

Tayyibî İsmâîlîler’de Nefsânî Tekâmül ve Tenasüh

The Spiritual Development And Reincarnation (Tanâsukh) in the
Tayyibî İsmâ‘îlî Tradition

Asiye TIĞLI*

Öz

Geç dönem İsmâîlîlerden olan Müsta‘li-Tayyibîler, genel anlamda Fatimî öğretisine bağlı kalmışlardır. Fakat, Adem’in yeryüzüne hubutu, çok sayıda nebevî döngünün kabulü ve ölümden sonra ruh göçü ile cennet ve cehennem gibi konularda bazı ilavelerde bulunmuş ve daha mitolojik bir anlatım tarzını benimsemişlerdir. Bu çalışmada, Tayyibîler’in ruh göçüne olan yaklaşımları nefsin tekâmülü ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Buna göre Letafet Alemi’ne çıkacak kadar arınmayan nefsler tekâmül şanslarını; maddi dünyaya tekrar geri gelip farklı kalıp ya da bedenlerle tezahür etmek yahut daha latif olan felekler arasında iniş ve yükselişler yaşamak suretiyle sürdürebilmektedirler. Çeşitli deformasyonlara uğradıkları bu döngü sarmalında ruhlr, hak ettikleri cezayı çekip gerçeği idrak ettikten sonra, davete icabet etme yoluyla arınma şansını tekrar elde etmiş olurlar. Fakat onlara göre ruhun hadden hadde geçiş yoluyla sağladığı bu yükselişlerin tenasühle karıştırılmaması gerekmektedir.

Abstract

The Musta‘li-Tayyibis, some of the Ismailis of the late time, generally adhered to the Fatimi philosophy. However, they did add certain additions and adopted a more mythological narrative approach on such subjects as Adam’s descent to earth, the recognition of numerous prophetic cycles, transmigration of the soul after death and the concept of Heaven and Hell. In this study, the Tayyibis’ methods to transmigration are discussed in relation to the development of the nafs (soul). According to this, souls who are not yet pure enough to ascend to the "spiritual world" (al-‘alam al-rūhānī) will have a chance to advance spiritually by returning to the physical world in various forms or bodies, or by ascending and descending through the seven planetary spheres of hell. After receiving the penalty they earned and realizing the truth, souls in this spiral of cycles, in which they experience numerous deformations, are given the opportunity to be purified once more by accepting the invitation. However, the Tayyibis claim that reincarnation

* 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>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
19.02.2023	15.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1253220

Geçirdiđi farklı aşamalardan sonra davetin nuruyla aydımlanan her ruh, nihayet bedeninden ayrılıp hiyerarşide kendisinden daha üst makama yükselir ve Letâfet Aleminde diğer mübarek ruhlarla birleşir.

Anahtar Kelimeler: Tayyibi, Tenasüh, tekâmül, nefis, İsmâîli.

should not be confused with the advancements the soul makes after traveling through numerous stages. Each soul, having passed through these stages and illuminated by the light of the invitation, finally leaves the body and rises to a higher position in the hierarchy where it unites with other venerable souls in the spiritual world.

Keywords: Tayyibi, Ismâ'ilism, reincarnation (tanâsukh), soul (nafs), perfection (takâmul).

Giriř

Fatimî halifesi el-Müstansır-Billâh'ın vefatından (ö. 487/1094) sonra İsmâîli mezhebi Nizârililer ve Müsta'fîler olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Bu kollardan taht mücadelesini kazanan taraf olan Müsta'fîler de kendi içlerinde bölünmeler yaşamışlardır. Bunlardan el-Âmir'in oğlu olan Tayyib'i imam olarak kabul edenler Fatimî-Müsta'fî kolunun bir devamı olarak Yemen'de yeni bir davetin öncülüğünü yapmışlardır. Günümüzde, Hindistan'da bulunan Dâvüdüler ile Yemen'de kalan Süleymânî Bohralar varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Nizari İsmâîlilerin tersine Musta'fî-Tayyibi İsmâîliler, imamları Ebü'l-Kâsım et-Tayyib'in, 524/1130 tarihinden beri gaybette olduğuna inanmaktadırlar. Onun yokluğunda, vekilleri olarak kabul edilen dailer ve en yüksek otoriteye sahip temsilciler (*Dâ'î-yi mutlak*) bu topluluğa önderlik etmektedir.¹

Musta'fî-Tayyibi İsmâîliler'de nefsin tekamülü ve tenasüh konusu, esasında daha önce kaleme alınan bir incelemenin devamı niteliğindedir.² "İsmâîlilik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı" başlıklı bu ilk çalışmada, klasik dönem İsmâîli öğretinin öncüleri kabul edilen Hamidüddin el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra), Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Nasîrüddin et-Tüsî (ö. 672/1274) gibi İsmâîli öğretinin şekillenmesinde etkili olan yazarların konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir. Bu sefer geç dönem

¹ Daha ayrıntılı bilgi için bak. Farhad Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, (New York: Cambridge University Press, 2007), 238-241. Ayman Fu'ad Sayyid in collaboration with Paul E. Walker, Maurice A. Pomerantz. *The Fatimids and their Successors in Yaman : the history of an Islamic community [Arabic edition and English summary of volume 7 of Idris 'Imad al-Din's 'Uyun al-akhbar]*, (London : I.B. Tauris ; The Institute of Ismaili Studies, 2002), 1-6.

² İlk makale için bk. Asiye Tıǵlı, "İsmâîlilik'te Nefsânî Diriliş Ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16 Mayıs 2022): 1-37.

İsmâîlîlik olarak ifade edebileceğimiz Tayyibîler'in aynı konu etrafındaki yaklaşımları ele alınmaktadır.

Bu bağlamda incelediğimiz yazarlardan İbrahim b. Hüseyin el-Hâmîdî (ö. 557/1162), Tayyibî İsmâîlîler'in ikinci dâ'î el-mutlakı olarak atanan ve yazdığı *Kenzü'l- Veled* adlı eseriyle mezhebin inanç sistemini belirlemede önemli etkiye sahip olan bir simadır. Bu konuda görüşlerine odaklandığımız ikinci önemli isim ise Tayyibî İsmâîlîler'in sekizinci dâ'î-y-i mutlakı olarak görev yapan Hüseyin b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Velîd (ö.682-1284) olacaktır. Onun *el-Mebde' ve'l-Me'âd* adlı eseri, makalede öne çıkan önemli kaynaklardan biridir. Kronolojik olarak sıraladığımız bu yazar silsilesinde üçüncü önemli isim, Yemen'de Zeydîler'e karşı yaptığı savaşlarla bilinen ve aynı zamanda tarihçi yönü ile de meşhur olan İdris İmâduddîn el-Kureşî (ö. 872/1468)'dir. Tayyibîler'e kırk yıl boyunca liderlik yapan İdris İmâduddîn'in, mezhebin Hindistan'da (özellikle Gucerât) yaygınlık kazanması için özel bir gayret sarfettiği bilinmektedir. Onun meşhur eseri, *Zehru'l-me'ânî*'de, Tayyibî öğretisi daha kapsamlı bir şekilde anlatılmaktadır.³ Çalışma'da başvuracağımız bir diğer kaynak ise, açıkça ruh göçünden söz eden ve yapılan son çalışmalarla Ebû Temmâm'a (ö. 4./10.yy ortaları) ait olduğu anlaşılan *Kitâbu's-Şecera*⁴ adlı eser olacaktır. Tayyibî İsmâîlî toplumunun Hindistan ve Yemen'deki kolları bu kitabın farklı bir nüshasını günümüze kadar korumuşlardır. Bu kitap Walker'ın ifadesiyle "Ortodoks Fatîmi davadan" farklı olarak heteredoks bir imaya sahip olsa da⁵, Tayyibî İsmâîlîler'in eserlerinde kullandığı mitolojik dil özelliklerine ve ruh göçünü mümkün gören izahlara sahip olmasıyla konumuz açısından dikkate değer kabul edilmiştir.⁶

Henry Corbin ve De Smet, Tayyibî İsmâîlîler'in, altıncı İmam Cafer es-Sadık'ın gizli ilhamlarını içerdiği varsayılan erken dönem Şii gulat

³ Hayatı ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bak. Ayman Fu'ad Sayyid, *The Fatimids and their Successors in Yaman*, 9-16.

⁴ 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*, (Brill: Leiden, Boston, Köln: 1998), Preface: vii-xi.

⁵ Wilfred Madelung-Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography*, Preface: viii. Ayrıca kitap hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. 1-15.

⁶ Tayyibî İsmâîlî kaynaklar hakkında özel bir araştırma için bk. Samer Tra-boulsi, "Sources fort he History of the Tayyibî İsmâîlî Da'wa in Yaman and Its Relocation to India", *Journal od Islamic Manuscript*, 5 (Leiden: 2014), 246-274.

metinlerinden (*Kitâbü'l-Haft ve Ümmü'l-Kitâb gibi*) alınan birçok “gnostik” unsuru benimsediklerini ifade etmektedirler. De Smet ayrıca Tayyibî müelliflerinin, Kirmânî'nin düşüncesini, İhvân-ı Safâ'ya atfedilen *Resâilü İhvân-ı Safâ* ve *er-Risâletü'l-câmi'a* ışığında tefsir ettiklerini vurgulamakta ve Daftary de bunu teyit eden ifadelere yer vermektedir.⁷ Nitekim İdris İmaduddin'in İhvân-ı Safâ'yı İsmâilî olarak kabul edip⁸ onların risalelerine atıfta bulunması, onların konuyla ilgili görüşlerini de dikkate almamızı gerekli kılmıştır.

Klasik kaynakların dışında makalede çağdaş çalışmalardan da yararlanılmıştır. İlk makalede olduğu gibi İsmâilîlik'te cehennem ve ruh göçü (transmigration) çalışmalarıyla konuya spesifik olarak yaklaşan Danile De Smet bu başlık altında da yararlandığımız isimlerin başında gelmektedir. Ancak De Smet, çalışmalarında Tayyibî doktrini özel olarak konu edinmediği gibi daha ziyade ruh göçü ve cehennem konularına odaklanmaktadır. Bu çalışmada ise, İsmâilî öğretinin kurtuluş doktrini temel alınarak tenasüh inancı değerlendirilmekte ve ruhların nihai durumları yeniden sorgulanmaktadır.⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isim dışında İsmâilîler'de tenasüh konusu müstakil olarak çalışılmamıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; tenasüh, ba's, kıyamet, cennet ve cehennem gibi eskatolojik konuların incelenmesi İsmâilî yazarlar arasında farklılık gösterdiği ve çoğu zaman bu meseleler muğlak bir ifade biçimiyle ele alındığı için bazı güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri de dikkate alınarak, bu çalışmada tenasüh konusu nefsin kurtuluşu ile ilişkisi bağlamında biraz daha netleştirilmeye çalışılmaktadır.

⁷ Daftary, *The Ismailies*, 267-268, 274. Bk. Daniel De Smet; “Isma'ili Vision of Hell: From the “Spiritual” Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn”, *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 260.

⁸ Daftary, Yemenli Tayyibî dâî İdris İmaduddin'in, İhvân-ı Safâ risalelerini ilk İsmâilîlerin gizli imamlarından birine atfettiğini belirtmektedir. Bk. Daftary, *The Ismailies*, 235.

⁹ Bunun dışında Farhad Daftary ile Henry Corbin'in çalışmaları da sıkça başvurduğumuz ikincil kaynaklar arasında zikredilmelidir. Farhad Daftary'nin, *İsmâilîler*, adlı eserinin “Geç Fatımiler ve Müsta'li İsmâilîlik” bölümü ile Henry Corbin Henry, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. (London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983) adlı kaynaklar, konuyla doğrudan ilgili olmasa da en önemli ikincil kaynaklar arasında zikredilmelidir.

1. Nefsin Kurtuluş Kapılarından Geçerek Melekiyyet Düzeyine Yükselmesi

Klasik İsmâilî gelenekte olduğu gibi Tayyibî İsmaililer de öldükten sonraki yaşamı, insanın en kalıcı yönü olan nefis¹⁰ ve onu kemale erdirecek ilim ile bağlantılı olarak izah etmektedirler. Batınî ilmin (ilm-i mahz) kurtarıcı ve yüceltici özelliği Tayyibî yazarlarca da sıkça vurgulanmaktadır. Buna göre nefsin dönüşü (me'adı), doğal mekanı olan ve yüce nurlar ile latif ilmin bulunduğu Letafet (Akıl, İbda' yahut Ulvî) Alemine doğru olacaktır. Ölümden sonra her şey kendi özüne dönmeye programlanmıştır. Nefis ulvî aleme, beden ise süfli aleme aittir. Bedenin ayrışan parçalarının her bir elementi dahi kendi anavatanına ve özüne döner. Nefsi kemale erdirecek olan manevî yaşam ise, tabii alemde beden aracılığıyla ve batını ilme sahip masum imamların rehberliğinde gerçekleşebilmektedir. Aleme sirayet etmiş olan hudud ve hiyerarşi, bireyin tek başına kendi çabalarıyla kurtuluşunu mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle cennetin anahtarı, hiyerarşide üst basamakta yer alan "hadd"ine gösterdiği bağlılık ve itaatte saklıdır.

Karanlığın, kirin ve çokluğun karışmadığı hakiki ilmi elde etmenin biricik yolu haddinin, yani kendisinden önceki hiyerarşide yer alan ve kendisine rehberlik etmekle mükellef olan masum muallimin öğrettiğini ikrar etmesiyle mümkündür. Ona itaat etmek, Mabudun tevhidini kabul edip daha iyi anlamak anlamına gelmektedir. Hâmidî'nin ifadesiyle; mahdûdun (yani sıralamada sonra gelenin) cenneti haddine itaat, cehennemi ise ona isyan etmesidir.¹¹ Çünkü aleme sirayet etmiş olan hudud ve hiyerarşi, bireyin tek başına kendi çabalarıyla kurtuluşunu mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle cennetin anahtarı, hiyerarşide üst basamakta yer alan "hadd"ine gösterdiği bağlılık ve itaatte saklıdır. Yine dikkat çekici cümlelerden biri de, şehirlerin sakinleriyle bilinir olmasına benzer şekilde, müminlerin de

¹⁰ Metinde nefis kavramı insana ölümsüzlük niteliğini kazandıran cevher anlamıyla (psyche) kullanılmaktadır. Tayyibî yazarlar da Kirmâni'nin yolundan giderek nefsi zaman zaman ruh kavramıyla da eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar. Bu ikisinin eş anlamlı olduğuna dair izah için bk. Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmâni, *Râhetü'l-'akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 453.

¹¹ İbrâhim b. Hüseyin Hâmidî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 171. İbnü'l-Velid de Hâmidî'ye benzer şekilde, mahdûd olanın, ustası olan haddine doğru yükseldiğini ve ruhlarının birbirine karıştığını belirtir. Bk. Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-Velid (İbnü'l-Velid, v. 627-667/1230-1268), *el-Mebde' ve'l-me'ad fi fikri'l-İsmâ'îli*, thk. Hâlid el-Mir Mahmûd, (Dimeşk: Dâru 'Alâeddin, 2007, 1. Baskı), 43.

kendi önderlerinde (hadd) karar kılacak olmalarıdır. Yani kendi dönemlerindeki imamlarına tabi olanlar yüksek derecelere nail olarak onların bulunduğu makama yükselmiş olacaktır. İmama itaat eden kimse bedeninden ayrıldığında, sahip olduğu ilim, amel ve itikat oranında elde ettiği tasavvurla, imamların suretleriyle benzeşerek onlarla birleşirler (الْحَق). Çünkü dönüşleri onlara olacaktır. Zira “o gün herkes kendi önderiyle çağrılacaktır. (İsrâ, 17/7).”¹²

Davete icabet eden kişi, sadık öğreticisine bağlandığında, ona ilahi emirle birleşik olduğu kabul edilen hayat ruhundan (batni ilim) üflenir. Böylece sahip olduğu ilimle, onu yükseltecek iksiri kazanmış ve sureti, mecazi değil hakiki anlamıyla hayat bulmuş olur. Çünkü, İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımına uygun bir ifadeyle, bir ezililik nedenine (ilim) sahip olan, ezeliyeti de elde eder.¹³ İşte nefsin temel gayesi bu şerefe; melekleşmenin diğer bir ifadesi olan, “ikinci kemal”¹⁴ mertebesine erişmektir. Nefs bu şerefe, varlıkta kendisinden öncekileri kuşatan ve ulvî akıllar (ibdâ ve inbias alemindeki ayanlar) yoluyla elde edilen ilahi suretleri tasavvur ederek ulaşabilir. Böylece tasavvur eden, tasavvur edilen ile aynileşir ve aydınlanır. Bu durum İbda Diyarında Mukarrebûn melekleriyle birlikte uçmak' olarak tasvir edilir.¹⁵

İsmâîli öğretinin sıkça vurguladığı bu hiyerarşik sistemde ibda' alemindeki hudud sıralamasının din aleminde de bir yansıması vardır. Yokluk aleminden varlık alemine çıkış bu rütbelere göre olur. Bazıları diğerlerini kuşatır. Onlardan ilki tabiat alemine en yakın olanı halis Müslümanların sahip olduğu rütbedir.¹⁶ Din alemindeki

¹² İdris İmâdüddin el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, thk. Mustafa Gâlib, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'e li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1411/1991), 311.

¹³ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 179-180. İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Dokuzuncu risâlesi: Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler Ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, çev. İsmail Çalışkan, Enver uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri I*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 204, 216-217.

¹⁴ El-Kemâlü'sânî”, yani nefsin İkinci Kemâ düzeyine sık sık atıf yapılması, Kirmânî'nin etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu kavramın kullanımına örnek için bk. El-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306, 309, 310, 311.

¹⁵ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306.

¹⁶ Bu felek “felekü'l-me'zûni'l-mahsûrin” olarak adlandırılır. Onun yukarısında “felekü'l-me'zunin el- mutlak” yer alır. Burada “me'zun” kavramının dâi-yi mutlakın yardımcısı anlamına geldiğini hatırlayalım. Daha yukarıda ise “Du'atu'l-bellağ” feleği; yani doğru yola ulaştıran dâilerin yer aldığı felek, bulunmaktadır. Sonra el-Hucetü'l-Uzma gelir ki buna Hâmidî, metnin başka bir yerinde Felekü'l-ebvâb/Felekü'l-bâb demektedir. Hamidî burasını ruhların toplanma yeri (mecma') olarak tanımlar. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 168, 174.

yükseliş tabakalarında, müminlerin suretini kazandığı ilk derece ise “es-selâle (السلالة)” olarak belirlenir. Dâ’î’ye tabi olup elde ettiği ilim, kabul ve itaatle nutfe (النفطة) misali, müminlerin feleği olarak tanımlanan ikinci basamağa yükselir. Gelişimin üçüncü basamağı¹⁷ ise ‘alak (العلاقة)’a benzetilir. Mutlak olanların feleğine (المطلقين فلك) yükseldiğinde ise, mudğa (مضغة) aşamasına geçer. Da’îlerin feleğine (فلك الدعوات) yükseldiğinde ise kemik (عظام) gibi olur. Toplanma yeri olarak tanımlanan felekü’l-bâb düzeyine çıktığında ise et (لحم) gibi olur.¹⁸ Buradan da artık nihai olarak “vahdet feleğinin (felekü’l-vahde) düzeyine varmış olmaktadır. Burası, son kemal, bilfiil olma ve gerçek hayata kavuşma düzeyidir ve son yaratılış (الخلق الآخر) gibidir. Artık gayelerin gayesine ulaştığı için bundan öteye gideceği bir yer yoktur.¹⁹

2. Ruh Göçü ve Nefsin Tekâmülü

2.1. Ölümünden Sonra Ruhların Tekrar Arınma İmkânı

Nihai anlamda ne cennetin ne de cehennem bu dünyada olmayacağı yönündeki klasik İsmâilî görüş, makaleye konu edindiğimiz Tayyibî yazarlarca da sürdürülmektedir. Ancak onlara göre, ‘yerler ve felekler var olduğu sürece’ nefsin kurtuluş imkanı bedenden ayrıldıktan sonra da devam etmektedir. Çünkü her fırsatta nefis tevhid akidesine davet edilir ve hakkettiği cezayı çekerek arınması için ona çeşitli imkanlar sunulur. Kıyamet yahut Keşf Devri’nden önce, yani Setr Devri devam ederken bedenlerinden ayrılan insan ruhlarının, tekamüle devam etmeleri için rüzgarımsı, yahut eter nitelikli de olsa her halükarda fiziksel bir desteğe ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle maddi unsulardan tam olarak arınıp Latif Aleme layık bir hale gelemedikleri için, yine bir şekilde fiziksel bir destekle maddi aleme geri gönderilerek arınmaları için yeni bir fırsat verilmektedir. Ancak İsmâilî yazarlar ruhun bu varoluş durumu hakkında

¹⁷ Hâmidî bu sefer farklı bir adlandırmayla bu basamağa karşılık gelen feleğe “felekül-mükasirîn” demektedir. Bk. Hâmidî, *Kenzü’l-veled*, 174-175.

¹⁸ Tabii bu gelişim seyri, Mü’min, 23/14. Ayete binaen isimlendirilmektedir: “Sonra nutfeyi bir alaka (embrio) yarattık, derken o alakayı bir mudğa (bir çiğnem et parçası halinde) yarattık, derken o mudgayı bir takım kemik yarattık, derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra onu diğer bir yaratık olarak teşekkül ettirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah, pek yücedir”.

¹⁹ Benzer şekilde yedi kuvvenin de kendi içinde yükselme basamakları (menâzilü’l-irtikâ’) vardır. Bunlar, madenî (el-kuvve el ma’deniyye), bitkisel, hayvansal, beşerî cisim, cin, melek ve nihayet, bilfiil insan (والأنس بالفعل) olarak sıralanır. İnsanın en mükemmel suretine erişmesi, en latif haliyle meleklemesidir. Hâmidî, *Kenzü’l-veled*, 174-175. Yedi aşamalı bu gelişimin benzer bir izahı için bakınız; El-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 310-311.

farklı ve oldukça karmaşık izahlara sahiptirler. Hiyerarşik olarak dizilmiş berzahlarda yahut gök kürelerinin farklı katmanlarında meydana gelen bu yeniden doğuşların oldukça karışık ve çoğu kez üstü kapalı bir anlatımla dile getirildiğini belirtmek gerekir.

Klasik yazarlardan dolayı olarak tenasühe inandığı ima edilen Sicistânî, ilk nâlık Hz. Adem devrinde genç yaşta ölen birinin, tekrar dirilmek için Kıyamet'in kopmasına kadar beklemek zorunda kalmasını ilahi adalete uygun bulmamıştır. Ayrıca bunun tabiatta gözlemlendiğimiz zıtların; oluş (كون) ve dirilişin (بعث) birbiriyle iç içeliğine aykırı bir durum olduğunu savunmuştur. Bu nedenle 'yokluğa önceden karışanın, sonradan karışana kıyasla, yeniden var oluşu kabulde öncelik hakkına sahip olduğunu belirtmiştir'.²⁰ Sicistânî'nin bu ifadelerinde Kıyametin gelişine kadar, bir şekilde ölümlerin tekrar dirilebileceği imasını sezme mümkünüdür. Fakat tabii alemde gerçekleşen bu yeniden dirilişlerin ne amaçla ve ne şekilde olduğu, ceza veya ödül için bir karşılık barındırıp barındırmadığı konusunda daha net izahlara ihtiyaç olduğu açıktır.

Her şeyden önce klasik İsmâîli gelenekte olduğu gibi, nefslerin cüz'î ve külli olarak ayrılmasına benzer şekilde ceza ve ödül de temel olarak iki şekilde değerlendirilmektedir. Bu ayırmda cüz'î olma durumu geçiciliği; külli nitelik ise kalıcı olma ifadesini ifade etmektedir. Ruhun bedeni aracılığıyla tattığı lezzetler en düşük düzeydeki ödül yahut nimet (نعيم ادنى) kategorisinde yer alır. Güzel şeyler yemek, soğuk su içmek, güzel koku, kulağa hoş gelen ses veya söz ve güzel manzara gibi. Aynı şekilde dünyevi çirkinlikler ve eziyetler de en düşük düzeydeki cüz'î azaplardır (اصغر بلاء, عذاب ادنى). Açlık ve susuzluk çekmek, musibetlere uğramak, yaşlanmak vb. şeyler cüz'î azap olarak nitelenir. Bu azap kısmında bazen orta diyebileceğimiz bir düzey de söz konusu olabilir.²¹

Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ise kişinin daha önceki yaşamında imamların talimi yoluyla öğrendiği batını bilgiyi reddetmesine yahut kabul etmesine bağlı olarak, Letafet Alemine uzaklık ve yakınlık durumu belirlenmiş olmaktadır. Bu belirlenmişlik, gireceği kalıp yahut sureti de içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda geç dönem

²⁰ Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*, 83. Daniel De Smeth, "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), 100. Daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Tıǧlı, "İsmâîlîlik'te Tenasüh", 26.

²¹ İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 313-314. Konunun devamında izah edeceğimiz gibi, bu ayırım diğer Tayyibî yazarlarca da desteklenmektedir.

İsmâîlîlik'te nefsanî tekamülün, ya bu dünyaya tekrar geri gelip çeşitli azap berzahlarından geçme yahut felekler alemindeki basamakları aşma yoluyla ölümden sonra da devam edebildiği anlaşılmaktadır. Normal yaşamında yaptığı seçimlerle nefis hangi aleme daha yakın durmaktaysa yönünü de ona göre belirlemiş olur. Bu durumda, Letafet Alemine yükselmeyen nefislerden, belli bir süre azap çektikten sonra tekrar davete icabet etmeleri istenmektedir. Davete icabetin ise ancak maddi alem ve felekler baki olduğu süre içinde ve Kıyamet dönemi gelmeden önce gerçekleşmesi mümkün görülmektedir.

Müsta'li-Tayyibi yazarlarca eserleri günümüze kadar ulaştırılan Ebû Temmâm (ö. 4./10.yy ortaları), Cismani Alemin yanı sıra Letafet ve Kesafet Alemleri arasında yer alan Felekler (Cirmâni) Alemini de arınmanın gerçekleşebileceği ebedi olmayan diyarlardan biri olarak zikretmektedir. Bu ayrıma binaen cismani, cirmâni (felekler alemi) ve ruhani olmak üzere üçe ayırdığı cezalandırma yöntemlerinden bahsetmektedir. Cismani alemdekiler, zahire en çok bağlı olanların arınma ve dolayısıyla da azap çekme mekanı olmaktadır. Söz konusu cezalandırma türleri, Letafet alemine doğru daha saf bir hal alır. Cismâni olarak tanımlanan ve dünyada gerçekleşen cezalandırma yöntemi, en düşük düzeydeki azabı ifade etmekte ve idrak düzeyleri zahiri (maddi) aleme yakın olanlara layık görülmektedir. Zira bir zahirinin cehennemi, batını kavrayamaması ile başlamaktadır. Cismâni alem bu nedenle, zahirde takılıp kalan avam için bir azap mekanıdır. Her bir cehennem de yedi aşaması vardır. En düşük düzeydeki (al-'azabu'l-ednâ) azab, nâtıkların yedi devrinde, cismani olarak doğanların arasında yer almak olarak tanımlanmaktadır. Nisâ Suresi 56. ayette geçen "...onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar!..." ifadesini Ebu Temmâm, ardı ardına gelen nebevî döngülere atıfla yorumlamaktadır. Buna göre her devir sahibinin (nâtıkların) şeriat dönemi sona erdiğiğinde, yerini yeni bir zahiri döneme bırakır. Daha sonraki satırlarda ise daha net bir şekilde devirler arası geçişlerde derilerin (جلود) değişmesinden söz etmektedir. Burada tenasühe bir imada bulunduğu açıktır. Bu ise idrak düzeyleri düşük olan mukallitlerin azap türüdür.²²

Öte yandan yedi süfli felek (Zühal, Müşteri, Merih, Şems, Zühre, Utarit); zahiri anlamıyla tabibler²³, mühendisler, astrologlar (nücum alimleri), felsefeciler, fakihler ve kelamcılar gibi daha ziyade havas

²² Abdân Karmatî, Kitâbu Secerati'l-Yakûîn, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Afâkı'l-Cedîd, 1402/1982), 134. Daniel De Smet, buradaki ifadenin açıkça ruh göçüne işaret ettiğini ifade etmektedir. Doğrusu metindeki ifadeden bunun böyle olduğu çok net olarak anlaşılmamaktadır.

²³ Çünkü bir de tıbb-i ruhânî vardır.

olarak adlandırabileceğimiz tabakanın cirmâni düzeydeki cehennemi olmaktadır. Çünkü onların idrak kapasitesi maddi aleme kıyasla daha iyi ve daha latif olmakla beraber hakiki ilmi tam olarak kavrayabilmiş değillerdir. Bu nedenle Cirmâni olarak adlandırılan bu azap türü sıradan insanlar için değildir. Bu kategoride yer alanların azabı, manevi suretlerini kontrol etme yeteneği kazanıncaya kadar devam eder. Yani sürekli değildir. Bu azaptan gerektiği şekilde faydalandıktan sonra mukallitlerin hüküm sürdüğü devirlerde yaşayan (yani nâtiklerin yedi devrinde olan) sair insanların arasına eklenirler. Bu geri dönüş onların tekrar arınma imkanı kazanmaları içindir. Çünkü onlar nankör (جاحدون) değil, münkirdirler.²⁴ Buna mukabil Zühal feleğindeki azabı hakeden günahkarlar (mu'akıblar) aralarındaki imamı ya da nâtiği bilip tanıdıkları halde bile bile inkar ettikleri için cezaları daimi olanlardır. Feleklerin fena bulmasından, yani büyük devrin tamamlanmasından sonra onların azabı ruhanî ve ebedî bir nitelik kazanır. Çünkü onlar münkir değil nankördürler.²⁵ Dinin hem zahiri hem de batını yönüne tam bir sadakatle bağlı bir İsmâili'nin gideceği en âlâ mekan ise, Akıl Cenneti olacaktır. Hakiki imanın karşılığında cennet nihâi olarak Akıl'dır. Fakat cennetin de sekiz kapısı vardır ve bunlar, manevi alemdeki en yüce hududdan başlayarak aşağıya doğru kademeli olarak sıralanırlar.²⁶

Dolayısıyla asıl ve üçüncü kademedeki ruhanî azab, Kaim'in kıyamet gününde basit suretiyle zuhur ettiği esnada gerçekleşir. Neticede kötü ruhlara (أبليس) verilen azabın ölçüsü, layık olduğu cehenneme göre belirlenir. En düşük azap nâtiklerin devirlerinde cismâni olarak doğmaktır. Aradaki altı felekte bulunanların azabı ise maddi alemdekilerden daha şedid olmakla birlikte bu da eninde sonunda bitecektir. Öyle anlaşılıyor ki mukallitler, bedenleri bozulduktan sonra ölürlere; inkarda ve nankörlükte ısrarcı olanlar ise cezalarını ebedi ve canlı olarak hissederler. Ruhun asıl mekanı olan Akıl Cenneti'nde olamadıkları için Allah Teala onları, “ne ölü ne de diri” olarak (Ta-Ha, 20/74) vasfeder.²⁷

²⁴ Karmatî, *Şeceratü'l-yakîn*, 134-135.

²⁵ Şu ayeti de bu izahına delil olarak gösterir: “Gönülleri kesin olarak kabul ettiği halde, haksızlık ve büyüklenmelerinden ötürü onları bile bile inkar ettiler. Bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”. (Neml, 27/14). Bk. Ebû Temmâm, *Şeceratü'l-yakîn*, 135.

²⁶ Karmatî, *Şeceratü'l-yakîn*, 13-149.

²⁷ Karmat, *Şeceratü'l-yakîn*, 135-137. Daniel de Smet de, Ebû Temmâm'ın konyla ilgili ifadelerden hareketle Kaim'in zuhuru ile göklerin ve yerin helâk olacağı zaman, beden ve semavi ateşteki azabın sona ereceğini vurgular. Büyük Diriliş, akledilir dünyanın “manevi ateşinde” bulunan “manevi cezaı” (el

Öte yandan Tayyibîler'in ikinci mutlak dâ'isi el-Hâmidî (ö. 557/1162), mü'minlerin de bir şekilde yeryüzüne tekrar geri gelerek tekamüle yükselmelerinden söz etmektedir. Onun anlatımında yeryüzündeki güzelliklerin kaynağı güzel ruhların buraya yeniden dönüşüyle izah edilmektedir. Tam tersi yeryüzündeki kötülükler de kötü ruhlardan doğmuş olmaktadır. Örneğin Hâmidî Kur'an'da bahsi geçen; yasak olmayan ve tükenmeyen meyveler, içi dolu kadehler, sıra sıra dizilmiş yastıklar, yüksek tahtlar, üzüm, hurma ve narlar, tadı bozulmayan sütler, leziz şaraplar ve saf ballar gibi cennet nimetlerinin esasında müminlerin güzel sıfatlarına ve onların yeryüzüne tekrar dönüşlerine işaret ettiğini söylemektedir. Onların bu temiz nimetlere dönüşten (عودة) kastının ise, devirler süresince intikal ettikleri cisimlerin zamanla ayrışarak (تحلل) övülen ve sevilen bitki ve madenlere dönüşmeleri olduğunu dile getirir. Bu temiz yiyeceklerden beslenenlerde feleklerin saflaştırdığı şeffaf bir nutfe oluşur. Bu nutfe anne karnında gelişerek ilk kemal evresini (el-kamalü'l-evvel) tamamlar ve dışarı çıkar.²⁸

Daha önceki çalışmamızda belirttiğimiz gibi Kirmânî tenasüh fikrini en açık şekilde reddeden İsmâilî yazarlardan biridir. Hâmidî ve İdris İmâdüddin el-Kureşî, onun izinden gitmiş ve ona çok sık atıfta bulunmuş olmalarına rağmen bu konuda daha farklı düşündükleri açıktır. Bu iki yazarın Kirmanî'ye yaptıkları atıflarda, aslında bu İsmâilî filozofun kastettiğinin ötesinde bir anlam yükledikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de "İlk Kemal (*el-Kemâlû'l-evvel*) ve İkinci Kemal (*el-Kemâlû's-Sânî*)" ayrımında açığa çıkmaktadır. Kirmânî, İlk Kemal düzeyini şu şekilde izah etmektedir: Tabiat alemi, mahiyet olarak cevher yönünde tek bir şey iken; madde üzerindeki eylemleri açısından çokluk barındırmaktadır. Dolayısıyla taşıdığı cevher itibarıyla tabiat alemi de Alemlü'l-Kuds'tan bağımsız değildir. Tabiat alemindeki mevcudat da asıl varlıklarını Ulvi Aleme borçludurlar. Yerler ve gökler bu alemin cevherinden hali değildir. İşte tabiat alemindeki mevcudatın, kendilerine has formlarını kazanıp varlık alemine çıkmaları İlk Kemal düzeyi olarak tanımlanmaktadır. Böylece her varlık zatında, Aristo'nun gâî sebebini hatırlatan İlk Kemalini potansiyel olarak barındırmış olmaktadır. Diğer bir deyişle kendini gerçekleştire-

'azâbü'r-rûhâniyye) başlatır. Garip bir şekilde, cehennemden bu üçüncü seviyesi, sonsuza kadar sürecek tek cehennemdir ve mürtedlerin ruhlarıyla sınırlı tutulmuştur. Bk. Daniel De Smet; "Isma'ili Vision of Hell: From the "Spiritual" Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn", *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 241-267; 250.

²⁸ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 184.

rip tamama erdirecek İkinci Kemal düzeyine erişme potansiyelini bil-kuvve olarak bünyesinde taşımaktadır. İlk kemal derecesi zatında bulunuyorken, ikincisi eylemleriyle (ahvalinde) gerçekleşen kemal düzeyidir.²⁹ İkinci Kemal düzeyi ise ilahi desteğe sahip seçkin kulla-rın eğitimiyle gerçekleşmektedir.³⁰

Hâmidî'nin İlk Kemal düzeyine atfı ise, müminlerin vefatı ile be-denlerinin ayrışmasından sonra yeryüzünde cennette vadedilen güzel yiyeceklere dönüşmesi bağlamında olmaktadır. Yani yeryüzüne tek-rar bir dönüş ve döngüye katılış söz konusudur. Bu durumda, İkinci Kemal düzeyine çıkış bir seferde değil, döngüsel tekrarlardan sonra gerçekleşmektedir. Yukarıda izahını verdiğimiz şekilde yeni ölen bir mümin, yeterince arınma aşamalarından geçtikten sonra bir üst ka-demede, güzel yiyeceklerle beslenenlerden doğanlar vasıtasıyla tekrar dirilmekte ve arınarak bir üst makama yükselebilmektedir.³¹

Nitekim İbnü'l-Velîd de Hâmidî'yi destekleyen bir anlatımla, yeni imamların nasıl ortaya çıktığını³² anlatırken, müminlerin arınarak daha üst bir makama (imamet) geçebilmelerinden benzer şekilde söz etmektedir. Buna göre her müminin vefatından sonra bedeninde bir canlılık emaresi ("nefs-i nâmiye"sinde bir iz) kalır. Bu eser, cismin içinde yer alan doğal bir sıcaklıktır (الحرارة الغريزية). Beden kabre konul-duğunda, beden canlılığından gelen bu eser- ki rüzgarımsı bir nefis (النفيس الريحية) olarak adlandırılır- üç gün boyunca orada kalır. Üçüncü gün ise kabirden dışarı çıkar ve gözlerin idrak edemeyeceği latif bir buhar olarak göğe doğru yükselir. Ay ışığı bu rüzgarımsı nefsi algılar ve Utarit (Merkür) ve Zühre (Venüs) vasıtasıyla onu Güneşe taşır. Bu-radaki arınma aşamasından sonra bu defa Müşteri (Jübiter)'ye gön-derilir. Orada da bir müddet kalır. Böylece farklı adalardan (on iki ada kastedilmektedir) gelen nefisler, Güneş ve Müşteri tarafından adeta damıtılarak arındırılırlar. Bu rüzgarımsı nefisler bu şekilde Gü-neşin yanında kemale erdikten sonra, Müdebbir Teâlâ imamet niteli-ğine sahip olan şahsın zuhuruna izin verir. Bu durumda Güneş ha-rekete geçer ve arınan bu nefisleri (ruh) yine Zühre ve Utarit aracılı-ğıyla Aya geri gönderir. Ay bunları ışınlarıyla, küçük serpintiler ha-linde ya temiz bir suya, yahut temiz ve şerefli bir meyveye ulaştırır.

²⁹ Kirmâni, *Râhatü'l-'aql*, 269-272; 279-282; 512-514.

³⁰ Kirmâni, *Râhatü'l-'aql*, 512-514. Ayrıca bk. Asiye Tıǧlı, "İsmâililik'te nefsanî diriliş ve tenasüh inancı". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31(1), 1-37, (2022), 13, 23.

³¹ Hâmidî bu dirilişlere delil olarak Süre 50/44 ve 15. Ayetler ile 36/79. âyetleri zikreder. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 184-185.

³² İbnü'l-Velîd bu bilgileri "في كيفية حصول الإمام الذي تظهر به الإمامة" başlığı altında vermektedir. Bk. İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 46.

Müdebbir bu serpintileri, imamın dışında ona ulaşabilecek ellerden korur. Nihayet o ve temiz eşi bu suyu içer yahut meyveyi yerler. Bu aşamadan sonra imam ve eşi birlikte olduklarında, onlardaki nutfe ile temiz yiyeceklerdeki serpintiler birleşerek imamın şahsını meydana getirmiş olurlar. İmam, meydana gelen doğumla şerefli ve kafuri renkte bir cisim olarak zahir olur. Böylece heykel-i nurânî olarak tanımlanan imamet, yeryüzünde bu kafuri ve şerefli bedenle ve nasla atanan yeni bir imam adayı olarak tezahür etmiş olur.³³

Dolayısıyla bedenden ayrılan ruhlar, bir çocuğun anne karnındaki gelişimine benzer şekilde bir sonraki aşamaya yükselmek için Büyük Kıyamet'e kadar nebevî devirler arasında yeni davetlerle arınma döngüsüne tabii olmaktadır. Bu döngüsel yükseliş dönemin imamı tarafından aydınlanmaya bağlı olarak gittikçe İlahi Işığa yaklaşmaya paralel bir gelişimdir. Böylece kurtuluşa eremeyip “ara (berzah)”da kalan ruhların tekrar davete çağrılmalarına imkan tanınmıştır. Nitekim el-Kureşî ruhların “berzah”ta kalışlarının sebebini, tabiat diyarında kendi benzerlerinin peş peşe gelmesi, hudûdun ta’lim ve tasvîr olarak eylemlerinin tamamlanması ve böylece “yeni yaratılışın (الخلق الجديد)” kemale ermesi olarak izah etmektedir. Nihayet Yedinci Devrin sonunda Kâim’in zuhuruyla herkes bir araya gelecektir.³⁴ Berzah, bir ceninin gelişimini tamamlamak için anne rahminde bulunmasına benzetilmiştir. Cenin burada olgunlaştıktan sonra dünyaya gelir. Ba’s gününe kadar, Mukaddes Alem’in (عالم القدس) en yakınında fakat yine de onun dışında bir yerde yer alan Berzah Alemi de rahmin bu işlevini görmektedir. Yani amaç, yaratılışın kemale ermesi için tüm devirlerin döngüsünü tamamlamak ve külli ruhun kemale ermesini sağlamaktır. Bu tamamlanma da tüm devirlerin sahibi olan Kâim’in zuhuruyla gerçekleşecektir.³⁵

2.2. Kötü Ruhların Arınma İmkânı ve Büyük Cehennem

Azap derecesinin en uç noktası olan Cehennemu’l-Kübra’ya Allah dostlarına karşı düşmanlık gösterip, inatları nedeniyle ve bilerek hakikati kabul etmek istemeyenler layık görülmüştür. Bu büyük azap türü diğerlerinden farklıdır. Bu konuda dikkat çeken ilk hususlardan biri, en yüce makamda yer alanların tam karşısına konumlandırılan en büyük ve en karanlık düşmanların; “Karşıtlar/muhalifler (الأضداد)”

³³ İbnü’l-Velîd, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 46-47.

³⁴ “Şüphesiz öncekiler de sonrakiler de, belli bir günün belli vaktinde mutlaka toplanacaklardır.” Ayeti de bu görüşe delil gösterilir. Vâkı’a, 56/50. el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 313.

³⁵ el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 315.

olarak vasıflanmış olmalarıdır. Zira Allah'ın dostları ne kadar aydınlıkta, onların tam karşıtı konumundaki zalim düşmanlar da o derece karanlıktır. Bunlar gece ve gündüz gibi birbirinin tam zıddı iki gurubu ifade etmektedir. Bu karanlık düşmanlar cezanın da en büyüğünü (العذاب الأكبر) hak eden cenahta yer almaktadırlar. Onların varacağı yer, “es-Sâhra” künyesiyle anılan “Siccîn” cehennemidir. Letâfet Aleminde çok uzakta ve kesafet aleminin de en uç noktasında yer alan bu yere günahlarında ısrar eden en büyük şeytanlar varır.³⁶

Hız. Muhammed'in devrinde nurların ve fazilette ileri olanların varlığına paralel olarak şeytanlıklar ve azgınlıklar da en azgın dönemindedirler. İblis de iblislikte son noktayı (hâtemu'l-ebâlis) temsil etmektedir. Bu nedenle kim Allah'ın hududunu bilerek inkar ederse ve ismet sıfatına sahip olanlarla bağını koparıp isyanında ısrar ederse iblislerin ve en kötülerin layık olduğu cezaya çarptırılır. Bu ısrar ve istikbar ehli, Allah'ın rahmetinden de en uzakta yer alanlardır.³⁷

Bu hâbis suretler, bedenlerini terk ettiklerinde Letâfet Alemi'ne doğru yükselmek isterler. Fakat, inatları ve kötü ahlakları nedeniyle ne yükselebiller ne de bedenlerine, yahut eski yaşantılarına dönebilirler. Yer ile gök arasında mütereddit bir şekilde dolanırlar. Bu tür ruhlar şeytan ve iblislerden olan yerilmiş cinlerdir. Delalet ile isyan ehlinin rüyalarına girerler ve sirayet ettikleri kişilerde düşmanlık ve kötülük olarak açığa çıkarlar. Gözle görülmezler ancak cahil ve sapmaya yatkın kişiliklere zahir olup onları kışkırtırlar. Daha ziyade insanlardan uzak, necis ve ıssız yerlerde tezahür ederler. Ancak bu yerilmiş cinler arasında imam ve vâsiye muhalefet etmeyen günahkarlar için bir ümit vardır. Zira onlardan günahı az olanlar Allah'ın iradesiyle doğru yola erişerek bir veli veya nebinin çağrısına cevap verebilirler. El-Kureşî davete icabet eden bu topluluğa Kur'an'ı dinleyen cinler topluluğunu (Cin, 72/1) örnek gösterir. Sonuç olarak insana kötü ve rezil işler yaptıran bu kötü suretler; kınanmış cinler, şeytanlar ve insanlar için zararlı, isyankar ifritlere dönüşürler. Bu ifritler insanlara bazı haberler de getirebilirler.³⁸

İbnü'l-Velid, bu karanlık ruhların (ظلمانية صورة), Müdebbir'in dilediği süre boyunca تنها ve ürkütücü yerlerde dolaşmaya devam ettiklerini söyler. Sonra nihayet er-Re's denilen ve İbda aleminde işlenen hata (الخطيئة) nedeniyle oluşan karanlık bir aleme gönderilirler. Burası

³⁶ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 321. El-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 241-243.

³⁷ Tıpkı Kabil'in Hâbil'in zıddı, yahut Nuh'un oğlu Sam'ın veya Muaviye'nin Hz. Ali'nin zıddı olamsı gibi. Bu isimlerle birlikte Nizar'ın da e-Mustansırillah için bu anlamı taşıdığını söylemesi, Müsta'li Tayyibî bir alim için manidardır. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 324.

³⁸ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 53. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 325-326

ise kötülerini mıknaş gibi çeken bir yerdir. Diğer bir deyişle aralarındaki zulmet bağı onları birbirine yaklaştırır ve burası kötülerin merkezi olur.³⁹ el-Kureşî ise burayı, yalnızca Letafet değil Cirmânî Alem'in de dışında bulunan, güneş ve ay ışığının yansımadağı ve iki karanlığın kesiştiğı bir yer olarak tanımlar. Öyle anlaşılıyor ki burası tabiat aleminin de dışında yer almakta ve karanlık ruhların buluşma noktası olarak tarif edilmektedir.⁴⁰

Fakat durum yine de büsbütün ümitsiz değildir. Zira burada bir müddet ikamet eden bu ruhlar en düşük azabın olduğı (برزخ العذاب إلى الأدنى) berzaha, yani tabii aleme gönderilirler. Böylece aralarında günahları az olanlar peygamberlerin çağrısına cevap vererek ve teslim olup onlara hizmet ederek yükselme şansını elde edebilirler. Bu umutla tekrar maden, bitki ve hayvan şeklinde sıralanan “yükseliş berzahlarına (الصعود برازخ)” yönlendirilir. Nihayet insan suretine girdikleri aşamaya geldikten sonra, nebilerin davetine karşılık verip yeniden yükselme şansını elde edebilirler.⁴¹

Elbette bu fırsatları değerlendirmeyip davete hiçbir şekilde karşılık vermeyen muhaliflerin (الضد) yönü aşağıya yani azap berzahlarına doğru olacaktır. Kötü ruhun bedeni toprağa gömüldüğünde, soluduğı nefes olan en-nesim (yahut “nefsen hevâiyyeten”, yani rüzgarımsı nefes) henüz içindedir. Beden toprakta çürüyüp dağıldıktan sonra, vücudun her bir elementi ait olduğı kaynağa döner. Safra ateşle, balgam suyla, sevda topraklar, kan havayla birleşir. Sonra ondan yükselenler bir araya gelip yağmur olarak toprağa düşer. Bu yağmurdan nasibini alan bitkilere habis ruhun keyfiyeti de sirayet edecektir. Bu nedenle bu bitkilerden yalnızca, benzer şekilde habis olan kişiler beslenebilir. Böylece bu ruhlar, aşağıya doğru bir seyirle azap berzahlarını geçmeye başlarlar. Yani, bu habis bitkilerden öncelikle insanlığın en düşük düzeylerinden biri olan siyah tenliler (zenci) beslenirler.⁴² Onlardan doğan çocuklar da bu habis ruhu taşır. Nihayet

³⁹ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 53.

⁴⁰ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327.

⁴¹ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 53. El-Kureşî de benzer ifadelerle sahiptir. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327.

⁴² el-Kureşî, kötü ruhların; sirayet ettiğı bitki ve hayvanlarla beslenen zenci veya ona benzer habis zümreden olan kimselerde yeniden açığa çıktığını ve insan denemeyecek kadar düşük düzeyde; fakat dik duran insan benzeri varlık (القائمة الألفية) suretinde zahir olduğunu söyler. Öldüklerinde ilahi inayetle “es-sahik (السحيق)” denen yeraltının uzak yerinden tekrar yükseltilerek bir gıda olarak tüketildiklerinde yeniden açığa çıkarlar. Bu şekilde her aşamada ve her kötü/habis cinsten yetmiş gömlek değiştirirler. Zenci türlerinden daha aşağı

onlar da hakettiği kadar bu dünyada ikamet edip öldükten sonra bu döngüye katılır. Onların ruhları bitkilere aktarılınca, bu sefer maymun veya ayı gibi daha düşük düzeydeki canlılar bunlarla beslenir. Onlar da ölüp bitkiye dönüştüğünde daha da seilmeyen hayvanlara sıra gelir. Nihayet son aşamada bu habis ruhlar zehirli bitkiye dönüşürler. Onlardan yiyen insan ve hayvanlar helak olurlar. Bu defa daha alt tabaka olan, sülfid, kibrit, demir, kurşun gibi madenlere dönüşme hiyerarşisine geçerler. Tüm bu gömlek değiştirmeler “dönüşüm” anlamına gelen “mesh (المسح)” kelimesiyle ifade edilir. Maden berzahındaki ceza aşaması da bittikten sonra, Kıyamet devrinde hak ettikleri cezayla yüzleşme üzere bir bitkiye tutunup onunla beslenenler aracılığıyla tekrar insan suretine kadar yükselirler.⁴³

Çeşitli düzeylerde gerçekleşen bu geçiş ve berzah aşamaları Kâim’in gelişine kadar bu şekilde devam eder. Onun döneminde her nâtık ve imam kendi ehlini yargılar. Esas büyük azaba çarpıtılma bu aşamadan sonra başlar.⁴⁴ Muhaliflere karşı oldukça acımasız bir ceza şekli belirlenir. Allah’ın dostlarına (evliyâ) karşı olup isyan edenler (أهل الضدادة والعصيان) ve bu tutumlarında ısrarcı olanlar, Kıyamet günü “Ne oluyor bu kitap küçük büyük saymadık bir şey bırakmadı” diyeceklerdir. Şek ve şüphe dolu bu habis suretlerin geri dönme istekleri reddedilir ve üzerlerine ateş yağar. Kâim’in kıyamı süresince insanların kalplerine nifak sokan şeytan, şüphelerden arınmış mananın zuhuruna bir alamet olarak boğazlanır ve cesetleri yeryüzünü dolduruncaya kadar fırlatılıp atılır. Müminler onların kokularından rahatsız olunca, gökyüzünden üzerlerine ateş düşer; kül ve dumana dönüşünceye kadar yakılırlar. Yer bu dumanı kendi derinliklerine çeker ve en aşağısına kadar süzülürler. Yeryüzünün bu en derin yerinde, Hâviye ve Hâmiye olarak adlandırılan Allah’ın ateşi, yani Cehennem-i Kübra (yahut Siccîn⁴⁵) saklıdır. Karanlık, yerilmiş, çarpık suretlere sahip olan şahıslar burada elim azapta kalırlar. Bu azap felekler baki olduğu sürece devam eder. Orası, aşağıların da aşağıları için hazırlanmış ve Allah’ın merhametinin olmadığı “sahra (Siccîn)” olarak adlandırılan çetin azabın yeridir.⁴⁶

düzelere; ayı, maymun ve domuz gibi hayvanlara dönüştürülürler. Bu duruma İsrâ, 17/50-51. âyetler delil olarak gösterilir. Bu duruma İsrâ, 17/50-51. âyetler delil olarak gösterilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327-328.

⁴³ Kötü hayvan suretlerine geçiři Furkân, 25/44. âyeti ile teyit edilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327-328.

⁴⁴ Bu azaba Zümer, 39/71-72. âyetler delil olarak gösterilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 328-329.

⁴⁵ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55-56.

⁴⁶ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55-56. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 303-304; 327-329

Bu büyük ceza, esasında imamlara isyanda, şerde ve kötülükte önücülük edenlerin, deyim yerindeyse elebaşların çarptırılacağı tür olarak belirlenmektedir. Halkın aşağı tabakası ise bu büyük azaba layık görülmemektedir. Çünkü adaletin bir gereği olarak herkesin, kendi fiili kadar azap görmesi gerekmektedir. Avam tabakasından yahut reayadan biri öldüğünde ise, yukarıda bahsettiğimiz benzer aşamalardan sonra, amellerine göre berzahlardan yukarıya doğru bir dönüşüm aşaması geçirir ve nihayet beşer suretinde yeniden doğmayı başarır. Kendisine davet tekrar arz edilir. Bu davete icabet ederse kurtuluşa erer, yani ulvî aleme doğru yükselme hakkı kazanmış olur. Aksi takdirde ise tekrar hakettiği şekilde daha düşük düzeydeki dönüşümlere maruz kalır.⁴⁷

Nihayet Büyük Döngünün (الكبير الكور) ardından yerin ve göğün harap olmasından sonra, bu kararmış ruhlar tekrar davete çağrılır. Bu davete karşılık veren kurtuluşa ermek için yeni bir şans daha yakalamış olur. Aksi takdirde azabı idrak etmeye geri gönderilir ve kurtulup yükselinceye kadar Büyük Döngü süresince tereddüt içinde azaba düşer kalır. Tевbe edip davete icabet eden kimse ise, kendisinden önce gelen yüce nurların ardı sıra yükselir. Böylece onlara Aziz ve Cabbar olanın rahmeti idrak ettirilmiş ve azaptan kurtarılmış olurlar. Ancak bu kurutulmuş formülü, yine de tevbe etmeyen inatçı karışıkların önde gelenleri için değil, onların iftiralarına kanıp peşinden gidenler için geçerlidir. Çünkü onlar, katı bir inatta yahut bile bile gerçeği örtmeye çalışmaktan ziyade bir gaflet ve yanlgı içindedirler. Onlar, bu döngü sarmalında hakettikleri cezayı çektikten ve gerçeği idrak ettikten sonra tekrar insan düzeyine yükselirler ve yeniden davete icabet etme şansını elde ederler.⁴⁸

el-Kureşî, Hamidî ve İbnü'l-Velîd'in izinden gidip bu dönüşüm aşamalarından ayrıntılı bir şekilde bahsettikten sonra; Sicistânî, Kirmânî ve Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'nin görüşlerine de yer verir.⁴⁹ Bu İsmâilî filozoflara göre söz konusu değişimler cisimlerde değil, esasında batını olarak nefslerde gerçekleşmektedir. Örneğin Sicistânî bu durumu, Kur'an'ın zahiri olarak lafızlarının korunmasına rağmen anlamlarının tahrif edilmesine benzetir. Bu ruhların, düşmüş yaratıklar olarak, domuza yahut yerilen hayvanlara, hatta taşa benzetilmeleri, esasında nâtığın hayat verici mesajından uzak kalmalarını betimlemek içindir. Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'ye göre de tahrif ci-

⁴⁷ İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 56.

⁴⁸ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 329.

⁴⁹ Haleflerine kıyasla Sicistânî ve Kirmânî'nin daha çok etkisinde olduğu anlaşılan el-Kureşî, cennet nimetlerinden söz ederken daha akli ve manevi izahlara yönelmektedir. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306.

simde değil, nefste meydana gelir. Dolayısıyla mesh (yani azap berzahlarındaki deformasyonlar), akli düzeyleri düşük olanların zannettiği gibi cisimsel bir değişim değildir. Zira onlar bir kavmin, köpek, maymun yahut domuz gibi hayvanlara dönüşerek fiziksel görünüşlerinin defromasyona uğradığını zannederler. Oysa bunlar, düşük akıllılarla zayıf görüşlülerin enerjilerini sarf ettikleri misallerden başka bir şey değildir. Aksi taktirde, bir kavim için kalplerinin taşlaşması yönünde bir kinaye kullanıldığında, bundan gerçek bir taş dönüşüm kastedilmez. Bu ifadeyle, görünüşte öyle olsalar da insani vasıflarını kaybedip, manevi olarak adeta cemada benzemeleri kastedilmektedir.⁵⁰ Fakat ilginç bir şekilde el-Kureşî, onların bu ifadelerini, kitabında ayrıntılı bir şekilde anlattığı “mesh” düşüncesiyle çelişkili olarak görmez ve özellikle Kirmânî'nin bu yöndeki görüşlerine bolca yer verir.⁵¹

Fakat tüm bu anlatılanlar neticede Tayyibi yazarlar tarafından tenasüh olarak değerlendirilmemektedir. Ne ruhun arınması ve layık olduğuyula karşılaşması için azap berzahlarında geçirdiği deformasyonlar (meskh, memsukh), ne de felekler aleminde tabi tutulduğu azap ve arınma hallerinden sonra aleme geri dönüşleri tenasüh olarak kabul edilir. Hatta İbnü'l-Velîd, kötü ruhların bu şekilde yenilerek bitki, maden ve hayvanlara dönüşmesini, tenasüh ehlinin görüşleriyle karıştırmamak gerektiği konusunda özellikle uyarıda bulunmaktadır. Zira nefsin ölü bir bedenden çıkıp doğrudan yeni doğan birine intikal etmesini cehalet ve delalet olarak değerlendirir. Böyle bir şeye inanmak, helak ve lanetli olmaya sebeptir. el-Kureşî ise, ruhların kıyamet günü imamlarıyla birlikte bir araya toplanmalarından söz ederken Kirmânî'nin tenasüh ehlini eleştiren görüşlerine atıf yapmakta ve ondan aşağıdaki alıntıyı paylaşmaktadır:

“... Kuşkusuz bu, doğru yoldan sapmış ve delalete düşmüş tenasüh ehlinin inandığından farklıdır. Onlar nefslerin başka şahıslara intikal edeceğini, iyiliklerin karşılığı olarak dünya nimetleriyle ödüllendirileceklerini, ceza (ikab) olarak ise (yine bu dünyada), üzüntü, azap ve elem ile karşılaşacaklarını söylerler. Böyle bir inançtan Allah'a sığınırız... Cahillerin zannettikleri gibi, nefsler bir bedenden çıkıp başka bir bedene intikal etmezler. Bilakis sevaba nail olan nefs-

⁵⁰ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 332-334.

⁵¹ Kitabında yer verdiği bu bilgilerde Kirmânî Siccîn'i, en-Nihayetu'l-Ulâ'ya en uzak nokta olarak te'vil eder. Siccîn, tabiat diyarında hapsolmek gibi, günahkarların azap gördüğü ve bedbaht olduğu yerdir. Burası, “illiyûn” olarak adlandırılan iyilerin mekanına en uzak noktada yer alır. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 338-343.

ler, bedenlerini terk ettiklerinde Letafet Aleminden akan nur sütunıyla (عمود النور) birleşir ve ona tutunurlar, kendi haddinin (imamının) suretiyle iç içe girmiş olarak ve intikali esnasında nefesine komşu olarak onunla birleşir. (İmaminin) sureti ile (onun) nefsi birbirine karışır. Fakat onun bu ittisali hulul değildir. Aksine onu yüceltecek şeye duyduğu şevkle oluşan ilmi bir cazibe ve çekimle (مغناطيس) gerçekleşen bir buluşma ve benzeşmedir...⁵²

Yukarıdaki alıntıda vurgulanmak istenen şey; herkesin hesap vermek gayesiyle yeniden imamlarıyla birlikte bir arada toplanmasının; tenasüh ehlinin kastettiği anlamda anlaşılmasında gerektiğidir. Yani farklı bedenlerle bir dirilme olmadığı vurgulanmak istenmektedir. Nitekim, hemen ardından ruhların berzahta olacakları ve Kıyamet gününe kadar orada kalacakları belirtilir. Burası Alemler-Kuds'a (Akıl Alemi) yakın olmakla birlikte onun dışında yer almaktadır. Ruhlar, bu ara bölgede (berzah) tıpkı anne karnındaki ceninin dışardaki büyük dünya için hazır hale gelmesine benzer şekilde, gelişimlerini tamamlamaktadırlar.⁵³ Dolayısıyla el-Kureşî, Kirmânî'den hareketle, maddi alemin içinde olmayan bu berzah aleminde ruhların bir başka bedene intikal etmesini de manevi olarak yorumlamış olmaktadır.

3. Devirlerin Tekamülü ve Ebedi Diyara Yükseliş

İhvân-ı Safâ'nın "gaye"nin içinde "nihayet" de saklıdır⁵⁴ cümlesi, İsmâilî öğretideki kozmoloji ve eskatoloji birlikteliğini güzel özetlemektedir. Çünkü bu öğretilere göre insanı kurtuluşa erdirecek olan ilim; başlangıcı (el-bed'u) ve sonu (el-me'ad), dönüşü ve dönüşümü, zıtlıkları ve ayrışmaları içinde barındıran külli bir yapıya sahiptir.⁵⁵ Alemdeki hiyerarşiyi ve değeri belirleyen şey, bu külli ilme sahip olma derecesidir. Belli bir hiyerarşi içinde doğan tüm diğer mevâlidin (maden, bitki, hayvan ve insan) gayesi insan, insanın gayesi de Allah'ın evliyalarıdır. Mutlak anlamıyla insan, ufuklarda ve tüm zamanlarda tek bir ferttir. Nebi (as) ve onun soyundan gelen imamların her biri birer mutlak insan (el-insânü'l-mutlak) numunesidir. Kâim ise, imamların ve hadlerin toplamı (مجمع الأئمة و مجمع الحدود) olarak tanımlanır. Yani nebi, vâsi, imam ve seçkinlerden oluşan tüm davet ehlinin nihai gayesi ve toplanma yeri Kâimlik rütbesidir. Tarihin farklı dönemlerinde ortaya çıkmış olan davet ehlinin her biri Kâim'in bir cüzünü oluşturmaktadır.⁵⁶

⁵² el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 315-316.

⁵³ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 315-316.

⁵⁴ İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 437.

⁵⁵ İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 429-431, 435

⁵⁶ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 298-300.

Tayyibi eskatolojiye göre, Üçüncü Aklın (Semâvî yahut Ruhânî Adem) işlediği hata nedeniyle üçüncü sıradan onuncu sıraya düşmesi neticesinde kaybettiği kemalini telafi etmesi, ancak hadden hadde geçişlerle gerçekleşen bir yükselmeye mümkündür. Bu hiyerarşide sahip olduğu ilimin derecesi bakımından bir üst hadde (makamda) bulunan kişi; manevi olarak kendisinden sonra gelenin imamı olmaktadır. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'in devrindeki son imama kadar tüm nâtık ve vasiler, bu dünyadan intikal ettiklerinde Onuncu Ufukta (افق العاشر) tabiat aleminin müdebbiri olurlar ve Kâimu'l-Kıyame gelinceye kadar orada beklerler. Mukaddes olarak doğan her imam, bu dünyadan intikal ettiğinde Onuncunun yerine geçer. Onuncu ufukta olan da bir üst mertebeye geçer ve bu süreç bu şekilde devam eder. İmamların sırası akılların da sırasını göstermektedir. Bu gelişim süreci kaybedilen üçüncü sıraya yükselineceye kadar bu şekilde devam edecektir. Bu sıralamada üçüncü akıl, yahut başka bir deyişle yedi aklın ilki, İlk İnbî'as dairesi içinde yer alır. Buna Hazîretu'l-Kuds (Yani Külli Nefs, حظيرة القدس) da denir. Yükselişte olan her şeyin nihayete ereceği yer (gaye) burasıdır. Burası iyilerin ulaşmaya çalıştığı Rahman'a en yakın yerdir. Es-Sabıku'l-Evvel (İlk/Külli Akıl) mertebesine ise kimse erişemez. Bu durum elli bin sene sürecek olan Keşf Devrine ve tüm nâtıkların nurlarını bünyesinde toplayan yedinci nâtık el-Kâim'in doğuşuna kadar bu şekilde sürüp gider.⁵⁷ Bu süreçte görevini hakkıyla eda eden her mü'minin dünyadaki mürebbisi (yahut haddi) ahirette onun mıknaatısı⁵⁸ olacak ve ikisi birbirine yakınlaşacaktır:

“...Dünyada iken ona bitişen plasentadan (المشيمة)⁵⁹ ayrıldığında, mürebbisinin sureti manevi bir gömlekle ve *heykel-i nurani* olarak tekrar kendisine döner. Nefsi, (mürebbisinin) nefesine yaklaşır ve sureti suretine karışır. Onun nefsi, ilmiyle amelinden ve tasavvur edip kazandıklarından farklı birşey değildir. Çünkü o, mürebbisinin ilim ve hikmet adına söylediklerine kulak kesilip, davete icabet etmişti. Bu durumda gerekli olan, daha düşük düzeydeki ondan yararlanması, onun da bir üstünden faydalanmasıdır. Böylece talep eden

⁵⁷ İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 47-49; 52.

⁵⁸ Mıknaatısın demiri çekmesi gibi, o da onu yukarıya doğru kendisine çekecektir. Hâmidî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, 183.

⁵⁹ Burada, İsmâîlî kaynaklarda ruhun dünyadaki gelişimini sembolik olarak izah etmek için sıkça atıfta bulunulan anne karnındaki bebeğe bir gönderme söz konusudur. Yani bir bebeğin anne karnında bir plasenta içinde gelişmesine benzer şekilde ruh da bedeninin (plasenta) içinde olgunlaşmaktadır. Buna işaretlerle böyle bir kavram tercih edilmiştir.

(sâil) de bu talebe icabet eden (mucîb) gibi olur ve mesajıyla (olgunlaşarak) onun makamına erişir. (Kavrayış açısından) aralarında bir eşitlik (التساوي) olduğunda ise adeta tek bir zata dönüşmüş olurlar...”⁶⁰

Allah dostlarının davetine icabet eden kişinin nefsinde daha ilk andan itibaren nurdan bir nokta oluşmaya başlar. Kendi döneminin imamına daha çok bağlandıkça ve ibadetlerini yerine getirip salih amel işledikçe nefsindeki bu ışıltı artar ve makamı gittikçe yükselir. Öldüğünde ise kazandıklarıyla oluşturduğu bu parlak sureti, nurdan bir sütun (عمود من النور) olan ilahi mıknaatîs tarafından çekilecektir. Çünkü her nefsin kazandıkları onun suretini şekillendirmekte ve kişi bedenini terk ettiğinde onunla karşılaşmaktadır.⁶¹ Her aklın yahut nefsin şerefi, kendisinden önce gelenin bilgisini öğrenmekle artar. Tabiat alemindeki akıllar, şerefi ancak bu mukaddes akılları ihata etmekle kazanabilirler. Böylece tüm rütbeleri/basamakları aşarak ezeli ve yüce gayeye erişmiş olurlar.⁶²

Bu da esasında kurutuluşun ancak topyekün bir şekilde tasarlandığı anlamına gelmektedir. Nitekim bu noktada el-Kureşî “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin! Ama (tarafımızdan verilmiş) bir güç olmadıkça geçemezsiniz*” (Rahman, 55/33) ayetini hatırlatır ve “hudûd tarafından elde edilen bir güç olmaksızın, maddi alemden ayrılıp ulvî aleme yükselmenin mümkün olmadığını savunur. Cismâni alemin nihai terki ise yedinci devir sahibinin bilfiil ortaya çıkması ve herkesi bir araya getirmesi ile gerçekleşecektir. Aksi takdirde tek tek cüz’î nefslerin yerin ve göğün sınırlarını aşmasına imkan yoktur. Bu durumda fertlerin tek başına bütünüyle kemale ermeleri de mümkün değildir.⁶³ Çünkü imametin nesilden nesile taşıdığı hakikat bilgisi küllî, latif ve birleştirici bir özelliğe sahiptir. Rütbesinde yükselen herkes, kendisinden üst konumdaki haddin rütbesine eriştiğinde, bunların ikisi

⁶⁰ Hamidi, bu izahıyla esasında Müsta’li Tayyibi inancındaki dâi-yi mutlak makamına atıfta bulunmaktadır. Zira böylece İmam Tayyib gaybette olduğu için onların naibi konumunda olan dâi-yi mutlakın esasında rütbe olarak kendisiyle aynı düzeyde olduğunu tebaasına izah etmek istemektedir. Bu izah, eserin tahkikini yapan Mustafa Galip tarafından aynı eserde ve sayfada dipnotta verilmektedir. Bu izah ve yukarıdaki alıntı için bk. İbrâhim b. Hüseyin Hâmîdî (öl. 557/1162), *Kenzü’l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, (Beyrût: Dârü’l-Endelüs, 1979), 171. (5. Dipnot)

⁶¹ Ali İmran, 3/30’da “her nefis ne hayır işlemiş, ve ne kötülük yapmış ise önüne konmuş bulacağı gün!” ayeti bu duruma delil gösterilir. İbnü’l-Velîd, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 43.

⁶² el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 305.

⁶³ “...لا يمكن العبور الأفراد النفس وحدانها إلا جملة و إنما”, el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 314.

arasında bir fark kalmaz ve tek bir zata dönüşürler. Zira bu nurlu letafet aleminde ayrılık gayrılık yoktur. Ait olduğu bütünle (Küll) birleşir ve o bütünlük içinde işitir, tadar ve koklar. Buna mukabil kesafette ayrılık vuku bulur. Çünkü çokluk alemi için bu ayrılık gereklidir. Letafet ise birleştiricidir.⁶⁴

Allah'ın hududundan her bir hadd yahut imam; daveti ve ilmiyle kendi devrinde emrine tabi olanlar için bir mecma', yani toplanma mekanıdır. Adem'den Kıyamet dönemine kadar gelip geçen tüm imamların ruhları ise Kâimu'l-Kıyame'de birleşir ve kerim bir nefis olup tek bir surete bürünürler.⁶⁵ Dolayısıyla her mümin tabi olduğu imamda (hadd) her imam da Kâim'de cem olur. İmamların ruhlarından oluşan bu birleşim büyük nurani bir heykel (هيكل عظيم روحانيا) olarak tanımlanır.⁶⁶ Tüm cüz'i ruhlar, nihai toplanma yerine (mecma') gelerek, bilfiil, şeffaf ve bütün halindeki suretin bir parçası haline gelir. Böylece Yine tıpkı vücudun azalarına benzer şekilde, herkes yaptıklarının miktarına göre bu nurani heykelde farklı konumlarda bulunur. Bazıları kalp konumunda⁶⁷, bazıları dimağ, göz, kulak, el ve ayak konumunda yer alır. Kimseye haksızlık yapılmaz ve herkes hakettiği yere yerleştirilir. Bu heykel (heykel-i nürâni) ise "imamet" olarak adlandırılmaktadır. Katılan her yeni üye (uzuv), bu bütünlüğün bir parçası olur. Bu tekamül süreci, - tıpkı bir bebeğin yeni bir dünyaya ve hayata başlaması gibi- başka bir yaratılışı hakkedinceye kadar devam eder.⁶⁸

Bu noktada söz konusu tekamül sürecinin sonunda maddi alemin ve dolayısıyla zamanın sonlanıp sonlanmayacağı akla gelen sorulardan biridir. Zira Kıyamet ve Ahiret tamamen manevi olarak yorumlanmaktadır. Öğretiye göre tüm nurları bünyesinde toplayan⁶⁹

⁶⁴ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172.

⁶⁵ Bu geleneğe uygun yorumlarda bulunan İhvân-ı Safâ'ya göre "Haşr Günü", cüz'i nefslerin külli nefste toplanmasıdır: "الحشر هو حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية". İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmi'a*, 441.

⁶⁶ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-49.

⁶⁷ Hâmidî'ye göre, bâbın sureti bu üyeler için (bedendeki) kalp konumunda olur. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172.

⁶⁸ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 43. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172. el-Kureşî, *Zehru'l-me'âni*, 314-315. Hâmidî, toplanma yeri olarak, yüce ruhların tüm dini feleklerde kemal suretini elde ederek yükseldiği makamı "el-Huccetu'l-'Uzma" yahut, "Felekü'l-ebvâb/Felekü'l-bâb" olarak adlandırır. Hamidi burasını ruhların toplanma yeri (mecma') olarak tanımlar. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 168.

⁶⁹ Zira Kâim, müteahhir ve müteahhir olan her şeyi bünyesinde toplayandır. "De ki: Hem öncekiler hem de sonrakiler.", Vâkı'a, 50/49 ayeti bu ifadeye delil olarak sunulur. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 50.

Kâim'in zuhuruyla başlayan devirde hakikat bütün saflığıyla açığa çıkar. Din yalnızca Allah'ın olur ve Hakk batıla üstün gelir. Şüphelerden, benzerliklerden (müteşabih) ve zıtlıklardan uzak saf bir dönem başlamış olur. Kâim devrinin ehli, ezeli hayırlar, celi burhanlar ve aydınlık ilimler içinde olur.⁷⁰ Dolayısıyla kıyamet ve ahiret soyut, manevi ve akli bir niteliğe sahiptir. el-Kureşî, İhvân-ı Safâ Risalelerine atıfla bu konuda şöyle demektedir:

“Kardeşim bil ki; insanlardan ahiretin geleceğine inananlar iki gruptur: İlki onun gelecek bir zamanda ve gökyüzü ile yeryüzünün harap olmasıyla gerçekleşeceğini bekleyenlerdir. Onlar duyulur şeylerden başka durumların veya cismani olanın dışında bir cevherin yahut zahir olanın dışında farklı hallerin olduğunu bilmezler. Diğer grup ise Ahiretin kendileri için bir keşif, beyan ve bilgilendirme olduğunu görürler. Onlar akli durumları, manevi cevherleri ve nefsanî halleri kavrayanlardır...”⁷¹

Benzer şekilde iki kere sura üflenmesi de, bedenlerin dirilişi değil ruhların manevi anlamda uyanışı olarak değerlendirilir. İlk sura üfleniş bu alemde, ruhlar bedende iken gerçekleşir. İkincisi ise tamamen ruhsal makamda olur. İkinci sura üfleme ise ruhlara ölümsüzlüğü kazandırır. Bu ikinci nefhanın sahibi ise Kaimu'l-Kıyame'dir.⁷² Dolayısıyla Müslüman çoğunluğun aksine, kıyamet ve me'ad öğretileri bütünüyle manevi bir niteliğe sahiptir. Bu durumda iki alem arasında orta bir hareket⁷³ olarak değerlendirilen Kıyamet'in fiziksel olarak anlaşılmadığı açıktır. Fakat bu yine de dünyanın bir sonu olmadığı anlamına gelmez. Zira Kıyamet her ne kadar manevi olarak yorumlansa ve devirler bir döngüden daha fazla sayıda kabul edilse de dünya ve felekler için belli bir sürenin tayin edildiği anlaşılmaktadır. Yani Kıyametle sonlanan yedi bin yıllık süreç bir seferlik değildir ve

⁷⁰ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 304-305.

⁷¹ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 320-321.

⁷² el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 311-312. Mukayese için bk. Tıǧlı, “İsmâililik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnanıcı”, 13.

⁷³ Her halükarda Kıyâmet Devri, diğer devirlerden her zaman farklı bir nitelikte tarif edilmektedir. Örneğin İhvân-ı Safâ, sabah namazının, yatsının son saati gündüzün ilk saatinde eda edilmesine benzer şekilde, yedinci devrin de bir yönüyle cismani, bir yönüyle de ruhani bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Yani tıpkı, iki alem arasında ve dünya vaktinin sonu ile ahiret vaktinin hemen başlangıcında gerçekleşen ölüm gibi orta bir harekettir. Bu durumda Kaimu'l-Kıyame, İhvân-ı Safâ'nın kullanımıyla Yedinci Reis (الرئيس السابع), Setr Devri ile Keşf Devri arasında bir aracı (mutavassıt) konumundadır ve ilmi aleme sevkeden (bâis) sebeptir. Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmi'a*, 444, 461-464. Benzer ifade için bk. El-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 305. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

devirler Keşf ve Setr olarak birbirini takip etmektedir. Bu anlamda tarih anlayışı hem lineer hem de döngüsel bir karmadan oluşmaktadır. Her Keşf Devri'nin ardında gelen Setr Devri 7000 yıl sürmektedir. Ardından tekrar Keşf? Dönemi başlamakta ve bu döngü bu şekilde devam edip gitmektedir.⁷⁴ Nitekim bu konuda el- Kureşî'nin şu izahi bazı yönleri aydınlatıcı niteliktedir:

“Keşf Devri elli bin sene devam eder. (Ardından) devirler birbirini takip eder ve asırlar arka arkaya gelir. Setr Devrinde nâtıklar şeriatleriyle kıyam ederler. Onlardan Yedinci Kâim, Keşf Devrinin sahibi (صاحب الكشف) olur. İsmi “zuhûr” olan bu devir gelince örtük ve saklı olan tüm manalar açığa çıkar. Kâim, alemden ayrılıp el-‘Âşir’a (10. Akl’ın bulunduğu kata) yükseleceği zaman, tüm nebi ve imamların yaptığı gibi oğlunu nasla kendi halefi olarak atar. Bu dönemin (الدهر) üzerinden de, Kâim’in kıyamı ve sonların sonu (نهاية النهايات) gelinceye kadar devirler gelip geçer. O vakit (geldiğinde) gök cisimlerinin bağı çözülür ve yer ile gök harap olur. Bu esnada ateş ehli (ehlü'n-nâr) serbest bırakılır; Aziz ve Cabbar olanın rahmeti onlara idrak ettirilir. Ruhani akıllar ve tabiat aleminden yükselen kimseler, yüce, şerefli ve nurlu toplanma yerlerinde bir araya gelirler. Hepsi, Külli Nefs olan el-Münbe‘isü'l-Evvel (Külli Akıl’dan doğan ilk varlık) dairesinde toplanmış olurlar.”⁷⁵

O halde yaratılış da devamlı olarak birbirini takip etmiş olmaktadır. Bu Büyük Döngü (Kevru'l-A'zam); “gökteki dram”ın telafi edilmesi ile sona ermektedir. Böylece hem Ruhani Adem hem de onun taraftarları kurtulmakta ve Daftary'nin ifadesiyle- bir kez daha geride yalnızca sükûnet içinde olan İbdâ'/Letâfet Alemleri kalmaktadır.⁷⁶ Fakat nihayetlerin de bir nihayetinin olması acaba yaratılışın bir sonu olduğu anlamına gelmekte midir? Nitekim İbnü'l-Velid, nebi, vasi veya imam makamlarının tümünün Akıl'dan doğarak maddeyle birleştiğini ve bu durumun bir an dahi kesintiye uğramadığını söylemektedir.⁷⁷ Bu da yaratılışın devamını vurgulayan bir ifadedir.⁷⁸ Öte yan-

⁷⁴ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

⁷⁵ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 305.

⁷⁶ İbnü'l-Velid de hiçbir şekilde davete icabet etmeyen inatçı muhalifler için büyük döngü (الكرور الاعظم) müddetince sürecek olan büyük azaptan söz ederken bu süreyi 360.000x360.000 olarak ifade etmektedir. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55. Daftary, *The Ismailies*, 274.

⁷⁷ İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

⁷⁸ Nitekim Nizâri İsmâîli topluluğun lideri Şah Kerim al-Husayni Aga Khan IV, tekamül nazariyesi ile Allah'ın sürekli yaratması arasında bir ilişki kurmakta

dan el- Kureşî, kıyamet ve ba's bilgisinin saklı ve gizemli bir ilim olduğunu vurgularken ona "temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını" ifade etmektedir. Yani bu ilim, cahil ve gafillerden saklıdır. Çünkü onlar latif olanların bilgisine yönelemediklerinden kesafet aleminde gözlemediklerinden gayrısını görememektedirler.⁷⁹ Bu ifadenin eskatoloji konusunun bazı yönleriyle saklı ve muğlak kalması gerektiğini ifade etmesi açısından manidar olduğunu belirtmek gerekir.

Sonuç

Tayyibiler, Fatimî yazarların şekillendirdiği öğretiyi muhafaza etmekle birlikte onun Yeni Platoncu karakterine mitolojik bir karakter kazandırmışlardır. Örneğin Üçüncü Aklın (Ruhani Adem) yedinci düzeye düşüşü ile ilgili olarak anlatılan "gökteki dram"; İsmâilî kozmoloji anlayışının hikayeleştirilmiş bir anlatısını bize sunmaktadır. Diğer bir farklılık ise, -belki de Hindistan ile olan ilişkilerinin de etkisiyle- Büyük Kıyamete kadar, Üçüncü Aklın, diğer bir deyişle Külli Adem'in tekamülünü tamamlayacak yedi devirli nebevi tarih yerine neredeyse sınırsız sayıda döngüsel bir tarih anlayışı tasavvur etmiş olmalarıdır. Sonuç olarak Tayyibi öğretisi, gerek Manevî (ruhani) Ademin yeryüzüne inişi ve devirler nazariyesi, gerekse ruhun tekamülü konusunda gnostik etkileri daha fazla gözlemleyebildiğimiz bir niteliğe sahiptir.

Müsta'li Tayyibiler, ruhun tekamülü konusunda temelde Fatimiler döneminde şekillenen doktrine geleneksel olarak bağlı kalmışlardır. Yani, nefsin tekamülü ve cennet olarak tanımlanan ebedi vatana dönüş; imamların talimi yoluyla öğrenilen batını bilgiyi elde etme ve kabul etme ile bağlantılı olarak izah edilmiştir. Buna mukabil batını bilgiyi reddetme yahut görmezden gelme yoluyla oluşan bilgi eksikliği, cehalet ve imamlara itaatsizlik ise tüm acıların ve cehennemin ana kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda öğretinin temel felafesi korunmakla birlikte asıl değişiklik ruh göçünün devreye girmesiyle başlamaktadır. Örneğin klasik dönem yazarlarından olan ve Tayyibilerin de üstad kabul ettikleri Hamiduddin Kirmânî, tenasühü açık bir şekilde reddeden önemli isimlerden biridir. Tayyibiler üstadlarına rağmen, bu konuda daha farklı bir doktrin geliştirmişlerdir. Fakat geliştirdikleri bu doktrini hiçbir şekilde tenasüh olarak adlandırmamakta, hatta zaman zaman bu inanca sahip olanları eleştirebilmektedirler. Çünkü onların nazarında olgunlaşmamış ruhların ceza olarak daha düşük varlıklar şeklinde cisimleşmeleri ve giderek

ve bugünkü bilimsel gelişmelerin de bunun bir sonucu olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'ın yaratması da kendisi gibi kadimdir. Bk. Andani, Khalil, "Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation Of Evolution" *Zygon*, 57/2 (21 February 2022): 448-449. <https://doi.org/10.1111/zygo.12774>.

⁷⁹ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 320-321.

Siccîn'e doğru yol almaları tenasüh değildir. Nefsin gelişimini tamamlaması, çok sayıda döngüyü gerektirse de, her döngünün sonunda bir Kıyamet bulunmakta ve ruhların nihai kaderleri bu süreçlerde açığa çıkmaktadır. Bu da onların zihnindeki ruh göçünü diğerlerinden ayıran önemli bir faktördür.

Bu konuda en önemli itiraz noktaları, nihai anlamıyla ödül ve ceza yerinin, reenkarnasyon inancında olduğu gibi bu dünya olarak kabul edilmemesidir. Çünkü İsmâîlî kurtuluş doktrinine göre asıl amaç, hem külli hem de cüz'î anlamda "insan nefsinin" cezalandırılması değil, arınarak kaybettiği statüye melekleşmek suretiyle geri dönmesidir. Bu bağlamda dünyada bulunma, her halükarda nefsin tekamülü için gerekli olan geçici bir durum olarak kabul edilmektedir. Diğer bir deyişe, maddi alem nihai ceza ve ödül yeri değil, nefsin kemale erip bilfiil hale gelebilmesinin mekanıdır. Sonuç olarak nefsin arınıp bilfiil hale gelmesi, insan, hayvan veya bitki olarak bir şekilde madde ile birlikteliği gerekli kılmaktadır. Kendilerine tanınan zaman zarfında başarısız olan nefslere istenen kemal düzeyine erişmemeleri durumunda gerek bu dünyaya geri gelme, gerekse feleklerde yahut azap berzahlarında gerçekleşen arınma süreçlerine tabii olma gibi seçenekler sunulmaktadır. Bu durum bize nefsanî tekamül sürecinin ölümden sonra da devam ettiğini göstermektedir. Kişi, bu dünyada yaptığı seçimlerle, ölümden sonraki yaşamında, nasıl bir surete sahip olacağını ve hangi dünyaya daha yakın duracağını belirlemiş olmaktadır. Bir madde gibi ağır ve kesif olan ruhlar, yahut diğer bir ifadeyle zahire bağlı kalanlar, doğal olarak yükselemeyip maddi dünyanın eziyetine tabii olurlar. Ruh, her fırsatta kendisine sunulan davete icabet ettikçe tekrar arınma şansını elde ederek Letafet Alemine yaklaşır ve böylece hafifleyip yukarıya doğru ilerleme şansını elde eder.

Nefsin bu tekamül sürecinin, felekler baki olduğu sürece⁸⁰ devam edeceği ifade edilmektedir. Ancak Ulvî (Akıl, Letâfet) Alem hariç, maddî alem gibi felekler de, baki değildir. Nitekim hiçbir şekilde iflah olmayan ruhların ebedi olarak asıl ceza şekli olan büyük ve manevî azaba düşer olmaları belirtilmektedir. Bu da Büyük Devrin tamamlanması ile gerçekleşen ve Akıl Alemi ile Batını İlme olan uzaklık nedeniyle çekilen hasretle tanımlanan manevî bir cezalandırma şeklidir. Çünkü idrak düzeyleri daha yüksek olduğu halde katı inatları ve Allah dostlarına gösterdikleri düşmanlık nedeniyle ebedi cezaya layık görülmüşlerdir. Ancak nihai anlamda hedef, bir bütün olarak Ruhani Adem'in yahut külli olarak eksik kalan nefsin kurtuluşu ol-

⁸⁰ el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 329.

duğuna göre bu “ebedi ceza”dan kastın ne olduğu muğlak kalmaktadır. Ayrıca bu azabın, felekler ortadan kalktıktan sonra nasıl ve nerde sürdürüleceği tam olarak açık değildir. Buna mukabil, iyi ruhların mekanı konusunda ise daha net izahlar mevcuttur.

Kaynakça

- Andani, Khalil. “Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation of Evolution”. *Zygon*, 57/2 (21 February 2022), 443-466.
- Ayman Fu’ad Sayyid in collaboration with Paul E. Walker, Maurice A. Pomerantz. *The Fatimids and their Successors in Yaman : the history of an Islamic community* [Arabic edition and English summary of volume 7 of Idris ‘Imad al-Din’s ‘Uyun al-akhbar]. London : I.B. Tauris ; The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- De Smeth, Daniel. “İsma‘îli Vision of Hell: From the “Spiritual” Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn”. *Locating Hell in Islamic Traditions*. ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 241-267.
- De Smeth, Daniel. “La transmigración 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.
- Hâmidî, İbrâhim b. Hüseyin (öl. 557/1162). *Kenzü’l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dâru’l-Endelüs, 1979.
- Ihvân-ı Safâ. “Matematik Kısımının Dokuzuncu risâlesi: Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler Ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”. çev. İsmail Çalışkan - Enver uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri I*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Karmatî, Abdân. *Kitâbu Şecerati’l-Yakîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru’l-âfâkı’l-cedîd, 1402/1982.
- el-Kureşî, İdrîs İmâdüddin. *Zehru’l-me’anî*. thk. Mustafa Gâlib, Beyrut: el-Müesasetü’l-Cami’e li’l-Dirâsât ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1411/1991.
- el-Kirmânî, Hamîduddîn Ahmed b. Abdullah. *Râhetu’l-‘akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.

- Pabani, Nadim. "The Qā'im and Qiyāma Doctrines in the Thought of Faṭḩimid and Alamūt Ismā'ilism: The Evolution of a Doctrine". MSc Islamic and Middle Eastern Studies. University of Edinburgh: 16.08.2022.
- Sā'idrāzī Abdulalī. "Me'ad ez Didgāh-i İsmā'iliyyān". *İsmā'iliyye. Gurūh-i Mezāhib-i İslāmī*, (Kum: Merkez-i Mutalaāt-i ve Tahkikāt-i Edyān ve Mezāhib), 189-248.
- Sicistānī, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Keşfu'l-maḩcūb*. Fransızca mukaddime: Hanry Corbin. Tahran: Encümeni-i İranşinasī-yi Franse. 3. Baskı, 1367/1988.
- Traboulsi, Samer. "Sources fort he History of the Tayyibi İsmā'ili Da'wa in Yaman and Its Relocation to India". *Journal od Islamic Manuscripts*. 5 (2014). 246-274
- Tıǧlı, Asiye. "İsmā'ililik'te Varlığın Hudūdu ve Âdem'in Hübūtu". *Kader*. 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777>.
- Tıǧlı, Asiye. "İsmā'ililik'te Nefsānī Diriliş ve Tenasūh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (Haziran 2022), 1-37. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>.
- Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge University Press, 1993.
- Walker, E. Paul. "Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought". *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press. 9/3, (Oct. 1978), 355-366.
- Wifred Madelung - Paul E. Walker. *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al-shaytan" from Abū Tammām's kitāb al-shajara*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. preface vii-xi.

Extended Summary

It is known that the Musta'li-Ṭayyibīs, who were among the late Ismā'īlīs, made some additions to the Fatimi doctrine of classical period on a number of different topics. In fact, the Ṭayyibī writers adhered to the Fatimid teaching in general. However, they did add certain additions and adopted a more mythological narrative approach on such subjects as Adam's descent to earth, the recognition of numerous prophetic cycles, transmigration of the soul after death and the concept of Heaven and Hell. Their approach to these issues allows us to observe more gnostic influences.

According to the Ṭayyibīs, souls who are not sufficiently pure enough to ascend to the Subtle Realm will have the opportunity to do so. They can do this by returning to the physical world while inhabiting other patterns or bodies and experiencing ascents and descents among the more subtle planetary spheres (aflāk). In this spiral of cycles, in which souls undergo various deformations, having suffered the punishment they deserved and having realized the truth, souls regain the chance to be purified by responding to the invitation. It is believed that these transitions and intermediate stages of the souls, which take place at various levels (plant, human being, animal), continue until the coming of Qāimu'l-Qiyāmah (Lord of the Resurrection). Because the main purpose is to return to the domain of Reason, which is the soul's eternal home.

As it is accepted in the Ṭayyibī theosophy the Universal Adam (Ādam al-kollī), who represents all of humanity, has lost the level of angelhood he had in the Sublime/High Realm (ʿālam al-ʿulwī) by violating the boundary he was in. That he should regain this position and reach the level he deserves (The Third Degree in the Supreme Spiritual Realm), each individual soul and the Universal Soul must go through certain stages of evolution. Therefore, the material realm is ultimately neither the place of eternal reward nor of eternal punishment. In this case, the low/material (sufī) realm is a temporary place that enables the soul to attain its true home.

Therefore, it is necessary to consider the transmigration in the Ṭayyibīs' theosophy, as an opportunity given to the soul, which is essentially the traveler of the Subtle Realm, a chance to be purified again rather than a type of punishment or reward for the souls. Running parallel to the continuous repeating of the prophetic cycle, human self can also obtain the opportunity to purify again after leaving its body.

It also determines the distance between a person and the Subtle Realm by the choices he makes in his life and especially by the proximity or distance to the esoteric knowledge he learns through the

training of the imams. This indicates that it also establishes the pattern or appearance he will experience. Or, as some authors state, a person determines the direction of whichever realm he stands closer to with the choices he makes in his life. Sometimes, this form of punishment occurs through their manifestation as beings in hierarchically arranged barzakhs and in increasingly lower stages. Sometimes they are purified in different layers of the celestial spheres and rise towards their original places. Those souls who cannot ascend to the Subtle Realm are asked to respond to the invitation again after suffering for a certain period of time. The invitation appears to be open for acceptance only while the planetary spheres and material worlds are still in existence, or until the Great Resurrection day.

As a result, with the different explanations given on this subject, it is understood that the souls who are not worthy of the Subtle Realm are sent back to the material world in order to receive the punishment they deserve and to be purified, and this cycle will continue in this way until the Great Resurrection day. On the other hand, Ṭayyibī Ismā'īlīs do not openly state that they believe in reincarnation (*tanāsukh*), they also accuse of heresy those who pursue such belief. According to them, the rises achieved by the soul by moving through several stages should not be confused with *tanāsukh*. After the different stages it has gone through, each soul enlightened by the light of the invitation finally leaves its body and rises to a higher position in the hierarchy than itself and there forms a unity with it. All souls who have been illuminated by the light of invitation or Imamate come together at the last stage in the Subtle Realm, free from all ties to the material world.

We have previously dealt with the issue of *tanāsukh* in Ismā'īlism on the basis of classical doctrine with philosophical content and examined it under the title of "The Spiritual Resurrection and Transmigration (*Tanāsukh*) in Classical Isma'ili Thought". We have tried to deal with the same subject, this time through the works of Ṭayyibī Ismā'īlī authors who accepted Hamiduddin Kermāni as an authority, and sometimes by comparing them with the approaches of Abū Tammām and Ikhwanus as-Safā. In this context, Ibrāhīm b. Husayn al-Hamidī (d. 557/1162), Husayn b. Ali b. Muhammad Ibn al-Walid (d.682-1284), Idrīs 'Imād al-Dīn al-Qurashī (d. 872/1468), who is known for his wars against the Zaydis in Yemen and a famous historian, is one of the names whose works we have used. Another source we refer to in the study is the *Kitāb al-Shajara* of Abū Tammām (d. mid-4th/10th century), which is preserved by the branches of the Ṭayyibī Ismā'īlī community in India and Yemen until today. Although this work has a heterodox allusion in terms of the Ismā'īlī line, it has been considered remarkable in terms of discussed subject because it

uses mythological terminology and justifies the possibility of soul travel. The fact that Tayyibî authors referred to Kermâni and Ikhwanus Safâ , whom they accepted as masters, made it necessary to take these works into consideration in this research.

It should be noted that apart from classical works, there are very few studies that focus specifically on this topic. In addition to Daniel De Smet, who was particularly interested in the Tanāsukh problem, Henry Corbin and Farhad Daftary are two other important scholars we profited from whose works. Unlike the studies done on this subject, the subject of tanāsukh is explored in connection to the Tayyibî Ismā'îlîs and the evolution of the soul in the article. As a result, an effort was made to clarify what the Tayyibî Ismā'îlîs had to say about this matter in comparison to the Fatimid tradition.