

İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı

Asiye Tıǧlı

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
asiyetigli@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-3693-692X>

Öz: Neoplatonik felsefenin ve İslam filozoflarının da etkisiyle İsmâîlîler, Müslüman çoğunluk-tan farklı olarak ölümden sonra bedeninin toprağa karışacağı, nefsin ise olgunlaşarak aslî mekânı olan ulvî aleme döneceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu anlayışa göre nefsin tekâmül süreci, maddeden uzaklaşma ve dolayısıyla da en mukaddes olana (Küllî Akıl) yaklaşma ile paralel olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle kurtuluş, nefsleri dünyevi ve uhrevi mutluluğa erdirecek batınî bilgiyi uhdelerinde bulunduran nâtıkları ve imamları tanıyıp, onlara tabi olmaya bağlanmıştır. Zira insanın kendi devrindeki imamı tanınması onun ulvî alemle kuracağı bağı ifade etmektedir. Bu bağlamda ceza ya da cehennem de imamlardan öğrenilen bu batınî bilgiyi reddetme yahut görmezden gelmenin bir sonucudur. Bu sebeple, Külli Akıl'dan taşan batınî bilgiden uzak kalan ruhlar, gerek dünyada gerekse Büyük Kıyamet'ten sonra mânevî alemde, gerçek ilmi zevki tadamamanın acısını yaşayacaklardır. Bunlara Allah'a ve peygambere inanan zahir ehli de dahildir. Bu cezanın yeri, keyfiyeti ve ebedi olup olmadığı meseleleri ise muğlaktır. İsmâîlîler'in tenasüh inancına sahip bir fırka olarak görülmelerine neden olan etmenlerin başında, Gazzâlî, İbn Haldûn ve Bîrûnî gibi kendilerine muhalif olan Müslüman yazarların bu yöndeki ifadeleri olduğunu söylemek mümkündür. Binaenaleyh makalede, İsmâîlî öğretinin mimarları sayılabilecek Sicistânî, Hamîdüddîn el-Kirmânî, Nâsır-ı Hüsrev ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin bu konulardaki fikirleri ele alınmış; iddia edildiği gibi bir tenasüh inancına sahip olup olmadıkları sorgulanmıştır. Söz konusu isimlerin eserlerinde, tenasüh inancını kabul etmediklerine dair açık ifadeler bulunmakla birlikte, yeniden dirilmenin (ba's) Kıyamet'ten sonra değil de bu dünyada gerçekleşmesi, dünyanın bir tür cehenneme benzetilmesi ve saf olmayan ruhların nihaî sonları hakkındaki belirsizlik tenasühün reddiyle ilgili ifadelerini tartışmalı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, İsmâîlîlik, Tenasüh (Reenkarnasyon), Cennet, Cehennem, Ba's (Diriliş), Kıyamet, Nefsin Kurtuluşu.

Geliş Tarihi | Received Date: 14.03.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 16.05.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Tıǧlı, Asiye. "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 1-37. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>

The Spiritual Resurrection and Transmigration (Tanāsukh) in Classical Isma‘ili Thought

Abstract: With the influence of Neoplatonic philosophy and Islamic philosophers, Isma‘ilis, unlike the Muslim majority, agreed on the view that after death the body will merge with the soil, whereas the nafs (psyche), in its matured state, will return to the sublime realm (al-‘alam al-rūhānī), which is its original place. According to this understanding, the process of spiritual growth of the nafs takes place in parallel with moving away from matter and thus getting closer to the most sacred one (the Universal Intellect). For this reason, salvation is seen as depending on recognizing and following preachers and imams who bear the responsibility to carry and transmit the esoteric knowledge that will bring souls to worldly and otherworldly happiness; for recognizing the imam represents the bond that the person will establish with the divine realm. In this context, punishment or hell is the result of denying or ignoring this esoteric knowledge learned from the imams. For this reason, souls who stay away from the esoteric knowledge overflowing from the Universal Intellect will experience the pain of not being able to taste the pleasure of true knowledge, both in this world and, after the Great Resurrection (al-Qiyāma al-Kubrā), in the spiritual realm. These include people who, while believing in Allah and the Prophet, focus on the obvious rather than hidden. Matters such as the place of this punishment, its nature, and whether it is eternal or not are ambiguous. It is possible to say that the leading factor causing the Isma‘ilis to be seen as a sect holding the reincarnation belief is the statements made by Muslim writers such as Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Khaldūn (d. 808/1406) and al-Birūnī (d. 973/1048), who maintained views, conflicting with those of the Isma‘ilis. Therefore, in this article the ideas of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1020), Nāsir-i Khusraw (d. after 465/1073) and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), who can be considered the architects of Isma‘ili teaching, are discussed and it is questioned whether they had the belief of reincarnation as claimed. Although there are clear statements in the works of these scholars expressing that they do not accept the reincarnation belief, the fact that the resurrection (ba‘th) takes place in this world rather than after the Apocalypse, and the world itself is likened to a kind of hell along with the lack of certainty regarding the final end of impure souls all make their statements concerned with the denial of reincarnation extremely controversial.

Keywords: Islamic Sects, Isma‘ilism, Transmigration (Tanāsukh), Heaven, Hell, Ba‘th (Resurrection), Doomsday, Salvation of The Soul.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Ölümünden sonra ruhların başka bir bedene girerek dünyaya gelmediği konusunda Müslüman çoğunluğun görüş birliği içinde olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte gulat olarak kabul edilen bazı Şii fırkaların (Dürzîler, Nusayrîler) reenkarnasyonu benimsedikleri malumdur. İsmâiliyye mezhebinin, reenkarnasyon ve hulul inancını benimseyen ve gulat olarak kabul edilen bu tür fırkalar içinden ortaya çıkmış olma-

sı, onların da bu inancı benimsediği yönünde bir kanaat oluşturmuştur. Bu bağlamda İsmâîlîlik'ten ayrılan bir kol olarak bilinen Dürzîlik'teki tekammüs inancının, doğduğu mezhepten bağımsız olarak benimsenip benimsenmediği meselesi de dikkat çekmektedir. Yine Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi bu mezhebe muhalif İslam alimlerinin İsmâîlî dâilerin tenasüh inancına sahip olduğuna yönelik ifadeleri, mezhebin böyle bir inancı benimsediğinin göstergeleri olarak kabul edilmiştir.

Bu iddialara mukabil Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra), Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde etkili olan yazarların eserlerinde, tenasühün reddi konusunda net ifadeler yer almaktadır. Ancak yine aynı yazarların, farklı bağlamlarda, söz gelimi bu dünyayı bir cehenneme benzetmeleri; diriliş (*ba's*) yahut kıyamet inançlarına bağlı olarak, gelişimini tamamlayamamış ruhların nihayetinde ne olacağı konusunda tenasühe kapı aralayan muğlak izahlarda bulunmaları bu konuda ciddi bir kafa karışıklığına yol açmaktadır. Kuşkusuz bu muğlaklıkta mezhebin batınî karakteri de önemli bir rol oynamaktadır. Sözüünü ettiğimiz dâilerden farklı olarak İhvan-ı Safa, *Kitâbü's-Şecera*'nın yazarı Ebû Temmâm ve İdrîs İmâdüddîn el-Kureşî (ö. 876/1468), İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî (ö. 557/1162) gibi Tayyibî İsmâîlî yazarların, ruhların başka bedenlere geçişine imkân veren bir öğreti geliştirdikleri görülmektedir. Bu durum İsmâîlî dailer arasındaki farklı yaklaşımları göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bununla birlikte özellikle imamet doktrinine bağlı olarak nefsin kurtuluş formülü ve cennetin akledilir dünyaya yakınlığı konusunda ortak bir tutuma sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Özellikle tenasüh, cennet ve cehennem gibi konularda İsmâîlî yazarlar arasında farklı yaklaşımların olması ve zaman zaman muğlak anlatım dilinin kullanılması, bu meselelerle ilgilenen araştırmacıları zorlar niteliktedir. Bu güçlük nedeniyle makalede daha ziyade felsefi içerikli İsmâîlî doktrini esas aldığımızı belirtmek gerekir. İlk olarak 4./9. asrın başlarından itibaren Karmatiler döneminde Horasan Maveraünnehir bölgelerinin dâileri olarak bilinen Neseî (ö. 332/943), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) ve Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, (ö. 393/1003 [?]) ile şekillenmeye başlayan felsefi içerikli öğreti Fâtımîler döneminde Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) ve Nâsır-ı Hüsrev gibi önemli isimlerce geliştirilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu minvalde çalışmamız, ağırlıklı olarak İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde anahtar rol oynamış olan; Sicistânî, Kirmânî, Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra) ve mezhebin içinde bulunduğu dönemde yazdığı eserleriyle etkili olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) yaklaşımlarından hareketle kaleme alınmıştır.¹ Konunun bir bütünlük içinde kavranması adına, makalede öncelikle ruhun kurtuluş formülü olarak sunulan ilim (*ilm-i mahz*)-nefs ilişkisi ile cennet ve cehennemin bu öğretilerde nasıl bir anlam kazandığı üzerinde durulmakta, ardından bu çerçevede tenasühe yer verilip verilemeyeceği sorgulanarak çalışma tamam-

¹ Ali Avcu, "İsmailiye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 163-192.

lanmaktadır. Makalede birinci el kaynakların yanı sıra çağdaş çalışmalardan da mümkün olduğunca yararlanılmaya çalışılmıştır.² Sonuç olarak bu konudaki çalışmaların henüz oldukça az sayıda olduğunu ve İsmâilî eskatolojiyi aydınlatmak adına yapılacak her çalışmanın ilgiyi hak ettiğini ayrıca belirtmek gerekmektedir.

1. Nefsin (*Psyche*) Tekamülü ve Diriliş (*Ba's*)

İsmâilî teosofide insanoğlunun (Âdem) yeryüzünde bulunma nedeni, zat itibarıyla eksiklik taşıyan nefsin (*psyche*)³ kemale ermesidir. Bu durum daha ziyade mito-

² Bu konuda ilk akla gelen isim Daniel De Smet olacaktır. Onun gerek tenasüh gerekse cennet ve cehennem ile ilgili konularda yazdığı makaleler, ikincil kaynak olarak başvurduğumuz önemli çalışmaların başında gelmektedir. Özellikle de; Daniel De Smet, “İsmâ’îli-Şî’î Visions of Hell From the “Spiritual” Torment of the Fâtîmids to the Tayyibi Rock of Sijjîn” *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange (Leiden – Boston: Brill, 2016), 241-267. Daniel De Smet, “La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l’ismaélisme d’époque fatimide”, dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105) (Leiden – Boston: Brill, 2014), 77-110; adlı çalışmaları bu konuda bizim için önemli olmuştur. Ayrıca konuyu başlık olarak çalışmalarına taşıyan araştırmacılara örnek olarak aşağıdaki makalelere de bakılabilir: Ramy Mahmoud, “Şûretu’l-cenne ve’n-nâr fî’l-‘itîkâdi’l-İsmâ’îliyye (İslam İnanç Sisteminde Cennet ve Cehennem Tasavvuru), *Kilitbahir* 17 (Eylül 2020), 204-222; Ramy Mahmoud, *Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 225-253; Abdulâlî Sâ’idrâzî, “Me’ad ez Didgâh-i İsmâ’îliyyân”, *İsmâ’îliyye, Gurûh-i Mezâhib-i İslâmî* (Kum: Merkez-i Mutalâât-i ve Tahkîkât-i Edyân ve Mezâhib), 189-248. Ayrıca epistemolojik açıdan bu konuyla ilgili gördüğümüz diğer makaleler için bk. Ali Avcu. “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 19-44; Ali Avcu, “Tasavvuf Batınlık İlişkisi”, *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Necmeddin Bardakçı (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2017), 189-194; Mehmet Bulğen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Mart 2014), 63-92.

³ İsmâilî doktrinde nefsin külli ve cüz’i olmak üzere iki farklı tezahürü bulunmaktadır. Varlık hiyerarşisi, ilk varlık olan Külli Akıl (*es-Sâbık*) ve onun hemen akabinde ondan doğan (*inbi’âs*) Külli Nefs (*et-Tâli*) ile başlamaktadır. Daha düşük bir mükemmelliğe sahip olan Külli Nefs aracılığıyla ise daha aşağı düzeydeki kozmik prensipler meydana gelir. Böylece mevcudun yaratılması (*ibdâ’*), akıl ve nefis olmak üzere iki asla dayanmış olmaktadır. Cismani varlıklar, sırasıyla önce felekler ve yıldızlar ardından maden, bitki, hayvan ve insanlar olarak bu iki asıldan meydana gelirler. Hem Külli Akıl’ın hem de Külli Nefs’in insan üzerinde tesiri (*eşer*) vardır. İnsan’daki bu eser, cüz’i akıl ve cüz’i nefis olarak adlandırılır. Sıradan insanlarda; bitki, hayvan, akıl/nutk (*nefs-i nâtıka, psyche*) olmak üzere üç temel nefis bulunmaktadır. Nâtıklarda (peygamber) ise ilave olarak “en-nefsü’l-kudsiyye” adı verilen ve onları insanlık düzeyinden daha üst bir mertebeye taşıyan dördüncü bir düzey bulunmaktadır. Kesif alemin noksanlık sebebi Külli Nefs’in Külli Akıl’dan daha düşük düzeyde olmasıdır. Nefs fayda kabul eden, akıl ise fayda verendir. İnsanda bunların her ikisi de mevcuttur. Dolayısıyla biz metinde nefis kavramını bu çerçevede ve insana ölümsüzlük niteliğini kazandıran cevher anlamıyla (*psyche*) kullanıyoruz. Bu kullanım metinde zaman zaman ruh kavramıyla da eşleşmektedir. Bunun nedeni İsmâilî yazarların nefis ve ruh kavramlarını metinlerinde de bu şekilde kullanılıyor olmaları ve bu iki

lojik bir anlatımla Tayyîbî İsmâîlî yazarların eserlerinde⁴ bir tür iblisleşme ve masumiyet durumunu bozma olarak dile getirilmektedir. Yani Âdem, Ulvi Âlem'de sahip olduğu meleklik özelliğini, bulunduğu hududu ihlal ederek kaybetmiştir. Külli Âdem'in, felsefi karşılığıyla "Nefs" in kaybettiği bu konumunu tekrar kazanması ve melekîyet düzeyine yükselmesi için hem her bireyin hem de külli olarak tüm insanlığın belli tekâmül aşamalarından geçmesi gerekmektedir.⁵ Bu gelişimin sağlanması için tüm insanlık tarihi yedi devre bölünmektedir.⁶ Nübüvvetin yedi aşamalı döngüsü de buna bağlı olarak anlam kazanmakta ve Âdemoğlu bu süreç içinde kaybettiği melekîyet düzeyini ve sonsuzluğu geri kazanmaktadır. Bu da nefsin geldiği âleme; yani aslına dönüşü ifade ettiğinden "te'vîl" kavramıyla tam bir uyum içindedir. Böylece Nefs doğru bilgiyle yönlendirildiğinde düşmüş olduğu maddi alemen orijinine yani ulvî âleme dönmüş olacaktır.

Bu durumda cisim, nefsin kemale ermesi için bir alet görevi görmektedir. Hem külli hem de cüz'î formuyla nefis akla kıyasla eksik kabul edilmektedir ve cismani âlemin yaratılış nedeni de budur. Bu felsefeye binaen beden, potansiyel gücünü pratiğe aktarma hususunda ruha yardımcı olur ve bu suretle ona hayatiyet kazandırır. Yani ruhsal hayat, bilgi kazanımı sayesinde varlığını sürdürüp gelişme gösterebilir. Nefsin kurtuluşunu sağlayacak olan zahiri yön, farz olan yükümlülükleri yerine getirmekten müteşekkil iken bâtın, insana sonsuzluğu kazandıracak olan bilgiyi ('ilm)' muhtevirdir.⁸ Böylece varlık âlemine çıkışta eksik kalan nefis, nâtıklara

kavram arasında bir fark gözetmemeleridir. Örneğin Kirmânî, ruh ve nefsin aynı şey olduğunu dair bir izahta blunmaktadır. bk. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1983), 453. Ayrıntılı bilgi için bk. Asiye Tıgılı, "Peygamberlik İnancına İsmâîlî Yaklaşım", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 482-487.

⁴ Örnek olarak bk. İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1979); İdrîs İmâdüddîn el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1411/1991).

⁵ Asiye Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu", *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 796. Henry Corbin, *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)* (London: Kegan Paul International [and] Islamic Publications, 1983), 44.

⁶ Walker, İsmâîlî öğretinin, Neoplatonizm'den farklı olarak ruhun zamansal gelişimine vurgu yaptığını dile getirmektedir. bk. E. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 108; Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 506.

⁷ İlim, İsmâîlîlik'te başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Ancak burada kurtarıcı yönüyle kısaca değinmek gerekirse, hakikî anlamıyla ilim, yine ortaçağ felsefesiyle uyumlu olarak değişmeyen, insanı baki kulma niteliğine sahip ve latif bir nitelikli ilahi bilgidir. İsmâîlîlik'te bunun karşılığı tevhit bilgisidir. Tevhit bilgisi, bir yönüyle Mubde'in eşsizliğini ve varlıkların her türlü özelliklerini ondan nefyetmek anlamına gelen tenzihî, diğer yönüyle ise tüm varlıkların kaynağını ifade etmesi açısından da ispatı içermektedir. Bu bilgi, nâtik ve imamların uhdesindedir ve saf yönü nedeniyle ilm-i mahz olarak da adlandırılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Tıgılı, "Âdem'in Hübûtu", 785-812.

⁸ Bedenin gıdası nasıl kendi türüne göre ise, nefsin gıdası da öyle olacaktır. Dolayısıyla nefsin gıdası

indirilen batını ilmin (*'ilm-i mahz, tevhit ilmi*) yardımıyla, en mükemmel olan ilk Akıl düzeyine erişme şansını elde edebilecektir.⁹ Bu durum ise, ilim ile nefis ilişkisinin, ölümden sonraki hayatın belirlenmesi konusunda da etkili olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü madde kesif, ulvî alem ise latif bir niteliktedir.

Dolayısıyla İsmâîlî öğreti kurtuluşu ve ebedi yaşamı bütünüyle ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi bilgiye yakınlık ve uzaklık durumuna göre tanımlamaktadır. Alem'deki hiyerarşi ve varlıkların dereceleri de aynı ölçüye göre sıralanmaktadır. Bu hiyerarşide en yukarıda her zaman en saf ve en latif haliyle ilme yakın olanlar yer alır. Diğer bir deyişle varlık hiyerarşisinde (*mütevellidât*) en yukarıda gayetü'l-letâif (غاية الطائف); en aşağıda ise ilimden uzaklığın ve maddeye yakınlığın nihai noktası olarak gösterilen gayetü'l-kesâfe¹⁰ (غاية الكسافة) vardır. İman isyan değerlendirmesi de bu ölçü dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu anlamda isyanın en aşağılık hali mahza cahillik (الجاهلة المخصفة), itaatın en yüce mertebesi de mahza alimlik (العالمة المخصفة) olmaktadır. Bu iki arada cahil ile alim arasında pek çok dereceler bulunmaktadır.¹¹ Bu durumda nefsin tekâmül süreci ve kurtuluş, İsmâîlîlik'teki hudut teorisine uygun olarak, maddeden uzaklaşma ve dolayısıyla ilmin (*ilm-i mahz*) aracılığıyla en mukaddes olana yakınlaşma (*hudûd-i kutsî*) ile paralel olarak gerçekleşmektedir. "Nefsini bilen rabbini bilir" ilkesi gereğince kendi ruhunu tanıyarak, ruhani alemin halleri hakkında kuvvetli bilgi sahibi olmayıp gözleri perdeli kalanların durumu da cehennemdekilerden farksızdır.¹²

Gözleri perdeli olan bu nefsler mutedil mizaca sahip olmayıp duyusal ve mütehayyile düzeyinde (النفس الحسية المنخيلة) kalarak gerçek saadetin ne anlama geldiğini bilmemektedirler. Mizaçları onlara boş ve geçici lezzetlerin peşinden gitmeyi emrettiği için gerçek saadete erişmekten alıkonulurlar. Tıpkı sıcaklık ve soğukluk dengesi bozulan beden hastalanması gibi kesif nefsin sahipleri de kendilerini zevale doğru

da ilim ve ameldir; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*, thk. W. Ivanov (Âftâb: y.y., 1363/1985), 26. Ayrıca bk. Kâdî Nu'man b. Hayyûn et-Temmîmî el-Mağribî, *Esâsü't-te'vîl*, nşr. Arif Tamir (Beyrut: y.y., 1960), 28; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Makâlidî'l-melekûtiyye*, thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 63. İklîd: "İlmi Derinlik İbadetlerden Muaf Kılmaz".

⁹ Tıĝlı, "Âdem'in Hübûtu", 808-809.

¹⁰ Abdân Karmatî, *Kitâbü Şecerati'l-Yağîn*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîd, 1402/1982), 39. Bu kaynak yanlışlıkla Abdân Karmatî'ye atfedilmiştir. Asıl yazarının Ebû Temmâm olduğu artık bilinmektedir. Ancak yararlandığımız kaynak Arif Tamir tarafından bu isimle anıldığı için dipnotta da bu şekilde geçmektedir. Söz konusu düzeltme için bk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker, *An Isma'ili Heresiography: The "Bâb al-shaytan" from Abû Tammâm's kitâb al-shajara* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 1998), vii-xi.

¹¹ Karmatî, *Kitâbü'ş-Şecera*, 39. Nâsır-ı Hüsrev, buna benzer bir izahında latif olanın kesif olanın birbirini belirleyen ve sınırlandıran (*kirâne*) şey olduğunu belirtir. Yani hudutları belirleyen de yine bu ilme sahip olma oranı olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev el-Kubâdiyânî el-Belhî, *Hânü'l-iğvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî, 1940), 32.

¹² Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 51-53.

sürüklemektedirler. Fakat yine de kötü ahlak ve davranışları nedeniyle bozulan dengelerini, ilahi emirlere bağlılık ve nebinin getirdiği farz ve sünnetlere riayetle tedavi etmek mümkündür. Bu paralelde cisimlerden soyutlanmış mukarrebûn melekleri ile eylemlerini; cisimlerin cevher bilgilerini/yani küllilerin bilgisini (*mağûlât*) akletmesi nefsi duygusal düzeyden nâtık seviyesine, yani bir tür melekîyyet düzeyine yükseltir.¹³ Daha açık bir ifadeyle, nefsin kemale erme istidadını geliştiren ve onu kendi başlangıcındaki külli haline kavuşturan kişi birer melek görevini görür. Hatta bu nefis, melek-i kerimin kendisi olur. Çünkü kendi eylemleri sayesinde kesif alemde latif aleme doğru yol alarak bunu başarmıştır. Tam tersi durumda ise, her batıl düşünce, yalan söz ve kötü eylem şeytani güce dönüşerek nefsi esefî sâfilin derecesine doğru sürükler. O halde o nefis de kovulmuş şeytan (*dîv-i recîm*) olmuştur.¹⁴

Bu noktada şeytanlaşma ile cahillik, ilahi ilme sahip olmakla melekîyet kazanma ve böylece ölümsüzleşme arasındaki bağlantıya dikkat etmek gerekir. Esasında insanın özünü ve ölümsüz yönünü ifade eden nefis-i nâtika, kendi zatında eylem yetkinliğine sahip, alim, hayat sahibi ve kadir olabilen bir cevherdir. Ancak bu cevherin “ilahi te’yid”in terbiyesi altındaki eylemler ile bilkuve oluştan bilfiil hale gelmesi gerekmektedir. Bu şekilde tabii hallerden elde ettiği akli suretler sayesinde bakilik, şeref ve kemal elde eder. Elbette ki bu yine, nefsin özünde saklı olan ölümsüzlük (*beğâ, melekîyet*) vasfı sayesinde mümkün olacaktır. Bu şeref ve beka özelliğini kazandıran durum ise, Kirmânî'nin ifadesiyle nefsin Hazîretü'l-kuds'a¹⁵ intisab etmesidir. Nefsin içinde bilkuve olarak bulunan yatkinliğini aktifleştirerek bu ilahi bereketten yararlanması ise ancak nâtıkların vazettikleri dinî gerekleri (*rusûmu'l-mille*) yerine getirmeleriyle mümkündür. Tüm bu şartlar oluştuktan sonra bilfiil hale gelen nefis, ahirette karşılık (*cezâ*) olarak kazandıklarını tahsil edecektir.¹⁶

Yani İsmâîlîler için gerçek anlamda var olmak, tevhit ilmi sayesinde hayat bulup ebedi kurtuluşa ermek demektir. “*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağır-*

¹³ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*. 468, Nefsin mutedil mizacı için ayrıca bk. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Keşfu'l-mağcûb* (Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse, 1367/1988), 27-28; 87-89.

¹⁴ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

¹⁵ Kirmânî Hazîretü'l-kuds'ü; ibdâ' ve inbi'âs türünden olan akılların toplamı (*meccma'*) olarak tanımlamaktadır. Bu da, diğer kaynaklarda da belirtildiği şekliyle Külli Akıl ve Nefsin, cüz'i nefslerde tezahür etmesinden farklı bir anlam taşımamaktadır. Kirmânî'nin bu kullanımı için bk. Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 496.

¹⁶ Kirmânî bu yatkinliği bir tohumun hem içindeki potansiyel hem de güneş ışığının yardımıyla bilkuve halden bilfiil hale geçerek olgunlaşmasına benzetmektedir. Tohumun ancak belli bir süreç içinde meyveye dönüşmesi, onun ne yalnız güneş ışığını (Kâim'in yol göstericiliğini) kabul etmesi ne de yalnızca kendi zati nitelikleriyle mümkündür. Dolayısıyla nefis, kendi potansiyelinin yanı sıra Kâim ile açığa çıkacak olan güneş ışığı yani ilahi feyz ve emirler ile bilfiil hale gelebilir. Kirmânî, *Râhatü'l-âql*. 496-497, 506; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *el-Meşâbih fi işbâti'l-imâme*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârul-Muntazar, 1416/1996), 39; Sicistânî, *Keşfu'l-mağcûb*, 25-26; Tığlı, “Âdem'in Hübûtu”, 789.

dığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız. (el-Enfâl, 8/24)” ayeti onlara göre bu gerçeği teyit etmektedir.¹⁷ Çünkü resuller, sahip oldukları ilm-i mahz sayesinde hayat verir, öldürmezler. Dalâletin önderleri ise tam tersi hayat alır ve yaşatmazlar. Böylece nâtikler devrinde gerekli gelişimi gösterip Ulvi Alem'in etkilerini kabul eden her nefis, cinniyyet mertebesinde melekîyyet mertebesine yükselir.¹⁸ Seçilmiş olmayanlar için bu makama ulaşma, imamları tanıma yoluyla gerçekleşir. Hatta tedrici olarak imamı tanıma (*imâmşinâsi*), nefsin kemalde ulaşacağı en yüksek makam olarak belirlenmiştir.¹⁹

Mahza alimlik elbette ilm-i mahz sayesinde kazanılan bir statüdür. Bu ilim, İslam felsefesindeki külli bilgiye benzer şekilde hem yaratıcı hem de kurtarıcı vasfının yanı sıra nefse bakilik kazandıran bir niteliğe sahiptir.²⁰ Bu paralelde belirtmek gerekirse İsmâîlî teolojide yaratıcı Emr (*Kün*), ilim ve akıl birbirinden farklı unsurlar değildirler. Her ilim sahibi aynı zamanda akıl sahibidir. Nitekim kesp ettiğimiz akıllar ile nebi, vasi yahut imamlar yoluyla elde edilen ilm-i mahz türündeki bilgilerin tümü Külli Akl'ın Cüz'î Nefs'e dökülmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Aklın Emr ile bir olması ancak, İlahî Emrin (*Kün*) “ilm-i mahz” ile bir olması neticesinde gerçekleşir.²¹

Akl'ın İzed-i Emr olan ilimle birlikteliği, Allah'ın seçkin kullarının kalplerine aktığı “te'yîd”i meydana getirir. Bu da yalnızca peygamberlere, vasilere ve imamlara mahsus olan ve onlara feyezân eden ilm-i mahz olarak tanımlanır. Bu tür ilim akıl yürütmekle yahut bu dünyadaki delillerden (yani duyulardan) hareketle elde edilebilen veya eğitim ve öğretim yoluyla aktarılabilen bir ilim değildir.²² Dolayısıyla insan ancak yüksek makam sahiplerini vesile kılarak yardım istemek, ve onların emrettiklerini yerine getirmekle kurtuluşa erebilir. Sicistânî bu durumu, “Külli Aklın Emr-i İzedi ile huzura ermesi gibi, Cüz'î akıl da ancak peygamberin emriyle

¹⁷ Örneğin Tûsî bu ayeti, eziyet içinde olan nefslere son çağrı olarak kabul edilen Kıyamet'in sahibi Kâim'in nidasına binaen yorumlamaktadır. Zira ona göre bu çağrı, Kıyamet surunun nefhası, yani Kâim'in günahkar nefsleri ceset mezarından çıkarmaları için davet nidası ile uyarması ve ruhu canlandıran imana geri göndermesi içindir. Dolayısıyla Tûsî de bu ifadeleriyle Kirmânî ve Sicistânî'nin yorumlarını desteklemektedir. bk. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 84.

¹⁸ Karmatî, *Kitâbü'ş-Şecera*, 46-48. İsmâîlîler'in melek inancının Ehl-i sünnet kelim okulları tarafından eleştirisine yer veren bir çalışma için bk. Yunus Eraslan, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâîlî-Bâtınî Düşünce Melek İnancı”, *Kader* (Haziran 2020), 210-236.

¹⁹ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 84.

²⁰ Hatırlanacak olursa Tanrıya ait bilgi bir sonuç değil, varlık verici yaratıcı bir niteliğe sahiptir. Tanrı'da düşünme eylemi ile yaratma eylemi aynı anlama gelmektedir. O özünü akledince bir bakıma tüm var olanları da akletmiş olur. Örnek olarak bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâsetü'l-medeniyye el-mukallem bi-mabâdi'ül-mevcûdât*, thk. Fevzî M. Naccâr (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1993), 4-5.

²¹ Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*. 15-18. İlahî emrin ilm-i mahz ile birlikteliği konusunda İsmâîlî yazarlar arasında bir fikir birliğinin olmadığını belirtmek gerekir.

²² Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*, 20-21.

huzur bulur” şeklinde ifade etmektedir. Zira Akıl, Emr ile bir olmasaydı emrin biza-tihi kendisi açısından şer’i emirlerin (*ferman*) akılla bir ilişkisi olmazdı.²³ Diğer bir deyişle ilmin yukarıdan aşağıya feyzan eden niteliği, ona sahip olan kişinin (*nâtık, esâs, imam*) emrine itaati gerekli kalmaktadır. Nitekim İsmâîlî-Yeni Eflatuncu hiyerarşiyi (hudûd) göz önünde bulundurduğumuzda bu itaatin, aynı zamanda kendinden öncekine kıyasla sonra gelenin eksikliğini kabul etme mütevazılığı göstermesi anlamını taşıdığı açıktır.²⁴

Burada akıl-emr ilişkisi dikkat çekicidir. Zira Külli Akıl da nihayetinde İlahi Emr ile huzur bulduğuna göre cüz’i akla düşen de yine emre uymak ve itaat etmek olmalıdır. Böylece bizim gibi cüz’i nefslere, emre uyarak ilm-i mahza yani akıl cennetine ulaşma imkanına sahip olur. Sonsuz cennete ulaşmanın başka yolu yoktur. Bu inanç kuşkusuz ilm-i mahz sahiplerine ciddi bir bağlılığı ve itaati de beraberinde getirmektedir. Nitekim İsmâîlî kaynaklarda yer alan tevil örneklerine bakıldığında dünyevi ve uhrevi mutluluk ile kurtuluşun tüm yolları batınî bilgiyi uhdelerinde bulduran nâtık ve imamları tanımaya ve bu dinî liderler hiyerarşisine riayete atfedilmektedir. Nur ile sembolize edilen bu ilahi te’vîd Allah tarafından atanan bu seçkin kullara akmaktadır. Örneğin, Müeyyed fi’ d-Dîn eş-Şîrâzî, Emr aleminde nübüvvet makamının değerini, güneşin dünyadaki konumuyla izah etmektedir. Güneşin yokluğunda tabii alem içindekilerle birlikte yok olacağı gibi, nebevî bilginin yokluğunda da insanlığın bekası mümkün değildir.²⁵

Bir başka örnekte Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitabü'l-Keşf*’inde zikrettiği ayetlerin neredeyse tümünü nâtık ve imamlarla ve onların makamına göz dikenlere yönelik tehditlere uygun bir şekilde tevil etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Fecr Suresi, 89/27. ayetteki “Ey mutmain olmuş nefis!” ifadesini Ca’fer b. Mansûr, Allah’ın ruhundan (*min Rûhillâh*) olan peygamberin nefsi ve geldiği madene dönüşü olarak tevil etmektedir. Batındaki diğer anlamlarından birini daha ilave ederek; hitap edilen ruhun, Allah’ın nefsinden olan müminin nefsi (*nefsu’l-mü’min*) olduğunu söyler ve böylece anlamı biraz daha genişletir. Kısacası bu teville göre nefsin mutmain olması ancak Allah’ın marifetinden nasibini almasıyla mümkündür. Kişinin cennet kapılarından geçebilmesi için yeryüzünün hüccetleri olan imamları tanınması gerekir.²⁶

Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî, Külli Akıl’dan doğan saf ilahi bilginin, yahut te’vîd bilgisinin, Allah’ın kullarına en büyük lütfu olduğunu söyler. Bu bilgi “... yakıtı insan ve taşlar olan nâr’dan sakının” ayetinde “nâr” ifadesiyle temsil edilmektedir. Şîrâzî buradaki “nâr” kelimesinin nübüvvetin gücünü ifade eden bir temsil olduğu-

²³ Sicistânî, *Keşfu’l-mağcûb*, 22.

²⁴ İsmâîlîlik’te varlığın hududu için bk; Tıgılı, “Âdem’in Hübûtu”, 789-792.

²⁵ Müeyyed fi’ d-Dîn Hibbetullah eş-Şîrâzî, *Mecâlisü’l-Mü’eyyediyye*, thk. Muhammed Abdülgaffâr (Kahire: Mektebetu’l-Medbûlî, 1414/1994), 104.

²⁶ bk. Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitabü’l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1404/1984), 72.

nu söylemektedir. Zira nübüvvet, iman ehlini ebedi bir kazançla nurlar alemindeki na'im cennetine ulaştıran bir ışık (نور) olduğu gibi, küfür ve nifak ehli için ateştir (حر). Dolayısıyla ilahi ilimle teyit edilen seçkin bir zümreye ait ilmin kurtarıcı etkisi bu ifadelerde de kendisini göstermektedir. Bu ilahi ve saf bilginin ana kaynağı, Yeni Eflatuncu felsefede olduğu gibi Külli Akıl'dır.²⁷

Görüldüğu gibi saf bilginin kurtarıcı etkisi, tüm İsmâilî yazarların ittifak ettiği konulardan biridir. Hiç kuşkusuz İsmâilîlik'e has yönleriyle birlikte bu konuda Neoplatonik felsefenin sudurcu nazariyesi altındaki etkiyi açıkça görmek mümkündür. Zira saf bilginin ana kaynağı Neoplatonik felsefede olduğu gibi Külli Akıl olarak belirlenmektedir ve kurtuluş yine bu kaynağa dönmekle mümkün olacaktır. Sonuç olarak ilahi emir-akıl- ilim birlikteliđi²⁸ kurtuluş formülünü şekillendiren ana temayı bize vermektedir. İlm-i mahz olarak adlandırılan feyz; peygamberlere, vasi ve imamlara hasredilmiş bir ilimdir. Bu ilim ledünni bir niteliğe sahiptir. Yani dünyadaki delillerden hareketle ve beşerî bir çabayla bilinemez. Peygamberler bu ilimle hem dünya hem de ahiretle ilgili işler konusunda halka yol gösterirler.²⁹

Herkesin kendi devrindeki imamını tanınması, onun Külli olanla kuracağı bağı ifade etmektedir. Onu yükseltilere çıkartacak kurtuluş yolu, mümkün olduğu kadar kendi üzerinde tasarruf yetkisi olan Külli Nefs'e ve ondan sonra da Külli Akıl'a yakınlaşmasıyla mümkündür. Zira hatırlanacağı gibi Külli Nefs evren üzerinde, cüzi nefis de beden üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahiptir. Bu nedenle bedenden ayrılan nefis kendi anavatamı olan "kül"üne geri dönecektir. Böylece ilahi eserin zuhur ettiği bir cevher olarak nefis bakilik kazanmış olacaktır.³⁰ Diğer bir deyişle Büyük Kıyametten sonra nefislerin dirilişini ile son olan evvel olana dönüş yapacak ve böylece döngü tamamlanmış olacaktır.³¹

Fakat bu geri dönüşte yine hudut kavramına bir riayetin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira tıpkı bir hayvanın, insan olmak için bir arzu duymaması gibi insan nefsi de uluhiyyeti temenni etmemektedir. Çünkü hayvanın insaniyet özelliğini tasavvur edememesi gibi o da bundan acizdir. Aksine bilgeleştikçe ilahi olanın karşısında tevazuu artar. Benzer şekilde Allah'ın ilk eseri olan Külli Akıl da, ibda'

²⁷ Şîrâzî, *Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye*, 314-315 (no. 93). Özellikle 10. ve 11. yy'ın İsmâilî öğretisinde ön plana çıkan sudurcu nazariyeye binaen varlık akıldan doğar ve buna göre kurtuluş doktrinini açısından dönüş de yine akla olacaktır. İsmâilîlik'te kurtuluş doktrinini Neoplatonik mukayeselerle ele alan bir çalışma için bk. Elizabeth Alexandrin, "Paradise as the Abode of Pure Knowledge: Reconsidering al-Mu'ayyad's "İsmâ'ili Neoplatonism", *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Sebastian Günther and Todd Lawson (Leiden - Boston: Brill, [2017]), 650-651.

²⁸ Sicistânî bu birlikteliği "İlm-i mahz emr-i İzed est!" şeklinde ifade etmektedir. bk. Sicistânî, *Keşfu'l-maĥcûb*, 21.

²⁹ Sicistânî, *Keşfu'l-maĥcûb*, 21.

³⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, thk. Seyyid Muhammed İmâdi Hairî (Tahran: Merkez-i Pajuhâş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005), 407/8-20.

³¹ Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 512-514.

eylemini tasavvurdan aciz olduğu için böyle bir şeyi temenni edemez. Dolayısıyla nefsin arzusu da muttali olabileceği şeylere karşı olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre bu durum, nefsin kendini nihayet tasavvur edemeyeceği yahut öğrenemeyeceği aşamaya kadar geliştirme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Daha da önemli nefs-i akîle'nin gücü sonsuz olduğu için esasında böyle bir nihai son da yoktur. Onun hareket, tasavvur ve öğrenme gücü nihayetsiz olduğu için erişmek istediği lezzetin ve sevabın türü de sonsuz olacaktır. Hissi lezzetler sonlu iken sonsuz lezzetler aklî niteliktedir.³²

Nefsler arasındaki mizaç çeşitliliği, tekamül aşamalarında da farklılıkları beraberinde getirmektedir. İnsanın fiziksel gelişiminin yedi merhalede tamamlanması gibi, dinî tekâmül de yedi aşamalıdır. Müstecip, Me'zun, Dâî, Hücçet, İmam, Esâs ve Nâtık olarak belirlenen bu mertebelerin en üstü, resule ait olan yedinci mertebedir. Bu mertebelerden her biri kendi sahip olduğu mülke göre kendi payına düşen oranda en üst derecedeki nâtık'tan yararlanır. Nâtık'a en yakın olanın mead sarayı, sevabına binaen daha tamam ve rahat olur.³³ Fakat Nâsır-ı Hüsrev'e göre derecesi daha az olanlara Allah'ın rahmeti şöyle tecelli edecektir: Kimse kendisinden daha üstün olanların sahip olduğu nimetlerden cennette haberdar olmayacaktır. Böylece kıskanmayıp herkesin mertebesini kendisinininki gibi bilecektir. Tıpkı bu alemde herkesin sahip olduğu birikimle mutlu olması gibi, daha yüksek mertebeyi ve ilmi bilmeyen daha fazlasını da arzu etmeyecektir. Dolayısıyla herkes arzu ettiği ve bildiği kadarını cennette bulacaktır. Cennet nefslerin arzu ettiğini bulduğu yerdir.³⁴ Benzer şekilde Sicistânî de bireyin nefis cevherinin kapasitesi oranında manevi renklerden (*el-aşbâğu'r-ruhâniyye*) edinebildikleri bilginin saflık derecesine eşdeğer bir mutluluk yaşayacaklarını söylemektedir. Edindikleri bu saf ve latif ilim sayesinde manevi suretlere malik olabilirler ve Sevap Diyarında ebedi mutluluğa nail olabilirler.³⁵

Tûsî bunun biraz daha detaylı bir izahını yaparak tüm nefslerin başlangıçta aynı olduğunu, daha sonra ahlak, alışkanlık ve eylemlerine göre farklılık göstereceğini söylemektedir. Çünkü nefsler ilk halleriyle sadedirler. Daha sonra zamanla; bilgi, düşünce (*re'ÿ*), kıyas, ahlak, alışkanlık ve davranışlarına göre şekil (*nağş*) alırlar. Bu şekilde nefis cevheri bir suret kazanır. Nitekim bizler de insanın ilim öğrendikçe daha şerefli olduğunu, yani bu ilahi bilginin insan üzerindeki etkisini gözlemlemekteyiz. Her nefis, onu kemale erdirecek ilmi kabul ettikçe güçlenir ve nihayet büyük

³² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 408-409.

³³ "Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah, onlara yaptıklarının karşılığını verir, asla kendilerine haksızlık yapılmaz" şeklindeki Ahkâf, 46/19. ayetini delil gösterir. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî, 1940), 12.

³⁴ "Orada nefislerin arzu ettiği ve gözlerin lezzet (zevk) aldığı her şey var."; ez-Zuhuf 43/71. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 12.

³⁵ Benzer bir ayeti de Sicistânî bu konuda örnek gösterir. bk. Fussilet 41/31. bk. Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, (ö. 393/1003 [?]), *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Ismail K. Poonawala (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 206.

hüccetlerin düzeyine erişir. İnsan kendi cevherinin saflığıyla ilahi nurların feyzine açık hale gelir ve rabbani ilimle diĭer nefislerden daha ayrıcalıklı olur.³⁶

Kirmânî de bu ifadeleri destekler nitelikte her nefsin kazandığının karşılığını, bir kalemin kâğıda yazmasına benzer şekilde ruhunda hazır bulduğunu söyler. Bu, nefsin zatına ait bir kuralıdır. İyi (*enfüsu'l-ibrâr*) ve kötü nefislerin (*enfüsu'l-füccâr*) iktisap ettikleri onların zatlarına işlenmiştir (المرفومة).³⁷ Yani iyi ve kötü nefisler kazandıklarına göre resmedilirler ve öldüklerinde kendilerinde olandan anında haberdar olurlar. Yani tüm büyük ve küçük günahlar nefislerde nakşedilmiş olarak bulunmaktadır. Bu nedenle onlara “Oku kitabımı! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter!” denilecektir. Yani nefsin ne biriktirdiğini ona ayrıca bildirmeye gerek yoktur. Zira ilahi nefhaya uygun kazanca sahip olanlarla olmayanlar, ne olduklarını bedenlerinden ayrıldıkları esnada görmüşlerdir.³⁸

Nefsin eksiklik ve kemal durumunu biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Kirmânî, bu konuda “halk” ve “bâ’s” kavramları arasındaki ayırmadan hareket eder. Buna göre varlığın ilk aşamasında (*en-neş’etü'l-’ûlâ* yahut *el-hâlkü'l-’ûlâ*) nefsin duyu-lar yoluyla hissettikleri, aklettikleri ile aynıdır. Yani filozofların diliyle ifade edecek olursak, nefis bu aşamada henüz aklî değil hissî idrak düzeyindedir.³⁹ İkinci düzey olan ba’s aşamasında ise nefis bilfiil hale gelmiş ve tek bir nefis gibi olmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla halk, nefsin duyusal ve cismani haline; ba’s ise duyu-ların dışında ve aklî olgunlaşmasına atıfla kullanılmaktadır. Zira ba’s (*en-neş’etü'l-âhîra*, yahut “*en-neş’etü’s-şânî*”), Ruhü’l-Kudüs’ün ihya etmesiyle gerçekleşen dirilişi ifade etmektedir. Bir ceninin aşamalı olarak anne karnında olgunlaşması, nihayetinde dış dünyaya uyumlu hale gelmesi içindir. Bunun gibi nefis de bu dünyada olgunlaşarak ait olduğu alem için hazır hale gelmelidir. Nefis bedenden ayrıldığında aslî yurduna doğru yönelir ve zatı ahirette, lezzetleri tadacağı bir enstrümana dönüşür. Tıpkı anne bedeninden ayrılan bebeğin bu dünyadaki lezzetleri tatması gibi, nefis de ulvî alemde Ruhü’l-Kudüs’ten hasıl olan lezzetleri tadacaktır. Bu lezzetler de elbette ki her nefsin kendi iktisabına göre olacaktır.⁴¹

Kirmânî bu iki farklı dirilişi Kur’an’da geçen iki kere sura üflemeyle bağlantılı

³⁶ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 26.

³⁷ Kirmânî bu noktada el-Mutaffifîn 87/7. ayeti delil olarak gösterir. bk. Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 519.

³⁸ Kirmânî bu konuda “Ölü defnedildiği zaman, sorguya tabii tutulur. Eğer cennet ehlinden ise ona kapıları açılır. Cehennem ehlinden ise ona gideceği yerin kapıları açılır.” hadisini örnek gösterir ve nefislerin ödüle mi yoksa cezaya mı layık olduklarının farkında olacaklarını söyler. Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 519-520.

³⁹ Kirmânî’ye göre, Lokman 31/28. ayetinde geçen “Sizin yaratılmanız (خَلَقْتُمْ) ve tekrar dirilmeniz (تُعَدَّتُمْ) tek bir nefsin yaratılması ve tekrar dirilmesi gibidir” ifadesinde geçen “halk”, ilk varlık halini; “bâ’s” ise ikinci yaratılış (المخلوق الثاني) düzeyini ifade etmektedir.

⁴⁰ Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 507.

⁴¹ Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 508-509. Kirmânî gibi Tûsî de nefsin gelişim aşamalarını ceninin anne karnındaki durumuna benzetmektedir. bk. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

olarak izah eder. İlk sura üflenışten sonra gerçekleşen diriliş (*inbi'as*) tabii alemde gerçekleşir. Bu diriliş de kendi içinde, ilki talim yoluyla diğeri ise ilahi teyit yoluyla olmak üzere iki aşamaya ayrılır. Allah ilahi kuvvesini, melekût aleminden tabii alemdeki seçilmiş kullarına gönderir. Onların bu alemdeki varlıkları, ebedi saadete ve ikinci kemale (الكمال الثاني) ilişkin tüm işleri kolaylaştırır. İlahi te'yit bilgisiyle desteklenen ve seçkin kulların eğitimiyle gerçekleşen bu ikinci kemal düzeyini aynı zamanda ikinci inbi'as olarak da adlandırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ikinci sura üflenış ba's sürecinin tamamlanmasından, yani nefslerin ilahi teyitle gönderilen ilim sayesinde bilfiil hale gelerek ikinci kemal mertebelerine ermelerinden sonra gerçekleşecektir. Devir sahiplerinin yani altı peygamberin (*nâtık*) nefslere hitabı ilk sura üflenışı temsil etmektedir. Bu anlamda anlaşıldığı kadarıyla sura, yani suretlere üflemek ruhların canlanmasına işaret etmektedir. İkinci kez sura üflenış ise, devirler tamamlandığında kopacak olan kıyamete mahsustur. Böylece ilmin kıyamı bilfiil kemale ermiş ve nefsler müeyyedler tarafından verilen talim ve terbiyeden çıkmış olacaktırlar. Kısacası kıyamet kopacak ve son olan evvel olana dönüş yapacaktır. Yani ilk ibda ile açığa çıkan Külli Akıl ile inbias yoluyla meydana gelen Külli Nefs'in bir birleşimi (اتصال) gerçekleşecektir.⁴²

Sicistânî'de ba's ise, ruhların manevi dirilişine atıfla kullanılmakla birlikte daha tartışmalı bir anlama sahiptir. Kâf Suresinin “Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır”⁴³ ayetini, ölenlerin bedenlerini eksiltip ruhlarını bırakması olarak tevil eder. Zira yeryüzünün ruhları eksiltmesi düşünülemediğine göre burada yerin eksilttiği şey bedenlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca sura bir kere üflenilmesi ile tüm bedenlerin değil, ancak tek seferde ruhların dirilmesinin daha makul olacağını savunur. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Sicistânî'ye göre diriliş bütünüyle ruhani olacaktır.⁴⁴ Zira hakikat ehline göre kıyamet, nefsin mânevî (ruhânî) dirilişini ifade eden bir haldir. Yani, Kâim'in zuhuru ile akıl aleminden gelen feyz, seçilmişlerin ruhlarını açıkça aydınlatacak ve onların manevi dirilişlerine vesile olacaktır. Hatta Sicistânî, kıyameti hilkatın değişimi (*tebdil*) yahut durdurulması (*ta'til*) olarak düşünmeyi cahillik

⁴² Kirmânî, *Râhatü'l-âkı*, 512-514. Nefha'nın ilahi te'yîd ve diriliş anlamına geldiğine dair benzer yorumlar için bk. Sicistânî, *el-Mağâlîd*, 312-314. Kirmânî kitabın bu bölümünde anlaşılması güç, kavramlarla dolu bir dil kullanmaktadır. Örneğin De Smet, dikkatli bir yazar olmasına rağmen Kirmânî'nin, *Râhatü'l-âkı* adlı eserinde iki diriliş karıştırır gibi olduğundan yakındır. Çünkü, “ödül ve ceza” konusundaki dağınık sözlerinden, nefslerin kaderini Kâim'in ortaya çıkmasından önce mi sonra mı belirlediği net anlaşılmamaktadır. Fakat her hâlükârda, Kâim'in gelişinden önce, ruhun maddi bir zemin olmaksızın var olamayacağı, oysa Büyük Kıyametin tamamen manevi bir olay olduğu şeklindeki genel İsmâîlî ilkesine bağlı olduğunu da teyit etmektedir. bk. De Smet, “İsma'ili-Shi'i Visions of Hell”, 256.

⁴³ Kâf, 50/4.

⁴⁴ Sicistânî, *el-Mağâlîd*, 184-185. Daha sonra da değineceğimiz gibi, Sicistânî'de ba's meselesi ayrı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Zira Büyük Kıyamet'ten önce ruhların yeniden ve ardı ardına dirilişine işaretlerle de bu kavramı kullandığına şahit olmaktadır. Bunun için bk. 18-19.

ve sefihlik olarak nitelemektedir.⁴⁵

Yedinci devrin sonunda gerekleŖecek olan Kıyamet, Ŗeriat devrinin (*devr-i setr, yani gizlilik dönemi*) sonu ile Ahiret devrinin (*devr-i keŖf* yani *tecelli devri*) baŖlangıcı arasındaki aġı ifade etmektedir. Bu vakte gelindiġinde; bedenlerin ölümünden ve son devrin tamamlanmasından sonra tüm ruhlar, kazandıklarıyla birlikte berzahta toplanacaktır. Gök, yer ve tüm dünya sarsılacak ve gaybet perdesinin ardındaki tüm sırlar, ayetler ve deliller aŖıkar olup hakikat guneŖi doġacaktır. Yedinci devir sahibi Kaim’in geliŖiyle halk-ı cedid yani ba’s süreci tamamlanmıŖ ve ceza yani yargılama kapısı da aılmıŖ olacaktır. Kaim’in daveti ile ilahi nurunun feyzi, tüm dunyalıların üzerine yayılacaktır. İmanda inat edenler dahil herkes gerçekleri apaçık söyleyen Mehdiye tabi olacaktır.⁴⁶ Kendisinden oncedeki nebilere gelen hakikat açıklık kazanacak ve böylece bu hikmet ve beyan nurundan aydınlanmayan kimse kalmayacaktır. O gün herkes adil bir Ŗekilde yargılanacak ve her Ŗey yerli yerini bulacaktır. Tüm suretler gokyuzunun en yüksek safhası olan Babu’l-hicab’da toplanır. Hesap, Yedinci devrin sahibinin tamamladıġı ba’sa tabidir. İkinci mukemmelliklerine ulaŖan ruhlar Melekut yahut Akıl cennetinde sonsuz ilmi zevkleri tadıp barıŖ ve huzur içinde yaŖarlar. Mahkum olan ruhların azabı yahut cehennemine ise lezzetlerden ve güzelliklerden mahrumiyet olacaktır.⁴⁷

Kıyası kıyamet, zincirlerinden arındırılmıŖ saf manevi bilgi aġı olacaktır. Buna baġlı olarak cennet ve cehennem diyarı da maddi alemin ötesinde olacaktır.⁴⁸

⁴⁵ Sicistani, *Kitabu’l-İftihar*, 182-184. Bu ifadelerle Sicistani esasında, yaratılıŖın (*ibda’*) baŖlangıtaki tamlıġına atıfla, mukemmelliġine ve tamlıġına iŖaret etmek istemektedir. Bu durumda yaratma da sonsuz olacaktır. O halde kıyamet hilkatin sonu olmayıp fiziksel olarak anlaŖılmıyacaksa bu durumda dünyanın bir sonu olmayacak mıdır? Doġrusu bu sorunun cevabı net deġildir. Ayrıca bu ifadeler Sicistani’de tenasüh inancının varlıġına iŖaret olarak da yorumlanabilmektedir. Böyle bir yorum için bk. De Smeth, “İsma’ili-Shi’i Visions of Hell”, 253. Bu konuya ileride tekrar deġinilecektir.

⁴⁶ Bu ifade Tusi ve Sicistani’ye aittir. Hatta Sicistani bu durumu “O geldiġi zaman kurt ve kuzu tek bir yerden yemek yiyecektir” ifadesiyle dillendirmektedir. bk. Sicistani, *KeŖfu’l-mahcub*, 81; Tusi, *Ravza-yı Teslim*, 149.

⁴⁷ Tusi, *Ravza-yı Teslim*, 149; Kirmani, *Rahatu’l-’aql*, 515-516; 522; De Smet, “İsma’ili-Shi’i Visions of Hell”, 259. Alexandrin, Kirmani’nin konuyla ilgili goruŖlerine deġinirken; lanetlilerin, bedenleri ve ruhlarıyla sürekli olarak yoġun madde içinde kaldıklarını söylemektedir. KurtarılmıŖ ruhlar ise diriliŖ anında tek bir formda, Evrensel Ruh formunda yeniden birleŖirler. Bu ifadeyi de De Smet’in, “La quietude de l’intellect: Neoplatonisme et gnose ismaelienne dans l’oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe-XIe s.)” (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 1995) baŖlıklı makalesine binaen dile getirmektedir. Fakat Kirmani’de kutu ruhların madde içinde hapis kalacaklarını deġil, ilm-i mahz’dan mahrum olmaları nedeniyle bir nevi hapisane içinde kalacaklarını söylemektedir. Bu ise bir tür hakikat iŖıġından mahrumiyet anlamına gelmektedir. Bunun ise dünyadaki maddi ortamdan daha farklı bir durumu ifade ettiġi açıktır. bk. Alexandrin, “Paradise as the Abode of Pure Knowledge”, 650.

⁴⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Wilferd Madelung, “Aspects of İsma’ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being” in *İsma’ili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyid Hüseyin

Özellikle tercih ettiğimiz yazarlar açısından ba'sin ve kıyametin bütünüyle manevi olarak yorumlandığını söylemek mümkündür.⁴⁹ Buna göre Sünnî anlayışın aksine, kıyamet, batını hakikatin tümüyle ifşasını ifade etmektedir. Maddi olan yalnızca aynı türden olan dünyada kalacağı için, diriliş de bütünüyle manevi olarak kabul edilmiştir.

2. Cennet (Ödül) ve Cehennem (Ceza) Ebedi ve Manevidir

İsmâîlîlik'te dirilişin cismani olmamasına uygun bir yaklaşımla cennet aklın cehennem ise cehaletin yurdu olarak tanımlanmaktadır. İlm-i mahz, ebedi ödül ve cezanın, yahut cennet ve cehennemin şeklinde de belirleyici bir role sahiptir. Çünkü cennet de sonsuz ve ebedi lezzetlerin toplandığı yer olarak ilimle eşdeğer niteliktedir. İlme benzer şekilde cennetin en önemli özelliklerinden biri de onda bir değişikliğin olmaması ve farklılaşmamasıdır. Binaenaleyh, ebedi ödül yahut cezanın, insanın özü olan nefsin yapısına ve yine nihai olarak varacağı aleme uygun bir yapıda olması gerekmektedir. Yani sevabın karşılığı, nefsin nihaî mekânı olan ulvî aleme uygun olarak hem kalıcı hem de manevi nitelikli olmalıdır. Çünkü duyulara bağlı lezzetler kesintiye uğramaya yahut yok olmaya mahkumdur. Bu nedenle "...Oranın yiyecekleri ve gölgeleri daimidir"⁵⁰ ayetinde de belirtildiği gibi dâr-ı bekada daimî lezzet ilim olacaktır. Çünkü yapısı gereği ilim, çoğalır ama eksilmez ve yok olmaz. O halde sevap ilimle eşit bir anlama sahiptir.⁵¹ Bu özellikleri ile cennet, müteal varlıkların ilki, sidretü'l-müntehâ olarak adlandırılan ve tüm sebeplerin ilki olan el-Mübde'u'l-evvel yani İlk Akıl'dır ve tüm varlıklar ona dönmeyi arzulamaktadır.⁵² Yahut daha genel ifade ile ahiret yurdu (*Dâru'l-âhire*); nefsin nihai varış yeri (مصير) olan melekût ve akıllar diyarı olacaktır.⁵³

O halde nâtıkların kendi devirlerinde yaptıkları cennet ve cehennem tasvirleri de somut anlamlarıyla anlaşılmalıdır. Örneğin Sicistânî'ye göre cennetin güzel kokulu meyve ağaçlarıyla yahut, içinden akan ırmaklar vs. ile tasviri, sukûnet ve rahatlık hissi içindir. Yani fiziki olarak böyle bir mekân esasında yoktur. Nefs için faydalı akli ilimler de tıpkı bu temiz ve güzel bahçeler gibidir. Nâtıklar, esaslar,

Nasr (Tehran: Imperial Iranian, Academy of Philosophy, 1977), 57-58..

⁴⁹ Her ne kadar Kâim'in ve kıyametin varlığı konusunda İsmâîlî yazarlar arasında bir fikir birliği olsa da, gerek farklı tarih anlayışları gerekse Kâim'in tarihi süreç içinde farklı şekillerde yorumlanması, bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde çalışılmasını gerekli kılmaktadır. Bu konuda müstakil bir çalışma için bk. Nadim Pabani, "The Qâ'im and Qiyâma Doctrines in the Thought of Fâtimid and Alamût İsmâ'ilism: The Evolution of a Doctrine" (MSc Islamic and Middle Eastern Studies Graduate School of Literatures, Languages, and Cultures University of Edinburgh, 2012).

⁵⁰ Ra'd 13/35.

⁵¹ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbî'*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrût: el-Mektebe et-Ticârî, 1965), 135-136; Kirmânî, *el-Meşâbih*, 41.

⁵² Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 523-531.

⁵³ Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 506. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 50.

imamlar ve lâhıklarla süslenmiştir.⁵⁴ Sicistânî örnek olarak Yâsin, 36/78-79; el-Kıyâmet 75/3-4; el-Hac, 22/70 ayetlerini zikrederek, böyle bir hitabın nedenini, insanların çoğunun gözle görünen şeylere itibar etmesi ve zahirde görünmeyenleri inkara meyilli olmasıyla izah etmektedir.⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev de cennetin açıkça akıl olduğunu söylemektedir. Bunun en büyük delilinin de alemdeki nimetlerin ve rahatlığın Külli Akıl eseriyle meydana gelmiş olmasıdır. Kişi Külli Akıldan aldığı feyz oranında mutlu ve huzurlu olur. Zira akla yakınlık cennete yakınlıkla eşdeğerdir.⁵⁶ Buna mukabil cehennem de cahillik (*nâdâni*) ve akıldan yoksunluktur. Çünkü hakiki ilimden yoksunluk (*bîma'rifeti*), cehennemın anahtarıdır.⁵⁷ Bu gerçeği göz ardı edip cehennem azabının zahiri tasvirlerine takılıp kalanlar, Allah'ın tuzağına düşmüşler demektir. Zira asıl olan akıl azabıdır (*âteş-i akli*). Bu meyanda Fussilet, 41/28. ayetinde geçen “dâru'l-huld” ifadesini manevi azaba işaret eden bir ayet olarak yorumlar. İnsanların sahip oldukları bedenleriyle tekrar dirileceklerini ima eden ayetler latif alemlerin suretlerine mutali olmayan Allah'ın zahir ehlini denediği tuzaklardan (مكر) biridir.⁵⁸ Ne yazık ki ilahi kitaba inanan halkın çoğu, bu dünyadaki bedenleriyle tekrar dirilebileceklerine ve bu şekilde sevap ve ikaba layık görüleceklerine inanmaktadırlar.⁵⁹ Oysa beden ve ruhun her biri ait oldukları yerlere geri dönecektir:

“Bâtını tanımak ve ona göre eylemde bulunmak gerektiğini söyleyen Ehl-i te'vîl'e göre insanlar iki şeyden oluşmaktadır: Biri zahir olan cisim, diğeri ise batın olan nefistir. Dediler ki, şeriâtın zahiri olmaksızın batımında ısrar edenin durumu, batını yön olmaksızın zahir üzerine ısrar edenlerden farksızdır. Böyle söyleyen grup, Hz. Resulün hanedanına tabi olanlardır. Ve onlar; tıpkı maddi alemin cansız bir cisim olması gibi, öteki alemin de kendi zatında cisimsiz bir cân olduğunu söylediler. Canlılar (حيوان) ise bu iki alem arasında aracı (میانجی) konumundadır. Nefisler bu maddi alemdeki bedenlerinden ayrıldıktan sonra yine kendi alemlerine doğru dönüş yapacaklardır. Aynı şekilde nefsten ayrılan bedenler de kendi (maddi) alemine geri döneceklerdir.”⁶⁰

Farâbî'nin Aristo temelli kozmik felsefesini İsmâîlî doktrine uyarlayan Kirmânî de, bu konuda aynı fikirdedir. Fakat ifadelerinde İslam filozoflarına yakınlığını biraz

⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi*, 137.

⁵⁵ Sicistânî, *el-Mağâlid*, 186.

⁵⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, ed. Gulâm Rızâ A'vanî (Tahran: Encümen-i Şahinşâhî-yi Felsefe-i İnan, 1398/1977), 44-5.

⁵⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 53-56.

⁵⁸ Nâsır-ı Hüsrev, el-Kıyâme 75/3-4, er-Rûm 30/40 vb. ayetlerini bu zahiri tuzaklara örnek olarak gösterir. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 387.

⁵⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 387-388.

⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 389/1-10.

daha fazla hissettirmekte ve daha insafli bir dil kullanmaktadır. Ona göre sevap ve 'ikabın (ceza) mahiyeti hakkında insanlarla ancak tabir yoluyla (الإعراب) konuşulabilir. Çünkü "el-mu'ayyadûn, yani ilahi teyitle desteklenenlerin dışındakiler için bu "kapalı bir yol"dur (سبيل منسد). Nebiler, duyularla idrak edilemeyen; Allah, melekler, cennet, cehennem, mükâfat ve ceza gibi hakikatlerden haber verirken bu şekilde sembolik bir dile başvurmak durumunda kalmışlardır. Çünkü bu haberlerin hakiki yönleri, insanın gözlem alanı dışında ve akli kapasitesinin de üstündedir. Bu anlamda Kur'an'da ilim, kudret, hayat gibi sıfatlardan bahsedilmesi, meleklerden dua ve tespih yapan varlıklar olarak söz edilmesi yahut cennet tasvirlerinde gölgelik, hurma ağaçları, ırmaklar vs. gibi tasvirlerle yer verilmesinin gerçek sebebi budur. Bu anlatımlar, bizim nezdimizde bilinir olanlardan hareketle şekillenmektedir.⁶¹

Kıscası İsmâîlî yazarlar bu konuda İslam Filozoflarıyla benzer görüşü paylaşmakta ve peygamberlerin, muhayyile yetisine hitap eden bir dil kullandıkları konusunda onlara katılmaktadır. Zira bu dil muhatabın eğitimi ve sakınması için gereklidir. Dolayısıyla meseller temsili, temsiller de te'vili gerekli kılmaktadır. Bu nedenle cennet ile cehennem gibi cismani tasvirlerin de nefsânî dirilişe uygun olarak yorumlanmaları gerekmektedir.⁶²

Bunun yanı sıra, İsmâîlî yazarların ittifak ettiği hususlardan bir diğeri de, cehaletin bu dünyada da insanlara eziyet ve cehenneme benzer bir durum yaşatacağıdır. Hatta İsmâîlî kaynaklardaki bu vurgu, tenasüh inancını çağrıştırdığı için tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Sicistânî şer'i hükümlerin (eş-şerâi'un-namusıyyetü) yalnızca zahiri boyutuyla kabul edilmeleri halinde ortaya çıkacak durumlara dikkatleri çekerken dünyevi cehennem durumuna işaret etmektedir. Her ne kadar bu hükümler tabiî alemin islahı ve halkın korunması için gerekli olsalar da bu hükümlerin gerçek hüviyeti açığa çıkmadığında şüphe ve muğlaklık barındırmaları nedeniyle latif suretlerin bozulmasına sebep olabilmektedirler. Bu nedenle şer'i kurallar, hakikî (batınî) manalarıyla açığa çıkmadıkları sürece onları uygulayan nefislere ağır gelir ve onlara uymak zorunda kalmak elem verici bir hal alır. Bu durum tıpkı az kullanıldığında tedavi edici etkisi olan, devamlı kullanıldığında ise insanın hayatına mal olup onu duyuşal alemdeki lezzetlerden koparan zehre benzemektedir.⁶³

Kirmânî de benzer bir açıklamayla aynı noktaya değinerek, yalnızca zahiri boyutuyla ibadetlerin bu dünyada ezadan başka bir anlama gelmeyeceğini söylemektedir. Bu anlamda cezâyı (iğâb) dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

⁶¹ Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 522-523; a.mlf. Kirmânî, *el-Meşâbih*, 50-5. Benzer izahlar için bk. Nâsır-ı Hüsvrev, *Vech-i Dîn*, 46.

⁶² Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 505.

⁶³ Ayrıca ateş her yer de mekân işgal ederken ve mahalden (موضع) hali değilken, cennet mekânın olmadığı bir mekandır. Cennetin bulunduğu mekânlarda bulunan vekiller, oraya herkesin girmesine de izin vermezler. Ateş ise herkesin hizmetine açık ve zahirde yer alır. Taklit edilen şeri hükümler de aynı şekilde her yerdedir. Hiçbir kavim onlardan hali değildir. Ancak özel ilimler için belli guruplar (aqwam) vardır. Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi*, 138-139.

İnsan, her an dünyalık olanı öncelemesi, diĭer bir deyişle geçici zevkleri ilk sırada tutması nedeniyle nefesine azap etmiş olmaktadır. Bu anlamda peygamber tarafından kanunlaştırılan ibadetlerin amacından saptırılması ve gösteriş yapmak yahut insanlar arasında şeref ve itibar elde etmek için eda edilmesi dünyadaki azap türüne girer. Hatta ona göre salt kalbi yatıştırmak amacıyla yapılan ibadetin dahi öbür dünyada payı yoktur. Çünkü zaten hedeflediĭi karşılığı o anda almış olmaktadır. Bu şekilde ibadetleri hedeflerinden saptıranların durumu, onları önemsemeyip yerine getirmeyen ve Allah'ın emirlerini ihlal edip nebi ve evliyalara ikrar etmeyenlerin durumundan farksızdır. Bu eylemlerinden dolayı hissettiĭi zillet, gam ve küçüklük duygusu onun bu dünyada payına düşen ve dünya hayatı boyunca hissettiĭi sürekli azabıdır.⁶⁴

Kirmânî'ye göre bir de bu dünyada sürekli olmayan bir azap vardır ki, Yedinci Devrin Sahibinin "ikinci nefha" olarak adlandırılan melekutî kuvveyle birleşmesi (*ittisal*) esnasında gerçekleşecektir. "O gün insanlar, ateş etrafında çarpınıp dökülen pervaneye döneceklerdir. Daĭlar atılmış renkli yün gibi olur"⁶⁵ ayetinde belirtildiĭi gibi zalim kullar da dağılmış yün hesabı birer ölüye dönüşeceklerdir. Tüm insanlar sorgu sual ve hesap için haşrolur ve yaptıklarının karşılığını tam olarak görebilmeleri için bir araya toplanırlar (Zilzâl 99/6-7). O gün müeyyedleri yalanlayanlardan hesap sorulacaktır.⁶⁶

Nâsır-ı Hüsrev bu yöndeki izahlarını daha ileri bir boyuta taşıyarak bu dünyanın, tüm iyiler ve kötüler için potansiyel olarak (به حد قوت) bir cehennem olduğunu dile getirmektedir. Bu alemin yedi devir olarak yaratan Sanî'in amacı elbette ki hikmetle doludur. İlk altı devri teşkil eden nâtıklar döneminde alemin yaratılış nedeni, muttakilerin (*perhîzgârân*) hikmete uygun olarak kurtuluşa ermeleri ve zulmedenlerin (*sitemkârân*) burada geride bırakılıp bu "san'at", yani evren ortadan kalktıktan sonra ebedi azaba erişmeleri içindir. Burada Nâsır-ı Hüsrev Meryem 19/72. ayeti örnek gösterir: "Sonra çekinenleri kurtarıyoruz, zalimleriye dizüstü çökmüş bir halde bırakırız orada." Devamında zulmedenlerin burada (*incâ*) kalmalarına delil olarak yine Meryem Suresi 71. ayeti örnek verir: "Sizden bir tek kişi bile yoktur ki oraya (cehenneme) uğramasın; bu, Rabbinin takdir ettiĭi bir şeydir." Nâsır-ı Hüsrev'e göre ayetteki "oraya" ifadesiyle bu dünyadaki cehennem kastedilmektedir. Fakat insanların ulvi aleme ulaşabilmeleri için bu dünyaya gelmeleri kaçınılmazdır. Kısacası peygamberler dahil tüm iyilerin ve kötülerin potansiyel olarak cehennem (دوزخ) olan bu maddi alemde bulunmaları hikmete uygunluk nedeniyle zorunlu olan bir durumdur.⁶⁷

Metnin devamında bu dünyanın cehennem olarak anılma sebebini, onun, esir türünden ateşin yani feleklerin ortasında bulunması ve tüm dünyevi yiyecek ve

⁶⁴ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 517.

⁶⁵ el-Kârî'a 101/4-5.

⁶⁶ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 517-518.

⁶⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 440.

içeceklerin de ateşten nasibini alması şeklinde tevil edilmesi gerektiğini söyler. Hatta ateş gücü sudan alındığı zaman su buza dönüşür. O halde tüm halk alemini ateşten payını almaktadır. Dolayısıyla cennette maddi anlamda yiyecek ve içeceklerin olduğuna inanmak, yahut fiziksel anlamda içinde ateşin olduğu bir cehennem var saymak öteki aleme de maddî bir nitelik yüklemek anlamına gelecektir. Böyle düşünenler maddi alemde öteye geçip ulvî olana ulaşamamışlar demektir.⁶⁸ Ancak nefsin soyut olduğu gerçeğini kabul edenler, nihayetinde erişeceği yerin de buna benzer bir şey olması gerektiğini bilen alim kimselerdir. Alimlerin fermanından yüz çeviren zalimler sınıfı, bu tasavvurlarıyla ulvi aleme erişemeyip cehennem (دوزخ) ortasında yer alan bu alemde kalırlar.⁶⁹ Ulvi aleme erişemeyen nefis ise asli mekanına ulaşamadığı için her zaman hasret içinde kalır. Bu hasret kelimesine de Meryem 19/39. ayetini örnek gösterir: “Onları hasret günüyle korkut; iş olup biter o zaman ve onlar, şimdi gaflettedir ve onlar, inanmazlar”. Nâsır-ı Hüsrev bunun Kıyamet günü olduğunda şüphe olmadığını söyler. İşte bu hasret Nâsır-ı Hüsrev'e göre cehennem ehlinin layık olduğu cezanın ta kendisidir.⁷⁰

Nâsır-ı Hüsrev'in bu ifadelerinde kemale ermeyen ruhların bu dünyada kalacağına dair bir izlenim oluşmuş olabilir. Zira insanların bu aleme ilmi suretleri kabul etmeleri ve böylece nefsanî dirilişi sağlayıp kemale ermeleri için geldikleri hatırlanırsa, olgunlaşmayan ruhların bir şekilde maddeye hapsolmuş anlamına geleceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü Nâsır-ı Hüsrev'e göre bir surete ve hale sahip olmayan ma'dum olacağına göre ilahi lütuf sayesinde insanlar yokluk halinden varlığa doğru yönelmiş olurlar.⁷¹ O halde bu lütuftan nasibini almayanlar bir tür yoklukla karşı karşıyadırlar.

Nitekim Nâsır-ı Hüsrev de bu alemin ne mevcut ne de ma'dum olduğunu, varlığının ise özel bir zaman dilimi olan “an (eknûn)”a bağlı olarak gerçekleştiğini belirtir. Bu nedenle andan önce alem vardır denemez. Ancak alem vardı denebilir. Geçmiş de var denilemez. Yine bu alem andan sonra vardır da denemez. Ancak olması zorunlu değil imkan halindedir denebilir. Kısacası alemin durumu bu olduğu için içindeki mahlukatın hali de bundan farklı olmayacaktır. O halde bu alemdeki insanlara da ne mevcut ne de ma'dum denebilir. Yokluk halinden varlık haline doğru bir seferde oldukları söylenebilir. Onun bu yoldaki azığı da, onunla beslenip büyüyeceği ilimdir. Böylece Sani' hazretlerinin huzuruna ulaşabilecektir. Dolayısıyla insanlar için gerçek sevap, onların hakiki anlamda varlık kazanmaları, hak ve ebedi olmalarıdır. Cezaya layık görülen kişiler ise, gerçek anlamda var olma nimetini elde edemedikleri için, ilim nimetinden yoksunlukları onları yokluğa doğru çekecektir ve varlıkla yokluk arasında bir yerde gidip geleceklerdir. Ebediyete kadar (تا ابد الدهر); yani harekete bağlı zamanın sonlanmasına kadar), varlık (vücut) ile yokluk (‘adem) arasında bir yerde bekleyeceklerdir. O halde azap, tıpkı hasta yatağındaki acı ve

⁶⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 441.

⁶⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 441.

⁷⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 442-443.

⁷¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 443-444.

ıstırap içinde olan kimse gibi, insanı varlıktan yokluğa sürükleyen halden başka bir şey değildir. Bu noktada Nâsır-ı Hüsrev, ‘azap halinde her halükârda bir varlık durumu vardır ancak bu varlık, yokluğa doğru yol almanın acısını hissetme halinden başka bir şey değildir’ kanaatindedir. Bu nedenle ayetteki “orada ne ölür ne de dirilir” ifadesini görüşlerine delil olarak göstermektedir.⁷²

Kıscası zahiri düzeyde kalan kişiler için bu dünya, gerçek ilmi lezzetten, yani cennet nimetinden mahrum kalmışlığın mekanına dönüşmüş olur. Bu da cehennem geçici bir türü olarak kabul edilmektedir. Öte yandan ne olursa olsun bu dünya, geçici nimetlerin yanı sıra nefis için de kendi potansiyelini aktif hale getirme mekanıdır. Bu nedenle tam bir cehennem değildir. Asıl cehennem, nefsin bedenden ayrılmasından sonra başlayacaktır:

“Nefsâni lezzet; doğru (hak) düşünce, doğru söz ve eylemle bağlantılı olan mâkûlâtın; cismânî lezzet ise, dokunma, tatma, koklama, içtme ve görme ile bağlantılı olan duyusalın idrakı türündendir. Eğer nefis tüm yönleriyle makulatin faydalarını elde etmeye yönelikse ve duyuları onun iradesine gölge etmemişse, bedeninden ayrıldığında ebedi olarak elemsiz lezzet, hüzünsüz mutluluk ve ölümsüz bir hayat içinde kalır. Yani tamamıyla olması gereken neyse o olur. Tam tersine nefis bütünüyle maddî lezzetlere doğru yönelmişse, bu durumda idrak aracı duyuları olacağı için, bu özellikleri kendisinden geri alındığında kaçınılmaz olarak fasit hayalin ve yalancı vehmin karanlığında ve hiçbir şekilde olmaması gereken bir durumda kalakalır. Böyle birinin durumu, tıpkı tam öldürülmemiş ama gözleri oyulmuş; burnu, dili, el ve ayakları; kıscası tüm azaları kesilmiş olduğu halde yarı ölü yarı canlı kalmış kimse gibidir. Bedenin azalarıyla elde edemediği lezzetlerin hayali galip gelerek onu istila etmiştir. Hiçbir zaman ulaşamayacağı o maddi ve duyusal yaşama ulaşamaması nedeniyle, büyük hasret ve pişmanlıkla sonuçlanan ebedi ümitsizlik hali baş göstermiştir... “Tekrar dünyaya dönmemize imkan verilse de oradayken yaptığımız işlerden başka işler yapsak...” diyerek yalvarıp ahu zar etseler de bir fayda etmeyecektir. İşte bu hakiki cehennemdir ki ondan Allah’a sığınırız.”⁷³

Dolayısıyla her ne kadar maddi yahut manevi tüm eksiklikler cehenneme, tamliklar ise cennete benzer bir durumu ifade etse de ruhun karşılaşacağı gerçek ceza ve ödül hali başka bir diyara ait kabul edilmiştir. İsmâilî eskatolojide bunun en makul gerekçesi ise nefsin bu aleme ait olmaması şeklinde izah edilmektedir. Tıpkı anne karnında iken organları oluşan bir bebek misali, nefis de gideceği alem için hazırlık yapmalıdır. Zira bebeğin anne karnındaki hazırlığı orda kalması için değil

⁷² Nâsır-ı Hüsrev bu konuda Tâhâ 20/74. Ayeti delil olarak gösterir: “Rabbine suçlu olarak gelen bilsin ki, cehennem onun içindir. Orada ne ölür, ne yaşar”. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 444-445.

⁷³ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*, 49-50.

bu dünya içindir ve onun için cenneti burasıdır. Ayrıca onun sağlam duyularla sağlıklı bir şekilde doğması cennet; görememesi, yürüyememesi yahut başka bir eksikliği ise bir tür cehennemdir.⁷⁴ Nefs için de benzer bir durum söz konusudur. Dünyevi ve geçici nimetleri incelemek, nefsin ait olduğu alemi görmezden gelmek anlamını taşıdığı için, insanın özüne aykırı ve huzursuz edici bir durum olarak tanımlanmıştır. Ama asıl cehennem, nefsin öncelediği zevklere hiçbir şekilde ulaşma şansına sahip olmadığı uhrevî hayatta karşısına çıkacaktır. Çünkü cismiyle ilgili olan tüm meşgaleler yok olup gitmiştir. Zatıyla ilgili olanları ise baki kalır. Nefs iradesiyle kazanıp inşa ettikleri sayesinde Bâri Teâlâ'nın civarında bulunarak ezeliyet ve beka kazanacaktır. Aksi durumda ise mele-i âlâ'dan uzakta azap içinde olacaktır.⁷⁵

Kirmânî'ye göre bu türden ceza, dünyadaki eza ve cefalarla kıyaslandığında elbette ki çok daha fazladır. Aynı şekilde sevap ehline layık görülen nimetler de, bir çocuğun ana rahminde iken dış dünyadaki güzellikleri tahayyül edememesine benzer şekilde, idrak edilmesi mümkün olmayan bir güzelliğe ve lezžete sahiptir. Dünyada meslekler arasındaki üstünlük farkına benzer şekilde ahirette de kazanılan faziletlere göre bir derecelendirme söz konusudur.⁷⁶ Bu derecelendirmeye göre tabiat aleminden uzaklık oranında (*her çe maverâ est*), nihai cennete yaklaşılr. Tam tersi yöndeki durum ise cehennem için geçerlidir.⁷⁷

Sicistânî, biraz daha ayrıntıya girerek batıl ehlinin ölümden sonraki yerini, aklın en düşük düzeyi olarak kabul ettiği tabiat alemine yakın bir yere konuşturdu. Ehl-i Hakka ayrılan ve en üst makam olarak belirlenen Cennetü'l-me'vâ ise, doğal olarak es-Sâbık'ın (*İlk Akıl*) civarında yer alır. Buna mukabil batıl ehlinin yeri, en düşük idrak düzeyi (*ed-derkü'l-esfel*) olan tabiat aleminin civarındadır (*في جوار (الطبيعية)*).⁷⁸ Yani Sicistânî, bu düşük ruhları bir yandan akli dünyanın dışına yerleştirirken öte yandan fiziksel yapıdan mahrumiyetleri nedeniyle de tabiat aleminin civarına konuşturmayı tercih etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Sicistânî bu vurguyla, tenasüh inancından farklı olarak, sefil ruhların, bedenlerinden ayrıldıktan sonra bu dünyaya dönemeyeceklerini; fakat ona yakın bir yerde bulunacaklarını belirtmek

⁷⁴ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

⁷⁵ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 520.

⁷⁶ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 523-531.

⁷⁷ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

⁷⁸ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed Sicistânî, *Kitâbü İsbâtü'n-nübü'ât*, thk. Arif Tamer (Beyrut: Dâru'l-Meşrif, 1982), 35. De Smet'e göre Sicistânî *Kitâbü'l-Yenâbî*'in 13. bölümünde açıkça yaratılışın ve dolaylı olarak tüm varlık düzeylerinin ezeliyetini savunmaktadır. Varlığın ötesinde olan Allah'ın aracılığıyla ilk varlığı (Akıl) meydana getirdiği yaratma (*ibdâ'*) fiili mutlak olarak mükemmel olduğundan, varlığı yokluğa dönüştürmek -ki bu da yaratılışın yok edilmesi anlamına gelir- bir noksanlık fiili olacağından Allah'a yakışmaz. Dolayısıyla akıl, ruh, doğa, mineraller, bitkiler, hayvanlar, insan, ödü, ceza, cennet ve cehennem yok edilemez ve bu nedenle ebedidir. De Smeth, "İsmâ'ili-Shî'î Visions of Hell", 253. Sicistânî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 83-85.

istemektedir.⁷⁹ Ancak tüm bu izahlardan sonra yine de pek çok soru akla gelmektedir. Örneğin Büyük Kıyametin, dünyanın sonu anlamına gelip gelmediği yahut, bu fiziksel dünyanın tekrar yaratılıp yaratılmayacağı konusu da net değildir.

3. İsmâîlî Yazarların Tenasüh ile İlgili İfadeleri

Yukarıdaki izahlardan da tahmin edileceği gibi tenasüh, özellikle Fâtımî dönemi İsmâîlî dailerce yazılan kaynaklarda açıkça reddedilmekte ve Ebû Bekir er-Râzî'nin bu yöndeki görüşü eleştirilmektedir.⁸⁰ Ancak tenasüh inancının İsmâîlî/Bâtınî fırkalara özellikle Ehl-i sünnet kelmacıları ile milel ve nihal yazarları tarafından atfedildiği bilinmektedir. Sözgelimi İbn Haldun *Muḳaddime*'sinde, mehdi beklentisi, hulul ve tenasüh inançlarını irdelerken İsmâîlîyye'nin her ikisine de sahip olduğunu söyler.⁸¹ Benzer şekilde Gazzâlî (ö. 505/1111) de *Feḳâḳih*'de İsmâîlîler'e tenasüh isnat etmektedir.⁸² Ayrıca Bîrûnî (ö. 453/1061), kısa bir atıfla Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *Keşfu'l-Maḥcûb* adlı eserinde tenasühte türlerin korunduğunu ve farklı türler arasında geçişin mümkün olmadığını ifade ettiğini söyleyerek dolaylı olarak tenasühe inandığını ima etmektedir.⁸³

⁷⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi'*, 99-102.

⁸⁰ Ebû Bekir er-Râzî'nin bu yöndeki görüşü nefsin kîdemi ve heyula nazariyesiyle paralel olarak gelişmiştir. Ona göre Nefs cahilliğinden heyula'ya meftun olur ve onunla birleşerek maddi lezzetlerden yararlanmak ister. Ancak heyulanın tabiatında sureti kabul etmeme özelliği olduğundan Tanrı'nın müdahalesi gerekir. Böylece Tanrı bu alemi yaratır ve nefsin cismani lezzetlerden yararlanması için onda güçlü ve uzun ömürlü suretler var eder. Bu şekilde yaratılan insana ilahi cevherden olan aklı gönderir ki böylece bedenindeki nefsi uyandırarak bu dünyaya ait olmadığını ve buraya yanlışlıkla düştüğünü ona hatırlatmayı ister. Bu nedenle Râzî'ye göre Ulvi aleme ulaşmanın biricik yolu felsefedir. Bu yolla maddi alemde kurtulamayan nefslere ise, felsefe ile tanışıp kurtuluncaya kadar bu dünyada beden değiştirirler. Nihayetinde başlangıçta olduğu gibi nefis ile heyula birbirilerinden ayrılarak ezeli alemdeki hallerine geri dönerler. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, *al-Ḳavl fi'n-nefs ve'l-âlem*, thk. Paulus Kraus (*Resâ'ilü felsefiyye* içerisinde, Mısır: Câmî'atü Fuâdü'l-Evvel - Külliyyetü'l-Âdâb, 1939), 1/284-286. Ebû Hâtim'in bu görüşe verdiği karşılık için bk. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vanî (İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefî, 1397/1977), 12, 56.

⁸¹ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 594. Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (5 Mart 2014), 75.

⁸² "Masum imamların irşadından yüz çeviren tabiat alemindeki ham, kaba nefislere gelince; şüpheşiz onlar ebedi olarak ateşte, Cehennemde kalacaklardır. Bunun manası şudur: Şüpheşiz o cismani alemde kalacak ve tenasüh yoluyla bir bedenden ötekine geçip duracak ve devamlı olarak ağrı ve acılara duçar olacaktır. Bir cesetten ayrılacak, ancak başka birine girecektir. İşte bundan dolayı Teala hazretleri şöyle buyurdu: "...onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, onların derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar (en-Nisâ, 4/56) ...". bk. İmam Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü: Feḳâḳihü'l-Bâtıniyye ve feżâ'ilü'l-Müstazhiriyye*, çev. Avni İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 28.

⁸³ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Taḳḳîḳu mâ li'l-Hind min maḳûletin maḳbûletin fi'l-aḳl ev*

Bununla birlikte, yukarıda da zaman zaman atıfta bulunduğumuz gibi, özellikle Fâtımî dönemi İsmâîlî dâîleri, Ebû Bekir er-Râzî ile gündeme gelen tenasüh inancını şiddetle eleştirmişlerdir. Örneğin Hamîdüddîn el-Kirmânî, Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin *et-Tıbbur-Ruḥânî*'deki görüşlerini eleştiriye tabi tuttuğu eseri *Eḳvalü'z-zehbiyye*'de, nefsin bedenle her türlü tekrar birleşme imkanını reddetmektedir. Kirmânî, Râzî'nin Platon'u iyi anlamadığından ona ruh göçü görüşünü atfettiğini iddia eder. O da diğer pek çok önde gelen İsmâîlî filozofu destekleyerek hulul ve tenasüh inançlarının karşısında durur. Râzî'nin akla yüklediği anlamı eleştirerek, cüzî ve eksik aklımızla nefsin hakikati konusunda bilgi sahibi olamayacağımızı, ancak melekût aleminden teyit alan enbiya ve evliyaların külli ve kâmil aklı vasıtasıyla bu tarz hakikatlere vakıf olabileceğimizi savunur. Eksik olan aklımızı mihver aldığımızda bilgisizlik deryasında boğulup gitmekten başka çaremiz yoktur. Daha sonra nefsin ayrıldığı şahsın, bizatihi kendisi kalarak -hayvan olsun insan olsun - başka bir bedenle birleşmesinin imkân dahilinde olmadığını izah eder ve tenasühün imkansızlığını savunur.⁸⁴

Kirmânî; “öncelikle *Kitâbü'l-Meşâbih*'te de belirttiğimiz gibi cezanın icabının dünyadan farklı bir diyarda (dâr) olduğunun altını çizerek teyit ederiz”⁸⁵ demekle ve açıkça tenasühü reddetmektedir. Zira dünya “dâru'l-amel” yahut “dâru'l-iktisâb” iken, ahiret yurdu “dâru'l-cezâ”dır. Bu nedenle ödül ve cezanın verileceği yer de bu dünya değildir.⁸⁶ Her iki ibadeti de (yani zahiri ve batini) terk edenlerin mekanı “siccîn”dedir. Amel ve bilgisi (*me'arif*) Allah'ın rızasına uygun olmayan nefsin azabı, ilk Akl'a (*en-nihâyetü'l-evvel*) uzaklıkları ile doğru orantılı olacaktır. Bu durumda en kötü cehennem ilk Akl'a en uzakta (البعيد البعد) kalanın mahrumiyetinden kaynaklanan tarifsiz ıstıraptır. Bu da gerçeği öğrendikten sonra bilerek reddeden fasık ve münafık ruhların akıbeti olacaktır.⁸⁷ Kirmânî “siccîn” ile hapisane anlamındaki “siccîn” arasındaki bağlantıya dikkat çekerek bu ruhları da bir nevi cezaevinde hapis kalmış olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Yani kapalı kalma, hakikati görememe ve onun lezzetinden mahrum olmanın bir ifadesi olmaktadır.

Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'ye cevap olarak yazdığı eserinde herkese amelleri, emir ile nehiylere uymaları ve mead için gösterdikleri çabaları oranında karşılıklarının verileceğini belirtir. “Allah kullarından kendi takatleri oranında kulluk yapmalarını istemiştir. Sonra kimin sevaba ve ikaba layık olduğunu da ancak Allah bilir.”⁸⁹ derken tenasühü hatırlatacak bir ifade kullanmamaktadır. *el-İslâh*'ında ise iki yerde tenasühten söz etmektedir. İlkinde Enuşirevan'ın katlettiği Mezdek

merzûle (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1985), 49.

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *el-Aḳvâlü'z-zehbiyye*, thk. Salah al-Sâvî (İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1397/1977), 50-53.

⁸⁵ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 505.

⁸⁶ Kirmânî, *el-Meşâbih*, 43.

⁸⁷ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 530.

⁸⁸ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 530-531.

⁸⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 55-56.

hakkında bir değerlendirmede bulunup onun, İbrahim'in dinine davet etmediğini, aksine tenasühü savunduğunu dile getirerek bu inancın nebilerin yolundan çok farklı olduğunu ifade etmektedir. Devamında Mezdek'in, bu ümmetin gulasına benzer şekilde ruhun bedenden bedene taşınabildiğini ve insanın uluhiyeti hakkında iddialarda bulunduğunu dile getirmektedir.⁹⁰ Başka bir yerde de bu gulat gurupların dinlerinin tenasüh olduğunu söylemektedir.⁹¹ Böylece tenasüh inancını, farklı bir görüşten öte farklı bir din olarak zikretmekten çekinmediği anlaşılmaktadır.

Birûnî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi yazarlarca adı tenasühle daha sık anılan Sicistânî de esasında tenasühü açıkça eleştirenlerden biridir. Özellikle, bedenden ayrıldıktan sonra bir cinsin başka bir cinsin bedenine girmesini sert bir dille eleştirmekte ve açıkça hiçbir mantığı olmadığını savunmaktadır. Zira, bir köpeğin nutfesinden yine ancak köpek doğacağını ve cinsler arası bir geçişin söz konusu edilemeyeceğini dile getirir. Tenasühün gerekçesi olarak Tanrının cezalandırmak istediği kullarını bu şekilde sokmasını da yine eleştirmektedir. Zira Tanrı azap etmek istediği vakit, insanın bedenine de bunu yapabilir. Ayrıca hayvan bedenine girmesine gerek yoktur.⁹² Yine aynı eserin başka bir bölümünde Sicistânî, nefis saklı bir cevher olduğunu bilmeyen cahillerin, cisim yahut gök cisimleri gibi ona özünde olmayan şeylerin yanı sıra tenasüh yakıştırmasında da bulunabileceklerinden söz etmektedir.⁹³

Daha da ilginç olanı Sicistânî, kıyamete atıfta bulunarak Kur'an ayetlerinin literal anlayışıyla kendilerini sınırlayan ehl-i zahirin bir tür tenasüh inancına sahip olduklarını savunur. Çünkü ona göre zahir ehlinin, ölümden sonra ruhların bedenleriyle bir araya getirileceği ve bu şekilde Hâkim'in huzuruna çıkarılacakları yönündeki inançları, kıyametin gerçek anlamını göz önünde bulundurmadıkları için tamamen saçma ve akla aykırıdır.⁹⁴ *el-Maġâlîd* adlı eserinin tenasühü reddetmeye ayırdığı kırk dördüncü bölümünde (*el-İklîd*) bu görüş taraftarlarını şeylerin bilgisini hakkıyla bilemeyen ve yaratılmışların sırasını yerli yerine koyamayanlardan saymaktadır. Bu şaşkın ve sapkınlar, ruhların bedenle başlangıçtaki ittisalinin bilmedikleri gibi, bu ikisinin ayrılımlarını da idrak edememektedirler. Böylece ruhların bu aleme, önceki hayatlarındaki sapkınlıkları ve düştükleri yanlışlıklar nedeniyle hubut ettiğine ve bu zilletlerinden kurtuluncaya kadar farklı bedenlerle dünyaya geldiklerine hükmetmektedirler. Sonra tenasühü hayvanlara da teşmil ederek onların bu dünyada acı çektiği vehmine kapılmaktadırlar. Oysa Sicistânî'ye göre gözlemlediğimiz gibi hayvanlar dünyada esasında insanlardan daha az acı çekmekte; yemek-

⁹⁰ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'l-İşlâh*, thk. Hasan Minûcehr - Mehdi Muhakkık, Farsça'dan çev. Celâleddin Muctebâ (Tahran: Müesses-e Mutâla'ât-i İslâmî - Dânişgâh-i Tehran - Dânişgâh-i McGill: 1377), 159.

⁹¹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü'l-İşlâh*, 161.

⁹² Sicistânî, *Keşfu'l-maġcûb*, 60.

⁹³ Kendi tanımıyla nefis; şerefli hakikatleri barındıran ve kaynağı nurani olan, şahıslardan bağımsız insanda emanet bir bilgi olarak mahcup olan ve bölünmeyen bir cevherdir. bk. Sicistânî, *Keşfu'l-maġcûb*, 87-88

⁹⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 182-184.

ten içmekten ve yaptıkları eylemlerden herhangi bir kaygı ya da fikri yorgunluğa düşmeksizin haz alabilmektedirler. Ayrıca bu inanış, yaratılış sırasında insanların hayvanlardan önce var olmasını gerektirir ki bu cins ve tür sıralaması açısından has/özel olanı genel olandan önce kabul etmek anlamına gelecektir.⁹⁵

Sicistânî, hayvanlara tenasühü kesin bir dille eleştirdiği bölümün devamında, genel olarak bu mantığın yanlışlığını da ispat etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre, ruhların bu aleme geçmiş günahları nedeniyle hubutu ya tek bir seferde ya da bölük bölük olacaktır ki ikisi de problemlidir. Çünkü tek seferde olduğu vakit, nefslerin bedenlerine girecekleri pek çok şahsiyetin aynı anda hazır olması gerekir. Ancak, gözlemediğimiz dünyada insanların nesilden nesile nasıl tek tek çoğaldıkları malumdur. Dolayısıyla inen ruhların da tek tek doğan insanlarla birleşmeleri gerekmektedir. Sonuç olarak doğan ruhlar ancak nesiller miktarınca kendilerine birer mesken bulabileceklerdir.⁹⁶

Ayrıca Sicistânî'ye göre tenasüh inancı nübüvvet inancına da halel getirmektedir. Çünkü bu inanca göre dünyada bulunan herkes, önceki hayatında işledikleri günahlar nedeniyle kurtuluşa eremeyenlerin dönüp geldikleri yer olduğuna göre bu durumda peygamberler için de iki durum söz konusu olacaktır. Onlar da ya günah işlemişlerdir. Ya da işlememişlerdir. Günah işlemidilerse neden bu dünyaya gelmişlerdir. Aksi durumda ise, zillet sahibi, af ve mağfirete muhtaç, henüz kurtuluşa ermemiş birinin resul olması ise mümkün değildir. Bu durumda resulün ümmetten önce kendi nefsinin tedavi etmesi gerekecektir.⁹⁷ Devamında da hangi günahın bu dünyada hangi cezaya karşılık geldiğini sorgulaması ve yine bedeni; günahkarın mı yoksa Tanrının mı seçtiği yönündeki soruların da muğlak olduğu yönündeki itirazları, Sicistânî'nin insandan insana dahil olmak üzere özellikle klasik anlamdaki tenasüh inancının bir savunucusu olduğunu söylememizi güçleştirmektedir.⁹⁸

Fakat Sicistânî'nin diğer eserlerinde, özellikle ba's konusundaki görüşleri, onun tenasüh ile ilgili görüşlerini tekrar sorgulamamızı gerekli kılmaktadır. Nitekim Daniel De Smeth, hayvanlara reenkarnasyonu kesin bir dille reddetmesine rağmen Sicistânî'nin, iyi ya da lanetlenmiş ruhlara fiziksel ölümden sonra ne olacağı konusunda çok net olmadığını dile getirmektedir. Onun ba's ("*ilk sura üfürüş*") kavramıyla bir tür ruh göçünü ima ettiğini ve cismani alemdeki acıların ("*düşük ceza*", *el-*

⁹⁵ Sicistânî, *el-Makâlid*, 200-201.

⁹⁶ Sicistânî, *el-Makâlid*, 201.

⁹⁷ Bu konuda Nâsır-ı Hüsrev adeta Sicistânî'ye cevap verir gibi Allah'ın seçilmişleri olan nâtiklerin da her hâlükârda insanların Ulvi Aleme erişimlerini sağlamak için kısmi (جوز) cehennem sayılan bu dünyaya gelmelerinin kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Fakat onlara cehennemden sesi dahi ulaşmamaktadır (el-Enbiyâ 21/101-102). Zira akıllı olan için, Allah'ın daha kolayı varken onu yapmaması hikmetine uygun değildir. Bu nedenle tüm iyilerin ve kötülerin potansiyel olarak cehennem olan bu maddi alemde bulunmaları hikmete en uygun olan zorunlu bir durumdur. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 440.

⁹⁸ Sicistânî, *el-Makâlid*, 201.

‘*adhab al -adnā*) tamamen manevi bir niteliğe dönüşecek olan daha büyük ve gerçek kabul edilen asıl cehennemin bir habercisi olabileceğini söyler. Diğer bir deyişle cehennem kıyametten önce bedensel, kıyametten sonra ise manevidir.⁹⁹ Kısacası De Smet, Sicistânî’nin, insan türü içinde, tartışmalı ba’s kavramıyla bağlantılı bir tür ruh geçişini (*métempyscose*) kabul ettiğini ve onları karşılamaya hazır bedenlerin kesintisiz olarak yeniden yaratılmasıyla ruhların da sürekli olarak yeniden doğuşuna işaret ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ De Smet’in bu tespiti, Sicistânî’nin *Kitabu’l-İftihâr* ve *Risâletu’l-Bâhira* (رسالة الباهرة) adlı eserlerinde daha belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Örneğin *Kitabu’l-İftihâr*’da Sicistânî şöyle demektedir:

“Hz. Âdem’den sonra henüz on yaşında iken ölmüş birinin yeryüzünde yedi bin yıl kalırken, insanlığın son dönemindeki ölümlerin burada daha kısa bir süre (مدة يسيرة) geçirmesinin, adalet ve kıyas açısından niçin zorunlu olduğunu gelin bize izah edin! Sanki Allah Teala, zamanın ilk evrelerinde ölümleri, tüm insanlar ölünceye kadar (tekrar) diriltmeye (ba’s) kadir değilmiş gibi! Eğer buna gücü yetiyorsa, onları bu sözünü ettiğimiz vakte kadar terk etmesindeki fayda ve hikmet nedir? Ayrıca bu durum, (tabiatta) müşahade ettiğimiz açık gerçeğe de aykırıdır...”¹⁰¹

Metnin devamında ise, tabiattaki şeylerin belli vakitlere göre yok olduğunu, bu nedenle de yokluğa önceden karışanın, sonradan karışana kıyasla, yeniden var oluşu kabulde öncelik hakkına sahip olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak bu ve ba’s ile ilgili diğer izahlarından anlaşıldığı kadarıyla Sicistânî, ruhların dirilişinin tek bir seferde yani Kıyamet devrinde olacağı kanısında değildir. Ölümünden sonra beden, başlangıçta meydana geldiği bileşenlerine ayrılarak bir geri dönüşüm meydana gelir. Nitekim bir başka eserinde de bi’setin her zaman oluşla birlikte meydana geldiğini söylemektedir. Zıtlar, oluş (*kevn*) ve diriliş (*ba’s*) birbiriyle iç içedir. Diğer bir deyişle diriliş (برائگیختن) ölümden ve yeniden oluştan ayrı değildir.¹⁰² Kısacası her şeye gücü yeten Yaratan, Kâim’in ve Kıyamet’in gelişine kadar ölümleri ardı ardına tekrar hayata döndürmektedir. Kıyamet devrinde hakikat bütünüyle ifşa olacağı için, bedensiz nefsanî diriliş ancak o zaman gerçekleşmiş olacaktır.¹⁰³

Nâsır-ı Hüsrev de Sicistânî’nin bu tarz ifadelerine değinen bir başka isimdir. Öncelikle, ilahi Kitabı salt batını olarak algılamanın ve ibadetleri de bu şekilde yorumlamanın yanlışlığına değindikten sonra bunlardan bir gurubun dehre yöneldiğini, bir diğerinin ise tenasüh tuzağına düştüğünü ifade etmektedir. Buna göre tenasühe yönelenler, sevap ve ikabın bu alemde olduğunu söylemiş ve kötü amellerde bulu-

⁹⁹ Sicistânî’nin ba’s ile ilgili ifadeleri için bk. Sicistânî, *Keşfu’l-maḥcûb*, 83-85; Daniel De Smeth, “İsmâ’ili-Shî’î Visions of Hell, 241-267; 252. Ayrıca bk. De Smet, “La transmigratiön”, 95-103.

¹⁰⁰ De Smeth, “La transmigratiön”, 108.

¹⁰¹ Sicistânî, *İftihâr*, 202.

¹⁰² Sicistânî, *Keşfu’l-maḥcûb*, 83.

¹⁰³ De Smeth, “La transmigratiön”, 100.

nanların burada muhtaç duruma düşüp, hastalık ve musibetlerle cezalandırılacaklarını iddia etmişlerdir. İyiler ise güçlü, sağlıklı ve bu dünyaya hâkim olarak geleceklerdir. Hinduların bu mezhepten olduğunu söyleyen Nâsır-ı Hüsrev, Sicistânî'nin *Keşfu'l-mahcûb* ve *Risâle-i Bâhira* gibi eserlerinde de bu meyanda sözler sarf ettiğinden bahsetmektedir. Bununlar birlikte bu ifadeleri sağlıklı bir kafayla yazmadığını da eklemektedir.¹⁰⁴

Nâsır-ı Hüsrev de Sicistânî gibi cismani dirilişe imanı, zahir ehlinin, yani Müslümanların çoğunun tenasühü olarak tanımlamaktadır. Çünkü, onların nazarında ölümden sonra ruhun aynı bedenle birleşeceğine inanmak da her halükârda tenasühü kabulde eşdeğer olmaktadır. Bununla birlikte batın ehlinin, yani Müslümanların cismani diriliş inancından farklı olarak Hindu dinlerindeki anlamıyla tenasühü savunanların (*Ehl-i bâtın-ı bi zâhir*), dünyayla sınırlı kalıp baki olanı gözetmemesi nedeniyle daha aşağı düzeyde bir görüşe sahip olduklarını söylemektedir.¹⁰⁵ Çünkü onlar nefsin ödülünü yahut cezasını fiziksel olan üzerinden izah etmektedirler. Bu ise cismi hor gören bir yaklaşım için daha düşük bir düzey olarak kabul edilmektedir.

Özetle Nâsır-ı Hüsrev de tenasühü açıkça reddeden isimler arasında yer almaktadır. Nihayetinde gerek ehl-i zahirin savunduğu anlamda ruhların ayrıldıkları bedene geri dönmeleri, gerekse yeni bir bedene geçmeleri Nâsır-ı Hüsrev'e göre pek çok açıdan imkansızdır. Bunlardan biri de canlıların fiziksel olarak hiçbir zaman aynı kalmamalarıdır. Tıpkı tuğlaları sürekli değiştirilen ev misali, maddî gıdalarla beslenen insan bedeni de yenilenmektedir. Dolayısıyla bedenın cezaya layık olması diye bir şey mümkün değildir. Bu durumda hangi beden diye sormak gerekir. Buna mukabil, nefis farklı zamanlarda da aynı kalabilmektedir. Bu nedenle ceza ve ödülün muhatabı beden değil nefis olmalıdır. Ayrıca bedenın yer kaplamaya her durumda ihtiyacı varken nefsin böyle bir ihtiyacı yoktur. Yani beden maddî aleme, nefis ise mekâna ihtiyaç duyulmayan aleme aittir. Her birinin layık olmayan yerlerde olması muhaldir. Aksî taktirde şeylerin yerli yerinde olmamaları nedeniyle zulüm açığa çıkmış olacaktır. Zaman açısından da durumu değerlendiren Nâsır-ı Hüsrev, başlangıcı olan bir şeyin, yani maddenin sonsuz olamayacağını savunur. Nitekim latif alemde, yemek içmek, kirletmek yahut ölmek gibi kavramlara yer olmadığı için cismani dirilişi kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca belli bir kütlesi hacmi olan varlıkların böyle bir alemde yeri olamaz, çünkü bu durum, belli bir başlangıca sahip olmayı ve sınırlılığı ifade eder.¹⁰⁶ Ayrıca biz bu dünyada güçlü zengin ve sağlıklı

¹⁰⁴ Bu sözleri endişeli olduğu ve halüsinasyonlar görmeye başladığı (galebe-i sevdâ; yani bir tür hastalık olan vücutta balgamın artmasıyla meydana gelen gerçek dışı hayaller görme durumu, melankoli) bir dönemde kaleme aldığını ve ona göre de yorumlanması ve anlaşılması gerektiğini söylemekten geri durmamaktadır. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 388. Ancak De Smet, Nâsır-ı Hüsrev'in Sicistânî'nin nefis anlayışını almaktan da geri durmadığını söylemektedir. bk. De Smet, "La transmigration", 81.

¹⁰⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 389/10-15.

¹⁰⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 390-394.

olanların dürüst ve her zaman ahlaklı insanlar olduklarını gözlemlemiyoruz. Yani zengin olanların fakirleşebildiği, sağlıklı olanların hastalandığı, güçlülerin yeri geldiğinde güçlerini kayb ettikleri yahut tam tersi durumları gözlediğimiz bir dünyada yaşıyoruz.¹⁰⁷ Oysa; “...Allah’ın kitabında, itaat edenlerin sevabı ile isyan edenlerin cezası (’ikâb) belli bir zamanla sınırlandırılmış değildir. Bilakis sevap ehlini yad ettiğ i yerde onların ebedi nimetler içinde olduklarını söylemiştir. ‘İkap ehlinden bahsettiğ i yerde ise ebedi azabı vadedmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca “Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak” diyenleri Allah hoş karşılamamış ve bu sözlerini inkar etmiştir.”¹⁰⁹

Yani ona göre bu ayetlerdeki “ebedi” ifadesi; ceza ve ödülün, sonsuzluk diyarında gerçekleşeceğine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla deyim yerindeyse, cüz’i bedenler külli maddeye, cüz’i nefler de bedenden ayrıldıktan sonra geldiğ i kaynak olan Külli Nefse geri dönecektir.¹¹⁰ Bu durumda kendi özüne uygun hareketlerde bulunan cüz’i nefsin sevabı onun külli kaynağına geri dönmesi olacaktır. İkap ise cüz’i nefsin kendi külli aslına döndüğünde yaşayacağı uyumsuzluktan (مخالفت) kaynaklanan bir eziyet olacaktır.¹¹¹ Nihayetinde latif alemdeki ebedi makama ve akli lezzetlere en mükemmel şekilde erişmek, ancak nefsin bedenden ayrılmasından sonra mümkün olacaktır.¹¹²

Sonuç

İsmâilî öğretide insanın kurtuluşu, en temelde birbirinden farklı iki cevhere yani cismanî beden ile ruhânî nefsin ilişkisine bağlı olarak izah edilmektedir. Ruhsal hayat, beden aracılığıyla kendini gerçekleştirme imkânı bulmakta ve ilahi teyitle aldığı eğitim sayesinde varlığını sürdürüp gelişme gösterebilmektedir. Elbette ki ebedi yaşam ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi bilgiye yakınlık ve uzaklık durumuna göre şekillenmektedir. Bu yakınlığı sağlamak için gerekli olan gelişim ise hareketle, hareket de ancak geçici zamanın geçerli olduğ u maddî alemle mümkün olmaktadır. Nefs-i nâtıka, bu dünyada hareket ve değ işim imkanını kendi amaçları doğrultusunda kullanarak kapasitesi oranında gelişme gösterir. Nitekim başlangıçta tüm ruhlar aynıken, daha doğrusu ruh bir bütünken maddî alemde cüzlere bölünmektedir. Böylece her nefsin, düşünce ahlak ve davranışlarına göre kendilerine bir suret edinmeleri sağlanmaktadır. Nefs bedeninden ayrılır ayrılmaz edindiğ i bu

¹⁰⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 394-395.

¹⁰⁸ Bu konuda metinde ceza ve mükafat için ebedi ifadelerinin kullanıldığı ayetleri örnek olarak zikredilmektedir: el-Beyyine 98/6, 7, 8; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 395.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/80.

¹¹⁰ “Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır...”. el-Ankebût 29/64. ayetindeki “الْحَيَاةُ” ifadesi, Farsça metinde “zinde (زند)” kelimesiyle karşılanmaktadır.

¹¹¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 411-412.

¹¹² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 413-414, 427.

suretle karşı karşıya gelir. Diğer bir deyişle tüm nefsler kazandıklarına göre resmedilirler. Esasında ilim, yapısı gereği sürekli çoğaldığı ama eksilmediği için yok olmaz. Bu durumda cennet de, nefsin sonsuza kadar tatmaktan doyamayacağı ilmî lezzetin bir tanımı olmaktadır. Bu da herkesin kapasitesi ve gayreti oranında olacaktır.

Ancak maddi alem, nefse yaşattığı lezzetlerle onu yeryüzünün derinliklerine doğru sürüklenme tehlikesine de sahiptir. Bu nedenle ruhun eziyet görmesine ve mahvolmasına sebep olan bir illet olarak da işlev görebilmektedir. O halde maddi dünya, bir yandan nefsin kurtuluşa ermesi için bir vasıta görevi görürken, diğer yandan da onun yükselmesine ayak bağı olacak fani bir mekân özelliğindedir. Tatırdığı geçici lezzetler dolayısıyla nefse adeta yalancı bir cenneti yaşatmaktadır. Öte yandan bu dünya esasında yaşattığı acılar nedeniyle de cehennemden farklı değildir. O halde tam anlamıyla ebedi bir cennete kavuşmak, ciddi bir gayret neticesinde elde edilen ve niteliği geçici olmayan bir nimete erişmekle mümkün olacaktır. İnsanda kalıcı olan yön nefis olduğuna göre, bu nimet, nefsin bekasına da uygun olan ilimden başkası değildir.

Dolayısıyla nefsin, bu dünyadan bir kez kurtulduktan ve gerekli gelişimi sağladıktan sonra tekrar maddi bir bedene bürünmesinin yahut maddi nimetlerle ödüllendirilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Bu durum, Kur'an'da geçen cennet ve cehennem tasvirlerinin neden tevil edilmesi gerektiğini de izah etmektedir. Yine zahir ehli olarak adlandırdıkları Müslüman çoğunluğun, cismânî haşr konusundaki inançlarını eleştirilmesi ve bu tür bir kabulün esasında tenasühün bir başka türü olacağını dile getirilmesi de bu inancın bir sonucudur. Çünkü baki olması beklenen cennetin, geçici niteliği nedeniyle fiziksel bir bedenle tecrübe edilmesi mümkün değildir. Zira hatırlanacağı gibi asıl amaç, beka niteliğine sahip nefsin, ilim sayesinde elde ettiği kalıcı suretiyle asli mekanına geri dönmesidir.

Böylece İsmâîlî düşüncede en azından kendini gerçekleştirip bilfiil hale gelen ruhlar için gerçek manasıyla dirilişin uzay, yer ve maddenin ötesinde bir alemde gerçekleşmiş olacağı belirginlik kazanmaktadır. Bu manevi dünyanın sakinleri ise zaman ve mekanla sınırlı değildirler. Kısacası insanın özünü kendi ruhu olarak tanımlayan bu doktrinde ölümden sonraki diriliş (ba's); hiçbir şekilde fiziksel değildir. Bu durumda tenasühün, cüzi nefsin bu dünyada bulunduğu süre içerisinde gerekli ilmi donanıma erişemeyip kendisini kurtaramamış ruhlarla ilişkili olabileceği açıklık kazanmaktadır. Nitekim sevap ehline layık görülen ebedi lezzetler de manevi ve ilmî olarak tanımlandığına göre, iyi ruhların tenasühü gerekli değildir. Bu durumda yalnızca yol göstericiliği üstlenen seçilmiş kulların (nâtik ve imamların), gelişime ve dolayısıyla da maddeye ihtiyaç duymamalarına rağmen, diğer insanların hayrı adına bu dünyada olmalarından söz edilebilir.

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlarda, bazı farklılıklarla birlikte İsmâîlî dâîler arasında bir görüş birliğinden söz etmek mümkündür. Ancak Ahiret yurdu, tüm

varlıkların dönmeyi arzu ettiği melekût ve akıllar¹¹³ diyarı olacağına göre bu durumda saf olmayan ruhlar nereye gidecektir? Çünkü onlar, saf nitelikteki melekût aleminin türünden olmayıp maddeye olan sevdaları nedeniyle latif niteliklerini kaybetmişlerdir. Bu durumda dönecekleri yer bu alem değilse neresidir? Arınmak için yeni bir şansı hak ederek başka bir bedenle tekrar bu aleme gelebilecekler midir? Yoksa, ebedi olarak hem maddi hem de manevi dünyanın zevklerinden mahrum bir halde mi bulunacaklardır? Yahut, nefse bakilik niteliğini kazandıran ilimden yoksun olmaları nedeniyle gittikçe eriyip yokluğa mı karışacaklardır? İşte asıl tartışma ve belirsizlik bu sorularla birlikte başlamaktadır.

Cennetin Külli Akla yakınlık cehennemin ise ondan uzaklık ve cahillik (*nâdânî*) ile eşdeğer tutulması, İsmâîlî filozofları, arınamamış ruhların karşılaşacakları cezanın keyfiyeti konusuyla daha az ilgilenmeye itmiş olabilir. Zira asıl olanın akıl azabı (*âteş-i akli*) olduğu hatırlanırsa, bunun nerde ve hangi şekilde gerçekleşeceğinin bir önemi yoktur. Fakat İsmâîlî doktrin açısından yalnızca ilm-i mahz ile hayat bulacak olan nefslerin, kemale erişememeleri durumunda, ya yeni bir bedenle tekamüllerini tamamlamak için ruh göçünü gerçekleştirmeleri yahut yok hükmünde kabul edilmeleri beklenmelidir. Çünkü, felsefi ifadeyle akli idrak gücüne erişemeyen, İsmâîlî öğretilerdeki karşılığıyla ise seçilmişlerin taşıdığı ‘ilm-i mahz’den nasibini almayan kimse gerçek anlamda hayat bulamaz. Nitekim hatırlanacağı gibi Nâsır-ı Hüsrev’in ifadesiyle insanlar bu alemde ilmi suretleri kabul etmek ve böylece nefsanî dirilişini sağlayıp kemale ermek için bulunmaktadır. O halde nefslere hayat veren bu lütuf-tan nasibini almayanların yok hükmünde kabul edildiklerini söylemek mümkündür. Evet bir azap vardır; fakat bu durum, yokluğa doğru sürüklenmenin azabından başka bir şey değildir.

Öte yandan nefis, ulvi alemden yer yüzüne indiği için, zatında bakilik ve ölümsüzlük niteliğini barındırmaktadır. Bu durumda ondan hiçbir şekilde yokluğa düşer olmaması ve bir yolunu bulup geldiği aleme geri dönmesi beklenmelidir. Bu da açıkça tenasühle mümkün olabilecek bir durumdur. Sicistânî’nin, Büyük Kıyamet’in gelişine kadar böyle bir durumu gerekli gördüğü, ba’s ile ilgili ifadelerinden anlaşılmaktadır. Dirilişini (*برانگیختن*) ölümden ve yeniden oluştan ayrı görmeyen Sicistânî için bu inanç, tabiatta gördüğümüz geri dönüşümle oldukça uyumlu bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda onun tenasühün reddi ile ilgili ifadelerini ise Büyük Kıyamet’ten sonraki durum için değerlendirmek mümkündür. Hatırlanacağı gibi ruhlar ancak yedi devirlik döngünün sonundaki Keşf Döneminde Kâim’in daveti ve batını hakikatin ifşasıyla bedenlerinden kurtularak gerçek özgürlüklerine kavuşmuş olacaklardır. Onun öncesinde yani Setr Döneminde ise ölenlerin ruhlarına ne olacağı bu anlamda muğlaklığını korumaktadır. Bununla birlikte Sicistânî dahil, diğer İsmâîlî yazarların Büyük Kıyamet’ten sonra ödül ve cezanın manevi niteliği ile, gerçek anlamda cennet ile cehennemin bu dünya olmadığı konusunda ittifak halin-

¹¹³ Buradaki akıllar, Nâsır-ı Hüsrev ve Kirmânî’ye göre Meşşâf felsefesindeki on akıl; Fârâbî (ö. 339/950) öncesi Neoplatonik felsefenin etkisi altındaki Sicistânî’ye göre ise Külli Akıl, Külli Nefs ile meleklere aittir.

de olduklarını tekrar vurgulamak gerekir. Özellikle Kirmânî ve Tûsî'de bu vurgu daha açıktır. Fakat Kâim'in gelişinden ve Büyük Diriliş'in gerçekleşmesinden sonra maddi aleme ne olacağı problemi yerini korumaktadır.

Sonuç olarak maddi postundan bütünüyle sıyrılıp latif alemdeki asli hududuna dönemeyen her nefis, kendine düşen pay oranında huzursuz olup eziyet içinde olacaktır. Belki de bazı ruhlar, hak ettikleri acıyı çektikten ve bütünüyle saflaştıktan sonra nihayet geldikleri aleme geri dönme şansını elde edebilmektedirler. Yahut, Kirmânî'nin deyişiyle, temsili anlatımların dışında belki de bu konu yalnızca çok az seçkin insanın idrak edebileceği kapalı bir yoldur. Her halükârda döngüsel olmakla birlikte teleolojik bir tarih anlayışına sahip İsmâîlîler için saf olmayan ruhların akıbetinin ne olacağı konusunda bir fikir birliğinin olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Özellikle, ruhun dirilişi olarak ifade edilen ba's kavramına verdikleri mânevi anlamın yanı sıra; cehennem ile dünya, cehalet ile yokluk ve ilim ile hayat arasında kurdukları bağla, tenasüh konusundaki şüpheleri canlı tutmaktadırlar. Belki de bu nedenle Kirmânî'yi bir otorite olarak kabul eden Tayyîbî İsmâîlî müelliflerin eserlerinde tenasühe yakın ifadeler daha sık rastlanmaktadır.¹¹⁴ Kuşkusuz, bu durumda mercek altına almadığımız İhvan-ı Safa, Ebû Temmâm ve Tayyîbî İsmâîlîler'in yanı sıra adını zikretmediğimiz diğer İsmâîlî dâi ve yazarların konuyla ilgili görüşlerini daha yakından incelemek gerekmektedir.

¹¹⁴ Fâtımî halifesi İmam el-Amir'in (ö. 524/1130) ölümünden sonra oğlu Tayyîb'in taraftarları tarafından Yemen'de "yeni dava" adı altında kurulan Tayyîbî İsmâîlîlik, gerek Manevi (külli) Âdemin yeryüzüne inişi gerekse ruhun tekamülü konusunda gnostik etkileri daha fazla gözlemleyebildiğimiz bir niteliğe sahiptir. Tayyîbî müellifler, Kirmânî'nin düşüncesini İhvân-ı Safâ'ya atfedilen *Resâ'ilü İhvân-ı Şafâ* ve *er-Risâletü'l-câmi'a* ışığında tefsir ettikleri anlaşılmaktadır. bk. De Smet, "Isma'ili-Shi'i Visions of Hell", 260.

Kaynakça

- Alexandrin, Elizabeth. "Paradise as the Abode of Pure Knowledge: Reconsidering al-Mu'ayyad's "İsma'ili Neoplatonism". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. ed. Sebastian Günther - Todd Lawson. Leiden - Boston: Brill, [2017], 649-661.
- Avcu, Ali. "İsma'iyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 163-192. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 19-44. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Tasavvuf Batınlık İlişkisi". *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. ed. Necmeddin Bardakçı. 189-194. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind min maqbûletin maqbûletin fi'l-âql ev merzûle*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1985.
- Bulğen, Mehmet. "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (5 Mart 2014), 63-92.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen. *Kitâbü'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- De Smeth, Daniel. "Isma'ili-Shi'i Visions of Hell: From the "Spiritual" Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn". *Locating Hell in Islamic Traditions*. ed. Christian Lange, 241-267. Leiden - Boston: Brill, 2016.
- De Smeth, Daniel. "La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque fatimide", dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105). 77-110. Leiden - Boston: Brill, 2014.
- Eraslan, Yunus. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâilî-Bâtınî Düşüncede Melek İnancı". *Kader* (Haziran 2020), 210-236.
- Hâmidî, İbrâhim b. Hüseyin. *Kenzü'l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1979.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- İmam Gazzâlî. *Bâtınlığın İçyüzü: Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fežâ'ilü'l-Müstazhiriyye*. çev.

- Avni İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü's-Siyâsetü'l-medeniyye el-muḳallem bi-mabâdi'ü'l-mevcûdât*. thk. Fevzî M. Naccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik , 1993.
- Karmatî, Abdân. *Kitâbü Şecerati'l-Yaḳîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîd, 1402/1982.
- Kureşî, İdrîs İmâdüddin. *Zehrü'l-me'ânî*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Müesasetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1411/1991.
- Kâdı Nu'man, Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî. *Esâsü't-te'vîl*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Râḫatü'l-ʿaḳl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Kitâbü'r-Riyâz*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Daru's-Sekâfe, ts.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *el-Aḳvâlü'z-zehebiyye*. thk. Salah as-Sâvî. İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1397/1977.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *el-Meşâbîḫ fi işbati'l-imâme*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-muntazar, 1416/1996.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Câmi'ul-ḫikmeteyn*. tsh. ve mukaddime: Hanry Corbin - Muhammed Muîn. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 2. Baskı, 1984.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Ḥânü'l-iḫvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb. Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî. 1940.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Zâdu'l-Mosâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed İmâdî Hairî. Tahran: Merkez-i Pajuhâş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Vech-i Dîn.*, ed. Gulâm Rızâ A'vanî. Tahran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1398/1977.
- Mahmoud, Ramy. "Şûretü'l-cenne ve'n-nâr fi'l-İ'tikâdi'l-İsmâ'iliyye (İslam İnanç Sisteminde Cennet ve Cehennem Tasavvuru). *Kilitbahir* 17 (Eylül 2020), 204-222.
- Mahmoud, Ramy. *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Pabani, Nadim. "The Qā'im and Qiyāma Doctrines in the Thought of Fāṭimid and Alamüt İsmâ'îlism: The Evolution of a Doctrine". MSc Islamic and Middle Eastern Studies. University of Edinburgh: 16.08.2022.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân. *A'lâmü'n-nübüvve*. thk. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vanî. Tahran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefî, 1397/1977.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü'l-İşlâḫ*. thk. Hüseyin Minûçeher - Mehdi

- Muhakkık. Farsça'dan çev. Celâleddin Muctebâ. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî - Dânişgâh-i Tehran - Dânişgâh-i McGill, 1377.
- Ebû Bekir er-Râzî, Muhammed b. Zekeriyya. *al-Ğavl fi'n-nefs ve'l-âlem*. thk. Paulus Kraus. *Resâ'ilü felsefiyye* içerisinde, 1/281-290. Mısır: Câmî'atü Fuâdü'l-Evvel - Külliyyetü'l-Âdâb, 1939.
- Sâ'idrâzî Abdulâlî. "Me'ad ez Didgâh-i İsmâ'iliyyân". *İsmâ'iliyye*. Gurûh-i Mezâhib-i İslâmî. 189-248. Kum: Merkez-i Mutalaât-i ve Tahkîkât-i Edyân ve Mezâhib.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü İşbâti'n-nübû'ât*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, 1982.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Keşfu'l-mağcûb*. Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse, 3. Baskı, 1367/1988.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-İftihâr*. ed. Ismail K. Poonawala. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-Yenâbi'*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebe et-Ticârî, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-Makâlid'il-melekûtiyye*. thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala. Tunus: Dâru'l-Garb'il-İslâmî, 1432/2011.
- Şîrâzî, Müeyyed fi'd-Dîn Hibbetullah. *Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye*. thk. Muhammed Abdülğaffâr. Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, 1414/1994.
- Tıġlı, Asiyeye. "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777>.
- Tıġlı, Asiyeye. "Peygamberlik İnancına İsmâîlî Yaklaşım". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 471-520. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed. *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*. thk. W. Ivanov. Âftâb: 1363/1985.
- Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wilfred Madelung - Paul E. Walker. *An Isma'ili Heresiography: The "Bâb al-shaytan" from Abû Tammâm's kitâb al-shajara*. Leiden - Boston - Köln: Brill, 1998.
- Wilferd Madelung. "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being" in *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr. Tehran: Imperial Iranian, Academy of Philosophy, 1977.

The Spiritual Resurrection and Transmigration (Tanāsukh) in Classical İsmâ'îli Thought

Extended Summary

With the influence of neoplatonic philosophy and Islamic philosophers, İsmâ'îlis, unlike the Muslim majority, agreed on the view that after death the body will merge with the soil, whereas the nafs (soul, psyche), in its matured state, will return to the sublime realm, which is its original place. According to this understanding, the process of spiritual growth of the nafs takes place in parallel with moving away from matter and thus getting closer to the most sacred one (the Universal Intellect). For this reason, salvation is seen as depending on recognizing and following speaking-prophets (nuṭaqāʾ, i.e., Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muḥammad) and imams who bear the responsibility to carry and transmit the esoteric knowledge that will bring souls to worldly and otherworldly happiness; for recognizing the imam of a person's own period represents the bond that the person will establish with the divine knowledge and, consequently, with the divine realm.

Due to this bond, the *nafs-i nātiqa* (rational soul), which expresses the essence and immortal aspect of man, is able to obtain the opportunity to properly activate the potential that its intellectual essence bears. Thus it is ensured that every soul acquires an image according to its thoughts, morality and behaviors. As soon as the soul leaves the body, it encounters the image, portrayed according to what it has earned. This portrayed image experiences happiness in proportion to its purity, grace, and proximity to the place designated as Heaven. In other words, every soul will experience happiness equivalent to the degree of purity of the knowledge it was able to obtain from the chosen ones according to the capacity born by its intellectual essence. Pure knowledge will never stop existing, as due to its nature it constantly increases but does not decrease. In this case, Paradise is defined as the realm of pure knowledge-sourced delight that the soul will taste unsatedly forever.

İsmâ'îli writers, therefore, agree on a doctrine of salvation based on the redeeming aspect of pure knowledge. The source of pure knowledge, same as in Neoplatonic philosophy, is the Universal Intellect, and salvation will become possible with returning to this source again. For closeness to intellect is equivalent to proximity to Heaven. On the other hand, Hell is ignorance (impertinence) and lack of intellect. According to the general opinion of the İsmâ'îli writers, which we particularly discuss in the article, Hell, in parallel with the understanding of Heaven, is defined as spiritual torment. According to this, punishment or hell is the natural result of denying or ignoring the esoteric or pure knowledge learned from the imams. For this reason, souls who stay away from the esoteric knowledge overflowing from the Universal Intellect will experience the pain of not being able to taste the pleasure of true knowledge, both in this world and, after the Great Resurrection (*al-Qiyāma al-Kubrā*), in the spiritual realm. In the other world, which

is different from the material World (*al-dunyā*), this pain is purely spiritual. In short, the Apocalypse (*ba'th*), Resurrection Day (*al-qiyāma*), Heaven and Hell have a solely spiritual meaning. While the Apocalypse is expected to be the age of pure spiritual knowledge freed from restrictions and limits, The Resurrection Day is defined with reference to the resurrection of souls. According to this, the realm of Heaven and Hell is also beyond the material world. However, such issues as where, beyond the material world, the sentenced to the punishment souls are located and what exactly this place is, or whether it is eternal and whether the world will continue to exist, as well as the Apocalypse and the Resurrection Day remain ambiguous.

The extent to which this ambiguity has a share in dissident Muslim writers', such as Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Khaldūn (d. 808/1406) and al-Biruni (d. 973/1048), description of Isma'iliyya as a Muslim denomination bearing the belief of reincarnation is a separate issue. First of all, despite such claims, it should be emphasized that there are clear statements in the works of Abū Ya'qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), Ḥāmid al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1020), Nāsir-i Khusraw (d. after 465/1073) and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), who can be considered as the architects of the Isma'ili teaching, that they do not accept the reincarnation belief. In fact, according to them, people not seeking esoteric knowledge who believe in the actual physical resurrection after death possess a kind of reincarnation belief. In any case, if reincarnation is to be mentioned in Isma'ili thought, it is clear that this concept may be applied to the souls who did not accomplish the required level of knowledge and thus could not reach salvation during their time in this world. For good souls do not need reincarnation because Heaven, deemed for meritorious ones, is in the Realm of Intellect, which is the place of eternal spiritual delights. Ultimately, attaining the eternal station and intellectual delights in the subtle world in the most perfect way is only possible after the soul leaves the body. Therefore, the Hereafter, where all beings desire to return, will be the realm of souls and intellects (*al-ʿālam al-rūḥānī*). But in this case, where will the impure souls unworthy of this pure realm go? For they have lost the purity of their souls due to the passion of the material. Therefore, if the place they will return to is not this world, then what is it? Will they be able to come back to this world in another body, deserving another chance to attain purity? Or will they be forever deprived of the pleasures of both the material and spiritual worlds? Or will they gradually dissolve into non-existence because of their lack of knowledge, which provides the soul with the attribute of the eternal existence? And as such questions arise, the actual debate and uncertainty begin. Apparently, considering Heaven as equivalent of proximity to the Universal Intellect and Hell as equivalent to remoteness from it as well as ignorance (impertinence) has led Isma'ili philosophers to being less concerned with the form of punishment that unpurified souls will face. For the main issue is the torment experienced due to the remoteness from the intellect.

Along with these questions, it is possible to say that Isma'ili writers we discuss in this article, namely al-Kirmānī, Nāsir-i Khusraw and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī, as well as

al-Sijistânî have agreed on the spiritual quality of punishment and reward after the Great Apocalypse and that Heaven and Hell in their true meaning are not in this world. al-Kirmânî and al-Ṭūsî emphasize this most clearly. But questions such as what will happen to the material world after the Apocalypse occurs and Great Resurrection takes place, and what the bad souls' final destiny and location will be still remain a problem. As a result, the discussions of reincarnation in Isma'îlism should be mostly sought in the works of, such as Ikhwân Al-Şafâ, Abû Tammâm (who is the author of *Kitâb al-Shajara*) and Ṭayyibî authors such as Idris 'Imâd al-Dîn Qurashî (d. 876/1468) and Ibrâhîm b. al-Ḥusayn al-Ḥâmidî (d. 557/1162) since they developed a doctrine that allows transition of souls to other bodies. And this definitely requires a new and more detailed study.

Keywords: Islamic Sects, Isma'îlism, Transmigration (Tanâsukh), Heaven, Hell, Ba'ath (Resurrection), Doomsday, Salvation of the Soul.