

**DOI: 10.7596/taksad.v6i4.1064**

**Citation:** Işıtan, İ. (2017). Cemal Halvetî (ö. 899/1494)'nin Etvâr-ı Seb'a Anlayışının Sûfî Psikolojisi Açısından Tahlili. Journal of History Culture and Art Research, 6(4), 680-696.  
doi:<http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1064>

## **Cemal Halvetî (ö. 899/1494)'nin Etvâr-ı Seb'a Anlayışının Sûfî Psikolojisi Açısından Tahlili**

**The Analysis of Jamal Khalwati's (d. 899/1494) al-Atwar al-Seb'a with Regard to Sufi Psychology**

**İbrahim Işıtan<sup>1</sup>**

### **Abstract**

The concept of al-Atwar al-Seb'a (seven stages) is an important issue in the Khalwati tradition. Khalwati Sufis evaluates the seven stages of human ego within the spiritual experience they have experienced and have revealed the application of which measures used in self-development phases with different criteria. For this reason, a rich culture of al-Atwar al-Seb'a has been formed in the Khalwati tradition and many pamphlets have been written on this topic. It is important for today's academic world to deal with these issues within the framework of spiritual psychology. Because a new spiritual psychology tradition has begun to emerge as parallel to modern psychology. By force of the method of modern psychology its perception of self-development is more physio-psychological and this viewpoint neglects the inner/spiritual dimension of man. On the other hand, the self-development model of the Sufi tradition by force of the Islamic belief is psycho-spiritual and accordingly the spiritual development of the human ego exists. In this paper, we will reveal Jamal Khalwati's thoughts about human ego and its spiritual development in seven stages, and try to show the contribution of them to the development of Sufi psychology.

**Keywords:** Self, Jamal Khalwati, al-Atwar al-Seb'a, Khalwati, Sufi psychology.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakùltesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-mail: [ibrahimisitan@hotmail.com](mailto:ibrahimisitan@hotmail.com).

## Öz

Etvâr-ı seb‘a/yedi evre anlayışı, halvetî gelenekte önemli bir konu olarak ele alınmıştır. Halvetî sûfîler insan beninin yedi aşamasını, yaşadıkları mânevî tecrübe çerçevesinde değerlendirmişler ve farklı kriterlerle benlik gelişimi evrelerinin hangi ölçüler vasıtasıyla yapıldığının uygulamasını ortaya koymuşlardır. Bu nedenle halvetî gelenekte zengin bir etvâr-ı seb‘a kültürü oluşmuş ve bu konuda birçok risale kaleme alınmıştır. Bu risalelerin mânevî psikoloji çerçevesinde ele alınması günümüz akademik dünyası için önem arz etmektedir, çünkü modern psikolojiye paralel yeni bir mânevî psikoloji geleneği oluşmaya başlamıştır. Modern psikolojinin metodu gereği benlik gelişimi algısı daha çok fizyo-psikolojiktir ve bu bakış tarzı insanın ruhsal/mânevî boyutunu ihmal etmektedir. Buna karşın sûfî geleneğin İslam inancı gereği benlik gelişimi modeli psiko-ruhsaldır ve buna göre insan beninin mânevî gelişimi söz konusudur. Biz de bu tebliğimizde Cemal Halvetî’nin insan beni ve mânevî gelişiminin yedi aşamasıyla ilgili ortaya koyduğu düşünceleri ele alıp günümüzde gelişmekte olan sûfî psikolojisine sağlayacağı katkıyı ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Benlik, Cemal Halvetî, Etvâr-ı Seb‘a, Halvetî, Sûfî Psikolojisi.

Bu makalemizi hazırlamada ‘Anadoluda Halvetîlik, Cemâl-i Halveti ve Cemâliyye’ adlı çalışmasından istifade ettiğim ve 02/07/2017 tarihinde elim bir trafik kazası sonucunda vefat eden Tasavvuf akademisyenlerinden değerli meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Muharrem Çakmak Bey’e Allah’tan rahmet diler ve bu çalışmayı kendisine ithaf ederim.

## Giriş

Günümüzde yapılan akademik araştırmaların genel kanaatine göre içinde yaşadığımız modern çağın seküler düşünce tarzları ve yaşam biçimleri, dinî ve mânevî geleneklerin zayıflamasına yol açmıştır. Batı dünyasında din-bilim çatışması Hristiyanlığın ve dolayısıyla dinin toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasına, seküler ve laik bir toplum yapısının oluşmasına neden olmuştur.<sup>2</sup> Bu gelişmeyi yaşayan Batı toplumlarında rasyonel bakış tarzı/pozitivizm hüküm sürmüş ve toplum ve devlet yapısı – dinî ve mânevî geleneklerin etkisinden çıkıp – rasyonalizmin/akılcılığın temeline dayandırılmıştır.<sup>3</sup>

Batı’da gelişen bu seküler yapılanma askerî, siyasî ve sosyo-kültürel anlamda gerilemekte olan Osmanlı devleti nezdinde Doğu toplumlarını da etkilemiş ve seküler Müslüman

<sup>2</sup> Bk. Alan Aldridge. (2015). *Sekülerleşmenin Yükselişi ve Dinin Toplumsal Önemi Kaybetmesi*, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Sinan Yılmaz, ‘Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar’ içinde, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara, Otto, s. 75-117.

<sup>3</sup> Rasyonalizm hakkında bilgi almak için bk. Genevieve Rodis-Levis. (1993). *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karyol. İstanbul, İletişim.

toplumlarının meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu sürecin bugün hala devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu çerçeveden bakıldığında, ABD ve AB'nin İslam ülkelerine askerî ve siyasî anlamdaki müdahaleleri, iki-üç asırdır kültürel müdahaleyle gerçekleştirmeye çalıştıkları değişimi nihayete erdirmeye mücadelesi olarak kabul edilebilir. Söz konusu bu güçler, bu hedefe yönelik, siyasal anlamda demokrasi getirme bahanesiyle İslam ülkelerinde mevcut bulunan dinî ve mânevî gelenekleri çatıştırma yoluna giderek İslam dininin etkisini kırmayı tercih etmişlerdir. Bu amaçla İslam toplumlarında doğal olarak – içsel dinamikler ve farklı inanç ve düşünceye sahip toplumlarla karşılaşma sonucunda – gelişme göstermiş itikadî, amelî ve mânevî/sûfî mezhep ve meşrepler arasındaki farklı algı ve değerlendirmeleri sosyo-politik planda çatıştırma amaçlı kullanmaktadırlar.<sup>4</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında İslam tarihinde gelişme göstermiş itikadî, amelî ve mânevî mezhep ve meşrepler arasında çatışmalar ve gerginlikler yaşanmış ve günümüzde de hala yaşanmaya devam etmektedir. Söz konusu bu çatışmaların kaynağı düşünce ve uygulama planındaki farklılıklardan mı kaynaklanıyor, yoksa siyasal ve sosyal nedenler mi bu farklılıkları çatışmaya dönüştürüyor? Bu sorunun cevabını her zaman vermek mümkün değildir. Düşünce ve uygulama planındaki farklılıkların ayrılığa ve dolayısıyla çatışmaya zemin hazırladığını söylemek mümkündür fakat zihinsel ve uygulama planında potansiyel olarak var olan çatışmayı körükleyen etkenlerin sosyo-politik olduğunu da söylemek gerekmektedir.<sup>5</sup> Herhangi bir mezhepsel düşünce siyasal destek bulduğunda veya siyasi düşünceye dönüştüğünde, sosyal planda ayrıştırıcı ve çatışmacı bir durumun oluşmasına yol açabilmektedir. Tabii olarak gelişen bu çatışma içeride askerî ve siyasî anlamda zayıf olduğu ve dış güçlerin etkili bir konumda olduğu dönemlerde körüklenmeye daha çok müsait hale gelmektedir.<sup>6</sup>

Bu sebeple, söz konusu ettiğimiz içsel ve dışsal etkiler nedeniyle fikir ayrılıklarının çatışmaya dönüşmemesi için Müslüman grupların yüksek seviyede ahlâkî ve mânevî değer yargılarına

<sup>4</sup> Sosyal psikolojide grupların oluşumu ve gelişimi üzerine yapılan araştırmalar iç-grup dış-grup üyelerinin farklı davranış biçimlerine sahip olduklarını göstermektedir. İç-grup üyelerinin tutum ve davranış bakımından benzeşmeleri nedeniyle birbirlerini daha iyi anladıklarını, fakat dış-grup üyelerini dış grup homojenliği algısı yanılgısı sebebiyle önyargıyla değerlendirdiklerini araştırmalar ortaya koymuştur. İç-grup yakınlığı ve dış-grup uzaklığı, iç-grup üyelerinin her türlü davranışını doğru kabul etme ve dış-grup üyelerinin tutum ve davranışlarını hatalı bulma tutumuna yol açmaktadır (Bk. Aysel Kayaoğlu. (2013). *Gruplar Arası İlişkiler*. 'Sosyal Psikoloji' içinde, editör. Sezen Ünlü. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, n. 1288 c. 2, s. 72-96).

<sup>5</sup> Farklı dini kimliklerin çatışması tarihte hep var olmuş bir fenomendir fakat siyasi yapının güçlü olduğu zamanlarda söz konusu bu çatışma yerini daha çok uzlaşmaya ve birlikte yaşamaya bırakmaktadır. Aynı kaynaktan beslenen dinî mezhep ve meşreplerin ayrılmaya yol açması ilâhî dinlerin ve özellikle asliyetini koruyan İslam dininin tevhid ilkesine ters düşmektedir. Fikir ayrılıkları sosyal ve siyasal anlamda Müslümanların ayrışmalarına yol açmamalı, tam tersine dinî yaşamı bütün boyutlarıyla yaşama fırsatı vermelidir. Bu konuda bilgi almak için bk. Ramazan Altıntaş. (1996). *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika*. Sivas: Cumhuriyet Üniv. İlah. Fak. Dergisi, y. 1, s. 1, s. 111-121.

<sup>6</sup> Bu konuda bilgi almak için bk. Şinasi Gündüz. (2004). *Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası*. İstanbul: İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, s. 9, s. 1-19.

sahip olmaları gerekmektedir.<sup>7</sup> Dinî inanç ve uygulamalardan asıl maksadın – toplumsal ve siyasal anlamda bütünleşmiş bir ümmet olma idealini Allâh’a kulluk amacıyla gerçekleştirerek – evrensel bir medeniyet kurmak olduğunu kabul edersek, bunun tahakkuk etmesi için ahlâkî ve mânevî değer yargılarının önemli bir fonksiyon icra ettiğini söylemek gerekmektedir. Kısaca ifade edersek, Müslüman toplumların temel hedefi Allâh’a kulluk yapmaya vesile olacak kalitede bütünleşmiş bir ümmet bilinci ve yapısı oluşturmaktır.<sup>8</sup> Böylece söz konusu bu ümmetin bireyleri zaten iç-grup bilinciyle yaşayacakları için birbirlerini kolayca anlama imkânına sahip olacaklar ve birbirlerine karşı önyargıyla davranma hatasına düşmeyeceklerdir.<sup>9</sup>

Bu hedef ahlâkî ve mânevî değer yargılarının, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, yüksek seviyede yaşanmasını gerekli kılmaktadır. Eğer – tabiatı gereği dogmatik olmaktan uzak olması gereken – ahlâkî ve mânevî değer yargıları standart bir yapıya bürünürlerse davranış planında arzu edilen kalite elde edilemez. Bu konuda sûfî yaşamın ortaya koyduğu mânevî benlik dönüşümü modeli – ki bu model sûfî literatürde seyrü sülûk/mânevî yolculuk<sup>10</sup> kavramıyla ifadelendirilir – önem arz etmektedir, çünkü mânevî yolculuğa çıkmış sâlikten beklenen belli kalıplarla sınırlandırılmış her türlü duygu, düşünce, tutum ve davranışlardan kurtulmaktır.<sup>11</sup> Çünkü sûfî yaşamın öngördüğü seyrü sülûk ile kazanılan mânevî tecelliler, bir yandan alışılmış ve alt benliğin geliştirmiş olduğu tutum ve davranışlardan kişiyi uzaklaştırır, diğer yandan da kalıplaşmış düşünce yargılarından kurtarır.<sup>12</sup> Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir nokta, beklenen ahlâkî olgunluğa ulaşamayan sâlikler sûfî düşüncelere dogmatik bir şekilde bağlanabilir, ayrılıkçı fikirlere sahip olabilir ve diğer gruplara karşı önyargılı davranabilirler.<sup>13</sup> Hâlbuki yukarıda ifade ettiğimiz gibi, mânevî yolculuğun amacı doğumdan

<sup>7</sup> Tahsin Görgün. (1999). *İbn Haldun, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 543-555.

<sup>8</sup> İslam literatüründe ümmet kavramı iki şekilde ele alınmıştır: Ümmeti dâvet – ki İslam mesajını duyan bütün insanları içine alır – ve ümmet icâbet – ki İslam mesajına kulak vermiş ve onu kabullenmiş bireyleri içine alır. Bu nedenle ümmet kavramı bütün insanlığı içine alacak kadar geniş bir içeriğe sahiptir. Ümmet kavramı konusunda daha çok bilgi almak için bk. Halil İbrahim Bulut. (2012). *Ümmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, s. 308-309.

<sup>9</sup> Önyargının nedenleri ve önyargı-din ilişkisi konusunda bk. İbrahim Gürses. (2005). *Önyargının Nedenleri*. Bursa: Uludağ Üniv. İlahiyat Fak., c. 14, s. 1, s. 143-160.

<sup>10</sup> Sülûk hakkında bilgi almak için bk. Uludağ, Süleyman Uludağ. (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.

<sup>11</sup> Seyrü sülûk sırasında sâlik varlık mertebelerinde mevcut olan tecellileri keşfederek tekrar Mutlak varlığa ulaşır ve böylece benliğinde bulunan maddî boyut mânevileşme sürecini yaşar (bk. Abdürrezzak Tek. (2006). *Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Seyru Sülûk Anlayışı*. İstanbul: Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005, c. 1, s. 179-191).

<sup>12</sup> Bu konuda bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2013). *Ebü'l-Hasan Hâkânî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. Karabük: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi c. 2, s. 1, s. 181-194.

<sup>13</sup> Mânevî yolculuğa çıkan sâliklerin karşılaşabileceği temel problemlerden biri de mârifetullâha ulaşamama durumudur. Sûfî gelenekte ulaşılması gereken asıl bilgi mârifetullah'tır. Âlem ve nefis hakkında elde edilen mârifet ise Allâh'ı tanımaya vesile olması bakımından bir değer ifade eder. Buna göre kendini tam tanımayan kişi Rabbini layıkıyla tanıma imkânı da bulamaz (bk. Süleyman Uludağ. (2003). *Mârifet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 55). Bu çerçeveden bakıldığında kendi benliğini keşfetmede tam kemale eremeyen sâliklerin – eksik mânevî bilgilerinden dolayı – dogmatik mânevî iddialara sahip olma tehlikeleri söz konusudur.

itibaren bireyin kişiliğinde yerleşen kalıplaşmış algı ve düşünceleri, tutum ve davranışları ilâhî tecellilerle mânevî karakterli fikir ve değerlendirmelere, tavır ve hareketlere dönüştürmektir. Bu dönüşüm bireye fakr/mânevî hürriyet<sup>14</sup> çerçevesinde hareket etme kabiliyeti kazandıracağı için, kişi her türlü algı ve değerlendirmelere mesafeli durur ve her türlü fikir ve düşüncenin hangi durum ve şartlarda kabul edilip edilmeyeceğini veya uygulanıp uygulanmayacağını hesaplar; bu durum sâlike hürriyet duygu ve düşüncesiyle hareket etme kabiliyeti kazandırır.<sup>15</sup>

Sûfî gelenekte mânevî yolculuğun yedi mertebede gerçekleştiği kabul edilir ve her mertebede benlik çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle öngörülen olgunluk/kemal seviyesine ulaşır ve bir sonraki mertebeye geçme imkânı bulur.<sup>16</sup> Bir kılavuz/mürşit eşliğinde ve gözetiminde gerçekçi bir ölçme ve değerlendirmeye geçilen her aşamada arzu edilen davranış kalıpları gerçek durumlarda – her türlü yanıltıcı değerlendirmelerden kaçınılarak – test edilir ve böylece benlik gelişimi gerçekçi bir zemine oturtulur. Böyle bir bireyin her türlü şeytânî ve nefsânî hile ve tuzaklara aldanmaması beklenir ve benliği zorlayıcı durumlarda çetin bir mücâhedeyle mânevî karaktere uygun tavır takınması istenir.<sup>17</sup>

Kısaca tekrar edersek, sûfî geleneğin öngördüğü benlik gelişimi ve dönüşümü modeli dinamik bir yapıya sahiptir çünkü bu model ilâhî zâtın sıfat ve isimlerinin karakter yapısını – mârifet tecellileriyle – kişinin karakter yapısına yansıtmayı öngörür ve bunun gerçekleşmesi için de mânevî yolculuğu zorunlu görür. Bu çerçeveden bakıldığında halvetî gelenek de benliği mânevileştirme konusunu işler ve bunun, sûfî geleneğe uygun olarak, yedi evrede (etvâr-ı seb‘a) tamamlandığını ifade eder.<sup>18</sup>

Giriş olarak bu bilgileri ve düşünceleri ifade ettikten sonra, Cemal Halvetî<sup>19</sup>, nin halvetî gelenekte benliğin yedi aşamada nasıl gerçekleştiğini ve bu aşamaları aşarak varlığın

<sup>14</sup> Sûfî gelenekte *fakr* bir makam olarak ele alındığı gibi, mânevî gelişimin hedefi olarak da kabul edilmektedir. *Fakr* konusunda bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.

<sup>15</sup> Sûfî anlamda hürriyet ‘tutkuların esaretinden kurtuluş’ anlamında kullanılmaktadır (bk. Mustafa Çağrı. (1998). *Hürriyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 502).

<sup>16</sup> Nefs ve mertebeleri hakkında bilgi almak için bk. Ahmet Öğke. (1997). *Kur’an’da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan.

<sup>17</sup> ‘Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz’ (Ankebût, 29/69) âyetini nefisle cehdetmek şeklinde anlayan sûfiler büyük cihat olarak kabul ettikleri nefisle mücâhedeyle gerçekçi bir mânevî yolculuğun gereklerinden sayarlar. Mücâhede kavramı hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Mücâhede, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 441-442.

<sup>18</sup> Etvâr-ı seb‘a konusunda bilgi almak için bk. İbrahim Iştan. (2010). *Halvetiyye Geleneğine ve bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi’ye Göre Sülûkün Yedi Evresi*. Konya: Marife, y. 10, s. 1, s. 91-106.

<sup>19</sup> Cemal Halvetî, Halvetiyye tarikatının Cemaliyye kolunun kurucusu ve bu tarikatın İstanbul’daki ilk temsilcisidir. Hayatı hakkında detaylı bilgi almak için bk. Mehmet Serhan Tayşi. (1993). *Cemâl-i Halvetî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 302-303; Mehmet Serhan Tayşi. (1996). *Çelebi Halîfe*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları, s. 103; Muharrem Çakmak. (2015). *Anadoluda Halvetîlik, Cemâl-i Halveti ve Cemâliyye*. Malatya: Huzur Ciltevi, s. 27-46. Cemaliyye kolu üzerine bilgi almak için bk. Mehmet Serhan Tayşi. (1993). *Cemâliyye, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 318; Muharrem Çakmak. (2015), 70-85.

hakikatinin nasıl elde edileceği konusunu incelemeye geçebiliriz. Söz konusu bu mânevî benlik dönüşümü modelinin günümüz insan algısı bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz çünkü düşünce sistemlerinin ve özellikle de insan davranışları üzerine çalışan psikoloji ve psikiyatri bilimlerinin – yukarıda ifade ettiğimiz gibi sekülerleşmenin etkisiyle – insan algısının eksikliği nedeniyle günümüz insanının psikolojik problemlerine çözüm bulmak zorlaşmaktadır. Çünkü günümüz ilim anlayışı sebebiyle insanın içsel boyutunu incelemek zorlaşmakta ve dolayısıyla insan rûhunun benliğine nasıl yansıtacağı konusu askıda kalmaktadır. Bu nedenle günümüzde insan beni üzerine yapılan psikolojik çalışmalar daha çok insanın dış boyutuyla bilinç dünyasının ilişkisi üzerine odaklanmış durumdadır. Şunu da ifade edelim ki insanın varlığı/yaratılması konusundaki algımız onu inceleme metodumuzu da etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bu nedenle geleneğimizde var olmuş ve yüzyıllar boyu insanımızı mânevî anlamda geliştirmiş benlik algısı değerlendirmelerimizi gözden geçirerek benlik gelişimi teorilerimizi yeniden inşa etmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde İslam toplumlarında yaşayan Müslüman kimliğine sahip bireyler, Batı toplumlarının seküler bir yapıda elde ettiği bilgi ve bulgular çerçevesinde gelişen benlik algılarına göre yönlendirilmeye devam edecektir. Pratik olarak ifade edersek, günümüz Müslüman insanı psikolojik problemlerini daha çok Batı medeniyetinin insan algısına göre yetişmiş psikolog ve psikiyatri uzmanlarına başvurarak çözmeye çalışmaktadır. Bunun sonucu olarak problemlerimizin psiko-ruhsal boyutu devre dışı kalmakta ve özellikle mânevî çözümler noktasında ruhsal gücümüzün dinamiklerinden istifade edilememektedir.<sup>20</sup>

Bu nedenle günümüzde sûfî psikolojisi adı altında sûfî tutum ve davranışların gelişim süreçleri araştırılmakta ve günümüz psikolojik yaklaşımlarına yeni bir vizyon kazandırılmaya çalışılmaktadır. Böylece mânevî benlik dönüşümünün ilke ve prensipleri inceleme konusu yapılarak ruhî boyutumuzun insan benine nasıl yansıdığı inceleme konusu yapılmaktadır.<sup>21</sup>

Söz konusu mânevî benlik gelişiminin ilke ve prensiplerini incelemek günümüzde çalışma konusu yapılan değerler eğitimi açısından da önemli bir konudur. Yukarıda sözünü ettiğimiz seküler toplumların ve dolayısıyla seküler düşünce yapısına sahip bireylerin çoğalması hayata sadece bireysel maddî çıkarlar açısından bakılmasına yol açmış ve insan ruhunda mevcut olan mânevî duygu ve düşüncelerin ortaya çıkarılması imkânı da ortadan kalkmıştır. Bu durumu gözlemleyen araştırmacılar ve yerel dinî ve mânevî kültürlerin müntesipleri çeşitli girişimlerde ve çalışmalarda bulunmakta, bu çerçevede sûfî literatürden de istifade etmektedirler. Cemal Halvetî'nin düşüncesi çerçevesinde sûfî benlik dönüşümünün yedi aşamada nasıl geliştiğini sûfî psikolojisi açısından değerlendirmeyi çalışma konusu

<sup>20</sup> Bu noktada tasavvuf-psikoloji ilişkisi önem arz eder. Bu konuda bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2014). *Sûfî Psikolojisi, Süleî'ye Göre Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan, s. 39-47.

<sup>21</sup> Bu konuda bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2014), s. 48-53.

yapmaktan amacımızın da söz konusu bu çalışmalara katkıda bulunmak olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

## **Cemal Halvetî'nin Etvâr-ı Seb'â Anlayışının Sûfî Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi**

Cemal Halvetî'nin benlik algısı düşüncesinde, sûfî geleneğe uygun olarak, dört ana kavramın yer aldığı görülmektedir. Ruh, kalp, nefis ve şeytan.

Sûfî geleneğe göre, ruh insan yaşamının kaynağı olarak kabul edilir ve mânevî gelişimin güçlerini kendinde barındıran kuvvet olarak değerlendirilir.<sup>22</sup> Cemal Halvetî, sûfî geleneğe uygun bir şekilde, ruhu 'rabbânî latif bir cevher' olarak tanımlar ve ilâhî isimlerin sureti ve mazhar mahalli olması dolayısıyla da 'sûretten münezzeh' olduğunu ifade eder. Hakikati itibarıyla latif bir cisim olması nedeniyle de ruhun insan âzalarının boşluklarında dolaştığını belirtir. Sûfimiz, insânî ruhun 'mânevî enf/burun' menzilesinde olduğunu ifade ederek sâlikin aşkın ve ezelî taallukâtın kokularını ruh aracılığıyla koklayabildiğini söyler.<sup>23</sup> Kişinin ruhunun bu dünyada gerçekleştirdiği yaşam tarzına göre âhiret hayatında karşılık bulacağını ifade ederek, insanların ruhlarının, ervâh-ı ednâ, ervâh-ı evliyâ ve ervâh-ı enbiyâ olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir.<sup>24</sup> Aşağı ruhların cehennemde azap edileceğini, velîlerin ruhlarının naîm cennetinde karşılık bulacağını ve nebîlerin ruhlarının ise Hakk'ın yanında ikram göreceğini ifade ederek, ebedî hayatın bu dünyada gerçekleştirilen ruhsal yaşam kalitesine bağlı olduğunu belirtir.<sup>25</sup> Sûfimizin bu ifadeleri insanın varlığında her türlü maddî boyuttan ve her türlü kötülükten uzak bir gücün olduğunu ifade etmekte ve, bu nedenle de, mânevî gelişimin temelini bu gücün oluşturduğunu göstermektedir.

Cemal Halvetî'ye göre Allah âdemin cesedine ruhu üfleyince, ruh ile cesedin birleşmesinden iki çocuk meydana gelmiştir: *Zikrâ* ve *Ünsâ*. *Zikrâ* babası olan ulvî ruha benzeyen kalptir<sup>26</sup> ki yeri göğsün sol tarafındaki bir et parçasıdır. *Ünsâ* ise annesi süflî cesede benzeyen ve şerri

<sup>22</sup> Sûfilerin ruh konusundaki görüşleri konusunda bk. Süleyman Uludağ. (2008). *Ruh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 192-193.

<sup>23</sup> Seyrû sülûk, Hakk'a erme yeteneğini kazanmak için sâlikin nefsinin dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi ve böylece nefsinin ve Rabbini tanımasıdır (Süleyman Uludağ. (2010), s. 127). Nefsinin ve Rabbini tanıma insanda rabbânî bir cevher olan ruhî güç sayesinde gerçekleşir ve böylece sâlik gayb âleminin hakikatlerini temaşa eder.

<sup>24</sup> Diğer ilâhî dinlerde olduğu gibi İslam inancında da kişi bu dünyada geliştirdiği kulluk seviyesine göre âhirette karşılık/ceza görecektir. Ceza konusunda bilgi almak için bk. Adil Bebek. (1993). *Ceza, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 469-470.

<sup>25</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 223-224.

<sup>26</sup> Sûfî literatürde kalp mânevî duygu ve düşüncelerin (mârifet) geliştiği mekân olarak kabul edilmiş ve, bu nedenle de, kalbin fiil ve eylemlerinden bahsedilmiştir. Kalbin selim olması istenmiş ve arınması hedeflenmiştir. Kalp konusunda bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2001). *Kalp, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, s. 229-232.

emreden nefistir<sup>27</sup> ki yeri bütün bedendir. Sûfimize göre insan vücudunda belirli bir yeri olmayan nefis için faaliyetlerini gerçekleştirdiği bir mekân belirlemek gerekirse bu kalpte latif, karanlık bir noktadır. İşte bu nedenle de nefis – sûfî gelenekte – inkâr edici, doğrulardan saptırıcı, kötülüğü emredici ve kötü ahlakların kaynağı olarak kabul edilmiştir.<sup>28</sup>

Cemal Halvetî'ye göre kalp halden hale döndüğü için *kalb* diye isimlendirilmiştir. Bu nedenle kalbin yüzünü çevirdiği taraf mânevî gelişim açısından önem arz etmektedir. Eğer kalp yüzünü suflî arzuların kaynağı olan nefis tarafına çevirirse mânevî anlamda gerileme/tenezzül meydana gelir. Buna karşın eğer yüzünü ruh tarafına çevirirse mânevî anlamda ilerleme/terakkî söz konusu olur. Sûfimize göre insanın bedenini kuvvetlendiren yeme içme işlevini yerine getiren organı ağız olduğu gibi, kalp de mânevî ağız mesabesindedir çünkü ilâhî feyz sırlar âleminde kalbe gelerek önce kalbî kuvvetleri güçlendirir ve ardından kalp vasıtasıyla nefsânî kuvvetlere etki eder. Bu nedenle rahmânî feyzlerin kazanılması için iman mahalli olan kalbin saflaştırılması gerekmektedir.<sup>29</sup> Cemal Halvetî'nin kalp konusundaki bu açıklamaları, sûfî geleneğe uygun olarak, kalbin mânevî gelişimin mekânı olduğunu ve benlik gelişiminin de kalbin yüzünü çevirdiği yöne göre sağlanacağını ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Sûfimize göre yukarıda ifade edildiği gibi kötülüğün kaynağı olmasından dolayı nefsin terbiye edilmesi ve kalbin mânevî yolculuğuna engel olmasının önüne geçilmesi gerekmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Cemal Halvetî de, '*nefsini tezkiye eden kurtuluşa ermiştir*<sup>31</sup>', âyetinin gereğine uygun olarak nefsin tezkiye edilmesi/arındırılması çalışmasının her Müslüman birey tarafından yapılması gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber (sav)'in, '*yaşadığınız gibi ölürsünüz ve öldüğünüz gibi haşrolunursunuz*' hadisini ve Hz. Ebû Bekir'in '*Allah senin zâhirine bakmaz, bâtınına bakar*' sözünü naklederek nefsi tezkiye etmenin dünya ve âhiret saadeti bakımından önemini vurgulayan sûfimiz, iç ve dış organların sadr makamında bulunan nefsi emmârenin kötü ahlâkının tahakkümünden kurtarılması gerektiğinin altını çizer.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Sûfî literatürde daha çok kötü huyların ve suflî arzuların kaynağı olarak kabul edilen nefsin tezkiyesi ve terbiyesi amaçlanmıştır. Bu nedenle birçok sûfî kavram ve bilgi nefsin zaafları, hileleri, kötülükleri, hastalıkları ve bunlara karşı korunma yöntemleriyle ilgili olmuştur. Nefis hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Nefis, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, s. 526-529.

<sup>28</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 222-223.

<sup>29</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 220, 221, 835.

<sup>30</sup> Mânevî benlik dönüşümüne karar veren bireyin/müridin amacı, mürşidinin tecrübesinin yardımıyla, kalbini nefsinin arzu ve isteklerine kapatıp, ruhun arzu ve isteklerine yönelmektir. Bu konuda mürid kararlı ve sağlam bir irade ortaya koyar ve mânevî dönüşüm için kendi iradesini terk eder; Hakk'a giden yolu tutarak Hakk'ın iradesine göre hareket eder ve bunun için kendi iradesini terk eder (bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Mürid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, s. 48).

<sup>31</sup> Kuran, *Şems*, 91/9.

<sup>32</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 251-252.



Cemal Halvetî'ye göre nefsin arzu ve isteklerini harekete geçiren şeytan Allâh'ın 'mudill' isminin tecellîsi olarak insanı saptırma görevini üstlenmiştir.<sup>33</sup> Ona göre insan-ı kâmil 'elif'in mazharı, şeytan ise 'lâ'nın mazharıdır. Bu nedenle şirk ve inkâr şeytanın, ikrar ve izhar ise insan-ı kâmilin özelliği olarak telakkî edilir. Şeytan kelimesinin 'şatane' 'Allâh'a yakın olmamak 've şâte' 'Allâh'ın celâl sıfatından neşet eden zulmânî hicaplarda helak olmak' fiilleriyle ilgili olduğunu söyleyerek '*Allah dilediğini bununla saptırır*'<sup>34</sup> âyetinin de ifade ettiği gibi şeytanın vazifesinin doğru yoldan saptırmak ve uzaklaştırmak olduğunu vurgulamış olmaktadır.<sup>35</sup>

Cemal Halvetî'nin ele aldığı bu dört ana unsur, sûfî psikolojisi açısından incelendiğinde, bireyin mânevî benlik gelişimini sağlayan temel güçler olduğu görülmektedir. Söz konusu bu güçler aslında mânevî gelişimi sağlamak için insan beninde bulunan zıt kutupları oluşturur. Çünkü bir şeyin güç haline dönüşmesi için zıddını/rakibini mağlup etmesi gerekmektedir. Eğer bir rakip yoksa zaferden de söz edilemeyeceğine göre, bu durumda nefsin tezkiyesinden ve kalbin tasfiyesinden bahsetmenin de anlamı kalmamaktadır.

Ruh, kalp, nefis ve şeytan hakkında bu kısa bilgileri verdikten sonra insanların mânevî derece bakımından üç çeşit olması konusuna da vurgu yapmak yerinde olacaktır. Cemal Halvetî nefsin temelde üç boyutunun olduğunu ve bu çerçeveden bakıldığında mânevî benlik gelişimi açısından üç tür insan seviyesinin bulunduğunu ifade eder: *Avâm*, *Havâs* ve *Ehass*. *Avâm*, nefis mertebesi açısından kötülüğü emredici olan nefsi emmâre boyutunda yaşar. Bu noktada sâlikin yapacağı iş kalbini riyâzet, mücâhede ve zikir gibi taatlerle meşgul ederek alt benliğin bütün kötü sıfatlarını görmek ve bunlardan kaçmaktır. *Havas*, nefis mertebesi açısından kendini kınayan anlamında olan nefis-i levvâme boyutunda yaşar. Bu aşamada kalbin temel özelliği halden hale dönmesidir. Nefis tarafına döndüğünde tenezzül/alt benliğin arzu ve isteklerine yöneliş, ruh tarafına döndüğünde terakkî/ruhsal arzu ve isteklere yöneliş söz konusu olur. Bu aşamada kalp ruh tarafına dönme gayretiyle meşgul olduğu için keramet boyutunda seyreder. *Ehass*, nefis mertebesi açısından tatmine ermiş benlik anlamında nefis-i mutmainne boyutunda yaşar. Bu aşamada sâlik kalp mertebesinin hallerini aştıktan sonra ruh mertebesine ulaşır ki bu kalbin 'arş' makamına ve aşk mertebesine yükselmesi anlamına gelir. Bu noktada kalp sidre-i müntehada üns ile münâcat-ı Bâri'nin etrafında dönüp dolaşır. Cemal Halvetî '*o günde ne mal, ne evlat fayda vermeyecek, ancak kalb-i selim getiren müstesna*'<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Şeytan şerre/kötülüğe yönlendirme vazifesini görmesi nedeniyle mânevî gelişimin karşısında duran bir güç olarak kabul edilir. Şeytan konusunda bilgi almak için bk. İlyas Çelebi. (2010). *Şeytan, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, s. 99-101.

<sup>34</sup> Kuran, *Ra'd*, 13/27.

<sup>35</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 225.

<sup>36</sup> Kuran, *Şuara*, 26/89.

ve ‘*nefsini tezkiye eden kurtuluşa ermiştir*<sup>37</sup>’ âyetlerini delil göstererek müminin kötü ahlaklardan nefsinin tezkiye etmesi ve mâsivayı terk ederek ‘kalb-i selîm’e kavuşması gerektiğini vurgulamış olmaktadır. Bu açıklamalardan sonra benlik gelişiminin yedi evresini incelemeye geçebiliriz geçebiliriz.

### ***Benlik Gelişiminin Yedi Evresi***

Cemal Halvetî’ye göre nefsin yedi mertebesini incelemeye geçmeden önce, sûfî geleneğin varlığın ve dolayısıyla insan beninin oluşumu konusunda ortaya koyduğu ‘tecellî’ anlayışını kısaca izah etmek yerinde olacaktır. Sûfî düşüncede tecellî terimi mânevî yolculuk boyunca nefsin aydınlanması şeklinde anlaşıldığı gibi metafizik ve kozmolojik bir anlam da kazanmıştır. Buna göre tecellî Hakk’ın yaratma eylemidir; Hakk her şeyde, her yerde ve her zaman tecellî eder. ‘*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım*’ sözünü yorumlayan sûfilere göre Hakk’ın tecellîsini gerektiren temel sebep Zâtının bilinmeyi istemesidir. İlâhî zâtta mevcut isim ve sıfatlar tecellî ettiği için Hak bilinmiştir. Buna göre ilâhî zât ile âlemin ilişkisi isim ve sıfatlarının gerçekleştirdiği tecellî fiili sayesinde mümkün olmaktadır. Zira Hakk’ın bilinmesini sağlayan âlemdir ve âlemin niteliklerini kendisinde toplayan insandır. Âlem de insan da tecellî sonucunda meydana gelmiştir. Buna göre tecellî, ilâhî zâtın kendisi için kendisindeki tecellîsinden başlayıp mahlûkatındaki tecellîsine kadar uzanan sürecin tamamını kapsar. Bu süreç sonunda Hakk’ın zâtı – sıfatları ve fiilleri vasıtasıyla – insan idrakinin objesi haline gelmektedir. Ancak bu idrakin gerçekleşmesi insanın Hakk’ın tecellîsine mazhar olmasına bağlıdır. Bu mazhariyet, seyrü sülûk vasıtasıyla, beşerî ve nefsanî özelliklerden arındırılan kalp aynasının cilalanması, tecellîyi benimseme kabiliyetine erişmesiyle gerçekleşir. Bu kabiliyet fiilî hale geldiğinde tecellîler ortaya çıkmaya başlar.<sup>38</sup> Söz konusu tecellî anlayışına göre insan belli aşamalardan geçerek şu andaki durumuna ulaşmıştır ve varlığındaki tecellîleri idrak etmesi için mânevî yolculukla tekrar yaratılmadan önceki hale dönmesi gerekmektedir.<sup>39</sup>

Cemal Halvetî’ye göre Allah şekil bakımından en güçlü, varlık bakımından en üstün ve en kapsamlı/câmi‘ bir varlık olarak insanı zâhir ve bâtin boyutlarıyla yedi tavır üzere yaratmıştır. Ona göre insanın zâhirî yaratılışını, ‘*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılannmış yumurta) yaptık. Peşinden alakayı, bir parçacık et haline soktuk. Bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla*

<sup>37</sup> Kuran, Şems, 91/9.

<sup>38</sup> Bk. Semih Ceyhan. (2011). *Tecelli, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 241-242.

<sup>39</sup> Sûfî yaşam tarzında bu durum tevhid kavramıyla ifade edilir ve kişinin yaratılmadan önceki hale dönmesi şeklinde tarif edilir (bk. Süleyman Uludağ. (2012). *Tevhid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 41, s. 21).

*insan haline getirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir*<sup>40</sup>, âyeti ortaya koymaktadır. Sûfimize göre bunu *'sizi tavırlarla yarattık'*<sup>41</sup>, âyeti de teyit eder.

Sûfimiz insanın yaratılış merhaleleriyle varlık mertebeleri arasında ilişki kurmuş ve her ikisini de yedi mertebede gerçekleşen tecellilerle izah etmiştir. İnsanın yaratılışının ilk evresi olan erkeğin zahrında/sırtında bulunan 'nutfe' aşaması, bütün eşyaya sirayet eden 'mutlak hüviyet' mertebesine karşılık gelir. İkinci evre olan erkeğin zahrından kadının rahmine inme aşaması, ilk tecellînin/ilk ta'ayyünün gerçekleştiği 'ehadiyet' mertebesine karşılık gelir. Üçüncü evre olan 'alaka' aşaması, ikinci tecellî/ikinci ta'ayyün olan 'vâhidiyyet' mertebesine karşılık gelir; âyân-ı sâbite bu aşamada gerçekleşir. Dördüncü evre olan 'mudğa' aşaması, sûret/şekil almanın başladığı 'mutlak misâl' mertebesine karşılık gelir. Beşinci evre olan 'izâm' aşaması, 'mukayyed misâl' mertebesine karşılık gelir; bu aşamada ulvî âlem/rûhî boyut ile süflî âlem/cismânî boyut bütünleşir. Altıncı evre olan 'lahmiyyet kisvesi' aşaması, 'şehâdet âlemi' mertebesine karşılık gelir. Yedinci evre olan hazerât-ı hamse'nin tamamını câmi' olan 'insan-ı kâmil' aşaması, 'rûh' mertebesine karşılık gelir.<sup>42</sup>

Cemal Halvetî, Kur'an okumaya besmeleyle başladığı gibi, nefis mertebelerini geçmeye de ancak teavvüz ile başlanılması gerektiğini vurgular.<sup>43</sup> Allâh'ın Âdem'i ve zürriyetini yedi makam üzere yarattığını, nefsin mertebelerinin yedi olduğunu ve buna bağlı olarak da kalbin mertebelerinin de yedi olduğunu söyler. Allah'la kulları arasında da nûranî ve zulmanî yetmiş bin hicabın olduğunu belirten sûfimiz, nefsin kötü ahlâklardan tezkiyesi ile kalbin övülen ahlâklarla donatılmaya istidat/güç ve kabiliyet kazandığını, Allâh'ın da *'Kim nefsinin tezkiye ederse kurtuluşa erer'*<sup>44</sup>, âyetiyle buna işaret ettiğini vurgular. Bu demektir ki, insan rûhunun istenen saflığı kazanması, bir taraftan nefis tezkiyesi, bir taraftan da kalb tasfiyesi ile gerçekleşir. Cemal Halvetî, sâlikin, kötü ahlâktan soyutlanmak sûretiyle teslim, tevfiz, tevekkül, kanaat gibi güzel ahlâkın mazharı olacağını söyleyerek kalb tasfiyesinin nefsi arındırmaktan geçtiğinin altını çizer.<sup>45</sup>

Birinci evrede nefis; kötülüğü emreden alt benlik anlamına gelen nefis-i emmâre boyutunda yaşar ve makâmı da 'sadr'dır. Bu evrede sâlikin yolculuğu nefyden isbata firar anlamına gelen 'seyr ilallah'dır. Kötülüğü emreden nefsin etkisiyle sadrın kötülük yapmaya yol açan çirkin ahlâkî huylarla dolu olduğunu vurgulayan sûfimiz, bu durumdan cehrî zikirle kurtulmanın mümkün olacağını ve bu şekilde ikinci evre olan kalp aşamasına geçilebileceğini ifade eder.

<sup>40</sup> Kuran, *Mü'minun*, 23/12-14.

<sup>41</sup> Kuran, *Nûh*, 71/14.

<sup>42</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 205-207. Vücûd mertebeleri İbn 'Arabî düşüncesinde genişçe ele alınmış bir konudur. Bu konuda bilgi almak için bk. M. Erol Kılıç. (1999). *İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 20, s. 501-504.

<sup>43</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 219.

<sup>44</sup> Kuran, *Şems*, 91/9.

<sup>45</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 252-253.

Bu evrede Hakk salike ‘Nâsır’ ve ‘Gâlib’ isimleriyle tecellî eder ve ruh nefsin güçlerine/arzu ve isteklerine karşı durma imkânı bulur. Sûfimiz ‘*Allâh’ın yardımı geldiğinde*<sup>46</sup>’ âyetiyle de bu duruma işaret edildiğini ifade eder.

İkinci evrede nefis; kendini kınayan benlik anlamına gelen nefis-i levvâme boyutunda yaşar ve makâmı da ‘kalp’dir. Bu evrede sâlikin yolculuğu bütün azalarda Allâh’ı ispata yolculuk anlamına gelen ‘seyr lillah’dır. Bu mertebede sâlik hafî zikre yönelir ve bir üst evreye geçebilmek için celâl ve cemâl tecellisine sabırla karşılık verirse başarılı olur. Aksi takdirde terakkî etmesi mümkün olmaz ve beşerî sıfatların geriye gelmesiyle sadr aşamasının nefis mertebesi olan nefis-i emmâreye geriye döner. Bu özelliğinden dolayı kalp evresi merkezi bir rol oynar. Bu aşamada Hakk sâlike ‘Fâtih’ ve ‘Gâlip’ isimleriyle tecellî eder ve kalp mânevî fetihlere açılır. Hz. Peygamber (sav)’e bu iki ilâhî isimle Mekke’nin fethinin nasip olmasına ‘*ve fetih geldiğinde*<sup>47</sup>’ âyetiyle işaret edilmiştir.

Üçüncü evrede nefis; ilham veren benlik anlamına gelen nefis-i mülhime boyutunda yaşar ve makâmı ‘ruh’tur. Bu evrede sâlikin yolculuğu zâhir ve bâtında Allâh’ı ispata yolculuk anlamına gelen ‘seyr-i ‘alallah’tır. Bu aşamada sâlik isim ve sıfat mârifetinin, aşk hallerinin ve ilhamlarının tecellilerine mazhar olur ve hafî zikre devam ederek setr ve müşâhedesini tamamlamaya çalışır. Hakk sâlike ‘Basîr’ ve ‘Habîr’ isimleriyle tecellî eder ve kalp isim ve sıfatların müşâhede edildiği yer olur. Halkı İslâm’a davetinde Hz. Peygamber (as)’in, bu iki ismi müşâhede ettiği gibi bu mertebeye ‘*insanları gördüğünde*<sup>48</sup>’ âyetiyle işaret edilmiştir.

Dördüncü evrede nefis; hevâ ve hevesler karşısında sükûnete ermiş benlik anlamına gelen ‘nefs-i mutmainne’ boyutunda yaşar ve makâmı ‘sır’dır. Bu evrede sâlikin yolculuğu Allâh’ın kudreti ve hidayeti ile yolculuk anlamına gelen ‘seyri ma‘allah’dır. Bu evrede sâlik ilâhî sıfatların nuru sayesinde beşerî sıfatlarından fenâ bulur ve böylece sıfat tevhîdi tecelli etme imkânı bulur. Hakk sâlike ‘Selâm’ ve ‘Kuddûs’ isimleriyle tecellî eder ve nefsanî güçler/arzu ve istekler ‘huld’ ve ‘bakâ’ yurdu olan nûr ve selâmet yurduna girer. Hz. Peygamber (as)’in bu iki isimle bu nûra girdiği gibi bu mertebeye ‘*bölük bölük Allah’ın dinine girdiklerinde*<sup>49</sup>’ âyetiyle işaret edilmiştir.

Beşinci evrede nefis; rızâ makamına ermiş benlik anlamında ‘nefs-i râziye’ boyutunda yaşar ve makâmı da ‘hafî’dir. Bu evrede sâlikin yolculuğu Allâh’ın sıfatlarında seyr anlamına gelen ‘seyr fillah’dır. Bu aşamada sâlik ‘*işlerin sonu ona döner*’ ifadesinin gereğini yaşadığı gibi eşyanın kendisinde son bulduğu zâtî tevhidin tecellisini de yaşar. Sâlikde ‘Selâm’ ve ‘Kuddûs’ isimleri tecellî ederek takdîs, tahmîd ve selâmetin tam olarak tecellî etmesi bu

<sup>46</sup> Kuran, *Nasr*, 110/1.

<sup>47</sup> Kuran, *Nasr*, 110/1.

<sup>48</sup> Kuran, *Nasr*, 110/2.

<sup>49</sup> Kuran, *Nasr*, 110/2.

aşamada gerçekleşir. Allah ‘o vakit Rabbine hamd ederek onu tesbih et’<sup>50</sup>, kavliyle buna işaret etmiştir.

Altıncı evrede nefis; Hakk’ın kendisinden razı olduğu benlik anlamında ‘nefs-i marziyye’ boyutunda yaşar ve makâmı de ‘ahfâ’dır. Bu aşamada sâlikin yolculuğu tüm eşyada Allâh’ın sırlarını beyandan yolculuk anlamına gelen ‘seyr anillah’dır. Kürsî tavrı olarak da bilinen bu makam hilafet için Hakk’tan halka dönüşü ifade eder ve ‘kesrette vücudu görme’ nedeniyle hayret<sup>51</sup> makâmı olarak kabul edilir. Bu mertebede sâlik cem’den fark’a rücû ettikten sonra Hakk’ın ‘Afûv’ ve ‘Gaffâr’ isimleriyle tecellî etmesi sûretiyle mağfiret, bağışlanma ve sır taleb ettiği mertebedir, ‘ve O’ndan mağfiret dile’<sup>52</sup>, âyetiyle bu duruma işaret edilmiştir.

Yedinci evrede nefis; kemal derecesine ulaşmış benlik anlamında ‘nefs-i kâmile’ boyutunda yaşar ve makâmı ‘mutlak hafâ’dır. Bu evrede sâlikin yolculuğu izafî ve kesbî mevcûdâtтан zâhir ve bâtında fânî kılıcı olan celâl sıfatlarıyla yolculuk anlamına gelen ‘seyri billah’dır. Bu makam, nisbet, izafet ve taayyün olmaksızın ‘fenâ fillah’da vâhidiyyet olarak değerlendirilir ve bu nedenle de cem’ul-cem<sup>53</sup> makâmı ve fenâ fi’l-fenâ<sup>54</sup> hâli olarak kabul edilir. Bu mertebede Hakk sâlike bütün kuvvetleriyle kendisine dönmesini gerektiren ‘Tevvâb’ ismiyle ve zâtî tecellîlerle tecellî eder ve sâlik bu noktada bağışlanma ve sır taleb eder. Çünkü kim bütün güçleriyle Allâh’a dönerse, Allah da ona ilahî isim, fiil, sıfat ve zât tecellîleriyle tecellî eder.<sup>55</sup>

Sûfîmizin bu açıklamalarını sûfî psikolojisi açısından değerlendirdiğimizde, insanın yaratılışının yedi evrede gerçekleştiği ve bunu varlık mertebeleriyle ilişkilendirerek ortaya koyduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre benliği mânevî yolculukla yeniden inşa etme çalışmasının yaratıldığımız ilk noktaya yeniden kavuşma ve böylelikle maddi boyutun etkisinin kırılması anlamına geldiğini söylemek gerekmektedir; mânevî yolculukla kazanılan sıfat ve zât tecellîleri sayesinde sâlik, maddî ve mânevî aşamalardan geçerek ruhsal boyutun etkisi altına girmiş olur.

<sup>50</sup> Kuran, *Nasr*, 110/3.

<sup>51</sup> Hayret Allah’ı tanıyan, fakat bunu ifade edemeyen ârifin yaşadığı hal anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Sûfî, ilâhî tecellîleri temaşa ederek hayrete düşer ve bu durum mânevî yolculuk ilerledikçe giderek artar. Hayret konusunda bilgi almak için bk. Erhan Yetik. (1998). *Hayret, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, s. 60-61.

<sup>52</sup> Kuran, *Nasr*, 110/3.

<sup>53</sup> Tasavvuf literatüründe sâlikin her şeyi Allah’tan bilerek halkı yok, hâlikı var görmesi haline cem’, bütün varlık ve yaratıkları Hak ile görerek birinin varlığı diğerine engel olmadan kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahade etme haline de cem’u’l-cem’ denir (bk. Hasan Kâmil Yılmaz. (1993). *Cem’, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 278-279).

<sup>54</sup> Sûfî literatürde fenâ kavramı kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fânî olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında kullanılır. Fenâ fi’i-fenâ ise bu halden de kurtulmaktır. Tasavvufî hayata giren mürid bir müridin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefisini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya ‘fenâ-bekâ’ adı verilmiştir (bk. Mustafa Kara. (1995). *Fenâ, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 333).

<sup>55</sup> Bk. Muharrem Çakmak. (2015), s. 214-215; 248-249; 254-255.

Buna göre, vücûd mertebeleri itibariyle âlemde son yaratılan varlık olan insan, rûhî yönü itibariyle eşyanın hakikatini ve ilahî sırları kavrama kabiliyetine sahip tek varlıktır. Bu yönüyle insan, Allâh'ın tüm isim ve sıfatlarını potansiyel olarak kendisinde bulundurmaktadır. Çünkü insan rûhunun menşei Hakk'ın zâtıdır. Ancak insan, iki yönlü bir varlıktır ve onun bir de maddî varlığı söz konusudur. Onun maddî yapısından kaynaklanan nefsi, daima dünyaya, süfliliklere meylederken ilahî kaynaklı olan rûhî yönü ise, aslına yani Allâh'a kavuşma arzusundadır. Bu durumda insan, kendisinde mevcut iki zıt kuvvetin mücadele ettiği bir varlıktır. Bu yüzden insanın, dünyaya gelinceye kadar yedi perde ile perdelenmiş olan rûhunu, nefsin yedi mertebesinde her birini geçmek sûretiyle bu perdelerden arındırıp 'insan-ı kâmil' olma gayretini göstermelidir.<sup>56</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında insan-ı kâmil – varlık mertebelerinde kendisine ilintilenmiş her türlü bağılıklardan koparak – yaratılmadan önceki hale döner ve böylece dogmatik duygu ve düşüncelerden uzak bir benlik gelişimine sahne olur. Bu durumda dünya hayatında kendisine uğrayabilecek her türlü durumu hikmete uygun davranışlarla değerlendirir ve sağlıklı bir yaşam sürme imkânı elde eder.

Mânevî gelişim sayesinde, girişte sözünü ettiğimiz sekülerleşme düşüncesini geliştiren en önemli etkenlerden biri olan beden-ruh ayrımı ortadan kalkar çünkü insanın Allâh'ın halifesi olabilmesi beden-ruh birlikteliği ile ancak mümkündür. Ayrıca seyrü sülûk ile elde edilen hakikat bilgisi kişiye bireysel ve sosyal kökenli çatışma türlerinden uzaklaşma imkânı da verir çünkü mânevî yolculuğun sonuna ermiş sâlik her şeyi yerli yerine koyabilme gücü veren hikmete ulaşmıştır; Hakk'ın zâtî ve sıfâtî tecellîleri ona dengeli bir kişilik oluşturmaya fırsat tanır. Vahdette kesret, kesrette vahdet fikri mânevî benlik dönüşümün sonucu olarak tecellî eder ve böylece bireysel ve sosyal yaşamda barış durumu hüküm sürer.

## Sonuç

Sûfî geleneğin ortaya koyduğu benlik gelişimi modeli en alt mertebeden en üst mertebeye kadar kişilik yapısının ilâhî zâtın isim, sıfat ve fillerinin tecellîleriyle gelişme gösterdiğini ortaya koymaktadır. Buna paralel olarak kişinin tutum ve davranışları mânevî karaktere uygun şekilde değişir ve dönüşür. Bu açıdan bakıldığında geline her noktada mânevî açıdan yeni problemlerle karşılaşılır ve sâlikin bu problemleri yeni mânevî egzersizlerle aşması ve tutum ve davranışlarını hedeflemiş olduğu mânevî değer yargılarına göre yeniden inşa etmesi gerekir. Bu ilerlemeci benlik anlayışı bireye benliğini sürekli dönüştürme fırsatı ve imkânı

<sup>56</sup> Bk. Osman Türer. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha, s. 236.

vermektedir. Bu modelde sürekli bir arayış ve gelişme arzusu söz konusudur ve bu nedenle de yanlış kodlanmış tutum ve davranışlar yeni karşılaşılan durumlarla ortadan kalkmaya mahkûm olur. Bu durumda birey karşılaştığı zorlu durumlarda anlam arayışı sıkıntısına girmez. Günümüz psikiyatrik araştırmaları insanların psikolojik sıkıntılarının birçoğunun hayata karşı anlam arayışı probleminden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Sûfî bireyin varacağı hedef bellidir ve her karşılaştığı durumu varoluşsal sorun çerçevesinde ele aldığı için üzüntüsünü de sevincini de değerli bulur, kaygı ve bunalıma düşmeden kurtuluş çarelerinin var olduğu bilgisine sahip olması nedeniyle de yeni yollar arayışına girer. Bu dinamik yaşam tarzı sûfî bireye yeni deneyimler ve tecrübeler alanı açar ve kişi sürekli ilerleme durumu içerisinde bulunması nedeniyle nefiste oluşabilecek kaygılarını ortadan kaldırabilir. Maddî tabiatı gereği bu yaşamın çeşitli sıkıntılarının olması insanı çeşitli problemlerle karşı karşıya bırakabilir fakat mânevî bakış tarzı bu sıkıntılardan dolayı kişide oluşabilecek psikolojik travmalara karşı koruma görevi yapar.

Cemal Halvetî'nin benlik gelişimi konusunda ortaya koyduğu düşünceler, bireyin yaşamının ilk döneminde çevresinden kazandığı dogmatik ve statik algı ve değerlendirmelerinin yıkılması ve yerine evrensel planda değer ifade eden düşünce ve fikirlerin aldığını göstermektedir. Varlığın her boyut ve çeşidini Yaratıcının sınırsız bilgi ve gücünün yansıması olarak kabul ettiğimizde, yaratılmış her şeyde söz konusu bu ilâhî bilgi ve gücün etkisi ortaya çıkmalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında her bireyin benliği/nefsi ilâhî bilginin ve buna bağlı olarak ilâhî gücün yansıma yeri/mazharı olması gerekmektedir. Bu nedenle, sûfî geleneğin ortaya koyduğu mânevî yolculuk tarzının, ruhî boyutun sırlarını kalbe taşıması bakımından önemli bir benlik gelişimi yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca sûfî benlik gelişimi üzerine çalışmak, seküler anlayışların etkilerine maruz kalmış günümüz Müslüman birey ve toplumlarının inanç değerlerinin bâtınî boyutlarını keşfetmelerine yardımcı olacaktır. Çünkü sûfîler dinî yaşamın içsel boyutu üzerine durmakta, nefsin ve şeytanın ürettiği hile ve tuzaklar konusunda uyarılarda bulunmakta ve bu konuda çeşitli uygulamalar önermektedirler. Buna göre sûfîler seküler anlayışın gelişmesine yol açan temel etkenlerden olan bedensel ve nefsânî arzuların insan kalbini kuşatmasına engel olmak için gerekli prensip ve uygulamaları ortaya koymuş olmaktadır. Günümüz insanının seküler etki nedeniyle daha çok bedensel arzu ve isteklere yönelmesinden dolayı çeşitli psikolojik sıkıntılara girdiğini göz önüne alırsak, sûfîlerin önerdikleri benlik gelişimi model veya modellerinin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

## Kaynakça / References

- Aldridge, Alan (2015). *Sekülerleşmenin Yükselişi ve Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi*, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Sinan Yılmaz, 'Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar' içinde, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara, Otto, s. 75-117.
- Altıntaş, Ramazan (1996). *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika*. Sivas: Cumhuriyet Üniv. İlah. Fak. Dergisi, y. 1, s. 1, s. 111-121.
- Bebek, Adil (1993). *Ceza, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 469-470.
- Bulut, Halil İbrahim (2012). *Ümmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, s. 308-309.
- Ceyhan, Semih (2011). *Tecelli, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 241-242.
- Çağrı, Mustafa (1998). *Hürriyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 502-505.
- Çakmak, Muharrem (2015). *Anadoluda Halvetîlik, Cemâl-i Halveti ve Cemâliyye*. Malatya: Huzur Ciltevi.
- Çelebi, İlyas (2010). *Şeytan, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, s. 99-101.
- Görgün, Tahsin (1999). *İbn Haldun, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 543-555.
- Gündüz, Şinasi (2004). *Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası*. İstanbul: İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, s. 9, s. 1-19.
- Gürses, İbrahim (2005). *Önyargının Nedenleri*. Bursa: Uludağ Üniv. İlahiyat Fak., c. 14, s. 1, s. 143-160.
- Işıtan, İbrahim (2010). *Halvetiyye Geleneğine ve bir Halvetiyye Şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi*. Konya: Marife, y. 10, s. 1, s. 91-106.
- Işıtan, İbrahim (2013). *Ebü'l-Hasan Harakânî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. Karabük: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi c. 2, s. 1, s. 181-194.
- Işıtan, İbrahim (2014). *Sûfî Psikolojisi, Sülemini'ye Göre Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan.
- Kara, Mustafa (1995). *Fenâ, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 333-335.
- Kayaoğlu, Aysel (2013). *Gruplar Arası İlişkiler*. 'Sosyal Psikoloji' içinde, editör. Sezen Ünlü. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, n. 1288 c. 2, s. 72-96.
- Kılıç, M. Erol (1999). *İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 20, s. 493-516.
- Öğke, Ahmet (1997). *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan.
- Rodis-Levis, Genevieve (1993). *Descartes ve Rasyonalizm*, çev. Haldun Karyol. İstanbul, İletişim Yayıncılık.



- Tayşı, Mehmet Serhan (1993). *Cemâl-i Halvetî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 302-303.
- Tayşı, Mehmet Serhan (1993). *Cemâliyye, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 318.
- Tayşı, Mehmet Serhan (1996). *Çelebi Halife*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları, s. 103.
- Türer, Osman (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha.
- Uludağ, Süleyman (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.
- Uludağ, Süleyman (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet.
- Uludağ, Süleyman (2001). *Kalp, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, s. 229-232.
- Uludağ, Süleyman (2003). *Mârifet, DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 56-57.
- Uludağ, Süleyman (2006). *Mücâhede, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 441-442.
- Uludağ, Süleyman (2006). *Mürid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, s. 47-49.
- Uludağ, Süleyman (2006). *Nefis, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, s. 526-529.
- Uludağ, Süleyman (2008). *Ruh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 192-193.
- Uludağ, Süleyman (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.
- Uludağ, Süleyman (2012). *Tevhid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 41, s. 21.
- Yetik, Erhan (1998). *Hayret, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, s. 60-61.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (1993). *Cem', DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 278-279.