

İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon

Mehmet BULĞEN*

Özet

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde İslâm dini ile Hint kıtası dinleri arasında Tanrı, evren, insan tasavvurları ve ölümsüzlük doktrinleri ekseninde genel bir karşılaştırma yapılacak, böylelikle tenâsüh ve âhiret inancının ait olduğu dinî gelenek içindeki yeri gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde İslâm düşünce tarihinde tenâsüh inancıyla ilişkilendirilen gruplar ve bunlara gösterilen tepkiler ortaya koyulacaktır. Üçüncü bölümde ise kadim tenâsüh inancının günümüzdeki şekli olan reenkarnasyon düşüncesi ele alınacak; bu bağlamda ülkemizde çeşitli dernek ve vakıflar vasıtasıyla faaliyetlerini yürüten ruhçu akımların, reenkarnasyonun bilimsel olarak kanıtlandığı, kötülük problemine çözüm getirdiği ve başta Kur'an olmak üzere ilâhî dinlerin kutsal kitaplarının da bu inancı desteklediği gibi iddiaları değerlendirilecektir.

Makalenin genel amacı ise din ve düşünce sistemlerinin ölümsüzlük doktrinlerini varlık anlayışları, dünya görüşleri ve bilgi nazariyeleriyle bütünlük bir sistem dâhilinde ortaya koydukları, bu doğrultuda reenkarnasyon inancının da İslâm dininin en temelde Tanrı, evren ve insan tasavvuruyla uyumadığını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Ölümsüzlük, Âhiret İnancı, Ruh Göçü, Tenâsüh, Reenkarnasyon.

Abstract

This study has three parts. In the first part I am going to compare Islamic conception of God, universe and man to the conception that was developed in the Indian sub-continent. Thus I am going to trace the place of the idea of migration of the soul and the belief in the hereafter within these religious traditions. In the second part, I am going to discuss the group that are associated with the belief of the migration of the soul and the reaction they received from Muslim thinkers. In the third part, I am going to deal with the idea of reincarnation as the modern version of the idea of the migration of the soul. In this context, I am going to discuss various claims of groups or organizations defending the idea of reincarnation. Among these claim, one may include the following: reincarnation is scientifically verified, belief in reincarnation solves the problem of evil, and it is supported by sacred books including the Qur'an.

My overall purpose is to show that religious teachings and philosophical theories determine their teachings concerning life after death or endless life in accordance with their vision of being, with their worldview and epistemological perspectives. Accordingly, the belief in the reincarnation is contrary to Islamic teachings concerning God, the universe and man.

Key Words: Immortality, Hereafter Belief, Transmigration, Tanasuh, Reincarnation.

Giriş

Canlılar dünyasında öleceğinin farkında tek varlık olan insan, Hz. Âdem'den itibaren ebediyete kadar sürecek bir hayatın ümidini taşımıştır.¹ Yaşanan bütün

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

¹ el-A'raf 7/20; Tâhâ 20/120.

korkuların temeli olan ölüm ve yok olma duygusu,² insan davranışlarında her zaman birinci rol oynamış,³ dinî, felsefî ve bilimsel çözümlerle insanlık, yok olmaktan kurtulmanın çarelerini aramıştır. Ölümsüzlük aleyhindeki hiçbir kanıt insanın içinde taşıdığı bu ‘ebediyet’ ümidini bastıramamış,⁴ nitekim insanlara sonsuz hayat vaad eden dinler, tarihin her döneminde bu inancın bulunmadığı düşünce sistemlerine karşı avantaj sağlamışlardır.⁵

İnsanın içinde taşıdığı ebediyet duygusunu karşılamak amacıyla birçok düşünce ve inanç ortaya atıldıysa da,⁶ bu konuda yaygın hâle gelebilmiş iki temel çözüm bulunmaktadır: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi tek tanrılı dinler tarafından savunulan, “Allah’ın yaratmasına” bağlı öte dünyada diriliş (âhîret inancı) ve Hinduizm, Budizm, Caynizm (Jainizm), Sihizm gibi Hint kıtası dinlerinin savunduğu “rûhun ölümsüzlüğüne” dayalı, bu dünyada tekrar doğuş (tenâsüh/reenkarnasyon).⁷ Biz de bu doğrultuda Hint kıtası dinleri ile İslâm dini arasında Tanrı, evren ve insan ilişkileri ekseninde genel bir karşılaştırma yaparak, her iki dinî sistemin ölümsüzlük çözümlerindeki farklılaşmaya temelde neyin sebep olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

1. Hint Kıtası Dinleri ile İslâm Dini Arasında Tanrı, Evren, İnsan Tasavvurları ve Ölümsüzlük Çözümleri Ekseninde Genel Bir Karşılaştırma

Ölümün nihâî bir son olmadığı fikri, farklı tezâhürleri ile insanlık tarihi kadar

² Hayati Hökekleli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”, *UÜİFD*, III/3 (Bursa 1991), s. 156.

³ Özcan Köknel, *Korkular*, İstanbul 1990, s. 23.

⁴ S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the World's Religions*, Manchester 1963, s. 375; ayrıca bk. John Hick, *Death and Etemal Life*, Great Britain 1994, s. 55.

⁵ Ernsts Von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000, s. 301.

⁶ Farklı ölümsüzlük çözümleri ve bunlara getirilen eleştiriler için bk. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul 2000, s. 17; C. J. Ducasse, *A Critical Examination of The Belief In A Life After Death*, USA 1961, s. 28 vd., Antony Flew, “Immortality” md., *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), USA 1972, IV, 139-150; John Leslie, *Immortality Defended*, Singapore 2007, s. 56 vd.; S. H. Mellone, “Immortality” md. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, VII, 172-179; Harold Coward, *Life After Death in World Religions*, New York 1997, s. 2-9.

⁷ Tenâsüh/reenkarnasyon inancı Pythagoras (MÖ. 570-500), Platon (MÖ. 428-348), Plotinus (205-270) gibi filozoflar; Spiritizm, Neo-spiritualizm, Teozofi gibi gnostik tarikatler tarafından da savunulmuştur. Bu konuda bk. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 135; J. Bruce Long, “Reincarnation” md. *Encyclopedia of Religion* (ed. Lindsay Jones), USA 2005, XI, 7676-7681; N.W. Thomas, “Transmigration” md., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, XII, 424; Stuart C. Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*, Routledge, 2001, s. 5-52; Libby Ahluwalia, *Understanding Philosophy of Religion*, United Kingdom 2008, s. 235 Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001, s. 23; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2001, s. 252, 264; Ninian Smart, “Reincarnation” md., *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), USA 1972, VII, 122-124.

eski olmasına rağmen, “tenâsüh”⁸ inancının bilinen tarihi çok eskilere gitmez. “Rûhun bir ahlâk yasasına bağlı olarak kemâle ulaşıncaya kadar farklı bedenlerde dünyaya gelişini” imâ eden en eski yazılar Hint kutsal metinleri Upanişadlar’a (MÖ 800-400) ait olup; Vedalar gibi daha eski Hint dini metinlerinde (MÖ 1300-800) bu inanç bulunmaz.⁹ Antik Yunan ve Mısır’da da bu inanç, MÖ 500’lü yıllardan sonra görülmeye başlanmıştır.¹⁰ Mısır Ölüler Kitabı’nda (MÖ 3000’li yıllar) farklı bedende bu dünyada diriliş fikrinden daha ziyâde, rûhun öte dünyadaki halleri anlatılır.¹¹

Ruh göçü inancı birçok farklı toplum ve kültürde görülmele birlikte, bu inanç görüldüğü her toplumda belirleyici bir konumda olmamıştır.¹² Yapısı gereği toplumlarda birçok dağınık inanç bulunur ve arkasına kuvvetli bir düşünce sisteminin desteğinin yanı sıra halkı da alamayan bu tür inançların kültürde belirleyici bir yeri yoktur. Ruh göçünün Hint kıtasında olduğu gibi toplumda belirgin bir karakter arz edebilmesi için altı şartın birlikte gerçekleşmesi gerekir:

1. Kişiliği olmayan (non-personal) mutlak bir tanrı anlayışı;
2. Tanrı ile evrenin bir kabul edildiği, panteistik kozmoloji (monism);
3. Yaşanan fiziksel âlemin hayal ve aldanmadan ibaret olduğuna yönelik sürrealist bir epistemoloji (maya);

⁸ Arapça’da “bir şeyi iptal ederek yerine başka bir şey koymak”, “bir yerden başka bir yere nakletmek” anlamlarına gelen “nesh” kökünden türetilen “tenâsüh” kelimesi, istilahta “canlının ölümden sonra rûhunun tekâmülünü tamamlamak maksadıyla farklı bir bedende tekrar dünyaya gelişini” mânasına gelir. Rûhun başka bir bedende yeniden doğması olgusunu Türkçe’de ifade etmek için “tekrar doğuş”, “ruh göçü” gibi kavramların yanı sıra, Latince kökenli Fransızca bir kelime olan “reenkarnasyon” terimi yaygın olarak kullanılır. Batı terminolojisinde ise “metempsychosis”, “transmigration”, “reincarnation”, “palingenesis” ve “rebirth” kelimeleri; Hinduizm ve Budizm gibi doğu dinlerinde ise “samsara” ve daha çok hulûl fikriyle ilişkili olan “avatar” kelimeleri, rûh göçü inancını ifade etmek maksadıyla kullanılmaktadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “nsh” md., Kahire ty., s. 4407; Tehânevî, *Keşşâfü’l-ıstılâhâtü’l-fînîn*, Lübnan 1996, I, 511-12; Cürcanî, *et-Tarîfât*, Lübnan 1985, s. 72; Edward William Lane, *An Arabic English Lexicon*, Beyrut 1968, VIII, 2788-89.

⁹ R. Garbe, Transmigration (Indian) md., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, XII, 434; Ninian Smart, “Reincarnation” md., *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Borchert), USA 2006, s. 331; Wendy Doniger, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, 1980, s. 3.

¹⁰ Linda Trinkaus Zagzebski, *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Wiley-Blackwell, 2007, s. 172; J. Bruce Long, “Reincarnation” md., s. 7677.

¹¹ Mark Albrecht, *Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine*, 1982, s. 8-9, 26-35; Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism*, New York 1971, I, s. IV; Michaels, Axel, *Hinduism, Past and Present*, 2004, s. 156; Ernest Valea, *Reincarnation: Its Meaning and Consequences*, bk. <http://www.comparativereligion.com/reincarnation.html> (10.12.2010); W. M. Flinders Petrie, “Transmigration (Egyptian)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, XII, 431-432.

¹² Örneğin ruh göçü inancı Antik Yunan ve Mısır’da Pythagoras (MÖ. 570-500), Platon (MÖ. 428-348) ve Plotinus (MS. 205-270) gibi filozoflarca savunulduysa da kitlesel bir harekete dönüşmemiştir. bk. R. Garbe, “Transmigration (Greek and Roman)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII, 431-432; W. M. Flinders Petrie, “Transmigration (Egyptian)”, XII, 431.

4. Ölümlü beden ve ölümsüz ruhtan müteşekkil düalist insan nazariyesi;
5. Tanrı'dan bağımsız işleyen bir ahlâk yasası (karma) ve ruhun bu yasaya bağılı bedenlenmeler vasıtasıyla yükselerek kurtuluşu;
6. Toplumsal tabakalaşmaya dayalı kast sistemi.¹³

Ruh göçü inancının Hint kitasında yaygın hale gelmesini sağlayan bu altı esas üzerinden bir karşılaştırma yapacak olursak; ölümsüzlük konusunda Hint dinleri ile ilâhî dinler arasındaki ayrılığın en başta gelen nedeni her iki dinî sistemin Tanrı tasavvurlarının farklı oluşudur. Hint kozmolojisinde Tanrı, evrendeki varlıkların ötesinde bulunan bir güç değildir. Bütünüyle âlem, Tanrı'nın tecesüm etmiş şekli olup, O her şeyde ve bütün evrende varlığını sunar.¹⁴ Her türlü anlam içeriğinden yoksun “mutlak” bir tanrı anlayışının benimsendiği böyle bir sistemde, Tanrı'nın âleme irâdî müdahalesi söz konusu olamayacağından, ölümsüzlük konusunda “ruh merkezli” bir yaklaşım sergilenir. Ruhun bozulmaz parçalanmaz mücerred bir cevher olduğu, fiziksel bedeninin ölmesiyle kendi başına varlığını sürdürebileceği gibi esaslar postulat olarak kabul edilir.¹⁵

İslâmiyet'in de içinde bulunduğu teistik dinlerde ise ölümsüzlük konusunda “Tanrı merkezli” bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre insanı ölümsüz kılacak, rûhun mâhiyetine yönelik spekülasyonlar değil; ilim, irâde ve kudret sahibi Tanrı'dır.¹⁶ Bir kere Allah'a inanıp, kendisiyle birlikte bütün bu evreni O'nun yarattığını kabul eden, Tanrı'nın bütün bunları tekrar yaratabileceğine de inanır.¹⁷ Bir başka deyişle mü'min, dünya hayatının gerçekleştiğini kabul ettiği gibi âhîret âleminin gerçekleşeceğini de kabul eder.¹⁸ Bu nedenle rûhun mâhiyetinden hareketle ölümsüzlüğü ispatlama yöntemleri dinî çevrelerde fazla itibar görmemiştir.¹⁹ İslâm kelâmında ölüm sonrasına (meâd) dâir meselelerin “sem'iyât” olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, kelâm âlimleri meâda dâir konularda sem'îleşmeye (doğru haber) dayalı bir yöntem izlemişler;²⁰ rasyonel mesâîlerini ölümsüzlüğü ispatlamaya değil de, kendilerine bunu sağlayacak olan Tanrı inancını temellendirmeye ayırmışlardır.²¹

¹³ Joseph Prabhu, “Upanishadic Philosophy”, *Encyclopedia of India* (ed. Stanley Wolpert), USA 2006, s. 198-200.

¹⁴ Paul A. Harrison, *Elements of Pantheism*, USA 2004, s. 13 vd.; A.S. Geden, “Pantheism (Hindu)” md, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, XVIII, 617-620.

¹⁵ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 46.

¹⁶ el-Enbiyâ 21/104.

¹⁷ Yâsîn 36/77-81; Kaf 50/15; ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, “Ahîret”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 544.

¹⁸ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, önsöz.

¹⁹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 2000, s. 412.

²⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, s.38; M. Sait Özervarlı, *Kelâmında Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s.116.

²¹ İslâm dünyasında ‘sem'iyât’ın ‘akliyyât’ haline getirilmesi, bir başka deyişle “ölümsüzlük” konusunun da felsefenin kavramlarıyla izah edilmeye çalışılması İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile baş-

Ölümsüzlük konusunda tanrı tasavvurlarından kaynaklanan bu yaklaşım farkı kendisini her iki dini sistemin “kurtuluş” teorilerinde de gösterir. Hint dinlerinde kurtuluş (mokşa) Tanrı’dan bağımsız işleyen zorunlu bir ahlâk yasası (karma) ile sağlanır.²² İnsanı kurtuluşa ulaştıracak Tanrı’ya iman değil, bu yasaya bağlı kendi çabasıdır.²³ Ne insanları kurtarmak amacıyla yapılan bir kurban fikri, ne de kurtarılmayı izleyen düşüşün (chute) Hindu terminolojisinde yeri yoktur. İnsan ancak kendi kendisini kurtarır ya da kaybeder.²⁴ İslâm dininde ise kurtuluş Allah’ın rızâsı ile,²⁵ Allah’ın rızâsı da iman edip, sâlih ameller işlemekle mümkündür.²⁶ Tanrı’nın yardım ve inâyeti, özellikle de “iman”, olmaksızın bir kurtuluşun gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁷

Hint dinlerinde ruh yeniden bedenlenmeler vasıtasıyla bir taraftan arınır, bir taraftan da bilgi ve tecrübesini arttırarak yükselir. Ferdî rûhun (atman) bu yükselişi doğum-ölüm döngüsünden (samsara) kurtulup Evrensel Rûh’a (Brahman) katılincaya ve onda yok oluncaya (Nirvana) kadar devam eder.²⁸ Dolayısıyla Hint dinî düşüncesi bireysel ruhların ezeliyetini kabul etmekle birlikte, ebediyetini kabul etmemektedir.²⁹ İslâm dininde de kurtuluş Allah’a kavuşmak (likâullah) olarak ifade edilir. Ancak âhiret yurdunda gerçekleşecek bu kavuşma Tanrı ile ontolojik birleşme ya da kişiliğin O’nda yok olması anlamına gelmez. Evrenin ya da Tanrı’nın rûhunda birleşme, sönme gibi ferdin gelecekteki kişisel varoluşunu tehlikeye atan kabullerin; yaratıkları ile birleşme, mezc olma gibi tasvirlerin İslâm’ın tevhid/tenzih merkezli Tanrı tasavvuruyla ve insan anlayışıyla uyuşması söz konusu değildir.

Hint dinlerinde hâfıza, kimlik ve bilinç gibi öznel niteliklere sahip “tarihsel ben”in kalıcılığı yoktur.³⁰ Bedenin ölümüyle birlikte bireysel devamlılığı sağlayan her türlü kişisel veri silinir. Bir sonraki yaşama aktarılan karmik kader yüklenmiş haliyle “atman”, yani ferdî rûhtur.³¹ İslâm dini ise, bu dünyada geçirdiği tek bir hayattan “sorumlu” tuttuğu insanı âhirette yeniden yaratmayı taahhüt eder. Sorumluluk gereği yaşadığı tarihsel hayat tecrübesi insanın ayrılmaz bir parçası-

lamış ve özellikle de Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde yaygınlık kazanmıştır. Bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet Bulğen, *Reenkarnasyonla İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, 2005, MÜSBE, s. 96-98.

²² Michael Witzel, “Hinduism (Dharma)” md., *Encyclopedia of India* (ed. Stanley Wolpert), USA 2006, II, 190.

²³ Libby Ahluwalia, *Understanding Philosophy of Religion*, s. 253.

²⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara 1966, s. 145, 146.

²⁵ el-Fecr 89/28; Âl-i İmrân 3/15,162; et-Tevbe 9/72; el-Beyyine 98/8.

²⁶ er-Rad 13/22-24; el-Kehf 18/28; Tâhâ 20/130; er-Rûm 38/38.

²⁷ el-Mâide 5/5; el-A’râf 7/147; el-Kehf 18/103-105.

²⁸ Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, 2009, s. 25; T. Patrick Burke, *The Major Religions: an introduction with text*, United Kingdom 2004, s. 24.

²⁹ Frank Jevons, *Comparative Religion*, 2004, s. 76.

³⁰ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, United Kingdom 2003, s. 181.

³¹ Warren Matthews, *World Religions*, USA 2008, s. 74.

dır. Bu nedenle kişi âhirette diriltildiğinde fert olarak kimliğinin ve dünyada iken yaptıklarının bilincinde olacaktır.³²

Hint kozmolojisinde insanın evrende özel bir yeri yoktur. Bunun nedeni rûhun asıl, bedeninin fer' kabul edilmesi ve bütün varlıkların aynı rûhu taşıdığına inanılmasıdır. Buna göre bugün insan bedenindeki ruh, yarın hayvan ya da bitki formunda tekrar dünyaya gelebilir. Bu bakımdan bütün varlıklar aynı canı taşımaları nedeniyle akrabadır.³³ İslâm dinine göre ise insan sıradan bir varlık değil, yaratıkların en şerefli, Allah'ın halifesidir. Yeryüzündeki her şey, onun tasarrufuna bırakılmış; melekler de ona secde etmekle emrolunmuşlardır.³⁴ Bütün bunlar insana Allah tarafından verilmiş özel bir görev ve sorumluluk nedeniyledir.³⁵

Hint kozmolojisinde Tanrı ile âlemin bir kabul edilerek fiziksel evrenin Mutlak'a âriz olmuş talihsiz bir olay, bir seviye düşmesi olarak görülmesi ve kurtuluşun yeniden ona dönmekte aranması, maddî dünya konusunda kötümser bir bakış açısına neden olmuştur. Buna göre duyularla yaşanan hayat insanı "Mutlak"tan ayrı koyan bir şer kaynağı, istenilmeyen bir durumdur.³⁶

İslâm dini ise yaşanan hayat konusunda iyimser olup, Kur'an, yaratıcısının mükemmelliğine delâlet edecek derecede güzelliklerle dolu, düzen içinde bir evren resmi çizer.³⁷ İnsanlardan tabiattaki bu ahengi bozmamaları, yeryüzünü imar etmeleri ve dünyanın meşru nimetlerinden faydalanmaları istenir.³⁸ Bu yüzden dünyadan el etek çekmek, eylemsizlik, maddeyi kötüyeyip aşağılamak gibi gnostik yaklaşımlar İslâm dini ile uyuşmaz. Kur'an, rûhu insanın aslı, değerli özü; maddî bedeni ise değersiz, geçici vasıtası, hapishanesi olarak gören düalist insan nazariyesini kabul etmemekte; Şeytan'ın da "insanın toprak mâhiyetini küçümseyen" bir mantığın sonucunda Allah'ın huzûrundan kovulduğunu bildirmektedir.³⁹ Kur'an'a göre doğan, yaşayan, ölen ve yeniden diriltilerek hesâba çekilecek ve sonrasında da cennete ya da cehenneme girecek olan, rûh-beden bütünlüğü içerisinde insanın "kendisi"dir.⁴⁰

³² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 261; Hayati Hökelekli, *Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*, s. 164; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 135; Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 12.

³³ Kürşat Demirci, "Tenâsüh" md., *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, s. 333.

³⁴ el-Bakara 2/29-34; et-Tin 95/4.

³⁵ Hûd 11/7; el-Mülk 67/2; el-İnsân 76/2.

³⁶ İsmail R. Farûkî, *Tevhid* (çev. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı), İstanbul 2006, s. 65 vd.

³⁷ Kâf 50/6-11.

³⁸ Hûd 11/61; el-Bakara 2/168,172; el-Ankebût 29/17; el-Cum'a 62/10.

³⁹ el-A'râf 7/12; Sâd 38/76, ayrıca Kur'an insanın topraktan yaratılmasını Allah'ın varlığının ve kudretinin delili olarak gösterir (er-Rûm 30/20).

⁴⁰ el-Bakara 2/72, 233, 286; en-Nisâ 4/1, 29, 83; el-Mâide 5/32; el-En'âm 6/151,152; el-A'râf 7/43; el-İsrâ 17/33; el-Kehf 18/74; Taha 20/40; el-Kasas 28/18; et-Talâk 65/7; eş-Şems 91/7-8, Âl-i

Hint kozmolojisinde Tanrı ile evrenin bir kabul edilmesi, ayrıca maddî evrenin Tanrı'yı hatalı gösteren bir ayna, hayâl ve yanılsama olduğu düşüncesi (maya); bir taraftan tabiatın kutsallaştırılmasına neden olurken, diğer taraftan görünen fiziksel gerçekliğin reddine yol açmıştır.⁴¹ Böylelikle tanrısal vasıflara sahip gizemli, kavranılamaz, korkutucu, aynı zamanda da gerçekliği olmayan bir doğa anlayışı ortaya çıkmıştır. Görülen âlemin hayâl ve aldanmadan ibaret olduğu düşüncesi epistemolojiyi de olumsuz etkilemiş dil, yazılı vahiy ve gelenek nispi ve yetersiz bulunarak hakikate ulaşma yolunda insanın önündeki engeller olarak görülmüştür. Böylelikle bir müslüman ya da Batılı'ya anlamsız ve hattâ saçma gelebilecek derecede yaşanan gerçekliğe ve sağduyuya aykırı görünen, “ölen bir insanın rûhunun başka bir bedende tekrar dünyaya geldiği” düşüncesi, Hint sürrealist tabiat görüşü ve irrasyonel epistemolojisi ile birleştiğinde hikmetinden sual olunmaz bir inanca dönüştürmüştür.

İslâm dininde ise Tanrı ile âlemin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması⁴² ve sonrasında fiziksel evrenin gerçekliğinin kabul edilerek topyekûn âlemin “sünnetinde değişme olmayan”, âdil ve hakîm bir Tanrı'nın kontrolüne verilmesi; başına buyruk ruhlardan, doğaüstü güçlerden arındırılmış bir tabiat tasavvuru geliştirilmesini sağlamış; böylelikle tabii bilimlerin gelişebilme imkânı bulabileceği bir altyapı oluşturulmuştur. Başta İslâm olmak üzere, ilâhî dinler tarafından tabiatın profanlaştırılarak mitsel anlatımlardan ve tanrıların gelişigüzel tehakkümünden (!) kurtarılması bilimin gelişmesi yolunda en önemli merhalelerinden birini teşkil etmiştir.⁴³ Zirâ bilimin, olağanüstü, kutsallaştırılmış, ihâta edilemez, tutarsız, gerçekliği ya da sâbitesi olmayan bir doğa anlayışında iş görebilmesi mümkün değildir.⁴⁴

Son olarak Hint kozmolojisinde sadece insan ve diğer varlıklar değil, topyekûn evrenin kendisi de tenâsühe tâbi kılınmıştır. Buna göre bir evrenin ömrü

İmrân 3/163; et-Tevbe 9/128; er-Rûm 30/21, el-Enbiyâ 21/35, Lokmân 31/28, el-Fecr 39/27-30; Bu konuda ayrıca bk. M. Saim Yeprem, “Ruh”, *Ansiklopedik İslâm Lügatı*, İstanbul 1983, II, 579; Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara 2001, s. 85; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 24; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 241, 261; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. Alparslan Açıkgöç), Ankara 1999, s. 175; Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (çev.: Turan Koç), İstanbul 2002, s. 203; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s. 42; Bulğen, *a.g.tez*, s. 95.

⁴¹ Holmes Rolston, *Science & Religion: A Critical Survey*, s. 259 vd.; R. Luis - G. Braziller, *Hinduism*, New York 1962, s. 40-41; Geoff Teece, *Hinduism Religion in Focus*, 2005, s. 10; ayrıca bk. George Mason Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, USA 2003, s. 16.

⁴² İslâm düşünce ekollerinin âlemi “Allah'ın dışındaki her şey” olarak tanımlamaları ile ilgili bk. Osman Bakar, “Cosmology” md., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York 1995, I, 325.

⁴³ Ismail R. Faruqi, “Islam and The Theory of Nature”, *Islamic Quarterly* Vol. XXVI/1 (1984), s. 16-24.

⁴⁴ Jeffrey Brodd, Gregory L. (FRW) Sobolewski, *World Religions: A Voyage of Discovery*, Canada 2009, s. 290.

bittiğinde evren çözülr ve sonra tekrar doğar (kalpa).⁴⁵ Önceki varlığında evrenin iyi veya kötü oluşu yeni hayatındaki konumunu da belirler. Bundan dolayı Hint kozmolojisinde tarih birbirini takip eden devrelerden oluşur ve bu varoluş devreleri sonsuza kadar sürüp gider.⁴⁶ İslâm dininde ise tarih döngüsel değil, düz bir hat şeklindedir. Âlem ezeli olmayıp Allah tarafından yoktan yaratılmıştır. Ezeli ve ebedî olan sadece Allah'tır.⁴⁷

İslâm Dini İle Hint Kıtası Dinlerinin Dünya Görüşlerini Karşılaştıran Tablo	
İslâm Dininin Dünya Görüşü	Hint Kıtası Dinlerinin Dünya Görüşü
Evren Tanrı'nın dışındaki her şeydir. Varlık Tanrı ve evrenden oluşur.	Evren var olan her şeydir. Tanrı ve evren sadece zihinde ayrılır; gerçekte ise bir ve aynıdır.
Evren profandır. Onun tamamını veya bir parçasını kutsallaştırmak şirktir.	Evren Tanrı'nın tezahürü olduğu için, özünde kutsaldır. Bu nedenle evrendeki varlıkların ilahlaştırılması mümkündür. Politeizm şeklinde tezahür eder.
Evren Tanrı'nın yaratıcı iradesiyle sonradan var olmuştur.	Tanrı mutlak olup evrene irâdî müdahalesi söz konusu değildir. Var oluş ezeli ve ebedîdir.
Evreni ilim, irâde ve kudret sahibi, âdil ve hakîm bir Tanrı sevk ve idare etmektedir.	Evren, sâbit ve kişisel olmayan bir neden-sonuç yasasının (karma) kontrolü altındadır.
Tanrı'nın dışındaki hiçbir varlık tabiat kanunlarını değiştiremez.	Yarı tanrı-insan guru ve avatarların tabiat kanunları üzerinde tasarrufu mümkündür.
Tarih düz bir hat şeklindedir.	Tanrılar da dâhil bir bütün olarak evren "karma" ve "tenâsüh"e tâbî olduğu için tarih devridir. Bir evrenin ömrü bittiğinde çözülr ve yeni bir evren doğar. Önceki varlığında evrenin iyi veya kötü oluşu, yeni hayatındaki durumunu etkiler.
Eşyanın hakikati sâbittir. Fiziksel evrenin bir gerçekliği vardır.	Fiziksel evrenin bir gerçekliği yoktur; o hayal ve aldanmadan ibarettir.
Evreni ihâta etmek mümkündür. Tabiat insanın kavrayışına, deneysel ve gözlemsel araştırmalara açıktır.	Tanrı'nın tezahürü olduğu için evreni ihâta etmek ya da kavramak mümkün değildir. O özünde kutsal, yüce, üstün, büyüsel, gizemli ve dokunulmazdır.

⁴⁵ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, USA 1987, s. 108.

⁴⁶ Ralph Mark Rosen, *Time and Temporality in the Ancient World*, 2004, s. 92 vd.

⁴⁷ el-Kasas 28/88; el-Hadîd 57/3; el-Furkan 25/2.

Dil, gelenek, yazılı vahiy hakikate ulaşma konusunda temel başvuru kaynaklarıdır.	Dil, gelenek ve yazılı vahiy gerçeğe ulaşma yolunda insanın önündeki engellerdir. Hakikate guru ve avatarların kılavuzluğunda aydınlanma ile ulaşır.
Evren özünde iyi ve hayat güzeldir. Var oluş alanına çıkardığı için Tanrı'ya şükran duyulur.	Fiziksel evren Mutlak'a arız olmuş istenmeyen bir durum, bir seviye düşmesidir. Duyularla yaşanan hayat insanı Mutlak'tan ayırdığı için bir trajedidir. Bir an önce doğum-ölüm döngüsünden (samsara) kurtulup Mutlak'a ulaşmak gerekir.
Yeni doğan masumdur. İnsan bu dünyada yaptıklarının karşılığının genel sonucunu âhirette alacaktır.	Her yeni doğan, önceki hayatına bağlı karmik bir kader yüklenmiş olarak dünyaya gelir. Karma yasası kişinin geçmişi ile geleceği arasındaki rabitadır. İnsanın dünya hayatındaki mutluluk ve ıstırapları önceki yaşamının eseridir.
Ölümünden sonra diriliş insanın öte dünyada Tanrı tarafından tekrar yaratmasıyla mümkün olacaktır.	Bedenin ölümünden sonra ruh karmaya tabi olarak farklı bir bedende yeniden bu dünyaya gelir. Bunun için Tanrı ya da tanrıların müdahalesine gerek yoktur.
Âhirette tekrar diriltildiğinde hafıza ve bilinç özellikleriyle kişinin tarihsel kimliği aynen korunacaktır. İnsan dünya hayatındayken yaptıklarını hatırlayacaktır.	Önceki hayattaki hâfıza ve bilinç gibi kişisel özellikler tekrar doğuşta tamamen silinir. Bir önceki hayata dâir hatırlama söz konusu değildir.
İnsan, rûhu ve bedeniyle ayrılmaz bir bütündür.	Ruh-beden düalizmi esastır. Asıl olan rûhtur, maddî beden ise değersiz bir hâpishane konumundadır.
İnsan, eşrefü'l-mahlukâttır.	İnsan evrende seçkin bir konumda değildir, varlık kategorisinde ortalarda bir yerdedir.
İnsanı kurtuluşu Allah'a iman ve O'nun rızasına bağlıdır. Allah dilerse insanın günahlarını bağışlayabilir.	İnsanı kurtuluşa Tanrı değil, yasaya bağlı kendi çabası ulaştırır. Af, mağfiret, şefâat ya da acıma söz konusu değildir.

Her iki dinî geleneğin genel bir karşılaştırılmasını yaptıktan sonra, kuşkusuz burada sormamız gereken soru, ruh göçü inancının İslâm dini ile uyuşup uyuşmayacağıdır. Senkretik bir yaklaşımla tenâsüh inancının ilâhî dinlerde de olabileceği iddia edilmişse de, ancak yukarıdaki belirttiğimiz ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda bu pek mümkün görülmemektedir. Zira tenâsüh inancı sadece bu dünyada yeniden doğuş anlamında basit bir kabul olmayıp kendine özgü bir varlık anlayışı, dünya görüşü ve bilgi nazariyesine ihtiyaç duymakta, bu da bazı yapısal değişiklikleri de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İslâm dininin Tanrı, evren ve insanla ilgili prensiplerine ve bu

temel prensiplerin iz düşümleri olan tevhîd akidesi, kurtuluş doktrini, âhîret inancı, iman, sorumluluk, suçun şahsîliği, mâsumiyet karinesi, af, rahmet, mağfi-ret ve daha birçok esasına zarar vermeden bu inancın İslâmîyete akreditasyonu mümkün değildir.

Ayrıca dinlerin senkretizmi ve “öteki”lerin inançlarını benimsemeyi engelle-yen “tekelci” savunma mekanizmaları göz önünde bulundurulduğunda da bu mümkün görülmemektedir. İptidâî politeist dinler hâriç, dinlerin çoğu inhisarcıdır.⁴⁸ Buna göre insanlığı “kurtuluş”a ulaştıracak tek doğru din vardır⁴⁹ ve bunun dışında kalan bütün kurtuluş teorileri, dinsel gelenek ve inançlar bâtıldır.⁵⁰ Örneğin Ebü’r-Reyhân el-Bîrûnî’nin (ö. 453/1061) Hint dinlerindeki tenâsüh inancıyla ilgili olarak söyledikleri bu iddiayı destekler niteliktedir:

“Kelime-i şehâdet” İslâm, “teslîs” Hıristiyanlık, “cumartesi günü” de Yahudilik için ne kadar önemliyse, “tenâsüh” de Hindûlar için o kadar önemlidir. Bunun içindir ki, tenâsühe inanmayan bir Hindû düşünülemez. Zâten Hindûlar da böyle düşünmeyen bir kimseyi kendilerinden kabul etmezler.⁵¹

Görüldüğü gibi bir inanç ilkesi, ait olduğu dine ayırt edici özelliğini veriyorsa ve özellikle de bu, dinin en temel esasını, âdetâ varoluş sebebinin teşkil eden “kurtuluş” (salvation) ilkesiyse, diğer din mensuplarının o inancı benimsemesinin “din değiştirmek”ten farkı olmayacaktır.⁵² Konu din değiştirmek olunca, Vi-net’in (ö. 1847) de haklı bir şekilde ifade ettiği gibi: “Roma bir günde bir kişiyi dine döndürmekten çok daha kolay inşa edilebilir”.⁵³ Dolayısıyla ilâhî din mensuplarının Hint dinlerinin fârik alâmeti haline gelmiş “ruh göçü vasıtasıyla kurtuluş” doktrinini benimsemelerini beklemek anlamsızdır.

Ayrıca, ilâhî dinler içinde tenâsühü benimseyen az sayıdaki grubun genelde mistik karakter arz etmesi de bu tezi güçlendirmektedir. Mistik cereyanlar, kendilerini “metnin” zâhir anlamına bağlı kalma zorunluluğunda hissetmezler.⁵⁴

⁴⁸ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 2000, s. 13.

⁴⁹ Âli İmran 3/85.

⁵⁰ Mahmut Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (derleyen Mahmut Aydın), Ankara 2005, s. 26.

⁵¹ Ebü’r-Reyhân Birûnî, *Tahkiku mâ li'l-Hind*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 39; Hinduizm’in diğerlerine karşı yaklaşımının günümüzde de dışlamacı olmasıyla ilgili bk. Ali İhsan Yitik, “Hinduizm’in Diğer Dinlere Bakışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları – I*, Ankara 1998, s. 145.

⁵² Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul 2002, s. 9.

⁵³ Alexander Vinet, *Outlines of Theology*, s. 84’ten alıntı, bk. James Strachan, “Conversion” md. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hasting), Edinburgh 1980, VII, 109.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 129-136; Mistisizmin ortak özellikleri: Gizlilik, maddeye karşı tavır, seyru sülûk, merhaleler, iç aydınlanma ile ulaşılan bilgi kaynağı, yokluğa kavuşma, pasiflik, metotsuzluk, ıstırap... bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tari-katlar Tarihi*, İstanbul 1999, s. 13-17; Mistisizme atfedilen bütün bu özelliklerin Hint kıtası din-lerinin dünya görüşüyle örtüşen yönlerine dikkat edilmelidir.

Sezgiye yer veren, nassla mukayyed olmayan, olsalar da onun bâtinî yorumunu esas alan mistikler,⁵⁵ sahip oldukları üst dille bütün dinlerdeki farklılıkları, çelişkileri, karşıtlıkları sembolik bir merkeze çekerek yok ederler; böylelikle de çoğulculuk (plüralizm) ve senkretizme imkân sağlarlar.⁵⁶ İnhisarçılık engeli bu şekilde aşıldıktan sonra, dinler arasındaki mâhiyet farkları ortadan kalkacağı için, “diğerleri”ne ait kavram ve semboller serbestçe kullanılabilir hale gelir. İşte Yahudi Kabalası’nda, Hıristiyan Katharisi’nde ve İslâm dünyasında tenâsühle ilişkilendirilen gruplarda gerçekleşen de büyük ölçüde budur.

2. İslâm Düşünce Tarihinde Tenâsüh İnancı ile İlişkilendirilen Gruplar

Tarih içinde birçok kültür ile alışverişte bulunan ve onların uygun yönlerinden istifade etmesini bilen Müslümanlar, ruh göçü inancını hep şüpheyle karşılamışlar ve reddetmişlerdir. Özellikle İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde birçok dış unsurdan istifade edilirken tenâsüh inancının neredeyse hiç kabul görmemesi bu konuda gösterge olarak kabul edilebilir. Hattâ İslâm dini, yayılma gösterdiği coğrafyalarda ruh göçü ve hulûl gibi inançların büyük ölçüde etkinliğini yitirmesine neden olmuştur.⁵⁷

Kuşkusuz, İslâm dinindeki bireyin sonsuza kadar yaşamasını garanti altına alan bir öte dünya inancının bulunması ruh göçü inancının câzibesini ortadan kaldırmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda âhiret inancı, içinde damlanın yok olduğu Hindü ‘deniz’ ideali ve aynı idealin bir başka versiyonu olan Budist ‘Nirvana’ inancının aksine, insanın “târihî ben”ini öldükten sonra korumayı daha net taahhüt eden yapısıyla çok daha çekici ve tutarlı bir ölümsüzlük çözümüdür.⁵⁹ Dolayısıyla İslâm dünyasında ruh göçü inancı marjinal bazı mezhep ve fırkaların dışında genel olarak kabul görmemiştir.

İslâm dünyasında hulûl ve tenâsüh inançlarını benimsemiş grupların bunları nereden aldıkları tartışmalıdır. İslâm öncesi Araçlarının ölüm sonrası telakkilerine dair net bir bilgiye sahip olunmamakla birlikte, cahiliye şiirinde yer alan, “öldürülen kişinin bünyesinden bir kuşun çıkarak her yüz yılda bir mezarının başucunda bağırması” gibi anlatımlar, ruh göçü türünden inançların zayıf da olsa

⁵⁵ Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002, s. 62-73.

⁵⁶ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, s. 14.

⁵⁷ İlhan Kutluer, “İslâmî Akıl Reenkarnasyona Geçit Vermez”, *İzlenim*, sy.9 (Eylül 1993), s. 9; Mehmet Aydın, *Aksiyon*, sy. 155 (Şubat 1997), s. 26.

⁵⁸ Tenâsüh inancının, Kur’ân, sünnet ve icmâ ile sâbit olan İslâm’ın âhiret inancıyla (kıyâmet, ba’s, cismânî haşir, hesap, neşir, cennet, ceennem) bağdaşmaması ile ilgili olarak bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, s. 38; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâmî Açıldan Tenâsüh Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 334; Celal Kırca, “İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1986, sy. 3, s. 231; Şerafettin Gölcük, “Kur’ân ve Reenkarnasyon”, *Güncel Dinî Konular*, DİB, Ankara 1998, s. 168.

⁵⁹ Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*. s. 11.

tezâhürü olarak gösterilmiştir.⁶⁰ Ancak Kur'ân'daki âhiret inancını reddeden müşriklere ait ifadelerden,⁶¹ Câhiliye Araplarında ölüm sonrası hayata dair her şeyi dışlayan kötümser bir bakış açısının baskın ve geçerli olduğu anlaşılmaktadır.⁶²

Mezhepler tarihçisi Şehristânî (ö. 548/1153) İslâm dünyasında ruh göçünü kabul eden gruplarla ilgili olarak Mecûsî Mezdekiyye, Hintli Brahmanistler, Irak Sâbîileri ve Yunan filozoflarını da kapsayan çok yönlü bir etkileşimden söz eder.⁶³ Ancak müslümanların yaşadığı bölgeler ve iletişim kanalları göz önünde bulundurulduğunda, Hint tesirinin daha ağır basmaktadır.⁶⁴ Nitekim İslâm filozoflarının, ruh göçü konusunda Aristo'ya tabi oldukları ve bu inancı sistemlerine almadıkları bilinmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte İslâm filozoflarının Platon ve Plotinus gibi tenâsüh inancını benimseyen filozoflardan devşirdikleri “ölümsüz mücerret ruh”, “ruh-beden düalizmi” ve “Tanrı'nın mutlak oluşu” gibi telakkilerinin ruh göçü türünden inançlara fikrî altyapı ve malzeme sağladığı da bir gerçektir.⁶⁶

Hulûl ve ruh göçü türünden inançlar İslâm dünyasında Kaderîlik, Râfizîlik (Gulât-ı Şîa), İsmâilîlik, Yezîdîlik, Hurûfîlik, Dürzîlik, Bektaşîlik gibi fırkalar ve Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Müslim el-Horasanî gibi kişiler tarafından savunulmuştur. Ancak İslâm dünyasında Câbir b. Hayyân, İhvân-ı Safâ, Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlana gibi isimleri tenâsühle sıkça anılan ve bu öğretiye yakın olabileceği düşünülen şahıs ve grupların eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bu kişilerin tenâsühü kabul yönünde kesin tavırlarının olmadığı belirtilmektedir.⁶⁷

Mezhepler tarihçileri İslâm toplumunda tenâsühü kabul edenleri genelde iki grup altında zikretmektedirler: Bazı Kaderîler ve Râfizîler (Gulât-ı Şîa).

Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın (ö. 230/845) Ahmed b. Hâbit (ö. 227/842 ile 232/847 arasında), Ahmed b. Nânûs (ö. III./IX. yüzyıl) gibi talebeleri tenâsühle ilişkilendirilmiştir. Bunlara göre Allah yaşayanlardan kendisine itaat ve isyân

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s. 437.

⁶¹ el-İsrâ 17/49; ed-Duhân 44/34,35,36; el-Ahkaf 46/17; en-Nahl 16/38; el-En'âm 6/29; Tegâbün 64/7.

⁶² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1976, VI, 128-132.

⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, s. 160.

⁶⁴ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 308.

⁶⁵ Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge 2002, s. 114-116; İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l-fırak ve'l-akaidü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 81-82.

⁶⁶ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Reenkarnasyonla İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi*, s. 69.

⁶⁷ İlhan Kutluer, “İslâmî Akıl Reenkarnasyona Geçit Vermez”, s. 9; Mustafa Aşkar, “Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, *Tasavvuf*, sy.3 (2000), s. 89; Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslâm Filozoflarının Tenâsüh Meselesine Yaklaşımları”, *Marife*, sy:1 (2008), s. 205-219; Veysel Güllüce, “Mevlânâ'ya İsnat Edilen Reenkarnasyon ve Evrim Görüşleri”, *Uluslararası Mevlana ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-II*, Şanlıurfa 2007, s. 155-60.

edenleri, durumlarına göre, bir suretten başka bir surete dünyaya göndererek sıkıntı elem, bolluk ve lezzetlerle imtihan eder. Bu süreç sonunda iyi kimselerin ruhu önce cennete gider, sonra meleklerle geçer. Çok fazla kötülük yaparak hayvan durumuna geçen kişiden sorumluluk düşer. Bunların cezası cehenneme kalır.⁶⁸

Hulûl ve ruh göçü türünden inançlar Gulât-ı Şîa'nın (Râfiziler) bütün fırkalarınınca benimsenmiştir. Râfiziler'den Sebeiyye Allah'ın rûhunun Hz. Ali'ye geçtiği iddiasıyla hulûlün ilk görüldüğü fırkadır. Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye ve Râvendiyîye gibi gulât fırkaları da imamları tanrısal rûhun tezâhürü sayarlar. Ruhların farklı bedenlerde tekrar dünyaya gelecekleri anlamındaki ruh göçü inancı ise en bâriz şekilde Tenâsühiyye'de görülmüştür.⁶⁹

Nusayrîlik ve bâtinî bir akım olan İsmâililik'te de hulûl ve tenâsüh inancı bir arada bulunur. Bunlardan bazıları bir nevi hulûl yolu ile imâmın ulûhiyetini iddia ederken, bazıları da ölen imamların dünyaya tekrar döneceklerini iddia etmişlerdir. Nusayrîler'e göre kendi dinlerindeki günahkârlar, Yahudi, Sünnî müslüman veya hıristiyan olarak; Hz. Ali'yi hiç tanımamış ve ona inanmamış biri ise çeşitli hayvan suretlerinde yeniden dünyaya gelirler. Yedi kademeyi tenâsühle tamamlayan Nusayrî ruhları, aslında inmiş oldukları yıldızlara yeniden yükselirler. İsmâililik'te de imansız ruhlar devrin imâmını tanıyınca kadar doğumla ölüm arasında gidip gelecekler ve bu bâdireden ancak imâmı tanıyınca kurtulacaklardır.⁷⁰

Yezîdîlik'teki tenâsüh inancı ise daha çok Sâbilik'in etkisiyle gelişmiştir. Yezîdîler insan rûhunun ölümünden sonra iyi bir insan ise başka insanlara, kötü bir insan ise hayvanlara geçtiğine inanırlar. Cehennem kötülerin bu dünya hayatında muhtelif hayvan bedenlerinde çektikleri ıstırap olup, ruhlar cezalarını çektikten sonra iyi insana dönüşerek semaya yükselirler.⁷¹

Dürzîlik de tenâsüh inancını benimsemiş fırkalarındandır. Onlara göre ölmek, gömlek değiştirmektir. Ruh bir gömleği çıkarıp diğerini giyer gibi beden değiştirir. Nefs kemâle erince artık gömlek değiştirmeye ihtiyacı kalmaz. O, artık küllî

⁶⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1993, s. 275; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Riyad 1982, s. 166-167; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 68; Platonist anlamdaki rûh anlayışını İslâm düşüncesine ilk defa sokan kişinin Nazzâm olması ile ilgili olarak bk. Joseph van Ess, "Niçin Kelâm: Mu'tezilenin Öyküsü" (çev. Mehmet Bulgen), 6 Mayıs 2011 tarihinde İSAM'da verilen konferans metni için bk. <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=149> (15.07.2011).

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. M. Abdülhamid), Beyrut 1995, I, 36,42,45; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 133, 270-76; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, s.160, 178.

⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddîme* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, I, 594; De Vaux, B. Carra, "Tenâsüh", *İA*, XII/I, s. 159.

⁷¹ A. Bülent Baloğlu, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş*, Ankara 2001, s. 71-73; Veysel Güllüce, *Kıv'ân Işığında Reenkarnasyon*, İstanbul 2004, s. 35.

akılla birliktedir.⁷²

Tenâsüh inancının izleri Bektâşilik'te de görülür. Bektâşi menkibelerinde rastlanan, tek bir rûhun Hz. Âdem'den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin bedeninde ve en sonunda da Hz. Muhammed'in bedeninde ortaya çıkması ve Hz. Ali'nin Hacı Bektâş-ı Velî olarak yeniden dünyaya gelmesi; daha sonra da kıyâmete kadar velîlerin bedeninde yaşamaya devam edecek olması, ayrıca, büyük bir velînin rûhunun yine büyük bir velîde ortaya çıkması gibi ifadeler, Bektâşilik'teki tenâsüh fikrinin tezâhürleri olarak gösterilebilir.⁷³

Başta kelâmcılar olmak üzere İslâm ulemâsı, dinin temel esaslarıyla, özellikle de Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sâbit olan "âhiret inancı" ile çeliştiğini iddia ettikleri tenâsüh akidesini bütün yönleriyle reddetmişler, müntesiplerini "küfür"le ithâm etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in iki büyük imâmından biri olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) "aşırıya gidenler" olarak isimlendirdiği tenâsühü benimseyen fırkaların, âlemin fânî olmadığını söyleyerek cennet ve cehennem bu dünyada olduğunu iddia ettikleri, dolayısıyla kıyâmet ve âhireti inkâr ettikleri; ayrıca bu kişilerin İslâm dininin yasakladığı içki, zinâ ve diğer birçok haramı helâl saydıklarını belirtir.⁷⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) de *el-Fark beyne'l fırak* isimli eserinde, "Kimler İslâm milletindedir, kimler değildir?" sorusuna cevap ararken, "tenâsüh ve hulûl" inancını ölçü olarak kullanır. Bağdâdî'ye göre "ruh göçü" inancına sahip Bâtınıyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Sebeiyye vb. fırkalar, "İslâm'dan olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalar." Böylelerinin cenaze namazı kılınmaz, nikâhı kıyılmaz, kestiği yenilmez.⁷⁵ İbn Hazm (ö. 456/1064) da tenâsühü savunanların küfre düştüğü konusunda icmâ olduğunu söyler. Ona göre İslâm ümmeti, mükâfat ve cezânın kıyâmet koştuktan sonra ruhların bedenlerine iade edilerek cennet veya cehennemde gerçekleşeceği konusunda hem fikirdir.⁷⁶ Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) de rûhun bedene bu dünyada iadesi anlamındaki bir tenâsüh inancına karşı olduklarını, ruhların bedenlerine avdetinin ancak âhiret âleminde söz konusu olacağını belirtmektedir.⁷⁷

Ruh göçü ile çok sık ilişkilendirildikleri için mutasavvıfların bu konudaki görüşleri ayrı bir önem taşımaktadır. Tasavvuf klâsiklerinin ilklerinden sayılan *el-Lüma'* isimli eserinde Serrâc (ö. 378/988), "Ruhların bir bedenden diğerine geçişine ve kıdemine kâil olanlar sapıktır ve apâşikâr ziyandadır." demektedir.

⁷² İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzi Mezhebi", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. I,II,III, İstanbul 1926, s. 36-39.

⁷³ A. Yaşar Ocak, *Bektâşi Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 139.

⁷⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 67, 77, 82, 114.

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 13, 232.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 166.

⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, İstanbul, 2005, s. 219.

Serrâc'a göre tâat veya günah, nasıl ruh olmadan sadece bedenden, beden olmadan sadece ruhtan zâhir olmuyorsa, ceza ya da mükâfatın da ruh ve bedenden diğeri olmadan sadece birisine verilmesi mümkün değildir. Ayrıca Serrâc "Kadîm kadîmden ayrılmaz, yaratılan ise kadîm olana bitişik olmaz." diyerek "Kadîm'den bir kopmayla yeryüzüne düşme ve bedenlenmeler vasıtasıyla tekâmül ederek tekrar Kadîm'e dönme" anlamındaki bir tenâsüh anlayışını reddetmektedir.⁷⁸ Hucvîrî (ö. 470/1077) de tarikatler öncesi tasavvufun önemli kaynaklarından birisi olan *Keşfü'l-mahcûb*'unda sûfî fırkaları 12'ye ayırmakta ve bunlardan Hallâciye ve Hulmâniye'yi hulûl ve tenâsühe inandıkları için merdûd ve bâtlı saymaktadır. Hucvîrî'ye göre nasıl ki bir insanın iki canının olması mümkün değilse, bir ruhun da iki bedeninin olması mümkün değildir.⁷⁹ Aynı şekilde Kuşeyrî (ö. 465/1072) de ruhun bedensiz, beden de ruhsuz düşünülmemeyeceğini belirtmekte, insanın ayrılmaz bir bütün olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Kuşeyrî ruhların mahlûk olduğunu, bunların kîdemine inananın büyük bir hataya düşeceğini de söyler.⁸⁰ Ruh göçü inancının yaygın olduğu Hint coğrafyasında yaşamış bir mutasavvıf olan İmâm Rabbânî (ö.1034/1625) ise, "Nefsin kemâline ulaşınca-ya kadar bedenlerde dolaşıp durması", şeklinde tanımladığı tenâsüh inancını, dinin tevâtür ile sâbit olan esaslarına aykırı bulmuş, bu inancın müntesiplerini küfürle ithâm etmiştir. İmâm Rabbânî'ye göre, "Şâyet her nefis kemâline ulaşınca-ya kadar bedenlerde dolaşıp duracaksa, cehennem kimin için olacak, fonksiyonunu nasıl icrâ edecektir?"⁸¹ Azîzüddin Nesefî (ö.700/1300), Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694), Ebû Ali Tehânevî (ö.1158/1745) gibi önemli mutasavvıflar da tenâsühü reddetmişlerdir.⁸²

Tenâsüh inancı İslâm filozofları nezdinde de kabul görmemiştir. Ancak filozoflar tenâsühü red konusunda âhîret inancından daha ziyâde, rûhun ferdîliğini esas alan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre "nefs" ezeli olmayıp, beden ile birlikte yaratılır. Adalet ilkesi gereği beden öldükten sonra rûh lâıyk olduğu vecihle ya mutluluğa erer ya da azap görür. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi anlamındaki tenâsüh mümkün değildir.⁸³ İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre de ruhun bedenden önce varlığı söz konusu değildir. Beden oluşmaya başlayıp nefsi almaya hazır hâle geldiğinde ona "faal akıl" tarafından müstakil bir nefis (rûh) ifaza edilir ve bedende tasarruf şuûrlu tek bir nefis ile sağlanır. Bedenin ölümü ile birlikte rûh varlığını devam ettirmekle

⁷⁸ Ebu'n-Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'* (çev. H.Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 226

⁷⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 309-312.

⁸⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 182.

⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektubât* (371. mektup) (çev. Abdülkadir Akçicek), İstanbul 1978, II, 1137.

⁸² Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", s. 89.

⁸³ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*'nin içinde (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125.

birlikte onun tekrar başka bedenlere geçmesi mümkün değildir. Tenâsüh kabul edilecek olursa biri dışarıdan gelen öteki zaten kendisinde olan iki rûhun aynı bedende bulunması gerekecektir. Bu ise muhâldir, çünkü bir canlıda iki farklı şûur bulunmaz.⁸⁴ Nasîrüdîn Tûsî, Sühreverdi gibi filozoflar, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi âlimler de tenâsühü red konusunda İbn Sînâ'yı takip etmişler, ruhun kişiye özgülüğünü esas alan bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁸⁵

Görüldüğü gibi ruh göçü inancı bazı aşırıya giden gruplar dışında klasik İslâm düşüncesinde genel olarak kendisine bir yer bulamamıştır. Başta kelâmcular olmak üzere İslâm âlimleri bu inancı kesin bir dille reddetmişler, müntesiplerini ise tenkit etmişlerdir. İslâm düşünce ekollerinin önde gelen simalarının tenâsüh inancına yönelik getirdiği bütün bu eleştirilerin tarihsel anlam ve değeri önemli olmakla birlikte, günümüzde bu sahadaki tartışmaların ruhçu akımların yeni iddialarıyla ilave boyutlar kazandığı da muhakkaktır. Biz de bu doğrultuda özellikle de ülkemizdeki ruhçu akımların reenkarnasyonu destekleme doğrultusunda en sık kullandıkları argümanların bir değerlendirmeye tabi tutarak, günümüz inanç probleminin çözümüne bir katkıda bulunmayı umuyoruz. Esasen bu durum makalemizin temel tezi olan, reenkarnasyonun İslâm dinine alternatif bir Tanrı, evren, insan tasavvuru gerektireceği tezimizin daha net görülmesine de yardımcı olacaktır.

3. Ruhçu Akımların Reenkarnasyonu Gerekçelendirirken İleri Sürdükleri Bazı İddiaların Değerlendirilmesi

Avrupa'da aydınlanma ile yaşanan süreçte ilâhî dinlerin Tanrı ve âhiret inancı Hume, Kant, Mill ve Russell gibi Batılı filozofların ayrıntılı eleştirilerine hedef olurken, ruh göçü ve onunla bağlantılı Karma inancı bu eleştirilerden nasibini almamıştır.⁸⁶ Bu türden inançların Batı'da ciddiye alınmaması buna gerekçe olarak gösterilmekle birlikte, Avrupa'da deizm ile başlayan, sekülerleşme ile gelişen ve mateyalizm ile doruğa çıkan fikrî hareketlerle teistik Tanrı inancının zayıflatılması, gnostisizmin yeniden canlanmasına neden olmuş; Spiritizm, Neospiritualizm, Antropozofi, Teozofi, New Age ve Scientoloji gibi yeni tarikat ve akımlarla ruhçuluk, geçtiğimiz yüzyılda altın çağını yaşamıştır.⁸⁷ Reenkarnasyonu benimseyen, bununla birlikte ortaya koydukları metafizik ve epistemolojiyle

⁸⁴ İbn Sînâ; *eş-Şifâ et-Tabiyyât*, Editions du Patrimoine Arabe at Islamique, Paris 1988, s. 224-231; *Kitâbü'n-Necât* (thk. Mâcid Fahrî), Beyrut 1982, s. 227.

⁸⁵ Ahmed Zeki Tuffâha, *en-Nefsü'l-beşeriyye ve nazariyyetü't-tenâsih*, Lübnan 1987, s. 96; İrfân Abdülhamid, *Dirâsat fil-fırak ve'l-akaidü'l-İslâmiyye*, s. 72; Ayrıca haşrin cismânîliği/rûhânîliği meselesinde, ma'dûmun aynıyla iâdesini muhâl görerek cismânî haşre karşı çıkan filozoflar, "insanlar âhirette farklı farklı bedenle haşrolunacaklardır" iddiasını da 'tenâsüh'e yol açacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 417.

⁸⁶ Jan Bremmer, "Life After Death" md., *Gale Encyclopedia Science Religion*, s. 517-522.

⁸⁷ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (2010/2) s. 67.

âdeta dinlere alternatif bir sistem öngören bu akımlar,⁸⁸ küreselleşmenin de etkisi ile dünya çapında örgütlenme imkânı bulmuşlar, böylelikle ruh göçü inancı farklı tezahürleriyle de olsa Batı'da da yayılma imkânı bulmuştur. Yapılan araştırmalar Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da ortalama her beş kişiden birinin reenkarnasyona inandığını göstermektedir.⁸⁹

Türkiye'de Metapsişik Tetkikler ve İlmi Araştırmalar Derneği (MTİA), Ruh ve Madde Derneği gibi daha çok 'Neo-spiritüalist' tabanlı oluşumlarca temsil edilen bu akımlar,⁹⁰ yine "ruhun ölümsüzlüğü"ne dayanmakta, âlemlerle münasebeti mümkün olmayan "mutlak" bir tanrı inancını benimsemekte, ancak klasik tenâsüh inancından farklı olarak sürekli ileri yönde gerçekleşen "ruhsal bir evrim"i esas almakta ve bu bağlamda da daha iyimser bir hayat görüşüne sahip olmaktadır.⁹¹ Reenkarnasyonun inanç olmaktan çıktığı, bilimsel bir bilgi, dinler ve milletler üstü evrensel gerçek haline geldiğini savunan bu görüş mensupları, barış ve kardeşliği simgeleyen isim ve işaretler, saygın kişilerden yaptıkları ve kendilerine göre yorumladıkları alıntılarla geniş kitlelere ulaşmaya çalışmakta; yine bu amaç doğrultusunda başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, ilahî dinlere ait kutsal metinlerin ifadelerini istedikleri gibi kullanmaktan da çekinmemektedirler.⁹² Bütün bu propagandalar oldukça etkili olmuş olmalı ki, bu durum ülkemizdeki bazı ilahiyatçıların reenkarnasyonu net bir şekilde reddedememesine,⁹³ hattâ bazılarının da "Kur'an'da reenkarnasyon vardır."⁹⁴ fikrini benimsemesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla biz de bu bağlamda ülkemizdeki ruhçu akımların reenkarnasyonu desteklemede sıkça kullandıkları argümanlara daha yakından bakarak, bunların ne ölçüde gerçeği yansıttığının bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

3.1. Reenkarnasyon Bilimsel Bir Gerçek midir?

Neo-spiritüalist akımların ruh göçü konusunda en yaygın olarak kullandıkları

⁸⁸ İlyas Çelebi, "Kur'an ve Sünnetin Okültizm Bakışı", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V*'in içinde, İstanbul 2003, s. 153.

⁸⁹ Ian Stevenson, *Children Who Remember Previous Lives*, USA 2001, s. 30.

⁹⁰ Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş*, s. 162; Kürşat Demirci, "Dünya Dinlerinde Tenâsüh İnancı", *İzlenim*, sy. 9 (Eylül 1993), s. 6.

⁹¹ Bedri Ruhselman, *Ruh ve Kâinât*, İstanbul 1946, III, 1026-1028.

⁹² İ. Lütfi Kудay – A. Sevil Akay, *Spiritualizm Ruh Ansiklopedisi*, İstanbul 1950, s. 236-239; *Evrensel Yasa Tekrar Doğuş*, İstanbul 1997, I, s. 55; ayrıca bk. *İzlenim Dergisi*, sy. 9, s. 7.

⁹³ Örneğin Süleyman Ateş reenkarnasyonla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Bir bilim adamı olarak bu inancı kesin biçimde reddetmiyoruz; kabul de etmiyoruz. Bu inanca kanıt olabilecek âyetler yanında bunun olmayacağı anlamına gelen âyetler de bulunduğunu söylüyoruz. Kesin reddetmiyoruz; çünkü bir gün şâyet bunun gerçek olduğu kesin kanıtlarla ispatlanırsa, o zaman "Hayır, ille de Kur'an'da böyle bir şey yoktur" diye dayatmanın anlamı kalmaz." bk. Süleyman Ateş, "Reenkarnasyon (Yeniden Bedenlenme)", *Kur'an Mesajı*, sy. 13-14-15 (1999), s. 108.

⁹⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul 1996, s. 257-258; Süleyman Ateş, "Reenkarnasyon (Yeniden Bedenlenme)", s. 108.

iddia reenkarnasyonun bilimsel bir bilgi, evrensel yasa haline geldiğidir. Onlar bu tezlerine delil olarak en başta, küçük çocuklarda kendiliğinden ortaya çıkan, yetişkinlerdeyse daha çok hipnoz altında görülen “geçmiş yaşam hatıralarını” (past-life recall) gösterirler. Bu doğrultuda önceki yaşama dâir şahıs, eşya, yer ve olayların ayrıntılı bir şekilde tanınıp hatırlandığı gibi iddialar söz konusudur. Ancak bu türden hadiselerin tek izah şekli reenkarnasyon olmayıp, psikolojik ve psikososyal faktörlerin bu şekildeki olaylara neden olabileceğine dair alternatif açıklamalar mevcuttur. Örneğin İzlanda Üniversitesi’nde Psikoloji Bölümü profesörlerinden Erlendur Haraldsson, yaptığı klinik bir çalışmada sosyal tecrit, dikkat çekme, etki altında kalma, çoklu kişilik eğilimleri, zengin yaşam fantezileri, ebeveyn sorunları, hâfıza bozuklukları gibi faktörlerin geçmiş yaşam hatıralarına neden olabileceğini tespit etmiştir.⁹⁵

Ayrıca yapılan araştırmalar, bu türden iddiaların sistematik olarak tenâsüh inancının yaygın olduğu kültür ve çevrelerde görüldüğünü ortaya koymuştur.⁹⁶ Bu durum kültürel koşullanmışlık ihtimalini akla getirmektedir. Öte yandan geçmiş yaşam iddiasında bulunanların çoğunun, söz konusu iddiaları yakından incelendiğinde, önceki hayatlarında önemli şahsiyetler iken, şimdiki hayatlarında sıradan insan oldukları tespit edilmiştir.⁹⁷ Buna göre ait oldukları kültür ve toplumda sürekli bu türden hikâyeler anlatıldığını gören ve böylelerine karşı çevrenin yoğun ilgisini hisseden kişiler, zamanla kendilerinin de başından bu türden şeyler geçmiş olabileceğini düşünmekte, buna olmak istediği kişiliğin câzibesi de eklenince kişi hayal gücünün de yardımıyla kendisini psikolojik olarak şartlamaktadır.

Benzer bir duruma hipnoz esnasında da rastlanmaktadır. Hipnoz altında hipnozitörün telkinlerine koşulsuz uyma eğiliminde olan süje, sonradan kendisinin de inanacağı fantezi hatıralar anlatmaktadır. Ancak bu anlatılanlar –Nicholas Spanos’un da ortaya koyduğu gibi- hatırlama olmaktan daha ziyâde, “başkası imiş gibi davranma” duygusunun ön plana çıktığı psikososyal inşâ mâhiyetindedir. Başta kişinin reenkarnasyona inanması olmak üzere istek ve arzular, hipnoza yatkınlık, hipnozitörün yönlendirmeleri, hayat tecrübesi, eğitim düzeyi, okunan popüler roman ve hikâyeler, izlenen dizi, film ve belgeseller bu inşâ sürecine etki etmektedir.⁹⁸ Öyle ki, sonradan ortaya çıkan bulgularla târihî bilgilerin değişmesi, hipnoz altında verilen birçok ayrıntı bilginin yanlışlığını ortaya çıkarmıştır. Örneğin Vikingler’e dair geçmiş yaşam hatıralarında sujeler kendilerini o günkü öğrenilmiş resmi tarih bilgileriyle uyumlu olarak- hep boynuzlu miğfer ile tasvir

⁹⁵ Erlendur Haraldsson, “Psychological Comparison Between Ordinary Children and Those Who Claim Previous-Life Memories”, *Journal of Scientific Exploration*, XI (1997), s. 323-335.

⁹⁶ Ian, Stevenson, *Where Reincarnation and Biology Intersect*, USA 1997, s.1 vd.

⁹⁷ Gérard Encausse Papus, *Reenkarnasyon* (çev. Halûk Özden), İstanbul 1999, s. 117.

⁹⁸ Nicholas P. Spanos, “Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective”. *American Psychological Association*, Washington 2001, s. 131.

ederlerdi. Ancak daha sonra ortaya çıkan târîhî bulgular Viking denizcilerinin boynuzlu miğfer giymediğini, huni şeklinde dar bir kep giydiklerini ortaya koymuştur.⁹⁹

Öte yandan yapılan klinik araştırmalar hipnozun sahte anılara (pseudomemory) neden olabileceğini göstermiştir. Buna göre hipnoz altındaki kişi hipnözitörün yönlendirmelerinin yanı sıra sahte bilgi telkinini de kabul etmekte, daha sonra da bu bilgiyi gerçekmiş gibi anlatabilmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca kişi telkinleri yerine getirmek kaygısıyla hatırlayamadığı boşlukları hayal gücü ile doldurabilmektedir.¹⁰¹

Yaklaşık 40 yılı aşkın bir süreçte 2500'ün üzerinde geçmiş yaşam iddiasını araştıran Ian Stevenson, bütün bu vakalar bir araya getirilse bile reenkarnasyonun bilimsel olarak kanıtlandığı anlamına gelmeyeceğini, nihayetinde reenkarnasyonun bir inanç olduğunu söylemektedir.¹⁰² Ayrıca Stevenson, bu türden hatıralar anlatan çocukların ruhsal bunalımlar ve kişilik bölünmeleri yaşadıklarını, anne ve babalarını reddettiklerini, eski kocalar, karılar ve çocukların birbirine girdiğini, işlerin karıştığını, çok büyük aile dramları yaşandığını belirtmektedir.¹⁰³

Bundan dolayıdır ki kendiliğinden ortaya çıkan kimlik değişiklikleri, psikiyatride ortaya çıkış nedenleri, teşhis ve tedavi süreçleri bilinen “dissosiyatif bozukluk” rahatsızlığının belirtisi olarak gösterilmiştir. Yapılan bir araştırmada dissosiyatif bozukluğu olan hastaların önemli bir bölümünde (% 22.9) reenkarnasyon yaşandığı tespit edilmiştir.¹⁰⁴

Modern psikiyatride reenkarnasyon bir hastalık olarak görülüp tedavi edilmeye çalışırken, ruhçu akımların reenkarnasyonu evrensel yasa, bilimsel gerçek olarak takdim etmeleri şaşırtıcıdır. Ayrıca “doğum izleri”, “deja vular”, “hârîka çocuklar”, “telepati” ve “yakın ölüm deneyimleri” gibi hâdiselerin reenkarnasyonu bilimsel olarak kanıtlandığı iddiaları da gerçeği yansıtmamaktadır. Bütün bu hâdiselerin ilgili bilim dallarında alternatif açıklamaları mevcuttur.¹⁰⁵ Bu türden

⁹⁹ Ian Wilson, *Reincarnation? The Claims Investigated*, London 1982, s.8.

¹⁰⁰ Kevin M. McConkey, *Hypnosis and Pseudomemory*, Truth in memory Steven J. Lynn, Kevin M. McConkey, 1998, s. 227.

¹⁰¹ Dywan J, Bowers K., “The Use of Hypnosis to Enhance Recall, *Science*, 1983 Oct 14; 222 (4620): 184-5.

¹⁰² Ian Stevenson, “Interwiev”, *Omni Magazine*, 10(4), 1998, s. 76.

¹⁰³ a.g.m, s. 76.

¹⁰⁴ Hamdi Tutkun, *Aksiyon Dergisi*, Şubat 1997, s. 155.

¹⁰⁵ Örneğin görme esnasında gözler arasında kordinasyon bozukluklarının (gözün birinin sinyalleri beyne diğerinden daha geç iletmesi) önceden görmüştük duygusuna (deja vü) neden olabileceği tespit edilmiştir. Hamilelik sırasında kullanılan bazı ilaçların benzer doğum izlerine neden olduğu saptanmıştır. Yine yakın akrabalar arasında benzer doğum izlerinin görülmesi genetik ihtimalleri akla getirmektedir... Bu konuda bk. Paul Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination*, 1996, s. 48 vd; Ninian Smart, “Reincarnation” md., *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M.

olağan dışı gibi görünen vakaları incelemeye çalışan parapsikolojinin, ruhçu akımların yapmaya çalıştığı gibi, fiziksel gerçekliği basite indirgeyip onun ötesinde farklı boyutta fenomenler dünyası olduğunu kabul etmek ve bu alanı da bilime alternatif bir epistemoloji ile açıklamak gibi bir gayreti yoktur. Aksine parapsikoloji, olağan üstü addedilen fenomenleri bilimin inceleme araçları ile araştırarak bilime kazandırmak ve böylelikle yeni açılımlar sağlamak amacı gütmektir.¹⁰⁶ Tarihsel sürece bakıldığında parapsikolojinin alanı gitgide daralmakta, bir zamanlar “normal ötesi” addedilen olaylar izah edilerek bilimin sınırları içine girmektedir.¹⁰⁷ Ancak bütün çabalara rağmen parapsikoloji, “ölüm sonrası” olgusunu bilimsel bir konu haline getirebilmiş değildir.¹⁰⁸ Oldukça nâdir olarak gerçekleşen paranormal fenomenlerin tekrarlanamaz karakterleri bu türden olguların gerçeklik değerini tam olarak tespitini güçleştirmektedir. Durum böyle olunca, ölüm ötesi konusunda geliştirilen argümanlar varsayım olmaktan öteye gidememektedir.¹⁰⁹

Reenkarnasyonun bilimsel bilgi ve evrensel gerçek haline geldiği iddialarının tam aksine, bu inancın günümüz biliminin temel paradigmatlarıyla çelişmesi söz konusudur. Örneğin Modern Kozmolojiye göre madde, enerji, uzay-zaman ve geçerli kanunlar da dâhil olmak üzere fiziksel evrende bulunan her şey 13.7

Borchert), USA 2006, s. 333; Mehmet Bulgen, Reenkarnasyonla İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi, s. 85 vd.

¹⁰⁶ Tahir Özakkaş, “Parapsikoloji ve Metafizik Anlamak”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul 2004, s. 338-329.

¹⁰⁷ Bu konuda, 1996 yılında Florida’da kurduğu vakfı aracılığıyla yeryüzünde gözlemlenen her türlü normal dışı aktivitenin bilimsel açıklamalarını geliştirmekle uğraşan ünlü sihirbaz ve parapsikoloji araştırmacısı James Randi’nin faaliyetlerine temas etmek yerinde olacaktır. Randi, kendisi tarafından kurulan “James Randi Eğitim Vakfı” (James Randi Educational Foundation) aracılığıyla yaptığı bir açıklamada, yeryüzünde “normal ötesi” sınıfına girebilecek bir olay yaşanmadığını ileri sürerek, bunun aksini ispat edebileceklere “bir milyon dolar” ödül vaat etmektedir. “Normal ötesi” diye adlandırılan bütün olayların mutlaka bilim ve mantığa uygun bir açıklaması olduğunu savunan Randi, kendisinin de kıdemli bir sihirbaz olarak elli yıldır en karmaşık sahne gösterilerini mühendislik, kimya, optik ya da fizik gibi bilimlerinin katkılarıyla gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır. 1970’lerde zihin gücüyle kaşık bükme numarasıyla dünya çapında bir fenomene dönüşen Geller, Randi’nin sahtekârlık suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştı. Geller’in yaptığı kaşık bükme numarasını kameralar karşısında aynen tekrarlamayı başaran Randi, bunun zihin gücüyle değil tamamen el çabukluğuyla gerçekleştiğini ispatlayarak ünlü medyumun karizmasına büyük bir darbe vurmuştu. Sihirbazların, insanların akıllarına durgunluk veren gösteriler yaptıklarını, ancak hiç bir zaman mucize yarattıklarını iddia etmediklerini söyleyen Randi, normal ötesi yetenekleri bulunduğunu ileri süren medyumların yaptıkları gözbağcılıklara mûcizevî bir kılıf giydirdiklerini öne sürmüştür. JREF vakfının ruh çağırmanın, cinlerle irtibat kurmaya kadar bütün normal ötesi olayları kapsayan 1 milyon dolarlık ödül çağrısı hâlâ geçerli olup, şimdiye kadar ödülü almaya hak kazanan olmamıştır. bk: <http://www.randi.org/site/index.php/1m-challenge.html>, (10.01.2011).

¹⁰⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 249.

¹⁰⁹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 184.

milyar yıl önce var olmaya başlamıştır (Big Bang Teorisi).¹¹⁰ Sonrasında ise evrende milyarlarca yıl süren canlılık olmaksızın geçen süreçler yaşanmıştır. Canlılığın başlangıcı özellikle de insanın tarih sahnesine çıkışı ise çok daha yeni bir olgudur. Dolayısıyla Modern Kozmoloji, “ruhların madde ile ezeli bir ilişki içerisinde olduğunu” savunan neo-spiritüalist akımların yaptığının aksine; ezellilik, ebedilik ve sonsuzluk gibi nitelikleri evrene izâfe etmemekte; sonradan, sonlu ve sınırlı bir evren resmi çizmektedir.

Öte yandan insan bilincinin sürekliliği ve kişisel kimliğin korunması hem klasik, hem de çağdaş felsefi ve psikolojik yaklaşımlar açısından temel bir postulat olarak kabul edilmektedir. Buna göre ölümsüzlük ya da reenkarnasyon iddialarının geçerli olabilmesi için insanın şu anda neticesini yaşadığı ileri sürülen önceki hayatını kendi öz bilinci ile hatırlaması gerekir. Bilincinde olunmayan gayri şahsî bir ölümsüzlük ise ölümlülük ile aynı hizadadır.¹¹¹ Zira insan anıları, deneyimleri ve idealleriyle olmakta, kişilik ve benlik kazanmaktadır. Bu bakımdan yaşadığı tarihsel hayat tecrübesi onun ayrılmaz bir parçasıdır.

Basit bir benzetme ile açıklayacak olursak; her yeni doğana boş bir tablo verilmekte, insan doğumundan itibaren bu tabloya kendi özgün resmini çizmeye başlamakta ve resmi tamamlaması da ölümüne kadar sürmektedir. Kişi öldüğünde kendi özgün portresini çizmeyi bitirmiş demektir. Halbuki reenkarnasyoncular yaşanan birçok tarihsel kimliği tek bir ruhta toplayarak hep aynı tablo üzerine resim çizdirmektedirler. Buna göre her yeniden doğuşta, tabloya daha önce yapılmış porte silinmekte, yeni baştan farklı bir resim çizilmektedir. Örneğin reenkarnasyonculara göre tarihsel bir Napolyon portresi artık asla var olmayacaktır, zira o tabloda (ruhta) artık başka birisinin resmi vardır. Hâli hazırdaki resim de silinecek, onun yerine de başkasının resmi gelecektir. Halbuki ilâhî dinler, çizilmiş her tarihsel portreyi aynen korumayı taahhüt etmektedirler. Reenkarnasyoncularsa anılar ve deneyimlerle oluşturulmuş özgün bir portreyi silerek âdetâ tarihsel kimlik katliâmı yapmaktadırlar.

Yine reenkarnasyon düşüncesi günümüz psikolojisinin temel paradigmatlarıyla da çelişmektedir. Zirâ modern psikoloji yaşayan herkesi bağımsız bir birey olarak görmekte, bu bağlamda insanı kendisi ile barışık olmaya davet etmektedir. Buna göre bir kişi, başkası imiş gibi yapmak yerine, kendi öz benliğini ortaya koymalı, böylelikle evrendeki yerini pekiştirmeye çalışmalıdır. Halbuki reenkarnasyon iddiası en temelde kişinin kendisi olmaktan vazgeçmesi, ruhunu ve benliğini başkası ile paylaşması anlamına gelmektedir. Günümüz psikolojisinin böyle bir yaklaşımı kabul etmesi mümkün değildir.

¹¹⁰ Örneğin bu konuda bk. Joseph Silk, *On The Shores of The Unknown: A Short History of The Universe*, Cambridge 2005, s. 1 vd; Leon Lederman, *The God Particle*, Canada 1993, s.1; James E. Lidsey, *The Bigger Bang*, Cambridge 2002, s. 55; Steven L. Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View Of The Origin Of The Universe*, 1993, s. 11 vd.

¹¹¹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 117.

Bir başka husus insanın kalıtım yoluyla intikal eden özellikleridir. Zira bugün genetik bilimi insanın genler yoluyla kazandığı rûhî-bedenî özellikleri var olduğunu söylemektedir. Meselâ aynı genleri paylaşan ikizlerle, genlerin yarısını paylaşan ikiz olmayan kardeşlerin mukayesesi, birçok davranış biçiminin genetik kalıtım tarafından ciddî bir biçimde etkilendiğini ortaya koymaktadır.¹¹² Halbuki reenkarasyon inancına göre ölümle birlikte başka bir bedene intikal eden ruhun kendi karakterine uygun bir bedeni nasıl seçtiği ve bu durum karşısında kalıtımın nasıl açıklanacağı belirsizdir.¹¹³

Diğer taraftan insan doğası üzerine yapılan bilimsel araştırmalar, beynin belli bölümlerindeki hasar ve kimyasal dengesizliklerin belirli zihinsel/ruhsal yetenekleri dramatik bir şekilde etkilediğini ortaya koymaktadır.¹¹⁴ Dolayısıyla bilim zihinsel ve ruhsal yaşamın biyolojik işlemlere bağlı olduğunu göstererek reenkarasyoncuların temel postulatı olan ruh-beden düalizmini tartışmalı hâle getirmektedir. Günümüz bilimi, insanı rûh ve beden olmak üzere ikiye ayırma değil, onu rûhu ve bedeniyle ayrılmaz bir bütün sayma eğilimindedir.

Yine reenkarasyon inancına göre ezeli ruhlar kemale erinceye ya da mutlak ruh seviyesine ulaşıncaya kadar tekrar bedenlenmeye devam ederler. Kemâle eren ruh artık tenâsühe ihtiyaç duymayarak sistemden çıkar. Diğer taraftan ruhlar ezeli ve sâbit kabul edildiği için sisteme yeni bir ruh girişi de mümkün olmayacaktır. Buna göre eğer bedenlenme süreci ezelden beri devam edegelen bir süreç ise şimdiye kadar rûhların tekâmüllerini tamamlamaları, böylelikle de tekrar bedenlenme işlemi sona erdirmeleri gerekirdi. Buna ruhların sayısının sonsuz olduğu cevabıyla da karşı çıkılamayacaktır. Zirâ sonsuz sayıda ruh deneyimlemek için sonsuz sayıda madde gerektirecektir. Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi Modern Kozmoloji ezeliyet, ebediyet ve sonsuzluk gibi nitelikleri evrene izâfe etmemektedir.

Sonuç itibariyle reenkarasyonun bilimsel olarak kanıtlandığı iddiası gerçeği yansıtmayıp; tam aksine bu inancın günümüz biliminin temel paradigmalarıyla gelişmesi söz konusudur.

3.2. Karma Yasası ve Reenkarasyon Kötülük Problemini Çözer mi?

Ülkemizdeki ruhçu akımların kullandıkları bir başka iddia, reenkarasyonun dayandığı karma yasasının toplumdaki farklılıkları izah ettiği, böylelikle kötülük problemini (teodise) çözdüğüdür. Buna göre bugün birisi zenginlik içinde mutlu bir hayat sürdüğü halde, başka birisi sefalet içinde bir hastalığın pençesinde inliyor ise, böyle bir eşitsizliğin sebebi, söz konusu kişilerin geçmiş varoluşlarında

¹¹² Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, USA 2000, s. viii.

¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâmî Açından Tenâsüh Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 330.

¹¹⁴ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. viii.

aranmalıdır.

Ancak ruhçu akımların bu iddiası da çelişkili görünmektedir. Zira karma doktrini toplumdaki farklılıkların kaynağını, ilk olarak nasıl ortaya çıktığını açıklayamamaktadır. İddia edildiği gibi her varlığın kaderi kendisinden önceki varoluş formlarında belirleniyorsa, ilk varlık formu neye göre ve nasıl belirlenmiştir? Ayrıca şu anda değişik statü ve formlarda bulunan varlıklar başlangıçta eşit durumda mıydılar? Başlangıçta eşit olmadıkları kabul edilirse, onların sorumlu olmadıkları bir eşitsizlik ve bunun sonuçları peşinen kabullenilmiş olur. Yok, eğer başlangıçta eşit idiler ise, tekâmüllerinin bir anında eşitsizliklerinin başladığı söylenmesi gerekir ki, bu durumda da eşitliğin niçin ve nasıl bozulduğu sorusu ortaya çıkar. Dolayısıyla, evren ve onun işleyişine yön veren karmanın ezeli kabul edildiği bir anlayış ile bu sorulara cevap verebilmek mümkün değildir.¹¹⁵

Karma yasası, varlıklar arasındaki farklılıkların nasıl başladığını açıklayamadığı gibi daha büyük ahlâkî problemlerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Örneğin, bugün yaşayan B geçmişte yaşamış A'nın farklı tezâhürü varsayıldığında, A'nın hatasına dayanarak B'nin cezalandırılması arada "âdiyet duygusu" olmadığı için B'ye karşı yapılmış büyük bir zulüm olacaktır. Diğer taraftan, hâfıza yüklü bilincinde bir tarihsel A kişiliği de artık hiç var olmayacağı için ebediyen cezasız kalacaktır. Ayrıca B kişisi ıstırap çekiyor ve bunun geçmişte işlediği hangi suçtan dolayı olduğunu bilmiyorsa, böyle bir şeyin ferdin rûhî gelişimine de katkısı olmayacak, bu durum gelecekteki C için daha kötü bir "karma"ya neden olacaktır. Böylelikle de evrendeki kötülükler sürekli artacaktır. Diğer taraftan zorunlu, acımasız bir sebep-sonuç ilişkisiyle işleyen "karma" yasasının, pişmanlık, bağışlama, merhamet, acıma ve şefkat gibi insanî duyguları anlamsız hale getirmesi ise ayrı bir tartışma konusudur.

3.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Reenkarnasyon Var mı?

Türkiye'deki ruhçu akımların reenkarnasyonu savunurken kullandıkları bir diğer iddia başta Kur'ân olmak üzere ilâhî dinlerin ve kutsal kitapların reenkarnasyonu doğruladığıdır. Bunlara göre İslâm dini, on dört asır önce birçok hakikat gibi reenkarnasyonu da ortaya koymuş, ancak bu hakikat, ilmî yetenekleri noksan bir takım tefsircilerin sınırlı ve basmakalıp görüşlerine kurban gitmiştir.¹¹⁶ Bu doğrultuda reenkarnasyoncular, Kur'ân'daki dirilme (ba's) ile ilgili bütün ayetleri "öldükten sonra bu dünyada dirilmek" şeklinde yorumlarlar.¹¹⁷ Ancak bunu yaparken kendilerini âyetlerin sebep-i nüzûlü, siyâk ve sibâkı, konuyla ilgili diğer

¹¹⁵ René Guénon, *Ruhçu Yanılgı* (çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1996, s. 175; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 201.

¹¹⁶ Sinan Onbulak, *Ruhi Olaylar ve Ölümden Sonrası*, İstanbul 1975 s. 321.

¹¹⁷ Sinan Onbulak, *a.g.e.*, s. 321; İ. Lütfi Kудay – A. Sevil Akay, *Spiritualizm Ruh Ansiklopedisi*, s. 328; Sâdi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'ân Öğretisi*, İstanbul 1995 s. 94-101; Cem Çobanlı, *Reenkarnasyon*, İstanbul 2001, s. 29.

âyetler ve Kur'an'ın bütünlüğü gibi anlama yöntemlerine bağlı kalmak zorunda hissetmezler.

Halbuki Kur'an'daki kelimeler birbirlerinden ayrı ve yalın halde bulunmazlar. Muhtelif yollarla birbirlerine bağlanıp düzenli bir bütün oluştururlar.¹¹⁸ Bu doğrultuda, "ba's" kelimesi de, âhiret sistemi içinde bir kelimedir ve bu sistem dahilindeki bütün kelimeler "yevm/gün" kelimesiyle birbirlerine bağlanmışlardır: "Ba's (diriliş) günü",¹¹⁹ "kıyamet günü",¹²⁰ "mutlaka görülecek bir gün",¹²¹ "Allah'a döndürülme günü",¹²² "tenâd (çağrı) günü",¹²³ "hurûc (topluca kabirlerden çıkış) günü",¹²⁴ "cem' (toplanma) günü",¹²⁵ "kavuşma günü",¹²⁶ "hesap günü"¹²⁷ "hasret (pişmanlık) günü",¹²⁸ "va'd ve va'd günü",¹²⁹ "fasl (ayırt etme, ayırım) günü",¹³⁰ "din (mükâfat, cezâ) günü",¹³¹ "hulûd (ebediyet) günü"¹³² bunlardan sadece bazılarıdır.

Durum böyle olunca, "gün" kelimesi ile âhiret sistemine bağlanan "diriliş/ba's" kelimesi artık tek başına bile bulunsa, ait olduğu bütünün bir parçası olarak, topyekûn diğer kelimelerinin anlam içeriğine de işaret edecek derecede güçlü bir mânâ derinliğine sahip olmuş olur. Dolayısıyla âhiret inancı içerisindeki "ba's günü" ifadesini, bu inanca "gün" kelimesi ile bağlanan "kıyâmet", "haşır", "hesap", "pişmanlık" gibi kelimelerin anlam içeriğinden bağımsız düşünmek ve bu dünyaya tekrar dilışı ifade ettiğini söylemek mümkün değildir.

Ayrıca Kur'an'daki kelimelere verilen anlamlar sadece ait olduğu sistemde değil, Kur'an'ın bütünlüğüyle de uyumlu olmak zorundadır. Örneğin reenkarnasyoncular "Âmentü"de geçen "el-Ba'sü ba'del mevt" ifadesinin "öldükten sonra bu dünyada tekrar dirilmek" anlamına geldiğini iddia etmektedirler.¹³³ Ancak bu şekildeki bir anlamlandırmanın Kur'an'ın diğer kavramlarıyla çatıştığını fark etmek fazla uzun sürmeyecektir. Zira **ba'sı** yani dirilişi, "bu dünyaya tekrar diril-

¹¹⁸ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, Kuala Lumpur 2002, s. 27.

¹¹⁹ Kaf 50/56.

¹²⁰ el-Kıyâme 75/1.

¹²¹ Hûd 11/103.

¹²² el-Bakara 2/281; en-Nûr 24/64.

¹²³ el-Mü'min 40/32.

¹²⁴ Kaf 50/42.

¹²⁵ eş-Şûrâ 42/7; Tegâbün 64/9; Hûd 11/103; el-Mâide 5/109.

¹²⁶ el-Mü'min 40/15; et-Tevbe 9/77.

¹²⁷ Sâd 38/49-57.

¹²⁸ Meryem 19/39.

¹²⁹ Kaf 50/20; Sebe' 34/30; el-Bürûc 85/2.

¹³⁰ Sâffât 37/21; ed-Duhân 44/40; el-Mürselât 77/13,14,38; en-Nebe 78/17.

¹³¹ el-Fâtiha 1/4.

¹³² Kaf 50/34.

¹³³ İ. Lütfi Kudaş – A. Sevil Akay, *Spiritualizm Ruh Ansiklopedisi*, s. 236-239; Sinan Onbulak, *Ruhi Olaylar ve Ölümden Sonrası* s. 321.

mek” şeklinde anlayacaksak, İblis’in: **“Rabbim! Öyle ise onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver”**¹³⁴ ifadesindeki “tekrar dirilme”yi ne şekilde anlamak lâzımdır? Şeytan insanın peşine ilk dirilişinde takılacak, daha sonraki dirilişlerinde insanın peşini bırakacak mı? Halbuki “el-Ba’sü ba’del mevt”i “öldükten sonra âhirette dirilmek” şeklinde anladığımızda her şey yerli yerine oturur.

Bunun yanı sıra ruhçular, Mü’min Sûresi’nin 11. âyetindeki: **“iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin”** ifadesinin de reenkarnasyona işaret ettiğini savunmuşlardır. Ancak reenkarnasyoncuların bu iddiası da mesnetsizdir. Zirâ Kur’an’da geçen müteşâbih ifadeler ve kapalı beyânlar Kur’an ve hadisin açıklayıcı bütünlüğü içinde anlaşılacak durumundadır. Kur’an’ın bir âyetinde belâgat gereği oluşan kapalı husus, başka bir âyette ayrıntılı bir şekilde açıklanabilmektedir. Müfessirler de bu doğrultuda “iki defa öldürme ve iki defa diriltme” ifadesini, Kur’an’daki diğer bazı âyetlerle (el-Bakara 2/28, Meryem 19/9 ve el-Câsiye 45/24-26) izah ederler. Buna göre “birinci ölüm” insanların dünyada diriltilmekten önce hayat sahibi olmama halleri; “ikinci ölüm” ise onların bu dünyada iken ölmeleridir. Aynı şekilde iki kere dirilmeden maksat bu dünyada dirilme ve âhirette gerçekleşecek olan dirilmedir.¹³⁵ Fahreddin er-Râzi ve ondan yararlandığı anlaşılabilir Elmalılı gibi bazı müfessirler, kabir hayatını da dikkate alarak “iki kere öldürülmeyi” insanların dünyada iken öldürülmeleri ve kabirde diriltirilip meleklerin suâlinden sonra öldürülmeleri; “iki kere diriltmeyi” ise kabirde diriltilmeleri ve kıyâmet koştuktan sonra âhirette diriltilmeleri şeklinde yorumlamışlardır.¹³⁶ Âyette geçen, **“Şimdi bir çıkış yolu var mı?”** ifadesi ise, Kur’an’da benzer geri döndürülme isteklerinin bulunduğu âyetler (ez-Zümer 39/58-59; el-Mü’minûn 23/99-100, 107-108; el-Münâfikûn 63/10-11) doğrultusunda anlaşılmalıdır. Zira bu âyetlerde Allah’tan defalarca ‘dünyaya geri dönüş’, ‘bir şans daha’ gibi istekler söz konusu olmasına rağmen, bütün bu talepler kesin bir dille reddedilmiş; ölen kimsenin bu dünyaya tekrar dönemeyeceği belirtilmiştir.

Kur’ân, yeniden dünyaya gönderilmeyişin gerekçesini: **“Eğer çevrilselerdi elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi.”**¹³⁷ ayetiyle açıklar. Zira bu dönüş Kur’ân’ın bir diğer önemli ilkesi olan “gaybe iman” gereği önceki hayatın hatırlanmamasını gerektirecektir. Önceki hayatını unutarak gerçekleşecek bir geri dönüş ise “tekerrür”e yol açacaktır.¹³⁸ Buna, “önceki hayatın hatır-

¹³⁴ el-Hicr 15/36.

¹³⁵ Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, Riyad 2003, I, 443-450; XX, 290-292; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998, III, 418.

¹³⁶ Fahreddin Râzi, *et-Tefsîru’l-kebir*, Beyrut 1990, XXVII, 36; krş. bk. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul t.y. VI, 515.

¹³⁷ el-En’âm 6/28.

¹³⁸ Çok basit bir örnekle ifade edecek olursak; sobaya değince eli yanan bir çocuk artık sobaya elini değdirmeyecektir. Eğer çocuğun yaşadığı bu tecrübeyi unuttuğunu varsayarsak, çocuk sobaya elini değdirmeye devam edecektir.

lanması söz konusudur” şeklinde itiraz edilecek olursa, bu takdirde de “gayba iman” ilkesi zedeleneyecektir. Çünkü Allah, insanı sınav için yaratmıştır¹³⁹ ve bu sınavdan başarılı olmanın yolu birçok âyette de ifade edildiği gibi: “görmedikleri halde”den geçmektedir.¹⁴⁰ Nitekim görmemesi gereken varlıkları görmeye başladığı andan itibaren artık insanın sınavı bitmiştir.¹⁴¹

Bu takdirde şöyle bir akıl yürütmede bulunmak hiç de yanlış olmaz:

1. Öldükten sonra dünyaya yeniden dönmek söz konusu olacaksa, “gayba iman” gereği, bir önceki hayatı tamamen unutmak zorunludur.
2. İnsanların bir önceki hayatlarında yaşadıkları tecrübeleri unutmaları ise, daha önce düştükleri hatalara yeniden düşmelerine yol açar.
3. Sonuç: Öldükten sonra dünyaya yeniden gönderilmek lüzumsuzdur, çünkü bu tekrere yol açar.¹⁴²

Reenkarnasyon, Kur’an’ın “hatırlama” ve “pişmanlık” kavramlarıyla da çelişir. “Karma” gereği insan şu anki hayatında acı ve ıstırap çekiyor ise buna geçmiş varoluşundaki hangi amellerinden ötürü mâruz kaldığının idrâkinde değildir. Halbuki Kur’an, insanların tekrar diriltildiklerinde mâruz kalacakları cezânın sebebini mutlaka hatırlayacaklarını ve yaptıklarından derin bir pişmanlık duyacaklarını belirtir.¹⁴³

Öte yandan Kur’an bugünkü yaşayanların geçmiştekilerin farklı tezâhürü olduğu, bu nedenle çekilen sıkıntı ve cefâların geçmiş varoluşlardan kaynaklandığı iddiasındaki “karmik bağları” da reddetmektedir. **“Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.”**¹⁴⁴ âyetiyle de açıkça ifade edildiği gibi, Kur’an’da geçmişte yaşamış, o gün yaşayan ve gelecekte yaşayacak olan insanlar hem bireysel hem de hukukî sorumluluk açısından birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmıştır.¹⁴⁵

Reenkarnasyoncular, rûhun yükselmesi ve insanın denenmesi için sadece tek bir hayatın yeterli olmayacağını, uzun bir hayat yaşamının insana avantaj sağlayacağını iddia ederler.¹⁴⁶ Ancak böyle bir düşünce tarzı da Kur’an’la uyumsuzdur. Zira Kur’an uzun bir yaşam sürmenin insanı azaptan uzaklaştırmayacağı, bilakis azabının artmasına neden olacağını belirtmektedir.¹⁴⁷

¹³⁹ Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

¹⁴⁰ el-Enbiyâ 21/49; el-Fâtır 35/18; el-Mülk 67/12.

¹⁴¹ el-En’âm 6/8.

¹⁴² el-En’âm 6/28.

¹⁴³ el-İnfitâr 82/4,5; el-Mücâdele 7/58; en-Nâzi’ât 79/35; Yûnus 10/54; Meryem 19/39, ez-Zümer 54/58; eş-Şu’arâ 26/102.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/134, 141.

¹⁴⁵ Ayrıca bk. el-Vâkıa 56/47-50; Yâsîn 36/30-32; el-Bakara 2/286.

¹⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, s. 153.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/94-96; Âl-i İmrân 3/178.

Hadis literatüründe de tenâsühü imâ eden bir ibâreye rastlanmamaktadır.¹⁴⁸ Hz. Peygamber insanın öldüğünde amel defterinin kapanacağını bildirmiştir.¹⁴⁹ Bir başka rivâyette de ölenin dünyaya tekrar dönemeyeceğine dâir Allah'tan söz çıktığı belirtilmiştir.¹⁵⁰

4. Reenkarnasyon Tevhîd Akidesine Zarar Verir

Son olarak, makalemizin en başından itibaren vurgulamaya çalıştığımız, reenkarnasyonun sadece bu dünyaya tekrar dönüş anlamında bir kabulden ibaret olmadığı, farklı bir Tanrı anlayışı, dünya görüşü ve bilgi nazariyesine dayandığı; dolayısıyla bu inancı kabul etmenin İslâm dininin başta tevhîd akidesi olmak üzere birçok temel esasında zedelenmeye yol açacağı tezimizi, bizzat Türkiye'deki reenkarnasyon inancını benimseyen ruhçu akımların eserlerinden yola çıkarak göstermeye çalışacağız.

“Mutlak” bir tanrı anlayışını benimseyen Neo-spiritualist görüşe göre “Mutlak”, hiçbir şeyle, hiçbir şekilde nispeti bahis mevzuu olmayandır. Bundan dolayı Allah'ın hiçbir surette bir fiil ile ilişkilendirilmesi söz konusu olamadığı gibi; O'na ‘büyüklük’, ‘bilicilik’, ‘iyilik’ gibi zıtlarıyla kâim sıfatların; “yaratmak” ve “yaratmamak” gibi vasıfların da isnâdı mümkün değildir.¹⁵¹ Bu nedenle insanlara rehberlik amacıyla görevlendirilmiş peygamberler “Allah tarafından değil; RİM (Ruhsal İdare Mekanizması) tarafından” dünyaya gönderilmişlerdir. Aynı şekilde “Kur'an da bizzat Allah'ın sözü değildir.” Zirâ Mutlak'ın nisbî bir varlık olan insanı muhatap alması söz konusu değildir.¹⁵² Ayrıca insanların idrâk sahasına girmeyecek kadar sonsuzluk içinde yayılıp giden mahlûkât, ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla Allah mahlûkâtı nasıl ve ne zaman yaratmıştır gibi suâller anlamsızdır. Kâinatın da nisbî oluşu Allah tarafından değil, farklı tekâmül seviyelerindeki “ruhlar/hâmî varlıklar” tarafından sevk ve idare edilmesine sebep olur. Bu bağlamda evrende sürekli evrilmekte olan bir ruhlar hiyerarşisi mevcuttur.¹⁵³ Bu hiyerarşide gelişmiş üst kademedeki ruhlar gelişmemiş olanların üzerinde bir hakka, görüp gözeticiğe, sevk ve idareye sahiptir.¹⁵⁴ Düşük seviyedeki bir ruh, bilgi ve tecrübesini arttırmak amacıyla dünyada bedenlenmeden önce bunu “hâmî/rehber varlığına” bildirir. Hâmî varlık, daha üst ruhsal kâdemeden, planın tathibinin uygun olduğu cevabını alınca, “karmik faktör” devreye girerek kişinin alın yazısı oluşturulur. Kader orada başlamış, yapacağı şeyler aşağı yukarı o an belli olmuştur. Sonrasında ise yeniden doğuş (reenkarnasyon) gerçekleşir. Ruh,

¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, s.166.

¹⁴⁹ Müslim, “Vasiyyet”, 14.

¹⁵⁰ İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; “Cihâd”, 16.

¹⁵¹ Bedri Ruhselman, *Ruh ve Kâinat*, III, 1024,1025; a. mlf., *Allah*, İstanbul 1955, s. 7-14.

¹⁵² Sâdi Çaycı, *Ruhçuluğa Göre Kur'an Öğretisi*, 45,93.

¹⁵³ Ruhselman, *Ruh ve Kâinat*, III, 1025, 1030, 1031.

¹⁵⁴ Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1971, s. 95.

yeryüzündeki planını uygularken duâ ve isteklerinin sonucunda, hâmî varlığından (bir üst kâdemedeki ruh) yardım, uyarı, ilhâm, cesaret ve hattâ şefkat tokatları alabilir.¹⁵⁵

Görüldüğü gibi, ortada tenâsüh probleminden çok daha vahim bir “şirk” problemi vardır. Allah’ı “mutlak” kabul ederek âlemden uzak tutan bir anlayış, ölümsüzlüğe çâreyi “ruh”ta bulmuş; diğer taraftan açığa çıkan tanrısal boşluk da mutavassıt, yarı-tanrı kudretlerle doldurmuştur. Böyle bir yaklaşım her şeyden önce, İslâm’ın başından beri karşı çıktığı paganizm, evliyâ kültü, kehânet, sihir, medyumluk, melek, cin ya da ruhlara tapınma gibi birçok şirk unsurunu içinde barındıran okültizme kapı aralayacaktır.¹⁵⁶ Ayrıca mutlak bir varlık olarak bütün isim ve sıfatlarını yitiren, hiçbir şeye faydası dokunamayacak hale getirilen pasif bir tanrı anlayışı ile İslâm dininin, her an iş ve oluşta, her an yaratan,¹⁵⁷ sadece kendisine ibadet edilip sadece kendisinden yardım dilenen,¹⁵⁸ göklerin ve yerin ilk yaratılışı yaptığı gibi onların varlıklarının devamlılığını da sağlayan,¹⁵⁹ Allah inancını uzlaştırmak mümkün değildir. İsim ve sıfatlardan mücerret hale getirilmiş, hiçbir mâna ifade etmediği gibi, aynı zamanda âleme tesiri de mümkün olmayan bir Tanrı fikri ile Tanrı’nın yokluğunu kabul etmek arasında fark yoktur.¹⁶⁰

Sonuç

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren rastlanan, “ölümden sonra hayatın bir şekilde devam edeceği” inancını sistematize etme, dinin en önemli fonksiyonlarından birisidir. Dinler, insanoğlunun içten içe hayranlık beslediği ebediyet duygusunu meşrûlaştırmakla kalmamışlar, bunu itikâdî ve ahlâkî bir zorunluluk haline getirmişlerdir. Ancak dinler, “ölümsüzlük” ve “kurtuluş” doktrinlerini temellendirirken, bunu Tanrı, evren ve insan tasavvurlarına paralel, holistik bir sistem dâhilinde gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda âlemlerle münasebeti söz konusu olmayan “mutlak” bir tanrı anlayışını benimseyen din ve düşünce sistemleri, kendi mantığı içinde ebedîyete “ölümsüz ruh” nazariyesiyle ulaşabilmiştir. Bunlara göre ruh, mahiyeti itibarıyla zâten ebedîdir ve onun ölümsüzlük için Tanrı’ya ihtiyacı yoktur. İslâmiyet’in de içinde bulunduğu ilâhî dinler ise ölümsüzlük konusunda “Tanrı merkezli” bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunlara göre “mebde” Allah tarafından nasıl gerçekleştirildiyse, “meâd” da yine O’nun ilim, irade ve kudretiyle gerçekleşecektir. Benzer bir farklılık dinlerin “kurtuluş”

¹⁵⁵ Konyalıoğlu E. – Aksoyulu C., *Kader-Karma ve Tekrardoğuş*, İstanbul 1987, 42-43.

¹⁵⁶ İlyas Çelebi, “Kur’ân ve Sünnetin Okültizme Bakışı”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-V*, İstanbul 2003, s. 153.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/255; er-Rahmân 55/29.

¹⁵⁸ el-Fâtıha 1/5.

¹⁵⁹ Fâtır, 35/41.

¹⁶⁰ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 175.

teorilerinde de söz konusudur. İlahî dinlere göre Allah'ın yardım ve inayeti, özellikle de "imân" olmaksızın kurtuluşun gerçekleşmesi mümkün değildir. Mutlak Tanrı anlayışını benimseyen din ve düşünce sistemlerine göre ise insanı kurtuluşa Tanrı'ya iman değil, evrensel yasaya (karma) bağlı kendi çabası ulaştırır.

İnsanın yaratılışı icabı içinde taşıdığı ebediyet arzusuna yönelik çözümlerden biri olarak zikrettiğimiz "bu dünyada tekrar doğuş" (tenâsüh/reenkarnasyon) inancının, İslâm dininin "öte dünyada diriliş" (âhiret) inancıyla uyuşmadığı açıktır. Esasen bu husus, ülkemizde yazılan birçok kitap ve makalede ayrıntılı bir şekilde ortaya koyulmaktadır. Ancak bize göre bu konuda asıl yapılması gereken, sorunun kalbine inmek; her iki inancın farklı Tanrı, evren ve insan tasavvuruna dayandığını vurgulamaktır. Zirâ İslâm dininin, her şeyin merkezindeki tek Tanrı'sının, insanların kurtuluşu gibi, dinin adeta varoluş sebebini teşkil eden mühim bir konuyu "ölümsüz ruh" ve "evrensel yasa" gibi kendisini geri plana itecek süreçlerle izah edilmesine müsaade etmesi söz konusu olamaz. Zira insanın ölümsüzlüğünü "ruh", kurtuluşunu da Tanrı'dan bağımsız işleyen bir "yasa" (karma) sağlayacaksa, onun Tanrı'ya inanmasına ne gerek vardır? Her şeyden önce böyle bir anlayış Tanrı'yı kişinin hayatında önemsiz bir figür haline getirecektir. Esasen bu durum niçin tenasüh ve reenkarnasyon inancının görüldüğü din ve düşünce sistemlerinde güçlü ve karizmatik bir Tanrı mefhumunun oluşmadığını da açıklamaktadır. Ya da tersi; şayet İslâm dini Tanrı merkezli bir dinse, Allah inancı kişinin bireysel ve toplumsal hayatında bu derece önem arz ediyorsa; bu büyük ölçüde, ceza ve mükâfat gününün sahibi olarak Tanrı'nın, ölümsüzlük ve kurtuluş konusunda mutlak otorite kabul edilmesi sayesinde. Dolayısıyla eğer âhiret inancı zedelenecek olursa tevhîdî Tanrı tasavvuru da zedelenecektir. Kur'an'da Allah ile âhiret inancının adeta ayrılmaz bir şekilde sürekli birlikte zikredilmesi de bu sebeptedir.

Kur'an tevhîdî bir Tanrı tasavvuru ortaya koymakta, bu bağlamda âlemi "Tanrı'nın dışındaki her şey" olarak tanımlamakta; onun tamamını ya da herhangi bir unsurunu Tanrı ile ilişkilendirmeyi ise "şirk" saymaktadır. Kur'an, âlemin Tanrı olmadığını ortaya koymak için de, tüm unsurları ile evreni sonradan ve sonlu oluşuna dikkat çekmektedir. Kur'an, insanı âlemde seçkin bir konuma yerleştirmekle beraber onu da evrenin bir parçası saymakta, dolayısıyla âlemlerle aynı ontolojik statüde kabul etmektedir. Bu durum, insanın da bir bütün olarak "sonradan" ve "sonlu" olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın insan doğasında Yaratıcı ile aynı öze sahip, mücerret, ölümsüz bir cevher ya da ruh bulunduğu fikrini kabul etmesi mümkün değildir. Kur'an'a göre doğan, yaşayan, ölen, âhirette yeniden diriltilerek hesaba çekilecek ve nihayetinde cennete ya da cehenneme konulacak olan ruh-beden bütünlüğü içinde insanın "kendisi"dir.

Ölüm, her ne kadar gözlenebilen bir vâkıa-fenomen olsa da, insanın tecrübe

sahasının dışındadır. Zira insanın başına bir kez gelmekte ve bu hâdiseyi yaşayan insan, bunu tasvir etmek için ikinci bir fırsat bulamamaktadır. Bu bakımdan ölüm, bilimsel anlamda her türlü tecrübenin sonudur. Dolayısıyla deney ve gözlemler yaparak insanın ölümsüzlüğünün âhirette diriliş ile mi, yoksa reenkarnasyonla mı olacağını tespit etmek mümkün değildir. Buna karşılık, Kur'an'ın ölümsüzlük konusundaki görüşünü ortaya koymak mümkündür. Ancak bu da nassların doğru yöntem ve teknikler rehberliğinde anlaşılmasıyla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Zirâ anlama ve yorum, şahsî tutum, beklenti ve önyargılardan bağımsız bir süreç değildir. Bu bağlamda ülkemizdeki ruhçu akımların "Kur'an'da reenkarnasyon vardır" iddiası da; âyetlerin ideolojik ve taraflı yaklaşımlarla ele alınması durumunda, Kur'an'ın bütünlüğüyle ve İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan bir sonucun nasıl çıkarılabileceğine en bâriz örnek teşkil etmektedir.