmail'in şiirlerinde geniş bir şekilde yer bularak aslında Şah İsmail'in günümüz İran tarihçilerinin ileri sürdüğü gibi şeriatçı Şia olmadığını kanıtlamaktadır. Bunlara ek olarak Şah İsmail'in kurtarıcı olarak görülmesi ve onun için tebaasının aşırıya giden sözler kullanmasını da iddialarımızı güçlendirmektedir. Safevî I. döneminde ortaya çıkan Şia'nın günümüz Şia tanımı ile yorumlanması son derece yanlıştır. Şemsiye bir kavram olarak değerlendirebileceğimiz Şia terimini alt kollarına ayırdığımızda karşımıza çıkan şeriatçı Şia (günümüz Şia'sı) ve şeriatlandırılan (Heterodoks, Gali, Gulat-1 Şia, Gali Şia) gibi Şia kolları birbirinin aynısı gibi düşünmek kronik bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır.

LÜGAT

Âb: (F.) Su, mâ.

Ahsen: (Ar.) Çok güzel.

Âşikâr: (F.) Ortada, apaçık meydanda.

Bâde: (F.) Şarap.

Bahr: (Ar.) Deniz veya büyük göl.

Bahr: (Ar.) 1. Deniz veya büyük göl. 2. Yüce yaratıcının ilminin, feyzinin ve tecellisinin sonsuzluğunu ifade eder.

Basiret: (Ar.) Sezgi, uzağı görüş.

Batın: (Ar.) 1. İç, dahili, gizli, zahir karşıtı. 2. Sır, râz. 3. Allah'ın adlarından.

Bedr: (Ar.) Dolunay.

Belkıs: (Ar.) Saba melikesi

Bend: (F.) 1. Bayrak, sancak. 2. Vilayet, eyalet. 3. Boğum, düğüm.

Beşâret: (Ar.) 1. Müjde, iyi haber alma. 2. Güzellik.

Beşer: (Ar.) İnsan, adam.

Beytullah: (Ar.) 1. Kâbe. 2. tas. Kalp, gönül.

Beyyinat: (Ar.) Deliller, tanıklar.

Bihter: (F.) Pek iyi, daha güzel.

Bî-kes: (F.) Kimsesiz, zavallı.

Bî-vücûd: (F.) Varlığı bilinmeyen, vücutsuz.

Bürhân: (Ar.) Delil.

Câvidân: (F.) Ebedi, sonrasız, bengi.

Cebbâr: (Ar.) 1. Cebreden, zulmeden, acı çektiren. 2. Kuvvet, kudret, azamet, ceberût sahibi (Allah).

Ceberut: (Ar.) Ulu, pek büyük.

Cemâl: (Ar.) Yüz güzelliği.

Cihan: (F.) 1. Dünya, âlem. 2. Kürre-i arz, yeryüzü, zemin.

Cihât: (Ar.) Yönler, semtler.

Çâh: (Ar.) Kuyu, çukur.

Çaker: (F.) Köle, cariye, kul, yanaşma.

Çar: (F.) 1. Çare, medet. 2. Dört.

Çarh: (F.) Felek, gökyüzü, sema.

Çü: (F.) Gibi.

Dendane: (F.) Diş tanesi.
Der-bân: (F.) Kapıcı, kapıya bakan.
Derya: (F.) Deniz, bahr.
Destur: (F.) İzin, müsaade.
Devahi: (Ar.) Kötülükler, belalar, musibetler.
Devran: (Ar.) Gezip tozma, dönüp dolaşma.
Deycur: (Ar.) Çok karanlık, zifiri karanlık.
Deyyâr: (Ar.) Herhangi bir kimse, biri. 2. Papaz.
Didâr: (F.) 1. Yüz, çehre, vech, 2. İlahi güzellik.
Div: Dev.
Ebed: (Ar.) Sonu olmayan, gelecek zaman, ezel karşıtı.
Ekber: (Ar.) Daha büyük, en büyük.
Enbiya: (Ar.) Nebiler, peygamberler.
Enis: (Ar.) Dost, arkadaş, sevgili.
Erkân: (Ar.) 1. Başkanlar, ileri gelenler, reisler. 2. Esaslar, kaideler, destekler. 3. Yol, yordam, görgü.
Ervâh: (Ar.) Ruhlar.
Esrar: (Ar.) Sırlar, gizemler, gizlilikler.
Eşkal: (Ar.) Şekiller.
Evhâd: (Ar.) Tek, biricik.
Ezel: (Ar.) 1. Başlangıcı olmayan geçmiş zaman, ebed karşıtı. 2. tas. Tanrı.
Fail-i mutlak: Allah.
Fakr: (Ar.) 1. Yoksul, parasız, züğürt. 2. Dilenen, dilenci. 3. Kimsesiz, zavallı, bîçare.
4. tas. Fenafillah mertebesi, yani varlıktaki her olgunun Allah'a ait olduğu inancını ifade eden söz. 5. Varlıktan kurtulup Allah'a ulaşma.
Fâş: (F.) Ortaya çıkma, görünme.
Ferişte: (F.) 1. Melek. 2. Pek güzel, yumuşak huylu.
Firâz: (F.) Yokuş, yüksek, çıkış.
Furkan: (Ar.) Doğru ile yanlış veya iyi ile kötü arasındaki farkı gösteren durum veya şey. 2. Tevrat.
Gâfil: (Ar.) Yapacağını ve bundan dolayı başına geleceğini önceden düşünmeyip ihmal eden, gaflette bulunan kimse.
Gedâ: (F.) Dilenci, yoksul.

Gevher: (F.) 1. Cevher, elmas. 2. Öz, asıl.

Gûlam: (Ar.) Bıyığı yeni çıkmış delikanlı, genç.

Gussa: (Ar.) Acı, sıkıntı, keder.

Gül-zâr: (F.) Gül bahçesi, güllük.

Hak: (Ar.) 1. Doğruluk, doğru ve gerçek olan şey. 2. Allah.

Hâk: (F.) 1. Toprak. 2. Alçakgönüllülüğün ifadesi olarak sufi.

Hâtem: (Ar.) Yüzük, mühür.

Hatm: (Ar.) 1. Sona erdiren, sonuç alan.

Hayy: (Ar.) Allah'ın adlarından.

Hemdem: (F.) Birlikte yaşayan, refik, arkadaş.

Hemişe: (F.) Sürekli, daima, her zaman.

Hicâb: (Ar.) Utanma, sıkılma.

Hicran: (Ar.) Ayrılık.

Hidâyet: (Ar.) 1. Doğru yolu arama, doğru yola girme. 2. İslam dini.

Hikmet: (Ar.) 1. Bilgelik, hakimlik, hâkim adamın hali. 2. Sır, ne olduğu anlaşılmaz sebep ve hakikat.

Himmet: (Ar.) 1. Kasıt, niyet, zihin ve kalple olunan tasaddi. 2. Lütuf, iyilik, kerem.

Hod: (F.) Kendi.

Huda: (F.) Allah.

Hurşid: (F.) Güneş.

Hüma: (F.) Cennet kuşu.

İbtida: (Ar.) Başlangıç, ilk, ilklilik.

İdrâk: (Ar.) Derk etme, anlama, kavrama.

İhsan: (Ar.) İyilik etme, iyi davranma.

İkrar: (Ar.) Saklamayarak söyleme.

İltica: (Ar.) Güvenilir bir yere sığınma, korunmak için bir yere girme.

İnayet: (Ar.) 1. Allah'ın kulunu koruması. 2. İyilik, lütuf, kayra, ihsan.

İntiha: (Ar.) Son, sona erme, sonu gelme.

İşret: (Ar.) İçki meclisi.

Kamer: (Ar.) Ay, mah.

Kâmet: (Ar.) Boy.

Kasr: (Ar.) Zorlama, zor ile iş gördürme, zoraki işletme.

Kemâl: (Ar.) Olgunluk, pişkinlik.

Kemter: (F.) Bayağı, sıradan.
Kerâmet: (Ar.) Lütuf, Kerem, ihsan.
Kevn: (Ar.) 1. Olma, oluş. 2. Var olma, varlık, vücut.
Kevneyn: (Ar.) Dünya, ahiret.
Kevser: (Ar.) Cennette bir çeşme ve bu çeşmenin suyu.
Kibriyâ: (Ar.) Yücelik, büyüklük.
Kisvet: (Ar.) 1. Elbise, giysi. 2. Özel olarak yaptırılmış kıyafet.
Kişver: (F.) Ülke, iklim, memleket.
Kudret: (Ar.) 1. Güç, kuvvet, iktidar. 2. Allah'ın her şeye kadir olması.
Leb: (F.) Dudak.
Lem-yezeli: (Ar.) Kalıcılık, ebediyet.
Levh-i mahfuz: (Ar.) Korunmuş levha.
Likâ: (Ar.) 1. Görme, rast gelip kavuşma. 2. Yüz, çehre, sima.
Lutf: (Ar.) İyilik, yumuşak davranış, hoşluk, güzellik.
Mâ: (Ar.) Su.
Mâh: (F.) Ay.
Mahmur: (Ar.) Sarhoşluktan veya uykudan oluşan sersemlik.
Makâmât: (Ar.) Makamlar.
Mazhar: (Ar.) 1. Görmek için üstüne çıkılan yer. 2. tas. Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği varlık olan insan.
Melâyik: (Ar.) Melekler.
Meleküt: (Ar.) Saltanat, azamet, ululuk. 2. Ruhlar ve melekler dünyası.
Memat: (Ar.) Ölüm, vefat, mevt, hayat karşıtı.
Menzil: (Ar.) Seyahat boyunca konaklanan yer.
Menzil: (Ar.) Oturulan yer, mesken, ikametgâh, hane.
Merdân: (F.) İnsanlar, adamlar, cesurlar, yiğitler.
Mescûd: (Ar.) Allah.
Mescur: (Ar.) Kızgın ateş, kor.
Mestur: (Ar.) Örtülmüş, gizlenmiş.
Mevâli: (Ar.) 1. Alimler, bilginler. 2. Esirler, köleler, kullar.
Mevt: (Ar.) Ölüm.
Mihrâb: (Ar.) cami ve mescitlerde Kâbe yönünde bulunan duvarda imamın namaz kılması için oyuk ve girintili olarak yapılan yer.

Minber: (Ar.) Kürsü.
Miraç: (Ar.) Basamak, merdiven.
Mizan: (Ar.) Terazî, mahşer gününde insanın günahı ile sevabının tartılacağı alet.
Mucizat: (Ar.) Mucizeler.
Muhalled: (Ar.) Ebedî kalmış olan.
Mukaddes: (Ar.) Kutsal kılınmış, kutsallaştırılmış.
Murtaza: (Ar.) Hz. Ali'nin lakabı.
Musavver: (Ar.) Resmedilmiş, resimli.
Mushaf: (Ar.) Kur'an-ı Kerim.
Mükerrer: (Ar.) Tekrar olunmuş, yinelenmiş.
Münacat: (Ar.) Yakarma, Allah'a yalvarma.
Münafık: (Ar.) 1. Fesatlık çıkarıcı. 2. Hz. Muhammed çağında Allah'a inanmayan, fakat kendini Müslüman gösteren kimse.
Münevver: (Ar.) Işıklı, aydınlık, parlak.
Münkir: (Ar.) İnkâr eden.
Müntehâ: (Ar.) Son, nihayet, uç.
Müstezad: (Ar.) Artmış, çoğalmış olan.
Müyesser: (Ar.) Kolaylıkla elde edilen.
Nadan: (F.) Bilmez, cahil.
Nakkaş: (Ar.) Nakış işleyen.
Nazar-gâh: (Ar.) Bakacak, seyir yeri.
Nebi: (Ar.) Peygamber.
Necât: (Ar.) Kurtulma, halâs, selamet.
Nevâ: (F.) Ezgi, ses, seda.
Nihân: (F.) Gizlenmiş, saklı.
Nihân: (Ar.) Gizlenmiş, saklı, giz, sır.
Nikab: (Ar.) Yaşamak, peçe.
Pâkize: (F.) Tertemiz, lekesiz.
Penc: (F.) Beş.
Peyda: (F.) Açık, görünürde olan.
Peyrev: (F.) İzleyen, takip eden.
Pişe: (F.) Sanat, meslek.
Râh: (F.) Yol.

Rahman: (Ar.) Allah'ın adlarından.
Revân: (F.) 1. Giden, yürüyen, akan. 2. Ruh, can, öz, cevher.
Revân: (F.) Pek değerli, kıymetli.
Rızvan: (Ar.) Kabul, rıza.
Rikâb: (Ar.) Boyun, ense kökü.
Sâye: (F.) Gölge.
Ser: (F.) Baş, kafa.
Server: (F.) Başbuğ, reis, ulu kişi.
Seyran: (Ar.) Gezinme, gezip dolaşma. 2. Bakıp seyretme, temaşa.
Suret: Dış görünüş, kılık.
Sücut: (Ar.) Secde etme, secde edenler.
Şâh-ı merdân: Mertlerin yiğitlerin şahı.
Şeş: (F.) Altı sayısı.
Şive: (F.) Naz, eda, tavır, işve.
Tâlib: (A.) İsteyen, arayan, talep ve arzu eden.
Tavaf: (Ar.) Çevresini dolaşma.
Tecrid: (Ar.) Allah'a yönelme, dünya işlerinden ayrılma.
Tekebbür: (Ar.) Kendini büyük görme, kibirlenme, büyüklük satma.
Tin: (Ar.) Can.
Tuba: (Ar.) Güzellik, şirinlik. 2. Kökü gökte, dalları aşağıda cennet ağacı.
Umman: (Ar.) Alabildiğine geniş, büyük ve uçsuz bucaksız. 2. Büyük deniz.
Uryan: (Ar.) Çıplak.
Vacib: (Ar.) Yapılması gerekli olan.
Vahdet: (Ar.) Birlik, teklik.
Vasıl: (Ar.) Yetişen, ulaşan, vusul bulan. 2. Allah'a kavuşan.
Vasl: (Ar.) Sevdiğine kavuşma.
Vech: (Ar.) Yüz, çehre.
Viran: (F.) Yıkık, yıkık dökük.
Visal: (Ar.) Ulaşma, kavuşma, birleşme.
Yek: (F.) Bir, tek.
Yekta: (F.) Benzeri olmayan, tek, eşsiz, benzersiz.
Yezdân: (F.) Allah.
Zahir: (Ar.) Görünen, aşikâr, meydanda olan.

Zevâl: (Ar.) Sona erme, yok olma, fena olma.

Zühdi: (Ar.) Zühde mensup, zühd ile ilgili.



KAYNAKÇA

- Ayan, H. (2002). *Nesimi Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Ayan, H. (2002). *Nesimi Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe I*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1969). Nuseyriler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 51-53.
- Danık, E. (2006). *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Ebu Reyhan el-Birûnî. (1964). *Albemni's India*. New Delhi.
- El-Eş'ari, E.-H. (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2006). *Şamanizm*. İstanbul: İmge Yayınları.
- Gleeson, A. (2010). *The Power of God*. Sophia.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Alevi Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, A. (1981). *Kaygusuz Abdal*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Halil, H. (2015). *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*. (M. Kanar, Çev.) Tekin Yayınevi.
- Hermen, A. L. (1976). *The Problem of Evil and Indian Thought*. New Delhi.
- Herodotos. (1983). *Herodot Tarihi*. (M. Ökmen, Çev.) İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, M. (1948). *Istılâhâtü's-sufiyye*. Haydarabad / Hindistan: Dairatü'l-Maârifî'l-Osmâniyye.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kaya, K. (2002). *Hint Destanları*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Koç, T. (1991). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kranz, W. (1976). *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*. (S. Y. Bayındır, Çev.) İstanbul.
- Kutluer, İ. (1993). İslâmi Akıl Reenkarnasyona Geçit Vermez. *İzlenim Dergisi*(9), 9.
- Macit, M. (2017). *Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Mekkî, S. H. (1991). *el-İslâm ve tenasüh, Muhammed Kazım Mekki'nin Yazdığı Mukaddime*.

- Melikoff, I. (1997). *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*. (İ. C. Erseven, Çev.) İstanbul: Ant Yayınları.
- Melikoff, I. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (2000). *Babaîler İsyanı: Anadolu'da Türk İslam Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2010). *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. Ankara: İletişim Yayınları.
- Ögel, B. (1989). *Türk Mitolojisi* (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öz, M. (2007). "Râfiziler". c. 34. İstanbul: DİA, TDV.
- Öztelli, C. (1973). *Bektaşî Gülleri*. İstanbul.
- Parlatır, İ. (2012). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Petrie, W. (1921). *Transmigration (Egyptian)*. Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hasting.
- Scognamiglio, G., & Arslan, A. (1999). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Ruhçuluk ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Karizma Yayınları.
- Serrâc. (1996). *El-Lûma': İslâm Tasavvufu* (trc. H. Kamil Yılmaz). İstanbul: Altınoluk
- Sohrabiabad, H. (2018). Safevî Devletinde Toplumsal Dönüşüm. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı. Kırklareli.
- Şehristânî, E. F. (1943). *Milel ve Nihal*. (E. S. Terke İsfahanî Trans.). Tahran: İlmî.
- Şemsettin Samî. (2012). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Tümer, G., & Küçük, A. (1993). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Uluçay, Ö. (2013). *Nusayrilik İnanç Esasları – Tenasüh (Reenkarnasyon)*. Ankara: Karahan Yayınları.
- Vorlander, K. (2004). *Felsefe Tarihi*. (M. İzzet, & O. Sadedin, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Vural, M. (2003). *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

Yıldırım, R. (2008). *Geleneksel Alevilik, İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yitik, A. İ. (1996). *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Gülüzar AYDOĞAN

Uyruğu: TC

Doğum Yeri ve Tarihi: Çorum / 1995

Tel: 05412170815

E-posta: guluzaraydogann@gmail.com

Yazışma Adresi: şirintepe Mah. 1005/2 Sok. 5/10 Mamak-Ankara

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lise	Mamak Lisesi	2013
Lisans	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	2017

YABANCI DİL

İngilizce