



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

The Stages of the Nafs in the Etvâr-ı Seb'a Risâla of Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî (d. 1197/1783)

Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin (ö.1197-1783) Etvâr-ı Seb'a Risâlesinde Nefis Mertebeleri

Tuğba Görgün*

Abstract: Sheikh Abdullah Salahaddîn al-Uşşâkî, renowned as the Ibn Arabi of the Ottomans, is one of the important figures of the Akbarian tradition. He is considered the “pir-i salis” in the Halveti-Uşşâkî tariqah and is also affiliated with many other tariqahs. Under the pen name Salahi, he produced numerous works in Turkish, Persian, and Arabic in the genres of translation, authorship, and commentary, including sufistic and literary poetry and prose. While various studies have been conducted on al-Uşşâkî's works, there is no independent study that systematically addresses his understanding of nafs. The present study aims to examine the author's sufistic views on the degrees of nafs within the framework of his risala entitled al-Etvâr al-Seb'a. al-Uşşâkî states in his work that his purpose in writing this risala was to introduce the degrees of nafs and teach nafs refinement to his disciples. According to him, there are degrees that one's nafs must pass through on this journey undertaken to reach Haqq. This is because nafs, which was a divine and luminous essence when humans were created, fell into darkness as it passed through different levels of existence during the stage of its embodiment. Having remained oblivious to eternal knowledge in this state, the nafs has been imprisoned in ignorance and darkness; thus, it has become a vessel for the manifestation of bad morals. Based on these preliminary insights, the present study aims to examine the degrees of nafs, the characteristics attributed to it, and the main steps in the process of the maturation of nafs, focusing on the risala al-Etvâr al-Seb'a by Abdullah al-Uşşâkî, Sheikh of the Halveti Order and one of the 18th-century Ottoman Sufis, by making certain comparisons with a holistic approach.

Keywords: Sufism, Khalwatiyya, Uşşâkiyya, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî, *Etvâr-ı Seb'a*.

Öz: Osmanlının İbn Arabîsi olarak şöhret bulan Şeyh Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî, Ekberî geleneğinin önemli isimlerinden birisidir. Halvetî-Uşşâkî tarikatinde “Pîr-i sâlis” kabul edilmesinin yanı sıra diğer birçok tarikata da intisabı olan bir zattır. Salâhî mahlâsıyla başta Türkçe olmak üzere Farsça ve Arapça olmak üzere tercüme, telif ve şerh türlerinde tasavvufî ve edebî manzum ve mensûr çok sayıda eser vermiştir. Uşşâkî'nin eserleri üzerine yapılmış çeşitli araştırmalar mevcut olmakla birlikte, onun nefis anlayışını sistematik biçimde ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Elinizdeki çalışma, müellifin nefis mertebelerine dair tasavvufî görüşlerini, *Etvâr-ı Seb'a* adlı risâlesi çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Uşşâkî, bu risâlesini yazma maksadının nefis merâtibini tanıtarak müritlere nefis terbiyesini öğretmek olduğunu eserinde beyan etmiştir.

* Asst. Prof. Dr., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2374-6855>

tugbagorgun@artvin.edu.tr

Cite as/ Atıf: Görgün, T. (2026). The stages of the nafs in the Etvâr-ı Seb'a risâla of Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî (d. 1197/1783) / Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin (ö.1197-1783) Etvâr-ı Seb'a risâlesinde nefis mertebeleri. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(3), 4599-4630. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94343>

Received/Geliş: 10 May/Mayıs 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



Ona göre müridin Hakk'a vâsıl olmak için çıkmış olduğu bu yolculukta nefsinin kat etmesi gereken mertebeler vardır. Çünkü nefis, insan yaratıldığında rabbanî ve nuranî bir latife iken, bedene bırakılma aşamasında farklı varlık mertebelerinden geçerek karanlığa düşmüştür. Nefis, bu hâliyle ezeli bilgiden gafil kaldığından, cehalet ve zulmet içerisinde mahkûm olmuş; böylece kötü ahlâkın tecellî ettiği bir yer hâline gelmiştir. Bu ön bilgilerden hareketle araştırmamızın amacı XVIII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından Halvetî şeyhi Abdullah Uşşâkî'nin *Etvâr-ı Seb'a* adlı risâlesini merkeze alarak, nefis mertebeleri, nefse nispet edilen sıfatlar ve nefsin olgunlaşma sürecinin ana basamaklarını bütüncül bir yaklaşım ile incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetîyye, Uşşâkiyye, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî, *Etvâr-ı Seb'a*.

Structured Abstract:

The disciplining and purification of the nafs constitutes one of the fundamental dimensions of al-sayr wa al-sulūk in Sufi thought, through which the sālik seeks to attain moral and spiritual perfection. Within this framework, the doctrine of Atwār al-Sabʿa developed as a systematic model of spiritual training that explains the gradual maturation of the sālik through the seven stages of the nafs. The Khalwatiyya, which placed the disciplining of the nafs at the centre of its spiritual training, became one of the Sufi orders in which the doctrine of Atwār al-Sabʿa was systematically elaborated. During the Ottoman period, treatises on Atwār al-Sabʿa emerged as important texts integrating theoretical Sufi teachings with practical spiritual education. Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, known as the “Pīr-i Sālis” within the Uṣṣākī tradition, occupies an important position in eighteenth-century Ottoman Sufi thought as a Sufi master, commentator, exegete, and poet. Writing under the pen name Salāhī, he interpreted central concepts of the Akbarian tradition in relation to Khalwati spiritual discipline. Although various studies have addressed al-Uṣṣākī’s life, works, and Sufi thought, no independent study has focused specifically on his *Risāla al-Atwār al-Sabʿa* and systematically examined the model of disciplining the nafs developed therein. Accordingly, this study examines al-Uṣṣākī’s conception of the nafs through the *Risāla al-Atwār al-Sabʿa*, identifies the Sufi elements associated with its seven stages, and determines the position of the treatise within the Khalwati-Uṣṣākī tradition of al-sayr wa al-sulūk and Ottoman Atwār al-Sabʿa literature.

The study employs a qualitative research design combining document analysis, text-centred analysis, and conceptual analysis. Its primary sources consist of the manuscript copies of Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī’s *Risāla al-Atwār al-Sabʿa* together with the published edition prepared by Mehmet Akkuş. Classical Sufi sources and contemporary studies concerning the Khalwatiyya, the Uṣṣākī tradition, Atwār al-Sabʿa literature, the disciplining of the nafs, and al-sayr wa al-sulūk are also consulted. The analysis is not restricted to the literal content of the treatise; attention is also given to the meanings of its principal concepts within the Khalwati Sufi tradition and their relationship to Akbarian thought. Accordingly, the seven stages of the nafs are analysed together with the categories associated with them, particularly sayr, spiritual realms (awālim), spiritual loci (mahall), divine inspirations (wāridāt), spiritual states (hālāt), divine illuminations (anwār), and rijāl al-ghayb. This approach identifies the systematic structure through which al-Uṣṣākī explains the stages of the nafs and the distinctive features of his classification within the broader Atwār al-Sabʿa tradition.

The findings demonstrate that Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī adopts the classical Sufi classification of the seven stages of the nafs while reinterpreting them within a multidimensional model of spiritual education shaped by the Khalwati-Uṣṣākī understanding of al-sayr wa al-sulūk. Rather than explaining nafs al-ammāra, nafs al-lawwāma, nafs al-mulhima, nafs al-mutmaʿinna, nafs al-rādiya, nafs al-mardiyya, and nafs al-kāmila solely in terms of their moral characteristics, al-Uṣṣākī associates each stage with the sālik’s spiritual journey, spiritual realm, loci and subtle centres of dhikr, divine inspirations, spiritual states, divine illuminations, and the hierarchy of rijāl al-ghayb. The disciplining of the nafs is thereby transformed from a theoretical classification into a practical model of al-sayr wa al-sulūk guiding the sālik’s spiritual development.

Within this framework, spiritual progression through the stages is not conceived as a series of independent phases, but as an integrated process that gradually completes the sālik’s inner transformation. The changing elements of sayr, hāl, wāridāt, and anwār at each stage demonstrate that the disciplining of the nafs advances in parallel with the sālik’s spiritual perception and that the various dimensions of al-sayr wa al-sulūk are structured in an interconnected manner.

The analysis further reveals that the treatise is organised into eight interconnected sections: Muqaddima, Asyār, Awālim, Mahall, Wāridāt, Hālāt, Anwār, and Rijāl al-Ghayb. This systematic organisation constitutes one of the distinguishing features of the work. Within this structure, each stage of the nafs represents not merely a particular moral condition but a distinct level encompassing different dimensions of the sālik’s spiritual experience. Particularly significant is the association of rijāl al-ghayb with the stages of the nafs and the integration of al-sayr wa al-sulūk with the system of subtle spiritual centres (latāif), indicating that al-Uṣṣākī conceptualises Sufi training as a multidimensional process. The findings also demonstrate that al-Uṣṣākī does not restrict the disciplining of the nafs to the elimination of blameworthy traits and the acquisition of virtuous qualities. Progression through the stages simultaneously transforms the sālik’s understanding of tawhīd, knowledge of God (maʿrifa), and perception of divine manifestations. Thus, spiritual maturation in al-Uṣṣākī’s framework possesses epistemological and ontological dimensions in addition to its ethical character.

His integration of sayr, anwār, latā'if, and rijāl al-ghayb within a single system further demonstrates an attempt to interpret Akbarian metaphysics together with the practical discipline of the Khalwati-Uṣṣākī tradition.

The study demonstrates that Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī's Risāla al-Atwār al-Sab'a should not be regarded merely as a didactic treatise describing the seven stages of the nafs. Rather, it constitutes a systematic and practice-oriented text of Sufi education that articulates the Khalwati-Uṣṣākī understanding of al-sayr wa al-sulūk. The distinctive character of the treatise lies not simply in reproducing the classical seven-stage classification but in integrating each stage with sayr, spiritual realms, spiritual loci, divine inspirations, spiritual states, divine illuminations, and rijāl al-ghayb, thereby constructing a comprehensive model of spiritual development. This structure demonstrates that al-Uṣṣākī understands the disciplining of the nafs as a multidimensional process extending from ethical purification to the realization of tawhīd and the attainment of ma'rifat Allāh. By treating the Risāla al-Atwār al-Sab'a as an independent subject of investigation, the study addresses a gap in scholarship on al-Uṣṣākī's Sufi thought and contributes to understanding the theoretical and practical functions of Atwār al-Sab'a treatises in eighteenth-century Ottoman Sufism. In this respect, the treatise may be regarded as an important textual locus at which Akbarian thought and the Khalwati-Uṣṣākī model of spiritual education intersect.

Keywords: Sufism, Khalwatiyya, Uṣṣākīyya, Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, Atwār al-Sab'a.

ملخص منظم:

يُشكل ترويض النفس وتطهيرها أحد الأبعاد الأساسية لـ«السير والسلوك» في الفكر الصوفي، والذي يسعى من خلاله السالك إلى بلوغ الكمال الأخلاقي والروحي. وفي هذا الإطار، تطورت عقيدة «أتوار السبعة» كنموذج منهجي للتدريب الروحي يفسر النضوج التدريجي للسالك عبر المراحل السبع للنفس. أصبحت الطريقة الخلوية، التي وضعت ترويض النفس في صميم تدريبها الروحي، إحدى الطرق الصوفية التي تم فيها بلورة عقيدة «أتوار السبعة» بشكل منهجي. وخلال العهد العثماني، ظهرت مؤلفات عن «أتوار السبعة» كنصوص مهمة تدمج التعاليم الصوفية النظرية مع التربية الروحية العملية. يحتل عبد الله صلاح الدين الأوشاكي، المعروف باسم «بيري سالي» في التقليد الأوشاكي، مكانة «مهمة» في الفكر الصوفي العثماني في القرن الثامن عشر بصفته معلمًا صوفيًا ومفسرًا ومعلمًا وشاعرًا. وقد كتب تحت الاسم المستعار «صلاحي» حيث فسّر المفاهيم المركزية للتقليد الأكبراني في علاقتها بالزهد الروحي الخلوي. وعلى الرغم من أن دراسات عديدة تناولت حياة الأوشاكي وأعماله وفكره الصوفي، إلا أنه لم تركز أي دراسة مستقلة بشكل خاص على «رسالة الأتوار السبعة» التي كتبها، ولم تدرس بشكل منهجي «نموذج ترويض النفس الذي طوّر فيه. وبناءً على ذلك، تبحث هذه الدراسة مفهوم الأوشاكي لـ«النفس» من خلال «رسالة الأتوار السبعة» وتحدد العناصر الصوفية المرتبطة بمراحلها السبع، وتحدد مكانة هذه الرسالة ضمن تقليد «السير والسلوك» الخلوي-الأوشاكي، وأدب «الأتوار السبعة» العثماني.

وتستخدم الدراسة تصميمًا بحثيًا نوعيًا يجمع بين تحليل الوثائق، والتحليل المتمحور حول النص، والتحليل المفاهيمي. وتتألف مصادرها الأساسية من نسخ مخطوطة لـ«رسالة الأتوار السبعة» لعبد الله صلاح الدين الأوشاكي، إلى جانب الطبعة المنشورة التي أعدها محمد «أكوش». كما تم الرجوع إلى المصادر الصوفية الكلاسيكية والدراسات المعاصرة المتعلقة بالخلوية، وتقليد الأوشاكي، وأدب «أتوار السبعة» وتهذيب النفس، و«السير والسلوك». ولا يقتصر التحليل على المحتوى الحرفي للرسالة؛ بل يولي اهتمامًا أيضًا لمعاني مفاهيمها الرئيسية ضمن التقليد الصوفي الخلوي وعلاقتها بالفكر الأكبراني. وبناءً على ذلك، يتم تحليل المراحل السبع للنفس جنبًا إلى جنب مع الفئات المرتبطة بها، ولا سيما السير، والعوالم الروحية (الأعالم)، والمحال الروحية (المحال)، والواردات الإلهية (الواردات)، والحالات الروحية (الحالات)، والأنوار الإلهية (الأنوار)، ورجال الغيب. يحدد هذا النهج البنية المنهجية التي يشرح من خلالها الأوشاكي مراحل النفس والسمات المميزة لتصنيفه ضمن تقليد «أتوار السبعة» الأوسع نطاقًا.

وتُظهر النتائج أن عبد الله صلاح الدين الأوشاكي يبنّي التصنيف الصوفي الكلاسيكي لمراحل النفس السبع، مع إعادة تفسيرها ضمن نموذج متعدد الأبعاد للتربية الروحية، الذي تشكله الفهم الخلوي-الأوشاكي لـ«السير والسلوك». وبدلاً من شرح «النفس الأمرة» و«النفس اللاوامة» و«النفس الملهمة» و«النفس المطمئنة» و«النفس الراضية» و«النفس المردية» و«النفس الكاملة» من منظور خصائصها الأخلاقية فحسب، يربط الأوشاكي كل مرحلة برحلة السالك الروحية، والمجال الروحي، ومواقع ومراكز الذكر الخفية، والإلهامات الإلهية، والحالات الروحية، والإشراقات الإلهية، والتسلسل الهرمي لرجال الغيب. وبذلك يتحول ترويض النفس من تصنيف نظري إلى نموذج عملي لـ«السير والسلوك» يوجه التطور الروحي للسالك.

وفي هذا الإطار، لا يُنظر إلى التقدم الروحي عبر المراحل على أنه سلسلة من المراحل المستقلة، بل كعملية متكاملة تُكمل تدريجيًا التحول الداخلي للسالك. وتُظهر العناصر المتغيرة للسير والحال والواردات والأنوار في كل مرحلة أن ترويض النفس يتقدم بالتوازي مع الإدراك الروحي للسالك، وأن الأبعاد المختلفة للسير والسلوك منظمة بطريقة مترابطة.

«كما يكشف التحليل أن الرسالة منظمة في ثمانية أقسام مترابطة: «المقدمة»، و«الأسفار»، و«العوالم»، و«المحل»، و«الواردات» و«الحالات»، و«الأنوار»، و«رجال الغيب». ويشكل هذا التنظيم المنهجي إحدى السمات المميزة للعمل. وضمن هذا الهيكل، لا تمثل كل مرحلة من مراحل النفس مجرد حالة أخلاقية معينة فحسب، بل مستوى متميزًا يشمل أبعادًا مختلفة للتجربة الروحية للسالك. ومن الأهمية بمكان ربط رجال الغيب بمراحل النفس، ودمج «السير والسلوك» مع نظام المراكز الروحية الدقيقة (الطائف)، مما يشير إلى أن الأوشاكي يُصوّر التدريب الصوفي كعملية متعددة الأبعاد. كما تُظهر النتائج أن الأوشاكي لا يقصر ترويض النفس على التخلص من الصفات المذمومة واكتساب

الصفات الحميدة. فالتقدم عبر المراحل يُحدث في الوقت نفسه تحولاً في فهم السالك للتوحيد، ومعرفته بالله (المعرفة)، وإدراكه للمظاهر الإلهية، وبالتالي، فإن النضج الروحي في إطار عمل الأوشكي يمثل أبعاداً معرفية وجودية بالإضافة إلى طابعه الأخلاقي. كما أن دمج السير، والأنوار واللاتيف، ورجال الغيب ضمن نظام واحد يبرهن بشكل أكبر على محاولته تفسير الميافيزيقا الأكبرية جنباً إلى جنب مع الانضباط العملي للتقليد الخلوي-الأوشكي.

تبيّن الدراسة أن «رسالة الأطوار السبعة» لعبد الله صلاح الدين الأوشكي لا ينبغي اعتبارها مجرد رسالة تعليمية تصف المراحل «السبع للنفس». بل إنها تشكل نصاً منهجياً وموجهاً نحو الممارسة في مجال التربية الصوفية، يوضح الفهم الخلوي-الأوشكي للسير والسلوك ولا تكمن السمة المميزة لهذا الكتاب في مجرد إعادة صياغة التصنيف الكلاسيكي ذي المراحل السبع، بل في ربط كل مرحلة بالسير، والعالم الروحية، والمواقع الروحية، والإلهامات الإلهية، والحالات الروحية، والإشراقات الإلهية، ورجال الغيب، وبذلك يبني نموذجاً شاملاً للتطور الروحي. ويظهر هذا البناء أن الأوشاكي يفهم ترويض النفس كعملية متعددة الأبعاد تمتد من التطهير الأخلاقي إلى تحقيق التوحيد والوصول إلى معرفة الله. ومن خلال معالجة «رسالة الأطوار السبعة» كموضوع مستقل للدراسة، تسد هذه الدراسة فجوة في الأبحاث المتعلقة بالفكر الصوفي للأوشاكي، وتساهم في فهم الوظائف النظرية والعملية لرسائل «الأطوار السبعة» في الصوفية العثمانية في القرن الثامن عشر. وفي هذا الصدد يمكن اعتبار هذه الرسالة مرجعاً نصياً مهماً يتقاطع فيه الفكر الأكبراني ونموذج الخلوية-الأوشاكية للتربية الروحية.

«الكلمات المفتاحية: الصوفية، الخلوية، الأوشاكية، عبد الله صلاح الدين الأوشاكي، «أنوار السبعة»».

Résumé Structuré:

La discipline et la purification du nafs constituent l'une des dimensions fondamentales de l'al-sayr wa al-sulūk dans la pensée soufie, à travers laquelle le sālik cherche à atteindre la perfection morale et spirituelle. Dans ce cadre, la doctrine des Atwār al-Sab‘a s'est développée comme un modèle systématique de formation spirituelle qui explique la maturation progressive du sālik à travers les sept étapes du nafs. La Khalwatiyya, qui plaçait la discipline du nafs au cœur de sa formation spirituelle, est devenue l'un des ordres soufis au sein desquels la doctrine des Atwār al-Sab‘a a été systématiquement élaborée. À l'époque ottomane, des traités sur les Atwār al-Sab‘a ont vu le jour, constituant des textes importants qui intégraient les enseignements théoriques soufis à l'éducation spirituelle pratique. Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, connu sous le nom de « Pīr-i Sālis » au sein de la tradition Uṣṣākī, occupe une place importante dans la pensée soufie ottomane du XVIII^e siècle en tant que maître soufi, commentateur, exégète et poète. Écrivant sous le pseudonyme de Salāhī, il a interprété les concepts centraux de la tradition akbarienne en relation avec la discipline spirituelle khalwati. Bien que diverses études aient abordé la vie, les œuvres et la pensée soufie d'al-Uṣṣākī, aucune étude indépendante ne s'est spécifiquement concentrée sur sa *Risāla al-Atwār al-Sab‘a* et n'a examiné de manière systématique le modèle de discipline du *nafs* qui y est développé. En conséquence, la présente étude examine la conception du nafs chez al-Uṣṣākī à travers la *Risāla al-Atwār al-Sab‘a*, identifie les éléments soufis associés à ses sept étapes et détermine la place de ce traité au sein de la tradition khalwati-uṣṣākī de l'*al-sayr wa al-sulūk* et de la littérature ottomane consacrée aux *Atwār al-Sab‘a*.

Cette étude utilise une méthodologie de recherche qualitative combinant l'analyse documentaire, l'analyse centrée sur le texte et l'analyse conceptuelle. Ses sources principales sont constituées des copies manuscrites de la *Risāla al-Atwār al-Sab‘a* d'Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, ainsi que de l'édition publiée préparée par Mehmet Akkuş. Des sources soufies classiques et des études contemporaines concernant la Khalwatiyya, la tradition Uṣṣākī, la littérature des Atwār al-Sab‘a, la discipline du nafs et al-sayr wa al-sulūk sont également consultées. L'analyse ne se limite pas au contenu littéral du traité ; une attention particulière est également accordée aux significations de ses concepts principaux au sein de la tradition soufie khalwati et à leur relation avec la pensée akbarienne. En conséquence, les sept étapes du nafs sont analysées conjointement avec les catégories qui leur sont associées, notamment le sayr, les royaumes spirituels (awālim), les lieux spirituels (mahall), les inspirations divines (wāridāt), les états spirituels (hālāt), les illuminations divines (anwār) et les rijāl al-ghayb. Cette approche met en évidence la structure systématique à travers laquelle al-Uṣṣākī explique les étapes du nafs ainsi que les caractéristiques distinctives de sa classification au sein de la tradition plus large de l'Atwār al-Sab‘a.

Les résultats démontrent qu'Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī adopte la classification soufie classique des sept étapes de la nafs tout en les réinterprétant au sein d'un modèle multidimensionnel d'éducation spirituelle façonné par la conception khalwati-uṣṣākī de l'al-sayr wa al-sulūk. Plutôt que d'expliquer le nafs al-ammāra, le nafs al-lawwāma, le nafs al-mulhima, le nafs al-mutma'inna, le nafs al-rādiya, le nafs al-mardiyya et le nafs al-kāmila uniquement en termes de leurs caractéristiques morales, al-Uṣṣākī associe chaque étape au parcours spirituel du sālik, au royaume spirituel, aux lieux et centres subtils du dhikr, aux inspirations divines, aux états spirituels, aux illuminations divines et à la hiérarchie des rijāl al-ghayb. La discipline du nafs passe

ainsi d'une classification théorique à un modèle pratique de l'al-sayr wa al-sulūk guidant le développement spirituel du sālik.

Dans ce cadre, la progression spirituelle à travers les étapes n'est pas conçue comme une série de phases indépendantes, mais comme un processus intégré qui achève progressivement la transformation intérieure du sālik. Les éléments changeants que sont le sayr, le hāl, les wāridāt et les anwār à chaque étape démontrent que la discipline du nafs progresse parallèlement à la perception spirituelle du sālik et que les différentes dimensions de l'al-sayr wa al-sulūk sont structurées de manière interconnectée.

L'analyse révèle en outre que le traité est organisé en huit sections interconnectées : Muqaddima, Asyār, Awālim, Mahall, Wāridāt, Hālāt, Anwār et Rijāl al-Ghayb. Cette organisation systématique constitue l'une des caractéristiques distinctives de l'ouvrage. Au sein de cette structure, chaque étape du nafs ne représente pas simplement un état moral particulier, mais un niveau distinct englobant différentes dimensions de l'expérience spirituelle du sālik. L'association des rijāl al-ghayb aux étapes du nafs et l'intégration de l'al-sayr wa al-sulūk au système des centres spirituels subtils (latāif) revêtent une importance particulière, indiquant qu'al-Uṣṣākī conçoit la formation soufie comme un processus multidimensionnel. Les résultats démontrent également qu'al-Uṣṣākī ne limite pas la discipline du nafs à l'élimination des traits répréhensibles et à l'acquisition de qualités vertueuses. La progression à travers les étapes transforme simultanément la compréhension du tawhīd par le sālik, sa connaissance de Dieu (ma'rifa) et sa perception des manifestations divines. Ainsi, la maturation spirituelle dans le cadre conceptuel d'al-Uṣṣākī possède des dimensions épistémologiques et ontologiques qui s'ajoutent à son caractère éthique. Son intégration du sayr, des anwār, des latāif et des rijāl al-ghayb au sein d'un système unique témoigne en outre d'une tentative d'interpréter la métaphysique akbarienne en lien avec la discipline pratique de la tradition khalwati-uṣṣākī.

Cette étude démontre que la **Risāla al-Atwār al-Sab'a** d'Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī ne doit pas être considérée simplement comme un traité didactique décrivant les sept étapes du **nafs**. Elle constitue plutôt un texte systématique et axé sur la pratique de l'éducation soufie, qui articule la conception khalwati-uṣṣākī de l'**al-sayr wa al-sulūk**. Le caractère distinctif de ce traité ne réside pas simplement dans la reproduction de la classification classique en sept étapes, mais dans l'intégration de chaque étape au sayr, aux royaumes spirituels, aux lieux spirituels, aux inspirations divines, aux états spirituels, aux illuminations divines et aux rijāl al-ghayb, construisant ainsi un modèle complet de développement spirituel. Cette structure démontre qu'al-Uṣṣākī conçoit la discipline du nafs comme un processus multidimensionnel s'étendant de la purification éthique à la réalisation du tawhīd et à l'atteinte de la ma'rifat d'Allāh. En traitant la **Risāla al-Atwār al-Sab'a** comme un sujet d'étude à part entière, cette étude comble une lacune dans la recherche sur la pensée soufie d'al-Uṣṣākī et contribue à la compréhension des fonctions théoriques et pratiques des traités **Atwār al-Sab'a** dans le soufisme ottoman du XVIII^e siècle. À cet égard, ce traité peut être considéré comme un lieu textuel important où se croisent la pensée akbarienne et le modèle khalwati-uṣṣākī d'éducation spirituelle.

Mots-clés : soufisme, Khalwatiyya, Uṣṣākīyya, Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, Atwār al-Sab'a.

Resumen Estructurado:

La disciplina y la purificación del nafs constituyen una de las dimensiones fundamentales del al-sayr wa al-sulūk en el pensamiento sufí, a través de la cual el sālik busca alcanzar la perfección moral y espiritual. En este marco, la doctrina de Atwār al-Sab'a se desarrolló como un modelo sistemático de formación espiritual que explica la maduración gradual del sālik a través de las siete etapas del nafs. La Khalwatiyya, que situó la disciplina del nafs en el centro de su formación espiritual, se convirtió en una de las órdenes sufíes en las que se elaboró sistemáticamente la doctrina de Atwār al-Sab'a. Durante el periodo otomano, surgieron tratados sobre Atwār al-Sab'a que se convirtieron en textos importantes que integraban las enseñanzas teóricas sufíes con la educación espiritual práctica. Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, conocido como el «Pīr-i Sālis» dentro de la tradición Uṣṣākī, ocupa un lugar destacado en el pensamiento sufí otomano del siglo XVIII como maestro sufí, comentarista, exégeta y poeta. Escribiendo bajo el seudónimo de Salāhī, interpretó conceptos centrales de la tradición akbariana en relación con la disciplina espiritual khalwati. Aunque diversos estudios han abordado la vida, las obras y el pensamiento sufí de al-Uṣṣākī, ningún estudio independiente se ha centrado específicamente en su **Risāla al-Atwār al-Sab'a** ni ha examinado de forma sistemática el modelo de disciplina del **nafs** desarrollado en ella. En consecuencia, este estudio examina la concepción que al-Uṣṣākī tiene del nafs a través de la **Risāla al-Atwār al-Sab'a**, identifica los elementos sufíes asociados a sus siete etapas y

determina la posición del tratado dentro de la tradición khalwati-uṣṣākī del *al-sayr wa al-sulūk* y de la literatura otomana sobre las *Atwār al-Sab'a*.

El estudio emplea un diseño de investigación cualitativo que combina el análisis documental, el análisis centrado en el texto y el análisis conceptual. Sus fuentes primarias consisten en las copias manuscritas de la Risāla al-Atwār al-Sab'a de Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, junto con la edición publicada preparada por Mehmet Akkuş. También se consultan fuentes sufíes clásicas y estudios contemporáneos sobre la Khalwatiyya, la tradición Uṣṣākī, la literatura de Atwār al-Sab'a, la disciplina del nafs y al-sayr wa al-sulūk. El análisis no se limita al contenido literal del tratado; también se presta atención a los significados de sus conceptos principales dentro de la tradición sufí khalwati y a su relación con el pensamiento akbariano. En consecuencia, se analizan las siete etapas del nafs junto con las categorías asociadas a ellas, en particular el sayr, los reinos espirituales (awālim), los lugares espirituales (mahall), las inspiraciones divinas (wāridāt), los estados espirituales (hālāt), las iluminaciones divinas (anwār) y los rijāl al-ghayb. Este enfoque identifica la estructura sistemática mediante la cual al-Uṣṣākī explica las etapas del nafs y las características distintivas de su clasificación dentro de la tradición más amplia de *Atwār al-Sab'a*.

Los resultados demuestran que Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī adopta la clasificación sufí clásica de las siete etapas del nafs, al tiempo que las reinterpreta dentro de un modelo multidimensional de educación espiritual configurado por la concepción khalwati-uṣṣākī de al-sayr wa al-sulūk. En lugar de explicar el nafs al-ammāra, el nafs al-lawwāma, el nafs al-mulhima, el nafs al-mutma'inna, el nafs al-rādiya, el nafs al-mardiyya y el nafs al-kāmila únicamente en términos de sus características morales, al-Uṣṣākī asocia cada etapa con el camino espiritual del sālik, el reino espiritual, los lugares y centros sutiles del dhikr, las inspiraciones divinas, los estados espirituales, las iluminaciones divinas y la jerarquía de los rijāl al-ghayb. De este modo, la disciplina del nafs pasa de ser una clasificación teórica a convertirse en un modelo práctico de al-sayr wa al-sulūk que guía el desarrollo espiritual del sālik.

Dentro de este marco, la progresión espiritual a través de las etapas no se concibe como una serie de fases independientes, sino como un proceso integrado que completa gradualmente la transformación interior del sālik. Los elementos cambiantes de sayr, hāl, wāridāt y anwār en cada etapa demuestran que la disciplina del nafs avanza en paralelo con la percepción espiritual del sālik y que las diversas dimensiones de al-sayr wa al-sulūk están estructuradas de manera interconectada.

El análisis revela además que el tratado se organiza en ocho secciones interconectadas: Muqaddima, Asyār, Awālim, Mahall, Wāridāt, Hālāt, Anwār y Rijāl al-Ghayb. Esta organización sistemática constituye uno de los rasgos distintivos de la obra. Dentro de esta estructura, cada etapa del nafs representa no solo una condición moral concreta, sino un nivel diferenciado que abarca diversas dimensiones de la experiencia espiritual del sālik. Resulta especialmente significativa la asociación de rijāl al-ghayb con las etapas del nafs y la integración de al-sayr wa al-sulūk con el sistema de centros espirituales sutiles (latāif), lo que indica que al-Uṣṣākī conceptualiza la formación sufí como un proceso multidimensional. Los resultados también demuestran que al-Uṣṣākī no limita la disciplina del nafs a la eliminación de los rasgos censurables y a la adquisición de cualidades virtuosas. El avance a través de las etapas transforma simultáneamente la comprensión que tiene el sālik del tawhīd, el conocimiento de Dios (ma'rifa) y la percepción de las manifestaciones divinas. Así pues, la maduración espiritual en el marco de al-Uṣṣākī posee dimensiones epistemológicas y ontológicas, además de su carácter ético. Su integración de sayr, anwār, latāif y rijāl al-ghayb en un único sistema demuestra, además, un intento de interpretar la metafísica akbariana junto con la disciplina práctica de la tradición khalwati-uṣṣākī.

El estudio demuestra que la *Risāla al-Atwār al-Sab'a* de Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī no debe considerarse meramente como un tratado didáctico que describe las siete etapas del *nafs*. Más bien, constituye un texto sistemático y orientado a la práctica de la educación sufí que articula la concepción khalwati-uṣṣākī de *al-sayr wa al-sulūk*. El carácter distintivo del tratado no radica simplemente en reproducir la clasificación clásica de siete etapas, sino en integrar cada etapa con el sayr, los reinos espirituales, los lugares espirituales, las inspiraciones divinas, los estados espirituales, las iluminaciones divinas y los rijāl al-ghayb, construyendo así un modelo integral de desarrollo espiritual. Esta estructura demuestra que al-Uṣṣākī entiende la disciplina del nafs como un proceso multidimensional que se extiende desde la purificación ética hasta la realización del tawhīd y el logro del ma'rifat Allāh. Al tratar la *Risāla al-Atwār al-Sab'a* como un tema independiente de investigación, el estudio aborda una laguna en los estudios sobre el pensamiento sufí de al-Uṣṣākī y contribuye a comprender las funciones teóricas y prácticas de los tratados de *Atwār al-Sab'a* en el

sufismo otomano del siglo XVIII. En este sentido, el tratado puede considerarse un importante punto de encuentro entre el pensamiento akbariano y el modelo de educación espiritual de la escuela Khalwati-Uṣṣākī.

Palabras clave: sufismo, Khalwatiyya, Uṣṣākīyya, Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, Atwār al-Sab‘a.

结构化摘要：

在苏菲思想中，“纳夫斯”（nafs）的修养与净化是“萨伊尔与苏卢克”（al-sayr wa al-sulūk）的基本维度之一，通过这一过程，修行者（sālik）力求达到道德与灵性的完善。在此框架下，“七重阶段”（Atwār al-Sab‘a）学说作为一种系统化的灵性修习模式应运而生，该学说阐释了修行者如何通过“纳夫斯”的七个阶段实现逐步成熟。哈勒瓦提派（Khalwatiyya）将“纳夫斯”的修持置于其灵性修习的核心位置，因而成为系统阐述“七重阶段”（Atwār al-Sab‘a）学说的苏菲教团之一。在奥斯曼时期，关于“七重阶段”的论著作为重要文本应运而生，这些文本将苏菲理论教义与实践性的灵性教育有机地结合在一起。阿卜杜拉·萨拉哈丁·乌沙基（Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī）在乌沙基（Uṣṣākī）传统中被称为“第三位皮尔”（Pīr-i Sālis），作为苏菲大师、评论家、经注家和诗人，他在十八世纪奥斯曼苏菲思想中占据着重要地位。他以“萨拉希”（Salāhī）为笔名，结合哈勒瓦提（Khalwati）灵修修持，对阿克巴里（Akbarian）传统的核心概念进行了阐释。尽管已有诸多研究探讨了乌沙基的生平、著作及苏菲思想，但尚未有独立研究专门聚焦于其《七种境界书》（Risāla al-Atwār al-Sab‘a），并系统考察其中所提出的“纳夫斯”（nafs）修持模式。因此，本研究通过《七种境界论》考察乌沙基对“纳夫斯”的理解，辨识与其七个阶段相关的苏菲元素，并确定该论著在哈勒瓦提-乌沙基“萨伊尔与苏卢克”（al-sayr wa al-sulūk）传统以及奥斯曼帝国“七种境界”（Atwār al-Sab‘a）文献中的地位。

本研究采用定性研究设计，结合文献分析、文本中心分析及概念分析。其主要资料包括阿卜杜拉·萨拉哈丁·乌沙基所著《七种境界论》的手抄本，以及梅赫梅特·阿库什编纂的出版版本。此外，还参考了关于哈勒瓦提派、乌沙基学派传统、《七阶段》（Atwār al-Sab‘a）文献、自我（nafs）的修持以及“萨伊尔与苏卢克”（al-sayr wa al-sulūk）的古典苏菲文献及当代研究。分析不仅限于该论著的字面内容，还关注其主要概念在哈勒瓦提苏菲传统中的含义及其与阿克巴里思想的关系。据此，本文对“纳夫斯”的七个阶段及其相关范畴进行了分析，特别是“赛尔”（sayr）、灵性领域（awālim）、灵性所在（mahall）、神圣启示（wāridāt）、灵性状态（hālāt）、神圣启迪（anwār）以及“里贾尔·阿尔-盖布”（rijāl al-ghayb）。这种方法揭示了阿尔·乌沙基用来阐释“纳夫斯”各阶段的系统结构，以及他在更广泛的《七阶段》（Atwār al-Sab‘a）传统中分类体系的独特特征。

研究结果表明，阿卜杜拉·萨拉哈丁·乌沙基在采用古典苏菲派关于“纳夫斯”七个阶段的分类体系的同时，也根据哈勒瓦提-乌沙基学派对“赛尔与苏卢克”（al-sayr wa al-sulūk）的理解，在多维度的灵性教育模型框架内对这些阶段进行了重新诠释。乌沙基并未仅从道德特征的角度来阐释“纳菲斯·阿尔-阿马拉”、“纳菲斯·阿尔-拉瓦马”、“纳菲斯·阿尔-穆尔希玛”、“纳菲斯·阿尔-穆特马因纳”、“纳菲斯·阿尔-拉迪亚”、“纳菲斯·阿尔-马尔迪亚”和“纳菲斯·阿尔-卡米拉”，乌沙基将每个阶段与求道者的灵性旅程、灵性境界、纪念（dhikr）的场所与微妙中心、神圣启示、灵性状态、神圣启迪以及“隐界之士”（rijāl al-ghayb）的等级体系相联系。由此，对“纳夫斯”的修持便从理论分类转变为指导求道者灵性发展的“赛尔与苏卢克”实践模型。

在此框架下，通过各阶段实现的灵性进步并非被视为一系列独立的阶段，而是一个逐步完成求道者内在蜕变的整合过程。每个阶段中“赛尔”（sayr）、“哈尔”（hāl）、“瓦里达特”（wāridāt）和“安瓦尔”（anwār）这些要素的变化表明，对“纳夫斯”的修持与“萨利克”的灵性体悟同步推进，且“赛尔与苏卢克”（al-sayr wa al-sulūk）的各个维度以相互关联的方式构成。

分析进一步揭示，该论著由八个相互关联的部分组成：《序言》（Muqaddima）、《征途》（Asyār）、《初境》（Awālim）、《居所》（Mahall）、《启示》（Wāridāt）、《境相》（Hālāt）、《光明》（Anwār）以及《隐界之士》（Rijāl al-Ghayb）。这种系统化的结构构成了该著作的显著

特征之一。在此框架内，“自我”的每个阶段不仅代表一种特定的道德状态，更代表一个涵盖求道者灵性体验不同维度的独特层次。尤为重要的是，“隐界之人” (rijāl al-ghayb) 与“自我”各阶段的关联，以及“行道与修行” (al-sayr wa al-sulūk) 与“微妙灵性中心” (latāif) 体系的融合，这表明乌沙基将苏菲修行视为一个多维度的过程。研究结果还表明，乌沙基并不将“纳夫斯”的修持局限于消除可责备的品性与获得美德。随着各阶段的推进，求道者对“塔威德” (tawhīd)、对真主的认知 (ma'rifa) 以及对真主显现的体悟也会同步发生转变。因此，在乌什沙基的框架中，灵性成熟除了具有伦理特征外，还具备认识论和本体论的维度。他将“赛尔” (sayr)、 “安瓦尔” (anwār)、 “拉塔伊夫” (latāif) 和 “里贾尔·阿尔-盖布” (rijāl al-ghayb) 整合为一个统一体系的做法，进一步表明他试图将阿克巴尔派形而上学与哈勒瓦提-乌什沙基传统的实践修持相结合。

本研究表明，阿卜杜拉·萨拉哈丁·乌沙基的《七种状态论》 (Risāla al-Atwār al-Sab'a) 不应仅被视为描述“纳夫斯” (nafs) 七个阶段的教义性论著。相反，它是一部系统且以实践为导向的苏菲教育文本，阐明了哈尔瓦提-乌沙基学派对“赛尔与苏卢克” (al-sayr wa al-sulūk) 的理解。该论著的独特之处不仅在于重现了经典的七阶段分类，更在于将每个阶段与“赛尔” (sayr)、 灵性境界、 灵性场所、 神圣启示、 灵性状态、 神圣启迪以及“里贾尔·阿尔-盖布” (rijāl al-ghayb) 相融合，从而构建了一个全面的灵性发展模型。这一结构表明，乌沙基将“纳夫斯” (nafs) 的修持理解为一个多维过程，从道德净化延伸至“塔威德” (tawhīd) 的体悟以及“马里法特·阿拉” (ma'rifat Allāh) 的达成。通过将《七阶段论》 (Risāla al-Atwār al-Sab'a) 作为独立的研究对象，本研究填补了学术界对乌什沙基苏菲思想研究的空白，并有助于理解《七阶段论》在十八世纪奥斯曼苏菲主义中的理论与实践功能。就其而言，该论著可被视为阿克巴里学派思想与哈勒瓦提-乌沙基派精神教育模式交汇的重要文本节点。

关键词： 苏菲主义，哈勒瓦提派，乌沙基派，阿卜杜拉·萨拉哈丁·乌沙基，《七重境界》。

Структурированное резюме:

Укрощение и очищение «нафс» (dup) представляет собой одно из основополагающих измерений «аль-сайр ва аль-сулук» в суфийской мысли, посредством которого «салик» стремится достичь нравственного и духовного совершенства. В этих рамках доктрина «Атвар аль-Саб'а» сформировалась как систематическая модель духовного обучения, объясняющая постепенное созревание «салика» на семи этапах развития «нафс». Халватийя, поставившая дисциплинирование нафса в центр своего духовного обучения, стала одним из суфийских орденов, в которых доктрина «Атвар аль-Саб'а» была систематически разработана. В османский период появились трактаты по «Атвар аль-Саб'а» — важные тексты, объединяющие теоретические суфийские учения с практическим духовным образованием. Абдулла Салахаддин аль-Ушаки, известный в традиции Ушаки как «Пир-и-Салис», занимает важное место в суфийской мысли Османской империи XVIII века как суфийский мастер, комментатор, экзегет и поэт. Писавший под псевдонимом Салахи, он интерпретировал центральные концепции акбариянской традиции в контексте духовной дисциплины халвати. Хотя в различных исследованиях рассматривались жизнь, труды и суфийская мысль аль-Ушпаки, ни одно самостоятельное исследование не было посвящено конкретно его «Рисале аль-Атвар аль-Саб'а» и не содержало систематического анализа разработанной в ней модели дисциплинирования нафса. Соответственно, в данном исследовании рассматривается концепция «нафс» аль-Ушпаки на основе «Рисала аль-Атвар аль-Саб'а», выявляются суфийские элементы, связанные с её семью стадиями, и определяется место этого трактата в традиции «аль-сайр ва аль-сулук» халувати-ушпаки, а также в османской литературе по «Атвар аль-Саб'а».

В исследовании используется качественный исследовательский подход, сочетающий анализ документов, текстоцентрированный анализ и концептуальный анализ. Основными источниками служат рукописные копии «Рисала аль-Атвар аль-Саб'а» Абдуллаха Салахаддина аль-Ушпаки, а также опубликованное издание, подготовленное Мехметом Аккушем. Также используются классические суфийские источники и современные исследования, касающиеся Халватийя, традиции Ушпаки, литературы «Атвар аль-Саб'а», дисциплинирования нафса и «аль-сайр ва аль-сулук». Анализ не ограничивается буквальным содержанием трактата; внимание уделяется также значениям его

основных концепций в рамках суфийской традиции Халватиййя и их связи с акбариянской мыслью. Соответственно, анализируются семь стадий «нафса» вместе с связанными с ними категориями, в частности «сайр», духовные сферы («авалим»), духовные места («махал»), божественные откровения («варидат»), духовные состояния («халаты»), божественные озарения («анвар») и «риджалъ аль-гайб». Данный подход позволяет выявить систематическую структуру, с помощью которой аль-Ушшаки объясняет стадии нафса, а также отличительные черты его классификации в рамках более широкой традиции «Атвар аль-Саб'а».

Полученные результаты показывают, что Абдуллах Салахаддин аль-Ушшаки использует классическую суфийскую классификацию семи стадий нафса, переосмысливая их в рамках многомерной модели духовного образования, сформированной в соответствии с халватитско-ушшакистским пониманием «аль-сайр ва аль-сулук». Вместо того чтобы объяснять «нафс аль-аммара», «нафс аль-лаввама», «нафс аль-мулхима», «нафс аль-мутма'инна», «нафс аль-радия», «нафс аль-мардийя» и «нафс аль-камила» исключительно с точки зрения их нравственных характеристик, аль-Ушшаки связывает каждую стадию с духовным путешествием салика, духовной сферой, местами и тонкими центрами дхикра, божественными вдохновениями, духовными состояниями, божественными озарениями и иерархией риджалъ аль-гайб. Таким образом, дисциплинирование нафса превращается из теоретической классификации в практическую модель «аль-сайр ва аль-сулук», направляющую духовное развитие салика.

В этих рамках духовное продвижение по этапам рассматривается не как череда независимых фаз, а как целостный процесс, постепенно завершающий внутреннее преображение салика. Изменяющиеся элементы «сайр», «хал», «варидат» и «анвар» на каждом этапе демонстрируют, что дисциплинирование «нафса» продвигается параллельно с духовным восприятием салика и что различные аспекты «аль-сайр ва аль-сулук» структурированы взаимосвязанным образом.

Анализ далее показывает, что трактат состоит из восьми взаимосвязанных разделов: «Мукаддима», «Асьяр», «Авалим», «Маххал», «Варидат», «Халат», «Анвар» и «Риджалъ аль-Гайб». Такая систематическая организация является одной из отличительных черт данного труда. В рамках этой структуры каждый этап развития «нафса» представляет собой не просто определённое нравственное состояние, но и отдельный уровень, охватывающий различные аспекты духовного опыта салика. Особое значение имеет связь «риджалъ аль-гайб» со стадиями «нафса», а также интеграция «аль-сайр ва аль-сулук» в систему тонких духовных центров («латаиф»), что указывает на то, что аль-Ушшаки рассматривает суфийское обучение как многомерный процесс. Полученные результаты также демонстрируют, что аль-Ушшаки не ограничивает дисциплинирование нафса устранением порицаемых черт и приобретением добродетельных качеств. Прохождение этапов одновременно преобразует понимание саликом таухида, познание Бога (ма'рифа) и восприятие божественных проявлений. Таким образом, духовное созревание в концепции аль-Ушшаки, помимо своего этического характера, обладает эпистемологическим и онтологическим измерениями. Его интеграция «сайра», «анваров», «латаифов» и «риджалъ аль-гайб» в единую систему еще раз свидетельствует о попытке интерпретировать акбариянскую метафизику в сочетании с практической дисциплиной традиции Халвати-Ушшаки.

Исследование показывает, что «Рисала аль-Атвар аль-Саб'а» Абдуллаха Салахаддина аль-Ушшаки не следует рассматривать лишь как дидактический трактат, описывающий семь стадий нафса. Скорее, она представляет собой систематический и ориентированный на практику текст суфийского образования, в котором излагается халвати-ушшакистское понимание аль-сайр ва аль-сулук. Особенность трактата заключается не просто в воспроизведении классической семиступенчатой классификации, а в интеграции каждой ступени с «сайром», духовными сферами, духовными местами, божественными вдохновениями, духовными состояниями, божественными озарениями и «риджалъ аль-гайб», что позволяет построить всеобъемлющую модель духовного развития. Эта структура демонстрирует, что аль-Ушшаки понимает дисциплинирование «нафса» как многомерный процесс, простирающийся от этического очищения до осознания «таухида» и достижения «ма'рифата Аллаха». Рассматривая «Рисала аль-Атвар аль-Саб'а» как самостоятельный объект исследования, данная работа восполняет пробел в научных исследованиях суфийской мысли аль-Ушшаки и вносит вклад в понимание теоретических и практических функций трактатов «Атвар аль-Саб'а» в османском суфизме.

XVIII века. В этом отношении трактат можно рассматривать как важный текстовый центр, в котором пересекаются акбариянская мысль и халватийско-ушшакийская модель духовного образования.

Ключевые слова: суфизм, Халватийя, Ушшакийя, Абдуллах Салахаддин аль-Ушшаки, «Атвар аль-Саб'а».

संरचित सारांशः

सूफी विचारधारा में अल्-सैर वा अल्-सुलूक के भीतर, नफ़्स का अनुशासन और शुद्धिकरण नैतिक और आध्यात्मिक पूर्णता प्राप्त करने के लिए एक मौलिक आयाम है। इस ढांचे के भीतर, अत्वार अल-सबा का सिद्धांत आध्यात्मिक प्रशिक्षण के एक व्यवस्थित मॉडल के रूप में विकसित हुआ, जो नफ़्स के सात चरणों के माध्यम से सालिक के क्रमिक परिपक्वता की व्याख्या करता है।

खलवतीया, जिसने अपनी आध्यात्मिक शिक्षा के केंद्र में नफ़्स के अनुशासन को स्थापित किया, उन सूफी सिलसिलों में से एक बन गया जिसमें अतवार अल-सबा का सिद्धांत व्यवस्थित रूप से विकसित किया गया। ओटोमन काल के दौरान, अतवार अल-सबा पर रचनाएँ ऐसे महत्वपूर्ण ग्रंथों के रूप में उभरीं, जिन्होंने सैद्धांतिक सूफी शिक्षाओं को व्यावहारिक आध्यात्मिक शिक्षा के साथ एकीकृत किया। उश्शाकी परंपरा के भीतर "पीर-ए-सालिस" के रूप में जाने जाने वाले अब्दुल्ला सलाहुद्दीन अल-उश्शाकी, अठारहवीं सदी के ओटोमन सूफी विचार में एक सूफी गुरु, टिप्पणीकार, व्याख्याकार और कवि के रूप में एक महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। सलाही उपनाम से लिखते हुए, उन्होंने खलवती आध्यात्मिक अनुशासन के संबंध में अकबरी परंपरा की केंद्रीय अवधारणाओं की व्याख्या की। यद्यपि विभिन्न अध्ययनों ने अल-उश्शाकी के जीवन, कृत्यों और सूफी विचारधारा को संबोधित किया है, फिर भी किसी भी स्वतंत्र अध्ययन ने विशेष रूप से उनकी रिसाला अल-अत्वार अल-सबा पर ध्यान केंद्रित नहीं किया है और इसमें विकसित 'नफ़्स' को अनुशासित करने के मॉडल की व्यवस्थित रूप से जांच नहीं की है। तदनुसार, यह अध्ययन 'रिसाला अल-अत्वार अल-सबा' के माध्यम से अल-उश्शाकी की 'नफ़्स' की अवधारणा की जांच करता है, इसके सात चरणों से जुड़े सूफी तत्वों की पहचान करता है, और अल-सग्र वा अल-सुलूक की खलवती-उश्शाकी परंपरा और ओटोमन 'अत्वार अल-सबा' साहित्य के भीतर इस ग्रंथ की स्थिति निर्धारित करता है।

यह अध्ययन दस्तावेज़ विश्लेषण, पाठ-केंद्रित विश्लेषण और वैचारिक विश्लेषण को संयोजित करने वाले गुणात्मक अनुसंधान डिजाइन का उपयोग करता है। इसके प्राथमिक स्रोतों में अब्दुल्ला सलाहुद्दीन अल-उश्शाकी की रिसाला अल-अत्वार अल-सबा की पांडुलिपि प्रतियां और मेहमेद अक्कुश द्वारा तैयार किया गया प्रकाशित संस्करण शामिल हैं। पारंपरिक सूफी स्रोतों और खलवतीया, उश्शाकी परंपरा, अतवार अल-सबा साहित्य, नफ़्स के अनुशासन, और अल-सयर वा अल-सुलूक से संबंधित समकालीन अध्ययनों का भी संदर्भ लिया गया है। विश्लेषण केवल ग्रंथ की शाब्दिक सामग्री तक ही सीमित नहीं है; खलवती सूफी परंपरा के भीतर इसकी प्रमुख अवधारणाओं के अर्थों और अकबरी विचारधारा के साथ उनके संबंधों पर भी ध्यान दिया गया है। तदनुसार, नफ़्स के सात चरणों का विश्लेषण उनके साथ जुड़ी श्रेणियों के साथ किया गया है, विशेष रूप से सयर, आध्यात्मिक लोक (आवालिम), आध्यात्मिक स्थल (महल), दैवीय प्रेरणाएँ (वारिदात), आध्यात्मिक अवस्थाएँ (हालात), दैवीय प्रकाश (अनवार), और रिज़ाल अल-ग़ैब। यह दृष्टिकोण उस व्यवस्थित संरचना की पहचान करता है जिसके माध्यम से अल-उश्शाकी नफ़्स के चरणों और व्यापक 'अत्वार अल-सबा' परंपरा के भीतर अपने वर्गीकरण की विशिष्ट विशेषताओं की व्याख्या करते हैं।

निष्कर्ष यह दर्शाते हैं कि अब्दुल्ला सलाहुद्दीन अल-उश्शाकी, अल-सग्र वा अल-सुलूक की खलवती-उश्शाकी समझ से आकारित आध्यात्मिक शिक्षा के एक बहुआयामी मॉडल के भीतर, नफ़्स के सात चरणों के शास्त्रीय सूफी वर्गीकरण को पुनर्व्याख्यायित करते हुए अपनाते हैं।

नफ़्स अल-अम्मारह, नफ़्स अल-लव्वामह, नफ़्स अल-मुल्हिमा, नफ़्स अल-मुतमाइनह, नफ़्स अल-रादिया, नफ़्स अल-मरदिया, और नफ़्स अल-कामिला की व्याख्या केवल उनके नैतिक गुणों के संदर्भ में करने के बजाय, अल-उश्शाकी प्रत्येक चरण को सालिक की आध्यात्मिक यात्रा, आध्यात्मिक क्षेत्र, धिक्क के स्थानों और सूक्ष्म केंद्रों, दैवीय प्रेरणाओं, आध्यात्मिक अवस्थाओं, दैवीय प्रकाश, और रिज़ाल अल-ग़ैब की पदानुक्रम से जोड़ते हैं। इस प्रकार, नफ़्स का अनुशासन एक सैद्धांतिक वर्गीकरण से बदलकर अल-सैर वा अल-सुलूक के एक व्यावहारिक मॉडल में बदल जाता है जो सालिक के आध्यात्मिक विकास का मार्गदर्शन करता है।

इस रूपरेखा के भीतर, चरणों के माध्यम से आध्यात्मिक प्रगति को स्वतंत्र चरणों की एक श्रृंखला के रूप में नहीं, बल्कि एक एकीकृत प्रक्रिया के रूप में देखा जाता है जो धीरे-धीरे सालिक के आंतरिक परिवर्तन को पूरा करती है।

प्रत्येक चरण में सयर, हाल, वारिदात और अनवार के बदलते तत्व यह प्रदर्शित करते हैं कि नफ़्स का अनुशासन सालिक की आध्यात्मिक धारणा के समानांतर आगे बढ़ता है और अल-सयर वा अल-सुलूक के विभिन्न आयाम एक-दूसरे से जुड़े हुए तरीके से संरचित हैं।

विश्लेषण आगे यह भी प्रकट करता है कि इस ग्रंथ को आठ परस्पर जुड़े खंडों में व्यवस्थित किया गया है:

मुकद्दिमा, अस्थार, अवालिम, महल्ल, वारिदात, हालात, अनवार, और रिज़ाल अल-रौब। यह व्यवस्थित संगठन इस कृति की विशिष्ट विशेषताओं में से एक है। इस संरचना के भीतर, नफ़्स का प्रत्येक चरण केवल एक विशेष नैतिक स्थिति का ही नहीं, बल्कि सालिक के आध्यात्मिक अनुभव के विभिन्न आयामों को समाहित करने वाला एक विशिष्ट स्तर का प्रतिनिधित्व करता है। विशेष रूप से महत्वपूर्ण है 'रिज़ाल अल-घैब' का 'नफ़्स' के चरणों के साथ संबंध और 'अल-सैर वा अल-सुलूक' का सूक्ष्म आध्यात्मिक केंद्रों (लताइफ़) की प्रणाली के साथ एकीकरण, जो यह दर्शाता है कि अल-उश्शाकी सूफी प्रशिक्षण को एक बहुआयामी प्रक्रिया के रूप में अवधारित करते हैं। निष्कर्ष यह भी दर्शाता है कि अल-उश्शाकी नफ़्स के अनुशासन को केवल दोषपूर्ण गुणों को खत्म करने और सदगुणों को प्राप्त करने तक सीमित नहीं करते हैं। चरणों के माध्यम से प्रगति एक साथ सालिक की तौहीद की समझ, ईश्वर के ज्ञान (मरफ़ा), और दैवीय अभिव्यक्तियों की धारणा को बदल देती है। इस प्रकार, अल-उश्शाकी के ढांचे में आध्यात्मिक परिपक्वता अपने नैतिक चरित्र के अलावा ज्ञानमीमांसीय और अस्तित्वमीमांसीय आयामों को भी धारण करती है। एक ही प्रणाली के भीतर सयर, अनवार, लताइफ़ और रिज़ाल अल-घैब के उनके एकीकरण से खलवती-उश्शाकी परंपरा के व्यावहारिक अनुशासन के साथ अकबरीय तत्त्वमीमांसा की व्याख्या करने का एक प्रयास और भी स्पष्ट होता है।

यह अध्ययन दर्शाता है कि अब्दुल्ला सलाहुद्दीन अल-उश्शाकी की रिसाला अल-अत्वार अल-सबा को केवल नफ़्स के सात चरणों का वर्णन करने वाले एक उपदेशात्मक ग्रंथ के रूप में नहीं देखा जाना चाहिए। बल्कि, यह सूफी शिक्षा का एक व्यवस्थित और अभ्यास-उन्मुख ग्रंथ है जो खलवती-उश्शाकी समझ के अल-सयर वा अल-सुलूक को स्पष्ट करता है। ग्रंथ का विशिष्ट चरित्र केवल शास्त्रीय सात-चरणीय वर्गीकरण को दोहराने में नहीं, बल्कि प्रत्येक चरण को सयर, आध्यात्मिक लोकों, आध्यात्मिक स्थलों, दैवीय प्रेरणाओं, आध्यात्मिक अवस्थाओं, दैवीय प्रकाश और रिज़ाल अल-घैब के साथ एकीकृत करने में निहित है, जिससे आध्यात्मिक विकास का एक व्यापक मॉडल बनता है।

यह संरचना दर्शाती है कि अल-उश्शाकी नफ़्स के अनुशासन को एक बहुआयामी प्रक्रिया के रूप में समझते हैं जो नैतिक शुद्धिकरण से लेकर तौहीद के साक्षात्कार और मारिफ़त अल्लाह की प्राप्ति तक फैली हुई है। रिसाला अल-अत्वार अल-सबा को जांच के एक स्वतंत्र विषय के रूप में मानकर, यह अध्ययन अल-उश्शाकी के सूफी विचारों पर विद्वता में एक कमी को दूर करता है और अठारहवीं सदी के ओटोमन सूफीवाद में अत्वार अल-सबा ग्रंथों के सैद्धांतिक और व्यावहारिक कार्यों को समझने में योगदान देता है।

इस संबंध में, इस ग्रंथ को एक महत्वपूर्ण पाठ्य स्थल माना जा सकता है जहाँ अकबरी विचारधारा और खलवती-उश्शाकी आध्यात्मिक शिक्षा का मॉडल परस्पर मिलते हैं।

कीवर्ड: सूफ़वाद, खलवतीया, उश्शाकिया, अब्दुल्ला सलाहुद्दीन अल-उश्शाकी, अत्वार अल-सबा।

Yapılandırılmış Özet:

Tasavvuf düşüncesinde nefis terbiyesi, insanın ahlâkî ve mânevî kemâle ulaşmasını hedefleyen seyr ü sülûk sürecinin temel unsurlarından biridir. Bu anlayış çerçevesinde gelişen etvâr-ı seb'a öğretisi, sâlikin mânevî tekâmülünü nefsin yedi mertebesi üzerinden açıklayan sistematik bir eğitim modeli ortaya koymuştur. Nefis terbiyesini seyr ü sülûkün merkezine yerleştiren Halvetiyye, etvâr-ı seb'a öğretisinin en belirgin biçimde sistemleştirildiği tasavvuf ekollerinden biri olmuş; özellikle Osmanlı döneminde kaleme alınan etvâr risâleleri, teorik tasavvuf anlayışı ile uygulamalı mânevî eğitimi bir araya getiren temel metinler arasında yer almıştır. Halvetiyye'nin Ahmediyye koluna bağlı olarak teşekkül eden Uşşâkiyye geleneğinin önemli temsilcilerinden Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, "Pîr-i Sâlis" olarak tanınmış; müfessir, şârih, mutasavvîf ve şair kimliğiyle XVIII. yüzyıl Osmanlı tasavvuf düşüncesinde etkili olmuştur. Salâhî mahlasıyla kaleme aldığı eserlerinde Ekberî düşüncenin temel kavramlarını Halvetî seyr ü sülûk anlayışıyla ilişkilendirmiştir. Uşşâkî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı üzerine çeşitli akademik çalışmalar bulunmasına rağmen, Etvâr-ı Seb'a Risâlesi'ni müstakil olarak merkeze alan ve risâledeki nefis terbiyesi sistemini bütüncül biçimde inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bu araştırmanın amacı, söz konusu boşluktan hareketle Uşşâkî'nin nefis anlayışını Etvâr-ı Seb'a Risâlesi bağlamında incelemek; nefsin yedi mertebesinin hangi tasavvufî unsurlarla ilişkilendirildiğini

belirlemek ve risâlenin Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk anlayışı ile Osmanlı etvâr-ı seb'â literatüründeki yerini ortaya koymaktır.

Araştırma, nitel araştırma deseni çerçevesinde yürütülmüş; doküman incelemesi, metin merkezli analiz ve kavramsal çözümleme yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Araştırmanın temel veri kaynağını Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Etvâr-ı Seb'â Risâlesi'nin yazma nüshaları ile Mehmet Akkuş tarafından yayımlanan neşri oluşturmaktadır. Bunun yanında Halvetiyye tarihi, Uşşâkiyye geleneği, etvâr-ı seb'â literatürü, nefis terbiyesi ve seyr ü sülûk anlayışına ilişkin klasik tasavvuf kaynakları ve çağdaş akademik araştırmalardan yararlanılmıştır. İncelemede risâlenin yalnızca lafzî içeriği esas alınmamış; kullanılan kavramların Halvetî tasavvuf geleneğindeki anlamları ve Ekberî düşünceyle ilişkileri de dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda nefsin yedi mertebesi; seyr, âlem, mahal, vâridât, hâl, envâr ve ricâlû'l-gayb başta olmak üzere risâlede kendileriyle ilişkilendirilen unsurlarla birlikte değerlendirilmiştir. Böylece risâlenin nefis mertebelerini hangi sistematik içerisinde ele aldığı ve Uşşâkî'nin tasnifinin klasik etvâr literatürü içerisindeki ayırt edici özellikleri karşılaştırmalı ve bütüncül bir okumayla belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın bulguları, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin klasik tasavvuf literatüründe yer alan yedi nefis mertebelerini esas almakla birlikte bunları Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk anlayışı doğrultusunda çok katmanlı bir eğitim sistemi içerisinde yeniden yorumladığını göstermektedir. Müellif, nefis-i emmâre, levvâme, mülhime, mutma'inne, râziye, marziyye ve kâmile mertebelerini yalnızca ahlâkî özellikleri bakımından açıklamamakta; her mertebeyi sâlikin gerçekleştirdiği seyr, içinde bulunduğu mânevî âlem, zikrin icra edildiği mahal ve letâif, vâridât, mânevî hâller, ilâhî nurlar ve ricâlû'l-gayb anlayışıyla ilişkilendirmektedir. Böylece nefis terbiyesi, teorik bir mertebeler tasnifinden çıkarak sâlikin mânevî gelişimini yönlendiren uygulamalı bir seyr ü sülûk modeline dönüşmektedir.

Bu sistem içerisinde mertebeler arasında gerçekleşen mânevî ilerleme, birbirinden bağımsız aşamalar şeklinde değil, sâlikin içsel dönüşümünü kademeli biçimde tamamlayan bütüncül bir süreç olarak ele alınmaktadır. Her mertebede değişen seyr, hâl, vâridât ve envâr unsurları, nefis terbiyesinin sâlikin mânevî idrakindeki gelişmeyle birlikte ilerlediğini ve seyr ü sülûkün farklı boyutlarının birbiriyle bağlantılı olarak yapılandırıldığını göstermektedir.

İnceleme ayrıca risâlenin mukaddime, esyâr, avâlim, mahal, vâridât, hâlât, envâr ve ricâlû'l-gayb olmak üzere sekiz bölümden meydana gelen sistematik yapısının, eserin ayırt edici özelliklerinden birini oluşturduğunu göstermiştir. Bu yapı içerisinde nefsin her mertebesi, sâlikin yalnızca ahlâkî durumunu değil, mânevî tecrübesinin farklı boyutlarını da açıklayan bir tekâmül basamağı olarak ele alınmaktadır. Özellikle ricâlû'l-gayb anlayışının nefis mertebeleriyle ilişkilendirilmesi ve seyr ü sülûkün letâif sistemiyle birlikte açıklanması, Uşşâkî'nin tasavvufî terbiyeyi çok boyutlu bir yapı içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Bulgular, müellifin nefis terbiyesini yalnızca kötü ahlâkın giderilmesi ve güzel ahlâkın kazanılmasıyla sınırlamadığını da ortaya koymaktadır. Nefsin mertebeler arasında ilerlemesi aynı zamanda sâlikin tevhid idrakinin, marifet anlayışının ve ilâhî tecellileri kavrama seviyesinin dönüşümünü ifade etmektedir. Bu bakımdan Uşşâkî'nin yaklaşımında nefis terbiyesi ahlâkî olduğu kadar epistemolojik ve ontolojik boyutları bulunan bir mânevî tekâmül süreci niteliğindedir. Risâlede seyr, envâr, letâif ve ricâlû'l-gayb kavramlarının aynı sistem içerisinde ele alınması, Ekberî düşüncenin metafizik çerçevesi ile Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk pratiğinin birlikte yorumlandığını göstermektedir.

Araştırma, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Etvâr-ı Seb'â Risâlesi'nin yalnızca nefsin yedi mertebelerini açıklayan didaktik bir eser olmadığını; Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk anlayışını sistematik ve uygulamalı biçimde ortaya koyan bir tasavvufî eğitim metni olduğunu ortaya koymaktadır. Risâlenin özgünlüğü, klasik yedi mertebeli tasnifini tekrar etmesinden ziyade, her mertebeyi seyr, âlem, mahal, vâridât, hâl, envâr ve ricâlû'l-gayb gibi unsurlarla ilişkilendirerek bütüncül bir mânevî gelişim modeli oluşturmasında belirginleşmektedir. Bu sistematik, Uşşâkî'nin nefis terbiyesini ahlâkî arınmadan tevhid idrakine ve marifetullahı uzanan çok boyutlu bir tekâmül süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Çalışma, Etvâr-ı Seb'â Risâlesi'ni müstakil bir araştırma konusu hâline getirerek Uşşâkî'nin tasavvuf düşüncesine ilişkin literatürdeki bir boşluğu doldurmakta; aynı zamanda etvâr-ı seb'â risâlelerinin XVIII. yüzyıl Osmanlı tasavvuf düşüncesindeki teorik ve pratik işlevinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu yönüyle risâle, Ekberî düşünce ile Halvetî-Uşşâkî mânevî eğitim anlayışının kesiştiği önemli bir metin olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Uşşâkiyye, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî, Etvâr-ı Seb'â.



The Stages of the Nafs in the Etvār-ı Seb'ā Risāla of Abdullāh Salahaddīn-i Uşşākī (d. 1197/1783)

Introduction

Abdullāh Salahaddīn al-Uşşākī was one of the leading Sufi poets and mystics of the eighteenth century. Regarded as one of the principal figures responsible for the transmission of the Khalwati-Ussākī tradition to the present day, Salāhī Efendi is recognised as the pīr of the Salāhiyya, one of the principal branches of the order (Akkuş, 2020a, p. 63). His given name was Abdullāh, his honorific title Salahaddīn, and his poetic pen name Salāhī (Salāhī, n.d.-c, fol. 38a). He was born in 1117 AH / 1705 CE in Kesriye (Kastoria), now located within the borders of modern Greece (Mehmed Süreyya, 1311, vol. 3, p. 387; Sadullah Enverī, n.d., fol. 176b).

Known by the pen name Salāhī, the Sufi master remained in close companionship with his shaykh and father-in-law, Cemāleddīn-i Ussākī, for many years, receiving from him both scholarly instruction and spiritual training. Following the death of his master in 1750, he succeeded him as his khalīfa and assumed the position of postnishin, devoting the remainder of his life to the spiritual guidance (irshād) of disciples. Salāhī Efendi passed away on 4 January 1783 and was buried in the hazīra of the Tāhir Ağa Tekke, where he had served as shaykh for many years (Bursalı Mehmed Tahir, 1333, vol. 1, p. 197; Vassaf, 2006, vol. 4, pp. 429–444).

Salāhī occupies a distinguished place in both Ottoman religious literature and the history of Sufism. In addition to being the author of two dīvāns, he produced a substantial corpus of works on various aspects of Islamic mysticism. The principal intellectual sources of his thought were the writings of Ibn al-'Arabī, particularly Fusūs al-Hikam and al-Futūhāt al-Makkiyya, which profoundly shaped his metaphysical and mystical outlook (Akkuş, 2020a, pp. 29–31; Ceyhan, 2009, vol. 36, pp. 17–19).

In addition to his engagement with the works of Ibn al-'Arabī, Salāhaddīn al-Uşşākī also produced commentaries and studies on the writings of leading figures of the Ottoman Sufi tradition, thereby making a significant contribution to the development of Ottoman Sufi thought (Arıcı, 2020, pp. 27–47). A close examination of his works is therefore essential for understanding the Sufi thought of the period. Although previous studies have explored various aspects of al-Uşşākī's life, works, and intellectual legacy, no independent study has systematically examined his conception of the nafs. In this respect, the present study is significant in that it offers a comprehensive analysis of the successive stages of spiritual development associated with the characteristics of the nafs as presented in his Risāla al-Atwār al-Sab'a. Furthermore, it seeks to demonstrate the contribution of al-Uşşākī's Risāla al-Atwār al-Sab'a to the Atwār treatise tradition, an important genre within Sufi literature, and to evaluate its place and influence within this literary and intellectual heritage.

In the introduction to the treatise, the author states that his primary purpose in composing the work was to acquaint disciples with the stages of the nafs and to provide guidance on its disciplining

and purification (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). Written in Turkish and in verse, the treatise consists of eight independent ghazals occupying three folios. All of the poems are composed in the ramal metre, employing the Fā'ilātun Fā'ilātun Fā'ilātun Fā'ilun pattern of classical arūz prosody. Possessing a distinctly Sufi literary character, the work comprises sixty-three couplets. Unlike most Atwār al-Sab'a treatises, the stages of the nafs are not presented sequentially. Instead, the author organises the treatise thematically by discussing, in separate sections, the spiritual journey (sayr), spiritual realm (ālam), spiritual locus (mahall), litany (wird), spiritual state (hāl), and divine illuminations (anwār) associated with each stage of the nafs. The treatise is organised into eight principal sections: Muqaddima, Asyār, Awālim, Mahall, Wāridāt, Hālāt, Anwār, and Rijāl al-Ghayb (Salāhī, n.d.-a, fols. 10a–13a). In addition to its rich religious and mystical content, the treatise is noteworthy for its extensive use of Qur'anic verses, Prophetic traditions (hadith), and rhetorical devices. Two manuscript copies of the work are currently known, and a critical edition has been prepared by Mehmet Akkuş (Salāhī, n.d.-b, fols. 27b–29a; Salāhī, n.d.-a, fols. 10a–13a; Akkuş, 2020b, pp. 436–441).

Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī's Conception of the Stages of the Nafs

The Concept of the Nafs

The term nafs literally denotes spirit, soul, life, essence, person, self, the reality of a thing, substance independent of matter, and base desires (Isfahānī, 2007, p. 472). In Sufi literature, however, the concept of the nafs is predominantly understood as the spiritual faculty from which negative emotions, thoughts, and actions originate. More specifically, it refers to the aspect of the human self that is the source of evil and sin, encompassing all blameworthy traits and base desires, and is described in the Qur'an as that which "commands evil" (Qur'an 12:53) (Uludağ, 2012, p. 368).

When left unchecked, the nafs naturally inclines the individual towards wrongdoing. Nevertheless, it also represents the educable dimension of the human spiritual constitution and, therefore, cannot be regarded as inherently or absolutely evil. Although it initially inclines the individual towards worldly desires and reprehensible tendencies, it can, through disciplined spiritual training, be directed towards righteousness. In this way, the nafs becomes capable of regulating its desires and inclinations within the limits prescribed by religion and moral discipline (Konur, 2006, p. 14; Uyar, 2018, p. 228).

The attainment of moral excellence depends not on the complete annihilation or eradication of the nafs, but on its discipline and effective control. Accordingly, the objective is not to eliminate the nafs and its desires altogether, but to regulate and direct them towards what is good, right, and virtuous while allowing them to remain within their legitimate limits (Konur, 2006, p. 14). As the nafs, which is naturally inclined to command evil, gradually turns towards goodness, righteousness, and virtue, it passes through a series of successive stages. These stages are referred to in Sufi literature as the stages of the nafs (marātib al-nafs) (Bolat, 2015, pp. 79–93; Muslu, 2007, pp. 43–45).

The Stages of the Nafs

The Sufi master Salāhaddīn al-Uṣṣākī, drawing upon both the Qur'anic verses referring to the various characteristics of the nafs and his own spiritual experience, developed a classification that conceptualises the spiritual maturation of the nafs in seven successive stages. Each of these stages derives its name from a verse of the Qur'an and is identified as follows: Nafs al-Ammāra, Nafs al-Lawwāma, Nafs al-Mulhima, Nafs al-Mutma'inna, Nafs al-Rādiya, Nafs al-Mardiyya, and Nafs al-Kāmila.

Nafs al-Ammāra

According to Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, the first stage in the spiritual development of the nafs is Nafs al-Ammāra (the Commanding Self), whose defining characteristic is its constant inclination towards evil (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). The most prominent attributes of this stage are unbelief (kufr), associating partners with God (shirk), doubt (shakk), and hypocrisy (nifāq) (Tek, 2020, p. 28). This stage is indicated by the Qur'anic verse: "Indeed, the nafs is ever inclined to command evil" (Qur'an 12:53). Characterised by the unrestrained commission of sins without remorse, Nafs al-Ammāra is distinguished by seven principal traits: ignorance, attachment to worldly possessions, indifference towards others, audacity, shamelessness, persistent self-justification, and the belief that one is righteous despite possessing blameworthy moral qualities. According to al-Uṣṣākī, the process of disciplining the nafs begins with recognising these negative characteristics and striving to overcome them through spiritual struggle (Işitan, 2020, pp. 189–190).

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the spiritual journey (sayr) associated with Nafs al-Ammāra is sayr ilā Allāh (the journey towards God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). At this stage, the disciple is required to turn away from the desires of the nafs and place complete trust in the Divine Will. In practical terms, this entails abandoning evil and reprehensible actions while devoting oneself to righteous deeds. The culmination of this journey, extending to the stage of Nafs al-Lawwāma, is the attainment of the Ufuq al-Mubīn, regarded as the highest station of the heart (qalb). At this level, the disciple acquires the highest forms of spiritual knowledge, all traces of blameworthy moral qualities are effaced, and virtuous character is fully established. Consequently, the disciple attains the station of fanā' fi'llāh, in which the Divine Names become manifest within the seeker's being (Türer, 2011, pp. 121–122).

Al-Uṣṣākī further states that the spiritual realm corresponding to Nafs al-Ammāra is the Ālam al-Mulk (the material world) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). The locus (mahall) of dhikr at this stage is the sadr (breast) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b), while the prescribed wārid consists of adherence to the principles of the Sharī'a (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The dominant spiritual state (hāl) is mayl (inclination) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a), its symbolic colour is blue (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a), and the corresponding members of the rijāl al-ghayb are the mu'in afrād (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b).

Nafs al-Lawwāma

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the second stage of the nafs is Nafs al-Lawwāma (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). This stage is indicated by the Qur'anic verse: "And I swear by the self-reproaching soul" (Qur'an 75:2). Al-Uṣṣākī further states that the spiritual journey (sayr) associated with Nafs al-Lawwāma is sayr li'llāh (the journey for God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). The corresponding spiritual realm is the Ālam al-Malakūt (the Realm of Dominion) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). In Sufi thought, Ālam al-Malakūt, also known as the Unseen Realm (Ālam al-Ghayb), denotes the invisible realm of spirits and metaphysical realities. This conception is reflected in the Prophetic tradition: "*Had the devils not circulated within the hearts of human beings, they would have beheld the Realm of Malakūt.*" Likewise, another hadith states: "*One who fills his stomach cannot ascend to the Realm of Malakūt.*" The Night of Qadr (Laylat al-Qadr) is also regarded as the night on which some of the hidden mysteries of this realm are unveiled (Can, 1995, p. 525).

According to al-Uṣṣākī, the locus (mahall) of dhikr at the stage of Nafs al-Lawwāma is the qalb (heart) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a), while the prescribed wārid consists of adherence to the principles of the tarīqa (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The dominant spiritual state (hāl) is mahabba (love), and its symbolic colour is red (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a). The corresponding members of the rijāl al-ghayb are the nuqabā' (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b). The term nuqabā' refers to spiritual deputies, representatives, or assistants. While al-Kāshānī states that they number three hundred, al-Uṣṣākī maintains that they comprise 366 individuals (Kāshānī, 2015, p. 559; Salāhī, n.d.-a, fol. 12b). When the veils concealing the inner mysteries are lifted, the seekers gain insight into the inner reality of

things and perceive truths that lie beyond outward appearances. This spiritual perception results from becoming a locus of manifestation of the Divine Name al-Bātin through worship and spiritual purification. Consequently, the Sufis acquire an inner knowledge that transcends the merely visible dimension of existence (Kāshānī, 2015, p. 559).

Nafs al-Mulhima

According to Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the third stage of the nafs is Nafs al-Mulhima (the Inspired Self) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). At this stage, the disciple advances further along the spiritual path through the practice of dhikr, riyāda, and mujāhada. He begins to experience profound inner spiritual joy in acts of remembrance and worship, while his heart becomes increasingly receptive to the transformative effects of Divine love. Having renounced worldly pleasures at the stage of Nafs al-Lawwāma, the disciple now transcends even the desire for reward in the Hereafter and becomes wholly absorbed in the love of God. At this level, the effects of dhikr are perceived not only in the heart but throughout the entire body, and the disciple comes to realise that all created beings glorify and remember God. Despite these spiritual attainments, however, the disciple may mistakenly assume that the Divine favours bestowed upon him and the spiritual stations he has attained mark the completion of his spiritual journey (Ayış, 2024, p. 115). According to al-Uṣṣākī, this misconception arises because the nafs has not yet been completely purified of its sinful inclinations, passions, and desires (Şimşek, 2021, p. 93).

For this reason, the disciple who reaches this stage is expected to adhere more firmly to acts of worship such as prayer (salāh) and fasting (sawm). In particular, both the outward and inward Divine manifestations (tajalliyāt) experienced at this stage should be reported to the spiritual master, whose guidance is essential for the disciple's continued progress. At this level, the disciple performs dhikr with the Divine Name Hū. Having previously attained the degree of 'ilm al-yaqīn (knowledge of certainty), the disciple now reaches the station of 'ayn al-yaqīn (vision of certainty). Likewise, the Kalimat al-Tawhīd is no longer understood merely as a verbal affirmation but is realised in its deeper meaning, namely, "lā mahbūba illā Allāh" ("There is no one worthy of love except God"). The disciple also comes to witness that God is the true agent behind every act in existence, thereby attaining the station of Tawhīd al-Af'āl (Unity of Divine Acts), as indicated by the Qur'anic verse, "Say: Everything is from Allah" (Qur'an 4:78) (Türer, 2011, p. 125).

The distinguishing characteristics of those who attain this stage include gentleness, devotion to beneficial knowledge, humility, constant repentance, patience, gratitude, generosity, contentment, and steadfast endurance in the face of hardship (Konur, 2006, p. 18). According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the spiritual journey associated with Nafs al-Mulhima is sayr 'alā Allāh. The corresponding spiritual realm is the Ālam al-Jabarūt, where the Ālam al-Mulk and the Ālam al-Malakūt are united and interwoven (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b).

The Ālam al-Jabarūt (Realm of Divine Omnipotence), also referred to as the Realm of Divine Power or the Realm of Majesty, constitutes the second of the ontological realms. It represents the essential reality (dhāt) underlying both the Ālam al-Mulk and the Ālam al-Malakūt, while these two realms may be regarded as its outward manifestations. Unlike them, the Ālam al-Jabarūt possesses no external or material existence; rather, it is described as the realm of essences. Moreover, whereas the Ālam al-Jabarūt resembles a concise book, the Ālam al-Mulk and the Ālam al-Malakūt constitute its detailed exposition. To illustrate this relationship, the Ālam al-Jabarūt may be likened to a seed, while the Ālam al-Mulk and the Ālam al-Malakūt resemble the tree, its branches, leaves, and fruits that emerge from it. Accordingly, minerals, plants, and animals are regarded as the fruits of this cosmic tree (Can, 1995, p. 480).

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the locus (mahall) of dhikr at the stage of Nafs al-Mulhima is the rūh (spirit) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a). The prescribed wārid consists of the principles of ma'rifa (gnosis) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The dominant spiritual state (hāl) is 'ishq (Divine love),

its symbolic colour is yellow (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a), and the corresponding members of the rijāl al-ghayb are the nujabā' (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b).

Nafs al-Mutma'inna

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the fourth stage of the nafs is Nafs al-Mutma'inna (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). At this stage, the nafs is liberated from its negative attributes, and all traces of sin are erased from the heart. Having attained tranquillity through the remembrance of God and become fully subject to the guidance of the heart, the nafs directs all its faculties towards spiritual perfection. This stage is indicated by the Qur'anic verse: "O tranquil soul!" (Qur'an 89:27). At the stage of Nafs al-Mutma'inna, Divine love becomes firmly established in the disciple's heart, all attachment to mā siwā Allāh is removed, and the seeker comes to perceive the manifestation of the Divine acts in every aspect of existence (Işitan, 2010, p. 105; Görgün, 2025, p. 177).

At this stage, both the outward and inward dimensions of the disciple's being become permeated by Divine manifestations (tajalliyāt), and the آثار (āthār) of the Divine begin to appear. Nevertheless, the disciple's need for the guidance of a perfect spiritual master (murshid kāmīl) becomes even greater, since only such a guide can enable the seeker to distinguish between contingent existence and Divine Existence. A perfected murshid leads the disciple out of the ocean of bewilderment (hayra) and annihilation (fanā') to the shore of sobriety (sahw) and subsistence in God (baqā'), thereby guiding him from the fluctuating state of talwīn to the stability of tamkīn. At this stage, the gnostic ('ārif) may, like Mansūr al-Hallāj, utter ecstatic expressions such as "Ana al-Haqq." Through the guidance of the murshid, however, the disciple gradually emerges from the state of spiritual intoxication (sukr) and attains the stations of sobriety (sahw) and spiritual awakening (intibāh), thereby reaching a state of conscious spiritual awareness (Muslu, 2014, p. 355).

The principal characteristics of the disciple at the stage of Nafs al-Mutma'inna include the integration of knowledge ('ilm) and practice ('amal), tawakkul (trust in God), fasting, riyāda (spiritual discipline), worship, and contemplation. At this station, the disciple continually invokes the Divine Name al-Haqq in dhikr (Tek, 2020, p. 30). According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the spiritual journey associated with Nafs al-Mutma'inna is sayr ma'a Allāh (journeying with God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). At this stage, all forms of duality—such as the distinction between the outward and the inward, or between the worshipper and the Worshipped—are transcended, and the disciple attains the station of ahadiyya (Divine Unity). This station is regarded as the culmination of walāya (sainthood). For the disciple who reaches this level, all oppositions are dissolved, and the state of 'ayn al-jam' (the vision of unity) is realised (Türer, 2011, p. 122).

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the corresponding spiritual realm is the Ālam al-Lāhūt, the primordial source from which the manifest realms originate (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). At this stage, the locus (mahall) of dhikr is the sirr (innermost secret) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a). The prescribed wārid consists of the principles of haqīqa (ultimate reality) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The prevailing spiritual state (hāl) is wasl (union), its symbolic colour is green (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a), and the corresponding members of the rijāl al-ghayb are the nudabā', whose number is given as twelve (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b).

Nafs al-Rādiya

According to Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the fifth stage of the nafs is Nafs al-Rādiya (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). At this stage, the nafs is wholly content with God and turns to Him under all circumstances. The disciple comes to realise that the entire universe is encompassed by God's mercy and providence. Consequently, the world no longer appears as a veil or an obstacle separating the seeker from God; rather, it becomes a realm in which the Divine good

pleasure may be attained (Tek, 2020, p. 31). "*Return to your Lord, well-pleased and well-pleasing.*" (Qur'an 89:27) This verse refers to both this stage and the one that follows.

According to Salāhī, the defining attribute of Nafs al-Rādiya is irji'ī ("Return!") (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). The spiritual journey (sayr) associated with this stage is sayr fi'llāh (journeying in God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). Al-Uṣṣākī further states that the dominant spiritual state experienced by the disciple at the stage of Nafs al-Rādiya is dhawq (spiritual taste) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a). The corresponding spiritual realm is the Ālam al-Nāsūt (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a). At this stage, the locus (mahall) of dhikr is the sirr al-sirr (the innermost secret of the secret), while no specific wārid is prescribed (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The prevailing spiritual state (hāl) is fanā' (annihilation) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a). Its symbolic colour is white, and the corresponding members of the rijāl al-ghayb are the nudalā', who are said to number seven (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b).

Nafs al-Mardiyya

According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the sixth stage of the nafs is Nafs al-Mardiyya (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). At this station, the disciple is completely content with the Divine Will, while, at the same time, Divine good pleasure is bestowed upon the disciple. This stage is indicated by the term mardiyya in the Qur'anic verse, ("*Return to your Lord, well-pleased and well-pleasing.*" (Qur'an 89:27). The disciple realises that all power and agency belong solely to God and that nothing can be accomplished independently of Him. Consequently, the seeker no longer expects anything from created beings, makes no demands upon them, and directs all aspirations solely towards God (Tek, 2020, p. 31). This station is also referred to as the station of haqq al-yaqīn, jam' al-jam', and 'amā. At this stage, the disciple invokes the Divine Name al-Qayyūm in dhikr (Muslu, 2014, p. 359). Through Divine grace, the seeker who reaches this station acquires a number of distinguishing qualities, including detachment from everything other than God, compassion towards creation, an intimate awareness of Divine proximity, contemplation of the manifestations of God's creative activity, contentment with the Divine decree, and the attainment of ma'rifat Allāh (gnosis of God). One who reaches this perfected station gains insight into the inner realities and hidden mysteries of existence and recognises that all things ultimately depend upon the Divine Power and Wisdom (Türer, 2011, p. 127).

According to Salāhī, the spiritual journey associated with this stage is sayr 'an Allāh (journeying from God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). Although the nafs continues to exist, it has become completely subject to the Divine Command and exists in harmony with the rūh (spirit), so that the duality and opposition between them disappear. Nevertheless, a subtle awareness of individual selfhood still remains (Tek, 2020, p. 31). According to Salahaddīn al-Uṣṣākī, the corresponding spiritual realm of Nafs al-Mardiyya is the Ālam al-Fanā' (Realm of Annihilation) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a). At this stage, the locus (mahall) of dhikr is the khafī (the hidden subtle faculty) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). The prescribed wārid consists of adherence to the principles of the Sharī'a. The prevailing spiritual state (hāl) is fanā' fi'l-fanā' (annihilation within annihilation) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a), its symbolic colour is black (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b), and the corresponding members of the rijāl al-ghayb are the awtād (Salāhī, n.d.-a, fol. 13a).

Nafs al-Kāmila

According to Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī, the defining characteristic of the seventh and final stage of the nafs is Nafs al-Kāmila (Salāhī, n.d.-a, fol. 10a). Upon reaching this station, the disciple has completed the spiritual journey (sayr u sulūk), attained spiritual perfection, and realised the ideal of al-insān al-kāmil (the Perfect Human Being) (Özköse, 2019, pp. 86–87). This station is regarded as the highest of all spiritual degrees, for it represents the culmination of inner spiritual perfection. At this point, the struggle against the nafs has come to an end, all spiritual trials have been overcome, and the disciple has attained complete mastery over the self (Muslu, 2014, p. 361). Consequently, the Divine Will becomes manifest in the servant, in accordance with the well-known

sacred tradition: "I become his hearing with which he hears, his sight with which he sees, his hand with which he grasps, and his tongue with which he speaks." (al-Bukhārī, Riqāq, 38).

According to Salāhī, the spiritual journey associated with this stage is sayr bi'llāh (journeying through God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 10b). The corresponding spiritual realm is the Ālam al-Wahda (Realm of Unity) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11a). At this stage, the locus (mahall) of dhikr is the ikhfā' (the innermost hidden subtle faculty), while the prescribed wārid is jam' (unification) (Salāhī, n.d.-a, fol. 11b). The prevailing spiritual state (hāl) is baqā' (subsistence in God) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12a). Its light is the Nūr al-Dhāt (the Light of the Divine Essence), whereas the lights manifested in the preceding stages are the Nūr al-Sifāt (the Lights of the Divine Attributes) (Salāhī, n.d.-a, fol. 12b). The corresponding members of the rijāl al-ghayb are the ghawthān, who are said to number three (Salāhī, n.d.-a, fol. 13a).

To facilitate a clearer understanding of the stages of the nafs and the distinctive characteristics associated with each stage discussed above, a schematic representation is provided below:

Table 1: The Stages of the Nafs and Their Defining Characteristics According to Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī

Stage of the Nafs	Sayr (Spiritual Journey)	Ālam (Spiritual Realm)	Mahall (Locus of Dhikr)	Hāl (Spiritual State)	Wārid	Colour of Light (Nūr)	Rijāl al-Ghayb
Nafs al-Ammāra	Sayr ilā Allāh	Ālam al-Mulk	Sadr	Mayl	Sharī'a	Blue	Mu'tn Afrād
Nafs al-Lawwāma	Sayr li'llāh	Ālam al-Malakūt	Qalb	Mahabba	Tarīqa	Red	Nuqabā' (366)
Nafs al-Mulhima	Sayr 'alā Allāh	Ālam al-Jabarūt	Rūh	'Ishq	Ma'rifa	Yellow	Nujabā' (40)
Nafs al-Mutma'inna	Sayr ma'a Allāh	Ālam al-Lāhūt	Sirr	Wasl	Haqīqa	Green	Nudabā' (12)
Nafs al-Rādiya	Sayr fi'llāh	Ālam al-Nāsūt	Sirr al-Sirr	Fanā'	—	White	Budalā' (7)
Nafs al-Mardiyya	Sayr 'an Allāh	Ālam al-Fanā'	Khafī	Fanā' fi'l-Fanā'	Sharī'a	Black	Awtād (4)
Nafs al-Kāmila	Sayr bi'llāh	Ālam al-Wahda	Ikhfā'	Baqā' bi'llāh	Jam'	Nūr al-Dhāt	Ghawthān (3)

Conclusion

This study examines Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī's conception of the nafs and its spiritual training within the framework of his Risāla al-Atwār al-Sab'a. The analysis demonstrates that, while al-Uṣṣākī adopts the classical sevenfold classification of the nafs—nafs al-ammāra, al-lawwāma, al-mulhima, al-mutma'inna, al-rādiya, al-mardiyya, and al-kāmila—he interprets these stages within a multidimensional system of spiritual education shaped by the Khalwati-Uṣṣākī understanding of al-sayr wa al-sulūk. The author does not confine the disciplining of the nafs to the elimination of blameworthy traits and the acquisition of virtuous qualities; rather, he presents it as a comprehensive process of spiritual maturation that also encompasses the sālik's understanding of tawhīd, attainment of ma'rifa, and perception of divine manifestations. In this respect, the disciplining of the nafs in al-Uṣṣākī's thought acquires epistemological and ontological dimensions in addition to its ethical character.

One of the principal findings of the study is that the *Risāla al-Atwār al-Sabʿa* possesses a structure more comprehensive than that of a merely didactic text explaining the classical stages of the nafs. Rather than following the conventional sequential arrangement of the stages, al-Uṣṣākī organises the work into eight sections: Muqaddima, Asyār, Awālim, Mahall, Wāridāt, Hālāt, Anwār, and Rijāl al-Ghayb. In this way, he associates each stage of the nafs with the sālik's mode of spiritual journeying, spiritual realm, locus and subtle centre of dhikr, divine inspirations, spiritual states, divine illuminations, and the hierarchy of rijāl al-ghayb. Particularly noteworthy are the association of the stages of the nafs with rijāl al-ghayb and the integration of al-sayr wa al-sulūk with the system of subtle spiritual centres (latāif), both of which constitute distinctive features of the treatise. Within this systematic framework, the stages of the nafs emerge not as isolated phases but as interrelated levels of spiritual maturation that gradually bring about the sālik's inner transformation.

Al-Uṣṣākī's contribution to Sufi thought becomes particularly evident in this integrative approach. He does not separate theoretical Sufi knowledge from the practical discipline of al-sayr wa al-sulūk; instead, he emphasises that theoretical knowledge must be realised through spiritual experience and religious practice. This approach both preserves the practical Khalwati-Uṣṣākī discipline centred on the training of the nafs and relates it to the Akbarian metaphysical framework of tawhīd, maʿrifā, and divine manifestation. Accordingly, the principal contribution of the treatise to Sufi literature lies not simply in reproducing the classical sevenfold classification of the nafs, but in integrating the process extending from ethical purification to the realisation of tawhīd and maʿrifat Allāh within a comprehensive model of spiritual education encompassing sayr, spiritual realms, spiritual loci, wāridāt, spiritual states, Anwār, latāif, and rijāl al-ghayb. In this respect, the work may be regarded as a significant textual locus in which the metaphysical legacy of Akbarian thought intersects with the practical model of spiritual education developed within the Khalwati-Uṣṣākī tradition.

Al-Uṣṣākī's position within the Khalwati-Uṣṣākī tradition further enhances the historical significance of the treatise. Recognised as the "Pīr-i Sālis" and as the pīr of the Salāhiyya branch, al-Uṣṣākī constituted one of the important links through which the Khalwati-Uṣṣākī tradition was transmitted to subsequent generations. For this reason, his approach to the disciplining of the nafs and al-sayr wa al-sulūk should not be regarded merely as the individual views of a single author. Nevertheless, the evidence examined in the present study is insufficient to establish direct textual influence of the *Risāla al-Atwār al-Sabʿa* on particular later Sufis. Further comparative research based on manuscript transmission, quotations, textual parallels, and conceptual continuities in later Khalwati-Uṣṣākī writings and *Atwār* literature would therefore make it possible to determine more precisely the scope of al-Uṣṣākī's influence within Ottoman Sufi thought.

Overall, the study demonstrates that Abdullāh Salahaddīn al-Uṣṣākī's *Risāla al-Atwār al-Sabʿa* is not merely a poetic and didactic work describing the seven stages of the nafs, but a text of Sufi education that treats the disciplining of the nafs, al-sayr wa al-sulūk, and spiritual maturation within a systematic and practice-oriented framework. Examining the treatise as an independent subject of research not only contributes to a clearer understanding of al-Uṣṣākī's Sufi thought but also sheds light on the theoretical and practical functions of eighteenth-century Ottoman *Atwār al-Sabʿa* literature. In this regard, the treatise may be evaluated as a distinctive model of spiritual education that integrates the classical classification of the nafs with Khalwati-Uṣṣākī practice and the conceptual framework of Akbarian thought.



Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin (ö.1197-1783) Etvâr-ı Seb'a Risâlesinde Nefis Mertebeleri

Giriş

Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, XVIII. asırda yaşamış önemli şâir-mutasavvıflardandır. Halvetî-Uşşâkîliğin günümüze intikalini sağlayan en önemli halkalardan biri olan Salâhî Efendi tarikatın Salâhiyye kolunun pîri kabul edilir (Akkuş, 2020a, s. 63). Asıl adı Abdullâh, lâkabı Salâhaddîn, edebî mahlası ise Salâhî (Salâhî, t.y.-c, vr. 38a) olan müellif günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Kesriye'de (Mehmed Süreyya, 1311, C. 3, s. 387) Hicrî 1117 / Miladî 1705 yılında doğmuştur (Sadullah Enverî, t.y., vr. 176b). Salâhî mahlasıyla şöhret bulan mutasavvıf uzun yıllar boyunca şeyhi ve aynı zamanda kayınpederi olan Cemâleddîn-i Uşşâkî'nin yakınında bulunmuş, hem ilmî hem de tasavvufî açıdan onun terbiyesinden geçmiştir. Şeyhinin 1750 yılında vefat etmesinin ardından, onun halifesi sıfatıyla postnişin olmuş ve hayatının geri kalan kısmını irşad faaliyetlerine vakfetmiştir. Salâhî Efendi, 4 Ocak 1783 tarihinde vefat etmiş ve uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'nin haziresine defnedilmiştir (Bursalı Mehmet Tahir, 1333, C. 1, s. 197; Vassaf, 2006, C. 4, ss. 429–444). Salâhî, dinî edebiyatımız ve tasavvuf tarihimiz bakımından mühim bir yere sahiptir. İki dîvân sahibi bir şairdir. Çok sayıda eseri bulunan Salâhî'nin düşüncelerinin temel kaynağı *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin kitaplarıdır (Akkuş, 2020a, ss. 29–31; Ceyhan, 2009, C. 36, ss. 17–19).

Salâhaddîn-i Uşşâkî, İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Osmanlı tasavvuf geleneğinin mühim simalarının metinleri üzerinde incelemelerde bulunmuş; böylelikle Osmanlı tasavvuf düşüncesinin gelişim sürecine dikkate değer katkılar sağlamıştır (Arıcı, 2020, ss. 27–47). Onun eserlerinin incelenmesi, dönemin tasavvuf anlayışını kavramak açısından önem taşımaktadır. Mevcut çalışmalarda Uşşâkî'nin farklı yönleri ele alınmış olsa da, nefis anlayışını sistematik biçimde inceleyen müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Bu bağlamda, *Etvâr-ı Seb'a* risâlesi konulu çalışmamız onun tasavvufî düşüncesinde nefsin niteliklerine bağlı olarak ortaya çıkan mânevî gelişim aşamalarını bütüncül bir yaklaşımla ele alması bakımından önemlidir. Ayrıca çalışma, Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Etvâr-ı Seb'a Risâlesi*'nin tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan etvâr risâlesi yazma geleneğine katkısını ve bu gelenek içerisindeki konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Müellif eserin girişinde risâleyi yazma maksadının müritlere nefis merâtibini tanıtarak nefis terbiyesini öğretmek olduğunu belirtmiştir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Manzum ve Türkçe yazılan eser sekiz müstakil gazelden oluşmakta olup üç varaktan ibarettir. Gazellerde, aruz ölçüsünün Fâ'ilâtun Fâ'ilâtun Fâ'ilun ölçülü "remel bahri" kullanılmıştır. Tasavvufî edebî özellik taşıyan eser altmış üç beyitten oluşur. Eserde, diğer etvâr-ı seb'a risâlelerinden farklı olarak nefis mertebeleri sırasıyla ele alınmamış; bunun yerine her mertebeye ilişkilendirilen seyr, âlem, mahal, vâridât, hâl, envâr ve ricâlû'l-gayb unsurları müstakil bölümler hâlinde incelenmiştir.

(Salāhî, t.y.-a, vr. 10a–13a). Dînî ve tasavvufî muhtevasının yanısıra ayet, hadis ve belagat ilmi açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Risâlesinin iki adet nüshası bulunmakta olup Mehmet Akkuş tarafından yapılmış tahkiki mevcuttur (Salāhî, t.y.-b, vr. 27b–29a; Salāhî, t.y.-a, vr. 10a–13a; Akkuş, 2020b, ss. 436–441).

Abdullāh Salahaddīn-i Uşşākî’ye Göre Nefis ve Mertebeleri

Nefis

Nefis kelimesi sözlükte “ruh, can, hayat, zat, insan, kişi, bir şeyin varlığı, kendisi, aslı, maddeden ayrı olan cevher ve aşağı duygular” anlamlarına gelir (İsfahânî, 2007, s. 472). Tasavvuf literatüründe “nefis” kavramı, çoğunlukla insanın kötü duygu, düşünce ve davranışlarının kaynağı olan mânevî bir unsur olarak ele alınır. Nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yusuf, 12/53) nefis anlaşılır (Uludağ, 2012, s. 368). Nefis, kendi haline bırakıldığında, doğası gereği bireyi sürekli kötülüğe yönlendirme eğilimindedir. Bununla birlikte nefis, insanın mânevî yapısının eğitilebilir yönünü oluşturur ve bu nedenle mutlak anlamda kötü olarak değerlendirilemez. Her ne kadar başlangıçta bireyi kötü isteklere yönlendirme eğiliminde olsa da belirli bir terbiyeden geçirildiğinde doğru olana da meydelebilir. Böylece, nefis, arzu ve isteklerini meşru ölçüler ve sınırlar içerisinde tutabilme yetkinliğine ulaşabilir (Konur, 2006, s. 14; Uyar, 2018, s. 228).

İnsanın ahlâk sahibi olabilmesi, nefisini bütünüyle yok etmesine veya öldürmesine değil, onu eğitmesine ve denetim altında tutabilmesine bağlıdır. Bu sebeple, nefsin ve nefsanî arzuların tamamen ortadan kaldırılması değil, varlıklarını korurken onları kontrol altına almak ve meşru sınırlar çerçevesinde iyi, doğru ve güzel olana yönlendirmek daha anlamlı ve değerlidir (Konur, 2006, s. 14). Daima kötülüğü emreden nefis iyi, doğru ve güzele yönelinceye kadar çeşitli aşamalardan geçer. Bunlara nefsin mertebeleri adı verilmektedir (Bolat, 2015, ss. 79–93; Muslu, 2007, ss. 43–45).

Nefis Mertebeleri

Salāhaddīn-i Uşşākî, nefsin farklı özelliklerinden bahseden Kur’an âyetlerinden hareketle klasik tasavvuf geleneğinde benimsenen yedi nefis mertebesini esas almış ve nefsin olgunlaşma sürecini bu mertebeler çerçevesinde ele almıştır. Bu mertebeler, sırasıyla şu şekilde isimlendirilmiştir: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülheme, Nefs-i Mutmaine, Nefs-i Râziye, Nefs-i Marziyye, Nefs-i Kâmile.

Nefs-i Emmâre

Abdullāh Salahaddīn-i Uşşākî, nefsin ilk aşamasını ifade eden nefsin sıfatının emmâre olduğunu belirtir (Salāhî, t.y.-a, vr. 10a). Emmâre nefsin temel vasfı inkâr, şirk, şüphe ve nifaktır (Tek, 2020, s. 28). “*Hiç şüphesiz nefis daima kötülüğü emredicidir.*” âyeti bu mertebeye işaret etmiştir (Yûsuf 12:53). Hiç çekinmeden günah işleyen ve bundan da pişmanlık duymayan emmâre nefsin başlıca yedi özelliği vardır. Bunlar cehalet, mal sevgisi, kendi dışındakileri önemsememe ve değer vermeme, cüretkârlık, hayâsızlık, daima kendini haklı görme ve kötü huylarına rağmen iyi olduğu düşüncesidir. Nefsi olumsuz özelliklerinden kurtarabilmek için nefsi tanımak ve onunla mücadeleyle başlamak gerekir (İşıtan, 2020, ss. 189–190).

Salahaddīn-i Uşşākî’ye göre nefis-i emmâre aşamasında seyr ilallâhtır (Salāhî, t.y.-a, vr. 10a). Seyr ilallâhta nefsin isteklerine sırt çevirerek kalben tamamen Hakk’ın iradesine güvenmek esastır. Amelî açıdan bakıldığında ise kötü ve çirkin fiilleri terk edip salih amellere yönelmek gerekmektedir. Nefs-i levvâmeye kadar olan bu süreç nihayetinde, “kalb” makamının zirvesi olarak kabul edilen “ufuk-ı mübîn”e ulaşmayı sağlar; burada en yüce ilimler idrak edilir, kötü ahlâk izleri tamamen silinir ve birey güzel ahlâk vasıflarıyla donatılır. Böylece sâlik, “fenâ fillâh” makamına erişir. Bu mânevî yolculuğun sonunda ise Allah’ın isimleri sâlikin varlığında tecellî eder (Türer, 2011, ss. 121–122).

Salâhî, nefs-i emmâre mertebesindeki kişinin içinde bulunduğu âlemin mülk âlemi olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Müellife göre nefs-i emmâre aşamasında zikrin icra edileceği mahal sadrdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Yerine getirmesi gereken vârid Şerî'at esaslarıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Yaşanan hâl meyl hâlidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Nuru mavi renktir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Tavr ehli, Mu'în efrâddır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b).

Nefs-i Levvâme

Salahaddîn-i Uşşâkî ikinci mertebede nefsin sıfatının levvâme olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). “*Ancak, kendisini her zaman kınayan nefse and içerim.*” âyetiyle bu nefse işaret edilmiştir (Kıyâme 75:2). Salâhî'ye göre nefs-i levvâme aşamasında seyr lillâhtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Sâlikin içinde bulunduğu âlem melekût âlemidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Melekût âlemi/ gayb âlemi, gözle görülmeyen âlem, rûh ve ma'nâ âlemidir. Bir hadîs de “*Eğer şeytanlar insanların kalplerinde dolaşmasalardı, onlar melekût âlemine bakarlardı.*” diye buyurulmuştur. Bir başka hadîsde Hz. Peygamber (s.a.s)”*Midesini dolduran kimse melekût âlemine yükselemez.*” buyurmuştur. Kadir gecesi, melekût âleminin esrarından bazı sırların keşf olduğu gecedir (Can, 1995, s. 525). Salahaddîn-i Uşşâkî'ye göre nefs-i levvâme aşamasında zikrin icra edileceği mahal kalbdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Yerine getirmesi gereken vârid tarikat esaslarıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Sâlikin yaşadığı hâl muhabbet hâlidir. Nur rengi kırmızıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Tavr ehli nükebâdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b). Nükebâ, nakipler, yardımcıları, vekiller anlamına gelir. Üç yüz kişiden oluşur (Kâşânî, 2015, s. 559). Salâhaddîn-i Uşşâkî nükebânın 366 kişiden oluştuğunu belirtmiştir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b). Sır perdeleri açıldığında sâlikler, eşyanın iç yüzüne vakıf olurlar ve zâhirin ötesindeki hakikatlere nüfuz edebilirler. Bu durum, onların ibadet ve mânevî arınma yoluyla Allah'ın “el-Bâtın” isminin mazharı hâline gelmelerinin bir sonucudur. Böylece sûfiler, sadece görünenle yetinmeyip, varlıkların derunî (içsel) boyutlarına dair bilgi ve idrak kazanırlar (Kâşânî, 2015, s. 559).

Nefs-i Mülhime

Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî üçüncü mertebede nefsin sıfatının mülhime olduğunu ifade eder (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Sâlik, bu merhalede icra ettiği zikir, riyâzet ve mücâhede vesilesiyle mânevî yolculuğunda bir basamak daha yükselir. Artık gerçekleştirdiği zikir ve ibadetlerden tam anlamıyla derûnî bir ruhî haz duymaya başlar; kalbi, ilâhî aşkın tesirlerini derinden hissetmeye başlar. Nefs-i levvâme makamında dünyevî hazzlardan vazgeçen sâlik, bu safhada uhrevî mükâfat arzusundan da arınarak, yalnızca Allah muhabbetiyle meşgul hâle gelir. Bu aşamada, zikrin etkisi sadece kalbinde değil, tüm uzuvlarında hissedilir; dahası, bütün varlıkların da Allah'ı zikir ve tesbih ettiği idrakine ulaşır. Nefs-i levvâme mertebesinde dünyevî zevklerden vazgeçmiş olan sâlik, bu aşamada uhrevî mükâfat beklentisinden de sıyrılarak yalnızca Allah sevgisiyle meşgul olur. Bu safhada, yaptığı zikrin etkisini sadece kalbinde değil, tüm uzuvlarında hissettiği gibi, aynı zamanda bütün varlıkların da Allah'ı zikir ve tesbih ettiğinin idrakine ulaşır. Bu seviyedeki sâlik, elde ettiği ilahî lütuflar ve ulaştığı mânevî dereceler karşısında yanıltıcı bir kanaate kapılarak, yolculuğunun sonuna ulaşmış olduğunu düşünebilir (Ayiş, 2024, s. 115). Bunun sebebi nefsin günaha dair hevâ ve arzularından bütünüyle kurtulamamış olmasıdır (Şimşek, 2021, s. 93). Bu nedenle, bu mertebeye ulaşan sâlikin namaz, oruç gibi ibadetlere daha güçlü bir şekilde sarılması; özellikle kendisinde zâhir olan zâhirî ve bâtınî tecellileri mürşidine bildirerek onun tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmesi gerekmektedir. Bu safhada sâlik, zikirlerini “Hû” ismiyle gerçekleştirir. Önceki aşamada “ilme'l-yakîn” derecesinde bulunan sâlik, bu merhalede “ayne'l-yakîn” makamına erişir. Kelime-i Tevhid'i ise artık “lâ mahbûbe illallah” (Allah'tan başka sevilmeğe layık hiçbir varlık yoktur) anlamında derin bir idrakle kavrar. Ayrıca, varlık âlemindeki her fiilin gerçek fâilinin Allah olduğunu müşâhede eder (Türer, 2011, s. 125). “*De ki, her şey Allâh tarafındandır.*” âyetine tam bir itikadla “tevhid-i ef'âl” makamına ulaşır.” âyetinde bu mertebedeki nefse işaret edilmektedir (Nisâ 4:78). Bu mertebeye ulaşmış olmanın alâmetleri; yumuşak huyluluk, faydalı ilimle meşguliyet, tevâzû, sürekli tevbe hâlinde bulunmak, sabır ve şükür bilinci, cömertlik, kanaatkârlık ve her türlü zorluğa karşı tahammül

gösterebilme gibi erdemlerdir (Konur, 2006, s. 18). Salahaddīn-i Uşşākī'ye göre nefis-i mülhime aşamasında seyr alallâhtır. Sâlikin içinde bulunduğu âlem, mülk âlemi ve melekût âleminin iç içe olduğu ceberût âlemidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b).

Ceberût âlemi, ilahî kudret âlemi, azimet âlemi olarak da adlandırılan varlık mertebelerinden ikincisidir. Ceberût âlemi, mülk ve melekût âlemlerinin özünü (zâtını) teşkil eder; buna karşılık, mülk ve melekût âlemleri ise ceberût âleminin yüzü mesabesindedir. Ceberût âleminin haricî (zâhirî) bir vücudu bulunmaz; bu âlem mahiyetler âlemi olarak tanımlanır. Bunların yanısıra Ceberût âlemi, özet bir kitap hükmünde iken, mülk ve melekût âlemleri bu kitabın tafsilatlı bir açıklaması gibidir. Başka bir ifadeyle, ceberût âlemi bir çekirdeğe; mülk ve melekût âlemleri ise o çekirdekten meydana gelen ağaç, dal, yaprak ve meyveye benzetilebilir. Bu bağlamda, madenler, bitkiler ve hayvanlar da bu büyük ağacın meyveleri olarak değerlendirilir (Can, 1995, s. 480). Salahaddīn-i Uşşākī nefis-i mülhime mertebesinde zikrin icra edileceği mahalın ruh olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Yerine getirmesi gereken vârid Ma'rifet esaslarıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Sâlikin yaşadığı hâl aşk hâlidir. Nur rengi sarıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Tavr ehli nücebâdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b).

Nefs-i Mutma'inne

Salahaddīn-i Uşşākī dördüncü mertebede nefsin sıfatının mutma'inne olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Bu mertebede nefsin olumsuz sıfatlarından kurtulduğu ve günaha dair izlerin kalpten silindiği mertebedir. Kalbin hükmü altına giren ve Hakk'ın zikriyle itminana kavuşan bu nefis bütün gücünü manen terakki etmeye yönelir. “*Ey itmi'nâna ermiş nefis!*” âyetinde bu nefse işaret edilmektedir (Fecr 89:27). Nefs-i mutma'inne aşamasında, sâlikin kalbinde ilahî aşk derinleşmiş ve dünyaya dair tüm bağılıkları (mâsivâ) kalbinden çıkarak, her bir varlıkta Hakk'ın fiillerinin yansımaları gözlemleyecek bir hâl almıştır (İşitan, 2010, s.105; Görgün, 2025, s.177). Bu merhalede sâlikin zâhirî ve bâtınî varlığı, ilâhî (Hakkanî) tecellilerle dolup taşar ve Hakkanî eserler zuhûr etmeye başlar. Ancak bu safhada, imkânî vücûd ile Hakkanî vücûd arasındaki farkı ayırt edebilmek için sâlikin bir mürşide olan ihtiyacı son derece artar. Kâmil bir mürşid, sâliki hayret ve fenâ denizinden çıkararak sahv ve bekâ sahiline ulaştırır; telyîn makamının iniş çıkışlarından temkîn makamının sükûnet ve istikrarına erişmesine vesile olur. Ârif, bu makamda Mansûr el-Hallâc'ın “Ene'l-Hak” ifadesinde olduğu gibi, bazen iddia ve şatihyelerde bulunabilir. Ancak bu safhada sâlik, yaşadığı sekr hâlidenden, mürşidinin irşadı sayesinde vazgeçerek sahv ve intibah makamlarına ulaşarak bilinçli bir farkındalık düzeyine erişir (Muslu, 2014, s. 355).

Nefs-i mutmainne mertebesindeki sâlikin öne çıkan temel nitelikleri, ilmî bilgi ile amelin birleştirilmesi, tevekkül, oruç, riyazet, ibadet ve tefekkürdür. Bu makamda, sâlik ‘Hakk’ ismini sürekli olarak zikreder (Tek, 2020, s. 30). Nefs-i mutmainne safhasında sâlikin seyr-i ma'allâhtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Bu merhalede sâlikin varlığında zâhir-bâtın, âbid-mabûd gibi her türlü ikilik ortadan kalkar ve sâlik, “ehadiyyet” mertebesine ulaşır. Bu makam, velâyet mertebesinin nihai aşaması olarak kabul edilir. Bu safhaya erişen sâlikin nazarında tüm zıtlıklar erimiş, “aynû'l-cem” hali gerçekleşmiştir (Türer, 2011, s. 122). Salahaddīn-i Uşşākī'ye göre sâlikin içinde bulunduğu âlem lâhût âlemidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Bu âlem zâhir olan âlemlerin aslıdır. Zikrin icra edileceği mahal sırdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Yerine getirmesi gereken vârid hakikat esaslarıdır (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Yaşadığı hâl vasl hâlidir. Nur rengi yeşildir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Tavr ehli nudebâdır. Bunlar 12 kişidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b).

Nefs-i Râziye

Abdullāh Salahaddīn-i Uşşākī beşinci mertebede nefsin sıfatı râziye olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Her durumda Allah'a yönelen ve O'ndan razı olan nefistir. Bu düzeyde kul, kâinatın Allah'ın rahmet ve inayetiyle çevrili olduğunu fark eder. Bundan dolayı artık dünya onun için Hakk'a yönelmede bir perde ve engel değil, ilahî rızayı kazanma fırsatının olduğu bir yer haline gelir (Tek, 2020, s. 31). “*Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak dön Rabbin'e*” âyetiyle bu ve bundan sonraki mertebeye işaret buyrulmuştur (Fecr 89:27).

Salâhî'ye göre, nefis-i râziye mertebesinde nefsin sıfatı irci'îdir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Seyri, seyr-i fi'llâhtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Salahaddîn-i Uşşâkî nefis-i râziye mertebesinde sâlikin yaşadığı halin zevk hâli olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). İçinde bulunduğu âlem nâsût âlemidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Zikrin icra edileceği mahal sırru's sırdır. Yerine getirmesi gereken vârid yoktur (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Yaşadığı hâl fenâ hâlidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Bu mertebede nurun rengi beyazdır. Tavır ehli nudelâdır. Bunlar 7 kişiden oluşur (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b).

Nefs-i Marziyye

Salahaddîn-i Uşşâkî altıncı mertebede nefsin sıfatının marziyye olduğunu belirtir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Bu makamda sâlik, Cenâb-ı Hakk'tan tam bir rızâ hâli içindedir; aynı şekilde, ilâhî rızâ da sâlikin üzerine tahakkuk etmiştir. "*Hem râzî olmuş, hem de râzî olunmuş olarak Rabbine dön.*" âyetinde geçen "marziyye" kelimesiyle bu mertebeye işaret edilmiştir (Fecr 89:27). Sâlik bütün hareket ve gücün Allah'tan geldiğini, kendi başına hiçbir şey yapamayacağını idrak eder. Böylece kimseye karşı bir beklenti içine girmez, kimseden bir şey istemez ve talepleri Hakk'a yöneliktir (Tek, 2020, s. 31). Bu mertebeye aynı zamanda "hakka'l-yakîn", "cem'u'l-cem" ve "amâ" mertebeleri olarak da adlandırılır. Bu safhada sâlik, Allah'ın "Kayyûm" ismini zikreder (Muslu, 2014, s. 359). Sâlik, Allah'ın inayetiyle bu mertebeye ulaştığında, şu özelliklere sahip olur: Allah'tan başka her şeyi terk etmek, mahlûkâta karşı lütfkâr bir tutum sergilemek, Allah'a yakınlık duygusunu derinden hissetmek, Cenâb-ı Hakk'ın sanatlarını tefekkür etmek, O'nun taksimine rıza göstermek ve marifetullâh ilmini elde etmek. Bu makama ulaşan kâmil bir zât, varlıkların hakikatlerine ve derin sırlarına vâkıf olmuş, her şeyin Allah'ın kudretine ve hikmetine dayandığının farkına vâkıf olmuştur (Türer, 2011, s. 127). Salâhî'ye göre bu aşamada seyr, seyr-i an'illâhtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Fakat nefis hâlâ mevcuttur ancak Allah'ın emri altına girmiştir. Ayrıca ruh ile beraberdi; aralarındaki ikilik ve zıtlık ortadan kalkar. Fakat benlik duygusu varlığını hissettirmeye devam eder (Tek, 2020, s. 31). Salahaddîn-i Uşşâkî'ye göre nefis-i marziyye mertebesinde sâlikin içinde bulunduğu âlem fenâ âlemidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Zikrin icra edileceği mahal hafîdir (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Yerine getirmesi gereken vârid Şerî'at esaslarıdır. Yaşadığı hâl fenâ fi'l fenâ hâlidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Nur rengi siyahtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b). Tavır ehli evtâddır (Salâhî, t.y.-a, vr. 13a).

Nefs-i Kâmile

Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'ye göre yedinci mertebede nefsin sıfatı nefis-i kâmile (Salâhî, t.y.-a, vr. 10a). Bu makama vâsıl olan sâlik, artık seyr ü sülûkünü kemâle erdirmiş ve 'kâmil' niteliğini kazanarak en yüksek düzeye erişmiştir (Özköse, 2019, ss. 86–87). Bu makam, tüm mânevî mertebeler içerisinde en yücesi olarak kabul edilir. Zira bu noktada içsel hâkimiyet tam bir olgunluğa ulaşır; mücâhede süreci sona ermiş, zorluklar geride bırakılmıştır (Muslu, 2014, s. 361). Böylece kulda ilahi irade tecelli eder. Hak onun konuşan dili, tutan eli ve işiten kulağı olur (Buhârî, "Rikâk", 38). Salâhî'ye göre bu aşamada seyr, seyr-i bi'llâhtır (Salâhî, t.y.-a, vr. 10b). Seyr-i bi'llâh, Allah'la seyrdir. Müellif sâlikin içinde bulunduğu âlem vahdet âlemi olduğunu ifade eder (Salâhî, t.y.-a, vr. 11a). Zikrin icra edileceği mahal ihfâdır. Yerine getirmesi gereken vârid cemdir (Salâhî, t.y.-a, vr. 11b). Yaşadığı hâl bekâ hâlidir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12a). Nûru nûr-ı zâtîdir. Bundan önceki nurlar nûr-ı sıfâtîdir (Salâhî, t.y.-a, vr. 12b). Tavır ehli gavsândır. Bunlar 3 kişidir. (Salâhî, t.y.-a, vr. 13a).

İzah etmeye çalıştığımız nefis mertebelerinin ve her bir mertebeye özgü niteliklerin daha kolay kavranabilmesi için, konuya ilişkin şematik gösterimi şöyledir:

Tablo 1: Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'de Nefis Mertebeleri

Nefsin mertebesi	Seyr	Âlem	Mahal	Hâl	Vâridât	Nûrun rengi	Tavır ehli
Emmâre	İlallâh	Mülk	Sadr	Meyl	Şerî'at	Mavi	Mu'in efrâd
Levvâme	Lillâh	Melekût	Kalb	Muhabbet	Tarikat	Kırmızı	Nükebâ (366)
Mülhime	Alellâh	Ceberût	Ruh	Aşk	Ma'rifet	Sarı	Nücebâ (40)
Mutma'inne	Maallâh	Lâhut	Sır	Vasl	Hakikat	Yeşil	Nudebâ (12)
Râziye	Fillâh	Nâsut	Sırru's-sır	Fenâ	—	Beyaz	Bûdelâ (7)
Marziyye	Anillâh	Âlemler fenâ eyler	Hafî	Fenâ fillâh	Şerî'at	Siyah	Evtâd (4)
Kâmile	Billâh	Âlem-i vahdet	Ahfâ/İhfâ	Bekâ billâh	Cem	Nûr-u zâfî	Gavsân (3)

Sonuç

Bu çalışma, XVIII. yüzyıl Osmanlı tasavvuf düşüncesinin önemli temsilcilerinden Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin nefis ve nefis terbiyesine ilişkin görüşlerini Etvâr-ı Seb'â Risâlesi bağlamında incelemiştir. İnceleme sonucunda Uşşâkî'nin klasik tasavvuf geleneğinde benimsenen nefis-i emmâre, levvâme, mülhime, mutma'inne, râziye, marziyye ve kâmile şeklindeki yedili nefis tasnifini esas almakla birlikte, bu mertebeleri Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk anlayışı doğrultusunda çok katmanlı bir mânevî eğitim sistemi içerisinde yorumladığı tespit edilmiştir. Müellifin nefis terbiyesini yalnızca kötü ahlâkın giderilmesi ve güzel ahlâkın kazanılması şeklinde değerlendirmede; sâlikin tevhid idraki, mârifet anlayışı ve ilâhî tecellileri kavrama düzeyindeki gelişimi de kapsayan bütüncül bir tekâmül süreci olarak ele aldığı görülmüştür. Bu yönüyle nefis terbiyesi, Uşşâkî'nin düşüncesinde ahlâkî boyutun yanı sıra epistemolojik ve ontolojik boyutlar da kazanmaktadır.

Araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, *Etvâr-ı Seb'â Risâlesi*'nin klasik nefis mertebelerini açıklayan didaktik bir metinden daha kapsamlı bir yapıya sahip olduğudur. Müellif, etvâr literatüründe yaygın olan klasik tasnifi doğrudan takip etmek yerine eserini mukaddime, esyâr, avâlim, mahal, vâridât, hâlât, envâr ve ricâlû'l-gayb olmak üzere sekiz bölüm hâlinde düzenlemiştir. Böylece nefsin her mertebesini sâlikin seyri, bulunduğu mânevî âlem, zikrin icra edildiği mahal ve letâif, vâridât, mânevî hâller, ilâhî nurlar ve ricâlû'l-gayb ile ilişkilendirmiştir. Özellikle ricâlû'l-gayb anlayışının nefis mertebeleriyle irtibatlandırılması ve seyr ü sülûkün letâif sistemiyle birlikte açıklanması, risâlenin ayırt edici özellikleri arasında yer almaktadır. Bu sistematik içerisinde nefis mertebeleri birbirinden bağımsız aşamalar değil, sâlikin içsel dönüşümünü kademeli biçimde gerçekleştiren ve birbirini tamamlayan mânevî tekâmül basamakları olarak ortaya çıkmaktadır.

Uşşâkî'nin tasavvuf düşüncesine katkısı da bu bütüncül yaklaşımda belirginleşmektedir. Müellif, teorik tasavvufi bilgiyi uygulamalı seyr ü sülûk anlayışından ayırmamış; nazarî bilginin mânevî tecrübe ve amel yoluyla tahakkuk etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, bir taraftan Halvetî-Uşşâkî geleneğinin nefis terbiyesine dayalı amelî disiplinini sürdürürken diğer taraftan Ekberî düşüncenin tevhid, mârifet ve ilâhî tecellilere ilişkin metafizik çerçevesini seyr ü sülûk süreciyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla risâlenin tasavvuf literatürüne başlıca katkısı, klasik yedi nefis mertebesini tekrar etmesinden ziyade, ahlâkî arınmadan tevhid idrakine ve mârifetullahı uzanan süreci seyr, âlem, mahal, vâridât, hâl, envâr, letâif ve ricâlû'l-gayb unsurlarını içeren kapsamlı bir mânevî eğitim modeli içerisinde bütünleştirmesinde aranmalıdır. Bu yönüyle eser, Ekberî düşüncenin metafizik birikimi ile Halvetî-Uşşâkî geleneğinin uygulamalı mânevî eğitim anlayışının kesiştiği dikkat çekici bir metin niteliğindedir.

Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Halvetî-Uşşâkî geleneğindeki konumu, risâlenin tarihsel önemini de artırmaktadır. "Pîr-i Sâlis" olarak kabul edilen ve Salâhiyye kolunun pîri olan Uşşâkî, Halvetî-Uşşâkî geleneğinin sonraki dönemlere intikalinde önemli halkalardan birini oluşturmuştur. Bu sebeple onun nefis terbiyesi ve seyr ü sülûka ilişkin yaklaşımının etkisi yalnızca bireysel bir müellifin görüşleriyle

sınırlı görülmemelidir. Bununla birlikte mevcut araştırmanın verileri, *Etvâr-ı Seb'a Risâlesi*'nin sonraki belirli mutasavvıflar üzerindeki doğrudan etkisini gösterecek metinler arası ilişkileri ortaya koymaya yeterli değildir. Bu nedenle risâlenin sonraki Halvetî-Uşşâkî müellifleri ve etvâr literatürü üzerindeki tesirinin yazma eserler, iktibaslar ve kavramsal aktarımlar üzerinden ayrıca incelenmesi, Uşşâkî'nin Osmanlı tasavvuf düşüncesindeki etki alanının daha açık biçimde belirlenmesine imkân sağlayacaktır.

Netice itibarıyla araştırma, Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî'nin *Etvâr-ı Seb'a Risâlesi*'nin yalnızca nefsin yedi mertebesini açıklayan manzum ve didaktik bir eser olmadığını; nefis terbiyesi, seyr ü sülûk ve mânevî tekâmülü sistematik ve uygulamalı bir bütünlük içerisinde ele alan bir tasavvufî eğitim metni olduğunu ortaya koymuştur. Risâlenin müstakil bir araştırma konusu hâline getirilmesi, Uşşâkî'nin tasavvuf düşüncesinin daha belirgin biçimde ortaya konulmasına katkı sağladığı gibi XVIII. yüzyıl Osmanlı etvâr-ı seb'a literatürünün teorik ve pratik işlevlerinin anlaşılmasına da imkân vermektedir. Bu bakımdan eser, klasik nefis tasnifini Halvetî-Uşşâkî seyr ü sülûk pratiği ve Ekberî düşüncenin kavramsal çerçevesiyle bütünleştiren özgün bir mânevî eğitim modeli olarak değerlendirilebilir.

References

- Akkuş, M. (2020a). *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî hayatı ve eserleri*. Hikemiyat Yayınları.
- Akkuş, M. (2020b). *Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî dîvân*. Eflatun Kitap.
- Arıcı, R. (2020). *Abdullâh Salahaddîn-i Uşşâkî şiir şerhleri*. Eflatun Kitap.
- Ayiş, M. Ş. (2024). *Nefis terbiyesinde sûfî metotlar*. İlahiyat Yayınları.
- Bolat, A. (2015). Muhammed Nûru'l-Arabî'de sülûk ve mertebeleri. R. Yıldırım (Ed.), *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri içinde* (ss. 79–93). TİKA Kültür Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tahir. (1333). *Osmanlı müellifleri*. Matbaa-i Âmire.
- Can, Ş. (1995). *Mevlânâ: Hayatı, şahsiyeti, fikirleri*. Ötüken Yayınları.
- Ceyhan, S. (2009). Salâhî Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (C. 36, ss. 17–19). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Görgün, T. (2025). The stages of the nafs in the context of Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn Marmaravî (d. 910/1504–05) treatise Etvâr-ı Seb'â. *Turkish Studies - Religion*, 20(Ö1), 167–183. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.87786>
- Işıtan, İ. (2010). Halvetiyye geleneğine ve bir Halvetiyye şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre sülûkün yedi evresi: Atvâr-ı Seb'â. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10(1), 91–106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344138>
- Işıtan, İ. (2020). *Sûfî psikolojisi yazıları*. Divan Kitap.
- İsfahânî, Râgıb. (2007). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân: Kur'ân kavramları sözlüğü* (Y. Türker, Çev.). Pınar Yayınları.
- Kâşânî, A. (2015). *Tasavvuf sözlüğü* (E. Demirli, Çev.). İz Yayınları.
- Konur, H. (2006). *Sufî ahlakı*. Ensar Yayınları.
- Mehmed Süreyya. (1311). *Sicill-i Osmânî*. Matbaa-i Âmire.
- Muslu, R. (2007). Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'â yazma geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'â risâlesi. *Tasavvuf*, 8(18), 43–63.
- Muslu, R. (2014). Tasavvufî terbiye ve ahlâk. K. Özköse (Ed.), *Tasavvuf el kitabı içinde* (ss. 315–393). Grafiker Yayınları.
- Özköse, K. (2019). *Nefis terbiyesi*. Mavi Yayıncılık.
- Sadullah Enverî. (t.y.). *Târîh-i Enverî* [Yazma eser]. Millet Kütüphanesi, nr. 67.
- Salâhî, A. S. b. M. el-Halvetî el-Uşşâkî. (t.y.-a). Etvâr-ı Seb'â [Yazma eser]. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, nr. 503/2, vr. 10a–13a.
- Salâhî, A. S. b. M. el-Halvetî el-Uşşâkî. (t.y.-b). Etvâr-ı Seb'â [Yazma eser]. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, M. Ozok Koleksiyonu, nr. II/7, vr. 27b–29a.
- Salâhî, A. S. b. M. el-Halvetî el-Uşşâkî. (t.y.-c). Şerh-i Gazel-i Mevlânâ [Yazma eser]. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Kütüphanesi, nr. 2153, vr. 1a–38a.
- Şimşek, S. (2021). *Halvetilikte nefis mertebeleri ve tavırları*. Buhara Yayınları.
- Tek, A. (2020). *Tasavvufun ana konuları*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

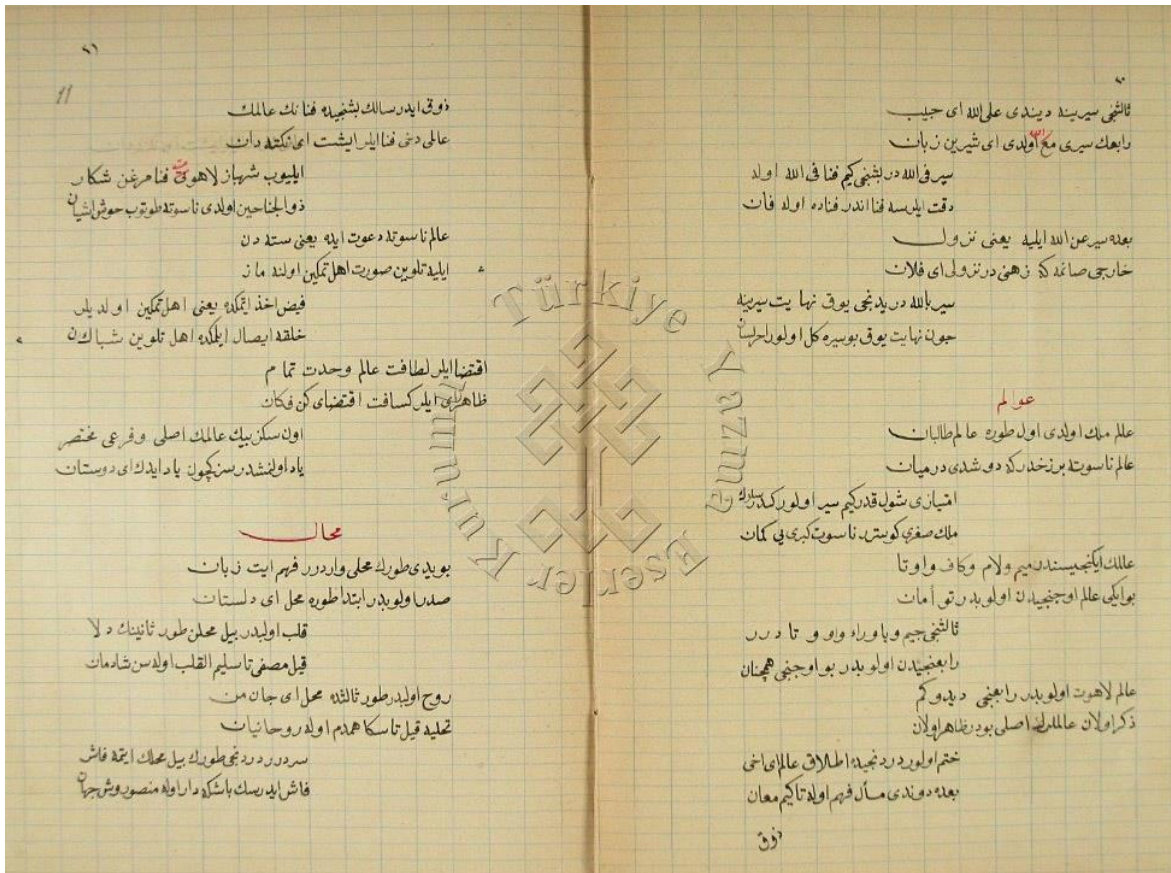
Türer, O. (2011). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. Ataç Yayınları.

Uyar, M. (2018). Hakîm et-Tirmizî'nin "Risâletü keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn" adlı eserinde bireysel bir çaba olarak uzlet, halvet ve keşf süreci. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (45), 209–242. <https://doi.org/10.17120/omuifd.394722>

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabcacı Yayınları.

Vassaf, O. H. (2006). *Sefîne-i Evliyâ* (M. Akkuş & A. Yılmaz, Haz.). Kitabevi Yayınları.

Yıldız, F. (2019). *Halvetî azizlerinin etvâr-ı seb'a risâleleri*. Büyüyen Ay Yayınları.



Collection Name and Number: Tahir Ağa Tekkesi/ 0053-002

Title of the Work: Etvâr-ı Seb'a

Author: Salâhî, Abdullah Selâhaddin b Muhammed Abdülaziz el-Halvetî el-Uşşâkî

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıf lanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipölasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.