

SEMÂ'IN MAHİYETİNE DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA: AZİZ MAHMÛD HÛDAYÎ VE İSMAİL ANKARAVÎ*

Semih CEYHAN**

Özet

Semâ'ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdâyî ve İsmail Ankaravî

Bu yazının amacı, her ikisi muâsır ve dost olan Celvetî şeyhi Aziz Mahmûd Hüdâyî ile Galata Mevlevîhânesi yedinci şeyhi, Mesnevi Şârihi İsmail Rûsûhî Ankaravî'nin bir tasavvuf istilâhı olan semâ'a dair görüşlerini karşılaştırmaktır. Bu çerçevede Hüdâyî'nin *Keşfu'l-kınâ 'an vechi's-semâ* adlı semâ risâlesi ile Ankaravî'nin *Minhâcu'l-fukarâ*'da yazdığı semâ bâbı değerlendirilecektir. Her iki çalışma da İbn Arabî'nin semâ konusundaki yaklaşımından ve semâ taksîmâtından (mutlak-mukayyed; ilahi-rûhânî-tabîî semâ) beslenmektedir. Semâ olgusunu İbn Arabî, Hüdâyî ve Ankaravî nazarından idrak etmek, günümüz semâ âdâbındaki eksiklikleri gidermeyi sağlayabilir.

Anahtar kelimeler: Semâ, Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmail Ankaravî.

Abstract

A comparison on the essence of sufi listening "samâ": aziz mahmoud al-hudayi and ismail rusuhi al-anqaravi's ideas of samâ

The purpose of this article is to compare between the seventh Shaykh of Galata Mawlawikhane, Ismail Rusuhi al-Anqaravi and the Calwati Shaykh, Aziz Mahmud al-Hudayi's points of view on a sufi term "samâ". Both of the Shaykhs are contemporary and friends. In this frame, the article will clarify the ideas of samâ in al-Hudayi's treatise "*Kashf al-Qinâ'an vach al-samâ*" and the chapter of samâ in al-Anqaravi's "*Minhac al-Fuqara*". Two ideas are to be inspired by Ibn al-Arabi's approach and classifying to samâ; absolute - infinite; metaphysical- spiritual- natural samâs. Distinguishing the phenomenon of samâ from the points of Ibn al-Arabi, al-Hudayi and al-Anqaravi provides us a perfect point of view in correcting some faulties of formal sufi samâ at the present day.

Key words: Samâ, Aziz Mahmud al-Hudayi, İsmail Rusuhi al-Anqaravi

* Bu yazı, 20-22 Mayıs 2005 Üsküdar Belediyesi Uluslararası Aziz Mahmud Hüdâyî Sempozyumunda sunulan tebliğin yeniden düzenlenmiş halidir.

** Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (TDV İSAM).

Giriş

Tasavvuf literatürüne girmiş kavramlardan birisi olan semâ'nın hakîkati ve hakîkatin fiilî mertebede tahakkuk etme keyfiyeti, sufiler arasında birbiriyle irtibatlı ancak farklı açılara sahip düşüncelerin meydana gelmesine konu olmuştur. Bu minvâlde semâ'nın ilâhî ve rûhânî seviyede ontolojik gerçekliği hakkında muhakkik ve mukallid sufiler arasında bir müştereklik olduğu halde, genelde hâlin özeldede veccdin galebesiyle tabiat seviyesinde meydana gelen raks, deverân ya da yukarı aşağı yönde sıçrama şeklindeki harekete dayalı semâ ya da bildiğimiz anlamda mûsikî ve mûsikî sâikiyle ortaya çıkan semâ hususunda bir ihtilâf söz konusu olmuştur. Bu ihtilâf semâ'nın dini meşrûiyeti hakkında olmayıp – ki sufilerin tümü mubah ve hatta mendûb, müstehab ve müstahsen görürler - bütünüyle sâlikin tâbi olması gereken fiil olup olmaması yönündendir.

Öte yandan klasik dönemde olduğu gibi ilmî ve sosyal ahlâk açısından 'inkırâz'ın başladığı XVII. asrın ilk yarısı Osmanlı dünyasında özellikle Kadızâdeliler ile Sivasiler arasında ve sonrasında mûsikî ve raks anlamında semâ'nın meşrûiyeti etrafında; günümüzde ise özellikle her yıl şeb-i arûs törenleri esnasında şer'î geçerliliğinden ziyade Mevlevî erkânından olması hasebiyle semâ'nın adabı çerçevesinde popüler bir dizi tartışmalar meydana gelmiş ve gelmeye devam etmektedir. Bu tartışmalar semâ'nın hakîkatinin ne olduğunu tahsil etmekten uzak olmakla birlikte sufilerin sembolik değeri yüksek bu fiilin tahkîkî metodla yeniden araştırılmasını da icab ettirmektedir. Dolayısıyla yazımız bu araştırmaya giriş mahiyetinde olmakla sınırlıdır.

Semâ Çerçevesinde Hüdâyî ve Ankaravî

Semâ'nın ontolojik mahiyeti ve daha çok dini meşrûiyetine dair gerek sûfiyye ricâli tarafından gerekse Osmanlı uleması tarafından bir çok risâle telif edilmiştir. Bu müellifler arasında birbirleriyle çağdaş olan Üsküdarlı Celvetî Şeyh Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628)¹ ile Galata Mevlevîhanesi yedinci postnişini, Mesnevî şârihi İsmail Rûsûhî Ankaravî (Rûsûhî Dede) (ö.1041/1631)² de yer alır.

1 Aziz Mahmûd Hüdâyî hakkında bk. H.Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî-Hayâtı, Eserleri, Tarikati*, İstanbul 1999

2 İsmail Rûsûhî Ankaravî hakkında bk. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.

Hüdâyî'nin Arapça yazdığı eserinin ismi *Keşfu'l-kınâ 'an vechi's-semâ'dır*³ (semâ'nın yüzünden perdenin kaldırılması). İsminden de müllhem olarak risâle, semâ olgusunun vücûdî yani ontolojik hakîkatini ve bu hakîkatten sâdır olan ilmî yani epistemolojik mahiyetini tasavvufî anlamda keşfetmeye yöneliktir. Dolayısıyla eser, semâ ve mûsikînin şer'î geçerliliği hakkındaki tartışmalara dâir değildir.

Mûsikî ve raks anlamında semâ'nın kendi tarîkatının yani Mevlevîliğin erkânından olmasından ötürü Rûsûhî Dede ise konuyla ilgili üç müstakil risâle telif etmiş ve bir Osmanlı tasavvuf klasiği olan *Minhâcu'l-fukarâ*'sında semâyâ bir bölüm (IX. Bâb) tahsis etmiştir.⁴ Müstakil risâlelerinin adları *Hüccetü's-semâ*⁵, *Risâle fi hakkı's-semâ*⁶ ve *Risâletü't-tenzihîyye fi şe'ni'l-Mevlevîyye'dir*⁷. Bu eserlerin

- 3 Risâlenin İstanbul Kütüphanelerinde 15 kadar yazma nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha Üsküdar Hacı Selimağa Ktp. Nr. 253'de kayıtlı olan 1035/1625 tarihli nüshadır. Risâlenin Hüdâyî devrinde yapıldığı sanılan bir tercümesi Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan nr. 253/12'dedir. Son tercüme Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz'a aittir. Konu hakkında ve tercüme için bk. H. Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1986, sayı 4, s. 273-284. Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin semâ anlayışını tesbit etmede bu son tercümeyle dayandık.
- 4 İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 60-67. İsmâil Ankaravî'nin semâ anlayışının tesbitinde bu baskıyı esas aldık. Semâ anlayışı müstakil olarak ayrıca Ankaravî'nin Minhâc'ın Arapça tercümesi olan *Derecâtü's-sâlikîn*'inde ve Minhâc sistematîğindeki Tasavvuf kavramlarının Mesnevî beyitleriyle açıklanmasından ibâret olan Farsça *Nisâbu'l-Mevlevî*'sinin ve Tâhirü'l-Mevlevî tarafından yapılan Türkçe tercümesinin ilgili bölümlerinde yer almaktadır. Bk. İsmail Ankaravî, *Derecâtü's-sâlikîn*, Sül. Ktp. Hacı Mahmûd Ef. 2674, vr.120; a.mlf., *Nisâbu'l-Mevlevî Tercümesi*, çev.. Tâhirü'l-Mevlevî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp. Yazma nr. 769. Semâ ve mûsikînin Ankaravî'ye göre hadislerdeki dayanakları için ayrıca bk. İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkân-Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul 2001, s. 52-56.
- 5 İsmâil Ankaravî, *Hüccetü's-semâ* (*Minhâcu'l-fukarâ* ile birlikte), Bulak 1256/1840.
- 6 İsmâil Ankaravî, *Risâle Fi Hakkı's-semâ*, Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. nr. 137/7, vr. 347-362. Risâle, Kâtip Çelebi'nin ifadesine göre Müftü Muhammed Efendi'nin itirazlarına cevap olarak telif edilmiştir. *Hüccetü's-semâ*'ın Ankaravî tarafından yapılmış Arapça tercümesi mahiyetindedir. Devrin semâ tartışmalarına katılan Kâtip Çelebi Ankaravî'yi bu risâlesinden dolayı tenkid etmektedir. Kâtip Çelebi, Ankaravî'nin eserin son kısmındaki: "Bâtın ashâbi her şeyin hakîkatine nazar ederler ve her şeyin Allah'ı tesbih ve tenzih ettiğini semâ' ederler (işitme anlamında). Nitekim Allah "hiçbir şey yoktur ki O'nun hamdini tesbih etmesin. Ancak sizler (onların tesbihini) anlamazsınız." Def, mizmar, gadîb, tabla vs. şeyliğe dahildir. Onlar Allah'ı tesbih ve takdis ederler. Nasıl oluyor ki zâhir ehli eşyanın tesbihini işiten tarikat erbâbını inkar ediyorlar. Hiç bilir mi ney ve udun ne dediğini/ Ey vedud sen bana yetersin sen bana kâfi" cümlelerini eleştirir; hakîkat veya mecaz olarak eşyanın tesbihini müselleme görse de, eşyâya vurularak veya üflenerek çıkan seslerin tesbih şeklinde değerlendirilmesini reddeder. Zira Çelebi'ye göre bunun isbatı gerekir ve tartışma konusu olduğundan hilafına delil kolaylıkla ikâme edilebilir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 438.

mümeyyiz vasfı, İslam düşüncesi alanında kendilerini Hanefi fıkhı ile Maturidiyye akâidinin tahkîkî açıklamasından ziyâde⁸ naif bir yorumuyla sınırlandıran Kadızâdeliler gürûhunun ve onlar gibi olanların raks ve deverân anlamında semâya ve mûsikîye yönelttikleri yıkıcı eleştirilere cevap vermek, semâ'nın dinî açıdan meşrû bir fiil olduğunu nass (Kur'an-sünnet), tasavvufî gelenek, akıl ve mizaç açısından ortaya koymaktır.

Ankaravî *Hüccetü's-semâ*'da cevâbına muhatap olan semâ münkirlerinin ve inkâr sebeplerinin üç kısımdan ibaret olduğunu *Minhâc*'da şöyle taksim eder :

1. Semâ münkiri, Rasûl'ün^(s) sünnetinin câhili, nebevî ahbâr ve eserlerden gâfildir. Onun için inkârla amel eder. Habeşe kıssasını bilmemiş ve Hz. Âişe'nin muğanniye câriyelere def çaldırıp Hz. Peygamber'in yatarken dinlediğini duymamıştır. Nitekim *Hüccetü's-semâ* risâlemizde burhânî delillerle sâbit ve mübeyyen olmuştur.

2. Semâ münkiri, sünneti bilse de sadece bir cihetten kavrar. Gerçekte değil sadece görünüşte fakihlerin ve rûsûm ulemâsının bildiği gibi bilir ve onları taklîd eder. Tasavvufî haller, zevkler ve nebevî haberlerin sırlarından uzaktır. Rasûl'ün sünnetinden evliyânın istihrâcını bilmeyip, onların hallerinden bâhaberdir.

3. Semâ münkiri, rûhânî zevklerden habersiz, tabiatı muhabbet ve meveddetten her hangi bir eser almamış, gönlü yıkık ve kasvetli bir taş kesilmiş anlayışı kıt bir kimsedir. Semâ'daki zevki duymamış ve bir dem onun canı evliyâyâ uymamıştır Dolayısıyla ruhu semâdaki taddan zevk almaz.⁹

Dolayısıyla Ankaravî, semâ ve mûsikînin fikhî hüküm açısından tahrîm edilemeyeceğini söylerken, semâyı inkâr edenlerin nasslardan bâhaber olmakla

7 İsmâil Ankaravî, *Risâletü't-tenzihiyye fi şe'ni'l-Mevlevîyye*, Sül.Ktp. Nâfiz Paşa nr. 395, vr. 34. Risâle 1310/1892'de Leiden'de basılmıştır. Cerrâh ya da Cerrâhpaşa şeyhi olarak meşhûr İbrahim b. Yusuf (ö.1033/1623) adında bir vâizin semâ'ya dair itirazlarına cevap mahiyetinde Arapça yazılmış bir risâledir. Sahih Ahmed Dede'ye göre 1037/1627 yılında kaleme alınan *Risâletü't-tenzihiyye*, Ahmed b. Muhammed Tusi el-Gazzâlî'nin *Bevâriku'l-ilmâ' fi'r-red 'alâ men yuharrimü's-semâ'* adlı kitabının bir tür şerhidir. Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmû'âtü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye)*, haz. Cem Zorlu, İstanbul 2003, s. 297.

8 İsmâil Ankaravî, Osmanlı'daki ehl-i Sünnet anlayışının temel dayanakları olan bu iki ekolün mezc edilmesinden ortaya çıkan düşüncenin tasavvufî düşünce ve yöntem açısından farklılıklar taşısa da aynı fikrî daire içerisinde ele alınması ve uzlaştırılması gerektiğini de savunmaktadır.

9 İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 60-61. Semâ ve mûsikînin dinî nasslardaki durumu ve fakihlerin görüşleri için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, İstanbul 1976, s. 37-233.

beraber haberdâr olanların da tasavvufî zevk, bilgi ve aşktan uzak olduklarını ileri sürer.

Rüsûhî Dede'nin *Hüccetü's-semâ* adlı risâlesi zamanın şeyhülislâmı ve yakın dostu Yahyâ Efendi'nin tertip ettiği heyete Kadızâdelilerin görüşlerinin yaygınlaşmasına sed çekmek maksadıyla takdim edilip, kabule şâyân olmasından dolayı İstanbul meşâyihî tarafından takdirle karşılanmıştır. Bu çerçevede Aziz Mahmûd Hüdâyî, İsmail Ankaravî'ye dua mahiyetinde Arapça bir mektup göndermiştir. En hacimli Mevlevî tabakâtı Sakıp Dede'nin *Sefîne-i Mevlevîyân*'nındaki mektup şöyle kayıtlıdır:

رسخ الله القوي قدم اقدام الرسوخي في مقابلة المقابلين و شحذ سيف اجتهاده في حسم عروق اشكال المعاندي ونقد سنان الزامه في طباع المخالفين لو لا جهاده في زماننا مع المردة المنكرين لطلال على طلبة الحق ايدي تطاول المتعديين واشكل الفرق بين الحقيقين و المبطلين قوم الغيور الهادي سهام براهينه على اصابة غرض الصواب و جعل اصحاب الاغراض مصابا برماية قسي افكاره الصائبة و يطعون انظاره المصيب

“Allah Teâlâ muhâliflere (Kadızâdelilere) karşı Rüsûhî'nin ayağını sağlam ve sabit (râsîh), onların inat damarlarını kesmekte söz kılıcını keskin, onları susturmakta mızrağını tesirli eylesin. Zamanımızda tasavvuf ehline karşı olanlarla Rüsûhî'nin cihâdı olmasaydı, muhâliflerin eli Hak tâliblerine uzanır zarar verirdi. Doğru yolda olanlarla olmayanları birbirinden ayırmak zor olurdu. Allah Rüsûhî'nin delil oklarını en doğru hedefe isabet ettirdi.”¹⁰

Semâ risâlesi sahibi Hüdâyî'nin Ankaravî'ye böyle bir mektup göndermesi, Ankaravî'nin *Hüccetüs'semâ*'da semâ ve mûsikînin şer'î geçerliliğini lâıyıkıyla yaptığını Hüdâyî'ce teslim etmeye işarettir. Zaten Hüdâyî ile Ankaravî semâ ve mûsikînin tahrîm edilemeyeceğini ve mubah olduğu kanaatinde müşterektir. Ancak yine de Hüdâyî semâ'nın gerçek mahiyeti hakkında Ankaravî ile paralel fakat farklı tavırlara sahiptir. Tavrı farklılığının kanaatimizce başta gelen sebeplerinden biri semâ ve mûsikînin Ankaravî'de zikir şeklinde tarikat erkânından olması iken, Hüdâyî de semâ'nın değil zikrin cehrî ve nısf-ı kıyâm şeklinde olmasıdır.¹¹

10 Sakıp Dede, *Sefîne-i Mevlevîyân*, Kahire 1867, c. II, s. 38.

11 Celvî'î âyini olan nısf-ı kıyâm ya da diğer bir tabirle Hızır kıyâmı hakkında bk. H.Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî- Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı*, İstanbul 1999, s. 230; Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî- Hayâtı, Şahsiyeti, Tarîkatı ve Eserleri*, İstanbul 1984, ss. 57-60. Tezeren eserinde Hüdâyî'nin nısf-ı kıyâm zikrini vaz' etmesindeki sebebi sosyal bağlamla ilişkilendirerek şöyle ortaya koymaktadır: “Hüdâyî'nin yaptığı bu hareketi hiçbir din âlimi eleştirmemiş, bid'at-i hasene sayılmıştır.... Hüdâyî oturarak zikreden (hafî zikir hatm-i hâcegân) Nakşîler, semâ'ı esas yapan Mevlevîler, ayakta zikreden (kıyâm) Rıfâîler ve Sa' dîler,

Ankaravî'nin Türkçe *Minhâcu'l-fukarâ*'sının semâ ile ilgili bölümü ile Hüdâyî'nin risâlesi mevzû açısından bir paralellik taşır ve semâyâ ontolojik bir perspektif sunar. Bu perspektifin kaynağı İbn Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiyye*, *Tedbirat-ı İlâhiyye* ve *Rûhu'l-kuds* adlı eserlerindeki semâ'ya dair metafiziksel düşünceleridir. Hatta Hüdâyî'nin risâlesinin üçte ikisi *Fütûhât* ve *Tedbîrât*'taki ilgili kısımların nakli iken, Ankaravî bu hususta daha seçici ve parçacı bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşımın temel sebebi İbn Arabî'nin harekete dayalı raks ve deverandan ibaret semâ ve mûsikî hakkındaki muhâlif görüşlerinin bağlayıcılığını dikkate almamasıdır veya belli kayıtlar ileri sürmesidir. Öte yandan Mevlâvî semâ'ı olan harekete dayalı tabî semânın ontolojik gerçekliği hususunda İbn Arabî'den farklı bir tavra sahip olan Ahmed Gazzâlî ve onun muakkibi olan Mevlânâ'nın etkisi de söz konusudur. Ancak yazımızda Ankaravî üzerindeki bu etkiye girmeyeceğiz ve tebliğimizi her iki müellifi birleştiren İbn Arabî'nin semâ anlayışıyla sınırlandıracağız.

İbn Arabî'nin semâ anlayışı

Hem Hüdâyî hem de Ankaravî tarafından Şeyh-i Ekber olarak görülen Muhyiddin İbn Arabî Hz.leri *Fütûhât*'ın 182. ve 183. bablarında "semâ makamının bilgisi" ve "semâ'yı terk makamı" başlıkları altında haller bâbında semâ konusunu ele alır.

Semâ lafzî açıdan "işitmek" anlamına gelir. Kelimenin Arapça sem' kökünden hareketle Kur'an'da Allah kendisi hakkında "işiten ve bilen (semî' ve alîm)" "işiten ve gören (semî' ve basîr)" der. Dolayısıyla işitmek, bilmek ve görmeye takdim edilmiştir. Takdim edilme Varlığın zuhûrunda önceliği gerektirir. Bu öncelik zamansal değil zaman ötesi ontolojik bir önceliktir. Yani Hak'tan bildiğimiz ilk şey O'nun sözü ve bizden ona taalluk eden ilk şey bu sözü işitmektir. Allah bir şeye "ol" dediğinde o şey olur ayetine binaen, "ol"

devrân yapan Halvetî ve Kâdirîler gibi hareket etmemiş, nısf-ı kıyâm niteliğinde diz çökme şeklinde bir zikir tavrı bulmuştur. Şifâhî rivâyetlere göre Hızır bir gün zikir esnâsında gelmiş, Hüdâyî'nin omuzlarından bastırarak tam ayağa kalkmasına engel ve yarı kalkmasına sebep olmuştur. Onun bu davranışı seçmesinde, devrin sosyal olaylarının ve tarikat aleyhdarlığının etkisi olsa gerektir. Hüdâyî biraz zahidâne olan bu zikir biçimini seçmekle tarikat düşmanlarını susturabilecek bir tavır takınmış sayılabilir. Yoksa Hüdâyî yukarıda saydığımız zikir biçimlerinden hiç birisine karşı değildir. Hüdâyî'nin "Keşfü'l-kınâ' 'an vechi's-semâ" adlı semâ'ın uygun olduğuna dair bir eser yazmış olması Mesnevî Şârihi Rûsûhî-i Ankaravî'nin yazdığı "Devrân risâlesi"ne yapılan karşı çıkmalarda Şârihi savunması onun bu biçimi benimseydiğini saptayacak yeter kanıttır." Ziver Tezeren, s. 59-60.

sözünden Varlık zuhûr etmiştir. Vücûd yani Varlık mutlak açıdan Hak'tır. Hak ulûhiyyet, rûhâniyyet ve tabiat mertebelerinde mertebelerin gerektirdiği tarzda zuhûr eder. Zuhûrun başlaması "ol" sözünden sonradır ve tüm mevcûdâtın ilâhî ilimdeki hakikatleri olan 'ayn-ı sâbiteleri bu sözü işitmekle vecde gelirler ve vecdden vücûd hasıl olur. Bundan dolayı meşâyih taifesi vücûdu vecdden sonra getirmişlerdir. Vücûdun hasıl olmadığı işitme yani semâ işitme değildir. İlâhî sözü işitenler yani ilâhî semâ ehli -ki Allah ehlidir- bu vücûdu kalplerinde ilâhî ilimden bulmuşlardır. İlâhî ilmi ise onlara vecd halindeyken işitme anlamında semâ vermiştir. Dolayısıyla vücûdun semâ'nı işitmeyenin semâ'ı yoktur. Alemin varlığı anlamında vücûd ancak Allah'ın sözünden sonra olur. Semâ ise âlemdendir. Dolayısıyla söz ve işitmekten başka varlıkta bir şey yoktur. Söz ve işitmek kendi başlarına istiklâliyyetleri olmayan iki nisbet veya sıfattır. Söz ve işitmek birbirlerini zorunlu olarak gerektiren şeylerdir. Söz ile bir istekte bulunanın yani müridin ne istediğini yani murâdını bildiğimiz gibi işitmekle de bize ne denildiğini tahsil ederiz. Hasılı söz ile tasarrufta bulunduğumuz gibi işitmekle de tasarrufta bulunuruz. Söz ve işitme fiillerinin birlikteliğinden nefsü'l-emrdeki hali ya da Hakk'ın ilminde olanı biliriz. Ancak Hakkın Varlığının bir gereği olarak i'lamı yani ilmîni izhârı olmaksızın da bizde ona dair bir ilim de ortaya çıkmaz. Hakk'ın bildirmesi ise söz ile olur. Hakka hilâfeten Rasûllerin ilâhî kitaplardaki bildirmeleri de söz ile olur. Bizler işiterek bu söze muhâtab oluruz. Söz ve işitmekte her hangi bir alet yani sözde dil ve işitmekte kulak zorunlu şart değildir. Söz ve işitmek iki nisbet ya da sıfat olarak ulûhiyyet mertebesinde Allah'ın iki ismine nisbet edilirler. Söz mütekellim, işitmek semî ismine. Dolayısıyla söyleyen de işiten de birdir ve o da Allah'tır. İsimleri kendisinde cem eden Allah bizatihi Vücûd'dur.¹²

Semâ'yı işitme anlamında ve bir merteye ya da makam olarak ontolojik açıdan bu şekilde tahkik eden İbn Arabî semâ'yı iki kısma ayırır: mutlak ve mukayyed semâ. Bir diğer taksimle semâ ilâhî, rûhânî ve tabîi semâ olmak üzere 3'e ayrılır. İki taksim karşılaştırıldığında mutlak semâ ilâhî ve rûhânî semâ olup, mukayyed semâ tabîi semâ'dır.

Aziz Mahmûd Hüdâyî risâlesinin girişinde bu taksîmâtı kullanır. Bununla birlikte semâ'ı tahkîkî ve taklîdî semâ olarak ikiye ayırır. Tahkîkî semâ'ı tabîi ve rûhânî semâ olmak üzere iki kısma taksim eder. İlâhî semâyı rûhânî semâ kapsamında değerlendirerek İbn Arabî'nin ikisi arasında vaz' ettiği merteye farklılığını ise gözden geçirir. Taklidi semâ'ı ehl-i hal ve vecd ashabına dahil olmak

12 İbn Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts., c. II, s. 366.

için onlara benzetmek maksadıyla yapılan semâ şeklinde tanımlar ancak bu semâ nev'inin İbn Arabî'nin taksimatında hangi kısma dahil olduğunu belirtmez. Bununla beraber mutlak yani ilâhî-rûhânî semâ ile mukayyed yani harekete dayalı tabîî semâ'nın izahında aralarındaki tefriki İbn Arabî'ye dayanarak yapar.¹³

Mutlak semâ Allah ehlinin ve/veya ehl-i keşf ve'l-vücûd'un, mârifet ehli âriflerin, muhakkik sufilerin ya da melamilerin semâdır. Bu taife işittikleri şeylerin –ki onlara göre her şey işitilendir- mahiyetlerini idrak için kendilerine ölçüler (mizan) ya da kıstaslar verilen kimselerdir. Bu ilim ile eşyanın hakikatlerini idrak ederler. Neyin ibtila neyin imtisâle konu olduğunu bilirler. Mukayyed semâ ise hal ve vecd ehlinin –ki İbn Arabî onlara sufiler der- semâ'ı olup, bu taife işitilen şeyleri kabil olmalarına göre sınırlarlar ve tabiatlarını harekete sevkeden hoş nağmeleri semâ ederek raks ve deverâna girerler. Bu tür semâ'ı talep edenler sınırlılığın ya da geçici halden sadır olan zevkin kendilerine galebe etmesinden dolayı daimi ve ezeli mutlak semâya geçiş yapamazlar.¹⁴

İbn Arabî'nin bu ikili taksimini tafsil ederek aid oldukları mertebelerin intaç ettiği hükümlerin tefrik edilmesini sağlayan ilâhî, rûhânî ve tabîî semâ mertebelerinden ibaret 3'lü taksimdir. İsmail Ankaravî bu taksimi daha açıklayıcı bularak paylaşır. Her bir mertebede pirinin yani Hz. Mevlânâ'nın mertebeye ilgili beyitlerini İbn Arabî'nin düşüncelerine ilhak eder. Ancak bu ilhak ilgili mertebenin manasıyla tam ve doğrudan bir münasebet içinde değildir, bununla birlikte dolaylı bir irtibat kurulmasına da imkân tanır.¹⁵

a. İlâhî semâ

İlahi semâ varlığın zuhurunun başlangıcı olan “kün” (ol) kelimesinin mevcûdâtın mahiyetleri olan a'yân-ı sâbite tarafından işitilmesi ve uluhiyetin tüm varlık tarafından tasdik edilmesidir. İlahi semâ, ilahi sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibaret mutlak semâdır. Bu semâda her şeyden, her şeyde ve her şey ile işitmek söz konusudur. Çünkü her şey mesmû'âttır ve işitmeye konudur. Her şey yani işitilenler Allah'ın kelimeleridir. Kelimeler Allah'ın isimlerinin tecellilerinden ibaret olan vücûdî emirlerdir. İsimler sonsuz olduğuna

13 H.Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin "Semâ Risâlesi"*, s. 275-276.

14 İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, (33.bab); a.mlf., age, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, c. 2, ss. 153-156.

15 İsmâîl Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, ss. 63-65.

göre kelimeler de sonsuzdur. Kelimeler sonsuz olduğuna göre işitme de sonsuz yani mutlaktır. İlâhi isimlerin sırlarına yani manalarına vakıf olan ârif Allah'ın kelimelerini işitir. İlâhi isimlerden her bir ismin bir lisanı vardır. Her lisanın bir sözü vardır. Her söz için bir kulak vardır. Oysa hakîkate söz söyleyen de işiten de birdir. Yani nefsü'l-emrde Allah her söz söyleyenin lisanındadır. Dolayısıyla bu semâ Allah'ın semi isminden dolayı Allah'ın işitmesi olup, bu işitmenin sırrına eren ârifin işitmesi Allah'ın işitmesine niyabetendir. Kalam söylemekte de durum aynıdır. ancak ilâhî semâ'ya uluhiyyet değil de ubudiyyet mertebesi açısından baktığımızda ârifin semâ'ı ilâhî kelimelerin terkip unsurunu oluşturan harfleri ya da harfi anlamı işitmek yani anlamaktan ibaret olur. Kelimenin kendisi değil tazammun ettiği şey yani anlam matlûbtur. Dolayısıyla ârif kelimenin anlamını talep eder. zira kelimedeki anlam ile ârifin anlamı anlamaya yönelen niyeti mütesavidir. Bir diğer ifadeyle ameli belirleyen niyet ve kelimeyi belirleyen de anlam olduğuna göre niyet ile anlam birdir. Diğer bir ifadeyle ârifin ameli yani niyeti, mutlak olarak mana olan Allah'ı, Allah'ın isimlerini, isimlerin tecellileri olan kelimeleri işitmektir.¹⁶

İsmail Ankaravî ilâhî semâ hakkında Mevlânâ'nın şu kasidesiyle istişhâdda bulunur: "Semâ'nın ne olduğunu bil. Semâ "belâ" sesini işitmektir. Kendinden geçip Hakk'a vâsıl olmaktır semâ." Oysa bu beyit rûhânî semâyâ dâirdir. Zira elest bezmindeki ruhların Hakk'ın hitâbını işitip "evet" demelerini semâ etmeyi betimler. Yani buradaki semâ doğrudan ruhlar mertebesinin hükmüncedir. Ancak her hangi bir lafzı işitmede işitenler mütefâvit olduğu üzere, işitme işitenin mertebesine göre vasıflanır. İşiten, lafzı uluhiyyet mertebesinin hükmünce anlıyorsa yani işitiyorsa bu işitme ilâhî bir işitmedir. Zira ilâhî semâ Ankaravî'ye göre her şeyi her mertebede işitmektir.¹⁷

b. Rûhânî semâ

İbn Arabî'ye göre bu semâ'nın müteallakı ilâhî kalemlerin muhâfaza edilen varlık levhasında (levh-i vücûd-i mahfûz) tağyîr ve tebdîlden ötürü meydana getirdikleri gırcıttır. Tağyîr ve tebdîle konu olan ruhtur. Semâ'nın aslı dört şeye (terbî') dayanır. Zat, nisbet, teveccüh ve söz. Vücûd, ilâhî semâyı zuhûr eder. Rûhânî semâ ise zât, el, kalem ve kalemin gırcıtından kaynaklanır. Nefs-i nâtikanın ve/veya rûh-i insânînin varlığı taklîb ve tasrîften meydana gelen kalp

16 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, s. 367.

17 İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 64.

levhalarındaki kalemlerin gıcirtı sesinin işitilmesinden zuhûr eder. İbn Arabî'ye göre Varlığın tümü neşredilmiş bir parşömendir (rikk-i menşûr). Alem bu parşömende bulunan yazılı bir kitaptır (kitab-ı mestûr). Kalemler konuşur. Akıl kulakları işitir. Kelimeler yazılır. Kelimeler müşahade edilir. Müşahadenin hakîkati anlamanın hakikatidir. Kendinde ziyadelik olmayan -zira mahfûzdur- hakikatler ancak belli bir seviyeye eren akıllarca idrak edilir.¹⁸

İsmail Ankaravî ise rûhânî semâ'yı her şeyin Hakk'ı tesbih ettiğini ruhla işitmek olarak resmeder. Dolayısıyla her şey tesbih etmektedir. Mûsikî aletleri de buna dahildir. nağme çalsın ya da çalmasın Hakk'ı tesbih ederler. Nitekim Mesnevî'de Mevlânâ: "hiç bilir misin çeng ve ud ne der. Ente hasbî ente kâfî yâ vedûd" demektedir. Yani sazların nağme çıkardıklarında muayyen bir anlama taalluk eden tesbihleri çıkarmadıklarında da başka bir tesbihleri vardır. İsmail Ankaravî'nin bu görüşü ilâhî-rûhânî semâ ile tabîî semâ olan mûsikî nağmelerinin teşvikiyle olan harekete dayalı semâ'yı telif etme gayesi taşır. Oysa İbn Arabî tabîî semâya ve mûsikîye ontolojik açıdan muhâlif düşünceler ileri sürmektedir.

c) Tabîî semâ: Tabîî semâ mukayyed semâ olup mûsikî nağmelerinin ve güzel seslerin işitilip insan tabiatında meydana getirdikleri tesirle nefsin hareket etmesidir. bu semânın yapısı dört gerçek şeye dayanır. Zira tabiat ta iki fail ve iki münfailden meydana gelmiş akledilir dörtlüdür. Dört rükün de böyle zuhûr eder. tabîî neş'e (yaratılış) dört karışım (ahlât-ı erba'a) üzere zuhûr ettiğinde bu neş'e dört kuvve üzerine varolur. Her bir karışım zatıyla kendisinin bekasını ve hükmünün bekasını sağlayacak muharrikini talep eder. sükûn yani hareketsizlik yokluktur. Tabîî neş'eyi harekete getirmeyi gerektiren rûhânî semâ mertebesindeki kalemlerin gıcirtısı alimlerin nefslerinde işitildiğinde bu nefslerde varlık zuhûr eder. alimler bu tabîî neş'ede dört nağme ikame ederler ki, dört karışımdan her birinin kendine mahsus bir alette nağmesi vardır. İşte bu mûsikîdir. Yani mûsikî (müzik) tabîî neş'eyi oluşturan dört karışımın nağmelerinden meydana gelir ki, bu nağmeler müstakil aletlerle icra olunur. Mûsikî lahn (melodi, ölçüler ilmidir. Bu melodi ve ölçülerden her birisi dört karışımdan birisini hareket ettirir. Dolayısıyla bazı hareketten ferahlık, bazısından ağlayış meydana gelir. Bu durum tabîî yaratılışa aid olup rûhânî değildir. Yani bütün burada söylediklerimiz tabiatla ilgili şeyler olup, rûhânî seviyede değildir. Zira hareket tabîî neş'ede olur.¹⁹

18 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, s. 367.

19 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, s. 367.

İbn Arabî mûsikîye dayalı semâ'yı şeri açıdan mubah görür. Zira tahrimine dair Hz. Peygamber'den hiçbir haber bize gelmemiştir. Tasavvufi bir fiil olarak ise tabî semâ'yı düşük bir mertebe olarak addeder ve ârife gereken ilâhî ve rûhânî semâ olup nağmelerin teşvikiyle olan semâ değildir.²⁰ Bunun sebeplerini Hüdâyî şöyle izah eder:

Tabî semâda hareket ortaya çıkar ve hareket feleklerin devrî hareketi gibi dâirevîdir. Dâirevî hareket semâ'nın tabî olduğuna delildir. Zira bu semâ'nın menşei rûhânî semâdaki gibi insanî ruh değil hayvânî ruhtur. Hayvânî ruh, feleğin ve tabiatın altındadır ve feleğe tâbîdir. İnsanî latife ya da ruh felek cinsinden değildir ve felekten önce zuhûr etmiştir. İnsanî ruhun bedende ne dâirevî ne de yukarı aşağı şekilde bir hareketi vardır. İlâhî ve rûhânî semâda ise hareket yoktur, tam bir sükûnsuzluk hali vardır. Sükûnsuzluk yokluktur. Yani insan varlık kaydından kurtulmuştur. Bu melamet ehlinin bulunduğu mertebedir ve onlar da tabî semâyâ kâil değillerdir.²¹ İlâhi semâ sahibinin üzerine kuvvetli bir vâridât vaki olsa meydana getireceği nihâî netice bedeni sırt üstü yere yatırmaktır. Nitekim Hz. Peygamber kendisine vahiy gelince böyle yapmıştır. İnsan ayakta olduğu, oturduğu ve rükû halde bulunduğu zaman aslı olan ve neş'et ettiği topraktan uzak sayılır. Çünkü kıyâm, kuûd ve rükû teferuatından olup, toprağa uzanmak asıldır.

Öte yandan tabî semâdan bir ilim ve anlamı idrak hasıl olmaz. İlim ilâhî ve rûhânî semâdan hasıl olur. Ancak ilâhî semâdan hasıl olan ilim mutlak olup tek bir bütün konu (mevâd) halindedir. Rûhânî semânın neticesindeki ilim ise tebdil ve tağyirden dolayı yani ilâhî fiilere taalluk ettiğinden parçalı ve cüz'îdir.²²

İbn Arabî tabî semâdan dolayı bir anlamın fehm edilmediğini şöyle izah eder: "Her hangi bir insan nağmelerle mukayyed semâda anlamı duyduğunu

20 İbn Arabî, *Şerh-i Risale-i Rûhî'l-kuds fî Muhâsebeti'n-nefs*, nşr. Mahmûd Gurâb, s. 36-39.

21 Nitekim İbn Arabî'nin bu konuda düşüncelerini paylaştığı ilk Melâmetiyye risâlesi müelliflerinden Sülemî şöyle der: "Melâmîliğin esaslarından biri de şudur: şayet semâ bir kimsenin üzerinde tesir ederse ilâhî heybetin hareket etmeye ve sayha atmaya mâni' olduğunu düşünürler. Çünkü o heybet onları tamamıyla kucaklamıştır." Sülemî, *Risâletü'l-Melâmiyye*, çev.. Ö.Rıza Doğrul, İstanbul 1950, s. 131. İlk ve sonraki dönem melâmetîlerin çoğuna göre semâ'dan çekinmek daha doğrudur, fakat onlar semâ'ı müridlerine büsbütün de yasak etmezler. Bir melâmetiye: "niçin semâ meclislerinde hazır bulunmuyorsun?" diye sorulunca: "istemediğimizden veya inkâr ettiğimizden değil, fakat gizlediğimizi açığa vurmaktan korktuğumuz için! Bu ise bizim için çok kıymetlidir." cevâbını vermiştir. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 381, dpt. 21.

22 H.Kâmil Yılmaz, s. 276-278.

iddia eder ve şöyle diyebilir. Anlam olmasa idi hareket etmezdim. O bu esnada muharrik bir sebep ve anlam ile tabiatın hükmünün dışına çıktığını iddia eder. bu iddiası doğru değildir. Şöyle ki bu iddia sahibi hareket etmeye başlayıp hal onu tutup döndürmeye başladığında veya dönmeden yukarı doğru sıçradığında kuşkusuz kendisi ve içinde bulunduğu meclise dair bilincini yitirmiştir. Hal ona galebe etmiştir. Bu haldeyken ebu'l-vakt değil ibnü'l-vaktır. Halinden ayrılıp bilincine döndüğünde ona kendisini hareket ettiren şeyin ne olduğunu sor. Şöyle diyecektir: Kavval şöyle şöyle dedi. Ben de ondan şöyle şöyle anladım. İşte bu anlam beni hareket ettirdi. Bunun üzerine ona de ki seni hareket ettiren şey nağmenin güzelliğinden başkası değildir. Anlamak ise senin için dolaylı olarak (teb'iyet) meydana gelmiştir. Şu halde tabiat senin hayvani yönün üzerinde hükmetmiştir. O halde nağmenin sendeki tesirinde deve ile senin aranda bir fark yoktur. Böyle bir ifade ona çok ağır ve zor gelir. Ve sana der ki: Sen beni ve beni hareket ettiren şeyi anlayamadın. Bu cevap karşısında bir müddet sus. Sonra onunla bu anlamın verdiği şey hakkında konuşmaya başla ve ona de ki: Allah'ın sözü ne kadar güzeldir. Ona Allah'ın kitabından onu muğanninin sesi ile harekete geçiren, o anlamı içeren bir ayet oku. Ve iyice anlamasını sağla. Böylece o da seninle o ayet hakkında konuşmaya başlar. Bu esnada her hangi bir hal veya hareket veya fena hali o kişiye ulaşmaz. Fakat ayeti beğenir ve şöyle der: kuşkusuz bu ayet Allah'a dair bilgiden yüce bir anlam taşır. Bunun üzerine ona şöyle de: kardeşim bizzat bu anlam kavval güzel nağmeleri ile şiirini okumaya başladığında semâda seni harekete geçiren şeyin bu olduğunu bana söylemiştin. Peki hangi anlam nedeniyle o hal sana nüfuz etmişti. Bu anlam en yüce ve en doğru söz olan Hakk'ın kelamı ile sana okuduğum ayette vardır. Fakat onu güzel görme ve anlamana rağmen titrediğini, hareket ettiğini ve anlamı yakaladığını görmedim. Nitekim tabî semâ seni anlayışın hakikatinden perdelemiştir. Şu halde semâda senin için gerçekleşen şey kendini bilmemenden başka bir şey değildir. Anlama (fehm) ve hareketi ayırt edemeyen kimsenin kurtuluşa ereceği nasıl umulur.”²³

İbn Arabî *Tedbîrâtü'l-ilâhiyye'* de ilâhî semâ'ı aklın semâ'ı, tabî semâ'ı da nefsin semâ'ı şeklinde kavramsallaştırır. Buna göre aklî semâ' ile beraber her hangi hareket olmaz. Zira semâ' esnâsındaki fenâ halinin gereği olarak hareketten sonra her hangi bir şekilde semâzene ilim gelmez. Eğer semâzen kendisine bir ilim geldiğini iddia ederse semâ'ında fânî olmamış ve aklî semâ yapmamış demektir. Çünkü ilim ancak aklî semâ'da gelir. Hareket ise nefsin semâ'ının

23 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, XXXIII. bölüm.

neticesidir. Hareketle ilmi bir araya getiren ise ilâhî hakikatlerin câhili olan yalancı bir kimsedir. *Tedbîrât*'ın mütercim ve şârihi Mevlevî Ahmed Avni Konuk İbn Arabî'nin bu düşüncesini şöyle açıklar: "... akliyle değil de, nefsiyle yani beşeriyet sıfatı ortadan kalkmadan işiten kimse, ancak mûsikî nağmelerinde ve kulağa hoş gelen tatlı sadâlarda işitme duyusunu kullanır. Bu durumun alâmeti semâ esnasında vücudunun hareket etmesidir. Yani sesi güzel olan bir kimseden kaside ve ilâhîleri dinlediği vakit, nefsi duyduğu lezzetle duyularından fânî olur. Mesela gözü o sırada gördüğü şeylerle meşgûl olmaz. Yanında birisi konuşsa ne söylediğini fark etmez. Zira işitme duyusu meşguldür ve tüm mâsivâ kendisine kapalıdır. Semâ eden bu sırada "ben şöyle ve böyle hareket edersem beni ayıplarlar" gibi şeyler düşünemez. Bu sırada ya Mevlevî fukarâsı gibi çarh vurur veya diğer tarikat dervişleri gibi sağa-sola hareket eder. Eğer duyularından fânî olduğu semâ hareketi esnasında gözü görmekle veya kulağı işitmekle meşgûl olursa o kimse şeytanın maskarasıdır. Zira duyularından gâib olmayan kimseye taklîden hareket etmek câiz değildir. Çünkü takliden yapılan semâ hareketinde riyâ vardır ki, şeytan o mukallidle alay eder. İşte sâliklerin bu tür taklîden yapılan harekete dayalı semâ'dan sakınmaları gerekir. Semâ yapan kimse duyularından fânî olur ve hiçbir şey hissetmezse, nefis sâhibidir. Yani nefsin gücü ve hükmü altındadır. Bununla birlikte semâ esnasındaki hareketi sahîh olup, taklîd değildir. Duyularından fânî olması da sahîh ve sâbittir. Ancak hareketinden dolayı her hangi bir ilim de kendisine verilmez. Yani hareketinden sonra "ben şöyle hareket ettim ve böyle yaptım" diyemez. Zira kendi hâlini bilemez. Eğer kendisine bir ilim geldiğini iddia ederse, kendi hâline vâkıf olduğu için duyularından fânî olmamış demektir. Yani ne nefsiyle, ne akıyla ne de rûhuyla semâ etmemiş, işitmemiştir. Çünkü vücûdu hareket etmiştir. Akılla semâ'da ise hareket yoktur. duyularından fânî olup akabinde hareketin olduğu nefsin semâ'ına ve hareketin olmayıp da ilmin verildiği aklın semâ'ına sahip olmayan kimse mukallid ve yalancıdır. Öte yandan hareket ile ilim de bir araya gelmez. Kim geldiğini iddia ediyorsa ilahi hakikatlerin câhilidir. Dolayısıyla tekkelerdeki dervişlerin hâlleri buna göre tefekkür edilmelidir."²⁴

İbn Arabî'ye göre mutlak semâ'nın terkedilmesi mümkün değildir. Sufi büyüklerin terkettiği semâ mukayyed semâdır ki o da mûsikîdir. Mûsikî teşvikiyle olan tabîi semâ hakkında nihai olarak *Fütûhât*'ta şunu belirtir: "Bizim semâ konusunda yolumuz şöyledir: Telvin değil temkin ehlinen olan kimse onu

24 İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye- Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı, İstanbul 1992, s. 417-419.

istemez. Semâ meclisinde bulunduğu ise sadece semâ sebebiyle oradan çıkmaz. Bize göre semâ kesin olarak mubahtır. Zira tahrimine dair Hz. Peygamber’den hiçbir şey sabit olmamıştır. Şayet bir kimsenin kalbi Rabbiyle beraber değil de semâdayken vecde gelmişse o kimsenin semâ’ı terketmesi zorunludur. Zira semâ bu haldeyken gizli bir ilâhî tuzaktır. Sonra o kimsenin kalbi semâda veya başkasında her haldeyken vecd içinde olduğu halde nağmelerle daha çok vecde geliyorsa o kimsenin semâda bulunması haramdır. Sadece şiirde işitilen nağmeleri değil şiirde, şiirin dışında hatta kurandaki nağmenin varlığını kastediyorum. O kimsenin kalbi semâda kariin sesinin güzelliğinden vecde geliyorsa ve kalbi sesi güzel olmayan bir kârîden dinlediğinde de vecde gelmiyorsa, ne onun vecdine ne de ilâhî boyutta rikkatten kaynaklanıp vecdin husule getirdiği şeye itimat edilmez. Zira o şey maluldür ve tabiatın inceliğinden başka bir şey de değildir. Şayet her şeye ârif olan kimse iltibas ettiği ilâhî, rûhânî ve tabîî semâ’ı birbirinden tefrik eder ve birbirine karıştırmaz. Ve tabiatın semâ’ı hakkında “Allah’ı işitmek” demez. Mûsikî anlamında semâ yasaklanmaz. Ancak terkedilmesi evlâdır.”²⁵

Sadreddin Konevî’de manevi babası ve şeyhiyle aynı görüştedir.²⁶ Ancak tabîî semâ ve mûsikîye muhâlif görüşlerine rağmen Mevlânâ’ya ve cemaatine derin bağlılığından ötürü muhalefeti tabîî semâ ve mûsikî icra eden velilere de uzanmaz. Nitekim *Menâkıbü’l-ârifin*’de kaydedildiği üzere Mevlânâ’nın vefatından sonra semâ’ın artmasına binaen Konya’nın Kadızâdelileri Emir Pervâne’ye gelip semâ’ın yasaklanmasını isterler. Şeyh Sadreddin’e meseleyi anlatır. Şeyh şu cevabı verir: “Benim sözümü kabul edersen, dervişlerin sözüne güvenin varsa, Mevlânânın şan ve şerefi hakkında inancın sağlamsa, Tanrı hakkı için bu hususta hiçbir şekilde müdahalede bulunma, bir şey söyleme ve garazı olanın sözlerine uyup itiraz etme; çünkü bu bir nevi velilerden yüz çevirmedir. Velilerden yüz çevirmekse uğursuzluk getirir. Evliyaullahın bu çeşit bid’atleri ulu peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini veliler bilirler. Kadir olan Allah’ın işareti olmadan onlardan bir şey çıkmaz. Nitekim: “kâmil

25 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, s. 369.

26 İbn Arabî’nin bu konudaki fikir ve tasvirleri ile Konevî’nin tasavvufta eksik bir makam olarak gördüğü “hâlin gâlib geldiği kimseler” hakkındaki ifâdeleri birbirine yakındır. Konevî hâlin insana baskın gelmesini eksik bir mertebe ve makam olarak görür ve insanın ulaşması gereken makamın “ibnü’l-vakt (vaktin oğlu)” değil “ebu’l-vakt (vaktin babası)” olması gerektiğini belirtir ki, bu da Konevî’nin tahkik ve muhakkik târifleri ile ilm-i ilâhî görüşüyle uyumludur. Ekrem Demirli, “Klasik İslâm Nazariyâtı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvufun Kuruluşu”, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türklük Araştırmaları Dergisi, İst. 2004, sayı 16, s. 18.

velilerden çıkan bid'at-i hasene peygamberlerden gelen parlak sünnet gibidir, demişlerdir."²⁷

Değerlendirme

Aziz Mahmûd Hüdâyî İbn Arabî'nin semâya dair ontolojik duruşunu paylaşmakla beraber bir sufi fiili olarak tabî semânın ya da raks ve deverânın mutlak açıdan umuma teşmil ederek terk edilmesine taraftar değildir. Zira böyle bir düşünce tabî semâ yapan hal ve vecd ehlinin terki gibi bir neticeye sebebiyet verebilir ki, bu durumda ehl-i kısr dediği Kadızâdelilerin görüşleriyle aynı derekede bulunmuş olunacaktır. Zira Kadızâdeliler de hal ehli sufilerin terk ve def edilmesine kâillerdir. Hüdâyî ilâhî ve rûhânî semân tabî semâya kıyasla üstünlüğünü ileri sürerken diğer yandan da stratejik bir tavırla tabî semâ Kadızâdelilere karşı savunur ve risâlesinde semâ meselesini şöyle tamamlar: "Bunlar (semâ münkirleri) kâmillerin ekseri semâ'nın akıl/fehm/sükûn ile hal erbabının semânın nefs/vecd/hareket ile olduğunu bilmezler. Bu ikisi arasındaki farkı sen pek ala bilirsin. Her birinin semâ, semâ bahsinde sahih her iş ehli katında kolaydır. Sen istersen sâhib-i nefis ol istersen sâhib-i akıl. Zâhirin zâhirinde kalan ehl-i kısrın ifratlarına kulak verme. Zira onlar yola adabıyla sülûk etmemişler, evlere kapılarından girmemişlerdir."²⁸

İsmail Ankaravî'ye göre tabî semâ veya kendi tabiriyle "sûrî semâ" Mevlevî semâ'dır. Ankaravî de İbn Arabî gibi ilâhî ve rûhânî semâ'ya sahip olanın tabî semâya ihtiyacı olmadığını söyler. Ancak kendisi bir Mevlevî şeyhi olarak tarikat erkânından olan tabî semâyı belli bir adab içerisinde tertip eder. Buna göre Mevlevî şeyhi kibârdan olması hasebiyle sûrî semâ'da hazır bulunur. Ancak buna muhtaç olduğu için değildir. Ya tâlipleri irşâd veya tevâzu' en ya da hâli gizlemek içindir. Bu tavır oldukça önemlidir. Zira İbn Arabî semâ hakkındaki düşüncelerini ileri sürerken, müridleri müstakil erkân içinde sülûk ettiren bir tarikat şeyhi olarak değil entellektüel seviyede irşâdda bulunan bir ârif kimliğiyle konuşur. İsmail Ankaravî ise Mevlânâ gibi toplumun çok farklı kesimlerinden gelen taliplerine seyr ü sülûk adâbı ve erkânı tatbik eden meşâyihdir. Mevlevî erkânının en başta geleni de harekete dayalı semâ ve mûsikîdir.

Ankaravî'ye göre bedenin raks ve harekete gelmesi vecd hâlinin bir göstergesidir. İbn Arabî'nin temkin ehli dediği bazı sufi büyüklerinde ilim ve

27 Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yay. 1973, II, s. 51.

28 H.Kâmil Yılmaz, s. 283-284.

mârifetin hasıl olmasından dolayı vecd ve zevk ya da vecdden meydana gelen hareket eksik kalır. Ancak vecdin noksanlığı hiçbir şekilde manevi mertebeye zarar vermez. Nitekim sahv ve temkin ehlinin seyyidi (seyyidü't-tâife) Cüneyd Bağdadi (ö.297/910) ömürlerinin âhirinde raks ve hareketten hâlî kaldıklarında bazı kimseler kendisine: "Ey şeyh niye ashâbınla beraber raks etmiyorsun? Zira daha önceleri ederdin." dediklerinde "dağları görürsün ve donuk zannedersin. Oysa onlar bulutlar gibi geçip gitmektedir." diye cevap verir. İbn Arabî'ye göre bu cevapla Cüneyd tabîi semâdan ilâhî semâyâya geçmiştir. Zaten Abdülbaki Gölpınarlı tarafından temkin ehli sufilerden kabul edilen İsmail Ankaravî de Mevlevîlikte aslolanın talibin tabîi semâdan ilâhî semâyâya geçmesini sağlamak olduğunu belirtir. Bu açıdan da Hüdâyî tabîi semâyı sosyal bağlamı dikkate de alarak savunurken, Ankaravî tabîi semân ve mûsikînin maksada erişirmek için adabıyla uygulandığı takdirde derde deva olacağı görüşündedir. Bu adabı özellikle günümüz semâzenlerini de kapsayacak şekilde kısaca şöyle belirler:

1. Fukarâ semâhaneye şeyhten evvel gelip toplanırlar. Edep ve vakarla otururlar. Can ve gönülle dinlerler uyuklamazlar, zira bu bir küstahlıktır. Nâ't okuyan ve ney meşk eden nağmeye başladığında murâkabe şeklinde sükûnla oturup yakaza halindeki gönülle nefsinin yok ederek güzellikle dinlerler. Eğer gönlü uyanık değil de ölü gibi ise muhakkak muhtelif sebepleri vardır: ilki farzların ve vaciplerin yerine getirilmemesi kalbin ölümüne sebep olur. İkincisi tarîkatın adabında kusuru ve ihmali olmaması lazımdır. Üçüncüsü dünyaya sevdası ve masivaya meyli olmamalı, kin, kibir, haset, hiddet ve dedikodu gibi kötü ahlak sahibi olmamalıdır. Zira bunlar ilâhî zevkleri ve rûhânî vecdi ihlâl eder.

2. Semâzen olan kimse kendinde kötü sıfatların galebesini hissederse, ta ki bu sıfatlardan kurtulup saf ve tertemiz oluncaya kadar.

3. Semâzenin bir edebi de budur ki, kalbe zevk geldiğinde bağırmadan haykırmadan çekinmeli, şeyhin huzurunda vecd galebe eylese bile kendini zabt etmeli. Eğer henüz raksa kalkmadan bu vecd hasıl olursa harekete ve raksa dahil olmamalıdır. Salike yaraşan sükûttur. Hakiki vecd hasıl olursa durum başkadır.

4. Hırkasını çıkarıp meydana veyahut mutrip heyetine atmak sünnettir. Bu hırka artık geri alınmaz. Vecd esnasında hırka veyahut para kesesi gibi şeyler düşerse bunlar ganimet bilinerek fukarânındır.²⁹

Bu semâ adabının Ankaravî'nin resmettiği şekilde layıkıyla uygulanması

29 İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 66-67.

bir müessese etrafında teşekkül etmiş tasavvufi hayatı icab ettirir. Zira böyle bir müessesevî hayat içinde geliştirilen adab ile dışında geliştirilen adab ya da günümüzde tartışılan şekliyle adab kusurları ne kadar kâbil-i telif ve telifir hepimizin önünde bir problem olarak durmaktadır. Yakın gelecekte bu problemin halli temennisiyle...

Kaynakça

- Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Keşfu'l-kimâ 'an vechi's-semâ*, Üsküdar Hacı Selimağa Ktp. nr. 253;
- H. Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin "Semâ Risâlesi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 1986, sayı 4, s. 273-284;
- H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul: Erkam Yayınları 1982;
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber yay. 1997, s. 629-631;
- İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 60-67;
- İsmâil Ankaravî, *Derecâtü's-sâlikîn*, Sül. Ktp. Hacı Mahmûd Ef. 2674, vr. 120;
- İsmâil Ankaravî, *Nisâbu'l-Mevlevî Tercümesi*, trc. Tâhirü'l-Mevlevî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp. Yazma nr. 769;
- İsmâil Ankaravî, *Hüccetü's-semâ (Minhâcu'l-fukarâ ile birlikte)*, Bulak 1256/1840;
- İsmâil Ankaravî, *Risâle Fî hakki's-semâ*, Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. nr. 137/7, vr. 347-362;
- İsmâil Ankaravî, *Risâletü't-tenzihiyye fi şe'ni'l-Mevleviyye*, Sül.Ktp. Nâfiz Paşa nr. 395, vr. 34;
- İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı-Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul 2001, s. 52-56;
- İbn Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts., II, s. 366-369; a.mlf., a.g.e., çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., II, s. 153-155.
- İbn Arabî, *Şerh-i Risale-i Rûhi'l-kuds fî Muhâsebeti'n-nefs*, nşr. ve şrh. Mahmûd Gurâb, s. 36-39;
- İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye- Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992, s. 417-419;
- Sülemî, *Risâletü'l-Melâmiyye*, çev. Ö.Rıza Doğrul, İstanbul 1950, s. 131;
- Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yay. 1973, II, s. 51;
- Sakıp Dede, *Sefine-i Mevleviyân*, Kahire 1867, II, s. 38;
- Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müsiki Ve Semâ*, İstanbul 1976, s. 37-233;
- H.Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî- Hayâtı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul 1999, s. 230;
- Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî- Hayâtı, Şahsiyeti, Tarikatı ve Eserleri*, İstanbul 1984, s. 57-60;
- Ekrem Demirli, "Klasik İslâm Nazariyatı ve Osmanlı Düşüncesi Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazarî Tasavvufun Kuruluşu", Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi, sayı 16, İstanbul 2004, s. 18;
- Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Basılmamış Doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.